

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte* der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

erschienen in: Csáky, Moritz/Kury, Astrid/Tragatschnig, Ulrich (Hg.): *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne.* Innsbruck et al: Studienverlag 2004 (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 4), pp. 291-322.

1 Cf. Straub, Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, p. 86.

Radikalisierte Kontingenz-, Differenz- und Alteritätserfahrungen – die Erfahrung der Wirklichkeit als temporalisierter und dynamisierter Möglichkeitsraum<sup>1</sup> – zeitigen in der Kultur der Wiener und zentraleuropäischen Moderne jene ›Krisen der Identität‹, die mittlerweile in der kulturwissenschaftlichen Forschung als Signatur der Epoche gelten. Im relativ Werden des vormals Selbstverständlichen, in der Destabilisierung des Orientierungsrahmens präsentiert sich Identität nicht mehr als vorgegebene und unveränderliche Größe, sondern sie wird zur Identität im Übergang. Gleichzeitig befördern die Dezentrierung der Weltsichten, die Veränderung der Wahrnehmung des Raumes und der Zeit, die Relativierung der Wertsetzungssysteme und v.a. die zunehmende gesellschaftliche Pluralisierung auch die Ausbildung von ›identitätslogischen‹ holistischen Systemen, innerhalb deren Ganzheit und Identität als wieder hergestellt erscheinen. – Die Virulenz der Frage nach der ›modernen‹ Identität machen nicht zuletzt die zeitgenössischen Reden über ›jüdische Identität‹ lesbar. Ob in innerjüdischen Selbstvergewisserungsdebatten oder auch in außerjüdischen diskursiven Manifestationen thematisiert, moderne ›jüdische Identität‹ erscheint jeweils als prekäre Identität, die sich auch in der Auseinandersetzung mit den Phänomenen der modernen Lebenswelt konstituiert.

Die folgenden Ausführungen suchen unterschiedliche Facetten der Frage nach der ›jüdischen‹ Identität in der zentraleuropäischen Moderne zu fassen. So zeigt Hildegard Kernmayer in ihrer kulturphilosophischen Annäherung an das Thema, dass die ›Bewältigung‹ der modernen ›Krisen der Identität‹ nicht zuletzt im Rahmen antisemitischer Ideologie erfolgt, die selbst wieder fast alle relevanten Diskurse der Zeit durchdringt und innerhalb deren ›jüdische‹ Identität – *qua* ihrer krisenhaften Unangefügtheit und Unfassbarkeit – als moderne Identität schlechthin erscheint. In der Konstruktion ›des Juden‹ als ›des Anderen‹ scheinen Einheit, Geschlossenheit, historische Kontinuität und Authentizität der ›eigenen‹ kulturellen Traditionen und Identität wieder herstellbar und das ›Identitätsbegehren der Moderne‹ befriedigt. – Klaus Hödls Erkenntnisinteresse gilt v.a. den innerjüdischen Identitätsdebatten. In seiner geschichtswissenschaftlichen Untersuchung liest er jüdische Identitätskonstituierung als Produkt umfassender Transkulturationsprozesse, die aus Begegnungen von Juden und Nichtjuden ebenso resultieren, wie sie sich west- und ostjüdischen Begegnungen bzw. der Auseinandersetzung von Juden mit ihrer eigenen Vergangenheit danken. – Den Zusammenhängen von Antisemitismus und Moderne wiederum geht Petra Ernst in ihrer exemplarischen Untersuchung von Fritz Mauthners Roman *Der neue Ahasver* nach. Wie auch andere ›Zeitromane‹ des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts präsentiert der Text Modelle ›jüdischer Identitäten‹, die von traditionellen, etwa auch in Ghettogesellschaften vorgeführten Konstellationen zu verschiedenen Varianten der Akkulturation, von national-jüdischen bis hin zu zionistischen Identitätskonzepten reichen.

## 1. Judentum und Moderne<sup>2</sup>

### 1.1 Das ›Identitätsbegehren‹ der Moderne

Das ›Projekt der Moderne‹ tritt an, »das Irrationale der Welt – Religion und Aberglauben, ständische Autoritäten und Ungleichheiten, irrlichternde Affekte und Naturzwänge – durch Kritik aufzulösen.«<sup>3</sup> Polysemie, Ambivalenz, Dunkelheit und Verschwommenheit sollen im Prozess der Modernisierung semantischer Präzision, Transparenz und Klarheit weichen. Dunkle Kontinente sollen entdeckt, benannt, angeeignet, die Welt soll fragmentiert, vereinheitlicht, geordnet werden. Die Grenzziehung zwischen ›innen‹ und ›außen‹ und die Positionierung des jeweils Zugehörigen bzw. Nicht-Zugehörigen im entsprechenden Paradigma erzeugen dabei die Vorstellung, das ›Chaos‹ zu bändigen und die Illusion, durch die Ausgrenzung des Anderen nicht nur Symmetrie zwischen den Paradigmata, sondern v.a. Eindeutigkeit, Identität innerhalb dieser herzustellen. Die der Moderne inhärente Tendenz zur Nivellierung des Differenten, zur Aufhebung des Inkongruenten – die Menge des Nichtidentischen nimmt im Verlauf der tauschrational organisierten Moderne ständig ab<sup>4</sup> – realisiert sich in der physischen Vernichtung des Anderen ebenso wie im fortgesetzten Bestreben, sich das Andere anzueignen, es zu assimilieren, ›identisch‹ zu machen.

2 Cf. dazu ausführlicher Kernmayer, Hildegard: *Judentum im Wiener Feuilleton (1848-1903)*. Exemplarische Untersuchungen zum literarästhetischen und politischen Diskurs der Moderne. Tübingen: Niemeyer 1998 (*Conditio Judaica* 24), pp. 63-111.

3 Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, p. 17.

4 Cf. dazu Gamm's Überlegungen zu Adornos *Minima moralia*. Gamm,

Gerhard: Wahrheit und sprachlicher Ausdruck. Vom Versuch Adornos, das Verschiedene zu denken. In: Kimmeler, Heinz (Hg.): Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums. Amsterdam: Grüner 1987, pp. 159-167.

5 Baumann, Zygmunt: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt 1992, p. 30.

6 Ibid., p. 77.

7 Cf. ibid., p. 74.

8 Ibid., p. 75.

9 Bielefeld, Uli: Fremdenfeindlichkeit und kulturelle Diversifikation. Die Virulenz des »Problems des Anderen« nach dessen Beendigung. In: Ikus-Lectures 1/3-4 (1992), p. 9.

10 Zum Begriff cf. Ohle, Karlheinz: Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. Stuttgart: Fischer 1978, pp. 13-18.

11 Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot 1908, p. 685.

12 Ibid.

13 Ibid, p. 686.

14 Fenichel, Otto: Aufsätze. Hg. v. Klaus Laermann. Bd. 2: Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus. Frankfurt/M. Berlin, Wien: Ullstein 1985, p. 378.

15 Baumann 1992, p. 65.

16 Cf. Bielefeld 1992, p. 13.

Trotz aller Bemühungen um die Reduktion des Nichtidentischen entziehen sich eine Reihe unbestimmbarer Phänomene zwangsläufig der Identitätslogik der modernen Denkfigur. Polysemie und Ambivalenz charakterisieren diese Residuen der Differenzierung, machen sie zum ›Abfall der Moderne‹ (Bauman),<sup>5</sup> zu ›Heterotopien‹ (Foucault), zu ›Unentscheidbaren‹ (Derrida), die außerhalb der modernen Ordnung bleiben müssen, jedoch die Dialektik der Moderne insofern mitkonstituieren, als sie die Synthese verweigern. Als dem ›Weder/Noch‹ zugehörig und als gegen das ›Entweder/Oder‹ ankämpfend, beschreibt Zygmunt Bauman ›Unentscheidbare‹:

Ihre Unterbestimmtheit ist ihre Macht: Weil sie nichts sind, können sie alles sein. Sie machen Schluß mit der ordnenden Macht der Opposition und ebenso mit der ordnenden Macht des Erzählers der Opposition. Oppositionen ermöglichen Wissen und Handeln; Unentscheidbare lähmen sie. Unentscheidbare exponieren brutal das Künstliche, die Fragilität, das Heuchlerische der lebenswichtigsten unter den Trennungen. Sie bringen das Außen nach Innen und vergiften das Tröstende der Ordnung durch den Argwohn gegen das Chaos.<sup>6</sup>

Prototyp des ›Unentscheidbaren‹ ist Bauman zufolge der Fremde. Unangefügt und ambivalent untergräbt allein seine Existenz die Illusion der Eindeutigkeit und Identität. Seine definitorische Fixierung wird angesichts der krisenhaften Identitäten zur existenziellen Notwendigkeit, und sie ist – wie die definitorische Fixierung des Feindes – Akt der Herrschaftsausübung.<sup>7</sup> Handelt es sich im Freund/Feind-Schema jedoch immer um gleichrangige Beziehungen – die Definition eines Individuums als Feind setzt dessen Anerkennung als Subjekt voraus –, so stellt die Beziehung zum Fremden einen Sonderfall dar. Der Fremde, vorerst weder Freund noch Feind, steht außerhalb der dichotomen Ordnung; er rebelliert gegen den »behaglichen Antagonismus, dieses von Konflikten zerrissene Zusammenspiel von Freunden und Feinden.«<sup>8</sup> Seine Existenz allein relativiert bereits die »relativ-natürliche Weltanschauung« (Max Scheler), verweist sie doch »auf die Vergeblichkeit des Wunsches nach Einheit, Einheitlichkeit, ja auf die imaginäre Struktur, die gerade die faßbarsten Charaktere der Realität der Gemeinschaft ausmachen.«<sup>9</sup> Wenn auch kein Freund, so steht der Fremde doch in der unmittelbaren »Umwelt«,<sup>10</sup> im sozialen Innenraum des Ich. Er ist ein Zugehöriger, er ist der, der die raumzeitliche Distanz überwindet und zum integralen Element der Gruppe wird, er ist – um mit Georg Simmel zu sprechen – der, der »heute kommt und morgen bleibt.«<sup>11</sup> Als der »potentiell Wandernde«<sup>12</sup> schließt er – trotz seiner immanenten Gliedstellung – »zugleich ein Außerhalb und Gegenüber«<sup>13</sup> ein.

»Die wesentliche Qualität der Fremden besteht darin, dass man sie noch nicht kennt, dass man mitunter nicht weiß, was man von ihnen zu erwarten hat«,<sup>14</sup> beschreibt der Psychoanalytiker Otto Fenichel das Verhältnis zum Fremden. In der alten Welt etwa galten Fremde als *sacer*, ein Begriff, der sowohl das Heilige als auch das Verfluchte bezeichnet und der sehr deutlich jenes Gefühl der Ambivalenz ausdrückt, das die erste Begegnung mit dem Fremden gemeinhin auslöst. Wer oder was fremd ist, kann unheimlich erscheinen, kann abgelehnt werden, kann mit Angst besetzt werden, kann jedoch auch durch seinen Exotismus anziehend wirken, oder es kann neue unbekannte Dimensionen des Denkens eröffnen. Modernes Denken, das sich stets als Fragmentierung, Klassifikation und Determination manifestiert, löst diese Ambivalenz auf. Die interkulturelle Differenzierung scheint in der Begegnung mit dem Fremden unzureichend, die Illusion der Homogenität des sozialen Innenraumes aufrechtzuerhalten. Erst durch die intrakulturelle Differenzierung werden scheinbar stabile Ordnungen errichtet, innerhalb deren der als ambivalent qualifizierte Fremde benannt, zugeordnet, bewertet werden kann. Im Prozess einer Alterisierung des Alienen wird der ambivalente Fremde zum eindeutigen Anderen. Die »Logik der Ordnung, die die stärkere Seite zu etablieren wünscht«,<sup>15</sup> hat freilich für einen Selbstentwurf des Fremden keinen Raum. In den ungleichgewichtigen Relationen zwischen Fremden und Nichtfremden kann der Fremde lediglich als Objekt bzw. als Opfer imaginiert werden, das – je nach politischer Notwendigkeit – zur Ausrottung freigegeben wird. ›Fremdsein‹ kann folglich niemals die Substanz des Fremden betreffen, sondern immer nur Ausdruck der bestimmten Beziehungen der Einen zum Anderen sein.<sup>16</sup> Fremdheit bleibt eine Konstruktion; die Realität, als die sie sich offenbart, ist eine ›Realität des Imaginären‹.

### 1.2. Krisenhafte ›jüdische‹ Identität

17 Cf. Baumann 1992, p. 155.

18 Zum Terminus cf. Ruppin, Arthur:  
Soziologie der Juden. Bd. 1: Die  
soziale Struktur der Juden. Berlin:  
Jüdischer Verlag 1930, p. 118.

Sichtbarste Fremde innerhalb der zentraleuropäischen Gesellschaften im 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sind die Juden, erweist sich doch das Universalisierungs- und Homogenisierungsprojekt der Moderne gerade im Falle der Assimilation der Juden als gescheitert. Während die in voremanzipatorischer Zeit praktizierte Absonderung der Juden noch auf einer klaren Definition und Verortung jüdischer Identität beruhte, setzt die emanzipatorische Hoffnung auf soziale Integration in die nichtjüdische Gesellschaft gerade den gegenteiligen Prozess der Desintegration in Gang. Denn Emanzipation, die nur unter der Bedingung der Assimilation denkbar ist, bedeutet mehr als lediglich eine weitgehende Anpassung an die Umgebungsgesellschaft, sie erzwingt vielmehr das sukzessive Aufgeben der eigenen Identität. Da in der Praxis jüdischer Assimilation jedoch der Verlust der konsistenten Identität nicht durch soziale Integration kompensiert wird, bedeutet der Eintritt in die moderne Gesellschaft doppelte Entfremdung. Aus dem festgefügt territorialen Ghetto treten die ›assimilierungswilligen‹ Juden in die soziale Inkongruenz.<sup>17</sup> Ihre »Entjudung«,<sup>18</sup> die mit dem Ablegen der alten äußeren Zeichen der Andersheit – etwa der Ghettoisierung, dem Verharren in althergebrachten Traditionen, in bestimmten beruflichen und gesellschaftlichen Tätigkeiten, dem Einhalten besonderer Kleidungsvorschriften –, einher geht, entfremdet sie der jüdischen Gemeinschaft; auf Grund des Stigmas ihrer Herkunft, an die v.a. der ständige Zuzug jüdischer Migrantinnen und Migranten aus dem Osten augenfällig erinnert, gelten sie jedoch auch der nichtjüdischen Gesellschaft weiterhin als Fremde.

Ähnlich wie die Begegnung mit dem verdrängten Archaischen löst auch die Begegnung mit der krisenhaften Identität des Fremden, die als moderne Identität auch die eigene ist, Unbehagen aus. Ortlosigkeit und Aushäusigkeit der assimilierungswilligen Fremden, deren Oszillieren zwischen einem Nicht-Mehr und einem Noch-Nicht, unterlaufen das ›Identitätsbegehren der Moderne‹. Das absehbare Scheitern der Assimilation einerseits sowie die fortgesetzte Konfrontation mit dem Fremden andererseits produzieren dabei eine Krise der Signifikanten, die es zu überwinden gilt. Im Sinne der Herstellung klar abgegrenzter Ordnungssysteme müssen die Anderen in ihrer Andersartigkeit fixiert werden. Die Fremdartigkeit der ›Assimilierungswilligen‹ kann folglich nicht mehr – wie noch in den vormodernen Taufritualen – als überwindbar definiert werden. Den Ausweg aus der Krise der Signifikanten weist die Konstruktion der Rasse: In ihr werden die mittlerweile abgelegten sichtbaren Zeichen der Andersheit zur unsichtbaren Wesenheit erklärt, wird ›jüdische‹ Fremdheit als ›naturgesetzlich‹ definiert.

### 1.3. Rassismus

Als simples Welterklärungsmodell befriedigt ›Rassismus‹ scheinbar vordergründig nicht nur die rückwärts gewandte Sehnsucht nach der verloren geglaubten ›vormodernen‹ Authentizität, nach sog. ›Naturwahrheiten‹, er erfüllt – mit seinem naturwissenschaftlichen Impetus und seinem Glauben an die Vermessbarkeit der Welt – auch die zentrale Forderung der Moderne nach Ordnung und Klarheit. Erst auf den säkularen Grundlagen der modernen Wissenschaft und des modernen Nationalismus kann der neue Mystizismus, der seine Begründungszusammenhänge nicht mehr in der Religion oder im Aberglauben sucht und die christlichen Tauf- und Bekehrungsrituale überwindet, die ›rassisch Minderwertigen‹ ausweglos in ihrem Zustand fixieren. Als übersteigerter Nationalismus dient der Rassismus der Zementierung bürgerlicher Respektabilität sowie der Definition und Ausgrenzung des Nichtrespektablen im Sinne der Etablierung eines manichäischen Weltbildes, das unterscheidet zwischen ›Gut‹ und ›Böse‹ als den Attributen des ›Selbst‹ und des ›Anderen‹.<sup>19</sup> Gerade in seinem Rekurs auf Versatzstücke religiöser Judenfeindschaft – auf nie völlig überwundene Vorstellungen von einer jüdischen Weltverschwörung, vom ewig wandernden Juden Ahasverus oder von den Juden als Ritualmördern etwa – bleibt die religiöse Grundlegung antisemitischer Vorurteile jedoch immer deutlich.

Der Rassismus als primär visuelle Ideologie vermisst einzelne Körperteile und setzt sie in Relation zu ihrem ›Normalmaß‹.<sup>20</sup> Das Resultat der spezifisch rassistischen Wahrnehmung ist das Bild eines physisch fragmentierten Individuums, dessen Wert oder Unwert auf Grund der Bedeutung bemessen wird, mit der reale oder imaginäre biologische und kulturelle Differenzen versehen werden. Die Partialisierung des ›jüdischen‹ Körpers im antijüdischen

19 Cf. Mosse, George L.: Die  
Geschichte des Rassismus in Europa.  
Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990  
[amerikan. Original 1978]; cf. Ders.:  
Nationalismus und Sexualität.  
Bürgerliche Moral und sexuelle  
Normen. Reinbek: Rowohlt 1987  
[amerikan. Original 1985].

20 Cf. Gould, Stephan Jay: Der  
falsch vermessene Mensch.  
Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

21 Cf. Gilman, Sander L.: The Madness of the Jews. In: Ders.: Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness. Ithaca/NY, London: Cornell UP 1985, p. 159.

Rassismus, die gesonderte Vermessung ›jüdischer‹ Nasen, Lippen, Ohren, Füße, ›jüdischen‹ Haares, bis hin zu ›jüdischen‹ Stimmen und ›jüdischen‹ Geruches und die Praxis, auf der Basis einer ›wissenschaftlichen‹ Theorie, reale oder imaginäre physische Differenz als ›jüdische‹ Andersheit zu stigmatisieren und negativ zu attribuieren, machen aus den sich assimilierenden, also sich *angleichenden* Juden ›den‹ sichtbarsten Fremden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert.<sup>21</sup>

#### 1.4. ›Verjudete‹ Moderne – Antisemitismus als Modernekritik

22 Cf. Haase, Amine: Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts. Pullach: Verlag Dokumentation 1975 (Dortmunder Beitr. zur Zeitungsforschung 20).

Das umfangreiche Repertoire antisemitischer Zuschreibungen zu systematisieren und übergeordneten Paradigmata zuzuordnen, wird in der Antisemitismusforschung immer wieder versucht. Auf die soziologische Antisemitismusforschung rekurrierend, ordnet etwa Amine Haase die Fülle antisemitischer Äußerungen zehn Vorurteilkategorien zu. Sie unterscheidet religiöse, physiognomische, charakterologische, berufliche, ökonomische, politische, kulturelle, volkstümliche, völkisch-rassistische und taktische Vorurteile.<sup>22</sup> – Die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Linda Schulte-Sasse hingegen beruft sich in ihrem Kategorisierungsversuch auf die marxistische Antisemitismusforschung; sie rekuriert aber auch auf Ergebnisse der Alteritätsforschung und zeigt anhand der Analyse der nationalsozialistischen Verfilmung des *Jud Süß*-Stoffes, dass die zahlreichen antisemitischen Attribuierungen in fünf grundlegenden Zuschreibungen zusammengefasst werden können. Es sind dies Materialismus, Schläue, Verstellung, Wurzellosigkeit und Sinnlichkeit.<sup>23</sup>

23 Cf. Schulte-Sasse, Linda: The Jew as Other under National Socialism: Veit Harlan's *Jud Süß*. In: German Quarterly 61/1 (1988), p. 33ff.

24 Postone, Moïse: Die Logik des Antisemitismus. In: Merkur 36/1 (1982), pp. 13-25.

Moïse Postone zufolge scheint rassistische Imagination die Juden – wie andere ›rassistisch Minderwertige‹ – zwar auch mit ›konkreter‹ (sexueller und materieller) Macht auszustatten; die besondere Bedrohlichkeit ›jüdischer‹ Macht resultiert im antisemitischen Denksystem jedoch aus der ihr zugeschriebenen Qualität der Inkonkretheit.<sup>24</sup> Entsprechend wird ›jüdische‹ Andersheit stets mit den Attributen der Abstraktheit, Unfassbarkeit, Universalität und Mobilität belegt. Nach Postone handelt es sich bei diesen Zuschreibungen exakt um die Charakteristika der Wertdimension jener gesellschaftlichen Formen, an denen Marx' Analyse des modernen Kapitalismus ansetzt. Abstraktheit, Unfassbarkeit, Universalität und Mobilität erscheinen in marxistischer Kritik als Phänomene, die aus den modernen Produktions- und Warentauschprozessen resultieren; es sind die Eigenschaften des Geldes, und sie charakterisieren somit die verdinglichten Sozialbeziehungen. In antisemitischer Modernekritik stehen diese Phänomene für die ›Moderne‹ an sich, und sie erscheinen zudem als genuin ›jüdische‹ Eigenschaften: ›Der‹ Jude wird somit zum Symbol der negativen Erscheinungen des Modernisierungsprozesses.

#### 1.5. Abstraktheit

25 Ibid., p. 22.

Die Gleichsetzung des Judentums nicht nur – wie in vorindustrieller Judenfeindschaft – mit der Zirkulationssphäre, also mit dem Geld, sondern mit dem als abstrakt bewerteten Kapitalismus im Allgemeinen lässt die Juden zu mehr als nur zu Repräsentanten des Kapitals werden. Die Tendenz zu Fetischisierung – auch des Abstrakten – macht sie vielmehr »zu *Personifikationen* der unfassbaren, zerstörerischen, unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals«,<sup>25</sup> zur Verkörperung des Abstrakten schlechthin. Die Benennung der bedrohlichen Abstraktheit als ›jüdisch‹ lässt diese als überwindbar erscheinen. Moderner Antisemitismus basiert schließlich auf der Illusion, dass mit der Überwindung der Juden auch die als abstrakt, mysteriös und fremd empfundene Herrschaft des Kapitals überwunden werden könne.

#### 1.6. Unfassbarkeit

26 Mit ›Unfassbarkeit‹ wird Postones Begriff der ›intangibility‹ übersetzt. Cf. Postone, Moïse: Antisemitism and National Socialism: Notes on the German Reaction to ›Holocaust‹. In: New German Critique 11 (1980), p. 106.

Modernes Bewusstsein ist gleichermaßen vom Wissen um die zunehmende definitive Verortung der Phänomene der Welt wie von der Ahnung um die Unmöglichkeit ihrer endgültigen Verortung, um die grundsätzliche Unfassbarkeit der gleichzeitig bekannter und fremder werdenden modernen Welt getragen. Im Attribuierungskanon modernekritischer Kapitalismuskritik wird das Kriterium der Unfassbarkeit<sup>26</sup> nicht nur der kapitalistischen Zirkulationssphäre, sondern – insofern das Prinzip kapitalistischen Warentauschs universell geworden ist – der Moderne insgesamt zugeschrieben. Im Attribuierungskanon modernekritischen Antisemitismus wiederum wird ›der‹ Jude auch zum Träger und Symbol der Unmöglichkeit endgültiger Kategorisierung.

Während ›vormoderne‹ Gesellschaften der Gruppe der Juden – als dem Anderen der *christianitas* – noch einen klar begrenzten Ort und klar definierte Funktionen zuweisen, entzündet sich der modernekritische Antisemitismus nicht mehr an der religiösen Andersheit; er nimmt sogar die orthodoxen Juden lange Zeit von der negativen Zuschreibung aus. Erst die Unmöglichkeit, die ›jüdische‹ Identität über die Religion zu bestimmen, lässt die Juden zu Repräsentanten moderner Unfassbarkeit werden. Der Vorwurf, dass ›der Jude‹ nichts glaube, ist also nicht nur der von Seiten des religiösen Antisemitismus erhobene Vorwurf des Atheismus, sondern es ist auch der Vorwurf, sich im dichotomen Denkschema der Moderne außerhalb jeglicher Kategorie zu befinden. Tatsächlich wird die Zuschreibung der ›Unfassbarkeit‹ des ›Jüdischen‹ stets in Bezug auf assimilierte Juden vorgenommen.

Die antisemitischen Implikationen modernekritischer Diskurse werden durch die Untersuchung der antisemitischen Judendarstellungen der Moderne deutlich. Darin erscheint nämlich die den Juden zugeschriebene Qualität der Unfassbarkeit als übergeordnete Kategorie einer Reihe anderer Attribuierungen, die antisemitische Paranoia sämtlich mit der Fähigkeit und Absicht der Juden verbindet, das geordnete Sozialsystem ›unerkannt‹ zu zerstören. Es sind dies der zentrale antisemitische Topos von der angeblichen Fähigkeit der Juden, sich zu verstellen – was sich im Modernisierungs- und Assimilationsprozess als Identität im Übergang präsentiert, wird in antisemitischer Auslegung zur genuin ›jüdischen‹ Fähigkeit, nach Bedarf jeweils unterschiedliche Identitäten anzunehmen –, sowie die Topoi ›jüdischer Gewandtheit‹, ›jüdischer Schläue‹, ›jüdischer intellektueller Überlegenheit‹. Alle diese zugeschriebenen Eigenschaften verbinden sich im antisemitischen Denksystem stets mit einer zentralen Furcht, nämlich der vor der ›Zersetzung‹ der nationalen Identität, des ›gesunden‹ Volkskörpers durch die Juden.

### 1.7. Universalität

Das Gefühl des Ausgeliefert-Seins an die undurchschaubaren Strukturen der kapitalistischen Produktions- und Warenauschprozesse potenziert sich mit dem Wissen um deren Universalität. Auch diesem Phänomen begegnet modernekritisches antisemitisches Denken mit falscher Projektion und ersetzt durch die Benennung der Juden als der Schuldigen und mit der Entwicklung von ›Lösungsstrategien‹ zur so genannten ›Judenfrage‹ das Gefühl der Ohnmacht durch die Illusion von Macht.

Die Besonderheit des Phänomens der Universalität im modernekritischen Antisemitismus liegt in der zweidimensionalen Implikation der Zuschreibung. Nicht nur werden, wie in den beiden bereits besprochenen Zuschreibungskategorien, die als bedrohlich empfundenen Erscheinungen der Moderne durch einfache Projektion zu Derivaten der Phänotypologie ›des‹ Juden erklärt – etwa nach der Formel: ›Abstraktheit der Moderne = jüdische Abstraktheit‹ –, sondern es wird der Mechanismus der Zuschreibung selbst universell. Denn der Prozess der Universalisierung erfasst sowohl die zirkulativen Möglichkeiten als auch diejenigen Idiosynkrasien, die im vorkapitalistischen Europa, in dessen agrarisch strukturierten Gesellschaften Zirkulation als Randerscheinung firmiert, zwar integraler Bestandteil der christlichen Kultur sind, die jedoch – wie die Sphäre, auf die sie sich beziehen – im Grunde marginale Phänomene darstellen. »Erst die bürgerliche Gesellschaft wird [somit] zur antisemitischen Gesellschaft *par excellence*«,<sup>27</sup> erhebt doch erst sie durch Systematisierung und Universalisierung antijüdische Vorurteile in den Status einer ›Alltagsreligion‹ und funktionalisiert diese innerhalb eines universellen Welterklärungsmodelles.<sup>28</sup>

Die antisemitische Rede von der Ubiquität der Juden konzentriert sich in den Schlagworten der ›Überfremdung‹ und – präziser – der ›Verjudung‹. Mit diesen Begriffen bezeichnet antijüdischer Rassismus sowohl die angebliche quantitative jüdische Überrepräsentanz in jenen Bereichen des Sozialsystems, die mit finanzieller Macht oder gesellschaftspolitischer Einflussnahme konnotiert sind, wie etwa im Bankwesen, in der Presse, im Literatur- und Kulturbetrieb oder in der Justiz, als auch die qualitative Beeinflussung aller Bereiche des Lebens, die Durchsetzung des ›gesunden‹ Volkskörpers durch sog. ›jüdische‹ Denkweise. – Außerordentlicher Konjunktur im Repertoire der antisemitischen Zuschreibungen erfreut sich etwa der Topos der ›jüdischen Weltverschwörung‹. Hervorgegangen aus den ›vorrassistischen‹ Mythen um den ewig wandernden Juden Ahasverus,<sup>29</sup> eignet sich der neue Mythos hervorragend, die Ängste und Ungewissheiten, die von der dramatisch veränderten Welt der Moderne ausgehen, aufzunehmen und zu kanalisieren. Höhepunkt und Synthese der antisemitischen Verschwörungstheorien stellen wohl die *Protokolle der Weisen von Zion* dar.



27 Claussen, Detlev: Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In: *Psyche* 41/1 (1987), p. 16.

28 Cf. *ibid.*

29 Cf. Mosse 1990, p. 149f.



## 1.8. Mobilität

30 Eine wesentliche literarische Transformation des Motivs moderner Mobilität findet sich in der Figur des ewigen Juden Ahasverus, die, eine Verdichtung mythologischer Figuren aus den verschiedensten Kulturkreisen, erstmals im Volksbuch *Kurtze Beschreibung und Erzählung von// einem Juden/mit dem Namen ›Ahasverus‹* aus dem Jahr 1602 auftritt, v.a. jedoch in der Literatur des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts Konjunktur hat. Cf. dazu Höfler, Günther A.: Unsterblich fremd. Uneigentliche Aspekte des Ahasvermotivs. In: Hödl, Klaus (Hg.): *Der Umgang mit dem ›Anderen‹. Juden, Frauen, Fremde.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau 1996, pp. 11-22.

31 Cf. Simmel, Georg: Gesamtausgabe. Hg. v. Otthein Rammstedt. Band 6: *Philosophie des Geldes* (1900). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

32 Müller, Lothar: *Die Großstadt als Ort der Moderne.* Über Georg Simmel. In: Scherpe, Klaus R. (Hg.): *Die Unwirklichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne.* Reinbek: Rowohlt 1988, p. 18.

33 Ibid.

34 Als repräsentativ für diese Denkfigur kann etwa die Schrift des Wiener Orientalisten Adolf Wahrmund *Das Gesetz des Nomadenthums und die heutige Judenherrschaft* aus dem Jahre 1887 gelten.

35 Cf. Max Nordaus Konzept des ›Muskeljudentums‹, das er auch anlässlich des II. Zionistenkongresses 1898 in Basel propagiert. Cf. Nordau, Max: *II. Kongreßrede.* (Basel, 28. August 1898). In: Ders.: *Zionistische Schriften.* Hg. v. Zionistischen Aktionskomitee. Köln, Leipzig: Jüdischer Verlag 1909, p. 72.

Bereits eine erste Annäherung an die zahlreichen zeitgenössischen Texte mit zivilisationskritischer Tendenz zeigt, dass das Phänomen moderner Mobilität wohl die am deutlichsten wahrgenommene Erscheinung des Modernisierungsprozesses darstellt. Egal ob der Zugang zum Thema ›Modernisierung‹ ein wissenschaftlicher, philosophischer oder literarischer<sup>30</sup> ist, ob die Haltung des Verfassers bzw. der Verfasserin affirmativ oder kritisch ist, immer haben diese Texte den rasanten soziokulturellen, sozioökonomischen oder technologischen Wandel zum Thema, immer erscheint die Moderne darin – *qua* der ihr eigenen Qualität der sozialen und technischen Mobilität – v.a. als das ruhelose Zeitalter.

Neben den sinnlich wahrnehmbaren Formen der Mobilität (moderne Verkehrs- und Kommunikationsmittel), die sich als Funktion der modernen Technik ausdrücken und die im zeitgenössischen Diskurs insgesamt als zentrale Charakteristika der Moderne wahrgenommen werden, beschreiben jedoch bereits die zeitgenössischen Sozialwissenschaften auch ›entmaterialisierte‹ Arten der Bewegung. Eine solche erkennt etwa Georg Simmel im Kursieren des Geldes,<sup>31</sup> das im Kontext der Moderne zur funktional bedeutendsten Form der Mobilität wird und als solche »den Lebensrhythmus insgesamt dynamisiert und die Techniken der äußeren Bewegung als materiell-räumlicher Fortbewegung aus sich her austreibt.«<sup>32</sup>

Von der Feststellung der soziokulturellen Phänomene leiten Kritikerinnen und Kritiker des Modernisierungsprozesses häufig auch individualpsychologische Befunde ab. Wird das Zeitalter insgesamt als ruhelos eingestuft, so gilt dies insbesondere für die Individuen, die es hervorbringt. Gerade im Zusammenhang mit dem Thema der modernen Mobilität spiegelt sich anschaulich die Ambivalenz angesichts der Modernisierungsprozesse wider. Produkte und Produzenten der akzelerierten Sphäre ihrer modernisierten Umwelt zugleich, figurieren die modernen Individuen in den einschlägigen Debatten zwar vordergründig als diejenigen, die von der Mobilität als einer Funktion sowohl der modernen Technik als auch der sozio-ökonomischen Strukturen profitieren, einer Mobilität, die den modernen ›Fortschritt‹ augenfällig repräsentiert, sie scheinen jedoch andererseits die Motorik des Zeitalters direkt zu übernehmen. Die psychische Konstellation der modernen Individuen, ihre krisenhafte Identität, die als Identität im Übergang mehr Prozess denn Struktur ist, erscheint geradezu als Abbild der akzelerierten Wirklichkeit, die sich ständig in veränderter Form präsentiert.

Die Ablehnung, die die Prozesse der sozialen und technologischen Veränderungen erfahren, lässt andererseits eine Fülle von Imagines des Statischen entstehen. So werden etwa angeblich vormalige Immobilien wie »Grund und Boden, soziale Bindungskräfte und Regeln oder auch feste Gewißheiten religiöser oder metaphysischer Natur«<sup>33</sup> als Träger jener ›vormodernen‹ Stabilität evoziert, die allerdings angesichts der fortschreitenden Modernisierung der steten Erosion und inneren Zersetzung unterliege. Als zentrales Symbol jener ›antimodernen‹ Ideale der Stabilität und Authentizität, ja geradezu als deren Verkörperung erscheint dabei der sesshafte Bauer, der direkt mit dem Boden verbunden scheint und dessen Leben sich einfach, überschaubar und v.a. produktiv darstellt. Diese ›antimoderne‹ Projektion einer authentischen, also ›natürlichen‹ und ›gesunden‹ Existenzform kennt jedoch auch ihr Antisymbol. Es ist dies der wurzellose, nervöse ›Großstadtjude‹, der in seiner Unangefügtheit und Entfremdung als Prototyp moderner Existenz schlechthin gilt und der innerhalb des antisemitischen Symbolsystems das Paradigma moderner Mobilität verkörpert. In diesem Argumentationsmuster gilt v.a. der Komplex jüdischer Migration als Ausdruck genuin ›jüdischer‹ Ruhelosigkeit, ›der Jude‹ erscheint darin als Nomade, der – *qua* seiner Herkunft – wurzellos, heimatlos und instabil sein muss.<sup>34</sup> Interessant in diesem Zusammenhang und im Hinblick auf die Untersuchung jüdischer Selbstbilder ist, dass auch nationaljüdische Entwürfe<sup>35</sup> dem Bild des modernen, nervösen, entarteten ›Großstadtjuden‹ das Konzept des unentfremdeten ›Muskeljuden‹ gegenüberstellen, der als Bauer aufbricht, die jüdischen Kolonien in Palästina zu besiedeln.

Wenn moderner Antisemitismus moderne Mobilität und Ruhelosigkeit als ›jüdische‹ Eigenschaften definiert, so speist er seine Argumentation zwar ebenfalls in erster Linie aus der Auseinandersetzung mit den Modernisierungsprozessen, er greift dabei jedoch auch auf die zahlreichen Zuschreibungen zurück, die eine lange Tradition vorindustrieller Judenfeindschaft hervorgebracht hat. Die Identifizierung von Judentum und Kapitalismus etwa ist nicht erst eine Denkfigur des modernen Antisemitismus, sondern – als Gleichsetzung von Judentum und Geld – bereits integraler Bestandteil der vormodernen antijüdischen Projektionsmuster.

In der engen Bindung der Juden an die Zirkulationssphäre über Jahrhunderte hinweg findet diese Zuschreibung auch ihren ›realen‹ Bezugspunkt, den sie selbst angesichts der Universalisierung der kapitalistischen Produktionsweise und der komplexer werdenden Zirkulationsmechanismen beibehält. Denn obwohl modernes Bewusstsein das Geld selbst als Manifestation des ganz und gar Abstrakten (Marx) wahrnimmt, den Geldfluss andererseits als Form entmaterialisierter Mobilität (Simmel), erfolgt doch die Abwehr dieser Erscheinungen des Modernisierungsprozesses wiederum mittels einfacher Projektion: Der Fetischisierung des Konkreten und der Benennung der bedrohlichen Abstraktheit als ›jüdisch‹ entspricht im Paradigma der Mobilität die Gleichsetzung von Judentum und moderner Mobilität, Ruhelosigkeit und Nervosität.

## 2. Geschichtskonstruktion und Identifizierungsmuster bei den Juden im 19. Jahrhundert

In den ›Postcolonial Studies‹ wird nicht mehr von einer Vielfalt von Kulturen gesprochen, die nebeneinander bestehen und als klar abgegrenzte ›kulturelle Entitäten‹ voneinander unterscheidbar sind, sondern von ›kulturellen Differenzen‹,<sup>36</sup> zwischen denen es mannigfache Überlappungen, Verschränkungen und einen vielseitigen Austausch gibt, der auf die einzelnen, amorph konturierten kulturellen Konfigurationen rückwirkt, sie verändert und dabei etwas Neues entstehen lässt. Wesentlich bei der gegenseitigen Beeinflussung ist, dass die Übertragung kultureller Elemente von einem kulturellen ›Feld‹ auf ein anderes keinen linearen Transfer darstellt, sondern dass die *cultural units*<sup>37</sup> bei ihrer Aufnahme in einen neuen kulturellen Kontext an diesen angepasst werden und dadurch eine Bedeutungsänderung erfahren. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es kaum mehr möglich, die Interaktion von Juden und Nichtjuden mit Begriffen wie ›Akkulturation‹ oder ›Assimilation‹ zu beschreiben. Sie beziehen sich nämlich bloß auf einen einseitigen Adaptationsprozess der (im konkreten Fall jüdischen) Minderheit an die ›Mehrheitsgesellschaft‹ und lassen den reziproken kulturellen Austausch zwischen beiden Kollektiven weitgehend unberücksichtigt.<sup>38</sup> Zudem wird der kulturelle Transfer im Rahmen der Akkulturation nicht als ein ›gebrochener‹ Vorgang aufgefasst, bei dem die Aufnahme von kulturellen Elementen nur übersetzt, unter Modifikation ihrer Bedeutung, stattfindet, sondern als eine direkte Übernahme.

Ein herausragendes Beispiel für eine jüdisch-nichtjüdische Interaktion, in deren Rahmen kulturelle Elemente bei ihrer Übertragung in einen neuen kulturellen Kontext an diesen adaptiert und dadurch verändert wurden, bildete die Herausbildung des Ideals der jüdischen Familie um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Aufgeklärte, integrationswillige Juden hatten sich in den vorangegangenen Jahrzehnten zunehmend von ihrer Religion entfremdet und ihren Identifikationsbezug zum Judentum an kulturellen Einrichtungen wie der der Familie fest gemacht.<sup>39</sup> Ihr Bild setzte sich dabei sowohl aus Elementen zusammen, die dem traditionellen Judentum entstammten, dabei jedoch an das moderne Umfeld angepasst worden waren, wie auch aus Aspekten, die dem vorherrschenden bürgerlichen Familienkonzept entlehnt und dabei gleichfalls re-kontextualisiert worden waren. Als Beispiel für die Modernisierung einer traditionellen jüdischen Komponente kann die Obsorge gegenüber Kleinkindern angeführt werden, die sich bereits um die Wende zum 19. Jahrhundert in einer im Vergleich zu Nichtjuden geringeren Säuglingssterblichkeit niedergeschlagen hatte.<sup>40</sup> Die niedrigere Mortalitätsrate bei Neugeborenen blieb auch in den darauf folgenden Jahrzehnten eine Besonderheit der jüdischen Familie, wobei die Ursache jedoch nicht in der bloßen Beibehaltung des traditionellen Pflegeverhaltens lag, sondern in dessen Anpassung an die neuen zeitlichen Umstände, die in einer umfassenden Nutzbarmachung neuer medizinischer Fortschritte, dem raschen Rückgriff auf ärztliche Hilfe, zum Ausdruck kam.<sup>41</sup> Aus dem nichtjüdischen kulturellen Kontext wurde wiederum die Vorstellung von der Frau als ›schwachem Geschlecht‹ übernommen, das der traditionellen jüdischen Bezeichnung von der *eshet hayil*, der tapferen, starken Frau, widersprach.<sup>42</sup> Aber auch hierbei handelte es sich um keine lineare Übertragung des Frauenbildes in die jüdische kulturelle Sphäre, sondern um eine kontextuelle Angleichung. Im Vergleich zur Nichtjüdin hatte die jüdische Frau nämlich weiterhin einen größeren innerfamiliären Entscheidungsraum und behielt in der Familie eine wichtigere Funktion.<sup>43</sup> Die jüdische Frau nahm in der idealisierten jüdischen Familie demnach eine Position ein, die sich sowohl aus der Rolle der traditionell-jüdischen *eshet hayil* wie auch jener der bürgerlichen ›schwachen Frau‹ speiste.

36 Cf. Bachmann-Medick, Doris: Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive. In: Dies. (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt/M.: Fischer 21998, p. 263.

37 Zum Begriff der *cultural units* cf. Celestini, Federico: Um-Deutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer kultureller Elemente. In: Ders./Mitterbauer, Helga (Hg.): Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamik des Kulturtransfers. Tübingen: Stauffenburg 2003 (Stauffenburg Discussion 22), p. 44.

38 Cf. Myers, David N.: »The Blessing of Assimilation« Reconsidered: An Inquiry into Jewish Cultural Studies. In: Ders./Rowe, William V. (Hg.): From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community. Scranton: Univ. of Scranton Press 1997, p. 20.

39 Cf. Sorkin, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840. Oxford: Oxford UP 1987, p. 89.

40 Cf. Lowenstein, Steven M.: Anfänge der Integration 1780-1871. In: Kaplan, Marion (Hg.): Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945. München: Beck 2003, p. 150.

41 Cf. Volkov, Shulamit: Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation: Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich. In: Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin (1982/83), p. 378.

42 Cf. Hyman, Paula E.: The Modern Jewish Family: Image and Reality. In: Kraemer, David (Hg.): The Jewish Family. Metaphor and Memory. New York: Oxford UP 1989, p. 182f.

43 Cf. Kaplan, Marion A.: Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg: Dölling u. Galitz 1997, p. 74.

44 Cf. dazu Burke, Peter: Kultureller Austausch. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, p. 13.

45 Cf. Rozenblit, Marsha: Die Juden Wiens. Wien, Köln, Graz: Böhlau p. 52.

46 Cf. Reinke, Andreas: »Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums«: Der Unabhängige Orden *B'nai B'rith* in Deutschland. In: Gotzmann, Andreas/Liedtke, Rainer/Rahden, Theo van (Hg.): Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933. Tübingen: Mohr 2001, p. 316ff.

47 Dazu cf. Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, p. 169. Sarasin übernimmt den Begriff »Äquivalenzrelationen« von Ernesto Laclau und Chantale Mouffe.

48 Cf. Pulzer, Peter: Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848-1933. Detroit: Wayne State UP 2003, p. 7ff.

49 Cf. dazu auch Kristeva, Julia: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Kimmich, Dorothee/Renner, Rolf Günther/Stiegler, Bernd (Hg.): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart. Stuttgart: Reclam 1996, p. 336f.

50 Cf. Hödl, Klaus: Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien. Wien: Böhlau 1994.

51 Cf. Berkley, George E.: Vienna and Its Jews. The Tragedy of Success 1880s-1980s. Cambridge/MA: Lanham 1988, p. 47.

Das Ergebnis der Begegnung von Juden und Nichtjuden kann in diesem Zusammenhang keinesfalls als »Akkulturation« bezeichnet werden. Adäquater wäre es, von »Transkulturation« zu sprechen.<sup>44</sup> Noch schwieriger wird die Darstellung des Verhältnisses zwischen beiden Gruppen, wenn von einer monologisch-verzerrenden historischen Sichtweise abgerückt wird und Juden wie auch Nichtjuden als Individuen gesehen werden, wobei sich konsequenterweise jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft von jedem anderen unterscheidet. Die Differenz zwischen Juden kann dabei ungleich größer sein als die zwischen einem Juden und Nichtjuden. Das zeigte sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert recht anschaulich am Zusammentreffen von Ost- und Westjuden. Ein Großteil der ansässigen, liberalen Wiener Juden negierte Gemeinsamkeiten mit den aus Galizien und anderen Teilen Osteuropas zugewanderten Juden, die ihm fremd und aus einer unbekanntem Welt zu entstammen schienen.<sup>45</sup> Zur ungefähr gleichen Zeit gab es aber auch eine Entwicklung, die man als »Rückkehr zum Judentum« oder als »Rückbesinnung auf das Judentum« bezeichnen kann.<sup>46</sup> Dabei wurden die Differenzen zwischen den einzelnen Juden von »Äquivalenzrelationen«<sup>47</sup> überlagert, die einen neuen Gemeinschaftssinn konstituierten, der Juden bzw. einen Großteil der Juden zu gemeinsamem Handeln führte. Ausgelöst wurde dieser Solidarisierungsprozess durch den erstarkenden Antisemitismus ab den 1880er Jahren.<sup>48</sup> In diesem Sinne kann die Herausbildung eines jüdischen Kollektivbewusstseins auf gesellschaftliche Exklusionserfahrungen zurückgeführt werden, die Juden miteinander teilten und dadurch von Nichtjuden unterschieden. Aber selbst in diesem Fall ist eine monologische Sichtweise, die von einer Jüdischaft im Kollektivsingular spricht, unangebracht.

Die Begegnung und Beziehung von Juden und Nichtjuden lässt sich demnach am besten als ein kultureller Austauschprozess umschreiben. Dabei wurden einzelne kulturelle Elemente von einem Kontext in einen anderen nicht einfach transferiert, sondern sie wurden jeweils angepasst und »übersetzt«. Neben dieser horizontalen Austauschbeziehung gab es auch eine vertikale Re-Kontextualisierung, wobei *cultural units* aus einem früheren historischen Kontext in die Gegenwart übernommen und an diese adaptiert wurden. Gleichzeitig wurde selbstverständlich auch die Vergangenheit aus einer gegenwärtigen Perspektive betrachtet und interpretiert. Und letztlich gab es auch noch individuelle Differenzen, die sich über die Grenzen von kulturellen Kontexten hinwegsetzten und diese widersinnig erscheinen ließen. Der Prozess der jüdischen Identitätskonstituierung ist unter diesem Aspekt als ein stetiger Austausch zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Juden untereinander, zwischen jüdischer Vergangenheit und Gegenwart zu beschreiben.<sup>49</sup>

Im Folgenden wird der Fokus auf die Auswirkungen einer »innerjüdischen Begegnung« gerichtet, konkret auf das Aufeinandertreffen von Ost- und Westjuden in Wien. Dabei soll kein Gesamtbild gezeichnet, sondern bloß aspekthaft, an einem Ausschnitt aus der Realität, die Komplexität kultureller Austauschbeziehungen aufgezeigt werden.

### 2.1. West- und ostjüdische Begegnungen

Zu Beginn der ostjüdischen Westmigration in den 1880er Jahren war das Verhältnis zwischen den ansässigen Wiener und den zumeist aus Galizien zugewanderten Juden<sup>50</sup> von gegenseitiger Indifferenz und Ablehnung geprägt. Es gab von Ersteren zwar vereinzelt Hilfsaktionen für die Neuankömmlinge, aber die Unterstützungen basierten primär nicht auf dem Gefühl einer besonderen ethnischen oder religiösen Verbundenheit mit den Migrantinnen und Migranten, sondern auf der Furcht, die gesellschaftlichen Vorurteile der Bevölkerung gegenüber den aus Galizien Zugewanderten könnten in eine offen judenfeindliche Stimmung, die auch gegen die weithin angepasste Wiener Jüdischaft gerichtet sei, umschlagen. Aus diesem Grund waren viele der Hilfsleistungen dazu bestimmt, die Weiterfahrt der Migrantinnen und Migranten nach Amerika zu erleichtern.<sup>51</sup>

Die Beziehung zwischen Wiener und galizischen Juden war durch das Bewusstsein beeinflusst, dass zwischen ihnen mannigfache Differenzen beständen. Erstere fühlten sich stärker Teilen der nichtjüdischen Bevölkerung zugehörig, während die Zuwandernden in der ansässigen Jüdischaft eine dem Judentum entfremdete Volksgruppe sahen. Erst der Antisemitismus in den 1890er Jahren offenbarte den Wiener Juden, dass ihre Einschätzung ihres Verhältnisses zu den Ostjuden von der Mehrheitsgesellschaft nicht geteilt wurde und folglich zu revidieren sei. Die in der Donaumetropole lebenden, zumeist liberal ausgerichteten Juden wurden gewissermaßen zu einer Auseinandersetzung mit den osteuropäischen Zuwanderern »gezwungen«.



52 Hobsbawm, Eric: Introduction: Inventing Traditions. In: Ders./Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge UP 1985, p. 1f.

53 Cf. dazu z.B. Hödl, Klaus: *The Turning to History of Viennese Jews. Jewish Identity and the Jewish Museum*. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 3/1 (2004), p. 18f.

54 Cf. Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt: *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.

55 Cf. Hödl, Klaus: *Gesunde Juden – kranke Schwarze. Körperbilder im medizinischen Diskurs*. Innsbruck: Studien Verlag 2002, pp. 161-165.

56 In der jüdischen Datierung beginnt die Moderne mit dem Aufbrechen des religiös geprägten Judentums zur Zeit der Aufklärung. Traditionelles Judentum wird als das vormoderne Judentum der Westjuden bezeichnet, während das religiös bestimmte Judentum in Osteuropa als Orthodoxie benannt wird.

57 Cf. Sorkin, David: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. Berkeley: Univ. of California Press 1996, p. 99.

58 Cf. Trier, Salomon Abraham (Hg.): *Rabbinische Gutachten über die Beschneidung*, Frankfurt/M.: JF Wach'sche Buchdruckerei 1844, p. IX.

Ein nicht weniger bedeutsamer Grund für die Beschäftigung mit den Ostjuden lag in den Folgen der durch den Antisemitismus motivierten ›Rückbesinnung auf das Judentum‹. Dabei konnte es sich auf Grund der weitgehenden religiösen Indifferenz der meisten Wiener Juden um kein religiös gedeutetes Judentum handeln, so dass auch kein Rückgriff auf bestehende Traditionen möglich war. Die mit antijüdischen Feindseligkeiten konfrontierten Wiener Juden wollten sich stattdessen an einem Judentum orientieren, das mit der der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebenen Kultur, der sie sich auch selbst zugehörig fühlten, vereinbar war. Dessen Traditionen mussten allerdings erst geschaffen bzw., wie Eric Hobsbawm diesen Bildungsvorgang nennt, »erfunden« werden.<sup>52</sup> Sie waren allerdings nicht von Grund auf neu zu konstruieren, sondern vorhandene Traditionen sollten von einem nichtreligiösen Standpunkt aus neu interpretiert werden und dadurch eine neue Sinn stiftende Bedeutung erhalten.

Ein wesentlicher Faktor, der dabei berücksichtigt werden musste, lag im Umstand, dass die ›Rückkehr zum Judentum‹ keine Absage an die bislang verfolgten gesellschaftlichen Integrationsbestrebungen darstellte, sondern angesichts eines qualitativ neuen Antisemitismus lediglich eine ebenso neue Strategie zu deren Realisierung bildete.<sup>53</sup> Im Kontrast zur bisherigen Vorgangsweise sollte die gleichberechtigte Teilhabe an der Gesellschaft nicht mehr durch eine Adaptation an nichtjüdische kulturelle Standards, sondern durch ein affirmatives Bekenntnis zum Judentum erlangt werden. Jüdische Differenz wurde nicht mehr zu planieren versucht, um dadurch der Mehrheitsgesellschaft gefällig zu erscheinen, sondern als eine wertvolle Distinktion hervorgehoben. Judentum sollte demnach in einer Weise präsentiert werden können, dass es bei Nichtjuden auf Anerkennung stoßen und dadurch jüdischen Integrationsambitionen fördern konnte.

Im zeitgenössischen ideengeschichtlichen Kontext, in dem das eugenische Paradigma Wissenschaft, Politik und Kultur bestimmte,<sup>54</sup> bedeutete dies, dass einzelne jüdische Traditionen u.a. auch rassenhygienisch gedeutet werden sollten. Neben der Hoffnung, dass sich die Mehrheitsgesellschaft dadurch für das Judentum interessieren und eine wohlwollende Haltung entwickeln würde, sprachen noch zwei weitere Umstände für eine eugenische Auslegung der Tradition. Zum ersten konnten damit biostatistische Differenzen zwischen Juden und Nichtjuden, wie bspw. eine geringere tuberkulosebedingte Mortalitätsrate bei Ersteren, die bisher als Kriterium der ›jüdischen Andersheit‹ pathologisiert worden war,<sup>55</sup> erklärt und als positive Distinktionsmerkmale dargestellt werden. Und zum Zweiten war es möglich, direkt an das traditionelle, vormoderne<sup>56</sup> Judentum anzuknüpfen. Bereits Moses Mendelssohn hatte die Sicherung von Gesundheit und Leben als eine ganz zentrale Komponente von Judentum gesehen.<sup>57</sup> Damit ließ er eine medizinisch-hygienische Interpretation der jüdischen Gesetze zu, die sich von einer eugenischen Auslegung zwar immer noch beträchtlich, aber nicht mehr grundsätzlich unterschied. Mendelssohns Deutung war im Laufe des 19. Jahrhunderts von verschiedenen namhaften Rabbinern wiederholt worden.<sup>58</sup> Mit der Herstellung einer Kontinuitätslinie zum vormodernen und religiös geprägten Judentum konnte sodann die Ansicht vertreten werden, dass die eugenisch interpretierten Traditionen Ausdruck eines ›authentischen‹ Judentums seien. Dies verschaffte den Konstruktionsunternehmungen im Rahmen einer ›Rückbesinnung auf das Judentum‹ zusätzliche Legitimität und machte sie weniger anfällig für Kritik von Seiten religiöser Autoritäten.

## 2.2. Die Neuentdeckung der Geschichte

Die in rassenhygienischer Begrifflichkeit vollzogene Neuzeichnung jüdischer Tradition betonte die eugenischen Anliegen in den religiösen Vorschriften. Nach dieser Deutung trägt deren Observanz zur Realisierung volkshygienischer Ziele bei. In diesem Sinne wurden bspw. der Sabbath, die Beschneidung, die Speisegesetze, das Schächten etc. unter dem Aspekt ihrer Gesundheitsförderung beschrieben.<sup>59</sup> Der positive Bezug, der zu religiösen Gesetzen und Zeremonien hergestellt wurde, führte in der Folge dazu, dass Lebensentwürfen, die von religiöser Observanz geprägt waren, eine neue Wertschätzung entgegengebracht wurde. Traditioneller jüdischer Alltag der voremanzipatorischen Zeit wurde durch diese Form der Neubewertung *a posteriori* verklärt. Die vormoderne jüdische Geschichte, die unter dem Wirken der ›Wissenschaft des Judentums‹ seit dem frühen 19. Jahrhundert als Epoche der weltabgewandten Religiosität und realitätsverweigernden Talmudgelehrsamkeit verurteilt worden war,<sup>60</sup> erfuhr im Rahmen der ›Rückbesinnung auf das Judentum‹ eine tiefgreifende

59 Cf. z.B. Steintal, S.: *Die Hygiene in Bibel und Talmud*. Berlin: Hugo Steinitz s.a.; cf. auch Baneth, B.: *Das jüdische Ritualgesetz in hygienischer Beleuchtung (Das Schächten. Die Speisegesetze. Die Fleischnahrung. u.a.m.)*. In: Grunwald, Max (Hg.): *Die Hygiene der Juden*. Im Anschluß an die Internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. Dresden: Verl. d. hist. Abt. d. Int. Hygiene Ausstellung 1911, pp. 29-43.

60 Schorsch, Ismar: *From Text To Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover/NH: Brandeis 1994, p. 51ff.

61 Cf. Bienek, G.: *Im Altfrankfurter Ghetto*. In: *Ost und West* 2 (1902), p. 43f.

Re-Evaluierung. Die Neudeutung der jüdischen Vergangenheit kam exemplarisch in einem Bedeutungswandel der Vorstellung vom ›jüdischen Ghetto‹ zum Ausdruck. War dieses vom Zeitalter der Aufklärung bis zur Blüte des liberalen Judentums im späteren 19. Jahrhundert als Inbegriff einer jüdischen Existenzweise, die von Unsicherheit, Verfolgung und sozialer Exklusion geprägt war, verstanden worden, so wurde es nunmehr aufgrund seiner vermeintlich gesundheitsförderlichen Auswirkungen und seines moralischen Verhalten sichernden Ambientes gepriesen. Das Ghetto wurde als eine Lebenswelt gezeichnet, in der verschiedene, als problematisch empfundene Entwicklungen der Gegenwart, bspw. der drohende Zerfall der Familie, unbekannt waren. So heißt es im Jahre 1902 über das Altfrankfurter Ghetto, das zwar als schmutzig und beengend, nichtsdestoweniger aber als Heimstatt einer verklärten Jüdischkeit beschrieben wird:

Daß unter solchen Umständen in den so eng zusammengedrängten Haushaltungen ein wahrhaft patriarchalischer Sinn, ein festgegliedertes Familienleben herrschte, war leicht erklärlich. Hatten sich doch zudem die armen Bedrückten einen weit höheren moralischen Standpunkt zu bewahren gewußt, wie ihre zahlreichen Verfolger und Peiniger.<sup>61</sup>

Diese Sicht der aufgeklärten Wiener Judenschaft auf die Vergangenheit, die auch außerhalb der Donaumetropole unter liberalen zentraleuropäischen Juden anzutreffen war, hatte direkten Einfluss auf die Begegnung mit Ostjuden. Deren Alltag war trotz verschiedenster Säkularisierungstendenzen im Großen und Ganzen noch immer religiös geprägt. Die überwiegende Mehrheit der Ostjuden lebte nach wie vor gemäß religiösen Gesetzen und orientierte sich dadurch an einem Lebensstil, der das traditionelle Judentum in Zentral- und Westeuropa in der vormodernen Zeit charakterisiert hatte. Die Ostjuden stellten am Ende des 19. Jahrhunderts gewissermaßen lebende Zeugen für ein Judentum dar, mit dem sich u.a. rassenhygienische Zielvorstellungen verbinden ließen. Während die Wiener Juden ihre, vom eugenischen Standpunkt aus gesehen, als wertvoll erachteten Traditionen in der vormodernen Vergangenheit verorten mussten und bloß einen retrospektiven Bezug dazu herstellen konnten, bildeten diese bei den Ostjuden gelebten Alltag. Als herausragendes Beispiel für diese Deutung der ostjüdischen Orthodoxie kann ein Vortrag interpretiert werden, den der Direktor des bakteriologischen Instituts in Bukarest im Jahre 1901 über die *Degeneration der rumänischen Race*, worunter im rassenhygienischen Verständnis v.a. ein demografischer Rückgang verstanden wurde, hielt. Dabei erwähnte er, »daß die israelitische Bevölkerung, dank den von ihr aus confessionellen Gründen hochgehaltenen hygienischen Vorschriften, sich der verhältnismäßig größten Zunahme«<sup>62</sup> erfreue.

### 2.3. Die Verabschiedung von der Vergangenheit

Das Zitat, das einer in Wien erschienenen jüdischen Zeitung entstammt, verweist nicht nur darauf, dass Ostjuden auf Grund ihrer Religion, deren Observanz eugenischen Zielen dienlich zu sein schien, von ihrer sozialen Umgebung unterschieden wurden, sondern auch, dass Wiener Juden diesem Umstand Aufmerksamkeit schenkten. Sie erkannten, dass sich ein Bekenntnis zu einem die Mehrheitsgesellschaft einnehmenden Judentum nicht unbedingt an der Vergangenheit orientieren musste, sondern sich durchaus an der Gegenwart ausrichten konnte. Dieser Bewusstseinswandel offenbarte sich in einer Haltung, die in einer zunehmenden Vernachlässigung der eigenen, in der vormodernen Geschichte verorteten Tradition zu Gunsten einer erstarkenden Identifikation mit dem osteuropäischen Judentum zum Ausdruck kam. Den Anfang nahm diese Entwicklung in einer auffälligen Indifferenz gegenüber Unterschieden zwischen der westjüdischen traditionellen Vergangenheit und der ostjüdischen orthodoxen Gegenwart, die beide für weitgehend kongruent gehalten wurden.

Die Austauschbarkeit von (west-)jüdischer Vergangenheit und (ost-)jüdischer Gegenwart kam exemplarisch in der inszenatorischen Darstellung der sog. ›Guten Stube‹, einem Zimmer zur Sabbatfeier, im Wiener jüdischen Museum zum Ausdruck. Während sie die Sabbatstimmung im (vergangenen) traditionellen Judentum herauf beschwören sollte und zu dessen nostalgischer Verklärung diente,<sup>63</sup> wurden die einzelnen Teile des ausgestellten Zimmers aus Osteuropa zusammengetragen.<sup>64</sup> Die Evozierung eines zeitlich zurückliegenden Judentums wurde demnach mit Hilfe von Gegenständen bewerkstelligt, die aus dem ostjüdischen Alltag stammten und dort noch immer in Gebrauch waren. Um (westjüdische)

63 Cf. Weissenberg, Samuel: *Jüdische Museen und Jüdisches in Museen. Reiseeindrücke*. In: *Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde* 3/23 (1907), p. 87.

64 Cf. Purin, Bernhard: *Isidor Kaufmann's Little World: The ›Sabbath Room‹ in the Jewish Museum of Vienna*. In: Natter, Tobias (Hg.): *Rabbiner, Bocher, Talmudschüler: Bilder des Wiener Malers Isidor Kaufmann 1835-1921*. Wien: Jüdisches Museum der Stadt Wien 1995, p. 141.

65 Cf. N.N.: Ost und West 5 (1905),  
p. 5f.

66 Cf. *ibid.*, p. 6.

67 Acher, Mathias: Ghetto. In: Ost  
und West 3 (1903), p. 540.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 Cf. Bernfeld, S.: Geistige  
Strömungen im Judentum. In: Ost  
und West 3 (1903), pp. 29-40.

71 Cf. Bar-Ami: Das Juedische  
Volkslied. In: Ost und West 4 (1904),  
p. 151.

72 Cf. N.N., Ost und West 1 (1901),  
p. 673f.

traditionelle Vergangenheit zu rekonstruieren, wurde (ostjüdische) orthodoxe Gegenwart kopiert. – Einen weiteren Beleg für die Austauschbarkeit von westjüdischer Tradition und ostjüdischer Orthodoxie stellte ein Appell an die Ostjuden dar, Objekte aus ihrem Leben dem Aufbau einer jüdischen Volkskunde zu widmen.<sup>65</sup> Der Aufruf wurde damit begründet, dass das wissenschaftlich zu erforschende jüdische Leben bei den Ostjuden noch weithin unverfälscht sei.<sup>66</sup> Deren Kultur wurde somit als eigentliche Quelle für die Aufrechterhaltung des ›jüdischen Erbes‹ gesehen, das auch von den (West-)Juden beansprucht wurde und ihnen als wichtig galt.

Das Fehlen von spezifischen Merkmalen, die ein traditionelles Judentum von der ostjüdischen Gegenwart eindeutig hätten unterscheiden können, ermöglichte deren gegenseitige Austauschbarkeit. In weiterer Folge wurde von den Westjuden die eigene Vergangenheit immer stärker verdrängt, während sich das osteuropäische Judentum zumindest als Projektion einer Aufwertung erfreute. Dies zeigt sich einmal mehr in einer Neubestimmung des Ghettobegriffs in einem Artikel der Zeitschrift *Ost und West*. Darin werden drei Formen von Ghettos beschrieben. Zum ersten werden damit die jüdische Orthodoxie und deren Wohnquartiere in Zentral- und Westeuropa angesprochen, »jene Versteinerungen mittelalterlichen jüdischen Volkstums, durch die nur noch ein fadendünnes, versumpftes Wässerchen des alten jüdischen Lebensstromes sickert, [...] jene Massenherbergen von Leuten, die die Emancipation verschlafen haben«.<sup>67</sup> Zum zweiten schreibt der Autor von der geistigen Verfassung der ›an die Mehrheitsbevölkerung angepassten Juden‹, »die Menge der Westler [...], die mit hoher Civilisation, aber ohne Eigenkultur dastehen«.<sup>68</sup> Und letztlich bezieht er sich auf die »Ghetti des Ostens«, »diese grossen Geburtsstätten eines neuen Volkes mit altem Namen, für die gewaltigen Triebkräfte, die da arbeiten und auf Arbeit harren«.<sup>69</sup> Die ›authentische‹ jüdische Tradition wird im Text im Ostjudentum lokalisiert und nicht im »mittelalterlichen jüdischen Volkstum«, d.h. im vormodernen, traditionellen westeuropäischen Judentum. Die streng religiösen Juden, denen man in Wien und anderen Städten begegnen konnte, werden demgemäß nicht als Zeugen einer traditionellen Vergangenheit gesehen, sondern lediglich als deren unzeitgemäßes, ›petrifiziertes‹ Abbild. Im Rahmen der ›Rückbesinnung auf das Judentum‹ konnte diese Bevölkerungsgruppe folglich auch nicht als Identifikator für die Traditionskonstituierung dienen.

Die Abkehr von der eigenen Geschichte zu Gunsten einer Wertschätzung der ostjüdischen Gegenwart wurde von einer Kritik an der Geschichtsorientierung begleitet.<sup>70</sup> Sie griff die Vorstellung von einer allzu statischen (westjüdischen) Vergangenheit und einer dynamischen (ostjüdischen) Gegenwart auf und führte sie weiter. Dabei wurde u.a. moniert, dass durch eine Konzentration auf die Geschichte zeitgenössische Herausforderungen vernachlässigt würden.<sup>71</sup> Demgegenüber wurde das gegenwärtige Ostjudentum als Basis gesehen, auf der die Zukunft gestaltet werden könnte. Diese Geschichtsauffassung wurde auch in bildhaften Darstellungen von Juden zu verdeutlichen versucht. So wird in einem Beitrag in der Zeitschrift *Ost und West* anhand vier unterschiedlicher Portraits, die aufeinander folgende Generationen einer russisch-jüdischen Familie repräsentieren, gezeigt, wie sich die Entwicklung des Judentums in die Gesichter der Juden einschreibt. Scheinen die ersten Physiognomien vorherrschende antijüdische Stereotypen widerzuspiegeln, so besitzt das letzte Antlitz, das die ostjüdische Gegenwart reflektieren soll, nicht nur keine ›typisch jüdischen‹ Merkmale mehr, sondern es vermittelt Zuversicht und Tatendrang.<sup>72</sup>

#### 2.4. Die Folgen der Geschichtsabkehr

Die Judenschaft in Zentraleuropa war am Ende des 19. Jahrhunderts mit einer bis dahin unbekanntenen Form des Antisemitismus konfrontiert, der eine Entwicklung hin zu kollektiver Selbstbesinnung auslöste. Sie wollte ihr Judentum wieder entdecken, ohne sich dadurch aber innerhalb der Gesellschaft zu isolieren. Die gleichberechtigte soziale Integration blieb weiterhin ihr Ziel. Dieses sollte u.a. durch eine Betonung des eugenischen Charakters der jüdischen Tradition erreicht werden, die man einerseits in der eigenen vormodernen Geschichte, andererseits im Ostjudentum ausmachen zu können glaubte. Mit der Ankunft ostjüdischer Migrantinnen und Migranten fühlten sich die Westjuden zu einer Auseinandersetzung mit diesen gedrängt, im Zuge deren es zu einer zunehmenden Identifizierung mit dem Ostjudentum kam, während die eigene Vergangenheit in den Hintergrund trat. Diese Entwicklung führte zu einer ›Aneignung‹ der ostjüdischen Gegenwart durch die Westjuden.<sup>73</sup>

73 Eine zweite Auswirkung, die an dieser Stelle nur thesenhaft angedeutet werden kann, soll als Revision der sog. ›Lachrymose-Geschichtsschreibung‹ bezeichnet werden. Nach dieser wird die vor-emanzipatorische Vergangenheit der Juden als ›Leidens- und Gelehrten-geschichte‹ betrachtet. Die Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden werden vornehmlich als Unterdrückung und Verfolgung Ersterer durch Christen beschrieben,

während das innerjüdische Leben unter dem Blickpunkt seiner geistigen Entwicklung betrachtet wird. Cf. Brenner, Michael: Geschichte als Politik – Politik als Geschichte: Drei Wege jüdischer Geschichtsauffassung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In: Hödl, Sabine/Lappin, Eleonore (Hg.): Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen. Berlin: Philo 2000, p. 62f. Den wichtigsten Vertreter dieser Form der Geschichtsschreibung stellte Michael Graetz (1817-1891) dar. Ein zentraler Text, der zu einer Korrektur der Lachrymose-Theorie führte, war Baron, Salo: Ghetto and Emancipation. In: The Menorah Journal 14 (1928), p. 526. Die neue Deutung des vormodernen, traditionellen Judentums, die durch die Verschiebung der westjüdischen historischen Tradition in die ostjüdische Gegenwart nicht aufgehoben wurde, sondern bloß einen neuen Identifikationsbezug erhielt, war der historiografischen Revision demnach weit voraus. Inwieweit diese von der verbreiteten neuen Vergangenheits-sicht konkret und mit Nachdruck beeinflusst wurde, muss noch untersucht werden.

74 Cf. dazu Ruppin, Arthur: Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie. Berlin: Jüdischer Verlag 1920.

75 Cf. Hödl 1994, p. 101f.

76 Cf. Glenn, Susan A.: Daughters of the Shtetl. Life and Labor in the Immigrant Generation. Ithaca/NY: Cornell Press 1990, p. 111.

77 Cf. Sorkin 1987, p. 89.

78 Cf. dazu Grunwald 1911.

79 Eine überarb. und erweiterte Fassung dieses Textteils von Petra Ernst erschien unter dem Titel *Die literarische Darstellung von Antisemitismus als Phänomen der Moderne am Beispiel von Fritz Mauthners Roman Der neue Ahasver*. In: transversal 5/2 (2005), pp. 75-93.

80 Cf. dazu Uhl, Heidemarie: Pluralität – Eindeutigkeit. Denkfiguren der (Post-)Moderne als transdisziplinäre Forschungsperspektiven im *SFB Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900*. In: newsletter *Moderne* 6. Sonderheft 2: Pluralität – Eindeutigkeit (2003), pp. 2-7.

81 Le Rider, Jacques: Mitteleuropa. Auf den Spuren eines Begriffs. Essay. Wien: Deuticke 1994, p. 78.

82 Cf. dazu Shedletsky, Itta: Literaturdiskussion und Belletristik in den juedischen Zeitschriften in Deutschland 1837-1918. Jerusalem: Hebrew Univ. 1986, p. 295.

Sie ›bemächtigten‹ sich des Ostjudentums durch die Interpretationsmacht der gesellschaftlich stärkeren Gruppe. So wie sie zuvor ihre ›eigene‹ Geschichte gedeutet hatten, so zeichneten sie nunmehr vom Ostjudentum ein Bild, das ihren Interessen entsprach. Und dabei übertrugen sie bisweilen Vorstellungen ›ihrer‹ Vergangenheit auf das zeitgenössische Ostjudentum.

Als Beispiel für diese Entwicklung lässt sich die Arbeit von Arthur Ruppin, Direktor des 1904 in Berlin eingerichteten *Bureau für jüdische Statistik*, anführen. Er preist in seinem im gleichen Jahr erschienenen Werk *Die Juden der Gegenwart* die Familienstruktur der Ostjuden, bei denen die Frauen zu Hause blieben und die Männer der Arbeit nachgingen.<sup>74</sup> Dieses Familienkonzept ist jedoch als ein bürgerliches zu identifizieren, das zentraleuropäische Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts rezipiert – und an ihren kulturellen Kontext angepasst – hatten. In Osteuropa entsprachen die Verhältnisse bisweilen noch genau dem Gegenteil: Frauen waren die alleinigen Familienerhalterinnen, während Männer zu Hause blieben und ihren Studien nachgingen.<sup>75</sup> Auch wenn diese Arbeitsteilung als religiös bestimmtes Ideal nur teilweise anzutreffen, jedenfalls nicht die allgemeine Norm war, so halfen jüdische Frauen zumindest häufig mit, das Familieneinkommen bereit zu stellen, und arbeiteten dafür am Markt oder gingen anderen außerhäuslichen Tätigkeiten nach.<sup>76</sup> Auf jeden Fall unterschied sich der ostjüdische Alltag deutlich von Ruppins Darstellung. Sein Familienbild stellte vielmehr eine Projektion des von den Westjuden übernommenen bürgerlichen Familienkonzeptes auf das Ostjudentum dar, eine Projektion, die umso leichter gelingen konnte, als dieses Familienideal bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit westjüdischer Tradition in Verbindung gebracht worden war.<sup>77</sup> Und mit der Auslagerung der traditionellen Vergangenheit in die ostjüdische Gegenwart wurden auch die imaginierten Implikationen auf das Ostjudentum übertragen. In diesem Sinne kann die westjüdische Identifizierung mit dem osteuropäischen Judentum zumindest partiell als Identifizierung mit bereits bekannten Konstrukten gelten.

Westjuden schienen demnach nicht wirklich bereit, sich zu einer ›reellen‹ Form von Ostjudentum zu bekennen. Sie hatten offenkundig ein Interesse daran, Judentum in einer Weise darzustellen, die von Nichtjuden auch anerkannt wurde – was ja auch tatsächlich geschah.<sup>78</sup> Allerdings wurde die Überbrückung der Differenz zwischen dem osteuropäischen Judentum und einer kulturellen Identität bei den Westjuden nur durch eine neue Konstruktion von Ostjudentum erreicht. Der von den Antisemiten lancierten Vorstellung einer ›jüdischen Andersartigkeit‹, die die Entwicklung zur ›Rückkehr zum Judentum‹ mit auslöste, wurde mit der Ausbildung eines Ost- und Westjuden gemeinsamen Kollektivbewusstseins zu begegnen versucht, das gleichfalls auf imaginierten Symbolen beruhte.

### 3. Die literarische Darstellung von Antisemitismus als Phänomen der Moderne am Beispiel von Fritz Mauthners Roman *Der neue Ahasver*<sup>79</sup>

Die sprachlich-kulturelle, ethnische und religiöse Pluralität in der Habsburgermonarchie<sup>80</sup> führte seit den 1870er Jahren im Zuge der Nationalisierungsbestrebungen, der Industrialisierung sowie der Politisierung v.a. in den urbanen Zentren zu brisanten Konstellationen, die – zunächst im übertragenen Sinne – ein »Schlachtfeld der nationalen Chauvinismen, der ethnischen und sozialen Gegensätze und schlußendlich der Rassismen aller Art und des Antisemitismus«<sup>81</sup> eröffneten. Wie instabil sich die sozialen Beziehungen hinter den Fassaden des scheinbar Bewährten und Stablen zumal in städtischen Zentren erwiesen, lässt sich anhand der Lektüre sog. ›Zeitromane«<sup>82</sup> unmittelbar nachvollziehen. So wurde bspw. das komplexe und hoch sensible Verhältnis zwischen jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen in belletristischen Texten, die einem jüdischen Teilsystem von Literatur zuzurechnen sind, v.a. seit den 1870er Jahren eingehend thematisiert. Gleichzeitig entwerfen diese Texte Konzeptionen jüdischer Identität, die von traditionellen Konstellationen, wie sie Ghettogesellschaften vorführen, zu verschiedenen Varianten der Akkulturation, von nationaljüdischen bis hin zu zionistischen Modellen reichen. Dass die verschiedenen jüdischen Gruppierungen nicht als kohärente, möglicherweise von je anderen klar abzugrenzende oder identifizierbare soziale Einheiten aufgefasst werden können, scheint heute selbstverständlich. Es ist in dieser Epoche von einer multikulturellen jüdischen Gesellschaft auszugehen, bestimmt durch ein »konfliktgeladenes Nebeneinander unterschiedlicher Richtungen und Strömungen«, das sowohl intellektuelle Positionen wie den konkreten Lebensraum« betroffen hat.<sup>83</sup> Viele deutschsprachig-jüdische Erzähltexte verhandeln dieses Neben-, aber auch das Mit- und Gegeneinander, die Wechsel- und Austauschbeziehungen von Juden untereinander und von

83 Daxelmüller, Christoph: Zwischen »minhag« und Bürostuhl. Konstitutiven des jüdischen Alltags im 19. und 20. Jahrhundert. In: Bayerisches Nationalmuseum München (Hg.): Frömmigkeit, Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. München: Deutscher Kunstverlag 1993 (Forschungshefte 13), p. 202.

84 In diesem Kontext wären weiterhin etwa das katholische, das sozialistische oder das sozialdemokratische Teilsystem zu nennen.

85 Cf. etwa Grab, Walter: Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789-1938, München: Piper 1991. Grab sieht die Ursache dafür in der verordneten Gleichstellung, die nicht revolutionär durch die Bevölkerung mitgetragen worden war.

86 Mauthner, Fritz: Erinnerungen. München: Müller 1918, p. 110.

87 Zur besonderen Situation in Prag cf. Lowenstein, Steven M.: Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur. In: Meyer, Michael A. unter Mitw. v. Brenner, Michael (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit. Bd. 3: 1871-1918. München: Beck 1997, p. 310.

88 Weiler, Gershon: Fritz Mauthner. A Study in Jewish Self-Rejection. In: Year-Book of the Leo Baeck Institute, 8 (1963), p. 137.

89 Cf. Wininger, Salomon unter Mitw. v. zahlreichen Fachmännern aus allen Weltteilen (Hg.): Große Jüdische National-Biographie. Bd. 4: Leavith – Péreire, Czernowitz [1925-1936], p. 302.

90 Mauthner, Fritz: Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin. 2 Bde. Dresden, Leipzig: Minden 1882, Bd. 1, p. 10.

91 Horch, Hans Otto: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der *Allgemeinen Zeitung des Judentum* (1837-1922), Frankfurt/M., Bern, New York: Peter Lang 1985, p. 209.

92 Der Protagonist Heinrich Wolff versteht sich in einem nicht-institutionellen und idealistisch überhöhten Sinn auch als Christ.

93 Horch 1985 p. 209.

Juden und Nichtjuden. Bezogen auf unterschiedliche Diskurse werden in realitätsnahen fiktionalen Texten mögliche Lösungsansätze für die komplexen Probleme der Zeit diskutiert. So entwickelte sich Literatur im Rahmen spezifischer Teilsysteme,<sup>84</sup> die sich häufig über programmatisch klar definierte Zeitschriften an bestimmte Publikumsschichten richteten, zu einem außerliterarisch wirksamen und mitunter auch politisch schlagkräftigen Medium. Gerade in den formalästhetisch oft einfach gestalteten Zeitromanen erhielt der literarische Text in diesem Zusammenhang auch eine strategische Funktion.

Die bürgerliche Gleichstellung der deutschen Juden, die in Deutschland mit der Reichsgründung 1871 endgültig in der Verfassung verankert worden war, hatte die immer noch bestehenden gesellschaftlichen Ressentiments nicht eliminieren können.<sup>85</sup> Doch obwohl die Gleichstellung in der Praxis häufig unterlaufen wurde, erlebten viele Juden das erste Jahrzehnt des durch Bismarck geprägten Deutschen Kaiserreichs als Zeit des Aufbruchs und der Hoffnung. So auch Fritz Mauthner, der 1849 im böhmischen Horice als Sohn einer jüdischen Kaufmannsfamilie geboren wurde. Die Familie hielt, wie für viele bürgerliche Juden der Zeit üblich, am Judentum fest, ohne es jedoch zu praktizieren. Für Fritz Mauthner war die Schule in Prag der einzige Ort gewesen, an dem er mit jüdischen Traditionen und Glaubensinhalten vertraut gemacht wurde:

Ich war von Abstammung Jude, und habe doch jüdische Religion und jüdische Sitten eigentlich niemals kennengelernt; höchstens häufiger als ein deutsches Kind die jüdische Sprechweise und Mauschelausdrücke gehört. Mein Elternhaus stand dem jüdischen Wesen fremd gegenüber.<sup>86</sup>

Ähnliche, mitunter beinahe stereotyp wirkende Aussagen finden sich auch bei anderen Schriftstellern, bspw. bei Karl Emil Franzos, Franz Kafka oder später Alfred Döblin. Doch trotz einer offenbar gefühlten Entfremdung und Distanziertheit einem wie auch immer aufgefassten »jüdischen Wesen« gegenüber werden von diesen Autoren – nicht selten abhängig von gesellschaftlich oder politisch bedrohlichen Situationen für Juden – Problemstellungen aus jüdischen Lebenswelten literarisch verhandelt. Neben der – wenn auch für ihn subjektiv negativen – Bedeutung des Jüdischen, v.a. des Orthodox-Religiösen, waren für Mauthners späteres Schaffen sowohl im Hinblick auf seinen sprachlichen Skeptizismus als auch auf seine Auseinandersetzung mit dem Problem nationaler Identitätsbildung jene Erfahrungen, die aus der sprachlichen Grenzsituation in Prag resultierten, von Relevanz.<sup>87</sup> Gershon Weiler erörtert basierend auf der Autobiografie und ausgewählten Briefen des Autors Mauthners ambivalente Positionen gegenüber dem Judentum und die Entscheidung, von Prag nach Berlin, und nicht nach Wien, zu gehen. Ein Schlüsselerlebnis sei für Mauthner die Anwesenheit der preußischen Truppen im Jahre 1866 in Prag gewesen, die für ihn einer Befreiung von der »tschechischen Bedrohung« gleich gekommen sei. Die Übersiedlung sei außerdem durch seine Bewunderung für Bismarck und das Deutsche Reich motiviert gewesen.<sup>88</sup> Heute wird Fritz Mauthner meist nur noch als Verfasser seines sprachphilosophischen Hauptwerkes *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901/02) genannt. Nicht mehr im Bewusstsein sind seine zwischen 1874 und 1923 erschienenen Dramen und Prosatexte, insgesamt über 70 Bände, von denen manche bis zu 30 Auflagen erlebten.<sup>89</sup>

In einem thematischen Zusammenhang, der einerseits literarische Großstadtdarstellungen im jüdischen Kontext, andererseits die literarische Darstellung von Antisemitismus zu erfassen sucht, ist Mauthners 1882 in Buchform erschienener Roman *Der neue Ahasver* von besonderer Bedeutung. Der Roman wurde zunächst in Tagesblättern veröffentlicht<sup>90</sup> und bereits im Erscheinungsjahr ein zweites Mal aufgelegt. Mauthner erzählt darin die Lebensgeschichte des jungen, im Prager Ghetto aufgewachsenen Juden Heinrich Wolff. Im Zuge der gesetzlichen Gleichstellung der Juden in Deutschland geht Wolff, der seiner Religion bereits völlig entfremdet ist, nach Berlin, um Arzt zu werden. Er entscheidet sich »im Widerstreit der Identitäten als Jude, Österreicher und Deutscher [...] emphatisch für das (preußische) Deutschtum.«<sup>91</sup> Gerade mit dieser Konstellation wird von Mauthner eine zentraleuropäische Komponente eingeführt, die neben einer wie auch immer definierten, in jedem Fall multiplen individuellen Identität eine nationale, sprachliche und letztlich auch religiöse Mehrfachidentität<sup>92</sup> ins Spiel bringt, die im Verlauf des Textes zunehmend problematisiert wird. Unabhängig davon, dass autobiografische Parallelen zwischen Fritz Mauthner und dem Protagonisten seines Romans vorzuliegen scheinen,<sup>93</sup> kann angenommen werden, dass Mauthner aus historisch motivierten Erwägungen Berlin und nicht, was

94 Salomon Maimon's Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K.P. Moritz, in zwei Theilen, Berlin 1792. Zweiter und letzter Theil. Berlin: Wilhelm Vieweg 1793.

95 Mauthner an Clara Levyson, Brief vom 26.04.1906: »Es ist doch das wahrste und – unfreiwillig – lustigste Judenbuch, das je geschrieben wurde[...]. Ich habe Lust, nachdem ich es endlich auf einem so seltsamen Umwege *entdeckt* habe, es zur Erinnerung neu herauszugeben. Wenn mir niemand zuvor kommt«. Zit. n. Weiler 1963, p. 146. Tatsächlich hat Jakob Fromer Maimons Lebensbeschreibungen 1911 wieder einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

96 Die Berliner Notablenerklärung, 12. November 1880, zit. in: Rürup, Reinhard (Hg.): Jüdische Geschichte in Berlin, Bilder und Dokumente. Berlin: Ed. Hentrich 1995, p. 126; cf. auch Pulzer, Peter: Die Wiederkehr des alten Hasses. In: Meyer/Brenner 1990, p. 203.

97 Cf. dazu Ernst, Petra: Christlich-jüdische Liebesbeziehungen als Motiv in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur zwischen 1870 und 1920. In: Hödl, Klaus (Hg.): Jüdische Identitäten. Innsbruck, Wien, München: Studien Verlag 2000 (Schriften des David-Herzog-Centrums für jüdische Studien 1), pp. 209-243.

98 Eine in dramaturgischer Hinsicht ähnliche Konstellation findet sich in Ludwig Jakobowskis Roman *Werther, der Jude*, Berlin 1892. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Jakobowski seinen Protagonisten in Anlehnung an Mauthners Roman Leo Wolff nannte.

99 Mauthner 1882 Bd. 2, p. 192.

100 Ibid., p. 202. Ein Vergleich mit zeitgenössischen Zitaten belegt, wie nah sich der Autor in der Darstellung der antisemitischen Bewegung an der Realität orientierte – und wie sensibel er die Entwicklung der späteren Jahre vorwegnahm. Cf. z.B. Auerbach, Leopold: Das Judentum und seine Bekenner. S.1. 1890.

101 Cf. dazu die Ausführungen von Horch 1985 p. 211.

102 Battenberg, Friedrich: Das Europäische Zeitalter der Juden. In zwei Teilbänden. Darmstadt: WBG 1990, Bd. II, p. 179.

103 In Berlin lebten um 1870 ca. 36.000 Juden, in Wien lag um 1880 bei 726.105 Einwohnern der Anteil der jüdischen Bevölkerung mit 72.543 bei ca. 10%. Cf. dazu Oxaal, Ivar: Die Juden im Wien des jungen

nahe gelegen wäre, Wien als Hauptschauplatz der Romanhandlung gewählt hat. Zum einen galt Berlin als Ausgangspunkt und Zentrum der jüdischen Aufklärung; literarisch manifest wurde ein in diesem Zusammenhang relevantes Berlin-Bild erstmals in Salomon Maimons Lebensbeschreibung aus dem Jahr 1792/93.<sup>94</sup> Dieser historisch bedeutsame Text, den Mauthner kannte und sogar selbst neu edieren wollte,<sup>95</sup> schildert den Bildungsgang eines polnischen Juden vom unersättlich wissbegierigen Talmudisten zum Kantianer, der in Berlin sein philosophisches Glück sucht. Zum anderen formierte sich in der deutschen Kaiserstadt in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur Entstehungszeit des Romans »in unerwarteter Weise [...] der Rassenkampf und der Fanatismus des Mittelalters [...] gegen unsere jüdischen Mitbürger.«<sup>96</sup> Solchermaßen wird die Metropole Berlin im deutsch-jüdischen Kontext gleichermaßen zum Ort und Sinnbild sowohl bürgerlicher ›Heilserwartung‹ wie auch existenzieller Bedrohung.

Die unglückliche Liebesgeschichte des akkulturierten Juden mit einer Christin – ein gängiger Topos in der deutschsprachig-jüdischen Literatur der Zeit<sup>97</sup> – bildet die Folie für den eigentlichen, von der Gesellschaft provozierten Konflikt, der den männlichen Protagonisten in eine tiefe Identitätskrise stürzt.<sup>98</sup> Heinrich soll sich nach dem Wunsch der Eltern des Mädchens taufen lassen, bevor sie in eine Ehe einwilligen; weiterhin dürfen sich die Liebenden für ein Jahr nicht sehen. Mit beiden Bedingungen erklärt sich Heinrich zunächst einverstanden. Er geht für ein Jahr als ›Entwicklungshelfer‹ nach Afrika mit dem Plan, nach seiner Rückkehr Christ zu werden. Wieder in Berlin, findet er die einst liberale Stadt allerdings völlig verändert vor. Mittlerweile ist es einem erfolglosen Lehrer und Journalisten gelungen, mit finanzieller Unterstützung eines missratenen Sprosses einer Adelsfamilie eine Zeitung zu gründen, die sich als antisemitisches Kampfblatt etablieren kann. Gleichzeitig organisiert der Journalist Versammlungen an öffentlichen Plätzen der Stadt; mit seinen Aktivitäten versucht er, eine in dieser Form bis dahin unbekannte Propagandamaschinerie zu installieren. Große Teile der städtischen Bevölkerung kann der Agitator auf diese Weise für seine abstruse ›Bewegung‹ gewinnen: »Viele Tage lang irrte Heinrich in der Stadt umher, als wäre er ein Fremder im Orte, besäße keinen Freund da, keinen Beruf und keine Heimath. Die Stadt schien ihm verwandelt.«<sup>99</sup> »Und Mittags und Abends besuchte Heinrich wenig bekannte Gasthäuser aller Stadttheile und trank sein Bier inmitten von Gruppen, die über die Existenzberechtigung der Juden stritten.«<sup>100</sup>

In seinem Roman hebt der Autor die Anonymität der Straßenszenen allerdings immer wieder auf. Die handelnden Personen sind alle in irgendeiner Weise miteinander bekannt, befreundet oder verfeindet; so werden die Folgen der ideologischen Verhetzung für das betroffene Individuum besonders eindringlich dargestellt. Als wohl erster Schriftsteller führte Mauthner die Mechanismen antisemitischer Ideologiebildung und Massenhysterie in einer sich in permanenter Veränderung befindenden Großstadt vor. Allein dadurch werden die teilweise trivialen Elemente des Textes und seine ästhetisch anspruchslose Form relativiert. Die Stärke des Textes liegt im Inhaltlichen begründet, wie auch Ludwig Geiger für die Darstellung des Antisemitismus und des darauf reagierenden Protagonisten in seiner nahezu 40 Jahre (!) nach Erscheinen des Romans formulierten Kritik in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* 1918 konstatierte.<sup>101</sup> Bemerkenswert ist, dass Mauthner schon zu Beginn der 1880er Jahre erkennt, dass diese bisher unbekannte Form des Antisemitismus die Bereitschaft zu Mord und Totschlag impliziert. Im Unterschied zu früheren Ausprägungen der Judenfeindlichkeit, die sich zumeist gegen einzelne Personen richtete, »an denen man einen historischen Sühneauftrag zu vollziehen vermeinte«, wie es Friedrich Battenberg ausdrückt, war der großstädtisch geprägte Antisemitismus der Moderne »von einer Gleichgültigkeit gegenüber dem einzelnen Schicksal getragen.«<sup>102</sup> Die christliche Aggression begann, sich gegen die Judenheit in ihrer Gesamtheit zu richten. Rund 40 Jahre nach Mauthners *Der neue Ahasver* legte Hugo Bettauer mit seinem Roman *Die Stadt ohne Juden* eine groteske, in ihrer Deutlichkeit noch radikalere, gewissermaßen eine Fortsetzungsgeschichte vor. Bettauer siedelte das Geschehen in Wien, der zweiten deutschsprachigen zentral-europäischen Metropole an. Darauf wiederum bezog sich Arthur Landsberger mit dem 1925 erschienenen Text *Berlin ohne Juden*. Wien und Berlin können nicht als zufällig gewählte Orte in der deutschsprachig-jüdischen Literatur der Zeit angenommen werden. Vor allem spiegelt sich in den in Frage stehenden literarischen Städtebildern schlicht soziale Wirklichkeit: Beide Städte besaßen zentrale Bedeutung sowohl für die bürgerlichen, akkulturierten Juden wie auch für orthodoxe Bevölkerungsteile, die großteils aus den östlichen Regionen zuwanderten bzw. zugewandert waren.<sup>103</sup> So hatte sich v.a. in den wirtschaftlich schwachen Vierteln das Leben des Shtetls in großstädtischer

Hitler. Historische und soziologische Aspekte. In: Botz, Gerhard/Oxaal, Ivar/Pollak, Michael (Hg.): Eine zerstörte Kultur. Buchloe: Obermayer 1990, p. 46.

104 Dies betrifft natürlich nicht nur jene, die sich mit Antisemitismus auseinandersetzen, und meint auch nicht jene – meist von nichtjüdischen Autoren verfassten – Texte, die den antisemitischen Stereotyp vom ›Juden als Urbantyp‹ transportieren. Cf. dazu Schlör, Joachim: Der Jude als Urbantyp. In: Ders./Schoeps, Julius (Hg.): Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Frankfurt/M.: Zweitausendeins 2000, pp. 229-241.

105 Über die Implikationen, die dem Namen und dem Vergessen oder Ablegen des Namens eingeschrieben sind, cf. Friese, Heidrun: Identität: Begehren, Name und Differenz. In: Dies./Assmann (Hg.) 1999, pp. 24-44, hier v.a. p. 27.

106 Mauthner 1882, Bd. 1, p. 27.

107 Ibid.

108 Mauthner 1882 Bd. 2, p. 153f.

109 Zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskripts lag als bis dahin einzige Dokumentation über den Antisemitismusstreit vor: Boehlich, Walter (Hg.): Der Berliner Antisemitismusstreit. Frankfurt/M.: Insel 1965. 2003 erschien erstmals eine kommentierte Ausgabe der Texte, die anlässlich dieser folgenschweren Debatte entstanden. Cf. Krieger, Karsten (Hg.): »Der Berliner Antisemitismusstreit« 1879-1881. Kommentierte Quellenedition. 2 Bde. München: Saur 2003.

110 Battenberg 1990, Bd. 2, p.185.

111 Heinrich von Treitschke: »Täuschen wir uns nicht: die Bewegung ist sehr tief und stark; einige Scherze über die Weisheitsprüche christlich-sozialer Stump-Redner genügen nicht sie zu bezwingen. Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würde, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!«, zit. in: Boehlich 1965, p. 11.

112 Battenberg 1990, Bd. 2, p. 184.

Umgebung quasi neu formiert. Ebenfalls als Reflex auf die Realität, in seiner Unmittelbarkeit schon interpretatorisch gebrochen, lassen sich weiterhin aber auch jene fiktiven Texte eines jüdischen literarischen Teilsystems verstehen, die die Stadt unter Berücksichtigung eines diskursiven Bedeutungsspektrums fiktionalisieren.<sup>104</sup> Dies soll wieder an Mauthners Roman mit einem kurzen Beispiel belegt werden: Im Text fungiert die Stadt einerseits als ›Ort ohne Grenzen‹, andererseits als ›Ort des Vergessens‹. Die Stadt präsentiert sich zunächst als grenzenloser, durchwegs positiv semantischer Raum, der in der Anonymität jenseits von Jüdischem oder Nichtjüdischem gruppenunabhängige, individuelle Identität(sfindung) zulässt. Daher nimmt der Protagonist seine persönliche Entwicklung auch weniger als Akkulturations- oder gar einseitigen Assimilationsprozess wahr. Einzig die Bedingung der Eltern seiner Geliebten, vor der Heirat zu konvertieren, macht ihm die Grenzen und die von außen zugeschriebene Differenz wieder bewusst. Die Offenheit und Grenzenlosigkeit der Stadt haben den Protagonisten ja zunächst von der Erinnerung an seine ›vor-städtische‹ Zeit entbunden. In Berlin kann vergessen werden: die Herkunft, der Name,<sup>105</sup> die Familie, die Religion. Ein Gegenbild dazu entwirft Mauthner mit der Darstellung der Prager ›Judenstadt‹, die durch ihre Dunkelheit und Enge für Heinrich bedrohlich und undurchdringlich wirkt. Er ist schockiert, als in Prag die verdrängten Erinnerungen wieder hervorbrechen. Verstärkt wird diese Erfahrung durch die vermeintliche Unveränderbarkeit des Ortes, denn im Bild der ›Judengasse‹ ist jede räumliche und zeitliche Dynamik zur Gänze aufgehoben:

[S]eit 7 Jahren hatte ihn nichts [...] daran erinnert, daß er kein schlichter Mensch sein sollte wie alle Andern auch, und nun, kaum daß er in der Heimath angekommen, sagte ihm der erste beste Unbekannte: ›Dein Großvater wohnt in der Judenstadt. Von dort bist auch du hervorgegangen, da ist noch dein Vater geboren.‹<sup>106</sup>

Die immanente Wertung der räumlichen Attribute von Enge und Weite, Grenze und Grenzenlosigkeit ist bei Mauthner aber keineswegs so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn wie die Bedrohung durch das »fünfte Stadtviertel«<sup>107</sup> Prags allmählich einer Vertrautheit weicht, so entpuppt sich im Gegenzug das fiktive Berlin, prototypischer Ort der Moderne, als Ort der Kontingenz und Unbeständigkeit. Tempo und Schnellebigkeit, geläufige Kategorien moderner Urbanisierungstendenzen, beziehen sich in diesem Roman jedoch nicht auf technische Innovationen, sondern auf politische, soziologische und weltanschauliche Entwicklungen. Die Moderne präsentiert sich als ein Wechsel von (mitunter als bedrohlich erscheinenden) Moden:

So ist es Mode geworden, auf die Juden zu schimpfen. Aber glauben Sie einem alten Manne, [...] auch diese Mode wird vorübergehen, wie alle Moden vorübergegangen sind, nachdem die nöthigen Opfer gefallen; die Krinoline, die Guillotine, alles hat seine Zeit.<sup>108</sup>

Die ursprüngliche Offenheit Berlins verkehrt sich mit fortschreitender Handlung in ihr Gegenteil. Der städtische Lebensraum verengt sich mit dem Auftreten der neuen ›Bewegung‹ für den Protagonisten schlagartig; an nahezu allen Örtlichkeiten der Stadt stößt er auf neu errichtete, imaginäre Schranken. So wird er permanent darauf hingewiesen, unerlaubt Grenzen überschritten bzw. durchbrochen zu haben. Das ›neue‹ Berlin erweist sich für Heinrich schlimmer als das Ghetto, da das Ghetto nicht zuletzt symbolischen Schutz gegen die Anfeindungen außerhalb der Ghettogrenzen gewährleistet hat.

Mauthner siedelt den Text im ersten Jahrzehnt nach der deutschen Reichsgründung an. Der Schriftsteller reagierte damit auf die beginnende Radikalisierung antisemitischer Zirkel in Deutschland. Während der Entstehungszeit des Romans entbrannte in Berlin der so genannte Antisemitismusstreit (1879-81).<sup>109</sup> Im Zuge dessen wurde eine moderne Form des Antisemitismus erstmals wissenschaftlich sanktioniert: Der Historiker Heinrich von Treitschke (1834-1896), den Friedrich Battenberg nicht als Antisemiten »im klassischen Sinne«<sup>110</sup> bezeichnen würde, prägte in einem Beitrag zu den *Preußischen Jahrbüchern* – 1880 separat zusammen mit anderen Beiträgen publiziert unter dem Titel *Ein Wort über unser Judenthum* – das bis zur Shoah in Umlauf gewesene politische Schlagwort: »Die Juden sind unser Unglück.«<sup>111</sup> Konkret bezieht sich Mauthner in seinem Roman *Der neue Ahasver* allerdings nicht auf den Breslauer Universitätsprofessor Treitschke, der als »bedeutendster Exponent der nationaldeutschen Geschichtsschreibung«<sup>112</sup> gilt, sondern auf die Erwiderung Theodor Mommsens *Auch ein Wort über unser Judenthum* (1880), indem er bspw. dessen Vorstellung

113 Mauthner 1882, Bd. 1, p. 5.

114 Ibid., p. 8.

115 Ibid. Die Auseinandersetzung darüber, dass der Glaube an die Offenbarung durch das individuelle Gewissen zu ersetzen sei, spielte schon in den jüdischen Reformdiskussionen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Rolle. Cf. dazu Meyer, Michael A.: Jüdisches Selbstverständnis. In: Meyer/Brenner (Hg.) 1997, Bd. 3, p. 206.

116 Mauthner 1882, Bd. 2, p. 37f.

117 Battenberg 1990, Bd. 2, p. 179.

118 Ibid.

119 Cf. ibid, p. 182f.

120 Über die zeitlich verschobenen Entwicklungen in Deutschland und Österreich cf. Pulzer 1990, p. 193–249.

des Begriffs ›Christenheit‹ adaptiert und sich in der namentlich an Theodor Mommsen gerichteten Vorrede prinzipiell mit diesem im Einverständnis wähnt.<sup>113</sup>

Mauthner diskutiert Mommsens Vorwürfe gegen deutsche Juden einmal zustimmend, einmal ablehnend. *Grosso modo* jedoch plädiert er für die Aufgabe jüdischer Traditionen zu Gunsten einer christlich dominierten »allgemeine[n] deutsche[n] Sitte«,<sup>114</sup> wobei er den religiösen Glauben als individuelles Bekenntnis, »als Gewissenssache jedes Einzelnen«,<sup>115</sup> exkludiert wissen möchte. Mauthner trennt also gemäß den Idealen der französischen Revolution zwischen einer christlich geprägten abendländischen Kultur, die er am Ende des 19. Jahrhunderts nur noch als säkulare Ausdrucksform identifizieren kann, und Religion als individueller, nicht nach außen gerichteter Überzeugung oder Weltanschauung. Im literarischen Text vertritt der Protagonist Heinrich diese Position und unterscheidet dabei sehr deutlich zwischen dem Christentum, dem er sich nicht zugehörig fühlt, und der Christenheit, die er als soziale und kulturelle Entität als die auch ihn prägende akzeptiert:

Die Christenheit umfaßt [...] als Kulturerscheinung unsere civilisierte Welt. Ihr gehört Jeder an, an welchem die Jahrhunderte unserer Civilisation nicht spurlos vorübergegangen sind, ob er sich nun einen Juden, einen Atheisten oder einen Buddhaisten nennen will. Der Christenheit gehört der größere Theil unserer deutschen Juden an, Alle leider nicht.<sup>116</sup>

Der Roman rekonstruiert also einen Ausschnitt historischer Wirklichkeit. Und dies zu einem Zeitpunkt, als ein folgenschwerer Umbruch für die Juden in Deutschland vonstatten ging. Mauthner beschreibt die Ablösung beziehungsweise den relativ abrupten Übergang vom Antijudaismus der Emanzipationszeit, der wesentlich von »benachteiligten Unter- und Mittelschichten getragen wurde und unter den Intellektuellen gleichermaßen Anhänger und Gegner fand«,<sup>117</sup> zum modernen Antisemitismus, der im allgemeinen gesellschaftlichen Transformationsprozess seit Beginn der Reichsgründung durch die institutionelle Entstehung einer Parteienstruktur und der »Ausbildung eines vielfältigen Pressewesens«<sup>118</sup> wesentlich begünstigt wurde. Erst damit wurden die Voraussetzungen für eine Massenbewegung dieser Tragweite geschaffen. Auf der Figurenebene des Romans lässt sich für den Judenhetzer Stropp als reales Vorbild unter anderen der dem Zentrum nahe stehende Journalist Otto Glagau (1834–1892) vermuten.<sup>119</sup> Wie die meisten – sowohl jüdischen wie auch nichtjüdischen – Figuren ist auch Stropp plakativ und typenhaft gezeichnet. Weiterhin dürften im Roman die Person des protestantischen Berliner Hofpredigers Adolf Stoecker (1835–1909) und dessen 1878 gegründete *Christlich-Soziale Arbeiterpartei* die Darstellung des Antisemitismus zunächst als führerorientierter ›Bewegung‹, dann schon als unkonturierter ›Partei‹ beeinflusst haben.<sup>120</sup>

Durch die voranschreitende Säkularisierung, den Prozess der Staatenbildungen in Europa, die explosionsartige Besiedelung der Großstädte bzw. die Urbanisierung ländlicher Gebiete verloren bis dahin geltende Normen und Werte an Bedeutung. Als eine Konsequenz wurde mit der Entstehung von Parteienstrukturen vor allem eine, in dieser Form qualitativ neue Diskursvariante der Macht, die bis dahin nur einer institutionell verankerten Minderheit vorbehalten war, für einen breiten Personenkreis geöffnet. Durch die ab diesem Zeitpunkt möglich gewordene, ja systemimmanente zwingende, parteipolitische Instrumentalisierung von Ideologien ergaben sich hochbrisante Gefahrenzonen. Als der moderne Antisemitismus in dieses Wirkungsfeld miteinbezogen wurde, erstmals eben in Deutschland Ende der 1870er Jahre, haben sich damit offenkundig die Diskursstrategien verschoben. Dies wird auch in Mauthners Roman offenkundig. Mauthner berührt in der Darstellung der durch den Antisemitismus betroffenen Individuen verschiedene Diskurse: den Diskurs der Religion, des Rechts, des Gefühls, wobei letzterem so unterschiedliche Phänomene wie Liebe oder Nationalitätsgefühl eingeschrieben sein können. Die Figuren bewegen sich, metaphorisch gesprochen, seiltänzerisch auf diesen Diskursebenen, jedoch ohne das Netz einer traditionellen Verbindlichkeit. Denn die vertrauten Strukturen sind zerstört und werden durch neue, sich permanent ändernde ersetzt. Die Verfügungsgewalt über die Strategien innerhalb des Machtdiskurses bleibt dabei überwiegend den Vertretern des Antisemitismus vorbehalten. Sie setzen ihre Ziele zumindest teilweise durch; ihren Attacken fallen im Roman Heinrich und seine christliche Verlobte Clemence zum Opfer.

Fritz Mauthners Leistung besteht darin, als Literat schon sehr früh zeittypische Symptome für die bedrohliche Situation der deutschen Judenheit zu beschreiben. Dass der Krisenhaftigkeit der Epoche indes nicht damit beizukommen ist, ethische Positionen durch



121 Mauthner 1882, Bd. 1, p. 10: »Aber mein Buch ist ein Tendenzroman. Ich denke gar nicht an den Beifall des Aesthetikers, ich will die Zustimmung des Ethikers, vor allem des Geschichtsschreibers.«

122 Arnold Schönberg an Wassily Kandinsky, Brief aus Mödling v. 04.05.1923. In: Schönberg, Arnold/Kandinsky, Wassily: Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung. Hg. v. Jelena Hahl-Koch. München: dtv 1983, p. 96f.

die Literatur außerliterarisch wirksam zu machen, vermag er aber noch nicht zu erkennen.<sup>121</sup> Denn die moralischen und weiterhin ethischen Grundsätze sind im Gegensatz zu den neuen politischen Positionen, gegen die sie aufbegehren, nicht in entsprechendem Maße institutionell und medial verankert. Der Roman führt eine breit gefächerte, einmal vernunftorientierte, einmal gefühlsbetonte Auseinandersetzung der jüdischen Figuren mit den Vertretern des Antisemitismus vor – der rhetorische Duktus folgt dabei von jüdischer Seite beinahe ausschließlich den Regeln der Verteidigung oder der Rechtfertigung. Mauthner übersieht jedoch, dass die fiktiven (und realen) Adressaten auf einer anderen – vertikal verschobenen und hierarchisch überlegenen – Diskursebene, eben jener der Macht, agieren. Das heißt, dass die Adressaten eigentlich nur als Leerstellen vorhanden sind, und dies bedeutet im Kontext des jüdisch-nichtjüdischen Beziehungsfeldes mehr als ein Kommunikationsproblem. Die gestörte Gesprächssituation zwischen Juden und – in diesem Fall protestantischen – Christen, die Mauthner Anfang der 1880er Jahre so präzise darstellte, scheint darauf zurückzuführen zu sein, dass der eigentlich zu verhandelnde Diskurs in einem von jüdischer Seite auch zukünftig nicht zugänglichen beziehungsweise uneinnehmbaren symbolischen Machtbereich angesiedelt war. Dies jedenfalls vermutete der Komponist Arnold Schönberg fünfzig Jahre nach Mauthners erster Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. In einem Brief an Wassily Kandinsky formulierte er resigniert:

Wozu aber soll der Antisemitismus führen, wenn nicht zu Gewalttaten? [...] Ihnen genügt es vielleicht, die Juden zu entrechteten. [...] Die Antisemiten sind schließlich Weltverbesserer von keinem größeren Scharfblick und ebenso geringer Einsicht wie die Kommunisten. Utopisten die guten, Geschäftsleute die schlechten Menschen. [...] Ich mußte ein paar Tage unterbrechen und sehe jetzt, daß ich moralisch und taktisch einen sehr großen Fehler gemacht habe: Ich habe polemisiert! Ich habe verteidigt! Ich habe vergessen, daß es um Recht und Unrecht, um Wahrheit und Unwahrheit, um Erkenntnis und Blindheit sich *nicht handelt*, sondern um Machtfragen [...]. Ich vergaß, daß es keinen Zweck hat, zu polemisieren, weil ich ja gar nicht gehört werde; weil kein Wille da ist, zu verstehen, sondern nur einer: nicht zu hören, was der andere sagt.<sup>122</sup>

---

**Dr. Petra Ernst**, Studium der Neueren deutschen Literatur, Theaterwissenschaft, Linguistik und Musikwissenschaft in Würzburg und München, mehrjährige wissenschaftliche Mitarbeit am Institut für Bayrische Literaturgeschichte (München), am SFB Moderne (Graz) und am Centrum für jüdische Studien der Universität Graz.  
Kontakt: [petra.ernst@uni-graz.at](mailto:petra.ernst@uni-graz.at)

**Univ. Doz. Dr. Klaus Hödl**, Historiker, Leiter des Centrums für Jüdische Studien an der Universität Graz.  
Kontakt: [klaus.hoedl@uni-graz.at](mailto:klaus.hoedl@uni-graz.at)

**Dr. Hildegard Kernmayer**, Studium der Germanistik und Romanistik. Lehrbeauftragte und Projektleiterin am Institut für Germanistik der Universität Graz; 2004 Gastprofessur in Wrocław, 2005 Gastlehrende in Wrocław. Bücher und Beiträge zur deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Ästhetik, Alteritätstheorie, feministischen Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft.  
Kontakt: [hildegard.kernmayer@uni-graz.at](mailto:hildegard.kernmayer@uni-graz.at)