



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Heinrich Heines ‚Der Rabbi von Bacherach‘ und die
kontroverse Darstellung des Jüdischen.
Zum Problem der (In-) Kohärenz des Fragments.“

verfasst von / submitted by

Tamara Kurzbauer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtstudium UF Deutsch UF Geschichte,
Sozialkunde, Polit.Bildung

Betreut von / Supervisor:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder

INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG.....	5
2	HEINRICH HEINES BIOGRAFIE UND SEIN VERHÄLTNIS ZUM JUDENTUM	8
2.1	KINDHEIT UND JUGEND	8
2.2	STUDIENZEIT	10
2.3	HEINE IM ‚VEREIN FÜR CULTUR UND WISSENSCHAFT DER JUDEN‘	11
2.4	TAUFE	11
2.5	PARISER ZEIT	13
2.6	MATRATZENGRUFT	14
3	ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES ‚RABBI VON BACHERACH‘	16
4	ABRISS DER FORSCHUNGSTENDENZEN ZUM ‚RABBI VON BACHERACH‘	22
4.1	DAS PROBLEM DES FRAGMENTS	22
4.2	DER BRUCH DURCH DAS 3.KAPITEL	23
4.3	DER STILWECHSEL NACH DEM 2.KAPITEL	24
4.4	DIE VERÄNDERTE EINSTELLUNG HEINES ZUM JUDENTUM UND DESSEN BEDEUTUNG FÜR DIE KOHÄRENZ.....	25
4.5	DAS JUDENSCHICKSAL ALS VERBINDENDES ELEMENT	26
4.6	WEITERE VERBINDENDE STRUKTURELLE ELEMENTE	28
4.7	DAS CHRISTENTUM ALS URSACHE DER LEIDENSGESCHICHTE UND CHRISTEN ALS ADRESSATEN DES TEXTES	29
4.8	DAS PROBLEM DER SPRACHE, DER ROMAN- UND FIGURENGESTALTUNG	29
4.9	DAS PROBLEM DER SATIRE IM FRAGMENT	31
4.10	DIE INTERPRETATION DES RABBI ABRAHAM UND DON ISAAK ABARBANEL	32
4.11	DIE ROLLE DER ESSENSDARSTELLUNG BEI HEINE	33
4.12	DER FORSCHUNGSSTAND ZUR SARA UND DER JÜDISCHEN FRAU	33
4.13	WEITERE FORSCHUNGSTENDENZEN	34
4.14	STRUKTURELLE UND ERZÄHLTHEORETISCHE ANALYSEANSÄTZE	35
5	ERZÄHLTHEORIE NACH GENETTE IM KONTEXT DER ANALYSE	36
5.1	KATEGORIE DER ORDNUNG	36
5.2	KATEGORIE DER DAUER	36
5.3	KATEGORIE DER FREQUENZ	37
5.4	KATEGORIE DES MODUS	37
5.5	KATEGORIE DER STIMME	38
6	HINTERGRÜNDE ZUM JUDENTUM IM KONTEXT DER ANALYSE	39

6.1 ERLÖSUNG, MÄRTYRERTUM UND RITUALMORDBESCHULDIGUNGEN	39
6.2 DER FLUSS ALS SCHAUPLATZ FÜR TAUFEN UND TOD	42
6.3 DIE HAGGADA	42
6.4 PESSACH	43
6.5 JÜDISCHES ESSEN	44
6.6 OPFERUNG ISAAKS	45
6.8 ASCHKENASIM UND SEPHARDIM	46
6.9 DER ‚VEREIN ZUR CULTUR UND WISSENSCHAFT DER JUDEN‘	47
7 ANALYSE DER ELEMENTE DES ERSTEN KAPITELS	48
7.1 DER ORT BACHERACH	48
7.3 DAS PESSACHFEST	52
7.4 DIE UNTERBRECHUNG DES FESTES UND DIE FLUCHT	55
7.5 DIE FAHRT UND DER TRAUM	57
8 ANALYSE DER ELEMENTE DES ZWEITEN UND DRITTEN KAPITELS	61
8.1 FRANKFURT	61
8.2 DAS CHRISTLICHE FRANKFURT	63
8.3 DAS GHETTO	66
8.4 DIE SYNAGOGE	68
8.5 AUF DEM WEG ZUR GARKÜCHE	71
9 FIGURENANALYSE UND INTERPRETATION	74
9.1 DER RABBI	74
9.2 SARA	76
9.3 DER STUMME WILHELM	79
9.4 DIE FIGUREN AM GHETTOTOR	80
9.4.1 DER TROMMELSCHLÄGER	80
9.4.2 NASENSTERN	80
9.4.3 JÄKEL DER NARR	83
9.5 ELLE SCHNAPPER UND DIE FRAUEN IN DER SYNAGOGE	85
9.6 DON ISAAK ABARBANEL	85
10. VERGLEICHENDE AUSWERTUNG	88
10.1 ERZÄHLTHEORETISCHER VERGLEICH DES RABBI VON BACHERACH	88
10.1.1 DIE BEDEUTUNG DER PERSPEKTIVE SARAS	88
10.1.2 DER HETERODIEGETISCHE ERZÄHLER	91
10.1.3 ERZÄHLFUNKTION VON ANALEPSEN UND PAUSEN	92
10.1.4 MODUSVERÄNDERUNGEN	92

10.2 ERINNERUNG AN DIE JÜDISCHE LEIDENSGESCHICHTE IM RABBI VON BACHERACH	93
10.2.1 DAS NARRENTUM UND DER WITZ	94
10.2.2 ERINNERUNG BEIM PESSACHFEST UND IN DER SYNAGOGE	96
10.2.3 BACHERACH UND FRANKFURT ALS ORTE JÜDISCHEN LEBENS IN DER DIASPORA	97
10.2.4 JÜDISCHE FIGUREN UND IHRE EXISTENZFORMEN IN DER DIASPORA	98
10.2.5 CHRISTLICHE FIGUREN IM KONTEXT DER LEIDENSGESCHICHTE	102
10.3 SENSUALISMUS UND SPIRITUALISMUS IM RABBI VON BACHERACH	104
10.3.1 NAZARENER ZWISCHEN SPIRITUALISMUS UND SENSUALISMUS	105
10.3.2 HEBRÄER ZWISCHEN SPIRITUALISMUS UND SENSUALISMUS	105
10.3.3 GEMEINSCHAFTLICHE IDENTITÄT UND RELIGIÖSE IDENTITÄT	106
10.3.4 SENSUALISMUS UND SPIRITUALISMUS BEIM PESSACHFEST UND IN DER SYNAGOGE	109
10.3.5 DIE HAGGADA ALS SENSUALISTISCHES ELEMENT	110
10.3.6 DAS JÜDISCHE ESSEN ZWISCHEN SENSUALISTISCHER UND SPIRITUALISTISCHER BEDEUTUNG	111
10.4 JÜDISCHE STOFFE UND MOTIVE IM RABBI VON BACHERACH	114
10.4.1 PESSACH	114
10.4.2 RACHE-ERLÖSUNG	117
10.4.3 ABRAHAM UND ISAAK UND DIE BEDEUTUNG DES FLUSSES	119
11 FAZIT	121
9 LITERATURVERZEICHNIS	125

1 EINLEITUNG

Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht das Fragment ‚Rabbi von Bacherach‘ von Heinrich Heine. Die bisherigen Forschungen zu diesem - im Verhältnis zu anderen Texten Heines - sehr vernachlässigt behandelten Werk,¹ haben dazu angeregt, eine andere Analyseperspektive einzunehmen. Um das Vorgehen dieser Arbeit zu erläutern, wird zu Beginn ein kurzer Abriss der Wege bisheriger Forschungen veranschaulicht. Erst dadurch kann die Herangehensweise der vorliegenden Arbeit als Abgrenzung von der bisherigen Tendenz und als ein Aufgreifen und Weiterführen neuester Ansätze verstanden werden.

In der bisherigen Forschung zu Heinrich Heines ‚Rabbi von Bacherach‘ steht die Unvereinbarkeit des 1824/25 geschriebenen Anfangs mit dem erst 1840 fortgesetzten Ende des Fragments² im Mittelpunkt. Der Erzähltonwechsel in der Mitte sowie am Schluss des Werkes wird mit den Entstehungsphasen begründet.³ Damit steht auch die Fokussierung auf die biografische Entwicklung Heines im Zusammenhang, da angenommen wird, dass sich Heines Einstellung zum Judentum verändert hat und dadurch auch die Darstellung eben dessen im Fragment.⁴ Dies bedeutet, dass im ‚Rabbi von Bacherach‘ die Bedeutung von nicht eindeutig erklärbaren Elementen meist in der Biografie gesucht wurden. Man hat versucht, „alle Diskrepanzen auf den offensichtlichen Wandel in Heines politischen, religiösen und ästhetischen Anschauungen zwischen diesen beiden Zeitpunkten zurückzuführen.“⁵

Diese Erkenntnisse wurden meist mit eigenen Aussagen Heines in dessen Briefen belegt,⁶ die aber auch zu unbedachten Übernahmen von Erklärungen Heines

¹ Vgl. PETERS, George F.: Rabbi redux. Die schöne Sara und der „Anfang eines Romans“. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.88.

² Welche Teile des Werkes in der ersten oder zweiten Arbeitsphase entstanden sind bzw. welche Konzeptionen schon früher festgelegt waren, ist ebenso umstritten.

³ Vgl. SOLBACH, Andreas: Die Rolle des Erzählers in Heinrich Heines Der Rabbi von Bacherach. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.79. / Vgl. HERMAND, Jost: Judentum und deutsche Kultur. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose. Köln: Böhlau Verlag 1996; S.41.

⁴ Vgl. Solbach 2008, S.80. / FINKE, Franz: Zur Datierung des „Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1965. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1964; S.31.

⁵ Hermand, Jost: Die nur schwer zu romantisierende Geschichte der Juden. Heines Rabbi von Bacherach. In: Romantik im Vormärz. Hg. von Burghard Dedner; Ulla Hofstaetter. Marburg: Hitzeroth 1992; S.130.

⁶ Vgl. Finke 1964; S.26.

innerhalb der Forschung geführt haben, die später widerlegt wurden.⁷ Auch mit der Fragestellung, wie man „einerseits für eine jüdisch-orthodoxe Haltung eintreten und sich andererseits offen über sie lustig machen [kann]?“,⁸ wurde eher passiv umgegangen, indem mit viel Hingabe nach den historischen Quellen gesucht wurde, die Heine verwendet hat.⁹

Im Zuge der Recherche zum Forschungsstand wurden jedoch auch Texte entdeckt, die sich teilweise von einer biografischen Analyse entfernen oder verbindende Elemente im gesamten Text erkennen. So geht SOLBACH von einer Analyse der Rolle des Erzählers aus und kann dadurch eine einheitliche Intention erkennen.¹⁰ KROBB (u.a) kritisiert das Vorgehen der Forschung, das Fragment nicht als Einheit anzusehen, denn die „unterschiedlichen Tonlagen und Akzentsetzungen [würden nur] als Stimmen“¹¹ wirken, aber keine Inkohärenz verursachen.

Von diesen Annahmen geht auch die vorliegende Arbeit aus und entfernt sich von einer Analyse auf Basis der Biografie und Entstehungsgeschichte. Mittels narratologischer und textimmanenter Vergleiche sowie anhand von Motiven im historischen und religiösen Diskurs des Judentums, wird in dieser Arbeit versucht, die Fragestellung zur Kohärenz des ‚Rabbi von Bacherach‘ zu klären. Dazu erfolgen zum Beispiel Analysen der Darstellungen des Judentums und der Verfolgung dessen Anhänger, der jüdischen/christlichen Figuren oder auch des jüdischen Essens. Im Zusammenhang mit diesen Elementen werden Themen und Motive herausgearbeitet, die für eine Einheitlichkeit des Textes beziehungsweise von einem Zusammenhang sprechen. Damit wird die Frage nach der Kohärenz bzw. Inkohärenz des Fragments beantwortet und bildet die Hypothese der vorliegenden Arbeit.

Nicht miteinbezogen werden Vermutungen zu möglichen Vorhaben Heines, das Fragment weiter zu erzählen, da diese meist auf Hypothesen beruhen und damit auch im Zusammenhang mit einer biografischen Lesart stehen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich jedoch vordergründig mit dem Text in seiner Endfassung, abgeschirmt

⁷ Hierbei sei die Annahme angesprochen, dass das ganze Werk zwar fertiggestellt wurde, aber verbrannt ist. Dies wird im Kapitel 3.1 Entstehungsgeschichte des Fragments nochmals aufgegriffen und erläutert.

⁸ Hermand (1992) S.130.

⁹ Vgl. Hermand (1992) S.134.

¹⁰ Vgl. Solbach 2008, S.85.

¹¹ KROBB, Florian: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S.47.

von einer angeblichen - ebenfalls auf unterschiedliche Interpretationen beruhenden - Einstellung Heines.

Die Forschungslage zum ‚Rabbi von Bacherach‘ hat sich sehr verändert, da immer neue Aspekte und Theorien miteingebracht wurden. Um einen Überblick über die sich von der biografischen und entwicklungsgeschichtlichen Analyse entfernenden Forschung zu geben, werden zu Beginn die gesamten Entwicklungstendenzen exemplarisch vorgelegt. Daher erfolgt in den Kapiteln 2 und 3 eine auf das Essenziellste verkürzte Darstellung der Biografie Heines sowie der Entstehung des Fragments. Aufbauend darauf werden im nächsten Kapitel die Forschung zum ‚Rabbi von Bacherach‘ skizziert, neue Forschungstendenzen aufgezeigt sowie gleichzeitig erläutert, welche Arbeiten in die Analyse der Arbeit einfließen und diese ergänzen. Abschließend werden Hintergrundinformationen zum Judentum und der narratologischen Untersuchung gegeben, die für die Arbeit bedeutend sind und auf die sich die Analyse, neben der Textgrundlage, bezieht.

Im Hauptteil der Arbeit erfolgt die Analyse des ‚Rabbi von Bacherach‘ in seinen einzelnen Sequenzen. Die Analyse ist dabei auf die drei Kapitel des Fragments aufgeteilt. Dem folgen eine genauere Erläuterung und Analyse der Figuren auf einer textimmanenten Ebene, aber auch anhand ihrer historischen und religiösen Bedeutung. Schließlich werden im letzten Kapitel alle Analyseelemente in einen Zusammenhang miteinander gebracht und zudem werden einheitliche Motive bzw. Thematiken ermittelt und dargestellt.

Bezüglich der verwendeten Bezeichnungen ist noch auf Folgendes hinzuweisen: Wenn vom ersten/zweiten/dritten Kapitel des ‚Rabbi von Bacherach‘ gesprochen wird, sind dabei die einzelnen Abschnitte des Fragments gemeint. Verweise auf die Kapitel der vorliegenden Arbeit werden durch Kapitel-Ziffern gekennzeichnet (zum Beispiel ‚Kapitel 4.1‘). Ebenso ist unter dem Kürzel ‚Rabbi‘ oder ‚Rabbi von Bacherach‘ das gesamte Fragment ‚Der Rabbi von Bacherach‘ zu verstehen, wohingegen die Erwähnung der Figur Rabbi Abraham ohne Kennzeichnung durch einfache Anführungszeichen erfolgt. Die Bezeichnung ‚Juden‘ wird weiters stellvertretend für die kulturelle und religiöse Zugehörigkeit zum Judentum verwendet und inkludiert alle männlichen und weiblichen Mitglieder dieser Gemeinschaft.

2 HEINRICH HEINES BIOGRAFIE UND SEIN VERHÄLTNISS ZUM JUDENTUM

Das Kapitel zur Biografie Heines stellt einen Abriss der Entwicklung seines Verhältnisses zum Judentum dar. Ferner werden Elemente, die mit dem ‚Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‘ zu tun haben, nur in direktem Bezug zu Heine erläutert. Weitere Informationen zum Verein und den Abhandlungen der Mitglieder sind im Kapitel 6 innerhalb der Hintergründe zum Judentum zu finden.

Heine wuchs im Preußen¹² des frühen 19. Jahrhunderts auf, das christlich geprägt war, sich jedoch in einem politischen und religiösen Wandel befand.¹³ In Düsseldorf lebten die Juden mit der christlichen Bevölkerung außerhalb einer Ghettoexistenz zusammen. Heine war ein Teil jener ersten Generation, die von der bürgerlichen Gleichstellung durch französische Reformen und der dadurch geförderten Emanzipation der Juden profitierte.¹⁴ Er selbst „will immer nur Dichter sein, kein Politiker, kein Diplomat und auch kein Revolutionär“¹⁵, obwohl er selbst sowohl religiöse als auch politische Themen in seinen Arbeiten miteinbezieht. BARTSCHERER spricht sogar von einer besonderen Affinität für Religion, „wie sie sonst in der deutschen Literatur kaum zu finden ist.“¹⁶ Ob diese in der Befürwortung oder negativen Kritik stattfindet und welche Dimensionen von Religion gemeint sind, sei an dieser Stelle noch nicht näher erläutert, da dies ein äußerst widersprüchliches Thema in der Forschung darstellt.

2.1 KINDHEIT UND JUGEND

Da in den Jahren von Heines möglicher Geburt die Daten der jüdischen Gemeinde nicht dokumentiert wurden, blieb das tatsächliche Geburtsdatum umstritten. Auch

¹² Seit 1813. Davor unter wechselnder französischer Herrschaft. Vgl. GALLEY, Eberhard: Heinrich Heine (3.Auflage). Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1963; S.7-8.

¹³ Vgl. JÄGER, Anne Maximiliane: >>Ich bin jetzt nur ein armer todtkranker Jude...<< - zu Heines Judentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.67.

¹⁴ Vgl. GRUNDMANN, Regina: >>Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo<<. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2008; S.19. / Vgl. WINDFUHR, Manfred: Heinrich Heine. Revolution und Reflexion. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1969; S.5-7.

¹⁵ WILHELM, Jürgen: Heinrich Heines religiöse Lebenswelten. Beiträge des Symposiums vom 10. November 2004. Gemeinschaftsveranstaltung der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mit dem Heinrich-Heine-Institut, Düsseldorf und der Heinrich-Heine-Gesellschaft e.V. im Literaturhaus Köln. Eröffnung. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.65.

¹⁶ BARTSCHERER, Christoph: Der Papst im Poetenkittel. Anmerkungen zu Heinrich Heines >blasphemischer< Religiosität. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2000. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000; S.210.

Heine selbst machte widersprüchliche Angaben (1799).¹⁷ Die meisten und neuesten Forschungen vertreten den Standpunkt, dass er am 13. Dezember 1797, als ältestes Kind von insgesamt vier, geboren wurde.¹⁸ Heines Mutter Peire van Geldern (genannt Betty) stammte aus einer angesehenen Hoffaktorenfamilie aus sephardischer Linie und war für die Erziehung des jungen Harry¹⁹ verantwortlich. Ebenso förderte sie seine späteren Berufsausbildungen, die der poetologischen Neigung entgegenwirken sollten. Sie distanzierte sich zwar von der jüdischen Religion nicht komplett, doch versuchte sie sich und ihre Familie in die christliche Gesellschaft einzugliedern, da sie eine aufgeklärte Erziehung genossen hatte.²⁰ Der Vater wird meist als Gegenteil seiner Frau beschrieben. Samson Heine, aschkenasischer Herkunft und aus einer strenggläubigen Familie, wird als lebensfroh charakterisiert und ist an einem guten öffentlichen Ansehen interessiert. Durch seine Tätigkeit als Kaufmann ist für ihn ein positives Verhältnis sowohl zur christlichen als auch jüdischen Bevölkerung notwendig gewesen.²¹

Heines Schulzeit war von verschiedenen Richtungen geprägt. Zunächst besuchte er ein Jahr lang eine israelitische Privatschule, in der auch ein Hebräisch-Unterricht²² stattfand. Darauf folgte der Besuch der nicht-jüdisch geprägten, städtischen Grundschule und ab 1807 der des Lyzeums, in dem ihn Franziskanermönche und Jesuiten unterrichteten.²³ 1815 wurde er von seinem Vater zunächst zur Lehre beim Bankier Rindskopf in Frankfurt am Main gebracht und nach dem Abbruch der Lehre wurde er nach Hamburg zu seinem Onkel Salomon Heine geschickt. Er erwies sich nicht als erfolgreicher Kaufmann und schloss auch seine Schulbildung nicht ab.²⁴

¹⁷ KRUSE, Joseph A.: >>Aber, Allah! Welch ein Anblick!<< Heinrich Heine und der Islam. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.94-95.

¹⁸ Vgl. Kruse 2005, S.95 / Vgl. Windfuhr 1969, S.2 / Vgl. KIRCHER, Hartmut: Heinrich Heine und das Judentum. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1973; S.93 / Vgl. Galley 1963, S.6-7.

¹⁹ Erst nach seiner Konversion nennt er sich Heinrich. In Paris verändert er seinen Namen dann schließlich weiter in Henri. Vgl. SCHNELL, Ralf: Heinrich Heine zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1996; S.12.

²⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.19-20 / Vgl. Windfuhr 1969, S.2 / Vgl. Kircher 1973, S.94 / Vgl. Galley 1963, S.6-7 / Vgl. Kruse 2005, S.95.

²¹ Vgl. Galley 1963, S.6-7 / Vgl. Grundmann 2008, S.19-20 / Vgl. Kircher 1973, S.94.

²² Jedoch reichte dieser kurze Unterricht nicht für ein Beherrschen der Sprachen Hebräisch sowie Jiddisch. Trotzdem waren ihm jedoch einzelne Vokabeln geläufig, die er auch verwendete. Vgl. GELBER, Mark H.: Heines jüdischer Wortschatz. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hrsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.111.

²³ Vgl. Galley 1963, S.8 / Vgl. Grundmann 2008, S.21 / Vgl. Kruse 2005, S.95.

²⁴ Vgl. Galley 1963, S.8-11.

Harry Heine wuchs in einer christlichen Umgebung auf und kam neben der Schule sowohl mit christlichen Festen²⁵ als auch mit jüdischen Ritualen in Kontakt. FEUCHTWANGER unterstützt die Annahme, dass darauf in der Familie Heine viel Wert gelegt wurde und dies durch Jugendfreunde Heines belegt werden konnte.²⁶ In einem Großteil der Forschungsliteratur wird grundsätzlich davon ausgegangen, dass Heine Bräuche und Feste miterlebt und beobachtet hat und sich somit gewisse Kenntnisse automatisch angeeignet hat, jedoch wie umfassend diese sind, ist strittig.²⁷

2.2 STUDIENZEIT

Da die Karriere als Kaufmann nicht erfolgreich war, schrieb er sich 1819 in der Bonner Universität für ein Jurastudium ein und kam im Zuge dessen mit der Burschenschaft ‚Allgemeinheit‘ in Berührung. Diese Mitgliedschaft wurde auch noch an der Göttinger Universität aufrecht erhalten, jedoch von Seiten der Burschenschaft 1820 mit unglaublicher Begründung aufgelassen. Der wahre Grund wird in dem geheimen Beschluss der Burschenschaft vermutet, der Juden ein Vaterland abspricht.²⁸ Somit erfährt Heine sowohl in seiner Schulzeit²⁹, seiner Zeit in Hamburg³⁰, als auch während seines Studiums, dass er als ‚Jude‘ in einer christlichen Umgebung als ‚Anders‘ wahrgenommen wurde. So war es im Staatsdienst beispielsweise auch nicht möglich, Ämter oder Lehrämter zu übernehmen.³¹ Diese Diskriminierungserfahrungen sollten ihn in seiner weiteren Studienzeit von 1821-1823 in Berlin prägen, in der er Kontakte zu literarischen Kreisen knüpfte³² sowie zum ‚Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‘.

In den folgenden Studienjahren hielt er sich immer an wechselnden Plätzen auf, zum einen in Berlin, dann zum Abschluss seines Studiums wieder in Göttingen. Zwischendurch besuchte er 1824 Weimar, wo er unter anderem auch auf Goethe traf.

²⁵ Vgl. SAGARRA, Eda: Heine und die ‚Katholschen‘. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.121 / Vgl. Windfuhr 1969, S.7.

²⁶ Vgl. FEUCHTWANGER, Lion: Heinrich Heines „Rabbi von Bacherach“: mit Heines Erzählfragment; eine kritische Studie. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1985; S.9.

²⁷ Vgl. LOEWENTHAL, E.: Der Rabbi von Bacherach. In: Galley, Eberhard (Hsg.): Heine Jahrbuch 1964. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1963; S.5 / Vgl. Grundmann 2008, S.21-22.

²⁸ Vgl. Galley 1963, S.11-12 / Vgl. Grundmann 2008, S.23-24.

²⁹ In seinen ‚Memoiren‘ berichtet Heine von einem Vorfall, bei dem er in der Schule von seinem Großvater erzählte der ‚ein kleiner Jude war und einen großen Bart hatte‘ und er verspottet wurde. Vgl. Jäger 2005, S.68-69.

³⁰ In seiner Ausbildungszeit erlebt er die Hamburger Judenverfolgung 1819 mit. Vgl. Feuchtwanger 1985, S.10.

³¹ Vgl. Jäger 2005, S.68-69.

³² Vgl. Galley 1963, S.13 / Vgl. Kircher 1973, S.104-106.

Zudem unternahm er Reisen, wie beispielsweise durch den Harz, auf deren Basis er seine ‚Harzreise‘ 1826 veröffentlichte.³³ Dies verhalf ihm zu großem Interesse seitens der Öffentlichkeit an seiner Person als Dichter, wobei er immer noch eine feste Anstellung anstrebte, da er zum damaligen Zeitpunkt noch von seinem Onkel abhängig war. Nach vielen Reisen, aber auch weiteren Rückschlägen im Versuch, eine Stelle zu erwerben, entschied er sich 1831 dazu, nach Paris zu gehen, um ‚Reisebilder‘ aus einer weiteren Stadt zu publizieren.³⁴

2.3 HEINE IM ‚VEREIN FÜR CULTUR UND WISSENSCHAFT DER JUDEN‘

Im ‚Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‘ lernte Heine einige Mitglieder sowie Gründer kennen, unter anderem Leopold Zunz, Eduard Gans, Moses Moser.³⁵ Der regelmäßige Briefkontakt mit eben diesen bietet sowohl der Forschung zu Heines Verhältnis zum Judentum³⁶ sowie auch der Forschung zum ‚Rabbi von Bacherach‘ viele Ansätze und Aussagen Heines über seinen Arbeitsfokus, Tendenzen oder Überlegungen. Allgemein bewirkte das Mitwirken in diesem Verein eine stärkere Auseinandersetzung Heines mit dem Judentum und vor allem mit der jüdischen Leidensgeschichte, der im Verein eine besondere Hervorhebung zukam.³⁷ FRITZLAR betont jedoch, dass es sich bei der Auseinandersetzung Heines nicht um eine religiöse handelt, sondern dass die Juden als eine Minderheit angesehen werden, die auf eine Geschichte der Verfolgung zurückblickt.³⁸ Auch bei LOEWENTHAL wird darauf hingewiesen, dass sich Heine nicht für die jüdische Religion an sich erwärmen konnte, sondern ihn faszinierte „vielmehr das soziale, das politische Bewußtsein des Jude-seins, das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit denjenigen Freunden, die gleich ihm die geschichtliche Verbundenheit erlebten.“³⁹

2.4 TAUFE

Schon die Taufe des Präsidenten des ‚Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden‘ im Jahr 1825, Eduard Gans, der eine Professur erhalten wollte, verdeutlichte die Situation der Juden, die kaum die Möglichkeit zum beruflichen Erfolg in einer

³³ Vgl. Galley 1963, S.16-19.

³⁴ Vgl. Galley 1963, S.22-32 / Vgl. Kircher 1973, S.118.

³⁵ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.11 / Vgl. Galley 1963, S.15.

³⁶ Vgl. Grundmann 2008, S.297.

³⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.25, 297 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.10-11 / Vgl. Feldmann 1984, S.55 / Vgl. Loewenthal 1963, S.4.

³⁸ Vgl. FRITZLAR, Lydia: Heinrich Heine und die Diaspora. Der Zeitschriftensteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit. Berlin: De Gruyter 2013, S.80.

³⁹ Loewenthal 1963, S.4.

christlichen Umgebung hatten. Heine regierte darauf mit großem Unverständnis,⁴⁰ da er als „Kapitän immer als letzter von Bord eines sinkenden Schiffes zu gehen habe, [...] und stattdessen sich selbst als erster gerettet habe“,⁴¹ versicherte ihm jedoch gleichzeitig trotzdem die Wertschätzung. Im Hinblick darauf, dass sich Heine ein halbes Jahr später ebenfalls aus diesen Gründen taufen lies⁴², erscheint diese Reaktion sehr zwiespalten. Er nannte sich Heinrich Heine, nachdem er sich am 28. Juni 1825 in Heiligenstadt von Pfarrer Grimm zum Protestanten taufen ließ.⁴³ Generell wird dieser Übertritt sehr unterschiedlich interpretiert. GALLEY vermutet, dass dies aufgrund einer inneren - aber nicht religiösen - Überzeugung erfolgte und verdeutlicht die Ähnlichkeiten christlicher Werte mit der allgemeinen humanitären Einstellung Heines.⁴⁴ KIRCHER schloss aus Heines eigenen Mitteilungen, dass es für ihn „in religiöser Hinsicht tatsächlich ein gleichgültiger Akt gewesen ist. [...] Der jüdische Glaube hat Heine nichts bedeutet, ebenso wenig wie der christliche, zu dem er formell übergetreten ist.“⁴⁵ Damit widerspricht er anderen Forschern, die von einer Panikreaktion oder der Taufe als eine Tragödie im Leben Heines sprechen.⁴⁶ Auch BARTSCHERER spricht dagegen, da er anmerkt, dass Heine gegenüber dem Priester sehr glaubwürdig gehandelt haben muss, damit dieser die Taufe vollzieht. Ebenfalls sei die Vermutung anzustellen, dass Heine seine Taufe verbergen wollte, da er für diesen Akt extra nach Heiligenstadt gegangen ist. Weiters wird überlegt, ob die Heimlichtuerei daran lag, dass hierbei allgemein bekannt werden könnte, dass Heine ursprünglich ein Jude gewesen ist, da er davor versucht hat, dies möglichst nicht zur Schau zu stellen.⁴⁷ Diese unterschiedlichen Auffassungen von Heines Taufe und seinem Verhältnis zur Religion spiegeln sich auch in der Interpretation zum ‚Rabbi von Bacherach‘ wider, da hier wieder neue Anhaltspunkte miteinbezogen werden, die auch wiederum zur Interpretation der Taufe Heines hinzugezogen werden.⁴⁸

⁴⁰ Vgl. Kircher 1973, S.117.

⁴¹ Kircher 1973, S.117.

⁴² Vgl. Feuchtwanger 1985, S.18.

⁴³ Vgl. Galley 1963, S.19 / Vgl. Kruse 2005, S.95 / Vgl. BARTSCHERER, Christoph: >>Dem Gotte meiner Wahl<< Heine und das Christentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.82.

⁴⁴ Vgl. Galley 1963, S.19.

⁴⁵ Kircher 1973, S.120.

⁴⁶ Vgl. Kircher 1973, S.120-121.

⁴⁷ Vgl. Bartscherer 2005, S.82.

⁴⁸ Näheres dazu in Kapitel 4.

Der viel zitierte Satz aus Heines Brief an Moser verdeutlicht, dass die erhofften Vorteile durch die Taufe nicht erreicht werden konnten:

Ich bin jetzt bey Christ und Jude verhasst. Ich bereue sehr daß ich mich getauft hab; ich sehe noch gar nicht ein daß es mir seitdem besser gegangen sey, im Gegentheil, ich habe seitdem nichts als Unglück [...]⁴⁹

BARTSCHERER fasst die Situation Heines hiermit sehr treffend zusammen:

Zur ersten Isolation, die er als Jude unter den Deutschen erlebte, kommt die zweite Isolation dazu, die er als abtrünniger Jude von den Juden und als opportunistisch konvertierter Christ von den Christen erfährt. Heine rutscht in eine unnatürliche Zwischenstellung zwischen Judentum und Christentum.⁵⁰

2.5 PARISER ZEIT

Durch seine Publikationen war Heine auch bei in Paris lebenden Deutschen schon bekannt und etablierte sich sehr schnell im kulturellen Leben, weshalb er sich hier längerfristig niederließ. Nach Übersetzungen seiner bisher erschienenen Werken erlangte er auch bei den Franzosen Bekanntheit. Er arbeitete zudem als Journalist und nutzte Verbindungen nach Deutschland, um auch über das Leben in Frankreich literarisch zu berichten und umgekehrt. Das Publizieren liberaler Stimmungsberichte wurde jedoch, beginnend 1832 und schlussendlich 1835, durch den Einfluss Metternichs in Deutschland eingestellt.⁵¹ Durch seine anti-katholischen Aussagen war 1836 ein kirchliches Verbot für seine Schriften verhängt worden.⁵² Er war „zum prominentesten Kopf der jungen liberalen deutschen Schriftsteller geworden, die ihn enthusiastisch feierten und auch vielfach nachahmten. Dafür mehrten sich aber auch die Kritiker, die ihn als Verderber der Jugend, als gefährlichen politischen Neuerer und als frivolen Verächter von Thron und Altar ablehnten.“⁵³

1841 heiratete er Augustine Mirat (genannt Mathilde), der er nichts von seiner jüdischen Vergangenheit erzählte. Generell sprach er nicht von sich selbst als Jude, sondern nur von jüdischen Vorfahren.⁵⁴ Aufgrund einer verstärkten Radikalisierung im Denken Heines sowie einer beginnenden Krankheit isolierte er sich zunehmend von seiner Umgebung und auch diese mied die verstärkt politische Ausrichtung Heines.⁵⁵

⁴⁹ Heine in einem Brief an Moser vom 9. Januar 1826. Zitiert nach: Grundmann 2008, S.27.

⁵⁰ Bartscherer 2005, S.84.

⁵¹ Vgl. Galley 1963, S.32-40.

⁵² Vgl. Sagarra 2008, S.125.

⁵³ Galley 1963, S.40.

⁵⁴ Vgl. Grundmann 1008, S.29 / Vgl. Kruse 2005, S.96.

⁵⁵ Vgl. Galley 1963, S.42-43.

Während seiner Zeit in Paris näherte er sich den Ideen von Karl Marx an sowie dem Saint-Simonismus:⁵⁶

Es ging [...] um eine Überwindung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, um die Abschaffung der Geburtsprivilegien und des Erbrechts und um eine gesellschaftliche Organisation des Eigentumsrechts. Es ging um die Gleichstellung der Frauen und um die Befreiung der Sinnlichkeit aus den Fesseln des christlichen Geist-Leib-Dualismus.⁵⁷

Daraus leitet er auch den Unterschied zwischen Sensualismus und Spiritualismus ab, der den Gegensatz zwischen Hellenismus und Nazarenertum beschreibt. Der Sensualismus der Hellenen besteht daraus, dass auch ein Glück und Empfinden des Menschen auf Erden erstrebenswert ist. Unter dem Nazarenertum sind sowohl Juden als auch Christen zusammengefasst, die asketisch, bild- und leibfeindlich leben.⁵⁸ Allerdings sei auch anzumerken, dass diese scheinbar klare Trennung keine grundsätzlich negative Einstellung Heines gegenüber der Religion an sich darstellt. So waren für ihn Luther und die evangelische Kirche durchaus sympathischer, da sie „für ihn das Element Vernunft in der christlichen Tradition“⁵⁹ darstellten. Ebenfalls merkt GRUNDMANN an, dass sich Heine, trotz der Kritik am Judentum, für die Minderheit einsetzte, die unter der Feindschaft der Christen zu leiden hatte. So positioniert er sich auch 1840, nach den Ritualmordvorwürfen in Damaskus, gegen die Gräueltaten zugunsten der jüdischen Bevölkerung.⁶⁰

2.6 MATRATZENGRUFT

Nach einem Zusammenbruch 1848 war er, aufgrund einer sich immer weiter ausbreitenden Lähmung, an sein Bett (die sogenannte ‚Matratzengruft‘) gebunden. Auch wenn seine Gliedmaßen versagten, konnte er sich jedoch noch voll seines Verstandes bedienen und mithilfe von Sekretären weiterhin Briefe schreiben und Werke publizieren. In dieser Zeit wird auch von einer Rückkehr zur Religion

⁵⁶ Vgl. Bartscherer 2000, S.211 / Vgl. Galley 1963, S.48-49.

⁵⁷ Schnell 1996, S.135.

⁵⁸ Vgl. WETZEL, Bernd: Das Motiv des Essens und seine Bedeutung für das Werk Heinrich Heines (Dissertation). München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1972, S.138 / Vgl. BAUER, Barbara: „Nicht alle Hebräer sind dürr und freudlos“. Heinrich Heines Ideen zur Reform des Judentums in der Erzählung „Der Rabbi von Bacherach“. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1996. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag 1996; S.48 / Vgl. Grundmann 2008, S.29 / Vgl. ALTENHOFER, Norbert: Rabbi Faibisch Apollo. Zum Spiel der Identitäten in Leben und Werk Heinrich Heines. In: Bohn, Volker (Hrsg.) Altenhofer, Norbert (Verfasser): Die verlorene Augensprache: Über Heinrich Heine. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1993; S.216 / Vgl. TRILSE-FINKENSTEIN, Jochanan: Leben (Schreiben) in jüdisch-hellenistischer Symbiose? Heinrich Heine und James Joyce. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2006. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2006; S.217.

⁵⁹ Sargarra 2008, S.127.

⁶⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.29.

gesprochen, wobei von GALLEY ebenfalls angemerkt wird, dass seine Äußerungen dazu trotzdem voll von Sarkasmus und Ironie waren.⁶¹ Außerdem war sie nach BARTSCHERER keine Abkehr vom Intellekt oder einer Art Resignation, nachdem seine politischen Ideale nicht verwirklicht wurden.⁶²

Nach 8 Jahren in der Matratzengruft starb Heine am 17. Februar 1856. Er wurde auf eigenen Wunsch und seiner Frau zuliebe auf dem Friedhof Montmartre - einem katholischen Friedhof - beigesetzt.⁶³

⁶¹ Vgl. Galley 1963, S.55-58.

⁶² Vgl. Bartscherer 2000, S.211.

⁶³ Vgl. Galley 1963, S.59-60 / Vgl. Sagarra 2008, S.122.

3 ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES ‚RABBI VON BACHERACH‘

In der Forschung, den ‚Rabbi von Bacherach‘ betreffend, stand das Nachvollziehen der Entstehungsgeschichte sehr lange im Vordergrund. Dies hing auch sehr stark mit einer Analyse der Quellen zusammen, die neue Erkenntnisse über den zeitlich wahrscheinlichsten Ablauf lieferten. Es wird auch auf den Briefwechsel Heines zurückgegriffen und seine darin enthaltenen Aussagen werden einer Interpretation unterzogen. Eine Werkanalyse geschah daher meist anhand dieser Rekonstruktion, da so die Entstehungszeiten der einzelnen Abschnitte mit der Biografie Heines abgeglichen werden konnten.

Der Entstehungsprozess teilt sich auf die beiden Zeitpunkte 1824/25 bzw. 1840 auf. Die erste umfangreichere Auseinandersetzung mit der Entstehungsgeschichte stammt von FEUCHTWANGER, der diesbezüglich eine Dissertation verfasste und eben diese 1907 beendete. Davor gab es bereits eine Arbeit von KARPELES⁶⁴ zu dieser Thematik, dessen Erkenntnisse aber schon von FEUCHTWANGER als „für Laien berechnete Studie so oberflächlich, in sich widerspruchsvoll und tendenziös, daß sie auf Wissenschaftlichkeit kaum Anspruch erheben darf“,⁶⁵ bezeichnet wurden. Die Annahme, dass die Idee für den ‚Rabbi‘ während Heines Mitgliedschaft beim ‚Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‘ entstand,⁶⁶ blieb allgemein - mit wenigen Ausnahmen - bis heute bestehen. Hierbei soll die Hoffnung Heines auf eine baldige Emanzipation der Juden durch die Beschränkung des von den Franzosen ‚gebrachten‘ Edikts in Preußen im Jahre 1823 erloschen sein.⁶⁷ Aber auch erneute Pogrome und der ‚Hep-Hep-Judensturm‘ könnten ausschlaggebend gewesen sein.⁶⁸ Da Heines Verbindung zu Moses Moser von FEUCHTWANGER als sehr vertrauensvoll eingeschätzt wird, ist er der Auffassung, dass die Briefe zwischen den beiden Männern als Zeugnisse für die beginnenden Pläne zum ‚Rabbi‘ herangezogen werden können. Da hierbei im Frühjahr 1824 erstmals vom ‚Rabbi‘ die Rede ist, wird der Zeitpunkt der ersten Konzeption um diese Zeit herum angesiedelt.⁶⁹ In einem Brief vom 25. Juni

⁶⁴ KARPELES, Gustav: Heinrich Heine und Der Rabbi von Bacherach. Wien: Verlag des ‚Freien Blattes‘ 1895.

⁶⁵ Vgl. FEUCHTWANGER, Lion: Heinrich Heines „Rabbi von Bacherach“: mit Heines Erzählfragment; eine kritische Studie. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1985; S.8.

⁶⁶ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.12.

⁶⁷ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.12.

⁶⁸ Vgl. ROSENTHAL, Ludwig: Heinrich Heine als Jude. Frankfurt/Main; Berlin: Verlag Ullstein 1973; S.162.

⁶⁹ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.13-14.

1824 ist zu lesen, dass sich Heine intensiv mit Quellen beschäftigt und dies als sehr anstrengend empfindet. Die Lektüre berührt ihn aufgrund der dargestellten Leidensgeschichte der Juden jedoch emotional. Er berichtet, dass er erst ein Drittel des geplanten Werkes geschrieben habe, und bittet um Notizen, unter anderem über die spanischen Juden. FEUCHTWANGER schließt daraus, dass sich das genannte ‚Drittel‘ von Heine auf die ersten beiden Kapitel des ‚Rabbi‘ bezieht, da er noch nicht die notwendigen Informationen über die spanischen Juden besaß, wie es für das dritte Kapitel nötig gewesen wäre.⁷⁰ Nachdem Heine in der folgenden Zeit sehr mit seinem Abschluss und diversen Reisen beschäftigt ist, stagniert die Arbeit am ‚Rabbi‘. Dies ist auch anhand der folgenden Nachrichten vom 25. Oktober 1824 bzw. aus dem Januar 1825 an Moser zu entnehmen:

Ich habe...am >Rabbi< wenig geschrieben, so daß kaum ein Drittel davon geschrieben ist. Er wird aber sehr groß, wohl ein dicker Band, und mit unsäglicher Liebe trage ich das ganze Werk in der Brust. Ist es ja doch ganz aus der Liebe hervorgehend, nicht aus eitler Ruhmgier. Im Gegenteil, wenn ich der Stimme der äußeren Klugheit Gehör geben wollte, so würde ich es gar nicht schreiben. Ich sehe voraus, wie viel ich dadurch verschütte und Feindseliges hervorrufe.⁷¹

Ich schreibe wenig, lese viel. Immer noch Chroniken und Quellenschriftsteller...An die Fortsetzung meines armen Rabbi darf ich in diesem Augenblick nicht gehen...⁷²

Er beendet sein Studium und lässt sich noch kurz vor seinem Abschluss, am 28. Juni 1825, taufen. Immer wieder versichert er, dass der ‚Rabbi‘ demnächst fertiggestellt und veröffentlicht wird, doch dies geschieht nicht.⁷³ FEUCHTWANGER geht davon aus, dass der „Roman [...] zwar nicht druckreif, aber im Wesentlichen vollendet“⁷⁴ war, da Heine sonst nicht von einer Veröffentlichung hätte sprechen können.

Nachdem Heine nach Paris ging, löste ein Brand in der Wohnung seiner Mutter im Jahre 1842 vielerlei Spekulationen aus, da Heine unter anderem schreibt, dass er den Verlust des Manuskripts vom ‚Rabbi‘ sehr beklagt.⁷⁵ Es wurde daher auch angenommen, dass der angeblich verbrannte Text viel länger gewesen sein soll, als

⁷⁰ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.14-15.

⁷¹ Feuchtwanger 1985, S.16-17.

⁷² Rosenthal 1973, S.173.

⁷³ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.17-125.

⁷⁴ Feuchtwanger 1985, S.25.

⁷⁵ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.25-26.

der später veröffentlichte.⁷⁶ KARPELES hat in seinen Ausführungen von 1895 dazu folgendes geschrieben:

Nach den bestimmten Versicherungen der Schwester des Dichters Frau Charlotte Emden, war der ‚Rabbi von Bacherach‘ vollendet, als das Manuskript in ihrer Wohnung verbrannte. Wir haben kein Recht, an diesen Versicherungen zu zweifeln. [...] Wie mir Frau Emden erzählte, habe der bekannte Hamburger Tempelprediger Dr. Gotthold Salomon das ganze Werk gelesen und es als ein vollendetes Sittengemälde des alten Judentums gelobt.⁷⁷

Allerdings berichtet er auch über Adolf Strodtmann, der davon ausgeht, dass Heine eine Abschrift besessen hat und das dritte Kapitel später nur noch hinzufügt. Diesem Punkt stimmt KARPELES auch zu, da er den „ganz anderen Ton“⁷⁸ im dritten Kapitel dafür als Beweis ansieht.

Die Debatte, ob Heine schon das Werk fertiggestellt und es dann tatsächlich in Hamburg verbrannt ist, wird spätestens mit LOEWENTHAL und FINKE beendet, da diese vermuten, dass „höchstens die allererste Niederschrift mit vielleicht nur skizzenhaften Ansätzen zu einer Fortführung [...] in Hamburg geblieben [ist].“⁷⁹ Das Betrachten seines Nachlasses hat gezeigt, dass Heine seine Quellentext-Auszüge und die ersten Abschnitte nach Paris mitgenommen hat.⁸⁰

Dass schlussendlich erst die Damaskusaffäre 1840 den Anstoß dazu gibt, um das Werk zu ‚vollenden‘ und zu veröffentlichen, wird in der Forschung zum ‚Rabbi‘ bis heute nicht angezweifelt.⁸¹ In der Zeit zwischen März und Juli 1840 versprach Heine die Herausgabe des ‚Rabbi‘ im vierten Teil des ‚Salon‘.⁸² Er schreibt an seinen Verleger:

⁷⁶ Vgl. KAUFMANN, Hans (Hrsg.): Heinrich Heine. Sämtliche Werke Band VII. Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Kleine Schriften 1820-1831. München: Kindler Verlag 1964; S.281.

⁷⁷ Karpeles 1895, S.19.

⁷⁸ Karpeles 1895, S.20.

⁷⁹ Loewenthal 1963, S.12.

⁸⁰ Vgl. Loewenthal 1963, S.12 / Vgl. Finke 1964, S.26.

⁸¹ Vgl. Windfuhr 1969, S.189 / Vgl. ERDLE, Birgit; Konitzer, Werner (Hrsg.): Theorien über Judenhass- eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781-1931). Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015; S.123 / Vgl. LÜBCKE, Sebastian: Heine und der Fanatismus – Geistesaristokratie und >Pöbel<?. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2014. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2014; S.58 / Vgl. HERMAND, Jost: Die nur schwer zu romantisierende Geschichte der Juden. Heines Rabbi von Bacherach. In: Dedner, Burghard; Hofstaetter, Ulla (Hrsg.): Romantik im Vormärz. Marburg: Hitzeroth 1992; S.132 / Vgl. Kircher 1973, S.208 / Vgl. Rosenthal 1973, S.204.

⁸² Vgl. Feuchtwanger 1985, S.26-29.

Der vierte Teil besteht: I. aus einem ungedruckten Sittengemälde, wovon ich nur noch ein Fragment besaß (der Rest verbrannte bei meiner Mutter), und welche ich hier ergänzen wollte. Ich ergänze es jetzt notdürftigst, [...] Leider ist diese Eile daran schuld, daß ich nicht noch einige brillante Blätter hinzuschreiben konnte.⁸³

FEUCHTWANGER und LOEWENTHAL gehen davon aus, dass Heine nur noch das dritte Kapitel ergänzt und die restlichen beiden Kapitel schnell überarbeitet hat.⁸⁴ Dem widerspricht als Erster FINKE, der ausgehend von jener Handschrift, die in Heines Nachlass gefunden wurde, einen Interpretationsfehler von LOEWENTHAL aufgedeckt hat. Dieser kannte diese Handschrift zwar, geht jedoch wissentlich davon aus, dass das gesamte Papier der sogenannten ‚Düsseldorfer-Handschrift‘ vom ersten Schreibprozess stammt. FINKE ordnet dieses Papier jedoch neu zu und kommt zu folgendem Schluss:

Das unvollständig erhaltene erste Kapitel dieses >Rabbi<-Manuskriptes umfaßt acht Doppelblätter mit 15 ½ Seiten. Das fünfte bis achte Doppelblatt hat das Wasserzeichen >J D Röpe< und ein Wappen mit Posthorn. Heine hat das gleiche steife gelbliche Papier u. a. für ein Manuskript der >Harzreise< und für einen Brief an Moses Moser vom 30. September 1823 benutzt. Die Handschrift des zweiten Kapitels zählt zehn Doppelblätter und zwei Blätter [...]. Das dünne bläuliche Papier, das das Wasserzeichen >Dumoulin< mit Muschel trägt, ist ohne Zweifel französischer Provenienz. Heine hat es häufig für Manuskripte der >Neuen Gedichte< sowie für den deutschen Entwurf der Erklärung vom 7. Juni 1840 gebraucht.⁸⁵

Dadurch, und durch eine Analyse der gerade genannten Handschrift, ist FINKE zu dem Ergebnis gekommen, dass das zweite Kapitel - abgesehen von Vorarbeiten - auch erst 1840 entstanden sein kann.⁸⁶ Ebenfalls unterstreicht eine Quellenuntersuchung seine Vermutung, da das Lied ‚Chad gadja‘, das Jäkel im zweiten Abschnitt singt, aus einer privaten Ausgabe der Pessach-Haggada, die erst 1838 erschienen ist, stammt.⁸⁷ An dieser Stelle muss jedoch auch angemerkt werden, dass auch LOEWENTHAL bereits erwähnt hat, dass es Lücken - unter anderem für das ‚Chad gadja‘ Lied - in dieser Handschrift gab, die erst ganz zum Schluss gefüllt wurden.⁸⁸ Heine hatte nach ROSENTHAL zudem auch schon 1824 eine übersetzte Haggada von Moser bekommen.⁸⁹

⁸³ Feuchtwanger 1985, S.27.

⁸⁴ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.29 / Vgl. Loewenthal 1963, S.13-14.

⁸⁵ Finke 1964, S.27.

⁸⁶ Vgl. Finke 1964, S.27.

⁸⁷ Vgl. Finke 1964, S.30.

⁸⁸ Vgl. Loewenthal 1963, S.13.

⁸⁹ Vgl. Rosenthal 1973, S.209.

Weitere Forschungen, wie die von KIRCHER, gingen ebenfalls von FINKES Erkenntnis aus.⁹⁰ Allgemein wird nicht mehr davon ausgegangen, dass die beiden ersten Kapitel 1824/25 entstanden sind und auch nicht mehr überarbeitet wurden: Das erste Kapitel wird konsequent mit der Entstehungszeit 1824/25 verbunden. Das zweite Kapitel ist in dieser Zeit vielleicht konzipiert worden, wurde aber schließlich erst 1840 fertiggestellt. Die Ergänzung des dritten Kapitels ist ganz klar immer auf 1840 datiert worden. FINKE selbst stellt fest, dass sich durch seine Erkenntnis auch zwangsläufig die Interpretation des Werkes verschieben muss, wenn diese auf der Biografie Heines basiert.⁹¹ So nimmt KIRCHER zum Beispiel an, dass Heine auch noch 1840 ein Interesse an seinem Werk und dem Thema gehabt haben muss, da er mehr als die Hälfte des Fragments erst zu diesem Zeitpunkt geschrieben hat. Heines Aussage, dass er es „nur notdürftig ergänzt“⁹² hat, lässt sich daher auch in Hinblick auf das ursprünglich geplante Ausmaß deuten. Das Fragment erscheint im Vergleich zum Roman nur ‚notdürftig‘.⁹³

In einer weiteren Entwicklung bestätigt ROSENTHAL zum Teil die Ergebnisse von FINKE, unterstützt aber nicht dessen Begründungen. Er ist der Meinung, dass Heine schon vor 1840 einen Entwurf des zweiten Kapitels gehabt haben muss, und stellt seinerseits die Vermutung auf, dass die Düsseldorfer-Handschrift vermutlich eine überarbeitete Abschrift sei. Zudem soll die Bearbeitungszeit viel zu kurz gewesen sein, um mehr als die Hälfte des Fragments neu hinzuzufügen.⁹⁴ Auch WINDFUHR unterstützt aufgrund der Erkenntnisse aus einer neuen Quellenbetrachtung die frühere Konzeption des zweiten Kapitels.⁹⁵

Die Anfangs- und Enddatierung der Entstehungsgeschichte des Fragments lassen sich nach dieser Darstellung sehr leicht festlegen. In der Mitte steht jedoch das zweite Kapitel, das schlussendlich nicht eindeutig zuordbar ist. Diese unterschiedlichen Auffassungen der Entstehungsgeschichte werden sich im nun folgenden Kapitel 4 in

⁹⁰ Vgl. KIRCHER, Hartmut: „Wie schlecht geschützt ist Israel...“ Zur Szene am Frankfurter Ghetto-Tor in Heines „Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1972. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1972; S.39 / Vgl. Kircher 1973, S.201-202.

⁹¹ Vgl. Finke 1964, S.30-31.

⁹² Kircher 1973, S.209.

⁹³ Vgl. Kircher 1973, S.209.

⁹⁴ Vgl. Rosenthal 1973. S.208-209.

⁹⁵ Vgl. WINDFUHR, Manfred: Der Rabbi von Bacherach. Zur Genese und Produktionsästhetik des zweiten Kapitels. In: Windfuhr, Manfred: Rätsel Heine. Autorprofil- Werk- Wirkung. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter 1997; S.288-289.

der Interpretation widerspiegeln und illustrieren das Problem der (In-)Kohärenz des Werkes.

4 ABRISS DER FORSCHUNGSTENDENZEN ZUM ‚RABBI VON BACHERACH‘

Der Schwerpunkt des nun folgenden Abschnitts liegt auf den Aspekten der Forschung zum ‚Rabbi von Bacherach‘, die sich an der biografischen und entstehungsgeschichtlichen Analyse orientieren. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll aufgezeigt werden, welche Schwierigkeiten das Fragment in Bezug auf seine Kohärenz oder auch Inkohärenz der Forschung bereitet hat. Dabei spielen sowohl die Betrachtung der Sprache Heines als auch seine Identifikation bzw. Abgrenzung zu bestimmten Figuren eine Rolle. Ein zentrales Element bildet dabei Heines Einstellung zum Judentum während des Entstehungsprozesses des Fragments. Generell kann an dieser Stelle gesagt werden, dass die Forschung zu sehr vielen unterschiedlichen und teilweise gegensätzlichen Interpretationen gelangt ist. Dabei werden im Zuge der vorliegenden Arbeit nur speziell diejenigen aufgezeigt, die nicht in die anschließende Analyse miteinbezogen werden.

Weiters folgen auch Tendenzen, die von der Forschung kritisiert wurden oder bei denen angemerkt wurde, dass hierbei noch keine spezifische Betrachtung seitens der Forschung stattgefunden hat. Den Schluss der Darstellung in diesem Kapitel bilden Ansätze, die von der bisherigen Betrachtung abweichen, indem sie den Fokus größtenteils auf die textliche und strukturelle Ebene legen.

4.1 DAS PROBLEM DES FRAGMENTS

Eine große Frage der Forschung ist: „[...] warum dieses ursprünglich so groß angelegte Werk ein Fragment blieb, und auch das Vorliegende keineswegs als in sich geschlossen bezeichnet werden kann.“⁹⁶ Dass es ein Fragment blieb ist wohl unumstritten, doch ob es als geschlossen oder nicht geschlossen bezeichnet werden kann, ist tatsächlich fraglich und wird in den nächsten Abschnitten der vorliegenden Arbeit ausführlich dargestellt. HERMAND bezeichnet das Nicht-Vermögen, die verschiedenen Wandlungen in Heines Leben am Ende in ein Ganzes zu verpacken, als Ursache, weshalb es nicht geschlossen ist.⁹⁷ Diesem zentralen Problem der Forschung zum ‚Rabbi‘ setzt jedoch KIRCHER entgegen, dass die

⁹⁶ BAUER, Alfredo: Die Stellung der Juden in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts und Heines Übertritt zum Christentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2000. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000; S.187.

⁹⁷ Vgl. Hermand 1996, S.41.

Herangehensweise, also nach der Kohärenz zu suchen, durch die Entstehungsgeschichte eigentlich gar nicht möglich ist. Für ihn ist es wichtiger zu untersuchen, welche Aufschlüsse das Werk über Heines Entwicklung gegenüber dem Judentum geben kann.⁹⁸

4.2 DER BRUCH DURCH DAS 3.KAPITEL

Diese Theorie wurde maßgeblich durch FEUCHTWANGER beeinflusst, der aufgrund der Entstehungsgeschichte das dritte Kapitel von den anderen abgrenzte. So soll es in kürzester Zeit entstanden sein und auf ironische Weise über die vorherigen Teile, die von einer gewissen Ernsthaftigkeit geprägt waren, urteilen.⁹⁹ Der Bruch ohne Übergang spiegelt sich dabei auch in den beiden Hauptfiguren - Rabbi und Don Isaak - wider.¹⁰⁰ Die Zusammenhangslosigkeit beschreibt FEUCHTWANGER mit den folgenden Worten:

Der Roman besteht im wesentlichen aus einer Reihe von Schilderungen, die lose, ohne eine zielsichere Handlung zu bilden, aneinander gereiht sind: doch sind diese Schilderungen im einzelnen sehr stimmungskräftig herausgearbeitet. [...] Freilich geben all diese Schilderungen keinen harmonischen Zusammenklang, sondern tragen durchaus verschiedenen Stilcharakter.¹⁰¹

FELDMANN macht für die Veränderung der Darstellung der Juden im dritten Kapitel ebenfalls die Pause in der Entstehungsgeschichte verantwortlich.¹⁰² ROSENTHAL bewertet dieses Kapitel als „in Ton, Stil, Stimmung und Motiv“¹⁰³ verändert. Die Beschreibung LOEWENTHALS verbindet dabei sowohl Entstehungsgeschichtliches, Quellenanalytisches als auch eine Analyse des Stimmungsbildes Heines:

[Er] fügt [...] jetzt ein heiteres Schlußkapitelchen hinzu, ohne besondere Freude an der Arbeit, fast ohne Benutzung seiner früheren Vorarbeiten, und auch ohne an die einst geplante Fortsetzung der Novelle anzuknüpfen.¹⁰⁴

⁹⁸ Vgl. Kircher 1972, S.41.

⁹⁹ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.29, S.70.

¹⁰⁰ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.71-72 / Vgl. PORNSCHLEGEL, Clemens: Die unmögliche Gattung. Zu Heines Rabbi von Bacherach. In: Rölli, Marc; Trzaskalik, Tim (Hrsg.): Heinrich Heine und die Philosophie. Wien: Verlag Turia und Kant 2007, S.122.

¹⁰¹ Feuchtwanger 1985, S.73.

¹⁰² Vgl. FELDMANN, Rainer: Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heines (Dissertation). Paderborn: Universität Paderborn 1984, S.2.

¹⁰³ Rosenthal 1973, S.161.

¹⁰⁴ Vgl. Loewenthal 1963, S.14.

Insgesamt kann also gesagt werden, dass viele Forscher eine Inkohärenz zwischen dem dritten und den ersten beiden Kapiteln interpretiert haben.¹⁰⁵ Es gibt aber auch andere, die dieser Interpretation widersprechen. So soll sich nach deren Ansicht der Stilbruch bereits im zweiten Kapitel vollziehen.¹⁰⁶

4.3 DER STILWECHSEL NACH DEM 2.KAPITEL

Nach KIRCHER besteht das zweite Kapitel aus einer Reihe von Brüchen, wie zum Beispiel dem historischen Einschub vor der Ghetto-Szene.¹⁰⁷ Generell lässt sich der heitere Ton auch im zweiten Kapitel erkennen und bildet damit einen klaren Kontrast zum ersten und gleichzeitig eine Einheit mit dem dritten.¹⁰⁸ Dieser Ton zeichnet sich durch einen realistischen statt eines verklärenden Eindrucks aus und auch die Personen, die darin auftreten, werden humoristisch und parodistisch dargestellt, und religiöse Situationen, wie beispielsweise in der Synagoge, werden von den dort anwesenden Figuren nicht mehr so ernst und nicht ganz so andächtig wahrgenommen.¹⁰⁹ Auch Saras ungetrübtes Erforschen der Stadt Frankfurt, obwohl sie gerade noch mit dem Leben davongekommen ist, wird zu diesem eben genannten Stilbruch gezählt.¹¹⁰

Weiters wird Heines grundsätzliche Neigung in seinem literarischen Schaffen hinzugezogen, um die Brüche zu erklären:

[...] eine einseitig verklärende Ghetto-Geschichte zu schreiben, wie es im späteren 19. Jahrhundert unter deutschschreibenden Juden durchaus gang und gäbe wurde, hätte sowohl seinem eigenen Assimilationsdrang als auch seinen betont liberalen, ja rebellischen Ansichten zutiefst widersprochen. Für eine solche Aufgabe war er weder religiös noch romantisch genug gestimmt.¹¹¹

Heine konnte also von seinem Naturell aus gar nicht das romantische Sittengemälde des ersten Kapitels weiterführen, wodurch es zu diesem Bruch letztendlich sogar kommen musste. WINDFUHR merkt ebenfalls an, dass Heines langsames

¹⁰⁵ Ebenso: Vgl. OCH, Gunnar: >>Schalet, schöner Götterfungen<< - Heinrich Heine und die jüdische Küche. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongress 1997 zum 200. Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998, S.337 / Vgl. Loewenthal 1963, S.15.

¹⁰⁶ Vgl. Kircher 1973, S.256.

¹⁰⁷ Vgl. Kircher 1973, S.256, S.201.

¹⁰⁸ Vgl. Kircher 1972, S.42 / Vgl. Hermand 1996, S.46 / Vgl. Loewenthal 1963, S.3.

¹⁰⁹ Vgl. Hermand 1996, S.46 / Vgl. Windfuhr 1969, S.186 / Vgl. HÖHN, Gerhard: Heine- Handbuch. Zeit, Person, Werk. Stuttgart: J.B. Metzler 1987, S.363.

¹¹⁰ Vgl. Kircher 1973, S.234 / Vgl. HESSING, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen: Wallstein Verlag 2005, S.242.

¹¹¹ Hermand 1996, S.47.

Vorankommen durch die aufwendige Quellenrecherche als Indiz für den Stilbruch kritisch betrachtet werden muss. Allerdings führt er weiter an, dass es durch ein stärkeres Benutzen von Satire sowohl gegenüber christlichen als auch jüdischen Settings und Personen zu einem Stilwechsel kam.¹¹² Diesen bezeichnet er als Veränderung von einer Tragödie zu einer Tragikomödie.¹¹³ Ebenfalls teilt er das zweite Kapitel und behandelt aufgrund der Quellenanalyse die Szenen bis zum Ghetto und die Szenen danach getrennt.¹¹⁴

4.4 DIE VERÄNDERTE EINSTELLUNG HEINES ZUM JUDENTUM UND DESSEN BEDEUTUNG FÜR DIE KOHÄRENZ

Hierbei wird entweder die veränderte Einstellung zum Judentum - der Einfluss des ‚Vereins für die Cultur und Wissenschaft der Juden‘ bis zu seiner Hinwendung zum Saint-Simonismus - als Ursache für die Brüche im Fragment¹¹⁵ herangezogen oder durch die Veränderungen im Werk werden Rückschlüsse auf die Entwicklung von Heines Verhältnis zum Judentum gezogen.¹¹⁶ Es entsteht hierbei folglich eine Interpretationskette, die sich somit nur gegenseitig bestätigen kann. Dies mag auch der Grund sein, warum Heines Einstellung auf sehr unterschiedliche Arten interpretiert wurde und diese unterschiedlichen Ansichten in der Werkanalyse erkennbar sind. Folgende Erkenntnisse werden von der Forschung beispielsweise gezogen:

Besonders die Taufe wird als markanter Anlass angeführt, der zum Bruch Heines mit dem Judentum geführt hat, und stellt einen möglichen Ausgangspunkt dar, weshalb das Werk danach nicht mehr dieselbe Bedeutung für ihn haben konnte.¹¹⁷ Dieser Ansatz erfährt jedoch ebenfalls Kritik, da die Taufe als weniger richtungsweisend als die Auseinandersetzung während der Pariser Jahre mit dem Saint-Simonismus und der Unterscheidung zwischen Nazarenentum und Hellenismus gilt.¹¹⁸ Laut DEDNER

¹¹² Vgl. WINDFUHR, Manfred: Der Erzähler Heine. Der Rabbi von Bacherach als historischer Roman. In: Höhn, Gerhard: Heinrich Heine. Ästhetisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1991, S.291.

¹¹³ Vgl. Windfuhr 1969, S.188-189.

¹¹⁴ Vgl. Windfuhr 1997. Der Rabbi, S.288.

¹¹⁵ Vgl. Bauer 2000, S.188 / Vgl. Hermand 1996, S.46 / Vgl. Rosenthal 1973, S.153 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.59 / Vgl. Kircher 1972, S.40.

¹¹⁶ Vgl. JACOBI, Ruth L.: Heinrich Heines jüdisches Erbe. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1978, S.151, S.155 / Vgl. Kircher 1973, S.199, S.246.

¹¹⁷ Vgl. Loewenthal 1963, S.12 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.19, S.58-59 / Vgl. SAMMONS, Jeffrey L.: Heinrich Heine. Stuttgart: Metzler 1991, S.42 / Vgl. Hermand 1996, S.42.

¹¹⁸ Vgl. Och 1998, S.246 / Vgl. Rosenthal 1973, S.175, S.178 / Vgl. Altenhofer 1993, S.210.

hat sich deshalb die Intention Heines scheinbar von einer „Emanzipation des Judentums zur Emanzipation vom Judentum verlagert.“¹¹⁹

In einem Brief Heines kurz vor der geplanten Veröffentlichung ist zu lesen, dass er die Arbeit ganz einstellen möchte.¹²⁰ Dies wird von KIRCHER als Ausdruck der Distanz Heines zum Werk interpretiert¹²¹, von dem Heine zu Beginn noch gänzlich überzeugt war. Die Darstellung und die Ironie im zweiten und dritten Teil sollen Heines neue Antipathie gegenüber dem Judentum zeigen, nachdem diese sich im ersten Kapitel nur gegen das Christentum richtete.¹²² Heines konfliktreiche Beziehung zum Judentum soll dadurch erkennbar sein,¹²³ und er distanziert sich davon bis zur Veröffentlichung von seinem Werk immer mehr.¹²⁴

Diesen Theorien, die eine Abkehr vom Judentum ansprechen, wird jedoch auch entgegengesetzt, dass Heine nicht unreligiös sein kann, da Religion so oft in seinen Werken angesprochen wird, und es wird die Meinung vertreten, dass sich nur seine Religionsauffassung ändert.¹²⁵ In diesem Zusammenhang war nach FELDMANN die Leidensgeschichte ungebrochen ein Thema in Heines Leben, da auch er Anfeindungen am eigenen Leib zu spüren bekommen hat.¹²⁶

4.5 DAS JUDENSCHICKSAL ALS VERBINDENDES ELEMENT

Dass das Mitgefühl am Schicksal der Juden sich ungebrochen durch das ganze Werk zieht,¹²⁷ wird von vielen Forschern einerseits als Gegenthese zur oben genannten biografischen Analyse aufgestellt, aber auch von denjenigen unterstützt, die trotzdem Brüche im Fragment wahrnehmen und die Leidensgeschichte als unterschwellige

¹¹⁹ DEDNER, Ulrike: „Meine Nase ist nicht abtrünnig geworden“. Heinrich Heines Rabbi von Bacherach als Zeugnis erschriebener Identität. In: Heilmann, Markus; Wägenbaur, Birgit (Hsg.): Ironische Propheten. Sprachbewußtsein und Humanität in der Literatur von Herder bis Heine. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2001, S.291.

¹²⁰ Vgl. Kircher 1973, S.208.

¹²¹ Vgl. Kircher 1973, S.208.

¹²² Vgl. Jacobi 1978, S.155 / Vgl. Kircher 1973, S.252.

¹²³ Vgl. Jacobi 1978, S.155 / Vgl. LEIBOLD, Steffen: ‚Der Rabbi von Bacherach‘. Heinrich Heines >fragmetarisches< Verhältnis zu den Juden seiner Zeit. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2015. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2015, S.53.

¹²⁴ Vgl. Loewenthal 1963, S.15.

¹²⁵ Vgl. Bartscherer 2000, S.210.

¹²⁶ Vgl. Feldmann 1984, S.100.

¹²⁷ Vgl. LEE, Koon-Ho: Heinrich Heine und die Frauenemanzipation. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 2003, S.102 / Vgl. JÄGER, Anne Maximiliane: Bacherach – Frankfurt – Toledo. Heines >>Rabbi von Bacherach<< als literarisches Projekt der jüdischen Aufklärung. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998, S.334 / Vgl. Jäger 2005, S.71 / Vgl. Grundmann 2008, S.297.

Verbindung des Fragments wahrnehmen.¹²⁸ Oder es ist nach LOEWENTHAL oder BAUER dem Schuldgefühl Heines gegenüber seiner ursprünglichen, und später angeblich nicht weitergeführten, Intention zu verdanken, dass das Thema in gewisser Weise trotzdem einfließt.¹²⁹

Ein Punkt, der vorgetragen wird, ist der, dass Heine sich nie mit der jüdischen Religion identifizierte - selbst während seiner Mitarbeit beim „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ nicht - sondern sich nur im Sinne einer Schicksalsgemeinschaft verbunden fühlte.¹³⁰ Es geht ihm auch nach FRITZLAR mehr um eine politische Stellungnahme in Bezug auf die Emanzipation der Juden als um eine religiöse Identifizierung.¹³¹ Im Ghetto des zweiten Kapitels wird zum Beispiel das Versagen dieser Bestrebungen aufgezeigt,¹³² und die Kritik Heines bezieht sich auf die Resignation gegenüber den Lebensumständen durch die Bacheracher sowie durch die Frankfurter Juden: „Als wesentliches Merkmal der Frankfurter Juden zeigt Heine die offen zu Tage tretende Tatenlosigkeit auf, die er mit der Szene am Ghettotor in dem zweiten Kapitel des Erzählfragments darstellt.“¹³³ Er bricht daher mit der jüdischen Vorstellung des Erleidens der Unterdrückung in Hinblick auf die messianische Erlösung¹³⁴ und „zeigt die gesellschaftlichen Ursachen des Leidens auf.“¹³⁵

Das Fragment wird als Kritik der Gesellschaft zu Heines Zeiten interpretiert, und nach NEUMANN kann man das Werk „als das Muster einer sozialhistorischen und sozialpsychologischen Studie bezeichnen.“¹³⁶ Auch bei GOETSCHEL ist eine Tendenz feststellbar, dass Heine an der Gesellschaft im 19. Jahrhundert Kritik übt, da diese scheinbar „noch immer starke mittelalterliche Züge trägt.“¹³⁷ Allerdings merkt WINDFUHR auch an, dass auch Kritik geübt werden kann, wenn man ein Teil der kritisierten Gesellschaft ist. Dies kann also auch nicht automatisch als Loslösung

¹²⁸ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.49 / Vgl. Windfuhr 1997, Der Rabbi, S.288.

¹²⁹ Vgl. Loewenthal 1963, S.14 / Vgl. Bauer 2000, S.188.

¹³⁰ Vgl. Kircher 1973, S.224 / Vgl. Jacobi 1978, S.117 / Vgl. Fritzlar 2013, S.85 / Vgl. Höhn 1987, S.29.

¹³¹ Vgl. Fritzlar 2013, S.116.

¹³² Vgl. Hessing 2005, S.245.

¹³³ Grundmann 2008, S.318-319.

¹³⁴ Siehe Kapitel 6.1

¹³⁵ Grundmann 2008, S.321.

¹³⁶ Vgl. NEUMANN, Gerhard: Der Abbruch des Festes. Gedächtnis und Verdrängung in Heines Legende Der Rabbi von Bacherach. In: Pfeil, Dietmar; Schilling, Michael; Strohschneider, Peter (Hrsg.): Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisenburg, 4.-7. Januar 1996. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1998, S.600.

¹³⁷ GOETSCHEL, Willi: Kommentar zu Heinrich Heine. In: Erdle, Birgit; Konitzer, Werner (Hrsg.): Theorien über Judenhass- eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781-1931). Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015, S.145.

Heines von der jüdischen Gesellschaft interpretiert werden.¹³⁸ Damit schließen sich die Verbundenheit mit dem Judentum und eine Kritik daran in dieser Hinsicht auch nicht aus.

4.6 WEITERE VERBINDENDE STRUKTURELLE ELEMENTE

Weitere Theorien beschreiben das gesamte Fragment als Nachzeichnung der Geschichte des Judenschicksals und der verschiedenen jüdischen Lebensweisen¹³⁹:

Während das erste Kapitel [...] den Auszug der Kinder Israels rekapituliert, soll das zweite Kapitel [...] die Folgen des Ahasverschicksals an Hand der Bewohner der Frankfurter Judengasse schildern. Das dritte Kapitel führt als neues Motiv das Problem des Renegatentums ein sowie die bei Heine zur damaligen Zeit brennende Thematik vom Gegensatz zwischen Nazarener- und Hellenentum.¹⁴⁰

Auch ROSENTHAL unterstützt diese Annahme zumindest im zweiten Kapitel, da dieses ein Abbild der Juden in der Diaspora darstellen soll.¹⁴¹ Und BAUER sowie NEUMANN vollziehen ebenfalls einen Interpretationsansatz, der die Flucht stellvertretend zum Auszug aus Ägypten annimmt.¹⁴² Im Besonderen hat ROSE diesen Ansatz als Grundlage der Analyse des gesamten Fragments genommen:

Es wäre auch wohl möglich, daß jene Geschichte des Volkes Israels von seinem Auszug aus der Sklaverei in Ägypten bis zur Gewinnung der Freiheit im neuen Staat der Handlung des Romans als Prototyp gedient hat.¹⁴³

Die Flucht nach Frankfurt erfüllt aber nicht die Erlösung, weshalb in einer vermuteten Fortsetzung des Fragments Amerika als neuer Zufluchts- und Erlösungsort interpretiert wird.¹⁴⁴ Bei LEIBOLD bildet wiederum der spätere Zielort Spanien „die strukturelle Geschlossenheit des Fragments“¹⁴⁵, da hier der „Idealtypus des in gewissem Rahmen assimilierten sephardischen Juden“¹⁴⁶ präsentiert wird und damit eine weitere Art - eine erstrebenswerte - des jüdischen Daseins aufgezeigt wird.¹⁴⁷

¹³⁸ Vgl. Windfuhr 1969, S.8.

¹³⁹ Vgl. Jacobi 1978, S.151 / Vgl. Krobb 2000, S.48-49.

¹⁴⁰ Jacobi 1978, S.151.

¹⁴¹ Vgl. Rosenthal 1973, S.157.

¹⁴² Vgl. Bauer 1996, S.30 / Vgl. Neumann 1998, S.603.

¹⁴³ ROSE, Margaret A.: Über die strukturelle Einheit von Heines Fragment „Der Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1976. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1976, S.40.

¹⁴⁴ Vgl. Rose 1976, S.42-45.

¹⁴⁵ Leibold 2015, S.42.

¹⁴⁶ Leibold 2015, S.42.

¹⁴⁷ Vgl. Leibold 2015. S.42 / Vgl. Krobb 2000, S.48.

Eine weitere Interpretation von WINDFUHR sieht die Pessachfeier als verbindendes Element. So lässt sich die Struktur des Festes aus dem ersten Kapitel - „beginnt idyllisch und endet tragisch“¹⁴⁸ - umgekehrt auf das zweite und dritte Kapitel übertragen. So wirkt die Tragik noch in der Synagoge nach, um sich dann letztendlich wieder in eine Idylle aufzulösen.¹⁴⁹ Auch LUTZ verfolgt diesen Gedanken und sieht in „Form, Motiv und Bilderwahl [...] das gesamte Fragment als Pessach-Ereignis.“¹⁵⁰ Noch eine Herangehensweise sei hier erwähnt: Für BAUER verbindet die „Diesseitsorientierung und Weltzugewandtheit der Juden“¹⁵¹ in ihren Riten und in allen drei Kapiteln das gesamte Fragment.

4.7 DAS CHRISTENTUM ALS URSACHE DER LEIDENSGESCHICHTE UND CHRISTEN ALS ADRESSATEN DES TEXTES

Die Rolle des Christentums beziehungsweise seine Darstellung wird in ziemlich einheitlicher Meinung negativ gezeichnet, da dieses angeblich von Heine als Urheber des jüdischen Leids gesehen wird.¹⁵² Ebenso soll sich Heine „in der Rolle des Gotteslästerers“¹⁵³ gefallen.

Die Adressaten des Textes sind Nicht-Juden, damit ihnen nach JACOBI ein „[...] Spiegel ihrer Intoleranz und Irrtümer [vorgehalten wird und] [...] gleichzeitig Sympathien und Verständnis für die jüdische Lage[...]“¹⁵⁴ erweckt werden soll. Das Indiz für diese Adressatenzuschreibung wird in jenen Passagen gesehen, in denen die jüdischen Rituale erklärt werden, wie es für ein jüdisches Publikum nicht notwendige gewesen wäre.¹⁵⁵

4.8 DAS PROBLEM DER SPRACHE, DER ROMAN- UND FIGURENGESTALTUNG

In der Bewertung vom ‚Rabbi‘ setzte FEUCHTWANGER Maßstäbe:

¹⁴⁸ Windfuhr 1969, S.187.

¹⁴⁹ Vgl. Windfuhr 1969, S.187.

¹⁵⁰ LUTZ, Edith: Der Held in mehrfacher Gestalt. „Der Rabbi von Bacherach“ als Held des mythischen Zirkels. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1996. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag 1996, S.64.

¹⁵¹ Bauer 1996, S.49.

¹⁵² Vgl. Sagarra 2008, S.123-125 / Vgl. Hessing 2005, S.225 / Vgl. Kircher 1973, S.204-205, S.215 / Vgl. Lübcke 2014, S.54.

¹⁵³ Sagarra 2008, S.126.

¹⁵⁴ Jacobi 1978, S.153.

¹⁵⁵ Vgl. Wetzel 1972, S.142-143 / Vgl. WINDFUHR, Manfred (Hrsg.): Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 5. Almansor. William Ratcliff. Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1994, S.533 / Vgl. Kircher 1973, S.216.

[...] Heines spätere Erzählungsversuche beweisen zur Evidenz, daß ihm das Talent des Erzählens wirklich ganz abging.¹⁵⁶

Die sprachliche Gestaltung des dritten Kapitels soll nach FEUCHTWANGER ebenfalls ein Hinweis auf die Inkohärenz eben dieses Kapitels sein, da dieses „die sprachliche Gewandtheit des späteren Heine“¹⁵⁷ aufweist, die ersten beiden Kapitel sind demzufolge voller „sprachlicher Mängel“.¹⁵⁸ Damit sind „Oberflächlichkeiten, unbeholfene Wendungen [...] falsche Flexionen [...] unbeholfene Schachtelsätze [...]“¹⁵⁹ gemeint. Einzig die Stimmungen während der Pessachfeier und in der Synagoge sind gut gestaltet.¹⁶⁰ Demgegenüber wird das dritte Kapitel als „leichtflüssig, beweglich, von geschmeidigster Gliederung“¹⁶¹ beschrieben. Feuchtwangers Resümee fällt folgendermaßen aus:

Der ‚Rabbi‘ zeigt, wie Heine Meister ist, wenn es gilt, einzelne Stimmungen auszuschöpfen, wie er versagt, wenn es gilt, ein Nacheinander, eine epische Kette, eine Entwicklung darzustellen. Er zeigt, wie warm und zugleich scharfsinnig Heine seine Anschauungen zu fassen versteht, aber auch, wie einseitig-subjektiv diese Ideen sind.¹⁶²

Viele der späteren Arbeiten zum ‚Rabbi‘ versuchen diese Aussagen zu entschärfen oder ganz zu revidieren. So wird von KIRCHER betont, dass der vorhandene Stilbruch nicht als „Beweis des Scheiterns und als Indiz dafür angesehen werden [kann], daß der Autor unfähig gewesen sei, im Rahmen einer größeren Romankonzeption einen bestimmten Erzählstil über eine längere Strecke hinweg beizubehalten.“¹⁶³ Heine soll in der Zeit des ersten Arbeitsprozesses noch nicht herausgefunden haben, welcher Erzählstil ihm liegt.¹⁶⁴ Dadurch soll „zwischen Fähigkeit auf der einen Seite und Neigung bzw. Intention auf der anderen“¹⁶⁵ unterschieden werden, und Heine zeigte seine Neigung eher im Witz und in der Satire, wie in seinen späteren Werken erkennbar ist.¹⁶⁶ Ebenfalls soll es, nach WINDFUHR, ein Problem für Heine gewesen sein, sich über längere Zeit mit einem einzigen Werk zu beschäftigen, wenn er durch keinen äußeren Druck zur Fertigstellung gedrängt wird. Seine späteren Prosa-Arbeiten

¹⁵⁶ Feuchtwanger 1985, S.69.

¹⁵⁷ Feuchtwanger 1985, S.29.

¹⁵⁸ Feuchtwanger 1985, S.29.

¹⁵⁹ Feuchtwanger 1985, S.75.

¹⁶⁰ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.74.

¹⁶¹ Feuchtwanger 1985, S.75.

¹⁶² Feuchtwanger 1985, S.76.

¹⁶³ Kircher 1972, S.39.

¹⁶⁴ Vgl. Kircher 1973, S.225.

¹⁶⁵ Kircher 1972, S.41.

¹⁶⁶ Vgl. Hessing 2005, S.253 / Vgl. Hermand 1996, S.42.

sind immer aktuellen Ereignissen geschuldet, die darin verarbeitet werden, weshalb nicht von einer generellen Unfähigkeit für Prosa gesprochen werden kann.¹⁶⁷

Ein weiterer Kritikpunkt von FEUCHTWANGER ist die Figurengestaltung, die seiner Meinung nach sehr flach und typisch ausfällt und nicht in die Tiefe einer individuellen Figur geht.¹⁶⁸ So sollen die Figuren keine Empathie hervorrufen, was allerdings nicht „in der Absicht des Dichters [liegt, sondern] es ist vielmehr [...] durch seinen Mangel an Gestaltungskraft [verursacht]“. ¹⁶⁹ KIRCHER geht ebenfalls darauf ein und verteidigt die Fähigkeiten Heines, indem er anmerkt, dass „Typik und Individualität sich nicht ausschließen“¹⁷⁰ und damit die Leidensgeschichte der Figuren als typisch dargestellt wird. Seine ironischen Personenbeschreibungen ab dem zweiten Kapitel sollen dabei wieder repräsentativ für seine Fähigkeit sein, sich aber dadurch gleichzeitig von seiner ursprünglichen Konzeption der Leidensgeschichte entfernen.¹⁷¹

4.9 DAS PROBLEM DER SATIRE IM FRAGMENT

Mit den eben angestellten Rezeptionstendenzen zur Personengestaltung ist eben jenes Problem mit der Satire im Fragment schon angesprochen worden, das die Inkohärenz im Werk verursacht. So wird der Bruch durch das Stilmittel Ironie ab dem dritten Kapitel beziehungsweise der jüdischen Figuren im zweiten Kapitel¹⁷² festgestellt.

Die Personengestaltung im zweiten Kapitel gibt demnach auch Aufschluss über Heines Judentum, da Heine nun auch dieses kritisiert und ironisiert anstatt nur das Christentum.¹⁷³ Besonders bei JACOBI kommt dies überspitzt formuliert zum Ausdruck:

Die Menschen im Judenviertel tragen den Stempel der Verzerrung. Heines Ironie läßt besonders die Frauen in der Synagoge als schlimme Karrikaturen erscheinen, deren hervorstechendste Züge Feigheit, Selbstsucht, Habgier, Unmoral, Bosheit und Argumentationslust sind. Selbst ihre Namen berauben die Träger aller Würde. [...] Überhaupt nehmen Heines jüdische Charaktere der Vergangenheit zunehmend die Züge an, die er den Juden seiner eigenen Epoche andichtet.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Vgl. Windfuhr 1969, S.183-184.

¹⁶⁸ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.54.

¹⁶⁹ Feuchtwanger 1985, S.54.

¹⁷⁰ Kircher 1973, S.216.

¹⁷¹ Vgl. Kircher 1973, S.253.

¹⁷² Vgl. Loewenthal 1963, S.3, S.14 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.56.

¹⁷³ Vgl. Kircher 1973, S.239-240, S.246, S.251 / Vgl. Leibold 2015, S.42.

¹⁷⁴ Jacobi 1978, S.87.

Spätere Analysen teilen diese Auffassung nicht, da die humoristische Gestaltung des zweiten und dritten Kapitels nicht mit der ernsten Thematik dahinter konkurriert, wodurch die Darstellung der Leidensgeschichte auch nicht gebrochen wird. Argumentiert wird hierbei mit der Feststellung, dass Heines Komik immer mit einem gewissen Ernst gepaart¹⁷⁵ ist, wie auch Heine selbst in einem Brief an Moses Moser anmerkt:

Witz in seiner Isolierung ist gar nichts werth, [...] Nur dann ist mir der Witz erträglich, wenn er auf einem ernsten Grunde ruht.¹⁷⁶

Auch der jüdische Witz wird von KIRCHER erwähnt, der zwar Selbstkritik enthält, jedoch aus einer Situation der Unterdrückung entsteht und damit eigentlich gegen den Antisemitismus gerichtet ist. Nach ihm hat Heine dies in der zweiten Phase des Schreibens und Überarbeitens angewendet. Dabei wird die Selbstkritik beim Nasenstern angewendet und Jäkel spricht sie aus.¹⁷⁷ Dadurch ergibt sich wieder eine gewisse Kohärenz, da das Thema der Leidensgeschichte nicht gebrochen, sondern lediglich anders dargestellt wird.

4.10 DIE INTERPRETATION DES RABBI ABRAHAM UND DON ISAAK ABARBANEL

Ein spezielles Verhalten vom Rabbi Abraham bereitete der Forschung durchwegs ein Problem. So gibt es keinerlei zufriedenstellende Erklärungen dafür, dass er seine Gemeinde in Bacherach verließ und sie ohne Vorwarnung dem Tod überließ.¹⁷⁸ Manche sehen darin etwas Unüberwindbares, sodass sogar angenommen wird, dass deshalb der Roman scheiterte,¹⁷⁹ da Heine dieses moralische Dilemma selbst nicht sinnvoll auflösen konnte. Deshalb nimmt HESSING an, dass sich das Werk vom Rabbi löst und als „eine historisch verschobene Abrechnung mit der jüdischen Elite seiner Zeit zu lesen [ist], die in der Krise ihrer Aufgabe untreu geworden sind.“¹⁸⁰

Dies führt also direkt zur Rezeption des Don Isaak Abarbanel, der maßgeblich für einen stilistischen Bruch verantwortlich gemacht wird, da mit ihm eine neue Weltanschauung mit hineinfließt. Diese entspricht dem neuen Verständnis Heines für das Judentum,

¹⁷⁵ Vgl. Jacobi 1978, S.85 / Vgl. Kircher 1972, S.51 / Vgl. Windfuhr 1997, S.79-80, S.281 / Vgl. Lee 2003, S.99 / Vgl. Goetschel 2015, S.149-150.

¹⁷⁶ Kircher 1973, S.245.

¹⁷⁷ Vgl. Kircher 1972, S.51-52.

¹⁷⁸ Vgl. Loewenthal 1963, S.15.

¹⁷⁹ Vgl. Sammons 1991, S.42 / Vgl. Hessing 2005, S.234.

¹⁸⁰ Hessing 2005, S.235.

weshalb Don Isaak fast allgemein als Projektionsfläche Heines interpretiert wird.¹⁸¹ Ebenfalls wird an die Darstellung unterschiedlicher jüdischer Lebensweisen angeschlossen, und Don Isaak vertritt die des Juden im Exil, des getauften Juden in einer christlichen Welt, und repräsentiert auch den Sensualismus bzw. den Hellenismus.¹⁸² Einen starken Fokus in der Forschung zum Don Isaak bildet auch der Versuch, sein historisches Vorbild nachzuvollziehen.

4.11 DIE ROLLE DER ESSENSDARSTELLUNG BEI HEINE

Bei Don Isaak bedeutet die Zugewandtheit zum Essen eine gewisse Verbindung mit dem Judentum.¹⁸³ Der von PORNCHLEGEL sogenannte ‚Bildungsroman‘ (in Bezug auf die Emanzipation der Juden - anhand der Figur des Isaak) ist durch die jüdische Küche vereitelt worden.¹⁸⁴ Dem wird jedoch von GRUNDMANN entgegengesetzt, dass das jüdische Essen im ‚Rabbi‘ ein Teil der Tradition und nicht der Religion ist.¹⁸⁵ Grundsätzlich wird auf Heines persönliche Erfahrungen mit - und seine Zuneigung zu - jüdischem Essen referiert, die er auch während seiner Ambivalenz gegenüber dem Judentum aufrechterhält.¹⁸⁶ Diese überträgt er damit angeblich auf die Figuren.

4.12 DER FORSCHUNGSSTAND ZUR SARA UND DER JÜDISCHEN FRAU

In neuen Publikationen wird darauf hingewiesen, dass die Rolle der Frau - der jüdischen Frau im Speziellen - in der Forschung zum ‚Rabbi‘ nie ein Thema war. Sie wurde, wenn überhaupt, im Zusammenhang mit der Erzählperspektive behandelt¹⁸⁷ und HESSING merkt an dieser Stelle an, dass dies das einzige Werk Heines ist, das er aus der Perspektive einer Frau geschrieben hat.¹⁸⁸ Bei KROBB erfolgten erste Untersuchungen zur jüdischen Frau in deutschsprachiger Erzählliteratur, diesbezüglich folgte auch eine Definition des Ausdrucks ‚schöne Jüdin‘ als Motiv bzw.

¹⁸¹ Vgl. Loewenthal 1963, S.9 S.16 / Vgl. Hessing 2005, S.256, S.258 / Vgl. Rosenthal 1973, S.250 / Vgl. Jacobi 1978, S.151, S.15 / Vgl. Jäger 2005, S.71 / Vgl. Hermand 1996, S.40 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.74 / Vgl. Wetzel 1972, S.141 / Vgl. Bauer 1996, S.41 / Vgl. Dedner 2001, S.291 / Vgl. Pornschlegel 2007, S.123.

¹⁸² Vgl. SKOLNIK, Jonathan: Die seltsame Karriere der Familie Abarbanel. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998; S.325 / Vgl. Jäger 2005, S.76 / Vgl. Grundmann 2008, S.183 / Vgl. Pornschlegel 2007, S.122.

¹⁸³ Vgl. Och 1998, S.254.

¹⁸⁴ Vgl. Pornschlegel 2007, S.123-124.

¹⁸⁵ Vgl. Grundmann 2008, S.182.

¹⁸⁶ Vgl. Och 1998, S.244 / Vgl. Jacobi 1978, S.17 / Vgl. Jäger 2005, S.73.

¹⁸⁷ Vgl. Kircher 1973, S.217.

¹⁸⁸ Vgl. Hessing 2005, S.232-233.

Topos.¹⁸⁹ Einer der ersten Artikel, der Sara in den Mittelpunkt der Analyse stellte und sie nicht nur als eindimensionale Randfigur wahrnahm, stammt von LEE.¹⁹⁰ Darauf folgte eine Arbeit von PETERS, der diese ersten Ansätze weiterführte bzw. auch Kritik an eben diesen ausübte.¹⁹¹ Im Gegensatz zur mittlerweile intensiver behandelten Sara werden die jüdischen Frauen von der Forschung im Fragment, hauptsächlich in Bezug auf Satire und Heines Kritik an der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts interpretiert.¹⁹²

4.13 WEITERE FORSCHUNGSTENDENZEN

Es liegen mittlerweile einige Arbeiten vor, die die Forschung anhand biografischer und entstehungsgeschichtlicher Aspekte kritisieren¹⁹³ und daher wie KROBB dafür plädieren, „das Werk als Ganzes, also so, wie es sich dem Leser [/der Leserin] darbietet, als Untersuchungsgegenstand [nicht] aus dem Blick zu verlieren.“¹⁹⁴ Andere Arbeiten kritisieren den Trend der Forschung dahingehend, das Fragment als inkohärent darzustellen.¹⁹⁵ BAUER versucht gezielt einen Interpretationsansatz zu entwickeln, der eine Kohärenz nachweist:

Im ‚Rabbi von Bacherach‘ entwirft Heine das Idealbild eines diesseitsorientierten, sinnenfrohen und zur Bequemlichkeit neigenden Volkes, das aufgrund seiner religiösen Praxis eher als die Christen dazu geeignet wäre, den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist, Sensualismus und Spiritualismus zu überwinden. Das [...] präsentierte Bild vom wahren Judentum sollte meiner Lesart zufolge den für religiöse Reformen Aufgeschlossenen zur Einsicht verhelfen, weshalb sich die jüdische Religion besser als die christliche dazu eignete, den Menschen Glück und Zufriedenheit auf Erden zu ermöglichen.¹⁹⁶

Die folgenden Untersuchungen von BAUER haben jedoch trotzdem immer eine Intention Heines zugrunde liegen.¹⁹⁷ Auch FELDMANN distanziert sich nicht von einer Interpretation der Einstellung Heines zum Judentum,¹⁹⁸ sondern versucht das allgemein gebrauchte Wort ‚Judentum‘ zu differenzieren. So kommt es in seiner

¹⁸⁹ Vgl. KROBB, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993, S.14.

¹⁹⁰ Vgl. Lee 2003. Die weiteren Interpretationen werden an dieser Stelle nicht näher ausgeführt, da dieses Motiv in die Analyse miteinfließt. Siehe Kapitel 9.2.

¹⁹¹ Vgl. Peters 2008, S.89.

¹⁹² Vgl. Grundmann 2008, S.173.

¹⁹³ Vgl. Krobb 2000, S.47 / Vgl. Solbach 2008, S.80 / Vgl. Bauer 1996, S.24 / Vgl. Feldmann 1984, S.2.

¹⁹⁴ Krobb 2000, S.47.

¹⁹⁵ Vgl. Bauer 1996, S.23-24.

¹⁹⁶ Bauer 1996, S.25.

¹⁹⁷ Vgl. Bauer 1996, S.24-26.

¹⁹⁸ Vgl. Feldmann 1984, S.2, S.106, S.108.

Abhandlung zu einer Unterscheidung von ‚Judentum‘ und ‚Juden‘ und deren jeweiligen Darstellungen.¹⁹⁹

4.14 STRUKTURELLE UND ERZÄHLTHEORETISCHE ANALYSEANSÄTZE

Immer wieder sind erzähltheoretische Analysetendenzen erkennbar.²⁰⁰ Meist werden einzelne Szenen herausgenommen und es wird die Rolle des Erzählers thematisiert,²⁰¹ doch lassen sich keine umfassenden Analysen erkennen, die ihre Interpretation auf diesen Aspekten aufbauen und konsequent durchführen. Eher macht es den Anschein, als würden diese Ansätze nur zum Tragen kommen, wenn sie die grundlegende Analyse unterstreichen. So lässt sich hierbei besonders HESSING anführen, der einerseits sehr wohl über den ‚auktorialen Erzähler‘ schreibt, aber andererseits gleichzeitig eine Interpretation von Heines Verhältnis zum Judentum durchführt.²⁰²

Der nach langen Recherchen einzige Text, der hier konsequent mit einer erzähltheoretischen und sprachlichen Analyse arbeitet, stammt von SOLBACH und trägt den Titel *Die Rolle des Erzählers in Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“*. Die Erkenntnisse SOLBACHS kongruieren mit manchen der nachfolgenden Analysen und werden an entsprechender Stelle angeführt. Bezeichnend ist ebenfalls seine Unterscheidung zwischen der „formalen und inhaltlichen“²⁰³ Ebene und die daraus folgende Überlegung, welche für die Analyse mehr Relevanz hat.

¹⁹⁹ Vgl. Feldmann 1984, S.2.

²⁰⁰ Vgl. Kircher 1973, S.230-231, S.248-249 / Vgl. Pausch 1992, 22 / Vgl. Hessing 2005, S.254, S.232-233.

²⁰¹ Vgl. Kircher 1973, S.249.

²⁰² Vgl. Hessing 2005, S.254-255, S.232-233.

²⁰³ Solbach 2008, S.81.

5 ERZÄHLTHEORIE NACH GENETTE IM KONTEXT DER ANALYSE

Dieses Kapitel liefert einen Überblick über die Termini der Narratologie und deren Bedeutung nach GENETTE, die in der Analyse von Bedeutung sind.

5.1 KATEGORIE DER ORDNUNG

In Erzählungen gibt es immer eine gewisse Zeitverzerrung: Dies erzeugt einen Unterschied „zwischen *erzählter Zeit* (Zeit der Geschichte) und der *Erzählzeit* (Zeit der Erzählung)“.²⁰⁴ Die erzählte Zeit der Geschichte umfasst zum Beispiel einen über sechs Jahre dauernden Prozess, der in einer bestimmten - aber nicht genau festlegbaren - mündlichen oder schriftlichen Erzählzeit rezipiert werden kann.²⁰⁵ Die Abfolge der Ereignisse kann in einer narrativen Erzählung allerdings anders angeordnet werden. Somit muss von einem *Referenzpunkt/Nullpunkt*²⁰⁶ ausgegangen werden, der die einzelnen Teile miteinander in Bezug setzt. Die Abfolge eines Ereignisses kann somit in richtiger Reihenfolge erzählt werden oder in einer *Anachronie*.²⁰⁷ Bei einer *Analepse* handelt es sich um ein Ereignis, das zu einem früheren Zeitpunkt stattgefunden hat, aber erst später erzählt wird. Die *Prolepse* ist ein Ereignis, das erst später stattfinden wird, aber bereits früher vorausgedeutet wird.²⁰⁸ Beide können anhand ihrer *Reichweite* (der zeitliche Abstand zwischen dem Zeitpunkt der Handlung der erzählten Geschichte und dem Zeitpunkt der Handlung des Einschubs) und ihrem *Umfang* (Dauer des Einschubs) definiert werden.²⁰⁹

5.2 KATEGORIE DER DAUER

Die Verhältnisse zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit können sich, wenn diese im Sinne einer Dauer aufgefasst und in einem Zeitmaß gemessen werden, verändern, wenn deren Geschwindigkeit nicht mehr gleichförmig bleibt.²¹⁰ So gibt es *Ellipsen*, (in denen eine bestimmte Zeitspanne der erzählten Zeit übersprungen wird) *Pausen*, (die erzählte Zeit wird angehalten, aber die Erzählzeit läuft weiter) *Szenen*, (die erzählte

²⁰⁴ GENETTE, Gerard: Die Erzählung (Aus dem Französischen von Andreas Knop). München: Fink 1994, S.21.

²⁰⁵ Vgl. Genette 1994, S.21-22.

²⁰⁶ Vgl. Genette 1994, S.23.

²⁰⁷ Vgl. Genette 1994, S.22.

²⁰⁸ Vgl. Genette 1994, S.25.

²⁰⁹ Vgl. Genette 1994, S.31-32.

²¹⁰ Vgl. Genette 1994, S.61-62.

Zeit und die Erzählzeit decken sich) und *Summary* (die erzählte Zeit ist größer als die Erzählzeit - sie wird gerafft).²¹¹

5.3 KATEGORIE DER FREQUENZ

Hierbei geht es um das wiederholende Erzählen einer Handlung oder das Zusammenfassen von ähnlichen oder sich wiederholenden Handlungen.²¹² Besonders GENETTS Erklärungen zur zweiten Möglichkeit werden für die Analyse von Bedeutung sein:

Ein Ereignis kann nicht nur eintreten, es kann erneut oder wiederholt eintreten: Die Sonne geht jeden Tag aufs neue auf. Natürlich kann man bestreiten, daß diese vielen Einzelfälle im strengen Sinne identisch sind [...] In Wirklichkeit ist die ‚Wiederholung‘ ein Konstrukt des Geistes, der aus jedem Einzelfall alles Individuelle eliminiert und nur das zurückbehält, was allen Fällen einer Klasse gemeinsam ist, ein Abstraktum also: [...] [Diese werden] allein unter dem Blickwinkel ihrer Ähnlichkeit betrachtet [...]²¹³

5.4 KATEGORIE DES MODUS

Hierbei wird auf den Grad einer Distanz eingegangen, also ob eine Erzählung mit Distanz (*narrativer Modus*) oder ohne Distanz (*dramatischer Modus*) erfolgt. Dies kann durch unterschiedliche Erzählweisen beeinflusst werden. Detailreichtum, szenische Darstellungen und direkte Reden oder innere Monologe können zum Beispiel weniger Distanz schaffen. Ein schnelleres Erzähltempo und Kommentare oder Reflexionen des Erzählers über das Geschehen führen dagegen zu mehr Distanz.²¹⁴ Dabei sollte auch zwischen *mimetischer* und *diegetischer* Darstellung unterschieden werden, denn diese Unterscheidung ist auch geprägt von der Distanz. Eine diegetische Darstellung erfolgt durch den Autor selbst, der hier keine Instanz einführt, die für ihn spricht. Bei der Mimesis jedoch wird dies auf die handelnden Figuren übertragen, wie es vor allem bei Dialogen der Fall ist und dadurch weniger Distanz schafft.²¹⁵ Dadurch kommt die *Perspektive* bzw. die *Fokalisierung* ins Spiel, die sich jedoch als Teil der Kategorie Modus von der Kategorie der Stimme unterscheidet.²¹⁶ Denn es wird gefragt „*Wer sieht?* [...] [und nicht] *wer spricht?*“²¹⁷ Es wird unterschieden zwischen *Nullfokalisierung*, „wo der Erzähler also mehr weiß als die Figur, oder genauer, wo er

²¹¹ Vgl. Genette 1994, S.67.

²¹² Vgl. Genette 1994, S.82-83.

²¹³ Genette 1994, S.81.

²¹⁴ Vgl. MARTINEZ, Matias; SCHEFFEL, Michael: Einführung in die Erzähltheorie (9.Auflage). München: C.H.Beck Verlag 2012; S.51-65 / Vgl. Genette 1994, S.115-220.

²¹⁵ Vgl. Genette 1994, S.116-117.

²¹⁶ Vgl. Genette 1994, S.132-135.

²¹⁷ Genette 1994, S.132.

mehr sagt, als irgendeine Figur weiß“²¹⁸, der *internen Fokalisierung*, wo „der Erzähler [...] nicht mehr [sagt], als die Figur weiß“²¹⁹ und der *externen Fokalisierung*, wo „der Erzähler [...] weniger [sagt], als die Figur weiß“²²⁰.

5.5 KATEGORIE DER STIMME

GENETTE kritisiert, dass „man die narrative Instanz mit der ‚Schreib‘-Instanz, den Erzähler mit dem Autor und den Adressaten der Erzählung mit dem Leser des Werks“²²¹ gleichgesetzt hat. Denn innerhalb einer Fiktion ist auch die Instanz des Erzählers fiktiv, auch wenn der Erzähler in einer Ich-Form berichtet, unterscheidet sich die Situation in der Handlung von der des Schreibens.²²²

Die Zeit der Narration, als erste Unterkategorie der Stimme, definiert die Relation zwischen der Geschichte und ihrer Erzählung - ob diese in der Vergangenheit (*spätere Narration*), Gegenwart (*gleichzeitige Narration*), Zukunft (*frühere Narration*) oder irgendwo dazwischen (*eingeschobene Narration*) stattfindet.²²³

Weiters gibt es auch unterschiedliche narrative Ebenen: Die *extradiegetische Ebene* bezeichnet jene außerhalb der Handlung, die bei der Rezeption des Lesers oder Zuhörers liegende. Die *intradiegetische Ebene* umfasst die Ereignisse der Erzählung selbst. Wenn innerhalb der Erzählung von weiteren Handlungen berichtet wird, also zum Beispiel Figuren der Erzählung wiederum anderen eine Geschichte erzählen, dann handelt es sich um eine *metadiegetische Ebene*. Diese Ebene könnte unbegrenzt weitere Ebenen eröffnen.²²⁴

Unabhängig von den Ebenen kann der jeweilige Erzähler homodiegetisch oder heterodiegetisch erzählen. Der jeweilige Erzähler kann also entweder von einer Geschichte erzählen, in der er Teil dieser Welt ist, bzw. aus der Sicht einer der darin handelnden Personen erzählen (*homodiegetisch*) oder er kann darin als Erzähler auftreten, der nicht Teil der Geschichte ist (*heterodiegetisch*). Wenn der homodiegetische Erzähler gleichzeitig die Hauptfigur der Handlung ist, dann wird dies weiters als *autodiegetisch* bezeichnet.²²⁵

²¹⁸ Genette 1994, S.134.

²¹⁹ Genette 1994, S.134.

²²⁰ Genette 1994, S.134.

²²¹ Genette 1994, S.152.

²²² Vgl. Genette 1994, S.152.

²²³ Vgl. Genette 1994, S.153-155.

²²⁴ Vgl. Genette 1994, S.162-163.

²²⁵ Vgl. Genette 1994, S.174-176.

6 HINTERGRÜNDE ZUM JUDENTUM IM KONTEXT DER ANALYSE

Das nun folgende Kapitel soll einen knappen Überblick über die Geschichte sowie die Elemente des Judentums liefern, die für die Bearbeitung und Analyse des ‚Rabbi von Bacherach‘ bedeutsam sind. Dies erfolgt durch das Herausheben einzelner Episoden der jüdischen Geschichte und durch ein Beschreiben exemplarischer jüdischer Begriffe sowie Riten und Archetypen, die zur Deutung des Textes als jüdisch konnotierte Motive verwendet werden.

6.1 ERLÖSUNG, MÄRTYRERTUM UND RITUALMORDBESCHULDIGUNGEN

In diesem 6. Kapitel werden Konfliktthemen zwischen dem Judentum und dem Christentum thematisiert. Ebenso wird in die Betrachtung hineingezogen, wie sie von der jeweiligen Gegenseite aufgefasst und wahrgenommen wurden. Die Basis für diesen Exkurs bildet Israel Jacob YUVAL's Monografie *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*.²²⁶ Hierbei werden anhand von historischen Texten bestimmte Vorstellungen, aber auch Missinterpretationen religiöser Handlungsweisen rekonstruiert. In dieser Darstellung wird vor allem die Interpretation der Handlung von Juden aus der Sicht der Christen thematisiert. Die folgenden Ausführungen betreffen ausschließlich den aschkenasischen²²⁷ Teil der Juden in Europa.

Durch die Vormachtstellung der Christen im Mittelalter wurden Juden in die Rolle der Verfolgten gedrängt. Da sie diesem Schicksal zu Lebzeiten ausgeliefert waren, hofften sie auf eine Umkehr oder Erlösung im Himmel. Im „Sefer Nizzachon Vetus [...], das in Deutschland während des 13.Jh. verfasst wurde“,²²⁸ wird davon berichtet, dass am Ende alle Völker vernichtet werden und nur Israel weiterhin existiert. Dies stellt die Rache-Handlung dar, auf die die Juden hofften und mit der sie das ihnen angetane Leid ertrugen. Auch wenn noch andere vorausgesagte Szenarien des messianischen Zeitalters existierten, die von Bekehrungen der Heiden sprechen und nicht von einer Ausrottung aller Nicht-Juden, so war die radikalere Auslegung diejenige, die verbreiteter war.²²⁹ So soll jeder Jude, der von einem Nicht-Juden getötet wurde, von

²²⁶ YUVAL, Israel Jacob: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

²²⁷ Siehe Kapitel 6.6

²²⁸ Yuval 2007, S.105.

²²⁹ Vgl. Yuval 2007, S.105.

Gott aufgelistet bzw. jeder vergossene Blutstropfen gezählt werden. Hierbei taucht in Dichtungen ebenfalls das Bild eines purpurnen Gewandes auf, das, wenn es von Blut getränkt ist, Gott signalisiert, dass nun die Zeit für die Rache-Erlösung der Juden gekommen ist.²³⁰ Dies sind Bilder, die aus Midraschim²³¹ inspiriert wurden und einen Gerichtsakt darstellen, in dem das Blut als Beweis fungiert.²³² Doch dieses Bild ändert sich bei den aschkenasischen Juden:

In aschkenasischen Piutim und Chroniken ist die Rache kein Rechtsakt mehr, sondern ein universaler Vorgang, das Kernstück des messianischen Geschehens. Hauptelement der Erlösung ist nicht mehr die Heimkehr nach Zion, das Strömen der Völkerscharen nach Jerusalem zum heiligen Berg, die Bekehrung der Weltbevölkerung zu Israels Gott oder die Vision von Frieden auf Erden.²³³

In diese Vorstellungen spielt auch der Auszug aus Ägypten mit hinein, da hier ebenfalls ein Richten samt Erlösung für Israel stattgefunden hat, indem die Erstgeborenen der Ägypter getötet wurden. So wird auch dem Brauch in der Sedernacht von Pessach, dem Verschütten von Weintropfen während der Aufzählung der Plagen, eine Verbindung zur Rache-Erlösung zugeschrieben.²³⁴

Grundsätzlich ist sowohl dem Christentum als auch dem Judentum gemein, dass „die Bereitschaft des Gläubigen, an seiner Religion festzuhalten, und sollte es ihn das Leben kosten, die höchste religiöse Pflicht“²³⁵ sei. Doch vor dem Hintergrund des Erlösungs-Gedankens kommt der Rolle des Märtyrers nun eine weitere Bedeutung zu. Der Tod des Märtyrers dient zur Beschleunigung des Eintretens der Erlösung. So werden zum Beispiel in einem Gebet deren Namen genannt²³⁶ und gleichzeitig wird Gott um Rache gebeten. Die Chroniken, die von den Verfolgungen 1096 berichten, enthalten mehr Texte über die Juden, die sich selbst und andere als Opfer getötet haben²³⁷, als Texte über Tötungen durch die Kreuzfahrer. Hierbei wurden mehrere mögliche Motive oder Begründungen angeführt. Einerseits, um durch das Vergießen ihres Blutes das messianische Zeitalter früher einzuleiten oder der Taufe zu entgehen und somit unter anderem auch ihre Kinder vor der Schuldigkeit zu schützen.

²³⁰ Vgl. Yuval 2007, S.106-108.

²³¹ Pl v. Midrasch (Interpretationen der heiligen Schrift)

²³² Vgl. Yuval 2007, S.108-109.

²³³ Yuval 2007, S.110.

²³⁴ Vgl. Yuval 2007, S.111.

²³⁵ Yuval 2007, S.150.

²³⁶ Ebenfalls wurden Listen geführt mit Namen von Juden, die durch Verfolgung gestorben waren. Vgl. Yuval 2007, S.147.

²³⁷ Vermutlich werden dies real vereinzelte Fälle gewesen sein. Vgl. Yuval 2007, S.164.

Andererseits aber auch zur eigenen Sühne, um durch die Opferung in den Himmel zu gelangen.²³⁸ Die vielfältigen Berichte und die Intentionen der Autoren eben dieser werden von YUVAL folgendermaßen interpretiert:

[Dies] ist ein literarischer Versuch der öffentlichen Meinungsbildung in der aschkenasischen Judenheit, wonach die Selbsttötung oder Tötung von Angehörigen ein richtiges und zur Nachahmung empfohlenes Verhalten war.²³⁹

Besonders die Opferung von Kindern wurde als sehr lukrativ und als ideale Selbstopferung dargestellt, da es „doch einem reinen einjährigen Lamm [gleich], das auf dem Altar dargebracht wird“,²⁴⁰ und ebenso Parallelen zur Opferung Isaaks aufweist.²⁴¹ Andererseits soll es die Kinder aber auch vor der Konversion geschützt haben. Welche genauen Motive dahinter standen, kann nicht mehr eindeutig rekonstruiert werden.²⁴²

Hierbei kommt nun die Interpretation der Geschehnisse von Seiten der Christen ins Spiel. Im Zentrum der Wahrnehmung der Christen stand, dass Juden Menschen opferten. Die rituellen Tötungen von Juden durch ihre Angehörigen wurden von ihnen weiterinterpretiert. Dadurch entstand der Mythos des Ritualmordes, bei dem Juden auch Christen getötet haben sollen. So können Ritualmordbeschuldigungen seit den 1140er Jahren in Aufzeichnungen entdeckt werden. 1144 wurden Juden beschuldigt, einen Jungen umgebracht zu haben, der bei ihnen gearbeitet hat und verschwunden war. Es wurde vermutet, dass sie ihn für einen Ritus während der Osterzeit gebraucht haben. Dies könnte eine falsche Interpretation eines Purim-Brauches sein, bei dem eine Haman-Figur gehängt wird, und da Purim manchmal während der Osterzeit gefeiert wurde, schien dies passend.²⁴³ Mehrere Berichte häuften sich, in denen Juden für verschwundene Christen verantwortlich gemacht wurden und aufgrund eines Berichtes von Rabbi Elasar b. Jehuda aus dem Jahr 1187 kann gedeutet werden, dass es schon zu einem allgemeinen Konsens wurde, „dass Juden vor Pessach einen Christen töteten.“²⁴⁴ Bis zum Pogrom in Damaskus 1840 wurden hierbei

²³⁸ Vgl. Yuval 2007, S.147-151.

²³⁹ Yuval 2007, S.164.

²⁴⁰ Yuval 2007, S.164.

²⁴¹ In der Bibel wird Isaak durch das Einschreiten Gottes nicht geopfert, sondern durch ein Tier ersetzt.

Andererseits gab es bei den aschkenasischen Juden auch andere Deutungen, in denen Isaak doch getötet wurde. Vgl. Yuval 2007, S.169.

²⁴² Vgl. Yuval 2007, S.167-169.

²⁴³ Vgl. Yuval 2007, S.171-176.

²⁴⁴ Yuval 2007, S.179.

unterschiedliche Begründungen geliefert. Die Damaszener Juden zum Beispiel sollen einen Kapuzinerpater getötet haben, um sein Blut zu trinken.²⁴⁵

6.2 DER FLUSS ALS SCHAUPLATZ FÜR TAUFE UND TOD

Für die Taufe wurden Orte, wie beispielsweise der Fluss gewählt. Im Zuge der Verfolgungen um 1096 herum, wurden in den Chroniken auch Geschichten erwähnt, in denen der Fluss einerseits Taufort war, andererseits auch Sterbeort und Reinwaschung von der Taufe. Als repräsentatives Beispiel sei an dieser Stelle die Geschichte von Isaak haLevi genannt:

[...] unter dem Druck der Folter habe er dem Taufzwang nicht widerstehen können. Als er wieder zu sich kam, sei er nach Köln gegangen und habe sich im Rhein ertränkt. [...] Nach seinem Sühnetod trug ihn das Wasser genau wieder an die Stätte, wo er getauft worden war, über eine Entfernung von 50km hin! [...] neben einen jüdischen Märtyrer, der ungetauft gestorben und am Rheinufer begraben worden war. Diese phantastische Erzählung sollte besagen, dass die Taten beider Märtyrer gleichwertig seien, sowohl des ungetauft getöteten als auch dessen, der zwangsgetauft worden war und sich darauf selbst den Tod gegeben hatte.²⁴⁶

Im Kontext dieser Erzählung wird berichtet, dass an diesem Tag – dem Johannistag - das Wasser gesegnet wurde. „Das Baden in jenem [gesegneten] Wasser galt im [christlichen] Volksglauben als heilsam und glücksbringend.“²⁴⁷ Dies gibt dem Tod im Taufwasser eine zusätzliche Bedeutung. So gab es auch mehrere Erzählungen von Opfertötungen von Juden an ihren Kindern, die dies im Wasser oder Fluss vollzogen. In weiterer Folge tauchten auch Ritualmordbeschuldigungen auf, in denen Juden die christlichen Kinder töteten und ins Wasser warfen.²⁴⁸

6.3 DIE HAGGADA

Zu den rabbinischen Schriften werden Texte gezählt, die vom 3.-13. Jahrhundert von Rabbinen bearbeitet wurden.²⁴⁹ Diese werden in zwei verschiedene Gattungen unterteilt. Zum einen wären das die gesetzlichen Teile, die ‚Halacha‘ genannt werden, und zum anderen die ‚Haggada‘, die im hebräischen Wort ‚higid‘ ‚erzählen‘ oder ‚sagen‘ bedeutet und in der „Legenden, Engelmärchen und Märtyrerhistorien“²⁵⁰

²⁴⁵ Vgl. Wetzel 1972, S.146-147.

²⁴⁶ Yuval 2007, S.183.

²⁴⁷ Yuval 2007, S.184.

²⁴⁸ Vgl. Yuval 2007, S.184-186.

²⁴⁹ Vgl. GRUNDMANN, Regina: Haggada als Poesie – Poesie als Offenbarung Heinrich Heines Transformation der rabbinischen Überlieferung. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2006. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2006; S.223.

²⁵⁰ Grundmann 2006, S.229.

enthalten sind und dadurch den poetischen Part bilden. Ein Gegensatzpaar, das in diesem Zusammenhang ebenfalls genannt wird, ist ‚rational‘ im Vergleich zu ‚emotional‘.²⁵¹ Dadurch ergibt sich die Zuschreibung der „Halacha auch als die spiritualistische Seite der rabbinischen Überlieferung [...], die Haggada hingegen als die sensualistische.“²⁵² Ebenso werden sie auf sehr ausgeschmückte Weise von BIALIK beschrieben:

Das Antlitz der Halacha: grämlich – das der Aggada: lachend. Jene pedantisch, erschwerend, hart wie Stahl – die Ordnung der Strenge; diese freimütig, erleichternd, weicher als Oel – die Ordnung des Erbarmens. Jene ordnet an und weicht nicht um Haaresbreite davon ab: ihr Ja ist Ja und ihr Nein ist Nein; diese gibt Rat und bedenkt die menschliche Kraft und Einsicht: Ja und Nein sind ihr ungewiß. Jene – Schale, Körper, Handlung; diese – Gehalt, Seele, Intention. Dort versteinertes Beharren, Zwang, Fron; hier dauernde Erneuerung, Freiheit und Willkür. [...] dort dürre Prosa, ein präziser und feststehender Stil, graue, eintönige Sprache – Vorherrschaft des Intellekts; hier die Frische der Dichtung, ein fließender und abwechslungsreicher Stil, buntfarbene Sprache – Vorherrschaft des Gefühls.²⁵³

6.4 PESSACH

Das Pessachfest - von ‚pasah‘ wie ‚übergehen‘, ‚auslassen‘ - wird am 14. Nissan acht Tage lang gefeiert,²⁵⁴ das Pessachmahl oder auch der Seder-Abend findet am ersten und zweiten Abend statt.²⁵⁵ Parallelen bestehen zwischen der Seder-Nacht und der Oster-Nacht des Christentums²⁵⁶, allerdings werden diese sowie deren Unterscheidung und gemeinsame Herkunft in dieser Arbeit nicht näher erläutert. Seit dem 2. Jahrhundert hat sich das Fest zu einem Familienfest entwickelt, bei dem im rituellen Ablauf auch dem Sohn des Rabbi eine besondere Bedeutung zukommt.²⁵⁷

Grundsätzlich wird an Pessach die Befreiung aus Ägypten gefeiert und für eben diese wird Gott gedankt. Er hat die Juden vor seinem Todesengel bewahrt, der jeden Erstgeborenen töten sollte. Seit die Juden sich allerdings in der Diaspora wieder in einer Lage der Unterdrückung befinden, kam die Bedeutung hinzu, dass sich diese

²⁵¹ Vgl. Grundmann 2006, S.227-228.

²⁵² Grundmann 2006, S.229. Hierbei sei zudem auf das Kapitel 2.5 verwiesen, in dem Heine die Nazarener allgemein als spiritualistisch und die Hellenen als sensualistisch beschreibt.

²⁵³ BIALIK, Chaim Nachman: Essays. Berlin: Jüdischer Verlag 1925, S.82.

²⁵⁴ Vgl. Grundmann 2008, S.148.

²⁵⁵ Vgl. Neumann 1998, S.596.

²⁵⁶ Vgl. Yuval 2007, S.69-78.

²⁵⁷ Vgl. Yuval 2007, S.78.

Befreiung wiederholen sollte.²⁵⁸ Dies heißt, dass auf eine baldige Erlösung gehofft wird - „die Rückkehr in das Gelobte Land [...]“²⁵⁹

Das gesamte Geschehen am Seder-Abend ist von Riten begleitet, deren richtige Abfolge durch das Vorlesen der Haggada begleitet und geregelt wird. Hierbei werden all jene genannt, die für die weitere Analyse von Bedeutung sind. Ein wichtiges Element ist, dass der jüngste Sohn nach der Bedeutung des Festes fragt und was die Mahlzeit von anderen Mahlzeiten unterscheidet. Dadurch soll die Leidensgeschichte der Juden weiter erzählt werden.²⁶⁰ Ebenso wird durch verschiedene Handlungsweisen und Texte Gott für die Befreiung gedankt. Eine davon wäre das Hallel-Gebet, das vor der Mahlzeit gesprochen wird.²⁶¹ Umrahmt wird der Abend von einer gewissen Aufbruchsstimmung, welche auch durch das Öffnen der Tür zu einem bestimmten Zeitpunkt unterstrichen wird. Dies geschieht ebenfalls, da auf den Propheten Elia gewartet wird, um ihn hereinzubitten und die Weissagung verkünden zu lassen, dass das gesamte Volk gerettet wird. Das Fest wird schlussendlich durch das Chad Gadjalied beendet, das „eine Allegorie für die Verfolgung des jüdischen Volkes durch andere Völker [darstellt]. Sein Inhalt ist der ewige Kreislauf von vernichten und vernichtet werden.“²⁶²

6.5 JÜDISCHES ESSEN

Für das Pessachfest oder auch Pessachmahl ist das Essen von zentraler Bedeutung, da es zugleich auch als Erinnerungs- bzw. Gedächtnismahl oder auch Erlösungsmahl betitelt werden kann und somit auch Teil des Ritus ist. Die Situation des Aufbruchs aus Ägypten spiegelt sich in der Verwendung von ungesäuerten Broten wider, da für die Säuerung Zeit benötigt wurde, die während des Auszugs nicht gegeben war. Das eigentliche Mahl - meist Lambraten - wird nach dem Verzehr ritueller Speisen gegessen.²⁶³ Es ist die Rede von sechs „symbolisch aufgefaßten Speisen: dem grünen Kraut, dem Bitterkraut, dem Fruchtmus, einem gebratenen Ei, einem mit wenig Fleisch behafteten Knochen und einem Becher mit Salz- oder Essigwasser. [...] Die Speisen werden ‚vorgezeigt‘ im eigentlich rituellen Sinne des Wortes und deuten dabei auf

²⁵⁸ Vgl. Fritzlär 2013, S.108 / Vgl. Yuval 2007, S.73 / Vgl. Grundmann 2008, S.148, S.158.

²⁵⁹ Fritzlär 2013, S.108.

²⁶⁰ Vgl. Neumann 1998, S.596.

²⁶¹ Vgl. Grundmann 2008, S.158.

²⁶² Grundmann 2008, S.159, S.162-163 / Vgl. Neumann 1998, S.596.

²⁶³ Vgl. Neumann 1998, S.595-596 / Vgl. Yuval 2007, S.71.

Wesensmerkmale der jüdischen Existenz.“²⁶⁴ Aber nicht nur die Speisen des Pessachmahles haben eine bestimmte religiöse Funktion. Alle Speisegesetze haben eben diese, wobei es zu keiner Wandlung wie im Christentum kommt, sondern es trotzdem einfach Speisen bleiben.²⁶⁵ Somit sind „Beten und Essen aus traditioneller Sicht keine Gegensätze“,²⁶⁶ ebenso wenig wie sich bei Pessach „Eßakt und memoria stiftender Leseakt“²⁶⁷ ausschließen.

6.6 OPFERUNG ISAAKS

In dieser Szene fordert Gott Abraham dazu auf, seinen Sohn Isaak zu opfern. Bevor dieser dies jedoch ausführen kann, greift Gott ein, rettet Isaak und setzt einen Widder an dessen Stelle.²⁶⁸ Bei GRUNDMANN wird darauf hingewiesen, dass zwischen dieser Szene und dem Pessachritus eine Verbindung besteht, obwohl es nicht Teil dessen ist. So soll sowohl die Geburt als auch die Opferung Isaaks ebenfalls im Nissan stattgefunden haben. Das Blut des Opferlammes, das für die Markierung der Häuser in Ägypten - als Schutz für die Israeliten – dient, verweist in seiner Bedeutung wiederum auf die Opferung Isaaks.²⁶⁹

6.7 DAS JUDENTUM IM 18. UND 19. JAHRHUNDERT

Bis zum 18. Jahrhundert lebten Juden in Deutschland vorwiegend sozial abgegrenzt in Ghettos.²⁷⁰ Dies wurde durch die antijüdisch eingestellte Bevölkerung unterstützt, die diese Gräben schüren wollte und eine Konversion von Juden - also eine Assimilierung - nicht anstrebte.²⁷¹ Jedoch sollte auch zwischen der Gruppe der ‚geistigen Juden‘ und der sogenannten ‚Hoffaktoren‘ und ‚Münzjuden‘ unterschieden werden, die mehr Respekt genossen haben und in die christliche Gesellschaft eingegliedert waren. Nach der Französischen Revolution veränderte sich diese Situation jedoch, da das Verlangen nach kultureller und sozialer Emanzipation größer wurde und realistischer erschien.²⁷² Die jüdische Bevölkerung verließ zunehmend die Ghettos und nahm Anteil an Bildung, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, wobei sie

²⁶⁴ Neumann 1998, S.597.

²⁶⁵ Vgl. Grundmann 2008, S.178 / Vgl. Wetzel 1972, S.148.

²⁶⁶ Grundmann 2008, S.178.

²⁶⁷ Neumann 1998, S.596.

²⁶⁸ Vgl. Neumann 1998, S.599.

²⁶⁹ Vgl. Grundmann 2008, S.166-168.

²⁷⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.6 / Vgl. Bauer 2000; S.185.

²⁷¹ Vgl. Bauer 2000, S.190.

²⁷² Vgl. Bauer 2000, S.186.

sich dadurch auch von der jüdischen Tradition entfernten. Diese Emanzipationsentwicklung wurde von der christlichen Bevölkerung eher negativ wahrgenommen und der Antijudaismus stieg. Um sich diesem zu entziehen, stieg unter den immer mehr eingegliederten Juden die Zahl der Konversionen zum Christentum.²⁷³

Die jüdische Aufklärung, die sich Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte, wird auch ‚Haskala‘ genannt und hatte ihr Zentrum in Berlin.²⁷⁴ Moses Mendelssohn war hierbei eine wichtige Figur und „setzte sich nicht nur für die Akkulturation der Juden ein, indem er sie an die deutsche Sprache und Kultur heranführte, sondern auch für ihre bürgerliche Gleichstellung.“²⁷⁵ Diese Anpassung musste jedoch seiner Auffassung nach nicht mit einer Abkehr von der jüdischen Religion einhergehen. Diese Ansicht teilten seine Schüler nicht mehr, da sie die Emanzipation über den Glauben stellten.²⁷⁶

6.8 ASCHKENASIM UND SEPHARDIM

Ebenfalls sei auf dieses Begriffspaar hingewiesen, das oftmals in der Charakterisierung und Unterscheidung der Figuren in Heines Text verwendet wird. In der jüdischen Diaspora wird innerhalb Europas von zwei Strängen gesprochen: Die aschkenasischen Juden sind in Mittel- und Osteuropa verortet und die sephardischen Juden in Spanien.²⁷⁷ Im Zuge der Haskala spielt diese Unterscheidung ebenfalls eine Rolle, da die Vertreter des aschkenasischen Zweigs als Störer der Emanzipation angesehen wurden, die auf „der Normativität von Gesetz und Ritual“²⁷⁸ bestanden. Die sephardischen Juden lebten zunächst auf der Iberischen Halbinsel unter arabischer Herrschaft. Nachdem sie während der Reconquista der Christen vertrieben wurden, kamen sie unter anderem auch nach Deutschland. Hier wurden sie wegen ihres Augenmerks auf die Wissenschaft und die Literatur sowie die Kultur und die Aufklärung von den Vertretern der Haskala sehr geschätzt, da diese nicht-jüdischen Sichtweisen als erstrebenswert galten.²⁷⁹

²⁷³ Vgl. Grundmann 2008, S.15-16.

²⁷⁴ Später verbreitete sich über europäische Grenzen hinaus. Vgl. Grundmann 2008, S.8-9.

²⁷⁵ Grundmann 2008, S.10.

²⁷⁶ Vgl. Grundmann 2008, S.12-13.

²⁷⁷ Vgl. Fritzlar 2013, S.88.

²⁷⁸ Fritzlar 2013, S.88.

²⁷⁹ Vgl. Fritzlar 2013, S.88-90 / Vgl. Skolnik 1998; S.324 / Vgl. Leibold 2015, S.43.

6.9 DER ‚VEREIN ZUR CULTUR UND WISSENSCHAFT DER JUDEN‘

Der Verein wurde 1819 von sieben Intellektuellen gegründet, die eine Reformierung innerhalb des Judentums anstrebten und den philosophischen Diskurs pflegten. Hierbei sind exemplarische Bestrebungen genannt, wie sie auch für Heine von Bedeutung waren. Im Verein war man daran interessiert, aktiv an einer ‚Erlösung‘ zu arbeiten, da die Mitglieder nicht mehr wie bisher in der Diaspora, resigniert auf diese Hoffnung warten wollten.²⁸⁰ Teilweise wurde auch an die Taufe als Lösung gedacht.²⁸¹ Doch insbesondere stand die wissenschaftliche Arbeit mit der Kultur und der Geschichte des Judentums im Fokus, da dies bisher kaum - und wenn, dann lediglich aus christlicher Sichtweise - geschehen war.²⁸² Dadurch sollten „den Juden Wege zu einer zeitgemäßen kollektiven Identität“²⁸³ gezeigt werden. Dies bedeutet, dass eine Emanzipation nicht mit der Aufgabe der reichhaltigen jüdischen Vergangenheit und Identität verbunden sein sollte. Doch viele kannten diese gar nicht oder kaum, weshalb sie durch die Aufarbeitung der jüdischen Geschichte - insbesondere der Leidensgeschichte - wieder ins Gedächtnis gerufen werden sollte.²⁸⁴

²⁸⁰ Vgl. Kircher 1973, S.54 / Vgl. Grundmann 2008, S.319-320 / Vgl. Jäger 1998. Bacherach, S.340.

²⁸¹ Vgl. Bauer 2000, S.187.

²⁸² Vgl. JÄGER, Anne Maximiliane: Abraham und Isaak. Jüdische Identität und Emanzipation in Heines Der Rabbi von Bacherach. In: Opitz, Alfred (Hrsg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19.Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1998; S.151.

²⁸³ Bauer 1996, S.43.

²⁸⁴ Vgl. Bauer 1996, S.44-45.

7 ANALYSE DER ELEMENTE DES ERSTEN KAPITELS

7.1 DER ORT BACHERACH

Die ersten Sätze zeichnen ein Bild des Ortes Bacherach. Er wird geografisch verortet und anschließend historisch beschrieben. Diese Beschreibung bildet auch eine Pause, in der keine Handlung stattfindet. Es wird ein Vergleich vom Bacherach der Handlungszeit mit dem des historischen Bacherach gezogen, die geschichtliche Einordnung wird jedoch nicht in einer eindeutigen Reichweite verortet, bis auf die Erwähnung bestimmter Herrschergeschlechter. Der Erzähler wechselt häufig zwischen der Beschreibung des Ortes, der historischen Entwicklung und der jüdischen Geschichte.

Die im ‚Rabbi von Bacherach‘ angewendete Technik der historischen Landschaftszeichnung wird schon von FEUCHTWANGER als Nachahmung von Scott²⁸⁵ analysiert und wurde auch in der späteren Forschung immer wieder damit verknüpft.²⁸⁶ Damit steht dies in Zusammenhang mit einem gewissen Realitäts-Anspruch, in dessen Rahmen sich nach PORNSCHLEGEL „die literarische Fiktion – als Evidentialisierung von Geschichte – [...] einzeichnen lässt.“²⁸⁷ Im Sinne dieser narrativen Analyse wird der intradiegetische Erzähler jedoch auch in einer fiktiven Welt verortet, der auf realgeschichtliche Ereignisse Bezug nimmt und sie in die narrative Welt miteinbezieht. Es stellt sich in dieser Analyse also nicht die Frage, welche Elemente historisch belegt werden können, wie dies in der Leseart der Quellenanalyse üblich war, sondern welche Bedeutung sie innerhalb der Narration erfahren.

Sprachlich weist die erste Ortsbeschreibung ein ganz klares Stimmungsbild auf, das durch folgende Adjektive entsteht: ‚wild‘, ‚ernst‘, ‚finster‘, ‚uralt‘, ‚morsch‘, ‚verfallen‘, ‚armselig‘, ‚häßlich‘, ‚öde‘, ‚schreiend‘, ‚keifend‘ bzw. ‚brüllend‘²⁸⁸. Auf diese Beschreibung Bacherachs in der Handlungszeit folgt ein kurzer Rückgriff auf die Vergangenheit, wodurch sich auch der Adjektivgebrauch verändert: ‚stolz‘, ‚stark‘, ‚frisch‘, ‚frei‘.²⁸⁹ Im direkten Vergleich wird die Vergangenheit unter römischer, staufischer und Wittelsbacher Herrschaft positiver gezeichnet als in der Handlungszeit.

²⁸⁵ Walter Scott, traditioneller Begründer des historischen Romans; Vgl. Feuchtwanger 1985, S.33.

²⁸⁶ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.33 / Vgl. Kircher 1973, S.211.

²⁸⁷ Pornschlegel 2007, S.115.

²⁸⁸ Vgl. Heine, Heinrich: Der Rabbi von Bacherach. Stuttgart: Philipp Reclam 1983; S.3.

²⁸⁹ Vgl. Heine 1983, S.3.

Auch SOLBACH bemerkt diese Veränderung der Adjektivnutzung und bezeichnet dies als Paradox, da die Vergangenheit, die eigentlich vorbei ist, als lebendig dargestellt wird und die Gegenwart, die aktuell und lebendig sein sollte, tot ist.²⁹⁰ JÄGER meint dazu, dass „die Darstellung [sich] dabei - in einer Zeit verklärender Mittelalter-Euphorie [...] - [auf] ein in politischer wie geistiger Hinsicht rückständiges, eben ein >>finsteres<< Mittelalter [fokussiert]“.²⁹¹ Die erste Beschreibung trifft darauf zu und kann daher auch als „romantisierender Ton“²⁹² gewertet werden, der sich, wie im nächsten Kapitel ersichtlich wird, weiterzieht und schließlich zu Wehmut und Schmerz gesteigert wird.²⁹³

Auffallend ist auch die Zweigliedrigkeit der Beschreibungen, da es zu Gruppierungen, wie „wildere, ernstere Herrlichkeit“, „die finstre, uralte Stadt Bacherach“, „morsch und verfallen“, „mit ihren zahnlosen Zinnen und blinden Warttürmchen“, „der Wind pfeift und die Spatzen nisten“, „armselig häßlichen Lehm-gassen“, „waren einst stolz und stark“, oder „frisches, freies Leben“,²⁹⁴ kommt. Dieses Schema wird nur durch eine Dreiteilung unterbrochen: „von schreienden Kindern, keifenden Weibern und brüllenden Kühen“.²⁹⁵

7.2 JUDENVERFOLGUNG UND PROGROME

Nachdem der Ort Bacherach näher beschrieben wurde, wird darauf hingewiesen, dass der Ort sich zwar gegen äußere Feinde schützen kann, aber auch innerhalb des Ortes eine Spaltung besteht. Hier wird im Folgenden zwischen der christlichen und jüdischen Bevölkerung unterschieden. Dieser Abschnitt beginnt mit einer Analepse über die Geschichte der Judenverfolgung. Der Umfang dieser reicht von den Kreuzzügen über die Geschichte des Sankt Werner bis zum Handlungszeitpunkt der Diegese. Darin eingebettet sind neben ausgewählten Beispielen von historischen Verfolgungssituationen²⁹⁶ auch deren vermeintliche Begründungen. Es wird bei einem allgemeinen Bericht über Ritualmordvorwürfe in der Geschichte gestartet und über

²⁹⁰ Vgl. Solbach 2008, S.84.

²⁹¹ Jäger 1998. Bacherach, S.336.

²⁹² Hermand 1992, S.131.

²⁹³ Vgl. Hermand 1992, S.131.

²⁹⁴ Heine 1983, S.3.

²⁹⁵ Heine 1983, S.3.

²⁹⁶ Vgl. Feldmann 1984, S.101.

spezifische Erläuterungen zu Deutschland führt die Analepse wieder nach Bacherach zurück. Sie endet also sowohl zeitlich als auch räumlich wieder beim Nullpunkt.

Die christliche Bevölkerung erfährt darin eine klare negative Charakterisierung: „die Geistlichkeit herrschte im Dunkeln durch die Verdunkelung des Geistes“²⁹⁷ Des Weiteren werden Christen wie folgt beschrieben: „gereizte Pöbel“, „Horden der Flagellanten“, „halbnackte Männer und Weiber, die zur Buße sich selbst geißelnd und ein tolles Marienlied singend die Rheingegend [...] durchzogen“.²⁹⁸ Sie werden als Fanatiker deklariert²⁹⁹ und als Schuldige enttarnt.³⁰⁰ Die Juden werden der Horde gegenüber als ‚vereinzelt‘ ‚ohnmächtig‘ und ‚klein‘³⁰¹ beschrieben. Sie werden ermordet oder zwangsgetauft, da das „bis zum Ekel oft wiederholte Märchen“³⁰² besagt, dass beim jüdischen Paschafest das Blut der Christen getrunken wird. Somit waren die Juden „an jenem Festtage ganz in den Händen ihrer Feinde, die ihr Verderben nur gar zu leicht bewirken konnten, wenn sie das Gerücht eines solchen Kindermords verbreiteten, vielleicht gar einen blutigen Kinderleichnam in das verfemte Haus eines Juden heimlich hineinschwärzten, und dort nächtlich die betende Judenfamilie überfielen“.³⁰³ Darin ist schon eine Vorausdeutung auf die kommenden Ereignisse heraus zu lesen sowie die Hilflosigkeit der Juden zu erkennen, die des Nachts von einer nicht näher definierten Übermacht überfallen werden:

Nur die eine Partei, die der Ohnmacht ist dargestellt, während die gegnerische Gewalt lediglich als eine im wesentlichen abstrakt bleibende permanente Drohung anwesend ist.³⁰⁴

In der kurzen Geschichte über die Kirche Sankt Werner, die zu Ehren des toten, angeblich von Juden ermordeten Kindes Werner erbaut wurde, ist ein etwas anderer Ton, als der bei der Beschreibung des Judenleids vorherrschende, erkennbar. Die Kirche wird mit „gotische[r] Herrlichkeit“, „prächtig“, „schönste Ruine“ oder „stolz emporschießender Pfeiler“³⁰⁵ beschrieben. Es wird ein positives, prächtiges Bild gezeichnet, das angesichts des Hintergrunds lächerlich wirkt:

²⁹⁷ Heine 1983, S.4.

²⁹⁸ Heine 1983, S.4.

²⁹⁹ Vgl. Lübcke 2014, S.57.

³⁰⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.306.

³⁰¹ Vgl. Heine 1983, S.4.

³⁰² Heine 1983, S.4.

³⁰³ Heine 1983, S.4-5.

³⁰⁴ Kircher 1973, S.224.

³⁰⁵ Heine 1983, S.5.

[...] uns so sehr entzückt, wenn wir an einem heitergrünen Sommertage vorbeifahren und ihren Ursprung nicht kennen. Zu Ehren dieses Heiligen wurde am Rhein noch drei andere große Kirchen errichtet, und unzählige Juden getötet und mißhandelt.³⁰⁶

Man könnte von einer etwas zynischen oder pointierten Bemerkung des Erzählers sprechen, die die Lächerlichkeit der Progrome verdeutlichen soll.³⁰⁷ Dieser Zynismus steht jedoch sehr im Kontrast zum bisherigen leidenden und klagenden romantischen Erzählstil, wobei dieser, im Sinne des Mitgefühls, für die passiv Unterlegenen steht und der Zynismus sich sowohl gegen die Beschuldigungen als auch gegen die Akteure richtet.

Der Erzähler geht dazu über, die jüdische Gemeinde in Bacherach in ihrem Alltag zu beschreiben, wobei dieser als Beispiel des jüdischen Lebens während der Verfolgung³⁰⁸ inszeniert werden. Dabei stehen die Gruppe und die Gemeinschaft ganz zentral im Mittelpunkt:

[...] je mehr aber der Haß sie von außen bedrängte, desto inniger und traulicher wurde das häußliche Zusammenleben.³⁰⁹

Aber auch Frömmigkeit und Gottesfurcht werden stärker entwickelt unter diesen Voraussetzungen. Der Ton in dem über den Alltag im großen Saal neben der Synagoge gesprochen wird, spiegelt dies wider, denn er wirkt ausgelassen, heiter und lebenslustig. Die Kinder spielen darin, es wurden Versammlungen abgehalten, gebetet und Bedürftige fanden dort Hilfe. Ebenso wird betont, dass der Rabbi als Familienoberhaupt betrachtet wird und somit einer großen Familie bzw. Sippschaft angehört. Somit kann behauptet werden, dass die Gemeinschaft den Juden Halt gibt, während sie von außen bedroht wurden.

Sobald die Erzählung wieder beim Nullpunkt angekommen ist, startet eine neue Analepse, die die Lebensgeschichte des Rabbi³¹⁰ als Summary zusammenfasst, die bei seiner Geburt beginnt und wiederum bis zum aktuellen Zeitpunkt der Erzählung zurückführt. Dabei wird ebenfalls eine Metadiegeese eröffnet, in der die Geschichten

³⁰⁶ Heine 1983, S.5.

³⁰⁷ Vgl. Kircher 1973, S.229.

³⁰⁸ Vgl. Grundmann 2008, S.303.

³⁰⁹ Heine 1983, S.5.

³¹⁰ Vgl. Heine 1983, S.5-7.

der ‚Weiber‘³¹¹ erzählt werden. Bei dieser Diegese kommt es, aufgrund der nicht veränderten Stimme des Erzählers, zu keiner klaren Abtrennung.

Da im gesamten Textabschnitt heterodiegetisch und nullfokal erzählt wird, also ein unbeteiligter Erzähler vorherrscht, kann durch die verwendete Sprache und die Opfer-Täter-Darstellung festgestellt werden, dass eine emotionale Verbindung mit der Geschichte der Judenverfolgung intendiert wird. Auch KIRCHER beschreibt die Darstellungen des Erzählers bei antisemitischen Themen als sehr aggressiv,³¹² und FELDMANN definiert die Wirkung des Textes für die Leserschaft als emotional einnehmend.³¹³

7.3 DAS PESSACHFEST

So wie schon am Ende des ersten Textabschnittes das häusliche und gemeinschaftliche Leben der Bacheracher Juden beschrieben wird, wird auch das Paschafest als „gemeinschaftliches Familienmahle im Rabbinerhause“³¹⁴ inszeniert, woraufhin der Erzähler beginnt, das Ritual des Pessachmahls im Allgemeinen zu erklären. Das entspricht „ganz dem [...] historisch-systematisch ins Mittelalter verorteten traditionsbewahrenden [...] Zustand jüdischen Lebens“³¹⁵. Das Ritual und der Ablauf sowie die Beschreibung jedes Schrittes werden genauestens erläutert, wodurch die jüdischen Traditionen selbst an den Leser bzw. die Leserin herangetragen werden, um diesen - womöglich nicht mit jüdischen Festen vertrauten - die nötigen Informationen zu liefern. Bezeichnend ist dabei jedoch, dass es sich nicht nur um einen sachlich informierenden Text handelt, sondern die Erklärung, wie schon bei der Beschreibung der Pogrome, emotional aufgeladen wird. Durch die Adjektive und Wortgruppen „wehmütig heiter“, „ernsthaft spielend“, „märchenhaft geheimnisvoll“, „schauervoll“, „innig“, „mütterlich einlullend“, „hastig aufweckend“, „wunderlich glitzernd“, „traulich schimmerten die Tellerchen“, „alt“, „wohlbekannt“, „festliches Licht“ bzw. „andächtig vergnügte Gesichter“,³¹⁶ wird diese Tradition auch in ein mystisches und geheimnisvolles Licht getaucht. Aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung:

³¹¹ Vgl. Heine 1983, S.6.

³¹² Vgl. Kircher 1973, S.214.

³¹³ Vgl. Feldmann 1984, S.101.

³¹⁴ Heine 1983, S.7.

³¹⁵ Jäger 1998, S.345.

³¹⁶ Heine 1983, S.7-8.

[...] daß selbst diejenigen Juden, die längst von dem Glauben ihrer Väter abgefallen und fremden Freuden und Ehren nachgejagt sind, im tiefsten Herzen erschüttert werden, wenn ihnen die alten, wohlbekanntenen Paschaklänge zufällig ins Ohr dringen.³¹⁷

Aufgrund dieser Bemerkung kann behauptet werden, dass der religiöse Hintergrund des Festes weniger Bedeutung hat als das gemeinschaftliche Zusammenkommen und die Faszination der atmosphärischen Wirkung des Festes. Somit können auch jene, die mit dem Judentum als Religion nichts zu tun bzw. nichts mehr zu tun haben, Gefallen an dem Fest finden. So steigert sich mit der Länge des Fests auch die Ausgelassenheit Abrahams - aber auch die der restlichen Gäste. Sie brachen in „schallendes Gelächter“ aus, „schwätzen“, „sangen“ laut oder waren „vergnügt“,³¹⁸ und der ursprünglich fromme Ritus wird von menschlichem Gebaren abgelöst.

Nach den Erläuterungen zum Festritus am Anfang des neuen Absatzes - im Präsens, der hierbei im Sinne der Frequenz einmal erläutert, jedoch jährlich ausgeführt wird - setzt nun das tatsächliche Geschehen ein. Gekennzeichnet ist dieser Übergang von einem Tempuswechsel vom Präsens zum Imperfekt³¹⁹. Zwar bleibt der heterodiegetische Erzähler weiterhin bestehen, doch kann eine Veränderung im Modus festgestellt werden, da die Erzählung an Distanz verliert und sich von einer Nullfokalisierung zu einer internen Fokalisierung entwickelt. Es werden keine Raffungen verwendet, sondern die Beschreibung wechselt zu einer szenischen Darstellung, die kurze Pausen für Beschreibungen des Ortes enthält.

Nach der Einführung der Figur Sara folgt der heterodiegetische Erzähler dieser Figur und ist somit ganz in einer internen Fokalisierung angelangt, da er nur das Wissen und die Beobachtungen Saras wiedergibt und ausschließlich auf ihre persönlichen Erfahrungen und Verbindungen mit den Traditionen zurückgreifen kann. Dies unterstützt die Dramaturgie der Textstelle, da Sara nicht mitbekommt, warum der Rabbi zunächst wie erstarrt und dann ausgelassen agiert und sie schließlich aus dem Dorf zerrt. Somit werden auch der Leser bzw. die Leserin lange Zeit im Ungewissen gelassen und durch die Verunsicherung Saras steuert das Geschehen auf deren Auflösung zu.

³¹⁷ Heine 1983, S.8.

³¹⁸ Heine 1983, S.11.

³¹⁹ Vgl. Kircher 1973, S.216-217.

Nach der Beschreibung der Figur Sara bzw. der jüdischen Frau wird berichtet, dass „unsere Herzen“³²⁰ berührt wurden. Mit diesem Ausdruck soll, nach KIRCHER, der Erzähler versuchen, eine Verbindung zum Leser bzw. zur Leserin aufzubauen und dessen bzw. deren Mitgefühl anregen.³²¹ Trotz dieser Annahme kann nicht eindeutig festgestellt werden, welches ‚uns‘ der Erzähler hierbei anspricht. Da er, wie im letzten Kapitel zwar als heterodiegetischer Erzähler auftritt, nimmt er doch Anteil an der Welt, von der er erzählt. Daher kann dieser Ausdruck auch auf eine ‚Gemeinschaft‘ innerhalb der Diegese referieren. Entweder die der jüdischen Gemeinschaft, die durch die Vorahnung, die in Saras Aussehen projiziert wird, von den kommenden Schrecken berührt sein sollte. Oder auch der christlichen Umwelt, die diese heraufbeschwört und mit ‚gerührtem Herzen‘ Einsicht gewinnen sollte gegenüber dem jüdischen Schicksal. Genau bestimmbar ist allerdings nicht, auf welche der beiden Gemeinschaften sich der Erzähler hier bezieht beziehungsweise welche er sich selbst zugehörig fühlt.

Erzähltheoretisch ist hierbei wieder ein Ausdruck interessant, der hier die Abgrenzung des Erzählers von der jüdischen Gesellschaft verdeutlicht:

[...] zum ewigen Gedächtnisse ihrer Befreiung aus egyptischer Knechtschaft [...] ³²²

Im Gegensatz zum im letzten Kapitel angesprochenen ‚unser‘, kann hier, durch die Abgrenzung gegenüber ‚ihrer Befreiung‘, vermutet werden, dass der Erzähler wohl kein Mitglied der beschriebenen Gemeinschaft ist, auch wenn sich an der Anteilnahme am jüdischen Schicksal nichts ändert.³²³

Das Essen wird in diesem Textabschnitt in den traditionellen Kontext des Festritus eingebunden. Somit fehlt hierbei eine emotionale Beschreibung des Essens, es ist aber Teil des geheimnisvollen Stimmungsbildes. Das rituelle Mahl hat, wie auch das Vorlesen aus der „Agade“,³²⁴ die Aufgabe der Erinnerung, da die für die religiöse Tradition ausgewählten Speisen die Kost des ägyptischen Exils widerspiegeln.³²⁵ Doch anstatt dies nur zu erwähnen, wird jede einzelne Speise aufgezählt und dadurch ein durch Essen rituelles Verfahren inszeniert:

³²⁰ Heine 1983, S.9.

³²¹ Vgl. Kircher 1973, S.217.

³²² Heine 1983, S.7.

³²³ In der Forschung wurde hierbei statt von einem Erzähler von Heine selbst gesprochen und hier kein Unterschied zwischen Extra- und Intradiegese gemacht. Vgl. Feldmann 1984, S.106.

³²⁴ Heine 1983, S.7.

³²⁵ Vgl. Och 1998, S.245.

Sobald es Nacht ist, zündet die Hausfrau die Lichter an, spreitet das Tafeltuch über den Tisch, legt in die Mitte desselben drei von den platten ungesäuerten Bröten, verdeckt sie mit einer Serviette und stellt auf diesen erhöhten Platz sechs kleine Schüsseln, worin symbolische Speisen enthalten, nämlich ein Ei, Lattich, Mairettichwurzel, ein Lammknochen, und eine braune Mischung aus Rosinen, Zimmet und Nüssen.³²⁶

Allerdings unterlässt es der Erzähler, auf die Bedeutung jeder einzelnen Speise einzugehen,³²⁷ weshalb sie nur als gesamtes ‚Erinnerungsmahl‘ wahrgenommen werden können.

Innerhalb der Feier kann wiederum nicht nur von einer symbolischen Einverleibung der Speisen gesprochen werden, da der Erzähler auch von einer großen Abendmahlzeit spricht, die in der Mitte der Feier stattfinden soll. Es kommt allerdings zu keinem weltlich orientierten Zugang zum Genuss des Essens, da die Flucht des Rabbis von der Essenssituation schließlich vorzeitig wegführt.³²⁸

7.4 DIE UNTERBRECHUNG DES FESTES UND DIE FLUCHT

Siehe! das ist die Kost, die unsere Väter in Egypten genossen! Jeglicher, den es hungert, er komme und genieße! Jeglicher, der da traurig, er komme und teile unsere Paschafreude! [...]³²⁹

Auf diese allgemein verlautbarten ‚Willkommensgrüße‘, die aus der Agade vorgelesen werden, folgt sofort eine Antwort: Es treten zwei unbekannte und gesichtslose - nur blasse - Männer in den Saal und bitten darum, mitfeiern zu können. Der Rabbi lässt sie am Tisch Platz nehmen und schon geht die Feier wieder weiter. Nun wird, wie schon beschrieben, weiterhin aus der internen Fokalisierung Saras das Geschehen geschildert. Während der Rabbi auf den fehlenden Sohn des kinderlosen Paares zu sprechen kommt, wird von den Fremden die Kinderleiche platziert. Die Dramaturgie wird aufgebaut, indem Sara nicht weiß, was geschieht. Aufgrund der kurzen Erstarrung ihres Mannes und seines anschließend überschwänglich vergnügten Gebarens ahnt sie aber, dass etwas nicht stimmen konnte. Die steigende Ausgelassenheit des Festes lässt sich im Gebrauch aktiver Adjektive erkennen: ‚munter‘, ‚jauchzend‘, ‚spielend‘, ‚schallend‘, ‚buntleuchtenden‘, ‚behaglich‘, ‚laut‘.³³⁰ Gleichzeitig zieht sich eine unheilvolle Auslegung der Stimmungsveränderung durch den Text, die durch die

³²⁶ Heine 1983, S.7.

³²⁷ Vgl. Fritzlar 2013, S.111 / Vgl. Feldmann 1984, S.106.

³²⁸ Vgl. Och 1998, S.245-246.

³²⁹ Heine 1983, S.9.

³³⁰ Vgl. Heine 1983, S.11.

interne Fokalisierung ausgedrückt wird: „immer unheimlicher ward es der schönen Sara“, „krampfhaft sprudelnden Lustigkeit“, „beklommen von namenloser Bangigkeit“.³³¹ Die besonders heitere Stimmung wird ins Gegenteil gekehrt. Die Freude des Rabbinen ist nicht ein Ausdruck tatsächlich empfundener Freude, wie es bei den restlichen Feiernden der Fall ist, sondern ein Versuch „durch Munterkeit über das Wissen um das Bevorstehende hinwegzutäuschen“.³³² Nach FRITZLAR ist dies ein bezeichnendes Beispiel für die Lebensweise der Juden in der Diaspora und der Verfolgung,³³³ wie dies auch schon von KIRCHER interpretiert wurde:

Heine hat mit dieser Szene des Fröhlichkeit vortäuschenden Rabbi beispielhaft eine für die Wehrlosigkeit der Juden typische Situation gestaltet, in der sie sich nur hinter der Maske der Anpassung vor Verfolgung und Vernichtung schützen können.³³⁴

Die eigentliche Freude an einer gemeinschaftlichen Feier dient somit als Schutz vor der Realität der Verfolgung. Durch die Paarung gegensätzlicher Beschreibungen, wie zum Beispiel ‚krampfhaft‘ und ‚sprudelnd‘,³³⁵ wird dem Leser bzw. der Leserin die dahinterliegende Emotion vermittelt.

Erwähnt werden sollte auch noch ein weiterer Ritus: Das Verspritzen von Weintropfen als Verdeutlichung der zehn Plagen aus der ägyptischen Zeit. Nachdem der Rabbi die Leiche entdeckt, vollzieht er diesen Ritus. Allerdings nicht auf dem Boden, sondern gegenüber den anwesenden Juden. ROSE sieht in dieser Geste eine Umkehr des Erlösungsversprechens, während FELDMANN davon ausgeht, dass der Rabbi versucht hat seine Familie zu beschützen, wie auch in Ägypten die Häuser mit Blut gekennzeichnet wurden, um den Todesengel abzuwehren.³³⁶

Nach dem Aufbruch aus dem großen Saal wird auch die Natur zu etwas Bedrohlichem und Verfolgendem belebt und instrumentalisiert³³⁷ und von einer Todessymbolik gezeichnet,³³⁸ wie auch schon die Freude beim Fest in ihren Gegensatz umgekehrt wurde:

Leichenhaft dufteten die Blumen; schadenfroh und zugleich selbstbeängstigt zwitscherten die Vögel; der Mond warf heimtückisch gelbe Streiflichter über den

³³¹ Heine 1983, S.11.

³³² Fritzlar 2013, S.102.

³³³ Vgl. Fritzlar 2013, S.102.

³³⁴ Kircher 1973, S.220.

³³⁵ Vgl. Heine 1983, S.11.

³³⁶ Vgl. Rose 1976, S.45 / Vgl. Feldmann 1984, S.53.

³³⁷ Vgl. Kircher 1973, S.220-221.

³³⁸ Vgl. Feldmann 1984, S.131.

dunklen himmelnden Strom, die hohen Felsenmassen des Ufers schienen bedrohlich wackelnde Riesenköpfe [...]³³⁹

Damit hat der Ort Bacherach von Beginn an eine düstere, spätromantische Darstellung erhalten, die mit den Judenverfolgungen in Verbindung steht und die sich nun, wie schon zu Beginn des Kapitels, in der Natur widerspiegelt. Dadurch kann auch eine Referenz auf die Bedrohung der Natur, aufgrund der zehn Plagen in Ägypten, gezogen werden. Allerdings richtet sie sich hierbei gegen das jüdische Ehepaar, nicht gegen deren Verfolger.

7.5 DIE FAHRT UND DER TRAUM

Dieser Abschnitt bringt wieder neue narratologische Brüche in die davor über lange Zeit andauernde interne Fokalisierung aus der Sicht Saras. So wechselt sie während Saras Ohnmacht, in der sie vom Rabbi zum Rhein getragen wird, kurz zu einer Nullfokalisierung, um dann wieder zur Ausgangslage zurückzukehren und die Fahrt am Rhein wieder aus Saras Sicht zu vollziehen. Als sich diese an ihre Kindheit zurückerinnert, pausiert die restliche Handlung und die interne Fokalisierung ist deutlich nachvollziehbar, da der trotzdem heterodiegetische Erzähler genau über die Gedankengänge und Gefühle Saras Bescheid weiß. Schließlich setzt mit „...Es mußte wohl Sabbat sein, [...]“³⁴⁰ ein Erzählabschnitt ein, der entweder als Analepse, also als Rückerinnerung an die Kindheit Saras, ausgelegt werden kann oder auch als eigene und neue Erzählung der Figur Sara. Zwar spielt das Geschehen der Metadiegeese nicht in einer komplett neuen Welt, jedoch findet ein starker Wechsel im Erzählton statt, da es sich um eine klare szenische Darstellung handelt. Die Figur Sara ist zwar Teil der Welt, aber es wird trotzdem der heterodiegetische Erzähler beibehalten, der auch mehr weiß als die handelnden Personen. Es wird vom Rabbi und Sara in der Kindheit berichtet. Durch eine Ellipse springt die Szene an einen späteren Zeitpunkt ihrer gemeinsamen Geschichte und durch eine Raffung wird die Entwicklung des Rabbis bis zu seiner Vermählung mit Sara veranschaulicht. Nachdem Saras Vater in der Metadiegeese gestorben ist, setzt sich die ursprüngliche Geschichte auf dem Rhein fort.

Darauf folgen Traumbilder, die sich in die Handlung verweben und sie schließlich verdrängen. Es gibt einen stetigen Wechsel zwischen den realen Bildern Saras am

³³⁹ Heine 1983, S.12.

³⁴⁰ Heine 1983, S.15.

Rhein und deren Traumbildern. Für WINDFUHR nehmen diese fragmentarischen und innerperspektivischen Beschreibungen schon die Merkmale eines inneren Monologs an.³⁴¹ Dem kann aber entgegengesetzt werden, dass Sara nie die Erzählposition einnimmt, sondern diese trotzdem bei einem heterodiegetischen Erzähler bleibt.

Im Gegensatz zur bedrohlichen Natur während der Flucht, verändert sich die Stimmung wieder hin zu einem romantischen Ton und der Rhein bietet Sara versöhnlichen Schutz und Trost.³⁴² Der Rhein ist in der Lyrik des 19. Jahrhunderts mit „romantischen Szenarien [...] und als Ort der Beschwörung nationaler und germanischer Mythen“,³⁴³ verbunden. Auch in der Erzählung werden Anspielungen auf Sagen und Märchen getätigt,³⁴⁴ und die Erinnerungen an die Kindheit beziehen sich darauf, dass mündlich tradierte Erzählungen an das Kind weitergegeben werden. Diese werden aber von Saras Vater als „Torheiten“³⁴⁵ betitelt und verboten. Sara kennt diese jedoch und erinnert sich an eben diese und nimmt damit germanische Erzähltraditionen der Romantik außerhalb des Jüdischen in sich auf.³⁴⁶ Der Rhein bildet aber wie Sara eine Vermischung beider Elemente,³⁴⁷ da dieser auch mit der Haggada in Bezug gesetzt wird:

Es war auch als murmelte der Rhein die Melodien der Agade, und die Bilder derselben stiegen daraus hervor, [...]³⁴⁸

Der Rhein ist nach FELDMANN also auch den Juden gegenüber wohlgesonnen, da er auch gegenüber Sara als ‚Vater‘ bezeichnet wird.³⁴⁹ Sara wird als „stellvertretend für die jüngere, zeitgenössische Generation [gesehen], [die bereit] ist [...], auch Teile der nichtjüdischen Kultur zu assimilieren [...]“.³⁵⁰ HESSING und GRUNDMANN benennen sie ebenfalls als „Tochter des Rheins“³⁵¹, und auch bei WINDFUHR verkörpert sie eine Symbiose:

³⁴¹ Vgl. Windfuhr 1994, S.542.

³⁴² Vgl. Fritzlar 2013, S.103 / Vgl. Kircher 1973, S.222.

³⁴³ PINKERT, Ernst-Ullrich: Differenz und Identität, Krieger und Sänger. Zur Rheinsymbolik bei Heine und in der deutschen Lyrik des 19.Jahrhunderts. In: Opitz, Alfred (Hrsg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19.Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1998; S.250.

³⁴⁴ Vgl. Windfuhr 1994, S.544-545.

³⁴⁵ Heine 1983, S.15.

³⁴⁶ Vgl. Fritzlar 2013, S.103.

³⁴⁷ Vgl. Hermand 1996, S.45.

³⁴⁸ Heine 1983, S.16.

³⁴⁹ Vgl. Feldmann 1984, S.117.

³⁵⁰ Feldmann 1984, S.120.

³⁵¹ Hessing 2005, S.237 / Grundmann 2008, S.258.

So stehen in den Tagträumen der sensiblen Rabbinerfrau die ägyptischen Plagen neben den sprechenden Vögeln, helfenden Zwergen oder verwünschten Prinzessinnen am Rhein.³⁵²

Auf dem Fluss nähern sich jüdische und christliche bzw. germanische Tradition durch ‚Sara‘ und den personifizierten ‚Rhein‘ an, die aus ihrer ursprünglichen Konnotation austreten. Die davor herrschende Bedrohlichkeit der Natur verschwindet vorerst, bis sie im Traum wiederkehrt.

Die Traumbilder der Sara können in drei Abschnitte geteilt werden: die Referenz der aus dem Rhein emporsteigenden Bilder der Haggada, das Erscheinen der Leichen der Bacheracher Gemeinde und eine Vision von Jerusalem. Der erste Abschnitt lässt die Umgebung wieder bedrohlich erscheinen, die nur die unheimlichen Bereiche der Haggada hervorbringen³⁵³ und daher von FRITZLAR als „Traumbilder der jüdischen Diaspora [interpretiert werden, die nur die] Gefahr und [das] Unglück“³⁵⁴ widerspiegeln. So erhält auch die Riesenhand aus den Fluten die Zuschreibung zur Hand Gottes, die „im Verlauf des Exodusgeschehens den Israeliten Rettung, Leben und Freiheit bringt, [aber] von Sara als Bedrohung empfunden“³⁵⁵ wird und daher das Geschehen in Ägypten umkehrt oder verzerrt. Auch FELDMANN deutet die darin aufscheinenden Plagen Ägypten als Bedrohung für Sara und ihren Mann.³⁵⁶ Die feindliche Haltung der Natur bei der Flucht wiederholt sich in diesem Traumbild. Die ursprüngliche Bedeutung der Erlösung der Juden aus Ägypten wendet sich für das Ehepaar ins Gegenteil. Hierbei werden sie zur Zielscheibe der Plagen Gottes. Dass dies möglicherweise auf die Schuld des Rabbis hinsichtlich des Zurücklassens der Bacheracher Juden verweist, darauf deutet auch das zweite Bild hin, das Sara erscheint. In diesem sieht Sara die toten Gesichter der in Bacherach Getöteten. Dadurch werden auch die Geschehnisse des Pogroms wieder aufgegriffen. Dies wird allerdings vom Nachtgebet des Rabbis wieder vertrieben, das hier als Schutzgebet fungiert:

Der gläubige Jude richtet das überlieferte Wort an seinen Schöpfer, fleht diesen um Schutz an und versichert ihm sein Vertrauen. Diese durch das rituelle Wort getragene Beziehung zwischen Gott und Gläubigem stärkt das jüdische Selbstverständnis des

³⁵² Windfuhr 1994, S.539.

³⁵³ Vgl. Hessing 2005, S.239.

³⁵⁴ Fritzlar 2013, S.104.

³⁵⁵ Grundmann 2008, S.164.

³⁵⁶ Vgl. Feldmann 1984, S.119.

Betenden in den Gefahren der Diaspora, lässt ihn teilhaben an jener Vision einer durch den Messias erlösten jüdischen Existenz.³⁵⁷

Dies zeigt seine Wirkung, da daraufhin Sara die Erlösungsvorstellung von Jerusalem erscheint und das Bedrohliche verschwindet. Nach WINDFUHR ist diese Darstellung ein Nachholen des verpassten Ausblicks auf die Erlösung innerhalb des Pessachabends, der zu früh verlassen wurde.³⁵⁸ Das Ende des ersten Kapitels führt daher wieder auf die für Juden positiven Aspekte der Haggada zurück.

³⁵⁷ Fritzlar 2013, S.104-105.

³⁵⁸ Vgl. Windfuhr 1991, S.284.

8 ANALYSE DER ELEMENTE DES ZWEITEN UND DRITTEN KAPITELS

8.1 FRANKFURT

Nach der Ankunft in der Stadt Frankfurt wird die heterodiegetische und interfokale Erzählperspektive der Sara weitergeführt. Erst später, nachdem das Paar den Markt gesehen hat, wechselt die Erzählung wieder zu einer nullfokalen Sicht. Es ist jedoch nicht eindeutig, ob der Erzähler nicht weiterhin die Eindrücke Saras beschreibt. Allerdings fließen in diese Beschreibungen schon sehr viele Nebeninformationen ein, die nicht dem Erfahrungshorizont der Sara entsprechen. So werden zum Beispiel, anhand der Kleidung oder der Handlungen der Personen, die das Ehepaar unterwegs trifft, Hinweise auf den gesellschaftlichen Stand der Menschen gegeben. Ebenfalls ist dem Erzähler bekannt, dass König Maximilian in der Stadt war und ein Turnier abgehalten hat. Dies sind zwar Informationen, die Sara auch aus den Gesprächen der Stadtbewohner entnehmen könnte, doch spricht viel mehr für eine Perspektive, in der der Erzähler mehr weiß als die Figur, weil das Gesehene nicht in Verbindung mit persönlichen Erfahrungen Saras gestellt wird, wie dies bei der Pessachfeier und am Frankfurter Markt der Fall ist.

Bei der Beschreibung der Stadt Frankfurt wird in der dafür verwendeten Sprache eine Veränderung der Stimmung bemerkbar. So werden Wortgruppen wie „lustige Gewühl“, „buntbewimpelten Schiffe“,³⁵⁹ „die lachenden Häuser“, „grünen Hügeln“, „starke Mainbrücke“, „die neue bunte Welt“, „freudiger Sicherheit“³⁶⁰ oder „buntes Treiben“³⁶¹ verwendet, wobei in der vorletzten Wortgruppe schon ein Verweis auf die davor gelegene Unsicherheit enthalten ist. Ebenfalls wird von KIRCHER festgestellt, dass die Dreigliedrigkeit des vorherigen Kapitels nicht mehr verwendet wird,³⁶² und dass auch der Erzählton weniger aggressiv ausfällt.³⁶³

Doch so positiv und bunt die neue Stadt auch eingeführt wird, die Geschehnisse in Bacherach bzw. die Thematik der Judenverfolgung kommen zwischendurch kurz auf, verschwinden aber ebenso schnell wieder und machen der weiteren Erkundung

³⁵⁹ Heine 1983, S.17.

³⁶⁰ Heine 1983, S.18.

³⁶¹ Heine 1983, S.20.

³⁶² Vgl. Kircher 1973, S.232.

³⁶³ Vgl. Kircher 1973, S.231.

Frankfurts unkommentiert Platz. Die erste Situation, in der die Unterdrückung der Juden zum Vorschein kommt, ist das Häuschen eines getauften Juden, der tote Ratten kauft. Die Erklärung, dass dies getan wird, weil die „jüdische Gemeinde [...] dem Stadtrate jährlich fünftausend Rattenschwänze abliefern soll“³⁶⁴, führt zu einer sehr bizarr wirkenden Reaktion Saras. Diese kann der „schmachvolle[n] Auflage, mit der das Magistrat ihre Stammesgenossen erniedrigt“,³⁶⁵ nur mit einem lauten Lachen begegnen. Weiters ist davon die Rede, dass die Ankunft in Frankfurt und das sehenswerte Ambiente „alles Grauen und Entsetzen der vorigen Nacht aus ihrer Seele verscheucht“³⁶⁶ hat. Für die Leserschaft wird jedoch mit diesen Einschüben die Erinnerung an das Geschehene wieder geweckt. Auch bei der Verabschiedung vom stummen Wilhelm entsteht ein Spannungsfeld, das die unheilvolle Stimmung der Flucht in einer kleinen Dosis wieder zurückkehren lässt:

Der stumme Wilhelm aber [...] sah ihr lange ins Gesicht, halb schmerzlich, halb heiter, dann warf er noch einen Blick nach dem Rabbi, sprang zurück in seinen Kahn, und bald war er damit verschwunden.³⁶⁷

Der Rabbi und der stumme Wilhelm wissen wohl beide von der Situation in Bacherach, doch Sara wird von den Eindrücken der neuen Stadt zu sehr abgelenkt, wodurch auch der Erzähler auf diese Situation nicht näher eingeht, sondern die Beschreibung wieder zurück nach Frankfurt schwenken lässt.

Im Text des zweiten Kapitels sind mehr direkte Reden eingebaut als zuvor, sowie mehrere „belebende Ausrufe des Erzählers“.³⁶⁸ Wegen der Bewegung durch die Stadt entsteht ein dynamisches Erzählen, da nur kurze Momentaufnahmen eines Szenarios beschrieben werden und die Erzählung dann direkt zum nächsten Eindruck springt.

Als die Protagonisten zu einem Markt kommen, spiegelt die Aufzählung der luxuriösen Waren die Unkenntnis und Unerfahrenheit der Sara in dieser neuen Situation wider, wodurch jedes kleinste Detail des Marktes bemerkt und erwähnt wird³⁶⁹. Diese Ablenkung findet erst dann ein Ende, als sie sich überlegt, etwas davon nach

³⁶⁴ Kircher 1973, S.231.

³⁶⁵ Kircher 1973, S.231.

³⁶⁶ Heine 1983, S.18.

³⁶⁷ Heine 1983, S.18.

³⁶⁸ Kircher 1973, S.232.

³⁶⁹ Vgl. Kircher 1973, S.232.

Bacherach mitzunehmen und dem kleinen Gottschalk zu schenken. Da fällt es ihr plötzlich wieder ein:

ach Gott! Die sind ja unterdessen großgewachsen und gestern umgebracht worden!³⁷⁰

Dadurch wird zum ersten Mal das Schicksal der Verwandten in Bacherach ausgesprochen. Aber selbst dieser starke Ausruf bleibt komplett unkommentiert. Bevor sie die Bilder wieder einholten, nahm ihr die belebte Umgebung des Marktes diese wieder:

Sie schrak heftig zusammen und die Bilder der Nacht wollten schon mit all ihrem Entsetzen wieder in ihr aufsteigen; doch die goldgestickten Kleider blinzelten nach ihr wie mit tausend Schelmenaugen, und redeten ihr alles Dunkle aus dem Sinn [...]³⁷¹

Daraufhin wird sie von ihrem Mann passiv weitergeführt und es wird abermals zurück zur Stadt und deren unbefangene Beschreibung geschwenkt, bis ihnen Menschen aus dem Frauenhaus und eine christliche Prozession entgegenkamen.

Dass diese Stadtdurchquerung aber eigentlich gar nicht so unbefangen hätte sein können, darauf verweist FELDMANN. Da in Frankfurt das christliche Osterfest gefeiert wurde, mussten sich Juden eigentlich im Ghetto aufhalten. „Wären also der Rabbi und seine Frau in der Stadt als Juden erkannt worden, so hätte sie unweigerlich die gesetzliche Strafe getroffen.“³⁷² Somit waren sie auch in Frankfurt nicht in eine Sicherheit geflohen, sondern befanden sich auch hier in Gefahr: Aufgrund der ständigen Bedrohung ihrer jüdischen Herkunft. Dieser Aspekt ist ebenfalls entscheidend, denn dadurch wird die oberflächliche Lustigkeit und Gelassenheit, wie sie schon der Rabbi vor der Flucht an den Tag gelegt hat, wiederholt. In Bacherach war es die eingeschmuggelte Kinderleiche, hier in Frankfurt die unerlaubte Teilnahme an christlichen Feiertagen, die ihnen zum Verhängnis hätte werden können.

8.2 DAS CHRISTLICHE FRANKFURT

Nachdem sie das Treiben in Frankfurt beobachtet und gehört hatten, kamen an Abraham und Sara einige knapp bekleidete Frauen vorbei, die sich auf „unzüchtigste

³⁷⁰ Heine 1983, S.19.

³⁷¹ Heine 1983, S.19.

³⁷² Feldmann 1984, S.79.

Weise³⁷³ benahmen. Das „Rudel fahrender Fräulein“³⁷⁴ wird im Text mit Hexen assoziiert, da sie auf Stöcken reitend und Hexenlieder singend dargestellt werden.

Die Prozession in Frankfurt wird auch sehr detailreich in ihrer Gewandung beschrieben: „prächtigen Baldachin“, „weißgeröckte Knaben“, „weißen Chorhemden“, „kostbaren Spitzen“ oder „buntseidenen Stolen“.³⁷⁵ Es fehlen jedoch, im Gegensatz zu den Verbildlichungen der jüdischen Traditionen, die stimmungsvollen sprachlichen Elemente. Auch die Ankündigung der Prozession fällt sehr negativ aus:

Das war ein trauriger Zug von kahlköpfigen und barfüßigen Mönchen, welche brennende Wachsbilder oder Fahnen mit Heiligenbildern, oder auch große silberne Kreuzfixe trugen.³⁷⁶

Es ist eine verächtliche Haltung gegenüber den christlichen Bräuchen erkennbar.³⁷⁷ Statt einem gemeinschaftlichen Fest, wie das beschriebene Pessachfest, verstummen die Christen in der Umgebung, fallen auf die Knie und bekreuzigen sich.³⁷⁸ Es wird kein feierliches Miteinander zelebriert, sondern es erinnert eher „an die geistlosen Exerzierübungen einer Truppe.“³⁷⁹

Die Wahl der Beschreibung zweier sehr unterschiedlicher Vertreter-Gruppen der christlichen Bevölkerung, die Prostituierten und die Mönche, verdeutlicht dabei das Nebeneinander von „Triebbefreiung und Selbstkasteiung“³⁸⁰ der christlichen Religion. Es kann daraus geschlossen werden, dass es nach dieser Darstellung um eine Kompensation der Askese durch stärkere Triebbefriedigung in der Sexualität geht. Dies steht dem Prostitutionsverbot des Judentums gegenüber und KROBB sieht auch den Kontrast der Prostituierten zur „asexuellen Erscheinung Saras“.³⁸¹

Der Rabbi versucht, seine Frau diesem Anblick zu entziehen und wiederholt die Worte:

Mach die Augen zu schöne Sara³⁸²

³⁷³ Heine 1983, S.22.

³⁷⁴ Heine 1983, S.21.

³⁷⁵ Heine 1983, S.22.

³⁷⁶ Heine 1983, S.22.

³⁷⁷ Vgl. Kircher 1973, S.236.

³⁷⁸ Vgl. Krobb 2000, S.53.

³⁷⁹ Bauer 1996, S.32.

³⁸⁰ Bauer 1996, S.32.

³⁸¹ Krobb 2000, S.53. Siehe Kapitel 9.2.

³⁸² Heine 1983, S.19, S.21-22.

Sara versucht, laut GRUNDMANN, am christlichen Leben teilzuhaben, indem sie die Situationen beobachtet und sich davon angezogen fühlt. Dadurch soll verdeutlicht werden, wie instabil die jüdische Identität ist, sobald beide Welten außerhalb des Ghettos aufeinandertreffen.³⁸³ Allerdings lassen sich im Text keine spezifischen Beschreibungen erkennen, die diese Interpretation zulassen, da Sara diese Erscheinungen lediglich beobachtet, ebenso wie sie das übrige Treiben in Frankfurt beobachtet. Es ist eher die Reaktion des Rabbis, die in diesen beiden Situationen eine mögliche Gefahr vermuten bzw. eine Angst erahnen lässt, dass es sich um eine Verlockung handeln könnte. Das Agieren der Sara ist nur beobachtend und passiv gegenüber dem Drängen ihres Mannes. Auch bei KRUSCHWITZ wird der Sara keine Anziehung zu beiden Szenen unterstellt, sondern der Rabbi möchte Sara „den beschämenden Anblick dieser Verirrungen ersparen.“³⁸⁴ KIRCHER sieht hier wiederum einen Hinweis auf die Unterdrückung der Juden, da es den Juden aufgrund der Verfolgung nicht möglich ist, längere Zeit zu verweilen und der Rabbi daher weiterdrängt.³⁸⁵ Diesem Interpretationsansatz geht auch KROBB nach, indem er sagt:

[...] in antiaufklärerischer Weise rät er Sara zur Blindheit, zum Nichtwahrnehmen der Außenwelt und damit zur Unkenntnis über ihre eigene Lebenssituation; denn von der christlichen Außenwelt geht ja gerade die Bedrohung aus, der sie soeben entronnen sind.³⁸⁶

Weiters werden „als Triebkräfte für Progrome [...] Materialismus, Sexualphantasien und religiöser Phanatismus“³⁸⁷ genannt. Damit wird auch auf die erste Situation verwiesen, bei der der Rabbi die Worte „mach die Augen zu schöne Sara.“³⁸⁸ äußert: Aufgrund der Verlockungen auf dem Markt. Die drei Situationen, in denen diese Worte im ‚Rabbi‘ geäußert werden, stellen also allesamt Verlockungen dar, denen Sara sich verschließen sollte.³⁸⁹ Diese Gleichstellung der drei Situationen, indem KROBB Materialismus als Indikator für die erste Situation benennt, ist jedoch nur bedingt möglich. Tatsächlich ist es nicht der Markt, vor dem der Rabbi sie wegdrängt, sondern Saras dadurch hervorgerufene Erinnerungen an das Bacheracher Pogrom.³⁹⁰ Ebenfalls kann die Situation der Freudenmädchen auf die Lebensrealität einer Frau in

³⁸³ Vgl. Grundmann 2008, S.174.

³⁸⁴ Kruschwitz 2015, S.109.

³⁸⁵ Vgl. Kircher 1973, S.236.

³⁸⁶ Krobb 2000, S.54.

³⁸⁷ Krobb 2000, S.55.

³⁸⁸ Heine 1983, S.19.

³⁸⁹ Vgl. Grundmann 2008, S.174 / Vgl. Kircher 1973, S.236.

³⁹⁰ Vgl. Heine 1983, S.19.

einer christlichen Umgebung umgedeutet werden. So könnte dies ein Abwenden von einem möglichen Szenario sein, das Sara geschehen könnte, wenn diese sich taufen ließe und Teil dieser Welt sein würde. Dadurch ergibt sich eine etwas neue Dreiteilung der Gründe für die Worte des Rabbis: Verfolgung und Tod, Taufe und Lebensrealität in einer sexuell kompensierenden christlichen Umwelt sowie asketischer Spiritualismus. Damit kommt auch wieder die schon angesprochene Interpretation KROBBs ins Spiel, nachdem Sara die Augen vor ihrer eigenen jüdischen Lebensrealität verschließen sollte.³⁹¹ Denn dies sind die möglichen Szenarien, die den Juden durch die Bedrohung bevorstehen könnten. Durch die Worte ‚Mach die Augen zu‘ sollen somit nicht verschiedene Verlockungen, sondern die Bedrohungen der jüdischen Existenz ausgesperrt werden. Die heiter anmutende Durchquerung der Stadt Frankfurt wird somit von der Erinnerung an das Leid der Juden begleitet.

8.3 DAS GHETTO

Nach dem offenen und freien Stadtzentrum folgen die beiden Hauptcharaktere nun ‚schmale[n] Nebengassen‘ und ‚enge[n] und krumme[n] Straßen‘³⁹². Als sie die christliche Prozession voller Menschen verlassen, finden sie den „unbewohnten, wüsten Platz, der das neue Judenquartier von der übrigen Stadt trennte“³⁹³. Der Bereich der Juden ist abgeschieden vom restlichen freien Frankfurt, in dem die Juden allerdings gar nicht so frei sind.³⁹⁴ Dementsprechend verändert sich auch die Verwendung der Adjektive. Die Erzählung wird von einer Flut an Eindrücken und Informationen wieder zurückgeführt zum Leid der Juden, das diese auch in Frankfurt erleben müssen.

Es folgt wieder ein Übergang in eine Analepse, in der die Geschichte der Frankfurter Juden dargestellt wird, die „vor jener Zeit“³⁹⁵ noch außerhalb des Ghettos gelebt haben. Damit ist die Reichweite nicht eindeutig festgelegt, jedoch wird sie wieder in einem distanzierten und narrativen Modus als Summary verfasst und beschreibt, wie sich die Frankfurter Juden von der christlichen Bevölkerung abgrenzen und sich in einem jüdischen Ghetto mit einer Mauer ansiedeln mussten. Diese schützte sie allerdings auch nicht vor den späteren Verfolgungen - auch wenn ebenfalls erwähnt

³⁹¹ Vgl. Krobb 2000, S.54.

³⁹² Vgl. Heine 1983, S.22.

³⁹³ Heine 1983, S.22.

³⁹⁴ Vgl. Jäger 1998, S.337.

³⁹⁵ Heine 1983, S.22.

wird, dass die Mauer mit einer Kette umschlossen war, die noch zusätzlich ‚stark‘ und ‚eisern‘³⁹⁶ war. Dadurch wird eher die Abgrenzung noch zusätzlich unterstrichen, wodurch der Schutz umgekehrt wird: Sie sollte eher die christliche Bevölkerung vor den Juden schützen beziehungsweise trennen.

Nach diesem Exkurs setzt die Handlung wieder vor dem Tor des Ghettos ein und der heterodiegetische Erzähler wechselt wieder zur internen Fokalisierung. Dies wird besonders dort ersichtlich, wo der Erzähler von Stimmen hinter der Mauer berichtet und sie, wie auch Abraham und Sara, die sich vor dem Tor befinden, nicht sehen und daher nicht beschreiben kann. Die szenische Darstellung beschränkt sich daher auf das Wahrnehmen der Stimmen. Ob dies allerdings aus Sicht der Sara oder aus der des Rabbis erfolgt, kann anhand des Textes nicht eindeutig beurteilt werden. Durch das Weiterführen der Handlung über direkte Reden wird die Distanz aufgehoben und sie wechselt zu einem dramatischen Modus. Diese Narration zieht sich über mehrere Seiten und schwenkt erst wieder bei der Beschreibung der Durchquerung der Judengasse zu einem narrativen Modus und einer Nullfokalisierung.

Nasenstern erwähnt in seinen Reden einen Juden, der sich am Tag zuvor unter die Zuschauer des Turniers mischte und entdeckt wurde. Damit erfolgt ein Verweis, in welcher Gefahr sich der Rabbi und seine Frau befunden haben, als sie durch Frankfurt gewandert sind, denn der erwähnte Jude Strauß wurde aufgrund desselben Vergehens ausgepeitscht.

Auch das Innere der Mauern bleibt eng und ungemütlich, da die Grenzen nicht erweiterbar sind, aber die Bevölkerungszahl im Judenviertel anstieg, sodass die Häuser in die Höhe gebaut und erweitert werden mussten:

[...] immer ein Stockwerk über das andere bauten, sardellenartig zusammenrückten und dadurch an Leib und Seele verkrüppelten³⁹⁷

Die Auswirkungen, die die Mauern auf die Juden und deren Lebensumgebung haben, werden als „schauderhaftes Denkmal des Mittelalters“³⁹⁸ bezeichnet. Die verwendete Beschreibung schwenkt, wie schon zu Beginn - in jener von Bacherach - von einer belebten Vergangenheit durch ‚festlich‘, ‚heiter‘, ‚neu‘, ‚nett‘, und ‚niedriger‘³⁹⁹ zu einer

³⁹⁶ Vgl. Heine 1983, S.23.

³⁹⁷ Heine 1983, S.30.

³⁹⁸ Heine 1983, S.31.

³⁹⁹ Vgl. Heine 1983, S.30.

trostlosen Gegenwart, die mit ‚sardellenartig‘, ‚verkrüppelt‘, ‚hoch‘, ‚schwarz‘, ‚grinsend‘, ‚umherschachernd‘, ‚schauderhaft‘, ‚verworren‘ und ‚laut‘⁴⁰⁰ charakterisiert werden. Das Äußere des Ghettos kann als Vergleich dafür herangezogen werden, wie sich ihre Bewohner und Bewohnerinnen darin fühlen. Es ist ein „räumliches Abbild jenes an Körper und Seele zerrütteten Zustands seiner Bewohner.“⁴⁰¹ Es ist ein Zustand, der aber erst durch die Bedrohung eines feindlichen Umfelds zustande kommt und die jüdische Minderheit in diese zusammengepferchte Lebenssituation drängt.⁴⁰² Die Zuflucht kann das Ehepaar hier also nicht finden, da es hier ebenso derselben Gefahr ausgesetzt ist wie in Bacherach.⁴⁰³

8.4 DIE SYNAGOGUE

Nach der Trennung der Männer und Frauen in ein oberes und unteres Abteil wird die ganze folgende Situation in der Synagoge wieder aus einer personellen Erzählperspektive Saras geschildert und umfasst die Beschreibung in der Synagoge aus ihrem Blickwinkel und ihren Vergleichen mit bekannten Situationen in Bacherach. Nach einem Gespräch mit Elle Schnapper wird Sara wieder außer Blick gelassen und durch eine Nullfokalisierung erfolgt ein Wechsel zwischen narrativem Modus im Sinne einer Summary und darin eingeschobener dramatischer Abschnitte, indem die Frauen anfangen, sich miteinander in direkten Reden zu unterhalten. Während dieser Zeit wird nicht nur Sara aus der Erzählperspektive herausgenommen, sondern sie wird bewusst aus der Handlung herausgestrichen, da sie während dieser Zeit schon auf einen ganz anderen Aspekt der Szene konzentriert ist, der dem Leser bzw. der Leserin vorerst nicht mitgeteilt wird. Es kann sogar von einer externen Fokalisierung gesprochen werden, da der Erzähler weniger sagt, als die Figur weiß. Sara rückt erst kurz vor Ende des zweiten Kapitels erneut in den Fokus, als eine der Frauen bemerkt, dass „die fremde Frau liegt und stirbt“.⁴⁰⁴ Durch eine anschließende erklärende Analepse wird dies wieder kompensiert, sodass der Leser bzw. die Leserin die Informationen erhält, die Sara vor ihrer Ohnmacht erlebt hat.

Die Aktionen der sich in der Synagoge befindlichen Personen sind zu Beginn der Situation angemessen. Es beteten einige - andere unterhielten sich miteinander und

⁴⁰⁰ Vgl. Heine 1983, S.30-31.

⁴⁰¹ Fritzlar 2013, S.99.

⁴⁰² Vgl. Fritzlar 2013, S.86.

⁴⁰³ Vgl. Grundmann 2008, S.165, S.317 / Vgl. Rose 1973, S.46 / Vgl. Windfuhr 1991, S.284.

⁴⁰⁴ Heine 1983, S.37.

wieder andere waren neugierig und sahen hinunter in das Abteil der Männer. Später „pflegt dort die Andacht etwas nachzulassen“.⁴⁰⁵ In der unteren Abteilung setzen sich die Männer zusammen und sprechen miteinander, andere gehen ganz hinaus an die frische Luft. Es wird also zunehmend lockerer und ein gemeinschaftliches Miteinander entsteht, bei dem nur im Hintergrund weiterhin aus den „Büchern Mosis“⁴⁰⁶ gelesen wird. Bei den Frauen im oberen Abteil hat die „Andacht wohl noch größere Rückschritte gemacht“.⁴⁰⁷ Es folgt ein Geplauder, Eifersüchteleien, Sticheleien, Lästereien - die ganze Situation hätte auch an jedem anderen öffentlichen Ort des Judenviertels stattfinden können. Demnach wird hierbei auch bei GRUNDMANN und FRITZLAR von einer Abwendung sowie einem Verlust religiöser Bedeutung gesprochen, da sich an diesem Ort die Juden mehr mit alltäglichen Problemen auseinandersetzen⁴⁰⁸:

Das sakrale Wort, Säule des altorthodoxen Judentums in der Diaspora, hat seine identitätsstiftende Kraft verloren, ist nur mehr sinnentleerte Hülle im jüdischen Alltag der Diaspora.⁴⁰⁹

Die Schilderung der Ausstattung der Synagoge zu Beginn vermittelt jedoch ein anderes Bild. Es kommt zu einer detaillierten Beschreibung und von ‚kostbar‘, ‚üppig‘, ‚lieblich‘, ‚heilig‘ und ‚prächtig‘⁴¹⁰ ist die Rede. Aber auch der Gesang entzückt Sara so sehr, dass dieser in sehr stimmungsvoller Art beschrieben wird:

Recht kindlich freute sich die schöne Sara, als jetzt der Vorsänger, ein trefflicher Tenor, seine Stimme erhob und die uralten, ernsten Melodien, die sie so gut kannte, in noch nie geahnter junger Lieblichkeit aufblüheten⁴¹¹

Die im Anschluss folgende Lesung aus dem heiligen Buch folgt dieser Faszination, woraufhin sich durch eine belebende Beschreibung die Synagoge in einen Ort der Natur und des Lebens verwandelt:

[...] erhub er seine Stimme zu einem so jauchzend frommen Dankliede, daß es der schönen Sara bedünkte, als ob die Säulen der heiligen Lade zu blühen begannen, und die wunderbaren Blumen und Blätter der Kapitälern immer höher hinaufwüchsen, und die Töne des Diskanten sich in lauter Nachtigallen verwandelten, und die Wölbung der

⁴⁰⁵ Heine 1983, S.35.

⁴⁰⁶ Heine 1983, S.35.

⁴⁰⁷ Heine 1983, S.35.

⁴⁰⁸ Grundmann 2008, S.173-175 / Vgl. Fritzlar 2013, S.101.

⁴⁰⁹ Fritzlar 2013, S.101.

⁴¹⁰ Vgl. Heine 1983, S.31-32.

⁴¹¹ Heine 1983, S.32.

Synagoge gesprengt würde von den gewaltigen Tönen der Bassisten, und die Freudigkeit Gottes herabströmte aus dem blauen Himmel.⁴¹²

Neben dem gemeinschaftlichen Beisammensein und der Belebung der jüdischen Tradition, die diese Situation dominieren, finden sich trotzdem weiterhin Textabschnitte, die auf die schwierige Lebenssituation der Juden Bezug nehmen und dadurch immer wieder darauf zurückführen:

[...] als sei es ein wirkliches Kind, ein Kind um dessentwillen man große Schmerzen erlitten und das man nun desto mehr liebt, wiegte er es in seinen Armen, tänzelte damit hin und her, drückte es an seine Brust [...]⁴¹³

[...] jenes Buch herausnehmen, das Gott mit heiliger eigener Hand geschrieben und für dessen Erhaltung die Juden so viel erduldet, so viel Elend und Haß, Schmach und Tod, ein tausendjähriges Martyrtum.⁴¹⁴

Hier wird das heilige Buch als Motiv des Kindes beschrieben, das viel Leid und Schmerzen verursacht hat, aber trotzdem oder sogar deshalb noch mehr liebt wird. Die Pogrome und Verfolgungen werden ausgehalten, weil die Menschen das heilige Buch so sehr lieben. Der Schmerz ist gegenwärtig in das gesamte Szenario eingebettet. Dieser potenziert sich gegen Ende des Kapitels, als der Grund für Saras Zusammenbruch erläutert wird. Denn sie hat mitbekommen, wie ihr Mann vortrat und für seine Rettung dankte, so wie es üblich war, wenn jemand einer „großen Gefahr entronnen“⁴¹⁵ ist. Doch allmählich verändert sich sein Gebet, indem Sara das Gehörte mit ihrem Wissen dieses Brauchs kombiniert und realisiert, was ihr Mann sagt und welche Bedeutung dahintersteckt:

[...] merkte sie wie der Ton derselben allmählich in das trübe Gemurmel des Totengebetes übergang, sie hörte die Namen ihrer Lieben und Verwandten, und zwar begleitet von jenem segnenden Beiwort, das man den Verstorbenen erteilt: und die letzte Hoffnung schwand aus der Seele der schönen Sara, und ihre Seele ward zerrissen von der Gewißheit, daß ihre Lieben und Verwandte wirklich ermordet worden [...]⁴¹⁶

Das Leid der Juden wird durch den Verweis auf das Bacheracher Pogrom wieder aufgegriffen,⁴¹⁷ als sich eigentlich alle Juden der Synagoge bereits vom Sakralen

⁴¹² Heine 1983, S.33.

⁴¹³ Heine 1983, S.33.

⁴¹⁴ Heine 1983, S.33.

⁴¹⁵ Heine 1983, S.38.

⁴¹⁶ Heine 1983, S.38.

⁴¹⁷ Vgl. Kircher 1973, S.256 / Vgl. Windfuhr 1997, S.283 / Vgl. Fritzlar 2013, S.105.

abgewendet hatten. In einem Vergleich mit dem Ende des ersten Kapitels, bei dem Sara noch die Erlösung in Jerusalem träumt, schwindet nun am Ende des zweiten Kapitels nach HESSING „auch diese >letzte Hoffnung< aus ihrer Seele.“⁴¹⁸

8.5 AUF DEM WEG ZUR GARKÜCHE

Anders als zuvor wird für das ganze dritte Kapitel die Nullfokalisierung beibehalten. Die Sicht Saras wird nicht mehr verwendet. Und auch nur zu Beginn wird mit einer szenischen Beschreibung der Situation in der Judengasse sowie dem äußeren Erscheinungsbild des Don Isaak Abarbanel gestartet. Nachdem dieser zum ersten Mal zu sprechen beginnt, dominiert ein dramatischer Modus, da die folgenden Seiten des Kapitels hauptsächlich aus direkten Reden bestehen. Die szenische Darstellung wird bis zum Ende aufrechterhalten und durch keine weiteren Analepsen oder andere Abweichungen gebrochen.

Sprachlich wird nach dem Synagogenbesuch die Stimmung als ‚heiter‘, ‚freudig‘, ‚lachend‘, ‚selig‘ bzw. ‚lieblich‘⁴¹⁹ beschrieben, wodurch der Eindruck entsteht, dass ein direkter Anschluss an die Beschreibung Frankfurts stattfindet. Dieser steht jedoch im Kontrast zum Judenviertel vor dem Synagogenbesuch. Auch die Ohnmacht und ihr Hintergrund vom letzten Kapitel werden nicht weiter erwähnt⁴²⁰ und trüben die Darstellung der Judengasse und das bevorstehende Mahl nicht:

[...] im seligen Vorgefühl eines guten Mittagmahls, dessen lieblicher Duft schon mundwässernd hervorstieg, aus den schwarzen, mit Kreide bezeichneten Töpfen, die eben von den lachenden Mägden aus dem großen Gemeindeofen geholt worden.⁴²¹

Doch auch, wenn das Leid der Bacheracher und Frankfurter Juden in diesem Kapitel nicht weiter erwähnt wird, lässt sich, entgegen der Meinung HESSINGS, dass „der Schatten der Verdrängung über dem Text liegt“⁴²², ein Aufgreifen der Leidensthematik feststellen.⁴²³ So weist Sara das Angebot des Isaaks zurück, als dieser sich als ihr Ritter anbietet, indem sie ihn auf die Mühsal hinweist, die ihn erwarten würde, wenn er ihr, einer Jüdin, dienen wollte. So müsste er gegen „ganze Völker kämpfen“,⁴²⁴ ohne

⁴¹⁸ Hessing 2005, S.253.

⁴¹⁹ Vgl. Heine 1983, S.38.

⁴²⁰ Vgl. Hessing 2005, S.225.

⁴²¹ Heine 1983, S.39.

⁴²² Hessing 2005, S.225.

⁴²³ Vgl. Jäger 2005, S.72.

⁴²⁴ Heine 1983, S.40.

„Dank und noch weniger Ehre“,⁴²⁵ und er müsste sich auch der Kennzeichnung unterordnen, die den Juden auferlegt worden ist, wodurch er sich dem Spott der christlichen Gesellschaft aussetzen würde. Es folgt also wieder ein Verweis auf die Torturen, die die Juden aufgrund der Anfeindungen des Christentums durchstehen müssen. Nach einer Debatte zwischen Isaak und Abraham, zu welcher der beiden Religionen sich jener getaufte Jude mehr zugehörig fühlt, wird die Thematik des Essens wieder aufgegriffen. Dabei verfällt die Figur Don Isaak Abarbanel in einen schwärmerischen Ton:

[...] ich sah wieder im Geiste die Karpfen mit brauner Rosinensauce, die meine Tante für den Freitagabend so erbaulich zu bereiten wußte; ich sah wieder das gedämpfte Hammelfleisch mit Knoblauch und Mairettig, womit man die Toten erwecken kann, und die Suppe mit schwärmerisch schwimmenden Klößchen [...]⁴²⁶

Die Erinnerung an die Mahlzeit, die Don Isaaks Tante zubereitet hat, beschreibt neben der leidenschaftlichen Erwähnung von Essen noch eine weitere Bedeutung: die der Erinnerung. Der Duft der jüdischen Küche erinnert an seine Herkunft, seine Familie und seine Jugend⁴²⁷:

Als mich einst der Zufall, um Mittagszeit in diese Straße führte, und aus den Küchen der Juden mir die wohlbekannten Düfte in die Nase stiegen: da erfaßte mich eine Sehnsucht, die unsere Väter empfanden, als sie zurückdachten an die Fleischtöpfe Egyptens; wohlschmeckende Jugenderinnerungen stiegen in mir auf,⁴²⁸

O wüßtest du, Abraham, wie dieser Duft mich anspricht! Er ist es, der mich, seit ich in dieser Stadt verweile, so oft hinlockt nach den Zelten Jakobs. Der Verkehr mit dem Volke Gottes ist sonst nicht meine Liebhaberei, und wahrlich nicht um hier zu beten, sondern um zu essen besuche ich die Judengasse ...⁴²⁹

Hier wird auch wieder die ägyptische Vergangenheit angedeutet, die beim Pessachfest ebenfalls im Zusammenhang mit den Speisen und deren Erinnerungsmotiv auftritt. Da Abarbanel in einer jüdischen Familie aufgewachsen ist und sich erst später taufen ließ, bildet das Essen seine Verbindung mit dieser Zeit und somit auch zum Judentum generell. So ist er zwar vom Glauben abgekommen, doch seine „Nase ist nicht abtrünnig geworden“.⁴³⁰ Die Anziehungskraft der Speisen bildet die Verbindung zum

⁴²⁵ Heine 1983, S.41.

⁴²⁶ Heine 1983, S.44.

⁴²⁷ Vgl. Och 1998, S.248.

⁴²⁸ Heine 1983, S.44.

⁴²⁹ Heine 1983, S.43.

⁴³⁰ Heine 1983, S.44.

Judentum trotz Taufe, sodass dies auch als moderne jüdische Identität⁴³¹ verstanden werden kann, die über den Glauben hinausgeht. Andererseits wird es, wie auch bei OCH, als „witzig-blasphemische Religionskritik“⁴³² gesehen, da Abarbanel das Judentum ablehnt und dem jüdischen Essen auf pointierte Art und Weise mehr Wert beipflichtet:

[...] ich liebe Eure Küche weit mehr als Euren Glauben; es fehlt ihm die rechte Sauce. Euch selber habe ich nie ordentlich verdauen können.⁴³³

Doch richtet sich diese Kritik nicht nur gegen das Judentum, denn obwohl Don Isaak getauft ist, bezeichnet er sich selbst als ‚Heide‘, da er weder dem „dürren, freudlosen Hebräer [noch den] trüben, qualsüchtigen Nazarener“⁴³⁴ etwas abgewinnen kann. Sowohl im Christentum als auch im Judentum herrscht eine gewisse Leibfeindlichkeit sowie eine Abgrenzung von Genüssen.⁴³⁵ Somit stehen die Verherrlichung des Essens und die üppigen Mahle im ‚Rabbi von Bacherach‘ generell in Konflikt mit der Askese, die in beiden Religionen zentral ist.⁴³⁶ Da somit der Religion „die rechte Sauce“⁴³⁷ fehlt, wird nach OCH die „Frage nach der wahren Religion buchstäblich zur Geschmacksfrage erklärt.“⁴³⁸

⁴³¹ Vgl. Skolnik 1998, S.328.

⁴³² Och 1998, S.248.

⁴³³ Heine 1983, S.43.

⁴³⁴ Heine 1983, S.44.

⁴³⁵ Vgl. Och 1998, S.246.

⁴³⁶ Vgl. Och 1998, S.247.

⁴³⁷ Heine 1983, S.43.

⁴³⁸ Och 1998, S.248.

9 FIGURENANALYSE UND INTERPRETATION

9.1 DER RABBI

Die Wahl der Namen Abraham und Sara verweist auf die Symbolik des archetypischen Paares aus der Bibel. Eine Charakterisierung kann daher nicht nur aufgrund der individuellen Figuren des Fragments erfolgen, sondern impliziert immer einen Verweis auf die Allgemeinheit der Juden. So kann aus der Darstellung des Einzelschicksals ein allgemeines Schicksal der Juden gefolgert werden.⁴³⁹ Somit ist der Rabbi Abraham keine spezifisch historisch fundierte Persönlichkeit⁴⁴⁰, sondern schöpft sich aus dem Archetypen Abraham, der für die Rolle des „Stammvater[s] der Gläubigen“⁴⁴¹ in den Evangelien steht. FEUCHTWANGER hat zu Beginn die Rolle des Titelhelden Rabbi Abraham als Märtyrer interpretiert, der beispielhaft für die jüdische Gemeinschaft auch unter den Anfeindungen von außen leiden musste.⁴⁴² Doch inwiefern erfüllt die Figur des Rabbis die Erwartungen, die man an ein Abbild des Archetypus stellen würde?

Zu Beginn des ersten Kapitels wird der Rabbi als zentral verbindende Figur der jüdischen Gemeinde in ganz Bacherach dargestellt und seine Frömmigkeit wird betont.⁴⁴³ Ebenfalls tritt der Rabbi im dritten Kapitel gegenüber dem getauften Isaak als Verteidiger des Judentums auf und erscheint für BAUER als „finstere[r] Sittenprediger, der den Studienfreund bildreich vor den Gefahren des Taufwassers warnt und ihn voller Abscheu als Heiden und Götzendiener diffamiert.“⁴⁴⁴ Gleichzeitig gibt es jedoch auch Gerüchte unter den Bewohnern Bacherachs und dadurch kommt ein gewisses Bedenken innerhalb der ‚Rabbi‘-Forschung auf und zwar, ob der Rabbi wirklich diesem Eindruck entspricht. So erscheint es, als hätte er Sara nur aufgrund des Geldes seines Onkels zur Frau⁴⁴⁵ genommen⁴⁴⁶ und auch seine Studienzeit in Spanien wirft Fragen auf, da die freigeistige Gesinnung der spanischen Juden bekannt

⁴³⁹ Vgl. Feldmann 1984, S.55 / Vgl. Rosenthal 1973, S.154 / Vgl. Loewenthal 1963, S.15 / Vgl. Jacobi 1978, S.151 / Vgl. Kircher 1973, S.216.

⁴⁴⁰ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.54 / Vgl. Kircher 1973, S.215.

⁴⁴¹ KALNING, Pamela: Abrahambilder in deutschen Texten des christlichen Mittelalters. In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015; S.73.

⁴⁴² Vgl. Feuchtwanger 1985, S.54.

⁴⁴³ Vgl. Bauer 1996, S.27-28 / Vgl. Peters 2008, S.93 / Vgl. Feldmann 1984, S.128.

⁴⁴⁴ Bauer 1996, S.38.

⁴⁴⁵ Die Situation der Eheschließung wird in Kapitel 10.5.1 nochmals aufgegriffen.

⁴⁴⁶ Vgl. Peters 2008, S.93.

war.⁴⁴⁷ Trotzdem stellt das Verhalten des Rabbis bei der Pessachfeier im ersten Kapitel die meisten Forscher vor ein Problem: Wie kann die ursprüngliche Märtyrerrolle des Rabbis mit seiner als feig interpretierten Flucht vor dem Pogrom vereinbart werden, da er seine Gemeinde, für die er das Oberhaupt bildete, zurückgelassen und dadurch dem sicheren Tod überlassen hat?⁴⁴⁸ Nach JACOBI wird der Rabbi als Feigling dargestellt⁴⁴⁹ oder laut NEUMANN bekommt die „private[...] Existenz[...] und Selbstrettung“⁴⁵⁰ Vorrang vor der „nationale[n] Identität [und] Kollektivverantwortung“.⁴⁵¹ Hätte er anders gehandelt, wäre er „als typischer Rabbiner erschienen“.⁴⁵² Darum kann der Rabbi beim Ghettotor auch nicht erzählen, warum sie am Feiertag reisen, da er sonst sein Verhalten hätte erklären müssen.⁴⁵³ Dies wird zusätzlich umgangen, da die Handlung nie in eine interne Fokalisierung aus Sicht des Rabbis wechselt und dadurch auch keine Gedanken und Absichten Abrahams erklärt werden. Somit kann nicht festgestellt werden, wie er über die Flucht denkt und ob er sie womöglich sogar bereut.⁴⁵⁴ BAUER stellt auch die Vermutung an, dass er davon ausgegangen sein könnte, dass die Situation lediglich für ihn und seine Frau bedrohlich gewesen war.⁴⁵⁵ Wobei dem entgegengebracht werden kann, dass er in der Synagoge ein Totengebet für die in Bacherach Zurückgebliebenen ausgesprochen hat und sich daher dieses Umstands bewusst gewesen sein muss.

Um dieses Dilemma aufzulösen,⁴⁵⁶ kann auf einen Ansatz PORNSCHLEGELS verwiesen werden, der in diesem Zusammenhang einen Auszug aus der Genesis heranzieht und die Thematik mit dem archetypischen Abrahams in Bezug stellt:

Und der Herr sprach zu Abraham: Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will.⁴⁵⁷

Dieser Aufruf ist an Abraham selbst gerichtet, der unabhängig von einer Zugehörigkeit zu Orten oder Menschen sowie einer Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft

⁴⁴⁷ Vgl. Peters 2008, S.94 / Vgl. Hessing 2005, S.257 / Vgl. Leibold 2015, S.43 / Vgl. Jäger. Abraham 1998, S.154.

⁴⁴⁸ Vgl. Jacobi 1978, S.145-155 / Vgl. Sammons 1991, S.42 / Vgl. Loewenthal 1963, S.16 / Vgl. Neumann 1998, S.602 / Vgl. Krobb 2000, S.54 / Vgl. Feuchtwanger 1985, S.71 / Vgl. Bauer 1996, S.24 / Vgl. Kircher 1973, S.220.

⁴⁴⁹ Vgl. Jacobi 1978, S.155.

⁴⁵⁰ Neumann 1998, S.602.

⁴⁵¹ Neumann 1998, S.602.

⁴⁵² Feldmann 1984, S.132.

⁴⁵³ Vgl. Hessing 2005, S.248.

⁴⁵⁴ Vgl. Peters 2008, S.95.

⁴⁵⁵ Vgl. Bauer 1996, S.41.

⁴⁵⁶ Siehe auch Kapitel 10.4.2 im Kontext der Rache-Erlösung.

⁴⁵⁷ Erste Vers, Genesis 12. Zitiert nach: Pornschlegel 2007, S.118.

aufbrechen sollte, um sich woanders anzusiedeln.⁴⁵⁸ Obwohl die Situation der Bedrohung im ‚Rabbi‘ andere Konsequenzen für die Zurückgelassenen nach sich zieht, entspricht der Rabbi Abraham hierbei seinem Archetypus Abraham in der Genesis. Einerseits entsteht durch diesen Blickwinkel die Möglichkeit, dass in einer Fortführung des Fragments eine Neuansiedlung geplant gewesen wäre, sodass der Rabbi Abraham und Sara zu den Begründern einer neuen Generation geworden wären. Doch dies sind nur Mutmaßungen. Innerhalb des vorliegenden Fragments würde die Konsequenz eine andere sein: In der Lebensrealität der Juden des Mittelalters kann der Rabbi Abraham seinem Archetypus nicht entsprechen, da er aufgrund der feindlichen Umwelt auch an einem Ort der Zuflucht – als der Frankfurt gedeutet werden kann - keine Möglichkeit zur Niederlassung findet. Der Ortswechsel verändert die Leidensgeschichte der Juden nicht. Diese ist allgegenwärtig.

9.2 SARA

Für die Figur der Sara kann neben dem Verweis auf den jüdischen Archetypus Sara⁴⁵⁹ auch auf die Bedeutung des Typus der ‚jüdischen Frau‘ - sowie der ‚schönen Jüdin‘ - näher eingegangen werden, die auch als „generalisierender Kollektivsingular“⁴⁶⁰ Verwendung findet. Somit ergibt sich auch bei Sara nicht nur eine individuelle Figurencharakterisierung, sondern es kann auch ein Zusammenhang mit dem Typischen festgestellt werden. Im Archetypus manifestiert sich das traditionelle Frauenbild in einer jüdisch-patriarchalen Auffassung. Dies zeigt sich im passiven Verhalten und der Position neben dem Mann ohne aktive Handlungsmacht sowie eines Daseins als Hausfrau und Mutter.⁴⁶¹ So wird Sara von KIRCHER - zum Beispiel während der Flucht und in der Synagoge - aufgrund ihrer Ohnmachtsanfälle als „passiv taumelnd, unfähig zu eigenem Handeln“,⁴⁶² beschrieben. Dem gegenüber verweist PETERS auf das aktive „geistige und seelische Innenleben der Sara“,⁴⁶³ das aufgrund der Erzählperspektive mitgeteilt wird. Ebenso tritt sie als emotionale Verteidigerin ihrer Herkunft auf, als sie sich von Don Isaak gekränkt fühlt.⁴⁶⁴ Durch die starke Identifikation

⁴⁵⁸ Vgl. Pornschlegel 2007, S.118.

⁴⁵⁹ Vgl. Feldmann 1984, S.55 / Vgl. Rosenthal 1973, S.154 / Vgl. Loewenthal 1963, S.15 / Vgl. Jacobi 1978, S.151.

⁴⁶⁰ Krobb 1993, S.18.

⁴⁶¹ Vgl. Lee 2003, S.90-91, S.98 / Vgl. Feldmann 1984, S.132 / Vgl. Krobb 2000, S.52.

⁴⁶² Kicher 1973, S.220.

⁴⁶³ Peters 2008, S.96.

⁴⁶⁴ Vgl. Peters 2008, S.99 / Vgl. Bauer 1996, S.39.

mit dem Judentum kann hier auf eine weitere Zuschreibung der ‚schönen Jüdin‘ eingegangen werden, die ein Verweis auf ein Motiv der literarischen Tradition ist:

Die Sprachformel ‚Die schöne Jüdin‘ erfaßt den Konflikt der Jüdinnen in einer christlichen Umwelt und die Stellung der Jüdin zwischen Tradition und Öffnung.⁴⁶⁵

Und dieser Topos lässt sich auch im ‚Rabbi‘ erkennen:

Dieses Antlitz war rührend schön, wie denn überhaupt die Schönheit der Jüdinnen von eigentümlich rührender Art ist; das Bewußtsein des tiefen Elends, der bitteren Schmach und der schlimmen Fahrnisse, worinnen ihre Verwandte und Freunde leben, verbreitet über ihre holden Gesichtszüge eine gewisse leidende Innigkeit und beobachtende Liebesangst, die unsere Herzen sonderbar bezaubern.⁴⁶⁶

Sara Schönheit wird zum Sinnbild des Typischen – des typischen Juden im Leid der Diaspora.⁴⁶⁷ So ist sie auch von den Auswirkungen und auch von der jüdischen Religion selbst emotional berührt. Sie verfolgt sowohl die Pessachfeier als auch den Gottesdienst in der Synagoge mit Neugierde und steht damit in einem Kontrast zu den übrigen Frauen, die sich ebenfalls dort aufhalten.⁴⁶⁸ Allerdings wird angenommen, dass sich diese Neugierde nicht nur auf die Elemente jüdischer Religiosität beschränkt, sondern auch in der christlichen Umgebung zu tragen kommen. So sollen auch die Luxusgegenstände auf dem Markt in Frankfurt, die erotischen Frauen und die christliche Prozession für Sara anziehend gewirkt haben. Diese Neugierde wird somit auch mit einem Wunsch nach Teilhabe an der christlichen Gesellschaft in Zusammenhang gesetzt.⁴⁶⁹ Diesem Ansatz wurde bereits in Kapitel 8.2 widersprochen, da Sara nur als Beobachterin der beiden letzten Situationen inszeniert und kein offensichtliches Bedürfnis nach Assimilation angesprochen wird. Anders sieht es in der Synagoge aus, in der dezidiert von einem „frommen Behagen, gemischt mit weiblicher Neugier“⁴⁷⁰ am Geschehen gesprochen wird, sowie im Hinblick auf die angebotenen Waren auf dem Markt:

Wie staunte die schöne Sara ob der Masse kostbarer Sachen und ihrer niegesehenen Pracht! [...] und die Sara war wie gebannt [...]⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Lee 2003, S.94.

⁴⁶⁶ Heine 1983, S.9.

⁴⁶⁷ Vgl. Jacobi 1978, S.153 / Vgl. Krobb 2000, S.51, S.136 / Vgl. Lee 2003, S.95, S.98 / Vgl. Jäger. Abraham 1998, S.147-148.

⁴⁶⁸ Vgl. Grundmann 2008, S.174.

⁴⁶⁹ Vgl. Krobb 2000, S.51 / Lee 2003, S.97.

⁴⁷⁰ Heine 1983, S.32.

⁴⁷¹ Heine 1983, S.19.

Dies steht allerdings nicht im Kontrast zum traditionellen Rollenbild, da einerseits den Frauen die ‚weibliche Neugierde‘ als negative, aber typische Eigenschaft zugesprochen wird⁴⁷² und andererseits, dass sich auf dem Markt „Putzsachen [und schöne Kleider befanden, die] die Frauen sehr gern bewundern und womit sie sich noch lieber schmücken.“⁴⁷³ Damit stellen diese keine Elemente der christlichen Umwelt dar, sondern entsprechen der traditionellen jüdischen Frau, die sowohl Hausfrau als auch schön sein sollte. Das Bedürfnis nach einer äußerlichen Darstellung durch Kleidung lässt sich auch bei den anderen Frauen im Frankfurter Ghetto wiederfinden, die „besonders an Festtagen [versuchten,] so viel Kleiderpracht als möglich gegeneinander auszukramen, teils um sich beneiden zu lassen, teils um den Wohlstand und die Kreditfähigkeit ihrer Eheherrn darzutun.“⁴⁷⁴ Es steht zwar im Kontrast zum Auftreten der Sara im ersten Kapitel, indem die Schlichtheit ihrer schönen Präsenz verdeutlicht wird,⁴⁷⁵ doch der Wunsch nach einem repräsentativen Äußeren der Frankfurter Frauen kann auch hier wieder auf die Leidensgeschichte der Juden zurückgeführt werden. Denn außerhalb des Ghettos hatten sie nicht die Möglichkeit, selbst gewählte Kleider zu tragen, da sie durch die Gesetze, die im restlichen Frankfurt galten, dazu gezwungen waren, immer mit einer einheitlichen Kleidung aufzutreten, sodass sie sich von der restlichen christlichen Bevölkerung eindeutig unterscheiden ließen.⁴⁷⁶ Somit ist auch dieser Aspekt des Interesses an Luxus und Reichtum als Folge der Leidensgeschichte zu betrachten.

Mit der Zuschreibung der ‚schönen Jüdin‘ wird jedoch auch noch ein weiteres Feld eröffnet: Die ‚Schönheit‘ als erotische Erscheinungsform.⁴⁷⁷ Hierbei wird die Darstellung der Gestalt Saras auch auf zwei Arten interpretiert. Einerseits als asexuelles Wesen, das im Kontrast zu den Prostituierten in Frankfurt steht⁴⁷⁸ sowie auch zur sinnlichen und mit weiblichen Reizen ausgestatteten Schnapper Elle.⁴⁷⁹ In diesem Sinne wird von KROBB auch ein möglicher Zusammenhang mit der Kinderlosigkeit Saras in Betracht gezogen.⁴⁸⁰ Andererseits wird im dritten Kapitel eine

⁴⁷² Vgl. Lee 2003, S.96.

⁴⁷³ Heine 1983, S.19.

⁴⁷⁴ Heine 1983, S.35.

⁴⁷⁵ Vgl. Lee 2003, S.96 / Vgl. Krobb 2000, S.52.

⁴⁷⁶ Vgl. Heine 1983, S.35.

⁴⁷⁷ Vgl. Lee 2003, S.94.

⁴⁷⁸ Vgl. Krobb 2000, S.53 / Vgl. Lee 2003, S.97 / Vgl. Peters 2008, S.98.

⁴⁷⁹ Vgl. Peters 2008, S.98.

⁴⁸⁰ Vgl. Krobb 2000, S.53.

äußere Attraktivität Saras verdeutlicht, als Don Isaak sie aufgrund ihrer Schönheit anspricht und BAUER verweist hier auf die Szene während der Pessachfeier, als der Rabbi das Bild der Verkündung von der Empfängnis eines Kindes des biblischen Abrahams und Saras zeigt und Sara währenddessen als „weiblich pfiffig“⁴⁸¹ beschrieben wird, da sie rot wird.⁴⁸²

9.3 DER STUMME WILHELM

Obwohl der stumme Wilhelm nur kurz in der Handlung vorkam, wurde ihm in der Forschung eine große Bedeutung zugemessen. So tritt er zum einen als Helferfigur auf, die dem Ehepaar bei der Flucht verhilft.⁴⁸³ Diese Rolle wird bei FELDMANN sogar noch erweitert, da er die Auffassung vertritt, dass er den Propheten Eljahu darstellen soll, der im Laufe der Pessachfeier auftritt und der für die Erlösung steht. Wobei es sich im ‚Rabbi‘ nicht um die Erlösung des Volkes Israel handelt, da lediglich zwei Personen durch ihn gerettet werden.⁴⁸⁴ FELDMANN empfindet diesen Vergleich als möglich, da der Prophet „in Erzählungen sehr oft als Streiter für Israel im Zusammenhang mit dem Ritualmordvorwurf dargestellt“⁴⁸⁵ wird. Bei GRUNDMANN wird dieser Gedanke aufgegriffen, aber für falsch befunden, da der stumme Wilhelm gar nicht die Möglichkeit dazu hat, dem Profil eines Propheten zu entsprechen, dessen Aufgabe in der „Weissagung [...], [den] mahnenden Worten und somit in einem Sprechakt“⁴⁸⁶ liegt. Durch seine Stummheit ist dies gar nicht möglich. Ebenfalls führt er als Gegenargument an, dass das Ehepaar nach der Errettung des Wilhelm nicht die Erlösung erreicht hat, sondern einen weiteren Ort, der vom Leid der Juden geprägt ist.⁴⁸⁷ Gegen ersteren Ansatz ließe sich jedoch auch wiederum sagen, dass auch das Schweigen eine Handlung in sich trägt,⁴⁸⁸ denn es wurde keine Erlösung verkündet, die dann dementsprechend auch nicht eingetreten ist. Weitergeführt kann dieses Motiv des Nicht-Sprechens als Verdeutlichung interpretiert werden, dass es generell nicht zu dieser Erlösung kommen wird. Denn durch das Attribut der Stummheit, die nicht überwunden werden kann, kann auch niemals eine Prophezeiung dafür erfolgen.

⁴⁸¹ Heine 1983, S.10.

⁴⁸² Vgl. Bauer 1996, S.29.

⁴⁸³ Vgl. Rose 1976, S.45 / Vgl. Lutz 1996, S.58.

⁴⁸⁴ Vgl. Feldmann 1984, S.133-134.

⁴⁸⁵ Feldmann 1984, S.134.

⁴⁸⁶ Grundmann 2008, S.163.

⁴⁸⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.163.

⁴⁸⁸ Vgl. Feldmann 1984, S.134.

9.4 DIE FIGUREN AM GHETTOTOR

9.4.1 DER TROMMELSCHLÄGER

Der Trommelschläger erfährt durch KIRCHER eine Charakterisierung als dumm und primitiv.⁴⁸⁹ Obwohl die anderen Charaktere in ihrer Komik inszeniert sind, ist es eigentlich der Trommelschläger, gegen den sich die Kritik richtet.⁴⁹⁰ Denn dieser befindet sich in einer Position der Übermacht, deren einzige Begründung in seiner Konfession liegt.⁴⁹¹ Da er anbietet, sich mit dem Nasenstern zu verbrüdern, wenn er mit diesem trinkt, scheint es auf den ersten Blick so, als wäre er tolerant gegenüber den Juden gesinnt. Daran ist allerdings eine Bedingung geknüpft: Die der Bekehrung.⁴⁹² Somit plädiert er nach WINDFUHR nicht für eine offene Verfolgung der Juden, doch besteht er trotzdem auf das hierarchische Gefälle zwischen den beiden Konfessionen. Der Trommelschläger gilt als Vertreter der christlichen Bevölkerung,⁴⁹³ die ihre Position durchs „in Angst versetzen, psychisch unterdrücken oder umgekehrt die Juden mit allen Mitteln [zu] bekehren“,⁴⁹⁴ verstärken. Hinter der angeblichen Toleranz steckt also eigentlich Intoleranz, solange es sich um einen Juden handelt, der sich nicht bekehren lässt. KIRCHER bezeichnet ihn daher als ‚Antisemiten‘⁴⁹⁵ und GROBE als Personifikation der ‚Falschheit‘.⁴⁹⁶ Denn sobald er sich durch die Anwesenheit oder Existenz der Juden genervt fühlt, tritt eine unterschwellige Aggressivität und Brutalität zu Tage.⁴⁹⁷ So zeigt er keine besonderen Hemmungen, den Juden ihre Lage zu vergegenwärtigen, indem er durch das beiläufig gesungene Geißlerlied auf das letzte Pogrom in Frankfurt verweist und dies auch nicht nach bereits erfolgter Aufforderung unterlässt.⁴⁹⁸

9.4.2 NASENSTERN

Die Figuren am Ghettotor erhalten durchgehend eine Zuschreibung zum Komischen und werden daher auch als Karikaturen interpretiert.⁴⁹⁹ Besonders beim Nasenstern

⁴⁸⁹ Vgl. Kircher 1973, S.237-238.

⁴⁹⁰ Vgl. Kircher 1972, S.52.

⁴⁹¹ Vgl. Feldmann 1984, S.139.

⁴⁹² Vgl. Hessing 2005, S.249.

⁴⁹³ Vgl. GROBE, Horst: Traum und Narr als zentrale Motive im Werk Heinrich Heines. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer 1994, S.128.

⁴⁹⁴ Windfuhr. Bacherach 1997, S.278.

⁴⁹⁵ Vgl. Kircher 1973, S.238.

⁴⁹⁶ Vgl. Grobe 1994, S.128.

⁴⁹⁷ Vgl. Solbach 2008, S.85 / Vgl. Kircher 1972, S.44.

⁴⁹⁸ Vgl. Dedner 2001, S.285.

⁴⁹⁹ Vgl. Hermand 1996, S.46 / Vgl. Lübcke 2014, S.58 / Vgl. Windfuhr. Bacherach 1997, S.278.

wird auf sein Äußeres verwiesen, auch wenn dieses zu Beginn gar nicht beschrieben wird, da er sich zunächst außerhalb der Erzählperspektive befindet:

Nasenstern wird von ‚einer fast unglaublich langen Nase‘ verunziert, die bis in den Spottnamen hinein von seiner Person Besitz ergriffen hat, im wortwörtlichen Sinne Verkörperung seiner Furchtdeterminiertheit ist.⁵⁰⁰

Diese Figur erfährt also schon anhand dieser äußerlichen Beschreibung eine Charakterisierung und wird als furchtsam bezeichnet. Dies spiegelt sich aber auch in seinem Verhalten wider, sodass er schon aufgrund der Erwähnung des Wortes ‚Gefahr‘ in Angst gerät⁵⁰¹ und dadurch auch als „Inkarnation der Furcht“⁵⁰² betitelt wird. Im Besonderen sind dabei Aussagen zu erwähnen, die laut KIRCHER auch wegen ihrer mehrmaligen Wiederholung im Dialog oder ihrer Banalität lächerlich wirken und die aus der Furcht Komik werden lassen:

Ich bin ein einzelner Mensch⁵⁰³

Wenn man auf mich schießt bin ich tot⁵⁰⁴

Dabei ist jedoch einzuwenden, dass Nasenstern selbst oder der Inhalt seiner Aussagen nicht lächerlich sind. So sind diese in eine Situation eingebettet, die hier eine weitere Interpretationsebene aufmacht, die über die Ebene der Handlung am Ghettotor hinausgeht. So verweist seine erste zitierte Aussage auf die Isoliertheit und Hilflosigkeit des Juden⁵⁰⁵ und auch der Kommentar, dass Nasenstern seine Gründe hätte, warum er so furchtsam reagiert, weist auf die persönlichen oder allgemeinen Erfahrungen in der unentwegten Unterdrückungs- und Bedrohungssituation hin.⁵⁰⁶ Dadurch wird Nasenstern nach GRUNDMANN sogar als ein „archetypische[r] Ghettobewohner“⁵⁰⁷ stilisiert, der aufgrund des jahrhundertlang andauernden Schicksals mit den gleichen Verhaltensweisen auf weitere Bedrohungen reagieren würde und verdeutlicht,⁵⁰⁸ wie schreckhaft und übervorsichtig eben diese machen. Somit steht auch die Personenkonstellation des Nasensterns mit dem Trommelhans

⁵⁰⁰ Dedner 2001, S.293.

⁵⁰¹ Vgl. Kircher 1973, S.239 / Vgl. Kircher 1972, S.44.

⁵⁰² Kircher 1972, S.45.

⁵⁰³ Heine 1983, S.24.

⁵⁰⁴ Heine 1983, S.26.

⁵⁰⁵ Vgl. Kircher 1972, S.45 / Vgl. Grundmann 2008, S.314.

⁵⁰⁶ Vgl. Grundmann 2008, S.314.

⁵⁰⁷ Grundmann 2008, S.314.

⁵⁰⁸ Vgl. Fritzlar 2013, S.87 / Vgl. Grundmann 2008, S.317.

sowie deren Konversationen und Auseinandersetzungen für das allgemeine Verhältnis zwischen Juden und Christen.⁵⁰⁹ Auf der einen Seite hierarchische Überlegenheit, Aggression, angebliche Toleranz und Versuche zur Konversion und auf der anderen Seite gefühlte Ohnmacht, Angst, Misstrauen und Passivität. Als weiteres Beispiel für diese Schlussfolgerung kann herangezogen werden, dass sich Nasenstern auf groteske Weise davor fürchtet, dass statt des Rabbi und seiner Frau plötzlich zwei Männer vor dem Tor stehen würden und begründet dies mit dem Umstand, dass sie auf der anderen Seite des Tores nur drei Männer wären. Dies erscheint auf den ersten Blick als Narrheit, doch ist dies beispielhaft für die Situation der Juden, dass sie der feindlichen Gesinnung des Christentums trotzdem hilflos ausgeliefert wären - unabhängig von ihrer Anzahl.⁵¹⁰

Bezeichnend ist auch Nasensterns Auslegung der Eigenschaften ‚Courage‘, ‚Mut‘, ‚Feigheit‘ und ‚Vorsicht‘. So erachtet er einerseits die ‚Courage‘ und den ‚Mut‘ als nicht sinnvoll, da diese - wie in seinen Berichten über besonders neugierige und mutige Juden, die sich gegen die Regeln der Christen aufgelehnt haben und daraufhin bestraft oder getötet wurden, veranschaulicht wird⁵¹¹ - nur zu persönlichem Leid führen würden. So ist seine Aufgabe - im Sinne der Bewachung des Tores - die der ‚Vorsicht‘.⁵¹² Allerdings sorgt er mit dieser Vorsicht mehr für seine eigene Sicherheit als für die seines Volkes. GRUNDMANN setzt dies mit den ursprünglichen Werten der jüdischen Gesellschaft in Bezug und stellt hierfolgenden Vergleich an:

Nasensterns Aussage stellt einen Kontrast zu der Identifikation des Individuums mit der Gesamtheit des Volkes Israel in biblischen Zeiten dar, in denen der Einzelne sich in erster Linie als Teil des Ganzen gesehen hat und individuelle Interessen dem Wohlergehen der ‚Solidargemeinschaft‘ untergeordnet waren.⁵¹³

Damit kann eine Brücke zur Handlung des Rabbis geschlagen werden, der ebenfalls das eigene Überleben über das der Gemeinschaft gestellt hat. Da dieser Aspekt bei Nasenstern durch eine oberflächliche Komik nicht so klar und plakativ dargestellt wurde, beziehungsweise weil es nicht tatsächlich vollzogen wurde, stieß diese Aussage nicht auf eine vergleichbare Rezeption, wie eben die Handlung des Rabbis.

⁵⁰⁹ Vgl. Lübcke 2014, S.58.

⁵¹⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.315 / Vgl. Kircher 1972, S.46 / Vgl. Kircher 1973, S.242.

⁵¹¹ Vgl. Heine 1983, S.26.

⁵¹² Vgl. Kircher 1972, S.46-47.

⁵¹³ Grundmann 2008, S.316.

9.4.3 JÄKEL DER NARR

Auch Jäkel bekommt einerseits durch seinen Beinamen ‚der Narr‘ eine Zuschreibung, die von GRUNDMANN zum „archetypischen Erzähler jüdischer Witze“⁵¹⁴ erweitert wird. Bereits bei FEUCHTWANDER wird er als typischer ‚Spaßmacher‘ bezeichnet, der in jedem Ghetto vorhanden sein sollte.⁵¹⁵

GROBE behandelt das Motiv des Narren und hier lassen sich unterschiedliche Charakteristiken erkennen: Der Narr zeigt „verschiedene Aspekte abweichenden und unlogischen Verhaltens“⁵¹⁶ oder gar eine „Geistesgestörtheit“⁵¹⁷. Im Alten Testament tritt er als „unsittlich, sündhaft“ auf. Doch haben sich die Ausprägungen des Narren in verschiedene Richtungen entwickelt. In der Romantik tritt er als ‚Harlekin‘, ‚Hanswurst‘ oder auch als ‚Clown‘ auf.⁵¹⁸ In diesem Sinne kann der Spott des Jäkel als bewusst gesetztes Mittel verstanden werden und richtet sich einerseits gegen „bestimmte jüdische Eigenschaften“,⁵¹⁹ aber auch gegen „das religiöse Brauchtum der Juden“.⁵²⁰ So reagiert Jäkel auf das Zugeständnis des Nasensterns, dass dieser - so wie auch schon seine Mutter - Furcht habe, indem er sich über diese genealogische Weitergabe der Furcht lustig macht:

[...] und deine Mutter hatte es von ihrem Vater, und der hatte es wieder von dem seinigen, [...] ⁵²¹

Dabei kann aber wiederum auf den ernsten Hintergrund dieser Aussage verwiesen werden, wie dies auch schon der Komik des Nasensterns zu Grunde lag. Denn auch hierbei wird deutlich, dass die Angst der Juden schon über mehrere Generationen hinweg weitergegeben wird, da sich auch ihr Schicksal als Verfolgte über diese Zeiträume erstreckt.⁵²² Genauso verhält es sich mit der Komik über Rituale, die sich ständig wiederholen und dadurch für Jäkel sinnbefreit sind.⁵²³ So merkt er in Bezug auf die biblische Geschichte von Abraham und Isaak an:

⁵¹⁴ Grundmann 2008, S.314.

⁵¹⁵ Vgl. Feuchtwanger 1985, S.56.

⁵¹⁶ Grobe 1994, S.98.

⁵¹⁷ Grobe 1994, S.98.

⁵¹⁸ Vgl. Grobe 1994, S.98-99.

⁵¹⁹ Kircher 1972, S.48.

⁵²⁰ Kircher 1972, S.48.

⁵²¹ Heine 1983, S.27.

⁵²² Vgl. Grundmann 2008, S.315 / Vgl. Fritzlar 2013, S.87.

⁵²³ Vgl. Grundmann 2008, S.175.

Ich kenne sie, es ist eine interessante Geschichte, und wenn ich sie nicht schon dreiunddreißigmal angehört hätte, so würde ich sie gern dies Jahr noch einmal hören. Und es ist eine wichtige Geschichte, denn wenn Abraham den Isaak wirklich geschlachtet hätte, und nicht den Ziegenbock, so wären jetzt mehr Ziegenböcke und weniger Juden auf der Welt.⁵²⁴

KIRCHER erwähnt in diesem Zusammenhang einen wichtigen Aspekt, der auch von dieser komisch anmutenden Aussage, die auch als Kritik an den Juden verstanden werden könnte, den ernsten Hintergrund offenbart. Denn im Alten Testament gibt es eine Verheißung, dass Gott die Nachkommen Abrahams schützen würde, weil er dazu bereit war, ein Opfer zu bringen. Dies steht aber deutlich im Kontrast zu der Lebensrealität der Ghetto-Bewohner, weshalb sich dies nicht erfüllt hatte.⁵²⁵ Weitergeführt wird dies auch im ‚Chad Gadjä‘- Lied, „in dem der tragische Unterton des ewigen Kreislaufs von Vernichten und Vernichtet werden durch die grotesk-alberne Form überspielt wird, [in dem] die Doppelseitigkeit des von Jäkel verkörperten Narrentums“⁵²⁶ gezeigt wird. Schließlich beendet er dies mit einem Verweis auf die Rache-Erlösung, die eines Tages eintreten wird. Bemerkenswert dabei ist jedoch, dass Jäkel sich über das Nicht-Eintreffen der ersten Prophezeiung von Gott, dass die Juden beschützt werden, lustig macht und daran Kritik übt, aber eine weitere Prophezeiung für wahrscheinlich hält. Nichtsdestotrotz wird bei beiden Aussagen auf die fatale Situation der Juden hingewiesen, denn auch die Rache-Erlösung tritt erst dann ein, wenn genug Blut vergossen wurde und sieht daher noch eine weitere Leidenszeit voraus. Die Figur des Narren Jäkel bildet seine Komik aus einer Ohnmacht innerhalb seiner Melancholie, wie dies auch von GROBE klassifiziert wurde:

Sie scherzen unter Schmerzen darüber hinweg, aber es mangelt ihnen an Kraft, diesen Zustand zu überwinden.⁵²⁷

Die Komik kommt also nur zustande, da sich aus der Leidensgeschichte kein anderer Ausweg finden lässt und bildet daher einen Gegenpart zum oberflächlichen Witz, wie er nur scheinbar in der Szene am Ghettotor eingesetzt wurde und daher für Unklarheiten der Kohärenz zu der thematisierten Leidensgeschichte sorgte.

⁵²⁴ Heine 1983, S.27-28.

⁵²⁵ Vgl. Kircher 1972, S.48-49.

⁵²⁶ Kircher 1972, S.49.

⁵²⁷ Grobe 1994, S.131.

9.5 ELLE SCHNAPPER UND DIE FRAUEN IN DER SYNAGOGE

Wie auch bei den anderen jüdischen Figuren des zweiten Kapitels werden die Frauen als Satire oder Karikaturen inszeniert,⁵²⁸ da schon laut HESSING die Namen auf ihre Lächerlichkeit hindeuten⁵²⁹ und da sie mit Eigenschaften wie „Putzsucht und Geschwätzigkeit“⁵³⁰ oder „Eitelkeit, Prahlucht, Mißgunst, Neugier [...]“⁵³¹ ausgestattet werden. Auch lassen sie sich durch eben diese - sowie von ihrem Interesse an Äußerlichkeiten - vom Gottesdienst in der Synagoge ablenken.⁵³² Nur Schnapper Elle wird mit weiteren positiven Eigenschaften ausgestattet dargestellt, die sich in ihren Handlungen und Dialogen bemerkbar machen, wie beispielsweise Herzensgüte oder auch Sinnlichkeit und Zärtlichkeit.⁵³³ Dass die Fokussierung der Frauen auf ihrem Gewand liegt und dies auch in einer grotesken Weise beschrieben wird, wurde bereits im Unterkapitel 9.2 bei der Auseinandersetzung mit der Figur der Sara angesprochen. Dabei wurde auch für diese eben beschriebene Eigenart der ernste Hintergrund offenbart, der sich aus der Kleidervorschrift außerhalb des Ghettos ergibt. Nach FELDMANN würde es unter anderen Bedingungen – also ohne Unterdrückung – gar nicht zu solchen karikaturhaften Auswüchsen der Kleidung kommen⁵³⁴ oder auch zu den anderen ihnen zugesprochenen Eigenschaften.⁵³⁵ Es geht also auch in der Darstellung der Frauen um die „Deformation des jüdischen Charakters durch die Ghettoexistenz“⁵³⁶ und somit wird eine Brücke zur Darstellung der männlichen Charaktere am Ghettotor gebildet.

9.6 DON ISAAK ABARBANEL

Im ‚Rabbi‘ berichtet die Figur Don Isaak, dass er der Neffe des Isaak Abrabanel ist und verdeutlicht damit seine jüdische Herkunft. Forschungen zufolge sollen der spanische Isaak Abarbanel und dessen Söhne die Figur des Don Isaak inspiriert haben. Einen Neffen, der genauso hieß, soll es allerdings nicht gegeben haben.⁵³⁷ Der historische

⁵²⁸ Vgl. Windfuhr 1997, S.282-283 / Vgl. Hessing 2005, S.252 / Vgl. Lee 2003, S.98-99.

⁵²⁹ Vgl. Hessing 2005, S.252.

⁵³⁰ Windfuhr 1997, S.283.

⁵³¹ Dedner 2001, S.290.

⁵³² Vgl. Bauer 1996, S.36.

⁵³³ Vgl. Peters 2008, S.98 / Vgl. Kircher 1973, S.255.

⁵³⁴ Vgl. Feldmann 1984, S.143-144.

⁵³⁵ Vgl. Lee 2003, S.101.

⁵³⁶ Bauer 1996, S.34.

⁵³⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.182 / Vgl. Leibold 2015, S.45.

Hintergrund des Don Isaak Abarbanel soll mit den folgenden Absätzen kurz zusammengefasst werden:

[Er] war eine Figur mit reichem historischem Symbolwert für das deutsche Judentum: er war ein Nachkomme König Davids, ein gelehrter Politiktheoretiker, Berater am Hof von König Ferdinand und Königin Isabella. Seine Bibelkommentare und Arbeiten über den Messianismus erneuerten den Glauben an uralte Hoffnungen. Als die Juden 1492 gezwungen wurden, Spanien zu verlassen, setzte sich Abarbanel für seine Mitgläubigen ein, und als sich sein Gesuch machtlos gegenüber der Inquisition erwies, führte er sein Volk ins Exil.⁵³⁸

Samuel aber, der dritte [der Söhne Isaaks], der noch gelehrter als der Vater gewesen sei, und sich in hervorragendem Maße literarisch betätigt habe, sei vom Glauben seiner Väter abgefallen und sei in Ferrara zum Christentum übergetreten.⁵³⁹

Inwiefern weitere Familienmitglieder als Inspiration gedient haben beziehungsweise in welchem Ausmaß die eben vorgestellten Personen Isaak und Samuel Einfluss hatten, fällt jedoch sehr in den Forschungsbereich der Quellen und wird an dieser Stelle nicht weiter vertieft. Diese beiden eben genannten Personen weisen sehr unterschiedliche Charakteristika auf, die allerdings beide in der Figur ‚Don Isaak Abarbanel‘ wiederzufinden sind. Die offensichtlichere Verbindung findet sich in Samuel, der ebenfalls zum Christentum übergetreten ist. Trotzdem finden sich im ‚Rabbi‘ Andeutungen, dass sich Don Isaak noch dem Judentum zugehörig fühlt. Zum einen wäre dies die Anziehung des jüdischen Essens, dessen Genussaspekt über dem der religiösen Bedeutung steht⁵⁴⁰ und in Kapitel 8.5 schon näher erläutert wurde. Dies kann auch auf das Zugehörigkeitsgefühl übertragen werden. Er definiert sich als Heide und grenzt sich daher deutlich vom Nazarenertum, also sowohl vom Christentum als auch vom Judentum, ab. Dies bedeutet, dass auch der Übertritt ins Christentum keine religiöse Entscheidung war. Er ist auf der religiösen Ebene betrachtet Heide, doch auf der Ebene der Kultur - zum Beispiel dem Essen - noch eng mit dem Judentum verbunden.⁵⁴¹ Nichtsdestotrotz ist es ihm durch die Konversion möglich, sich unter der christlichen Bevölkerung zu bewegen,⁵⁴² und er könnte daher nach PORNSCHLEGEL auch als Vermittler-Instanz zwischen den beiden Religionen auftreten. PORNSCHLEGEL interpretiert also die Erlösung, die Don Isaak dem

⁵³⁸ Skolnik 1998, S.322.

⁵³⁹ Feuchtwanger 1985, S.65.

⁵⁴⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.177-178.

⁵⁴¹ Vgl. Grundmann 2008, S.183 / Vg. Jäger. Abraham 1998, S.148.

⁵⁴² Historisch gesehen war es spanischen getauften Juden nach dem Machtwechsel in Spanien Ende des 15.Jahrhunderts auch nicht mehr möglich sich in die christliche Gesellschaft zu integrieren und die rassische Zugehörigkeit gewinnt mehr Bedeutung als die religiöse. Vgl. Jäger 2005, S.73.

Ehepaar bringen könnte, als „heidnisch-polytheistischen Kosmos“⁵⁴³ beziehungsweise als Emanzipation von der religiösen Ebene⁵⁴⁴ - aber keine Emanzipation einer ausgelebten jüdischen Identität in einer christlichen Welt.⁵⁴⁵ Damit wäre die Verbindung zur historischen Person Isaak Abarbanel hergestellt, der sein Volk ins Exil führt. In diesem Sinne wäre das Exil allerdings eine Abkehr von der Ebene der Religiosität.

⁵⁴³ Pornschlegel 2007, S.123.

⁵⁴⁴ Vgl. Pornschlegel 2007, S.123.

⁵⁴⁵ Vgl. Fritzlar 2013, S.92.

10. VERGLEICHENDE AUSWERTUNG

10.1 ERZÄHLTHEORETISCHER VERGLEICH DES RABBI VON BACHERACH

10.1.1 DIE BEDEUTUNG DER PERSPEKTIVE SARAS

Erzähltheoretisch richtig wäre es an dieser Stelle von der internen Fokalisierung zu sprechen, in der der Erzähler genauso viel weiß wie die Figur und daher auch auf Empfindungen und Gedanken eben dieser eingehen kann. Die Erzählperspektive Saras wird in den folgenden Erläuterungen synonym als interne Fokalisierung verwendet. Bedeutsam ist es jedoch, dass in allen Abschnitten, in denen nicht nullfokal erzählt wird, Sara die Person ist, an deren Gefühlen, Erkenntnisse, Erinnerung usw. der Erzähler die Leserschaft teilhaben lässt. Einzig in der Szene am Ghettotor kann nicht eindeutig von einer Nullfokalisierung oder einer internen Fokalisierung gesprochen werden. Der Erzähler kann hier nicht hinter die Mauer blicken und berichtet somit aus der Perspektive des Ehepaars - und wäre damit die einzige interne Fokalisierung ohne Bezug auf die Perspektive Saras. Andererseits werden aber in der gesamten Szene keine Gedanken oder Eindrücke - weder des Rabbis noch der Sara - geäußert, wodurch eine Nullfokalisierung ebenfalls passend wäre.

Das gesamte Fragment umfassend wird zwischen der Nullfokalisierung und der internen Fokalisierung gewechselt. Jede Analepse weist dabei eine Nullfokalisierung auf, ebenso wie Abschnitte im dramatischen Modus. Es ist bezeichnend, dass der Titel zwar den Rabbi Abraham in den Fokus stellt, dieser jedoch nur durch Analepsen und aus der Sicht Saras Charakterisierungen und Beschreibungen der Umgebung der Protagonisten erfolgen. Aufgrund dieses statistischen Blickwinkels können im Fragment daher keine Brüche festgestellt werden.

Die Bewertung der Funktion dieser Erzählperspektive fällt in der bisherigen Forschung jedoch sehr unterschiedlich aus. PETERS bewertet die Konzentration auf Sara als von Heine unbeabsichtigt und schreibt diesem Zustand auch das Scheitern des Romans zu, da sich Heines Sicht auf Frauen geändert zu haben scheint, wie er anhand der stärkeren Präsenz Saras im dritten Kapitel erkennt.⁵⁴⁶ Da allerdings gerade im letzten Kapitel zu einer Nullfokalisierung gegriffen wurde, ist Sara hier wesentlich weniger präsent als in den vorangegangenen Kapiteln, in denen die Vorgänge aus ihrer Sicht

⁵⁴⁶ Vgl. Peters 2008, S.87.

bewertet werden. Auch ihre Äußerungen gegenüber Don Isaak sind zwar inhaltlich bedeutungsvoll, doch stellen sie nicht die einzigen Äußerungen Saras in einer direkten Rede dar. Weiters ist Sara nach PETERS am besten dafür geeignet, um eine jüdische Leidensgeschichte zu erzählen, da sie schon zu Beginn mit dem Merkmal der ‚schönen Jüdin‘ versehen und daher damit verknüpft wurde.⁵⁴⁷

Die Bewertung der Sara als Erzählperspektive fällt für das erste Kapitel sowie der Szene in der Synagoge noch verhältnismäßig positiv aus. So bekommt die Handlung eine zusätzliche „Farbe und Lebendigkeit“,⁵⁴⁸ da darin Kindheitserinnerungen verwoben werden und durch die Sicht Saras eine emotionale Bindung für die Vorgänge aufgebaut wird. Ebenfalls wird der Leser bzw. die Leserin im Unklaren gelassen, warum sich die Miene des Rabbis während des Pessachfestes verändert und es wird dadurch Spannung aufgebaut. Ein ähnliches Vorgehen kann auch in der Synagoge beobachtet werden, doch hier wird, um den Effekt zu erzielen, den Leser bzw. die Leserin über den Ohnmachtsfall im Unklaren zu lassen, auf eine Nullfokalisierung gewechselt. Im ersteren Fall hat Sara die Funktion der Deutung der Handlungen des Rabbis⁵⁴⁹ inne und durch ihre Vorahnung, dass etwas nicht stimmen könnte, wird dieser Effekt intensiviert. Aber es ist auch Sara, die nach JACOBI die Distanz zu Abraham in seiner Funktion als Rabbi abbaut und ihn von einer menschlichen Seite aus darstellt.⁵⁵⁰ Die Wirkung der Darstellung in der Synagoge wird ebenfalls durch Sara intensiviert, da auch hier die Beschreibungen staunend⁵⁵¹ und lebendig ausfallen, wie auch schon beim Pessachfest.

Die Erzählperspektive der Sara im zweiten Kapitel erfährt durch KIRCHER ebenfalls eine positive Bewertung, da sich „vor der Unkenntnis und Unerfahrenheit der jungen Frau [...] das neue Erlebnis der Stadt umso kontrastreicher“⁵⁵² abhebt. Bei HESSING sieht dies jedoch anders aus:

Wie schon im ersten Kapitel wählt er die Perspektive der Frau, aber damit verurteilt er die Erzählung zur Banalität. Sara kennt die Menschen in Frankfurt nicht, das Stadtleben ist ihr fremd, und ihr Blick kann die Szene in der Synagoge nicht durchdringen.⁵⁵³

⁵⁴⁷ Vgl. Peters 2008, S.95.

⁵⁴⁸ Kircher 1973, S.217.

⁵⁴⁹ Vgl. Fritzlar 2013, S.101.

⁵⁵⁰ Vgl. Jacobi 1978, S.154.

⁵⁵¹ Vgl. Kircher 1973, S.251.

⁵⁵² Kircher 1973, S.233.

⁵⁵³ Hessing 2005, S.252.

Laut HESSING verfügt die Sicht Saras keine Vorteile, die die Erzählung aufwerten könnten - weder am Weg durch Frankfurt, noch in der Synagoge. Dies soll daher auch dazu geführt haben, dass am Ghattotor Sara bewusst aus der Handlungsbewertung herausgenommen wurde, da diese für sie unverständlich sein musste.⁵⁵⁴ Für HESSING ist auch nur das moralische Problem im ‚Rabbi‘ maßgeblich für den Fokus auf die Erzählperspektive Saras verantwortlich. Denn die Flucht und besonders das Zurücklassen der Verwandten in Bacherach ist für HESSING mit der Rolle des Rabbi als Verantwortlicher der Gemeinde nicht vereinbar. Dadurch, dass dies ein nicht erklärbares Vergehen ist, kann es im ‚Rabbi‘ nicht aufgelöst werden und ist zur Verdrängung verdammt. Damit dies auch nicht weiter thematisiert wird, kann der Erzähler erst gar nicht die Gedanken des Rabbis hinaustragen. Nur deshalb wird die Perspektive Saras gewählt und die Erzählung damit definiert.⁵⁵⁵

Es stellt sich bei dieser Argumentation allerdings die Frage, ob die moralische Unantastbarkeit des Rabbis überhaupt als Leitthema des Fragments interpretiert werden kann. Die Handlung des Rabbis wird überhaupt erst zum Dilemma, wenn das Werk unter dem Blickwinkel betrachtet wird, dass der Rabbi eine moralisch handelnde Person sein müsste. Gegen dieses Leitthema spricht auch, dass auch weitere nicht-moralische Handlungen in der Vergangenheit vom Rabbi ausgeführt wurden.⁵⁵⁶ Daher trifft es auch nicht zu, dass die Erzählperspektive der Sara nur gewählt wurde, damit die Gedanken des Rabbis zu seinem unmoralischen Vorgehen verschleiert bleiben, sondern hat bestimmte narrative Funktionen.

Der Eindruck der Erzählperspektive nach HESSING steht auch im Kontrast zur Einschätzung KIRCHERS, der, wie bereits erwähnt, jene Elemente hervorhebt, die zur Bereicherung der Atmosphäre in der Handlung sorgen. Auch der Annahme, dass Sara die Stadt Frankfurt nicht kennt und deshalb nichts zur Handlung beiträgt, kann entgegengesetzt werden, dass genau diese Neugierde der Sara, wie auch während des Pessachfests und in der Synagoge, zu einer belebenden Beschreibung der Frankfurter Gassen geführt hat. Szenen, die hingegen von Dialogen - also dem dramatischen Modus - bestimmt wurden, sind durchgehend aus der Perspektive der

⁵⁵⁴ Vgl. Hessing 2005, S.247.

⁵⁵⁵ Vgl. Hessing 2005, S.234-235.

⁵⁵⁶ Siehe Kapitel 9.1.

Nullfokalisierung erzählt, da der Fokus auf dem Gespräch liegt und nicht auf den Eindrücken Saras.

10.1.2 DER HETERODIEGETISCHE ERZÄHLER

Im gesamten Werk ist der heterodiegetische Erzähler gleichbleibend und erfährt keine Unterbrechung. Ebenso wird auf intradiegetischer Ebene erzählt und es erfolgt nur ein kurzer metadiegetischer Einschub bei der Szene am Rhein. Dabei handelt es sich um eine Erzählung der Sara in einer gleichbleibend heterodiegetischen Erzählerposition, in der ihre Kindheit und Erinnerungen an den Rabbi beschrieben werden. In der Forschung wird bis zu diesem Zeitpunkt auch von einem auktorialen Erzähler gesprochen, der, nach PETERS, zwischen näherer Betrachtung und Distanz zu den handelnden Figuren variiert.⁵⁵⁷ Dies ist in dem Fall - äquivalent mit den Begriffen von Genette ausgedrückt - ein heterodiegetischer Erzähler, allerdings wird im Bereich des Modus zwischen Perspektive und Distanz variiert.

Nichtsdestotrotz tauchen in der Erzählung sprachliche Variationen auf, die Zweifel an der gleichbleibenden heterodiegetischen Erzählposition aufkommen lassen. So soll es sich nicht nur um einen Erzähler handeln, der selbst nicht Teil der Handlung ist. KIRCHER verweist darauf, dass der Erzähler manche Teile emotional bewertet und auf diesem Wege Anteilnahme ausdrückt. So wirkt der Ton im ersten Kapitel noch wesentlich aggressiver und später gelassener.⁵⁵⁸ Des Weiteren soll der Erzähler die Anteilnahme der Leser bzw. Leserinnen verstärken wollen, indem er für die Juden eintritt.⁵⁵⁹ Ebenfalls wurde auf bereits erwähnte Wendungen wie „unsere Herzen“,⁵⁶⁰ anhand derer sich der Erzähler in den Kreis der Juden mit einschließt oder auch auf „ihre[...] Befreiung“,⁵⁶¹ bei der er sich diesem wieder entzieht, zurückgegriffen.⁵⁶² Allerdings findet ein emotionaler Anteil an den Geschehnissen nicht nur im ersten Teil statt, sondern ist immer präsent, wenn innerhalb einer Analepse von der Geschichte der Verfolgung berichtet wird und lässt somit auch aus dieser Perspektive keinen Bruch in der Erzählung erkennen.

⁵⁵⁷ Vgl. Peters 2008, S.93.

⁵⁵⁸ Vgl. Kircher 1973, S.214, S.231.

⁵⁵⁹ Vgl. Kircher 1973, S.215.

⁵⁶⁰ Heine 1983, S.9.

⁵⁶¹ Heine 1983, S.7.

⁵⁶² Vgl. Feldmann 1984, S.106 / Vgl. Kircher 1973, S.217.

Doch obgleich der Erzähler Anteil hat an der Situation der Juden oder sich ihnen sogar zuordnet, kann klar festgestellt werden, dass der er nicht Teil der Handlung ist: Es handelt sich um einen klaren heterodiegetischen Erzähler, der aufgrund seiner Konstanz die Kohärenz des Fragments unterstreicht.

10.1.3 ERZÄHLFUNKTION VON ANALEPSEN UND PAUSEN

Die Analepsen, die innerhalb einer Pause des Geschehens stattfinden und meist in der Kategorie der Dauer eine Raffung aufweisen, haben wichtige Funktionen. Der Geschichte kann so zum Beispiel außerhalb der Handlung zusätzliche Hintergrundinformationen beigefügt werden. Die historische Beschreibung der Judenverfolgung⁵⁶³ oder der persönliche Rückblick auf die Lebensabschnitte der Charaktere Sara und Abraham zeigen den Nutzen dieses narrativen Stilmittels. Die Analepsen mit dem persönlichen Rückblick zeigen im ersten Kapitel die Lebensgeschichte des Rabbis. Bei der Flucht geben sie Einblicke in die Kindheit sowie das Heranwachsen der Sara. Im zweiten Kapitel hat sie eine erzähltheoretische Funktion des Verschweigens während der Handlung - bis innerhalb der Analepse mit einer Reichweite von ein paar Minuten die Information geliefert wird. Durch den historischen Abriss in der Analepse werden aber auch die beiden Orte der Leidensgeschichte miteinander in Beziehung gesetzt.

Die reine Pause beinhaltet einen didaktischen Anspruch,⁵⁶⁴ das Judentum betreffende Sachverhalte oder nähere Beschreibungen der Umgebung dem Leser bzw. der Leserin verständlich zu machen. So startet die Erzählung mit einer detaillierten Beschreibung Bacherachs und leitet damit zur historischen Analepse über. Die einzige didaktische Pause findet sich vor dem Einsetzen der Handlung, als die Funktion des Festes, als einmal erklärte Frequenz mit jährlicher Ausführung, dargelegt wird. Das zweite und dritte Kapitel weisen keine solcher Pausen mit diesen eben beschriebenen Funktionen auf. Hier sind Beschreibungen der Umgebung meist mit einer internen Fokalisierung gepaart, wodurch diese in die Handlung eingebettet werden.

10.1.4 MODUSVERÄNDERUNGEN

Neben dem schon beschriebenen Wechsel zwischen der Perspektive liefert auch der Modus der Distanz einen entscheidenden Beitrag für die Wahrnehmung des Werkes.

⁵⁶³ Vgl. Feldmann 1984, S.103-104.

⁵⁶⁴ Vgl. Feldmann 1984, S.103-104, S.111.

Der größte Teil ist in einer narrativen Distanz verfasst, der einzig durch weitere Veränderungen der Perspektive oder anhand eines Wechsels zwischen szenischer oder raffender Beschreibung etwas an Nähe zu den handelnden Figuren gewinnt. Im ersten Kapitel ist dieser narrative Modus von einzelnen direkten Reden unterbrochen - wie zum Beispiel auf der Flucht - allerdings nicht in einem so umfassenden Ausmaß, dass von einem dramatischen Modus gesprochen werden kann. Im zweiten und dritten Kapitel gibt es diesbezüglich jedoch eine Veränderung der Distanz: SOLBACH spricht hier von einer Veränderung zur „Dialognovelle“.⁵⁶⁵ Tatsächlich werden einzelne Sequenzen der Handlung nicht nur durch narrative Mittel erzählt, sondern der Fortschritt der Handlung erfolgt durch längere Dialog-Szenen. Damit kommt es während der Szene am Ghettotor, aber auch in der Synagoge, als die Perspektive die Sicht der Sara verlässt und die anderen Frauen in der Abteilung in den Blick nimmt, sowie während des gesamten dritten Kapitels, in dem Don Isaak sich zuerst mit Sara, dann dem Rabbi und schließlich mit Elle Schnapper unterhält, zu einem dramatischen Modus. Von einer gesamten Veränderung hin zu einer Dialognovelle kann also im weitesten Sinn nur im dritten Kapitel gesprochen werden. Das zweite Kapitel weist sowohl narrative als auch dramatische Abschnitte auf. Allerdings lassen sich hierbei, mit Blick auf die Kohärenz des Werkes, die größten Abweichungen feststellen.

10.2 ERINNERUNG AN DIE JÜDISCHE LEIDENSGESCHICHTE IM RABBI VON BACHERACH

In den Kapiteln 8 und 9 rückte schon an verschiedensten Stellen jener Umstand ans Licht, dass die jüdische Leidensgeschichte als eines der zentralsten Themen des Fragments betrachtet werden kann. An manchen Stellen ist dies sehr klar erkennbar, wie zum Beispiel anhand des Geschichtsrückblicks von Bacherach bzw. des jüdischen Ghettos in Frankfurt. In anderen Bereichen, wie zum Beispiel der Komik, war diese Referenz auf die Leidensgeschichte nicht klar erkennbar, sondern wurde als Kritik an den Juden selbst verstanden. Dieser „verwirrend empfundene Umstand, daß die jüdische Seite von Kritik nicht verschont bleibt“,⁵⁶⁶ sorgte dafür, dass im Fragment das Thema der Leidensgeschichte nicht als konstant wahrgenommen und dadurch dem gesamten Fragment keine offensichtliche Kohärenz zuerkannt wurde. Im nun folgenden Kapitel werden einzelne Aspekte herausgenommen, anhand derer aber

⁵⁶⁵ Solbach 2008, S.81.

⁵⁶⁶ Windfuhr 1991, S.280.

eben diese gerade beschriebene Kohärenz durch das Thema des jüdischen Leids und der Verfolgung festgestellt werden kann.

10.2.1 DAS NARRENTUM UND DER WITZ

Besonders KIRCHER hat sich einerseits mit der Problemdarstellung der Wahrnehmung des Witzes und der Satire im Rabbi auseinandergesetzt und dahinterliegende Erklärungsversuche aufgezeigt. Die Einstellung des Erzählers (bzw. nach KIRCHER die Einstellung Heines) zum Judentum - also ob er nur Anteil nimmt oder sich mit ihnen identifiziert - stellt ein Anzeichen der Inkohärenz da. Diese Einschätzung trifft KIRCHER auf Grund der Tatsache, dass auch die Juden zur Zielscheibe der Komik im Laufe des zweiten und dritten Kapitels werden.⁵⁶⁷ Gleichzeitig werden aber von ihm auch die Merkmale des jüdischen Witzes angeführt, die diese Wandlung während des Fragments eher widerlegen und die Kritik am Judentum in einem anderen Blickwinkel darstellt. So soll der jüdische Witz sich gegen die Unterdrückung richten,⁵⁶⁸ wie dies auch gegenüber den christlichen Figuren des Fragments geschieht. Ein weiterer Aspekt ist zudem die Selbstkritik, mit der die Juden versuchen, sich von ihrer eigenen Identität zu distanzieren, um auf diese Weise die Unterdrückung zu überwinden.⁵⁶⁹ Aus diesem Blickwinkel referieren also auch jene Stellen, in denen das Judentum oder jüdische Figuren verspottet werden auf die Lage der Juden in der Diaspora. Die Figur des Narren kann hierbei als Personifizierung der Selbstkritik und somit als ein Versuch, sich der Lebensrealität zu entziehen, wahrgenommen werden.

Die aufsteigende Überlebensangst führt zum Erstarren des Inneren, zu jener psychischen und physischen Zerrüttung [...]. So ist im Rabbi die Nartheit der gesteigerte Ausdruck jener ständig steigenden Beklemmung angesichts des bereits erlebten und zu erwartenden Unglücks, dem sowohl der Protagonist als auch ganz allgemein die Minderheit nicht ausweichen kann.⁵⁷⁰

So wurden auch in der Analyse des Fragments schon Bereiche herausgearbeitet, die auf jene Feststellung hinauslaufen und nun nochmals zusammengefasst werden: Im ersten Kapitel ist in diesem Zusammenhang die Szene vor der Flucht in diesem Zusammenhang bedeutend. Hinter der Fröhlichkeit des Rabbis verbirgt sich der Schrecken, den er gerade bemerkt hat und er versucht, so darüber hinwegzutäuschen,

⁵⁶⁷ Vgl. Kircher 1973, S.239, S.246.

⁵⁶⁸ Vgl. Kircher 1973, S.248 / Vgl. Kircher 1972, S.51-52.

⁵⁶⁹ Vgl. Kircher 1973, S.249 / Vgl. Kircher 1972, S.52.

⁵⁷⁰ Fritzljar 2013, S.102.

dass den Juden eine erneute Verfolgung droht, weshalb er „in die Rolle des Narren“⁵⁷¹ schlüpft. Im zweiten Kapitel repräsentieren die Frauen in der Synagoge ein Beispiel der jüdischen Selbstkritik. Deren Verhalten und im Besonderen deren karikatives Äußeres erscheinen so, als würde sich der Erzähler über die Figuren lustig machen. Doch verweist diese Beschreibung auf die Situation der jüdischen Frauen, die durch die Unterdrückung außerhalb des Ghettos eine vorgeschriebene Kleidung bzw. Kennzeichnung tragen müssen. Das Tragen von pompöser Kleidung innerhalb des Ghettos ist ein Versuch, zumindest in ihrem möglichen Rahmen selbstbestimmt zu leben.

Aber auch weitere Narrenfiguren, wie der Nasenstern, Jäkel und der Jude, der die Ratten der Gemeinde sammelt, sind zwar Opfer von Spott seitens des Erzählers, doch entsteht diese Angriffsfläche immer auch anhand ihrer Lage in der Unterdrückung. Es ergeben sich hier zwei Ebenen: Die des Witzes auf der Oberfläche und die des Schrecklichen auf einer zweiten Bedeutungsebene.⁵⁷² Die Figur des Trommelhans ist zwar eine christliche Figur, die nicht unter den jüdischen Witz und die Selbstkritik fällt, allerdings richtet sich auch hierbei der Spott gegen dessen antisemitische Einstellung und ist daher auf dieselbe Grundthematik zurückzuführen, auch wenn sich die Kritik viel offener präsentiert - also gleich auf der ersten Ebene - als im Falle der jüdischen Figuren. Bei eben jenen ist diese auf den ersten Blick gegen die Ängstlichkeit, Furcht und deren genealogische Weitergabe aufgrund der Diaspora gerichtet.

Diese Art der Komik im Rabbi von Bacherach sorgte für Irritationen, da sich dadurch nicht wirklich eine Situation des Lachens einstellte. So kritisiert HESSING, dass der Text eine „Lustigkeit“⁵⁷³ innehaben sollte, die nicht erreicht wird. Das „Nebeneinander von Schrecklichem und Lächerlichem“⁵⁷⁴ wird auch als „Grotesk“⁵⁷⁵ bewertet. DEDNER führt dies weiter aus, indem er davon ausgeht, dass aufgrund des schrecklichen Hintergrunds das Lachen selbst zur Irritation führt, da der Leser bzw. die Leserin entsetzt darüber ist, diese Thematik lustig zu finden, da sie von den Figuren und dem Erzähler lustig inszeniert wird.⁵⁷⁶ Ein anderer Ansatz interpretiert die

⁵⁷¹ Fritzlar 2013, S.102.

⁵⁷² Vgl. Kircher 1972, S.45.

⁵⁷³ HESSING 2005, S.248.

⁵⁷⁴ Solbach 2008, S.85.

⁵⁷⁵ Solbach 2008, S.85.

⁵⁷⁶ Vgl. Dedner 2001, S.286-287.

Kopplung dieser Gegensätze als einzige Möglichkeit mit der Thematik der Unterdrückung umzugehen:⁵⁷⁷

Sie scherzen unter Schmerzen darüber hinweg, aber es mangelt ihnen an Kraft, diesen Zustand zu überwinden.⁵⁷⁸

Eine Form des Narren-Daseins wird nach GROBE, also zum Ausdruck von „Melancholie, Trauer [und] Aggressivität“⁵⁷⁹ Doch egal, um welche Theorie es sich handelt, letztendlich steht im Mittelpunkt dabei immer, dass der Witz und das Narrentum auf eine dahinterliegende Thematik verweisen und diese dadurch auch nicht wirklich abgeschwächt wird - im Gegenteil die Dramatik der Situation noch verstärkt.

10.2.2 ERINNERUNG BEIM PESSACHFEST UND IN DER SYNAGOGUE

Auch ein Vergleich der beiden ersten Kapiteln lassen zwischen dem Pessachfest und der Synagoge Parallelen zu, die sich ebenfalls auf die Darstellung der jüdischen Leidensgeschichte beziehen. Das Pessachfest ist in seiner ursprünglichen Bedeutung ein Fest der Erinnerung an die Unterdrückung in Ägypten. Dies wird durch den speziellen Verlauf des im ‚Rabbi‘ beschriebenen Pessachfestes noch unterstrichen, da die Verfolgung nicht nur ein Teil der Erinnerung ist, sondern brutale Realität wird und auch die Bewohner und Bewohnerinnen von Bacherach wieder trifft. So wird auch der Sederritus verändert, indem statt des Beträufelns des Bodens die anwesenden Gäste mit Wein bespritzt werden. Dadurch erfolgt eine Transponierung des Ansuchens um Schutz und Erlösung in die Gegenwart der Narration.

Ebendies geschieht auch in der Synagoge. Im Pessach-Gottesdienst nimmt die Beschreibung der Thora einen großen Platz ein und richtet damit die Erinnerung darauf, wofür „die Juden so viel erduldet, so viel Elend und Haß, Schmach und Tod, ein tausendjähriges Martyrium“⁵⁸⁰ erlebt haben. Für die Aktualität der Verfolgung sorgt dann aber das Totengebet des Rabbis, das aufgrund des eben erst stattgefundenen Pogroms in Bacherach erfolgt. In beiden Szenen des jüdischen Festes wird der Moment der Erinnerung zu aktuell Erlebtem.

⁵⁷⁷ Vgl. Grobe 1994, S.130-131 / Vgl. Kircher 1972, S.49.

⁵⁷⁸ Grobe 1994, S.131.

⁵⁷⁹ Grobe 1994, S.130.

⁵⁸⁰ Heine 1983, S.33.

10.2.3 BACHERACH UND FRANKFURT ALS ORTE JÜDISCHEN LEBENS IN DER DIASPORA

Das Grundthema der Verfolgung wird auch mit topografischem Bezug umgesetzt. Die Ortsbeschreibungen und die damit zusammenhängenden geschichtlichen Exkurse sind wohl am offensichtlichsten mit der Erinnerung an Verfolgung behaftet, da sie sich als Analepse auch deutlich vom restlichen Text abgrenzen lassen und durch ihren faktischen Aufbau unmissverständlich auf das Leid der Juden in beiden Städten aufmerksam machen. GRUNDMANN vergleicht beide Orte miteinander:

Die Bacheracher Gemeinde steht für das isolierte Leben in einer Kleinstadt, während die Frankfurter Juden die Ghetto-Existenz repräsentieren.⁵⁸¹

Auch wenn dadurch eine Unterscheidung getroffen wird, so definiert diese allerdings nur unterschiedliche Lebensformen in der Diaspora, weswegen die Leiderfahrung der jeweiligen Juden dadurch nicht unterschiedlich ausfällt. Auch wenn es scheint, als wären die Bacheracher Juden autonomer als die Juden in Frankfurt, da diese nicht gezwungen werden, in einem von einer Mauer umschlossenen Gebiet zu leben, spricht GRUNDAMMN dennoch auch von einer „unsichtbaren Mauer“,⁵⁸² die diese umgibt. Dies wird auch durch die Bedrohungssituation durch das Pogrom verdeutlicht, ebenso wie durch die geschichtliche Erläuterung zur Stadt. Die Verfolgung war in beiden Orten zentral, egal ob von einer sichtbaren oder unsichtbaren Mauer umschlossen.

Die Mauer repräsentiert in dem Fragment zwei auf den ersten Blick konträre Eigenschaften. Einerseits grenzt sie die Juden topografisch von der restlichen Bevölkerung ab und schließt sie damit ein bzw. aus. Andererseits könnte sie auch als Schutz der jüdischen Gemeinde fungieren, wodurch sie ihre Religion frei ausüben können.⁵⁸³ Allerdings verfügt die christliche Gesellschaft über die Entscheidung, wann das Tor geöffnet werden kann und wann nicht. Die Szene am Tor offenbart dieses Kräfteverhältnis. Zwar befinden sich auf beiden Seiten Wachen⁵⁸⁴ und auf der jüdischen Seite ist dieser Posten sogar zahlenmäßig stärker besetzt, doch zeigt die Angst des Nasensterns trotzdem deutlich, dass dies keine Auswirkung auf die unterlegene Position der Juden hat. Die Aussage des Rabbis: „wie schlecht geschützt ist Israel!“⁵⁸⁵ oder auch des Nasensterns: „Ein Mann und ein Weib! [...] Und wenn das

⁵⁸¹ Grundmann 2008, S.310.

⁵⁸² Grundmann 2008, S.311.

⁵⁸³ Vgl. Bauer 1996, S.33.

⁵⁸⁴ Vgl. Grundmann 2008, S.314.

⁵⁸⁵ Heine 1983, S.30.

Tor aufgemacht wird, wirft das Weib den Rock ab und es ist auch ein Mann, und es sind dann zwei Männer, und wir sind nur unserer drei!“⁵⁸⁶ verdeutlichen diese Einschätzung. Dies bedeutet, dass die eigentliche Schutzfunktion einer Mauer in diesem Fall nicht mehr zum Tragen kommt. Das verdeutliche die Lage der Juden zusätzlich, da diese so prekär ist, dass nicht einmal eine Mauer ausreicht, um sich dieser Situation zu entziehen.

Damit tritt die Funktion der Abgrenzung stärker in den Vordergrund. Neben dem Ghetto ist auch die Stadt Frankfurt selbst kein Ort, an dem Juden leben können. Einerseits durch die klare Zuweisung auf den Siedlungsraum innerhalb der Ghettomauern, andererseits zeigen sich während der fröhlich anmutenden Beschreibung der Stadt, Anzeichen dafür, welchen Gefahren und welcher Unterdrückung die Juden zusätzlich ausgeliefert sind: Sie zeigt sich in der Aufgabe der Sammlung von Rattenschwänzen, dem Blickaustausch zwischen dem Rabbi und dem Fährmann und später in den Berichten über bestrafte Juden, die sich während der Verbotszeiten im christlichen Bereich aufgehalten haben. Der heitere Erzählstil schafft dadurch einen noch stärkeren Kontrast zwischen christlicher und jüdischer Situation in der Stadt.

Dementsprechend gestaltet sich die Bedrohung somit in beiden Orten des jüdischen Lebens gleich:

Freilich sind die Angehörigen der Frankfurter Gemeinde nicht weniger bedroht als die Glaubensgenossen in Bacherach und ebenso wenig [sind] sie darauf vorbereitet, Anschläge von Christen erfolgreich abzuwehren.⁵⁸⁷

Der Transit der beiden Hauptcharaktere in eine Zufluchtsstätte ist somit ein Trugschluss. Die Lebenssituation der Juden verändert sich nicht durch den Ortswechsel:

Das Thema ist also: wohin sich der Jude auch wendet, überall stößt er an die wirklichen und sozialen Grenzen, so daß er seinem Paradiese nicht entkommen kann.⁵⁸⁸

10.2.4 JÜDISCHE FIGUREN UND IHRE EXISTENZFORMEN IN DER DIASPORA

Die Situation der Juden in den eben beschriebenen Orten jüdischer Existenz beschreibt das allgemeine jüdische Schicksal, das auch durch Einzelschicksale der jüdischen Figuren im ‚Rabbi‘ repräsentiert wird. Allerdings existiert neben diesen

⁵⁸⁶ Heine 1983, S.25.

⁵⁸⁷ Bauer 1996, S.33.

⁵⁸⁸ Feldmann 1984, S.104.

Figuren auch eine undefinierbare Masse, die vielleicht in Rückblenden oder Erinnerungen angesprochen wird. Hierbei ist ein Unterschied zwischen Bacherach und Frankfurt bemerkbar. Die Juden in der kleinen Gemeinde werden nur sehr allgemein dargestellt:

noch eine Menge Verwandte, Brüder und Schwestern, mit ihren Weibern und Kindern, sowie auch seine uns seiner Frau gemeinschaftliche Öhme und Muhmen, eine weitläufige Sippschaft, die alle den Rabbi als Familienoberhaupt betrachten [...].⁵⁸⁹

Im großen Saale seines Hauses saß einst Rabbi Abraham, und mit seinen Anverwandten, Schülern und übrigen Gästen beging er die Abendfeier des Paschafestes.⁵⁹⁰

[...] bespritzte der Rabbi die jüngeren Mädchen mit Rotwein.⁵⁹¹

Die einzelnen Mitglieder werden - bis auf die Hauptfiguren Sara und der Rabbi - allerdings nur in der Rückblende als Einzelpersonen genannt, beispielsweise die Muhme Saras oder auch deren Vater. Beim Frankfurter Markt erwähnt Sara auch noch ein paar Personen: „ihre[...] beiden Bäschen, [das] kleine[...] Blümchen [...] [das] kleine[...] Vögelchen [und] de[n] kleinen Gottschalk.“⁵⁹² Als aktiv handelnde jüdische Person tritt allerdings im ersten Kapitel neben den Protagonisten nur der stumme Wilhelm auf. Dies ändert sich im zweiten Kapitel. Hier treten wesentlich mehr jüdische Personen aus der Masse heraus: Jäkel der Narr, Nasenstern, Veitel Rindskopf, Elle Schnapper, Hündchen Reiß, Vögele Ochs, Fläsch. Dazu kommt, dass auch nicht handelnde Personen im Frankfurter Ghetto oder außerhalb namentlich Erwähnung finden und damit nicht mehr nur Teil einer anonymen jüdischen Gemeinde sind: der lahme Gumpertz, ein getaufter Jude, der die Ratten einsammelt, Mendel Reiß, der kleine Strauß. Im dritten Kapitel stoßt dann auch noch die Figur des getauften Juden Don Isaak Abarbanel dazu.

In weiterer Folge lassen sich daraus unterschiedliche Existenzformen von Juden in der Diaspora herausarbeiten. Dabei ist auch eine Varianz zwischen den Kapiteln erkennbar. Für das erste Kapitel sind hierbei die orthodox lebenden Bewohner und Bewohnerinnen Bacherachs und die „Fuchsbärte“⁵⁹³ zu erwähnen, die erstmals scheinbar unbeeindruckt von der christlichen Bevölkerung ihre Festlichkeiten ausüben,

⁵⁸⁹ Heine 1983, S.7.

⁵⁹⁰ Heine 1983, S.8.

⁵⁹¹ Heine 1983, S.8.

⁵⁹² Heine 1983, S.19.

⁵⁹³ Heine 1983, S.5.

allerdings später durch das Pogrom unerwartet heimgesucht werden. Diese repräsentieren „das traditionelle, ganz nach innen gekehrte, an die Bräuche gebundene Judentum [...]“.⁵⁹⁴ Die Beschreibung dieser Juden fällt folgend aus:

[...] die Männer saßen in ihren Schwarzmänteln und schwarzen Platthüten und weißen Halsbergen; die Frauen, in ihren wunderlich glitzernden Kleidern von Lombardischen Stoffen, trugen um Haupt und Hals ihr Gold- und Perlengeschmeide [...].⁵⁹⁵

Der Rabbi tritt dementsprechend ebenfalls in diesen Kleidern auf. Sara allerdings ist im Vergleich viel einfacher gekleidet und fällt daher mehr aus dem Rahmen der üblichen Frauen. Ihre Person wird durch ihre Zuweisung als ‚schöne Jüdin‘ wieder in diese Gemeinschaft eingegliedert, allerdings nicht ohne einen Bezug auf die Leidensgeschichte aller Juden zu schaffen.

Das zweite Kapitel zeigt unterschiedliche Existenzformen auf, die sich speziell auf das Exil-Dasein der Juden beziehen. Diese sind geprägt durch Einengung und Unterdrückung im Ghetto. Dies zeigt sich in karikaturhaften Auswüchsen, wie die Figuren anhand ihres Auftretens und Verhaltens beschrieben werden. Dazu zählen Narrheit, Furcht, Flucht in Banalitäten des Alltags oder auch der Zwang, die wenigen bleibenden Freiheiten bis ins exzessive auszuleben. LEE bezeichnet dies auch als „leiblich-seelische Verkrüppelung der Juden durch Einengung von außen - im physischen sowie geistigen Sinne.“⁵⁹⁶ Die scheinbare Komik des zweiten Kapitels ist als Ausdruck dieser Existenzform anzusehen. Die Bacheracher und Frankfurter Juden haben aber auch gemeinsam, dass sie in eine Form der Resignation verfallen sind und sich, nach GRUNDMANN, mit ihrem Schicksal in der Diaspora abgefunden haben.⁵⁹⁷ Es erfolgt statt Gegenwehr bzw. Wehrhaftigkeit, eine gewisse Ohnmacht gegenüber ihren Unterdrückern. Dies wird auch durch die geschichtlichen Rückblenden deutlich, da beide Städte auf eine lange Tradition der Verfolgung zurückblicken.

Das dritte Kapitel bringt nun eine weitere Form ins Spiel: die der Integration, Konversion bzw. Anpassung. Andererseits auch die Emanzipation der sephardischen Juden. Diese wurde bereits im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit kurz eingeführt, da dem Rabbi durch seine Studien in Spanien eine Neigung zu ähnlichem Gedankengut dieser jüdischen Existenz zugeschrieben wurden. Ebenso taucht eine

⁵⁹⁴ Jäger 1998, Abraham, S.154.

⁵⁹⁵ Heine 1983, S.8.

⁵⁹⁶ Lee 2003, S.100.

⁵⁹⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.319.

konvertierte Person im zweiten Kapitel auf, die für die Sammlung der Ratten zuständig ist, wobei in diesem Fall eher von Anpassung gesprochen werden kann, wenn auch dies nicht unbedingt eine anschließend folgende Integration zur Folge hat. Das Thema der Anpassung findet sich nochmals im ersten Kapitel während jener Situation, in der der Rabbi die Leiche entdeckt und sein Entsetzen überspielt. Dies bewertet KIRCHER auch als „Maske der Anpassung“,⁵⁹⁸ um sich aus der unmittelbaren Bedrohung zu befreien sowie dies auch durch die Konversion versucht wird. Entgegen der Unterstellung, dass Don Isaaks Auftritt das erste Mal das Thema der Konversion ins Spiel bringt und dadurch auch oft als Fokus-Veränderung im Werk interpretiert wurde, kommt das Thema der Anpassung bereits schon in den anderen beiden Kapiteln vor.

Abgesehen von den genannten Ausnahmen und Parallelen erfolgte die Dreiteilung der jüdischen Existenzformen in ähnlicher Weise bei BAUER⁵⁹⁹ und KROBB⁶⁰⁰ und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die Bandbreite jüdischer Verhaltensmöglichkeiten im *Rabbi von Bacherach* reicht somit von der Ghettoexistenz in der traditionsverhafteten jüdischen Kleinstadtgemeinde, deren Kontakte mit der nichtjüdischen Außenwelt im Text nur über die akute Existenzbedrohung in den Blick geraten, bis zur vollständigen, durch die Konversion besiegelten Assimilation in diese Außenwelt, wie sie Don Isaak repräsentiert. Die beiden Extrempositionen Ghettoisolation und Öffnung bis zur Assimilation markieren somit Erzählanfang und -ende des Fragments.⁶⁰¹

Dies ist nur bedingt zutreffend. Auch wenn sich all diese Existenzformen im Rabbi wiederfinden und dadurch eine sehr große Bandbreite vertreten ist, kann durch die vorherigen Ausführungen sehr wohl auch festgestellt werden, dass diese sich nicht als konstanter Aufbau durch das gesamte Werk ziehen. Der Anfang und das Ende sind zwar durch die Extrempositionen geprägt, doch werden sie durch das Einbringen des jeweiligen Gegenübers wieder aufgehoben. Dabei spielt die Rolle des Rabbis im Besonderen mit hinein. Sowohl zu Beginn als auch am Ende repräsentiert er ebenfalls die konträre Position. So wird ihm zu Beginn die Nähe zu den dem Christentum zugewandten Renegaten unterstellt, und gegen Ende tritt er als Gegenspieler zu Don Isaak auf, der sich nicht dem Judentum abgewendet hat.

⁵⁹⁸ Kircher 1973, S.220.

⁵⁹⁹ Vgl. Bauer 1996, S.38-41.

⁶⁰⁰ Vgl. Krobb 2000, S.48.

⁶⁰¹ Krobb 2000, S.48.

Nachfolgend stellt sich die Frage, welche der drei Existenzformen für ein Leben in der Diaspora mehr Erfolg verspricht. Dabei stellt das „Spannungsverhältnis von Assimilation und Identitätsbewahrung“⁶⁰² eine weitere Erschwernis dar. Zuerst erscheint die Konversion des Don Isaak eventuell als beste Möglichkeit in dieser Frage, da dieser sich offenbar durch beide religiösen Räume bewegen kann. Doch schon ein Blick auf die Geschichte der sephardischen Juden und Jüdinnen zeigt, dass in der Handlungszeit des Fragments die Möglichkeiten von getauften Juden sehr drastisch verringert wurden. Eine Konversion brachte unter diesem Blickwinkel keine Vorteile mehr. Die „Reinheit des Blutes“⁶⁰³ wurde während der spanischen Inquisition immer bedeutender.⁶⁰⁴ Zusätzlich ist an der Reaktion des Isaak erkennbar, dass Isaak noch eine emotionale Verbindung zum jüdischen Schicksal herstellt. Besonders als Sara ihm vermittelt, dass sie eine Jüdin ist und damit von den Anfeindungen in einer christlichen Umgebung nicht gefeit ist:⁶⁰⁵

Plötzliche Purpurröte bedeckte die Wangen des Spaniers, eine unendliche Verlegenheit arbeitete in allen seinen Zügen [...]⁶⁰⁶

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass alle jüdische Existenzformen im ‚Rabbi‘ auf längere Sicht immer ein Teil dieser Minderheit sein werden, denen es nicht möglich ist, sich aus dieser Lage zu befreien. Darunter versteht man all jene, die zu Furcht, Ablenkung, Anpassungsversuchen, Narrheit gedrängt werden. Eine rechtliche Emanzipation erscheint den Figuren des ‚Rabbi‘ nicht erreichbar und führt zu eben diesem defensiven Verhalten.⁶⁰⁷

10.2.5 CHRISTLICHE FIGUREN IM KONTEXT DER LEIDENSGESCHICHTE

Das Christentum bekommt im ersten Kapitel durch die Beschreibungen als ‚gereizter Pöbel‘ und ‚Horden der Flagellanten‘ keine positive Konnotation. Das Christentum beziehungsweise der Antisemitismus wird als undefinierte Übermacht wirksam, dem die Juden gegenüberstehen. Er tritt nur in Form von zwei verhüllten Fremden in eine konkrete Erscheinung.⁶⁰⁸ Diese Christen schleichen sich in die jüdische Feier ein, indem sie sich als Juden ausgeben und auf deren Gastfreundschaft bauen. JACOBI

⁶⁰² Krobb 2000, S.56.

⁶⁰³ Jäger 2005, S.73.

⁶⁰⁴ Vgl. Jäger 2005, S.73

⁶⁰⁵ Vgl. Fritzlar 2013, S.106.

⁶⁰⁶ Heine 1983, S.41.

⁶⁰⁷ Vgl. Fritzlar 2013, S.93; Vgl. Grundmann 2008, S.317; Vgl. Krobb 2000, S.57.

⁶⁰⁸ Vgl. Kircher 1973, S.224.

vermutet zudem, dass es sich um Konvertiten handeln musste, da diese mit dem Ritual vertraut gewesen sein mussten, um nicht aufzufallen.⁶⁰⁹ Eine ähnliche Situation lässt sich auch beim Ghettotor finden. Da vermutet Nasenstern, dass der Rabbi und Sara auch nur verkleidete Christen sind und sich in das Ghetto einschleichen möchten. Diese Wiederholung zeigt möglicherweise, dass den Juden solche Situationen nicht unbekannt sind und sie damit rechnen können. Ebenfalls kann die Konversion als Spiegelung des Verschleierns angesehen werden. In diesem Fall tritt Don Isaak als Christ auf, hat die „Maske des Christentums angenommen“,⁶¹⁰ ist jedoch nichtsdestotrotz von jüdischer Abstammung. Allerdings haben beide Arten der Verschleierung sehr unterschiedliche Funktionen. Die des Christentums ist auf Verschwörung und Infiltrierung mit negativer Absicht ausgerichtet, dem gegenüber soll die Verschleierung der jüdischen Identität eben diesem entgegenwirken beziehungsweise diesem entfliehen. Die Rolle der Ursache bzw. jene der Wirkung sind im ‚Rabbi‘ klar zugeteilt und in diesem Zusammenhang auch bewertet.

Im zweiten Abschnitt lassen sich ebenfalls eher negative Beschreibungen finden, beispielsweise ‚traurig‘ ‚kahlköpfige und barfüßige Mönche‘, und eben solche rücken die christliche Tradition und deren Ausübende ins Lächerliche. Dies wird auch durch den Kontrast der vorbeiziehenden Frauen verstärkt, ebenso wie die Bezeichnung als ‚Hexen‘, die ebenfalls als Verfolgte der Christen gelten, aber in diesem Fall in der christlichen Gesellschaft leben und diese im ‚Rabbi‘ repräsentieren. Bezeichnend ist hierbei auch, dass neben den Personen, die sich am Markt und in der Stadt aufhalten, hauptsächlich die Gruppe der Mönche und die der Prostituierten als Vertreter und Vertreterinnen dieser Gesellschaft benannt werden. Allerdings treten sie auch nur als Gruppe auf und deren einzelne Mitglieder bleiben anonym, genauso wie dies bereits bei der Bacheracher Gemeinde passierte. Die einzige aktiv handelnde und namentlich genannte Person der christlichen Gesellschaft ist der Trommelhans am Ghettotor. Dieser entspricht „dem Stereotyp vom fanatischen, antisemitischen Christen“.⁶¹¹

Somit erfolgt im ‚Rabbi‘ die Darstellung unterschiedlicher christlicher Gruppen. Die der strenggläubigen Christen, die Gruppe der antisemitisch aktiv handelnden Menschen in Pogromen beziehungsweise derer, die diese Unterdrückung aufrechterhalten.

⁶⁰⁹ Vgl. Jacobi 1978, S.155.

⁶¹⁰ Rose 1976, S.47

⁶¹¹ Bauer 1996, S.26.

Ebenso wie die jüdische Bevölkerung Frankfurts wendet sich die christliche Bevölkerung alltäglichen und weltlichen Dingen zu, jedoch unbekümmert vom jüdischen Schicksal. Und schließlich gibt es noch jene Gruppe, die die Kontraste und Widersprüche der christlichen Lebensweise aufdeckt.

10.3 SENSUALISMUS UND SPIRITUALISMUS IM RABBI VON BACHERACH

Die Begriffe Sensualismus und Spiritualismus wurden der Biografie Heines entnommen. Die Definition von Spiritualismus selbst taucht allerdings auch im Text auf, als Don Isaak sich zu seiner Einstellung zur Religion äußert - nicht nur zum Judentum:

Ja ich bin ein Heide, und eben so zuwider wie die dürren, freudlosen Hebräer sind mir die trüben, qualsüchtigen Nazarener. [...] ⁶¹²

Dies bedeutet, dass unter diesem eben angeführten Begriff die Religiosität dieser beiden abrahamitischen Religionen zusammengefasst wird und darunter besonders die lebens-verneinenden Aspekte⁶¹³ wie Selbstbestrafung und Askese thematisiert werden. Dem gegenüber handelt es sich beim Begriff Sensualismus um die sinnliche, körperliche Seite, die innerhalb religiöser Kreise, aber auch außerhalb, stattfinden kann.

In der Forschung basiert die Meinung zur Inkohärenz auch hinsichtlich der Darstellung von Religiosität. Es wird unter anderem bei HERMAND beschrieben, dass es unverständlich ist, wie Heine im ersten Teil für den jüdischen Glauben eintreten kann, um sich dann im zweiten Teil darüber lustig zu machen.⁶¹⁴ Die Handlung soll immer mehr von der positiven religiösen Darstellung wegführen und schließlich durch Don Isaak in Religionskritik münden, der eben sowohl das Judentum als auch das Christentum ablehnt. Allerdings können einzelne Elemente der Handlung auch hingehend der Unterscheidung von Sensualismus und Spiritualismus analysiert werden, wodurch gezeigt wird, dass in allen Kapiteln beide Ausprägungen in ähnlichem Verhältnis erkennbar sein werden. Die Nähe zum Judentum bleibt daher das ganze Fragment hindurch bestehen und erfährt auch keinen Bruch im dritten Kapitel.

⁶¹² Heine 1983, S.44.

⁶¹³ Vgl. Och 1998, S.246.

⁶¹⁴ Vgl. Hermand 1996, S.40.

10.3.1 NAZARENER ZWISCHEN SPIRITUALISMUS UND SENSUALISMUS

Die Christen im ‚Rabbi‘ haben meist sehr eindeutig die Zuschreibung zum Spiritualismus erhalten. So werden zum Beispiel die Bacheracher Christen im Rückblick als „sich selbst geißelnd“⁶¹⁵ beschrieben, so wie auch die für die große Judenschlacht in Frankfurt Verantwortlichen als „Geißler“⁶¹⁶ bezeichnet werden. Aber auch die Prozession trägt Heiligenbilder und Kreuze vor sich her, erweckt einen sehr „traurigen“⁶¹⁷ Eindruck und erinnert an „geistlose Exerzierübungen“⁶¹⁸. Dies sind Szenen, die entweder streng gläubige Christen - wie Mönche - darstellt oder aber auch Menschen in der Geschichte beider Orte, die bei Judenverfolgungen mitgewirkt haben. Dem gegenüber steht auf der sensualistischen Seite die allgemeine Bevölkerung Frankfurts mit christlichem Glauben. Diese erfreuen sich weltlichen Dingen, indem sie sich unter anderem am Markt der Kauflust hingeben oder Schaukämpfe begutachten. Eine christliche Bevölkerung Bacherachs kann jedoch nicht als Vergleich hinzugezogen werden, da diese nur in den geschichtlichen Rückblenden erwähnt werden. Ebenfalls muss auch eine Extremform der Sinneshingabe hierbei an dieser Stelle angeführt werden:⁶¹⁹ die der Prostituierten. Diese stehen im besonderen Kontrast zum spiritualistischen Christentum, die sich eigentlich der Enthaltung verschrieben haben.

10.3.2 HEBRÄER ZWISCHEN SPIRITUALISMUS UND SENSUALISMUS

An dieser Stelle werden nun nur jene jüdischen Beispiele herangezogen, die eher dem Spiritualismus zuzuordnen sind, oder jene, die zwischen diesen Zuschreibungen stehen und nicht klar verortet werden können. Die Erläuterungen zum Sensualismus des Judentums im ‚Rabbi‘ erfolgt dann in den anschließenden Kapiteln.

Zwischen diesen beiden Zuschreibungen steht auch die Person des Rabbis. Dieser wird bei der Einführung der Figur sehr unterschiedlich beschrieben. Einerseits soll er als „Muster gottgefälligen Wandels“⁶²⁰ angesehen werden und als „rein, fromm und ernst“⁶²¹ gelten, sowie sich sehr streng an die religiösen Vorschriften halten und seine Tage mit Beten und Fasten verbringen, das ganz klar einem spiritualistischen Handeln

⁶¹⁵ Heine 1983, S.4.

⁶¹⁶ Heine 1983, S.24.

⁶¹⁷ Heine 1983, S.22.

⁶¹⁸ Bauer 1996, S.32.

⁶¹⁹ Vgl. Kircher 1973, S.235.

⁶²⁰ Heine 1983, S.5.

⁶²¹ Heine 1983, S.6.

zugewiesen werden kann. Andererseits wird ihm vorgeworfen, aufgrund des Reichtums seiner Frau eben diese geheiratet zu haben. Ebenfalls wird ein Hinweis gegeben, dass der Rabbi, im Gegensatz zu seinen täglichen religiösen Pflichten, während der Nacht „die Sterne des Himmels oder die Augen der schönen Sara“⁶²² betrachtet, wodurch einen Verweis auf ein sinnliches Zusammenleben gegeben wird. Während des Pessachfestes lässt er sich aber auch auf die Gemeinschaftlichkeit ein und entfernt sich somit vom streng religiös handelnden geistlichen Oberhaupt.⁶²³ Im dritten Kapitel tritt er wieder als Verfechter des Judentums auf, obwohl hier eine Einordnung dabei nicht klar getroffen werden kann, hinsichtlich der Frage, ob die streng religiöse Einstellung vertreten wird oder auch eine Zuwendung in sensualistischer Hinsicht erfolgt.

Eine jüdische Figur ist in diesem Zusammenhang noch im Besonderen zu erwähnen, da diese nicht in die nachfolgenden Kapitel einzuordnen ist, da sie nicht in die Tendenz einer sensualistischen Darstellung der Juden im ‚Rabbi‘ passt. Veitel Rindskopf ist am Frankfurter Ghettotor für das Öffnen und Schließen desselben zuständig. Als er diese Aufgabe erfüllen sollte, ist er allerdings ganz in seine Gebete vertieft:

Der Veitel Rindskopf hat den Schlüssel und steht jetzt still in der Ecke und brümmelt sein Achtzehn-Gebet; da darf man sich nicht unterbrechen lassen.⁶²⁴

Für die rituellen Pflichten lässt er seine gemeinschaftliche Aufgabe für die jüdische Gemeinde im Stich⁶²⁵ und ist somit ein klarer Vertreter des Spiritualismus.

10.3.3 GEMEINSCHAFTLICHE IDENTITÄT UND RELIGIÖSE IDENTITÄT

Auch wenn durch die Zuschreibung zum Judentum eindeutig eine Identitätsfindung über Religion erfolgt, stellt sich die Frage, ob sich diese im ‚Rabbi‘ tatsächlich über Rituale und Askese definieren oder ob hierbei gemeinschaftliche Aspekte die wahren Träger der Identität sind. Dies zeigt sich auch im ersten Kapitel, als davon berichtet wird, dass sich die Juden stärker zusammenfinden aufgrund der externen Bedrohungssituation:

⁶²² Heine 1983, S.6.

⁶²³ Vgl. Jacobi 1978, S.154.

⁶²⁴ Heine 1983, S.25.

⁶²⁵ Vgl. Feldmann 1984, S.139.

Je mehr aber der Haß sie von außen bedrängte, desto inniger und traulicher wurde das häusliche Zusammenleben, desto tiefer wurzelte die Frömmigkeit und Gottesfurcht der Juden von Bacherach.⁶²⁶

Hier ist zu erkennen, dass aber nicht nur die sensualistische Seite der Glaubensgemeinschaft angesprochen wird, sondern auch die spiritualistische. Die Frömmigkeit und Gottesfurcht ist der Ausdruck dieser religiös-traditionellen Seite. Es verhält sich allerdings anders, wenn von dem Agieren der Gemeinde im großen Saal neben dem Haus des Rabbis berichtet wird. Dort entsteht ein Ort gemeinschaftlichen Zusammenlebens, an dem sowohl gebetet, aber auch Tratsch und alltägliche Probleme ausgetauscht werden können, die Kinder spielen und auch Feste abgehalten werden können. Nach GRUNDMANN gleichen sich Gemeinschaft und Tradition gegenseitig an bzw. heben sich auf.⁶²⁷ In dieser Hinsicht scheinen sie sich allerdings eher zu ersetzen, denn religiöse Festtage werden in diesem Zusammenhang auch als „gemeinschaftliche Familienmahle“⁶²⁸ bezeichnet und unterstreichen somit die stärker soziale Ausprägung der ursprünglich religiösen Traditionen. Damit im Zusammenhang steht auch, dass sensualistische Elemente nicht im Widerspruch zur Ausübung dieser Familienmahle stehen. Vielmehr tragen diese erst zu einem Gemeinschaftsgefühl bei.⁶²⁹ Dabei spielt auch das gemeinsame Essen eine Rolle und die Erinnerung an eine identitätsstiftende Vergangenheit, die zum Beispiel ein Kriterium ist, um sich in einem sozialen Gefüge zugehörig zu fühlen.⁶³⁰ Dieses Muster wiederholt sich auch in der Synagoge des zweiten Kapitels sowie auf den Straßen der Judengasse im dritten Kapitel. In der Synagoge beschreibt Sara ein positives Gefühl, das sie allerdings nicht durch eine Gottesnähe verspürt, sondern durch die Menschen um sie herum:

Sie hatte noch nie eine so große Anzahl Glaubensgenossen gesehen, wie sie da unten erblickte, und es ward ihr noch heimlich wohler ums Herz in der Mitte so vieler Menschen, die ihr so nahe verwandt, durch gemeinschaftliche Abstammung, Denkweise und Leiden.⁶³¹

Die gemeinsame Geschichte wird hierbei wiederum zum Ausdruck identitätsstiftender Zugehörigkeit. Nach dem Synagogenbesuch kommen die Menschen wiederum in der Garküche zusammen und erleben auch in diesem Kontext Sinnesfreuden. Die Kinder,

⁶²⁶ Heine 1983, S.5.

⁶²⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.174-175.

⁶²⁸ Heine 1983, S.6.

⁶²⁹ Vgl. Bauer 1996, S.40.

⁶³⁰ Vgl. Neumann 1998, S.585.

⁶³¹ Heine 1983, S.32.

die nicht an dem Gottesdienst teilgenommen hatten, laufen nun auf den Straßen herum und das Szenario gestaltet sich als positiv und geschäftiges Treiben. Dementsprechend sind sowohl die „Garküche, die Synagoge und das Haus des Rabbi Abraham [...] gleichermaßen Orte der Geselligkeit und sinnlicher Genüsse, die nicht wie bei den Christen, Gott zuliebe unterdrückt werden.“⁶³² In Bezug auf die Verfolgung der Juden wird nicht die Verfolgung des jüdischen Glaubens an sich beklagt, sondern über die Menschen geklagt, die dieser Glaubensgemeinschaft angehören. Ihr Leid und ihr Schmerz - der Schmerz der Menschen - der Gemeinschaft - steht im Mittelpunkt. Nicht auf die Verfolgung des Glaubens wird aufmerksam gemacht, sondern auf die Verfolgung von Menschen einer Gemeinschaft.

Zwei Beispiele stehen diesem Ansatz jedoch kritisch entgegen. Zum einen ist dabei die Beschreibung der Entwicklung des Frankfurter Ghettos zu erwähnen, die in die Zusammenrückung der Gemeinschaft zur Verkrüppelung von „Leib und Seele“⁶³³ führt. Hierbei wird dies, wie auch im ersten Zitat über das Zusammenrücken in Bacherach, durch eine externe Bedrohung bewirkt. Doch unterscheidet es sich hierbei insofern, dass es zu keinem emotional-sozialen Gemeinschaftsaufbau kommt, sondern die äußeren baulichen Gegebenheiten eine physische Näherung verlangen. Die äußere Einwirkung hat hierbei eine andere Auswirkung auf die Gemeinschaftsbildung, doch zeigen die weiteren Beschreibungen der Judengasse und der Synagoge, dass zumindest aus Sicht der Sara eine Gemeinschaft von Juden wahrgenommen wird.

Ein anderer Fall, der gegen die gemeinschaftliche Identität der Juden spricht, ist das Handeln des Rabbis. Er lässt diese zurück, um sich und seine Frau zu retten. Das Individuum wird in diesem Fall anhand der Handlung vor das Wohl der Gemeinschaft gestellt:

Die jahrhundertelangen Verfolgungen bewirkten jedoch eine Veränderung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft, sodass die vorrangige Sorge des Einzelnen um sein eigenes Überleben die Solidarität mit der Gemeinschaft in den Hintergrund treten lässt.⁶³⁴

Ähnlich verhält es sich auch, wenn Nasenstern berichtet, dass dieser sich nicht zum Wohl der Gemeinschaft opfern lassen wollte.⁶³⁵ In einer überspitzt formulierten Rede

⁶³² Bauer 1996, S.41.

⁶³³ Heine 1983, S.30.

⁶³⁴ Grundmann 2008, S.316.

⁶³⁵ Vgl. Grundmann 2008, S.315-316.

wünscht er nicht, dass Mendel Reiß bei Tisch sagen kann, dass Nasenstern „doch ein bravs Kerlchen“⁶³⁶ war, weil er sich totschießen lassen hat, um sich dann selbst einem reichen Festmahl zu widmen und nicht ernsthaft Mitgefühl zu empfinden. Diese Beispiele der individuellen Höherstellung bewegt sich ganz klar von einem spiritualistischen Gedanken weg, bei dem besonders die Nächstenliebe und auch das Märtyrertum nicht irrelevant sind. Sie entfernen sich damit ebenfalls von einer gemeinschaftlichen Identität, aber nicht vom Sensualismus. Der Körper bzw. das Selbst wird nicht verachtet und weder für eine religiöse noch eine gemeinschaftliche Identität geopfert.

10.3.4 SENSUALISMUS UND SPIRITUALISMUS BEIM PESSACHFEST UND IN DER SYNAGOGUE

Das Pessachfest beginnt mit einer Einführung darüber, welche Handgriffe genau zu tätigen sind, um das Fest rechtmäßig zu vollziehen. Dabei spielen auch symbolische Speisen und die Haggada eine Rolle, die in den nachfolgenden Kapiteln noch näher betrachtet werden sollen. Die Durchführung der rituellen Handlung ist in diesem Fall eine Form des Spiritualismus, da diese weder für einen Selbst noch für die Gemeinschaft im nicht-religiösen Sinn umgesetzt wird. Es sind Regeln, die vorgeschrieben werden und in sinnlicher Hinsicht eigentlich keine Relevanz hätten. Ebenso verhält es sich mit der Verehrung der Thora in der Synagoge. Dieses Vorgehen hätte ohne religiöse sinnstiftende Bedeutung keine Relevanz. Dies wiederholt sich ebenso in der Bemerkung Jäkels über die Geschichte der Opferung Isaaks:

Ich kenne sie, es ist eine interessante Geschichte, und wenn ich sie nicht schon dreiunddreißigmal angehört hätte, so würde ich sie gern dies Jahr noch einmal hören.⁶³⁷

Dabei bringt es GRUNDMANN auf den Punkt: Es handelt sich um eine „inhaltsleere Ausübung des Ritus“,⁶³⁸ über die sich der Narr amüsiert und damit kritisiert.⁶³⁹ Es führt dazu, dass der spiritualistische Aspekt der Religion keine Bedeutung im Leben der Juden im ‚Rabbi‘ spielt und die Verbindung zur Religion bzw. zu der Religionsgemeinschaft über sensualistische Elemente erhalten werden kann. Die

⁶³⁶ Heine 1983, S.26

⁶³⁷ Heine 1983, S.27.

⁶³⁸ Grundmann 2008, S.175.

⁶³⁹ Vgl. Grundmann 2008, S.175; Vgl. Kircher 1972, S.48.

Stimmung, die sowohl beim Pessachfest als auch in der Synagoge dargestellt wird, verdeutlicht viel mehr die emotionale Verbundenheit mit den Traditionen:

Wehmütig heiter, ernsthaft spielend und märchenhaft geheimnisvoll ist der Charakter dieser Abendfeier, und der herkömmlich singende Ton, womit die Agade von dem Hausvater vorgelesen wird, klingt so schauervoll innig, so mütterlich einlullend, und zugleich so hastig aufweckend, daß selbst diejenigen Juden, die längst von dem Glauben ihrer Väter abgefallen und fremden Freuden und Ehren nachgejagt sind, im tiefsten Herzen erschüttert werde, wenn ihnen die alten, wohlbekanntenen Paschaklänge zufällig ins Ohr dringen.⁶⁴⁰

Diese Verbundenheit, die sich über dieses Stimmungsbild ergibt, reicht somit über den Glauben und die Religion hinaus, sodass das Zugehörigkeitsgefühl auch noch dann aktiv ist, wenn die spiritualistische Identität schon längst erloschen ist. Auch die Musik in der Synagoge referiert eben jene Ebene:

Recht kindlich freute sich die schöne Sara, als jetzt der Vorsänger [...] seine Stimme erhob und die uralten, ernsten Melodien, die sie so gut kannte, in noch nie geahnter junger Lieblichkeit aufblühten, [...]⁶⁴¹

Es könnte sogar von Nostalgie gesprochen werden, da in weiteren Beschreibungen Kindheitserinnerungen an die gängigen Traditionen in den Fokus gebracht werden.⁶⁴² Die religiöse Bedeutung vermindert sich aus kindlicher Sicht, weshalb die sinnliche Wahrnehmung schließlich zu einer emotionalen führt.

10.3.5 DIE HAGGADA ALS SENSUALISTISCHES ELEMENT

In den Bereich der sensualistischen Elemente fällt auch die Haggada hinein, die - im Gegensatz zum ‚Rationalen‘ der Halacha - für Emotion, Geschichten/ Märchen, Schönheit, Phantasie, Freiheit und Poesie steht.⁶⁴³ Damit entspricht sie den Eindrücken der Sara von den Vorgängen beim Pessachfest und in der Synagoge bzw. verstärkt diese noch zusätzlich. Das Vorlesen aus der ‚Agade‘ ist auch an rituelle halachische Gebräuche gebunden:

[...] und angelehnt [an einen erhabenen Sessel], wie es der Gebrauch heischt, saß Rabbi Abraham und las und sang die Agade, und der bunte Chor stimmte ein oder antwortete bei den vorgeschriebenen Stellen.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Heine 1983, S.7-8.

⁶⁴¹ Heine 1983, S.32.

⁶⁴² Vgl. Bauer 1996, S.29.

⁶⁴³ Vgl. Grundmann 2006, S.228-230; Vgl. Grundmann 2008, S.278.

⁶⁴⁴ Heine 1983, S.8.

Abgesehen von diesen, sowie den rituellen Speisen, finden aber keine Segenssprüche und Gebete ihren Weg in die Darstellung,⁶⁴⁵ die sich dem Halachischen und damit dem spiritualistischen Teil zuordnen lassen. Durch das Weglassen dieser Elemente und dann aber das Miteinbeziehen der Haggada in den ‚Rabbi‘, die durch die Perspektive der Sara eine emotionale Wahrnehmung erfährt, verdrängt der sensualistische Aspekt den des Spiritualismus. Durch diese Perspektive wird auf die Erinnerung und die Kindheit verwiesen:

[...] dann und wann schaute sie auch nach der vor ihr liegenden Agade, dem hübschen, in Gold und Samt gebundenen Pergamentbuche, einem alten Erbstück mit verjäherten Weinflecken aus den Zeiten ihres Großvaters, und worin so viele keck und bunt gemalten Bilder, die sie schon als kleines Mädchen, am Pascha-Abend, so gerne betrachtete, und die allerlei biblische Geschichten darstellten, [...] ⁶⁴⁶

Das Faszinierende der Haggada wird auch durch die Kindheitsnostalgie weiter verstärkt und unterstützt damit die Wirkung der Texte und Bilder. Im vorangegangenen Kapitel wurde bereits die Wirkung der Haggada zitiert.⁶⁴⁷ Das Kernthema während des Pessachfestes ist das Gedenken. Dies erscheint auch über das Lesen dieses Buches lebendiger zu werden, da das gemeinschaftliche Erinnern anhand der Bilder angeregt wird.⁶⁴⁸

10.3.6 DAS JÜDISCHE ESSEN ZWISCHEN SENSUALISTISCHER UND SPIRITUALISTISCHER BEDEUTUNG

Das Essen wird nur zu Beginn des ersten Kapitels während des Pessachfestes in einen spiritualistischen Kontext gestellt. Als Symbole stehen die Speisen für die Kost des Aufbruchs aus Ägypten⁶⁴⁹ und fügen sich als religiöse Tradition in den Erinnerungscharakter des Pessachfestes ein. Allerdings spricht, nach FELDMANN, eine bestimmte Tatsache gegen diese Annahme, und zwar jene, dass die eben genannte Bedeutung im Text nicht formuliert wird.⁶⁵⁰ GRUNDMANN geht wiederum davon aus, dass jede Speise im jüdischen Glauben gleichzeitig auch eine rituelle Bedeutung hat, da darin klare Speisegesetze herrschen, die jedes einzelne Mahl beeinflussen.⁶⁵¹ Es ist immer ein spiritualistischer Akt, „sodass ‚Beten‘ und ‚Essen‘ aus

⁶⁴⁵ Vgl. Fritzlär 2013, S.112.

⁶⁴⁶ Heine 1983, S.9.

⁶⁴⁷ Siehe Zitat 637.

⁶⁴⁸ Vgl. Krobb 2000, S.53.

⁶⁴⁹ Vgl. Och 1998, S.245.

⁶⁵⁰ Vgl. Feldmann 1984, S.106.

⁶⁵¹ Vgl. Grundmann 2008, S.178.

traditioneller Sicht keine Gegensätze sind“⁶⁵² und diese auch gleichzeitig stattfinden können.⁶⁵³ Allerdings stellt sich die Frage, ob die Speise auch gleichbedeutend mit dem Genuss in Verbindung gebracht werden kann. Die Darstellung im ‚Rabbi‘ sieht diesbezüglich folgendermaßen aus: Während des Pessachfestes lassen sich neben der angenommenen symbolischen Bedeutung nur wenige Genussaspekte feststellen. Ein gegenteiliger Eindruck mag entstehen, da die symbolischen Vorgänge in die sensualistische Beschreibung der Gemeinschaft eingebunden sind. Die Beschreibung der Nahrungsaufnahme erfolgt hauptsächlich dann, wenn der Ritus dies verlangte und war zudem genau festgeschrieben:

[...] sogar während des Vorlesens wird zu bestimmten Zeiten etwas von den symbolischen Gerichten gekostet, so wie alsdann auch Stückchen von dem ungesäuerten Brote gegessen und vier Becher roten Weines getrunken werden.⁶⁵⁴

Vor dieser Stelle kommt es jedoch zum ersten Mal zur Erwähnung einer „Abendmahlzeit [,] [...] die in die Mitte dieser Feier eingeschoben“⁶⁵⁵ wird. Diese Mahlzeit, die sich nicht an der symbolischen Bedeutung orientiert, sondern als Teil des Genusses dienen sollte, erleben der Rabbi und Sara nicht mehr, weil sie bereits davor das Fest verlassen haben. An folgender Stelle kommt es im ‚Rabbi‘ ebenfalls zu einer weiteren Kombination von Essen und Genuss:

Siehe! das ist die Kost, die unsere Väter in Egypten genossen! Jeglicher, den es hungert, er komme und genieße! Jeglicher, der da traurig, er komme und teile unsere Paschafreude!⁶⁵⁶

Dies sind die Worte des Rabbis, während er eine symbolische Speise hält und aus der Agade liest. Dadurch wird zwar prinzipiell über Genuss gesprochen, doch erfolgt dies trotzdem unter ritueller Bedeutung, da damit keine reale Mahlzeit im eigentlichen Sinne angesprochen wird, sondern die symbolische Speise gemeint ist. Allerdings unterscheidet es sich trotzdem deutlich von einem Spiritualismus, der durch Askese ausgelebt wird. Eine eindeutige Zuordnung zu diesen beiden Gegenteilen lässt sich also im ersten Kapitel kaum klar definieren. Somit könnte im ersten Kapitel nur das Abendmahl als sensualistische Essenssituation gelten, wenn es beschrieben worden wäre.

⁶⁵² Grundmann 2008, S.178.

⁶⁵³ Vgl. Bauer 1996, S.28.

⁶⁵⁴ Heine 1983, S.7.

⁶⁵⁵ Heine 1983, S.7.

⁶⁵⁶ Heine 1983, S.9.

Anders wird der Genuss im dritten Kapitel, besonders in den Reden von Don Isaak, inszeniert. Hier können dem Essen mehrere Funktionen zugeschrieben werden. Im ersten Kapitel wird das Essen als Erinnerungsmahl aufgefasst und im dritten Kapitel kehrt sich diese Bedeutung um. Es wird nicht durch die Mahlzeit an ein vergangenes Ereignis erinnert, sondern an die Genüsse selbst:⁶⁵⁷

[als] aus den Küchen der Juden mit die wohlbekannten Düfte in die Nase stiegen: da erfaßte mich jene Sehnsucht, die unsere Väter empfanden, als sie zurückdachten an die Fleischtöpfe Egyptens; [...]⁶⁵⁸

Die Erinnerung gilt somit nicht dem erlösenden Auszug aus Ägypten, sondern vielmehr dem Aufenthalt eben dort. Don Isaak drückt damit aus, dass seine Vorfahren nicht gerne von dort weggingen, da sie sich angeblich nach jenem Genuss sehnten. Daraus kann gefolgert werden, dass die nachfolgende Zeit - im Sinne des Spiritualismus und der Askese - von Don Issak als nicht erstrebenswert angesehen wurde. Die Verdeutlichung des Genusses von Speisen wird daher auch als Religionskritik wahrgenommen bzw. als Kritik an der spiritualistischen Seite des Judentums aufgefasst. Es wird ein deutlicher Unterschied zwischen Synagoge und Garküche gemacht sowie zwischen Beten und Essen.⁶⁵⁹ Dabei hat die jüdische Küche im ‚Rabbi‘, nach JÄGER, eine größere Anziehungskraft als die Religion an sich. Aber nicht nur das Essen, auch generell alle Bereiche, die unter den sensualistischen Aspekt der Religion fallen, festigen die Gemeinschaft und die Zugehörigkeit stärker und nachhaltiger.⁶⁶⁰

[...] ich liebe Eure Küche weit mehr als Euren Glauben; es fehlt ihm die rechte Sauce. Euch selber habe ich nie ordentlich verdauen können.⁶⁶¹

Nun so will ich Euch nach der besten Garküche Israels führen [...] nach dem Hause meiner Freundin Schnapper-Elle, da hier in der Nähe. Schon rieche ich ihren holden Duft, nämlich der Garküche. O wüßtest du, Abraham, wie dieser Duft mich anspricht! Er ist es, der mich, seit ich in dieser Stadt verweile, so oft hinlockt nach den Zelten Jakobs. Der Verkehr mit dem Volke Gottes ist sonst nicht so meine Liebhaberei, und wahrlich nicht um hier zu beten, sondern um zu essen besuche ich die Judengasse [...]⁶⁶²

⁶⁵⁷ Vgl. Dedner 2001, S.294.

⁶⁵⁸ Heine 1983, S.44.

⁶⁵⁹ Vgl. Och 1998, S.248; Vgl. Grundmann 2008, S.177, S.182.

⁶⁶⁰ Vgl. Jäger 2005, S.74.

⁶⁶¹ Heine 1983, S.43.

⁶⁶² Heine 1983, S.43.

Dies bestätigt sich in der Darstellung im ‚Rabbi‘, da sich Don Isaak, abgesehen von seiner Konversion im sensualistischen Sinne, immer noch mit der jüdischen Gemeinschaft identifiziert.⁶⁶³ Diese Identitätsbildung erfolgt hier auch sehr stark über das Essen bzw. den Genussaspekt, weshalb Don Isaak noch in die Garküche des Ghettos kommt. Damit zeigt sich, dass die jüdische Küche auch dann noch von Bedeutung ist, wenn der Religion bereits abgeschworen wurde.⁶⁶⁴ Wenn die spiritualistischen und die sensualistischen Aspekte der jüdischen Religion voneinander getrennt betrachtet werden, fand also keine allgemeine Abkehr vom Judentum statt, sondern lediglich eine Verschiebung hin zum Sensualismus. Aber ebenso wie bei der Haggada spielen ebenso die Kindheitserinnerungen als auch die damit verbundene Nostalgie eine verstärkende Rolle:

[...] wohlschmeckende Jugenderinnerungen stiegen in mir auf; ich sah wieder im Geiste die Karpfen mit brauner Rosinensauce, die meine Tante für den Freitagabend so erbaulich zu bereiten wußte; ich sah wieder das gedämpfte Hammelfleisch mit Knoblauch und Mairettig, womit man die Toten erwecken kann, und die Suppe mit schwärmerisch schwimmenden Klößchen... und meine Seele schmolz, wie die Töne einer verliebten Nachtigall, [...]⁶⁶⁵

Die verwendete Sprache - wie ‚wohlschmeckend‘, ‚erbaulich‘, ‚schwärmerisch‘ oder ‚verliebt‘⁶⁶⁶ - kriert auch schon in diesem Abschnitt ein positives Stimmungsbild, wie dies bereits beim Pessachfest erfolgt ist. Dabei wird auf die meist als angenehm empfundene Genuss-Situation während des Essens verwiesen, die häufig allgemein mit dem Essen assoziiert wird.⁶⁶⁷

10.4 JÜDISCHE STOFFE UND MOTIVE IM RABBI VON BACHERACH

In dem folgenden Kapitel werden verschiedene Motive und Stoffe des Judentums, die im ‚Rabbi‘ dargestellt werden, analysiert und insbesondere auf ihre Abweichungen und dadurch erschließbaren Bedeutungen und Tendenzen überprüft.

10.4.1 PESSACH

Das Pessachfest findet zum einen im ersten Kapitel statt und wird auch in der Synagoge in Frankfurt weitergefeiert. Doch kann das Pessach-Motiv auch als Rahmenhandlung des ganzen Fragments gedeutet werden. Dies ergibt sich nicht nur

⁶⁶³ Vgl. Jäger 2005, S.73, Vgl. Pornschlegel 2007, S.124.

⁶⁶⁴ Vgl. Grundmann 2008, S.181-183.

⁶⁶⁵ Heine 1983, S.44.

⁶⁶⁶ Vgl. Heine 1983, S.44.

⁶⁶⁷ Vgl. Wetzel 1972, S.171.

aus dem Grundthema der Erinnerung an die Verfolgung, das bereits ausführlich dargelegt wurde. Sondern es spielt, nachdem die Juden sich in der Diaspora befinden, auch die Hoffnung auf die Zukunft eine wichtige Rolle. Dabei wird an eine erneute Befreiung aus der Diaspora bzw. der Minderheitenstellung gedacht.⁶⁶⁸ Jerusalem erscheint dabei als Ort der wiederholten Erlösung. Dies wird auch anhand der Haggada dargestellt: Angefangen von Bildern über Abraham und auch Moses und den Auszug aus Ägypten stoppt die Darstellung der Erzählung nicht an dieser Stelle, sondern bezieht auch die Hoffnung auf Jerusalem mit ein. Dazu passen auch die nachfolgenden Worte, die der Rabbi aus der Haggada liest und die damalige Freude über die Erlösung in die Handlungszeit der Narrative versetzt:

Jeglicher, der da traurig, er komme und teile unsere Paschafreude! Gegenwärtigen Jahres feiern wir hier das Fest, aber zum kommenden Jahre im Lande Israels! Gegenwärtigen Jahres feiern wir es noch als Knechte, aber zum kommenden Jahre als Söhne der Freiheit!⁶⁶⁹

Diese Zeilen eröffnen den sogenannten zweiten Teil der Feier, der sich auf die Hoffnung bezieht. Die meisten Textstellen der Pessachfeier in Bacherach sind jedoch eher dem ersten Teil zugehörig.⁶⁷⁰ Als bald mit diesen Worten der zweite Abschnitt eingeleitet wird, betreten zwei Fremde den Saal. Der auf die Hoffnung ausgerichtete Teil wird also durch die Flucht der Protagonisten unterbrochen und durch die erneute Bedrohung wird der Erlösungs-Gedanke verkehrt.⁶⁷¹ Bezeichnend ist es in diesem Zusammenhang auch, dass der Ablauf des Pessachfestes Danksagungen an Gott für den Schutz in Ägypten und die Möglichkeit, von dort auszuziehen, beinhaltet. Davon wird im ‚Rabbi‘ aber keine ausgesprochen oder beschrieben.⁶⁷² Dementsprechend verläuft der Abend ungeschützt den Verschwörern ausgeliefert und auch der Rabbi Abraham unternimmt keinen Versuch, seine Gemeinde zu verteidigen. Die Flucht aus Ägypten wird in der Flucht aus Bacherach wiederholt, diesmal allerdings ohne die gesamte jüdische Einwohnerschaft sowie ohne Aussicht auf Erlösung und Freiheit.

Die Ereignisse der Flucht aus Ägypten wiederholen sich auch auf der Fahrt über den Rhein in den Träumen Saras. Die davor positiv besetzten Bilder aus der Haggada werden verzerrt und als Bedrohung wahrgenommen. So richten sich die Plagen im

⁶⁶⁸ Vgl. Grundmann 2008, S.148.

⁶⁶⁹ Heine 1983, S.9.

⁶⁷⁰ Vgl. Windfuhr 1991, S.284, Vgl. Windfuhr 1994, S.528.

⁶⁷¹ Vgl. Grundmann 2008, S.162, Vgl. Windfuhr 1994, S.528.

⁶⁷² Vgl. Grundmann 2008, S.158.

Traum gegen die Jüdin und auch „eine dunkle Riesenhand taucht drohend daraus hervor.“⁶⁷³ Diese Hand kann als Umkehr der schützenden Hand Gottes interpretiert werden. Dies bedeutet, dass die Flucht des Paares nicht eine von Gott gelenkte Erlösung sein kann, wie dies in Ägypten der Fall war. Später verändert sich die Szene und Sara sieht die Stadt Jerusalem, den Inbegriff der Erlösung in der Diaspora:

Da verzog sich plötzlich all das eindringende Dunkel und Grausen, der düstere Vorhang ward vom Himmel fortgerissen, es zeigte sich oben die heilige Stadt Jerusalem, mit ihren Türmen und Toren; in goldner Pracht leuchtete der Tempel; auf dem Vorhofe desselben erblickte die schöne Sara ihren Vater, in seinem gelben Sabbatschlafröck und vergnügt mit den Augen lachend; aus den runden Tempelfenstern grüßten fröhlich alle ihre Freunde und Verwandte; [...]⁶⁷⁴

Dies könnte als Wiederaufnahme der Pessachthematik der zweiten Hälfte verstanden werden.⁶⁷⁵ Von KIRCHER wird dies auch als „Ausblick auf eine heile Zukunft“⁶⁷⁶ interpretiert. Dies vermittelt der Traum jedoch nicht, da Jerusalem zwar als Erlösungsort inszeniert wird, allerdings handelt es sich um keine Erlösung auf irdischer Seite. Sara erblickt ihren Vater und all ihre Freunde und Verwandte, die allerdings schon tot sind. Das Szenario deutet insofern eher auf eine unglückliche Zukunft hin, auch wenn diese fröhlich dargestellt wird und Sara mit einem Lächeln einschläft. In dieser fiktiven Zukunft können die Juden nur auf eine Erlösung durch den Tod hoffen, um nach Jerusalem zu gelangen.

Ein weiteres Element der Pessachfeier wird im zweiten Kapitel aufgegriffen. Das ‚Chad-Gadja‘ Lied beendet die Feier und wird erst beim Ghettotor in Frankfurt von Jäkel vorgetragen.⁶⁷⁷ Der Inhalt des Liedes bezieht sich auf den Kreislauf der Verfolgung,⁶⁷⁸ wobei die letzte Strophe mit dem Tod des Todesengels durchbrochen wird.⁶⁷⁹ Im ‚Rabbi‘ wird diese Strophe jedoch weggelassen, wodurch der Kreislauf bestehen bleibt und damit den Hoffungsgehalt des Liedes umkehrt - die Verfolgung bleibt aufrecht.

⁶⁷³ Heine 1983, S.16.

⁶⁷⁴ Heine 1983, S.17.

⁶⁷⁵ Vgl. Bauer 1996, S.30, Vgl. Windfuhr 1994, S.528.

⁶⁷⁶ Kircher 1973, S.223.

⁶⁷⁷ Vgl. Grundmann 2008, S.158-159; Vgl. Windfuhr 1994, S.528; Vgl. Windfuhr 1991, S.284; Vgl. Hessing 2005, S.250; Vgl. Feldmann 1984, S.116.

⁶⁷⁸ Vgl. Grundmann 2008, S.159.

⁶⁷⁹ Vgl. Hessing 2005, S.251.

Aufgrund dieser Merkmale kann zusammenfassend gesagt werden, dass der Ablauf des Pessachfests bzw. die Flucht aus Ägypten sich in den Strukturen des ersten und zweiten Kapitels wiederfindet. So beginnt die Feier in Bacherach - darauf folgt die Flucht - Jerusalem wird thematisiert - den Abschluss bildet das ‚Chad-Gadja‘ Lied. Dabei gestaltet sich die ursprüngliche Bedeutung des Pessachfestes anders, als diese schließlich im ‚Rabbi‘ gedeutet werden kann. Der Beginn in Bacherach deckt sich hierbei noch am meisten mit der ursprünglichen Bedeutung: Es wird an die Unterdrückung in Ägypten erinnert. Die weiteren Etappen - wie der Auszug - sind eigentlich ein Akt oder Ausdruck der Hoffnung. Im ‚Rabbi‘ erfolgt der Auszug allerdings aus anderen Motiven beziehungsweise wird auch nicht das gesamte ‚Volk‘ gerettet. Ebenso endet die Flucht nicht an einem sicheren Ort, denn das Ehepaar gelangt nur an einen weiteren Ort der Unterdrückung. Und auch bei der Darstellung des Ortes der Erlösung ‚Jerusalem‘ und das Vortragen des Liedes, bei dem die Unterbrechung der Verfolgung in Aussicht gestellt wird, fehlen genau diese Elemente, die die Hoffnung beinhalten sollten. Somit kann gesagt werden, dass nicht nur die Verfolgung als Grundthema fungiert, sondern durch die bewusste Darstellung der nicht-existenten Hoffnung die Situation aussichtslos erscheinen lässt. Anschließend an das vorherige Kapitel 10.3 bietet nur der sensualistische Aspekt einen Ausweg.

10.4.2 RACHE-ERLÖSUNG

Nach dem Vortrag des ‚Chad Gadja‘ Liedes beim Judentor deutet Jäkel die Rache-Erlösung durch das Eingreifen des Todesengels, dem Instrument Gottes, an:

Ja schöne Frau [...] einst kommt der Tag, wo der Engel des Todes den Schlächter schlachten wird, und all unser Blut kommt über Edom; denn Gott ist ein rächender Gott⁶⁸⁰

Das ‚Chad Gadja‘ Lied endet mit der Schlachtung des Schlächters durch den Todesengel. Wie schon erläutert, greift Jäkel diese Situation wieder auf. Allerdings werden die entscheidenden Aspekte ausgelassen: Der Tod des Todesengels, durch den dieser Kreislauf unterbrochen worden wäre,⁶⁸¹ weshalb der Schlächter - als Metapher für das Christentum - einerseits nicht in den Kreislauf eingebunden wäre und daher das Böcklein usw. - als Metapher für die Juden - gar nicht bedroht wäre. Es wird vielmehr der Akt der Rache verdeutlicht und Gott zum Rächer instrumentalisiert. Die Passage über das ‚Blut, das über Edom‘ kommt, referiert auf die Vorstellung, dass

⁶⁸⁰ Heine 1983, S.29.

⁶⁸¹ Vgl. Hessing 2005, S.251.

wenn zu viele Juden getötet wurden und ihr Blut sich gesammelt hat, Gott eingreift und sich an den Unterdrückern rächt.

Jeder Blutstropfen jedes einzelnen jüdischen Opfers geht in das Maß von Blut ein, das Gott zum Handeln veranlassen wird, sobald es voll genug ist.⁶⁸²

Dieses Bild schließt an die Jerusalem-Darstellung aus dem Traum Saras an, in der die Juden erst nach dem Tod Erlösung finden können. So werden die Juden auch erst gerächt, wenn diese getötet wurden. Die Erlösungsvorstellung wird dadurch ins Jenseits bzw. auf nach dem Tod übertragen.

Weiters lässt sich die Handlungsweise des Rabbis, dass er seine Gemeinde im Stich lässt, ebenfalls unter einem anderen Blickwinkel betrachten. Zuvor war der Auszug aus Ägypten und damit die Rettung der Juden der Maßstab für diese Handlung. Dementsprechend erscheint das ‚Im-Stich-Lassen‘ der Juden in Bacherach für einen Rabbi unangebracht.⁶⁸³ Im Sinne der Erzählungen über das Märtyrertum in der Geschichte der Juden soll es aber nicht unüblich gewesen sein, im Hinblick auf die Rache-Erlösung sich selbst oder seine Verwandten zu opfern. Denn jeder Getötete würde die Erlösung näherbringen. Ebenso die Selbstopferung - die der Rabbi allerdings nicht vollzieht. Unter diesem Gesichtspunkt gerät die Selbstrettung des Rabbis stärker in den Fokus und nicht etwa das Zurücklassen der Gemeinde. Der Rabbi löst sich durch diesen Akt von der gleichgültigen Hinnahme des Erlösungsgedankens und steht selbst für seine Rettung ein. Gleichzeitig dankt er jedoch Gott für seine Rettung:

Siehst du den Engel des Todes? Dort unten schwebt er über Bacherach! Wir aber sind dem Schwerte entronnen. Gelobt sei der Herr!⁶⁸⁴

Damit prallen zwei Kontroversen aufeinander. Einerseits das Warten auf die Erlösung und die Hinnahme der Opfer, andererseits das aktive Handeln. Doch durch die Worte des Rabbis ist erkennbar, dass sich dadurch keineswegs eine Abkehr vom Glauben ergeben muss. GRUNDMANN zieht einen ähnlichen Schluss bezüglich der Aufforderung zur Selbsttätigkeit der Juden. Doch wird diese Erkenntnis eher daraus gezogen, dass Gott im Rabbi nicht als Handelnder auftritt.⁶⁸⁵ So soll auch die Aussage

⁶⁸² Yuval 2007, S.149.

⁶⁸³ In Kapitel 9.1 wurde diese Analyse schon in Bezug auf den biblischen Archetypus ‚Abraham‘ versucht.

⁶⁸⁴ Heine 1983, S.12.

⁶⁸⁵ Vgl. Grundmann 2008, S.158-161.

Jäkels, dass „Gott ein rächender Gott“⁶⁸⁶ ist, ebenfalls nur eine „leere, aus Gewohnheit gesprochene Floskel“⁶⁸⁷ sein. Zwar können der Akt der Selbstrettung und die Auslassung der Aussicht auf Erlösung während des Pessachfestes Aufforderungen zur politischen und sozialen Emanzipation darstellen.⁶⁸⁸ Diese These wird durch die bisherigen Erläuterungen der Arbeit ebenfalls unterstützt. Doch kann durch die Danksagung des Rabbis und die Erwähnung des rächenden Gottes nicht von einer gänzlichen Abkehr von spiritualistischen Denkweisen gesprochen werden - innerhalb des Fragments. Durch die Handlungsweisen des Rabbis bedeutet dies aber im Umkehrschluss auch keine passive Hinnahme des in der Zukunft liegenden Erlösungs-Gedankens. Im nächsten Kapitel wird sich dieser Aspekt ebenso herausarbeiten lassen und unterstützt damit die Annahme, dass Rabbi Abraham verstärkt selbst agiert und nicht auf das Zutun von Gott wartet.

10.4.3 ABRAHAM UND ISAAK UND DIE BEDEUTUNG DES FLUSSES

Ursprünglich wurde die Erwähnung der Erzählung von der Opferung Isaaks von LOEWENTHAL als Fehler Heines angesehen. Denn diese taucht nicht im Zusammenhang mit dem Pessachfest auf, sondern wird am zweiten Neujahrstag gelesen.⁶⁸⁹ Unter anderem haben GRUNDMANN und LEIBOLD bereits festgestellt, dass dies, wenn nicht als Fehler, bewusst in das Fragment und in diesen Kontext eingebaut wurde und daher diesem eine besondere Bedeutung zukommen könnte.⁶⁹⁰

Von KIRCHER wird dabei, im Zusammenhang mit dem ‚Chad Gadjä‘ – Lied, auf die Äußerung Jäkels hingewiesen, dass, wenn Abraham damals den Isaak statt des Ziegenbocks geopfert hätte, es nun mehr Ziegenböcke und weniger Juden auf der Welt gäbe. Da in der ursprünglichen alttestamentarischen Geschichte Gott die Nachkommen Abrahams und somit die Juden gesegnet hätte, Jäkel aber andeutet, dass dieses Versprechen nicht gehalten wurde, ergibt sich eine erneute Anklage der Untätigkeit Gottes und des Leids der Juden.⁶⁹¹

An dieser Stelle wird die Thematik der sogenannten ‚Opferung Isaaks‘ allerdings in einen anderen Kontext gestellt und mit den beiden Figuren ‚Abraham‘ und ‚Isaak‘ im

⁶⁸⁶ Heine 1983, S.29.

⁶⁸⁷ Grundmann 2008, S.159.

⁶⁸⁸ Vgl. Fritzlar 2013, S.113; Vgl. Grundmann 2008, S.158.

⁶⁸⁹ Vgl. Loewenthal 1963, S.15.

⁶⁹⁰ Vgl. Grundmann 2008, S.170; Vgl. Leibold 2015, S.47.

⁶⁹¹ Vgl. Kircher 1972, S.48; Vgl. Kircher 1973, S.245.

Fragment verglichen. Ein Rückschluss der Namen im ‚Rabbi‘ auf die alttestamentarischen Akteure wurde schon an früherer Stelle getätigt.⁶⁹² In diesem Zusammenhang geht es explizit um das erste Aufeinandertreffen in Frankfurt und die Erinnerung an ein gemeinsames Erlebnis aus der Zeit in Spanien:

[...] es war [...] ein Freundschaftsstück, als du zu Toledo von der Alkantara-Brücke ins Wasser sprangest und deinen Freund, der besser trinken als schwimmen konnte, beim Schopf faßtest und aufs Trockene zogest!⁶⁹³

Im Gegensatz zu der alttestamentarischen Geschichte rettet hier Abraham Isaak aus den Fluten und zeigt sich nicht bereit, ihn zu opfern. So wie der Rabbi sich selbst rettet - wie im vorherigen Kapitel erläutert, tut er dies auch für Isaak. Die ursprüngliche Gehorsamkeit Abrahams sowie die Kindesopferung im Sinne der Rache-Erlösung stehen hierzu im Kontrast. Rabbi Abraham scheint sich von Gott abzuwenden.

Zieht man allerdings die Bedeutung des Flusses als Ort der Taufe hinzu, ergibt sich keine gänzliche Abkehr vom Judentum an sich. Denn durch das Ziehen aus dem Wasser bewahrt er Isaak vorerst ebenso vor der Abkehr bzw. der Taufe und versucht, ihn zurück zum Judentum zu bringen.⁶⁹⁴ Diese Absicht wiederholt sich in Frankfurt, als Abraham ihn vor den Gefahren des Wassers warnt, indem er die Metaphern ‚Krokodil‘ und ‚Löwe‘ einsetzt. Denn der Löwe - stellvertretend für den Juden - würde im Element der Christen bzw. Krokodile - dem Wasser - untergehen.⁶⁹⁵

Es lässt sich also auch in diesem Kontext keine Abkehr vom sensualistischen Judentum erkennen. Die Rolle Gottes verliert allerdings an Bedeutung. Die Zuwendung zur Selbstrettung und damit ein Abweichen vom Märtyrertum für die Religion wird deutlicher erkennbar. Das Leben selbst und sensualistisches Erleben in der Gemeinschaft rückt ins Zentrum - ohne sich aus dem als Gemeinschaft verstandenen Judentums zu distanzieren.

⁶⁹² Siehe Kapitel 9.1/9.2.

⁶⁹³ Heine 1983, S.42.

⁶⁹⁴ Vgl. Lutz 1996, S.63.

⁶⁹⁵ Vgl. Heine 1983, S.41-42.

11 FAZIT

Im Sinne des Titels der vorliegenden Arbeit „Heinrich Heines ‚Der Rabbi von Bacherach‘ und die kontroverse Darstellung des Jüdischen. Zum Problem der (In-)Kohärenz des Fragments.“ verfolgt die Argumentation das Ziel, einerseits das Problem der Inkohärenz in der Forschungsliteratur darzulegen und andererseits anhand einer neuen Herangehensweise, beziehungsweise einer Weiterführung einzelner Ansätze, die Frage der Kohärenz erneut zu beleuchten. Ob dabei die Hypothese, dass das Fragment kohärente Elemente enthält – im Besonderen in Hinblick auf die Darstellung des Jüdischen, die narratologische Gestaltung sowie durchgängige Motive, soll in dem folgenden Text abschließend dargelegt werden.

In der narratologischen Analyse konnten einige Merkmale herausgearbeitet werden, die sich durch das gesamte Fragment ziehen. Zum einen wäre das der regelmäßige Wechsel zwischen Nullfokalisierung und der internen Fokalisierung aus Sicht der Figur Sara. Dieses Stilmittel hatte sowohl im ersten als auch zweiten Kapitel des ‚Rabbi‘ die Funktion der Spannungserzeugung. Allerdings steht damit auch das Innenleben der Sara im Fokus, wodurch das Fragment durchgehend an Dynamik, aber auch an Emotionalität gewinnt. In weiterer Folge ist dies für das durchgängige Thema der Leidensgeschichte der Juden von Bedeutung. Weitestgehend kann von einem heterodiegetischen Erzähler gesprochen werden und das gesamte Fragment ist von Analepsen und Pausen durchzogen, die Hintergrundinformationen zur Leidensgeschichte oder zur Geschichte der handelnden Personen liefern. Die Betrachtung aus narratologischer Sicht spricht daher für die getroffene Hypothese.

Ein Element jedoch weicht von der bisherigen Tendenz zur Kohärenz ab: Der Modus. Schlussfolgernd kann auch vermutet werden, dass dieser Aspekt zu einer Problematisierung der Kohärenz des Fragments durch die bisherige Forschung geführt haben könnte, da durch den Modus der Eindruck des Werkes maßgeblich bestimmt wird. So wurde im ersten Kapitel mit mehr Distanz erzählt, im zweiten Kapitel kam es schon stellenweise zu einer Mischung mit dem dramatischen Modus, und schlussendlich dominiert der dramatische Modus das dritte Kapitel. Der zunehmend stärkere Einsatz der Figurenrede oder direkten Rede sorgt hierbei für eine sehr unterschiedliche Dynamik im Text, da die Handlung nicht durch die Beschreibung eines Erzählers vollführt wird, sondern durch die darin agierenden Figuren. Dadurch

entstand in der Forschung ein Spannungsfeld, ob sich deshalb die Thematisierung des jüdischen Schicksals zu einer Abkehr vom Judentum entwickelt hat. Der heitere und dynamischere Erzählstil, der durch die Modusveränderung hervorgerufen wurde, könnte zu dieser Annahme geführt haben. Durch die Analyse der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Aussagen von Figuren, die durch Witz und Komik diese Dynamik zusätzlich unterstützt haben, konnte jedoch festgestellt werden, dass die Grundthematik nicht von der Modusveränderung betroffen ist.

Der wiederkehrende Bezug zur Leidensgeschichte der Juden in der Diaspora zieht sich durch das gesamte Fragment. An manchen Stellen kann gezeigt werden, dass dieser Bezug sehr offensichtlich thematisiert wurde, an anderen mussten diese Aussagen und Situationen allerdings näher betrachtet und auf eine zweite Bedeutungsebene gebracht werden. Hierbei kann zum Beispiel die Interpretation der Komik und des Witzes oder auch die Beschreibung jüdischer Figuren als Karikatur erwähnt werden. Oftmals war dies Ausdruck einer Ohnmacht gegenüber der ausweglosen Situation oder auch eines individuellen Arrangements innerhalb der ständigen Bedrohung. Sowohl das Pessachfest in Bacherach als auch der Gottesdienst in der Synagoge in Frankfurt sind der Erinnerung an eine Leidensgeschichte gewidmet. Ebenfalls wird nach beiden Feiern die Verfolgung real und in die unmittelbare zeitliche und örtliche Nähe der handelnden Figuren gebracht. Bedeutsam ist in diesem Kontext auch die ähnliche Wirkungsweise der beiden Orte auf die jüdische Existenz, da diese von einer äußeren Macht gestaltet, begrenzt und wieder genommen werden können.

Ein weiteres Argument, das für die Kohärenz des Werkes spricht, ist das Motiv des Pessachfests.⁶⁹⁶ Ausgehend vom Pessachfest in Bacherach können dessen Elemente zum Beispiel in der Fahrt über den Rhein (als Anlehnung an die Flucht aus Ägypten), im Aufgreifen von Haggada-Elementen im Traum der Sara, in der Rezeption des ‚Chad Gadja‘ - Liedes vor dem Ghettotor aber auch in der Synagoge wiederentdeckt werden. Bedeutsam sind in diesem Kontext ebenfalls die ‚Erlösung‘ und ‚Hoffnung‘, die somit auf das Thema des Umgangs mit der Leidensgeschichte der Juden, sowie deren Rollen und Existenzen innerhalb dessen, zurückführen.

⁶⁹⁶ Siehe Kapitel 4.6

Dies leitet zu einer weiteren für diese Arbeit bedeutsamen Analyse über: Die Unterscheidung zwischen Sensualismus und Spiritualismus. Ohne diese Differenzierung wurde in der Forschung diskutiert, ob im Fragment eine zunehmende Abkehr vom Judentum herausgelesen werden kann. Dazu wurden vielseitige Interpretationen im Zusammenhang mit der Biografie Heines durchgeführt - diese führten jedoch teilweise nicht zu eindeutigen oder ähnlichen Ergebnissen.

Durch die Unterscheidung zwischen diesen beiden Elementen der jüdischen oder auch christlichen Religion ließ sich in der Analyse dieser Arbeit ein viel deutlicheres und homogeneres Bild herausarbeiten. Die Abschnitte, die auf einen spiritualistischen Zugang zur Religion hindeuten, sind in ihrer Anzahl sehr gering vorhanden. Als Beispiele sind hierbei die Einführung in die rituelle Bedeutung des Essens in Bacherach oder auch Veitel Rindkopf beim Ghettotor, der sich seinem Gebet zuwendet, angeführt. Nur in der Darstellung des Christentums spielt die spirituelle Religionsausübung eine große Rolle. Wobei diese asketische und leibfeindliche Lebenseinstellung durch die plakative Darstellung als Kritik oder auch Spott interpretiert werden kann. Allerdings werden auch die ‚sinnlosen‘ Rituale des Judentums auf diese Weise dargestellt und kritisiert. Da von einer Abkehr vom Spiritualismus und gleichzeitig von einer Hinwendung zum Sensualismus gesprochen werden kann, stellt sich durch diese Analyse nicht mehr die Frage, ob Heine sich dem Judentum zugehörig gefühlt hat oder nicht. Das Judentum bleibt als Identifikation und Gemeinschaftszugehörigkeit durchgehend im ‚Rabbi‘ präsent. Die Hinwendung zum sensualistischen Aspekt dieser Religion zeigt sich durch die Anteilnahme am Leid der Menschen, die aufgrund ihrer Religion oder auch nur ihrer kulturellen Zuschreibung verfolgt wurden. Somit gewinnen die Gemeinschaft, die Orte dieses Zusammenlebens und die identitätsstiftende Erinnerung und Nostalgie an Bedeutung - sowie auch Genuss und Pflege des Leibes und der Sinne. Aufgrund der Mischung aus Nostalgie, Gemeinschaft und Genuss tritt auch das Essen im ‚Rabbi‘ sehr stark in den Fokus und bewirkt, wie durch Don Isaak im letzten Kapitel besonders hervorgehoben wird, eine stetige Verbundenheit zum sensualistischen Judentum. Somit ist die Rolle der Sinneswahrnehmung für ein Zugehörigkeitsgefühl bedeutsam. Im Sinne der Kohärenz können daher auch zwei Beispiele als Argumente herangezogen werden: Zu Beginn des Fragments fühlt sich Sara durch die Sinneswahrnehmungen ‚Hören‘ und ‚Sehen‘ emotional mit der jüdischen Gemeinschaft verbunden. Sie lauscht den Erzählungen

und betrachtet die Bilder in der Haggada. Ebenso fühlt Don Isaak diese emotionale Zugewandtheit aufgrund des Geschmacksinns.

Abschließend kann aufgrund der Analyse dieser Aspekte in der vorliegenden Arbeit behauptet werden, dass im ‚Rabbi von Bacherach‘ durchgängige und damit verbindende Elemente gefunden werden konnten. Diese ermöglichen narratologisch und thematisch eine Kohärenz des Fragments.

9 LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur:

Heine, Heinrich: Der Rabbi von Bacherach. Stuttgart: Philipp Reclam 1983

Sekundärliteratur:

ALTENHOFER, Norbert: Rabbi Faibisch Apollo. Zum Spiel der Identitäten in Leben und Werk Heinrich Heines. In: Bohn, Volker (Hrsg.) Altenhofer, Norbert (Verfasser): Die verlorene Augensprache: Über Heinrich Heine. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1993; S.207-232

BAUER, Alfredo: Die Stellung der Juden in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts und Heines Übertritt zum Christentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2000. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000; S.184-191

BAUER, Barbara: „Nicht alle Hebräer sind dürr und freudlos“. Heinrich Heines Ideen zur Reform des Judentums in der Erzählung „Der Rabbi von Bacherach“. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1996. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag 1996; S.23-54

BARTSCHERER, Christoph: Der Papst im Poetenkittel. Anmerkungen zu Heinrich Heines >blasphemischer< Religiosität. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2000. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000; S.209-214

BARTSCHERER, Christoph: >>Dem Gotte meiner Wahl<< Heine und das Christentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.81-93

BIALIK, Chaim Nachman: Essays. Berlin: Jüdischer Verlag 1925

DEDNER, Ulrike: „Meine Nase ist nicht abtrünnig geworden“. Heinrich Heines Rabbi von Bacherach als Zeugnis erschriebener Identität. In: Heilmann, Markus; Wägenbaur, Birgit (Hsg.): Ironische Propheten. Sprachbewußtsein und Humanität in der Literatur von Herder bis Heine. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2001; S.275-295

ERDLE, Birgit; Konitzer, Werner (Hrsg.): Theorien über Judenhass- eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781-1931). Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015

FELDMANN, Rainer: Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heines (Dissertation). Paderborn: Universität Paderborn 1984

FEUCHTWANGER, Lion: Heinrich Heines „Rabbi von Bacherach“: mit Heines Erzählfragment; eine kritische Studie. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1985

FINKE, Franz: Zur Datierung des „Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1965. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1964; S.26-31

FRITZLAR, Lydia: Heinrich Heine und die Diaspora. Der Zeitschriftensteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit. Berlin: De Gruyter 2013

- GALLEY, Eberhard: Heinrich Heine (3.Auflage). Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1963
- GELBER, Mark H.: Heines jüdischer Wortschatz. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hrsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.111-121
- GENETTE, Gerard: Die Erzählung (Aus dem Französischen von Andreas Knop). München: Fink 1994
- GOETSCHEL, Willi: Kommentar zu Heinrich Heine. In: Erdle, Birgit; Konitzer, Werner (Hrsg.): Theorien über Judenhass- eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781-1931). Frankfurt am Main: Campus Verlag 2015; S.140-152
- GROBE, Horst: Traum und Narr als zentrale Motive im Werk Heinrich Heines. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer 1994
- GRUNDMANN, Regina: >>Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo<<. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2008
- GRUNDMANN, Regina: Haggada als Poesie – Poesie als Offenbarung Heinrich Heines Transformation der rabbinischen Überlieferung. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2006. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2006; S.223-235
- HERMAND, Jost: Die nur schwer zu romantisierende Geschichte der Juden. Heines Rabbi von Bacherach. In: Dedner, Burghard; Hofstaetter, Ulla (Hrsg.): Romantik im Vormärz. Marburg: Hitzeroth 1992; S.129-145
- HERMAND, Jost: Judentum und deutsche Kultur. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose. Köln: Böhlau Verlag 1996
- HESSING, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen: Wallstein Verlag 2005
- HÖHN, Gerhard: Heine- Handbuch. Zeit, Person, Werk. Stuttgart: J.B. Metzler 1987
- JACOBI, Ruth L.: Heinrich Heines jüdisches Erbe. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1978
- JÄGER, Anne Maximiliane: Abraham und Isaak. Jüdische Identität und Emanzipation in Heines Der Rabbi von Bacherach. In: Opitz, Alfred (Hrsg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19.Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1998; S.143-156
- JÄGER, Anne Maximiliane: Bacherach – Frankfurt – Toledo. Heines >>Rabbi von Bacherach<< als literarisches Projekt der jüdischen Aufklärung. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998; S.334-352
- JÄGER, Anne Maximiliane: >>Ich bin jetzt nur ein armer todtkranker Jude...<< - zu Heines Judentum. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.67-80

- KALNING, Pamela: Abrahambilder in deutschen Texten des christlichen Mittelalters. In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015; S.71-84
- KARPELES, Gustav: Heinrich Heine und Der Rabbi von Bacherach. Wien: Verlag des ‚Freien Blattes‘ 1895
- KIRCHER, Hartmut: Heinrich Heine und das Judentum. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1973
- KIRCHER, Hartmut: „Wie schlecht geschützt ist Israel...“ Zur Szene am Frankfurter Ghetto-Tor in Heines „Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1972. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1972; S.38-55
- KROBB, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993
- KROBB, Florian: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000
- KRUSE, Joseph A.: >>Aber, Allah! Welch ein Anblick!<< Heinrich Heine und der Islam. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.94-101
- LEE, Koon-Ho: Heinrich Heine und die Frauenemanzipation. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 2003
- LEIBOLD, Steffen: ‚Der Rabbi von Bacherach‘. Heinrich Heines >fragmetarisches< Verhältnis zu den Juden seiner Zeit. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2015. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2015; S.41-57
- LOEWENTHAL, E.: Der Rabbi von Bacherach. In: Galley, Eberhard (Hsg.): Heine Jahrbuch 1964. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1963; S.3-16
- LUTZ, Edith: Der Held in mehrfacher Gestalt. „Der Rabbi von Bacherach“ als Held des mythischen Zirkels. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1996. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag 1996; S.55-65
- LÜBCKE, Sebastian: Heine und der Fanatismus – Geistesaristokratie und >Pöbel<?. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2014. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2014; S.52-81
- MARTINEZ, Matias; SCHEFFEL, Michael: Einführung in die Erzähltheorie (9.Auflage). München: C.H.Beck Verlag 2012
- NEUMANN, Gerhard: Der Abbruch des Festes. Gedächtnis und Verdrängung in Heines Legende Der Rabbi von Bacherach. In: Pfeil, Dietmar; Schilling, Michael; Strohschneider, Peter (Hrsg.): Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisenburg, 4.-7. Januar 1996. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1998; S.583-607

- OCH, Gunnar: >>Schalet, schöner Götterfungen<< - Heinrich Heine und die jüdische Küche. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998; S.242-255
- PETERS, George F.: Rabbi redux. Die schöne Sara und der „Anfang eines Romans“. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.87-101
- PINKERT, Ernst-Ullrich: Differenz und Identität, Krieger und Sänger. Zur Rheinsymbolik bei Heine und in der deutschen Lyrik des 19.Jahrhunderts. In: Opitz, Alfred (Hrsg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19.Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1998; S.249-262
- PORNSCHLEGEL, Clemens: Die unmögliche Gattung. Zu Heines Rabbi von Bacherach. In: Röllli, Marc; Trzaskalik, Tim (Hrsg.): Heinrich Heine und die Philosophie. Wien: Verlag Turia und Kant 2007; S.113-126
- ROSE, Margaret A.: Über die strukturelle Einheit von Heines Fragment „Der Rabbi von Bacherach“. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1976. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1976; S.39-51
- ROSENTHAL, Ludwig: Heinrich Heine als Jude. Frankfurt/Main; Berlin: Verlag Ullstein 1973
- SAMMONS, Jeffrey L.: Heinrich Heine. Stuttgart: Metzler 1991
- SAGARRA, Eda: Heine und die ‚Katholschen‘. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.121-131
- SCHNELL, Ralf: Heinrich Heine zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1996
- SKOLNIK, Jonathan: Die seltsame Karriere der Familie Abarbanel. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998; S.322-333
- SOLBACH, Andreas: Die Rolle des Erzählers in Heinrich Heines Der Rabbi von Bacherach. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.79-87
- TRILSE-FINKENSTEIN, Jochanan: Leben (Schreiben) in jüdisch-hellenistischer Symbiose? Heinrich Heine und James Joyce. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2006. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2006; S. 213-222
- WETZEL, Bernd: Das Motiv des Essens und seine Bedeutung für das Werk Heinrich Heines (Dissertation). München: Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1972
- WILHELM, Jürgen: Heinrich Heines religiöse Lebenswelten. Beiträge des Symposiums vom 10. November 2004. Gemeinschaftsveranstaltung der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit mit dem Heinrich-Heine-Institut, Düsseldorf und der Heinrich-Heine-Gesellschaft e.V. im Literaturhaus Köln. Eröffnung. In: Kruse,

Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.63-66

WINDFUHR, Manfred: Der Erzähler Heine. Der Rabbi von Bacherach als historischer Roman. In: Höhn, Gerhard: Heinrich Heine. Ästhetisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1991; S. 276-293

WINDFUHR, Manfred: Der Rabbi von Bacherach. Zur Genese und Produktionsästhetik des zweiten Kapitels. In: Windfuhr, Manfred: Rätsel Heine. Autorprofil- Werk- Wirkung. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter 1997; S.270-302

WINDFUHR, Manfred: Heinrich Heine. Revolution und Reflexion. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1969

WINDFUHR, Manfred (Hrsg.): Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 5. Almansor. William Ratcliff. Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1994

YUVAL, Israel Jacob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007

Bibliografie:

BÄRSCH, Jürgen: Antijüdische Deutungen liturgischer Vollzüge und Gebräuche im Mittelalter. Beobachtung zu einem Phänomen der Liturgiegeschichte. In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015; S.509-522

BERENDSOHN, Walter A.: „Heinrich Heine, der Jude, der Deutsche, der Europäer und Weltbürger“ (1935). In: Goltschnigg, Dietmar; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S. 377-382

BRENNER-WILCZEK, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2014. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2014

BRENNER-WILCZEK, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2015. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2015

BRENNER-WILCZEK, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2018. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2018

BROD, Max: „Jüdisches Schicksal als Schicksal eines Dichters“ (1934). In: Goltschnigg, Dietmar; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.363-371

DEDNER, Burghard; HOFSTAETTER, Ulla (Hrsg.): Romantik im Vormärz. Marburg: Hitzeroth 1992

- ELOESSER, Arthur: „Das jüdische Erbe eines deutschen Dichters“ (1936). In: Goltschnigg, Dietmar; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.396-399
- FINGERHUT, Karlheinz: Spanische Spiegel. Heinrich Heines Verwendung spanischer Geschichte und Literatur zur Selbstreflexion des Juden und des Dichters. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1992. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1992; S.144-136
- FLEERMANN, Bastian: Majim – das Wasser im Judentum. Eine kultur- und religionshistorische Skizze. In: Hirschfelder, Gunther; Ploeger, Angelika (Hrsg.): Purer Genuss? Wasser als Getränk, Ware und Kulturgut. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1962. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1962
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1964. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1963
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1965. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1964
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1970. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1970
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1971. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1971
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1972. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1972
- GALLEY, Eberhard (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1976. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1976
- GLASENAPP, Gabriele von: Identitätssuche ohne Modell: Geschichte und Erinnerung im jüdisch-historischen Roman des frühen 19.Jahrhunderts. In: Wyrwa, Ulrich (Hrsg.): Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003; S.203-232
- GOLTSCHNIGG, Dietmar; GROLLEGG-EDLER, Charlotte; REVERS, Peter (Hrsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008
- GOLTSCHNIGG, Dietmar; STEINECKE, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008
- HEILMANN, Markus; WÄGENBAUR, Birgit (Hrsg.): Ironische Propheten. Sprachbewußtsein und Humanität in der Literatur von Herder bis Heine. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2001

- HIRSCHFELDER, Gunther; Ploeger, Angelika (Hrsg.): Purer Genuss? Wasser als Getränk, Ware und Kulturgut. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009
- HÖHN, Gerhard: Heinrich Heine. Ästhetisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1991
- HUPFER, Cordula: Die kulinarische Metaphorik im Gesamtwerk Heinrich Heines. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005; S.189-199
- KAUFMANN, Hans (Hrsg.): Heinrich Heine. Sämliche Werke Band VII. Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Kleine Schriften 1820-1831. München: Kindler Verlag 1964
- KAUFMANN, Hans (Hrsg.): Heinrich Heine. Werke und Briefe. Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Kleine Schriften 1820-1831. Französische Maler. Französische Zustände. Vorrede zum ersten Band des >Salon<. Berlin: Aufbau Verlag 1961
- KRUSCHWITZ, Hans: „...möglich, daß die Sendung dieses Stammes noch nicht ganz erfüllt“. Satire, jüdische Textkultur und das moderne Europa bei Heinrich Heine. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2015. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2015; S.84-120
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1983. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1983
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1992. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1992
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1993. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1993
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1996. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1996
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2000. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2000
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2005. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2005
- KRUSE, Joseph A. (Hrsg.): Heine-Jahrbuch 2006. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 2006
- KRUSE, Joseph A.: „Der Dichter versteht sehr gut das symbolische Idiom der Religion“: Über Heines kritisch-produktives Verhältnis zu religiösen Traditionen. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte Vol.58(4) 2006; S.289-309
- KRUSE, Joseph A.: Heines Opium. Private Erfahrung und tradierte Religionskritik (z.B. durch Achim von Amin). In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hrsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.181-191
- KRUSE, Joseph A; WITTE, Bernd; FÜLLNER, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998

- LAUDERT, Gerd: Regionalhistorische Recherchen zum „Rabbi von Bacherach“. In: Brenner-Wilczek, Sabine (Hrsg.): Heine Jahrbuch 2018. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2018; S.37-47
- MAUTHNER, Fritz: „Der schlecht getaufte Jude“ (1923). In: Goltschnigg, Dietmar; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.287-290
- MIKLAUTSCH, Lydia: Abrahams Kindheit: hebräisch, jiddisch, deutsch. In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015; S.101-112
- OPITZ, Alfred (Hrsg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19.Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1998
- OSCHEMA, Klaus; LIEB, Ludger; HEIL, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015
- PAUSCH, Holger A.; Boehm, Roland; Riemer, Waldemar: Verdacht und Unbehagen. Die Position der Sprache Heinrich Heines. Forschungsbericht. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1992. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1992; S.9-56
- PFEIL, Dietmar; SCHILLING, Michael; STROHSCHNEIDER, Peter (Hrsg.): Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur. Kolloquium Reisenburg, 4.-7. Januar 1996. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1998;
- PREISENDANZ, Wolfgang: Heinrich Heine. Werkstrukturen und Epochenbezüge. München: Wilhelm Fink Verlag 1973
- RAPHAEL, J.: Heinrich Heine in der jiddisch-literarischen Welt. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1970. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1970; S.140-145
- REED, Terence James: Heines Appetit. In: Kruse, Joseph A. (Hsg.): Heine Jahrbuch 1983. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1983; S.9-29
- ROSENTHAL, Ludwig: Einige Glossen zu dem Notizblatt Heines für den „Rabbi von Bacherach“ mit der Überschrift „Vita Abarbanelis“ im Heine-Archiv in Düsseldorf. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1971. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1971; S.20-25
- RÖLLI, Marc; TRZASKALIK, Tim (Hrsg.): Heinrich Heine und die Philosophie. Wien: Verlag Turia und Kant 2007
- SCHMID, Peter A.: Deutschtum und Judentum bei Hermann Cohen und Heinrich Heine. In: Kruse, Joseph A; Witte, Bernd; Füllner, Karin (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200.Geburtstag. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 1998; S.265-278
- SCHMID, Wolf: Elemente der Narratologie (2.Auflage). Berlin: Walter de Gruyter 2008

- TUNNER, Erika: La noblesse de l'adieu. Der Sohn des Rabbi Israel – Der Sklave Mohamet – Der Dichter Heine. In: Goltschnigg, Dietmar; Grollegg-Edler, Charlotte; Revers, Peter (Hsg.): Harry...Heinrich...Henri...Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S. 33-39
- VORDTRIEDE, Werner; SCHWEIKERT, Uwe: Heine-Kommentar. Band 1. Zu den Dichtungen. München: Winkler Verlag 1970
- WAGNER, Silvan: Christen, Juden, Heiden – Aus- und Eingrenzung des religiös Anderen in Reden des Strickers. In: Oschema, Klaus; Lieb, Ludger; Heil, Johannes (Hsg.): Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015; S.497-508
- WASSERMANN, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude. (1921). In: Goltschnigg, Dietmar; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): Heine und die Nachwelt. Geschichte seiner Wirkung in den deutschsprachigen Ländern. Texte und Kontexte, Analysen und Kommentare. Band 2. 1907-1956. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2008; S.285-287
- WINDFUHR, Manfred: Jüdisches Selbstverständnis. Beim Wiederlesen von Feuchtwangers >>Rabbi<< Dissertation. In: Kruse, Joseph A. (Hrsg.): Heine Jahrbuch 1993. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1993; S.144-147
- WINDFUHR, Manfred: Rätsel Heine. Autorprofil- Werk- Wirkung. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter 1997
- WINDFUHR, Manfred: Spannung als autorspezifischer Strukturzug. Friedrich Sengels Heinebild und der Stand der Heinediskussion In: Windfuhr, Manfred: Rätsel Heine. Autorprofil- Werk- Wirkung. Heidelberg: Universitätsverlag C.Winter 1997; S.71-94
- WINDFUHR, Manfred: Zu einer kritischen Gesamtausgabe von Heines Werken. In: Galley, Eberhard (Hrsg.): Heine- Jahrbuch 1962. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 1962; S.70-95
- WYRWA, Ulrich (Hrsg.): Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2003

Abstract

Ein Großteil der bisherigen Untersuchungen zu Heinrich Heines Fragment ‚Der Rabbi von Bacherach‘ stellte die entstehungsgeschichtliche und die biografische Analyse in den Mittelpunkt. Aufgrund der veränderten Haltung Heines gegenüber dem Judentum wurde vorwiegend eine Inkohärenz des Fragments festgestellt.

Diese Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, die Frage nach der Kohärenz und die Darstellung des Judentums neu zu beleuchten. Anhand von narratologischen und textimmanenten Ansätzen sollen verbindende Elemente herausgearbeitet werden. Dabei spielen die Darstellung des Judentums, der Judenverfolgung sowie des Christentums, die Unterscheidung von sensualistischen und spiritualistischen Aspekten der Religion, das jüdische Essen, Orte des jüdischen Lebens, Figurengestaltungen und jüdische Motive eine Rolle. Es konnten durch eine Analyse dieser Aspekte und der Betrachtung der Narratologie des ‚Rabbi von Bacherach‘ wiederkehrende Grundzüge in den drei Kapiteln festgestellt werden. Die vorliegende Betrachtung spricht daher für eine Kohärenz.