Lydia Fritzlar

Heinrich Heine und die Diaspora

Europäisch-jüdische Studien Beiträge

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam, in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Redaktion: Werner Treß

Band 3

Lydia Fritzlar

Heinrich Heine und die Diaspora

Der Zeitschriftsteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit

DE GRUYTER

Die vorliegende Publikation wurde 2010 als Dissertation an der Universität Potsdam eingereicht und veröffentlicht. Sie wurde von Herrn Professor Doktor Willi Jasper und Herrn Professor Doktor Helmut Peitsch begutachtet.

ISBN 978-3-11-027173-7
e-ISBN 978-3-11-027176-8
ISSN 2192-9602

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

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

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Michael Peschke, Berlin
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

für Heinrich

Die Diaspora ist außerhalb ihres Zuhause zu Hause; sie bleibt außerhalb ihres Zuhause zu Hause und ist im Zuhause anderer zu Hause, selbst in Jerusalem. Selbst in Jerusalem ist sie nicht in ihrem eigenen Zuhause, und sie erzählt sich am Purimtag die Geschichte ihrer Errettung – eine Geschichte, die nicht – noch nicht – ihre eigene ist.

Jacques Derrida

Dank

Der erste Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Willi Jasper, dessen großer Unterstützung und ermutigendem Zuspruch ich mir stets sicher sein konnte. Er hat mich meinen Weg selbstständig gehen lassen und mir mit seinem großen Erfahrungsschatz zur Seite gestanden. Für sein Engagement zur Ermöglichung dieser Arbeit möchte ich mich auf das Herzlichste bei ihm bedanken.

Herrn Prof. Dr. Helmut Peitsch sei sehr für die Übernahme des Zweitgutachtens gedankt. Mit größter Selbstverständlichkeit hat er mir diese große Unterstützung erwiesen.

Mein besonderer Dank gilt auch den Mitgliedern des Graduiertenkollegs Makom – Ort und Orte im Judentum. Unter der Leitung von Herrn Prof. Dr. Julius H. Schoeps erfuhr ich im Kolleg großes Interesse an meinem Thema, eine ausgiebige und facettenreiche Einführung in die jüdische Thematik und viele anregende Gespräche über Heinrich Heine. Die Zeit im Kolleg bedeutet mir sehr viel.

Zu großem Dank bin ich auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung dieser Arbeit im Rahmen des Graduiertenkollegs verpflichtet.

Meinem Mann Heinrich und meinen Töchtern gilt mein innigster Dank. Sie haben mich unterstützt und mir Kraft und Mut gegeben.

Erfurt, Juli 2012

Inhalt

Einleitung —— 1
Leben im Zeichen der Emanzipation —— **3**
Schreiben im Zeichen der Emanzipation —— **12**
Forschungsbericht —— **16**

I Fern vom Gelobten Land – Jüdisches Leben in der Zerstreuung —— 28

1 Diaspora – Perspektiven auf einen permanenten Zustand —— **28**

2 Verbunden durch Gesetz und Ritus – Religiöse Auslegung der Diaspora als traditionelle Strategie des Fortbestands —— **37**

3 Zwischen Separation und Interaktion – Kultursoziologische Perspektive auf das Phänomen der Zerstreuung —— **46**

II Wandel des jüdischen Selbstverständnisses – Wandel des diasporischen Bewusstseins —— 51

1 Die neue Perspektive auf die Diaspora im 18. Jahrhundert – Innerjüdische Religionskritik und Exil —— **51**

2 Im Bann des 19. Jahrhunderts – Abkehr vom religiös motivierten Diasporaverständnis unter den „Wissenschaftsjuden“ —— **61**

3 Stein des Anstoßes – Heinrich Heine und der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ —— **74**

III Der progressive Blick des Fragments *Der Rabbi von Bacherach* auf das Phänomen der Zerstreuung —— 80

1 Vorarbeiten – Die Erschließung der jüdischen Geschichte durch den Autodidakten Heine —— **80**

2 Das Fragment – Die Pole diasporischer Existenz —— **84**

3 locus terroris – Schrecken der Diaspora —— **93**

3.1 Fichte und Palme – Wüsteneien jüdischen Lebens —— **93**

3.2 Bacherach und Frankfurt – Orte existenzieller Not —— **99**

IV Vom Ideal zur Realität – Diasporisches Bewusstsein, Emanzipation und moderne jüdische Existenz bei Heine —— 107

1 Pessach als Fest der Freiheit – Die Säkularisierung des Ursprungsmythos —— **107**

2 Der Auftrag der jüdischen Emanzipation und die Gefahr ihres Scheiterns an der Lebenswirklichkeit — **116**

V Diasporisches Schreibverfahren – Heines Kommentierung einer antijüdischen Figur — 127

1 Kommentar von der eigenen Aktualität her — **127**

2 Die Figur des Juden in der europäischen Literatur und Shylock auf der Londoner Bühne im Jahr 1827 — **130**

3 Demontage des Antihelden – Heines soziopolitische Perspektive auf das antijüdische Vorurteil — **135**

4 Shylock, der Nazarener – Das assoziative Spiel mit der Intoleranz — **147**

5 Wandel zur tragischen Gestalt – Shylock als Figuration jüdischen Lebens in der Diaspora — **151**

6 Die Suche des Traumjägers nach Shylock — **162**

VI Rebellion gegen die Marginalisierung – Die Geburt des Zeitschriftstellers aus dem Geist der Diaspora — 172

1 Die Frage der Zugehörigkeit des Schriftstellers – Konstrukte des dominanten Diskurses — **172**

2 Abwertung, Abgeschlossenheit, Überlegenheit – Strategien des nationalen und antijüdischen Lagers gegen Heine — **177**

2.1 Charakterlosigkeit – Abwehr durch die jüdische Emanzipationsbewegung — **177**

2.2 Jüdischer Vaterlandsverräter – Ausschluss durch die Nationalisten — **181**

2.3 Sprachliches Unvermögen – Überlegenheitsstrategie der Antisemiten — **185**

3 Antworten Heines auf die Verweigerung — **193**

3.1 Heine in der Traditionslinie deutscher Sprachkultur unter intellektuellen Juden — **193**

3.2 Satire – Heines Reaktion auf „den nie abzuwaschenden Juden“ — **196**

3.3 *Schriftstellernöte* – Die Konfrontation des dominanten Diskurses mit seiner Gegenstimme — **203**

4 Exil, Wahnsinn, „weltpsychologischer Gegensatz“ – Das Echo diasporischer Existenz in der Genese des Zeitschriftstellers — **214**
4.1 Die Welt als Tollhaus – Die marginalisierte Stimme gegen den dominanten Diskurs — **214**
4.2 Ewige Winterhölle des Exils – Vom Unglück des deutschen Patrioten in Paris — **219**
4.3 Dem Wahnsinn entronnen – Von der Überlegenheit des Kosmopoliten — **239**
5 Pyrrhussieg des Kosmopoliten oder Leid und Exil als Voraussetzung des Schreibens — **255**
5.1 Apotheose und Märtyrertum des Dichters in *Jehuda ben Halevy* — **255**
5.2 Schlemihl – Der Prototyp der Außenseiterexistenz als Stammvater der Dichter — **261**
5.3 Säkularisierung diasporischen Bewusstseins als Voraussetzung der Poetologie Heines — **265**

Zusammenfassung — 273

Literaturverzeichnis — 281

Werkregister — 294

Personenregister — 295

Einleitung

Bei den Wassern Babels saßen
Wir und weinten, unsre Harfen
Lehnten an den Trauerweiden[1]

Hier zitiert das lyrische Ich in Heinrich Heines *Jehuda ben Halevy* den *137. Psalm*, einem locus classicus jüdischer Literatur in der Diaspora.[2]

„Kennst du noch das alte Lied?"[3] – Gleich im Anschluss an die zitierten Verse wird im Gedicht diese Frage gestellt. Doch ist der Befragte nicht der jüdische Schriftgelehrte oder der strenggläubige Jude. Ihnen müsste eine solche Frage rein rhetorisch erscheinen, ist der Tanach den diasporischen Juden doch Grundpfeiler ihres Selbstverständnisses und ist gerade dieser Psalm Teil ihres kollektiven Gedächtnisses an Israel, der verlorenen und verheißenen Heimstätte.

„Kennst du noch das alte Lied?" – Das lyrische Ich richtet diese Frage an ein „Du", das nicht mehr sicher durch die alte Textwelt der jüdischen Religion zu gehen scheint und das deren Gedächtnistexte nicht mehr sicher zu rezitieren vermag. Hier wird sich nicht mehr selbstverständlich in den geheiligten Worten der Bibel bewegt, vielmehr verweist die Rede vom „alte[n] Lied" auf einen Umgang mit den ererbten Worten, der nicht religiös, sondern profan zu nennen ist. So wendet sich das Gedicht *Jehuda ben Halevy*, von Heine gegen Ende seines Lebens verfasst, mit seiner Frage an ein Gegenüber, dessen Blick auf die diasporische Existenz seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert grundlegend gewandelt ist; ein Wandel, der nicht das Vergessen der Diaspora bedeutet, der vielmehr die Perspektive auf dieses Phänomen jüdischer Existenz neu ausrichtet. Diese Perspektive bewegt sich fort von der Religion hin zur Kultur und eröffnet Teilen der jüdischen Minderheit[4] eine kulturgeschichtliche und soziopolitische Einschät-

---

1 Heinrich Heine: Sämtliche Schriften in zwölf Bänden. Hrsg. v. Klaus Briegleb. Bd. 11. Frankfurt a. M./Berlin 1981. S. 135 [im Folgenden B].

2 Vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Exil – Existenz im Paradox, oder die Eigenart jüdischer Literatur. In: Zwischen Selbstbehauptung und Identitätsverlust. Exilerfahrungen des Judentums. Hrsg. v. ders. Freiburg 2006 (Freiburger Universitätsblätter 172). S. 11.

3 B 11, S. 135.

4 Shulamit Volkov definiert den Begriff „Minderheit" in ihrem Essay *Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive* wie folgt: „Der Begriff ‚Minderheit', sogar die Existenz von Minderheiten sind unlösbar mit der Entwicklung der modernen Welt verbunden. Erst seit dem späten ausgehenden 18. Jahrhundert kam es dazu, daß einige Gruppen, nicht einzelne Personen, als marginal, nicht dazugehörend, als ‚Außenseiter' bezeichnet wurden. […] Vor der Neuzeit […] gab es einfach keine Minderheiten in der europäischen Gesellschaft. […] Sie war durch traditionelle Kategorien und gesetzliche Maßnahmen gekennzeichnet, anerkannt

zung der jüdischen Diaspora. Heinrich Heines Texte, die jüdisches Leben und demzufolge auch die diasporische Existenz zuallererst in die deutsche Literatur einführen, stehen unter dem Eindruck dieser Perspektive. Wie diese Perspektive in der Prosa und Lyrik Heines literarisch ausgestaltet wird, untersuchen die folgenden Kapitel. Dabei wird die resolute Teilhabe Heines an den intellektuellen Debatten des 19. Jahrhunderts um das jüdische Selbstverständnis[5] im Zuge gesellschaftlicher Säkularisierungsprozesse herausgearbeitet. Die Einführung diasporischer Existenz in die deutsche Literatur, die gleichermaßen die Thematisierung einer durch Marginalität gezeichneten Minderheit in die Literatur des dominanten Umfelds bedeutet, bürgt dabei, so der Ansatz, für das jüdische Selbstbewusst-

---

und untermauert. Die Gesellschaft war in spezifische Bestandteile aufgegliedert, jeder Teil mit seinen eigenen Rechten und Privilegien, seinen besonderen Aufgaben und besonderen Pflichten. […] Bei den verschiedenen unterprivilegierten Gruppen innerhalb des Feudalsystems waren die Juden eine Gemeinschaft unter Gemeinschaften […]. […] Erst die modernen Begriffe der Nation, zu denen grundsätzliche Gleichheit und das allgemeine Bürgerrecht gehörten, machten sie zu einer anerkannten Minorität und ihre Existenz im neuen Nationalstaat zu einem Problem.“ Siehe Shulamit Volkov: Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive. In: Dies.: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. Bremen 2001. S. 13f. – Für die vorliegende Arbeit ist diese Definition des Begriffs „Minderheit“ entscheidend, bindet sich dieser doch die Dichotomie von Minderheit/Mehrheit, marginal/dominant ein, die für die spätere Analyse der Auseinandersetzung Heines mit dem Phänomen der jüdischen Diaspora bedeutsam ist. Heine selbst betrachtet die Juden aus seiner säkularen Perspektive und in seiner Diskussion der jüdischen Emanzipation als Minderheit und wendet diesen Begriff auch in seiner kultursoziologischen und historiographischen Perspektive auf die Juden an.

5 Der Begriff „jüdisches Selbstverständnis“ wird in den folgenden Kapiteln synonym zu dem der jüdischen Identität verwandt. Michael A. Meyer definiert den Begriff „Identität“ in seiner Arbeit *Jüdische Identität in der Moderne* unter Berufung auf die psychoanalytischen Überlegungen Erik H. Erikson wie folgt: „Jede Identität, nicht allein die jüdische, ist ein Konzept, das sich nicht in einfache Kategorien zwängen läßt. […] In diesen Vorträgen werde ich die Identität als die Gesamtheit der Eigenschaften verstehen, die Individuen als zu ihrem Selbst gehörend betrachten. Individuelle Identität wird auf frühen Identifikationen aufgebaut, die das Kind mit ihm nahestehenden Personen, ihren Wertvorstellungen und Verhaltensmustern vollzieht. Wenn das Individuum erwachsen wird, müssen diese Identifikationen nicht nur miteinander verschmelzen, sie müssen auch in die Normen der Gesellschaft integriert werden, in der das Individuum eine Rolle übernehmen wird. Dieser Prozeß stellt die ‚Identitätsbildung‘ dar, ein oft schwieriges Stadium, das […] zu langwierigen Adoleszenskrisen führen kann. Eine solche Krise ist vor allem dann zu erwarten, wenn ein wesentlicher Bruch besteht zwischen den frühen Identifikationen, die im vertrauten Familienkreis herrschten, und den andersartigen Werten, mit denen das Individuum konfrontiert wird, wenn es in die Gesellschaft eintritt. […] [S]olche Brüche [sind] entscheidend für das Verständnis des Identitätskonflikts, der durch die Berührungspunkte zwischen dem Judentum und der Moderne herbeigeführt wird.“ Siehe Michael A. Meyer: Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt a. M. 1992. S. 12f. – Vgl. auch Erik H. Erikson: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Stuttgart 1970.

sein des Schriftstellers. Gerade im Zugang des akkulturierten Juden Heine zum Phänomen der Zerstreuung, dem er sich historisch, soziopolitisch oder auch poetologisch nähert, findet der Übergang von einem konfessionell geprägten zu einem kulturell fundierten und politisch engagierten Bewusstsein um die jüdische Existenz ein eindrückliches Beispiel.[6]

Leben im Zeichen der Emanzipation

Heines Texte stehen an einem kulturellen Wendepunkt: an der Schwelle zur Moderne. Diese Wendezeit „in ihren politischen, ökonomischen, sozialen und ästhetischen Dimensionen hat Heine bewußt wahrgenommen und den Bruch der alten ganzheitlichen Ordnung sowie die Suche nach neuen Ordnungen in den Mittelpunkt seiner dichterischen Tätigkeit gestellt“[7]. Im Zuge dieses Zeitenbruchs kommt es auch zu einer Neuausrichtung jüdischen Selbstverständnisses und mit dieser zur Neustrukturierung des kulturellen und religiösen Raums der Diaspora. Heines Werk führt dabei in seiner Auseinandersetzung mit der jüdischen Diaspora exemplarisch vor Augen, „wie Menschen in kulturellen Wendezeiten auf die Veränderungen identitätsstiftender Raumordnungen [hier der religiöse und kulturelle Raum der jüdischen Diaspora, Anm. d. Verf.] reagieren“ und „wie sich symbolische Raumstrukturen mit dem geschichtlichen Wandel verändern“[8].

„Kennst du noch das alte Lied?“ – Um darlegen zu können, wie Heine und mit ihm ein Teil der deutschen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf diese Frage antworten würden, werden in einem ersten Kapitel die religiös verankerten und kulturtheoretischen Definitionen des Phänomens der Zerstreuung vorgestellt. Zunächst am Beispiel von *Tora*, *Talmud* und rabbinischem Schrifttum das religiöse Konzept jüdischen Selbstverständnisses darstellend, zeigt der Blick auf die aktuelle Diaspora-Forschung den säkularen Zugang zum Phänomen der Zerstreuung, wie er bereits für das Werk Heines nachweisbar ist.

„Kennst du noch das alte Lied?“ – Das zweite Kapitel untersucht jene Brüche im Blick auf das diasporische Bewusstsein jüdischen Selbstverständnisses des 19. Jahrhunderts, die das lyrische Ich diese Frage überhaupt erst stellen lassen.

---

6 Vgl. Regina Grundmann: „Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo“. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk. Stuttgart 2008. S. 434; Markus Hallensleben: Heines „Romanzero“ als Zeit-Triptychon. Jüdische Memorliteratur als intertextuelle Gedächtniskunst. In: Heine-Jahrbuch (HJb) 40 (2001). S. 87f.

7 Andreas Ramin: Symbolische Raumorientierung und kulturelle Identität. Leitlinien der Entwicklung in erzählenden Texten vom Mittelalter bis zur Neuzeit. München 1994. S. 167.

8 Ramin, Raumorientierung, S. 3.

Es interessieren dabei zwei intellektuelle Strömungen[9] innerhalb des jüdischen Selbstverständnisses im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert. Mit Blick auf die kritische Neubewertung des rabbinischen Schrifttums im Zuge der Haskala vollzieht sich der innerjüdische Bruch mit der traditionell religiösen Interpretation der jüdischen Diaspora. Dieser Bruch erfährt im Zuge der Entstehung der Jüdischen Studien eine weitere Vertiefung. Das säkulare Diaspora-Verständnis seiner Vertreter steht nicht nur im strengen Gegensatz zum religiös verankerten Konzept. Mit diesem säkularen Verständnis werden politische Forderungen nach Emanzipation verknüpft, die auch für die literarische Ausgestaltung diasporischer Existenz im Werk Heines bestimmend sind.

Eine Neubestimmung des Verständnisses der Diaspora wird jedoch nicht allein unter den überschaubaren Mitgliedern intellektueller Zirkel diskutiert. Vielmehr fordert die Lebenswelt deutscher Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine säkulare Einfärbung der Perspektive auf das Phänomen der Zerstreuung. Diese Lebenswelt wird von drei Bewegungen geprägt: dem Streben nach poltischer Emanzipation der jüdischen Minderheit, dem Druck zu sozialer Akkulturation auf Seiten der jüdischen Familien und dem stetigen Erstarken des Antisemitismus in wachsenden Teilen der Mehrheitsgesellschaft.[10] Innerhalb dieser Bewegungen ist auch die Vita Heinrich Heines verortet, der 1797 als

9 Vgl. Hans Otto Horch (Hrsg.): Jüdische Selbstwahrnehmung. Le prise de conscience de l'identité juive. Tübingen 1997. S. 38ff. Wie Hans Otto Horch bemerkt, kann von Strömungen bzw. Zersplitterungen des jüdischen Selbstverständnisses erst mit der Haskala gesprochen werden. Horch betont für die Phase der Aufklärung und Emanzipation, in deren zeitlichen Rahmen die Arbeiten Heines angesiedelt sind, die Zersplitterung der Kohärenz jüdischen Selbstverständnisses, bis dato getragen durch die sinnstiftende und stabilisierende Funktion der *Tora* in den früheren Jahrhunderten: „Neben den halachatreuen Juden, deren Integrität von der Aufklärung nicht tangiert worden war, gab es nun diejenigen, die sich in die westlich-bürgerliche Welt weitgehend integrierten, ohne ihr Jüdisch-Sein und schließlich die assimilationsbegeisterten Juden, die sich von allen äußeren Elementen jüdischen Lebens radikal trennten und sich und die nachfolgende Generation bewußt aus den Traditionszusammenhängen lösten." Siehe Horch, Selbstwahrnehmung, S. 38f. – Hans Otto Horch: Heimat und Fremde. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur oder Probleme einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte. In: Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland. Hrsg. v. Julius H. Schoeps. Stuttgart 1989. S. 53. Horch betont hier, dass das „Thema der Identität" als ein Schlüssel-Thema deutsch-jüdischer Autoren verstanden werden muss, in dem sich das komplexe Zusammenspiel von Fremd- und Selbstbild artikuliert. – Zu jüdischen Identitätskonstruktionen vgl. auch Heinrich Simon: Zum Problem der jüdischen Identität. In: Jüdische Selbstwahrnehmung. Le prise de conscience de l'identité juive. Hrsg. v. Hans Otto Horch/Charlotte Wardi. Tübingen 1997. S. 15–25.

10 Vgl. Shulamit Volkov: Zur Einführung. In: Deutsche Juden und die Moderne. Hrsg. v. ders. unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. München 1994 (Schriften des Historischen Kollegs 25). S. VII.

Sohn des jüdischen Ehepaares Betty [jüdisch: Peira Zippora, Anm. d. Verf.] und Samson Heine in Düsseldorf das Licht der Welt erblickte und 1856 im Pariser Exil starb. Früh gerät dabei das Kind Harry Heine zwischen die Klippen der einander bedingenden und abstoßenden Bewegungen jüdischer Lebenswelt. Der Besuch des staatlichen Lyzeums in Düsseldorf, als der ersten biographischen Schnittstelle zwischen privatem Raum der Minorität und öffentlichem Raum der Majorität, offenbart das Dilemma versuchter Integration akkulturationswilliger Juden und deren Ablehnung durch Kreise der deutschen Mehrheitsbevölkerung. Die erfahrene Ablehnung des jüdischen Jungen durch seine Mitschüler hinterlässt im Gedächtnis des Schriftstellers so eindrückliche Spuren, dass sie im Spätwerk noch literarische Verarbeitung findet:

> [E]inst als kleines Bübchen [...] nahm ich [...] eine Gelegenheit wahr, meinen Vater zu befragen, wer mein Großvater gewesen sei. Auf diese Frage antwortete er halb lachend, halb unwirsch: ‚Dein Großvater war ein kleiner Jude und hatte einen großen Bart.' Den anderen Tag, als ich in den Schulsaal trat, wo ich bereits meine kleinen Kameraden versammelt fand, beeilte ich mich sogleich ihnen die wichtige Neuigkeit zu erzählen [...]. Kaum hatte ich diese Mitteilung gemacht, als sie von Mund zu Mund flog, in allen Tonarten wiederholt ward, mit Begleitung von nachgeäfften Tierstimmen. Die Kleinen sprangen über Tische und Bänke, rissen von den Wänden die Rechentafeln, welche auf den Boden purzelten nebst die Tintenfässer, und dabei wurde gelacht, gemeckert, gegrunzt, gebellt, gekräht – ein Höllenspektakel, dessen Refrain immer der Großvater war, der ein kleiner Jude gewesen und einen großen Bart hatte.[11]

Die aggressive Reaktion der Kinder auf die jüdische Herkunft ihres Mitschülers nimmt im Text eine orgiastisch scheinende Form an. Auf die Offenbarung jüdischer Herkunft am repräsentativen Ort des bürgerlichen Bildungsideals – der staatlichen Erziehungsanstalt Schule – folgt die Freisetzung des uralten, antijüdischen Automatismus der Ausgrenzung. Hier, in der plötzlich aufkommenden Zerstörungswut, dem Chaos und Lärm im Schulsaal, hallt das Echo der bis dahin brutalsten Folgen der Ausgrenzung – die mittelalterlichen Pogrome gegen die jüdische Minderheit – nach. Ähnliche antijüdische Stimmungsbilder der Ablehnung werden in den Texten Heines immer wieder gezeichnet.[12] Die geschilderte Feindlichkeit gegenüber der Minderheit, personalisiert in den Schulkindern, gilt

11 B XI, S. 576.

12 Vgl. etwa im Fragment *Der Rabbi von Bacherach*: „Die große Judenverfolgung begann mit den Kreuzzügen und wütete am grimmigsten um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, am Ende der großen Pest, die, wie jedes andre öffentliche Unglück, durch die Juden entstanden sein sollte, indem man behauptete, sie hätten den Zorn Gottes herabgeflucht und mit Hilfe der Aussätzigen die Brunnen vergiftet. Der gereizte Pöbel, besonders die Horden der Flagellanten, halbnackte Männer und Weiber, die zur Buße sich selbst geißelnd und ein tolles Marienlied

als eine der formativen Kräfte jüdischer Geschichte in der Diaspora und wird im 19. Jahrhundert im Gewand des Antisemitismus zum Haupthindernis für die soziale Emanzipation der Juden als Minderheit in die deutsche Gesellschaft.[13]

Die drastisch geschilderte Szene im Schulsaal spielt jedoch nicht nur auf die fortlebenden Ressentiments der nichtjüdischen Bevölkerung gegen die unter ihr lebende Minderheit an. Die Sequenz hält auch den jüdischen Akkulturationsbestrebungen einen Spiegel vor. Liest man das Kind Harry als Metapher für eine heranwachsende Generation von Juden, welche zu Beginn des 19. Jahrhunderts das staatliche Emanzipationsangebot annimmt, sich in dessen Folge um individuelle Akkulturation bemüht und im selben Zuge den Schutzraum innerhalb der jüdischen Gemeinden aufgibt, so scheint der offenherzige Verweis des Kindes auf seine Abstammung gegenüber den nichtjüdischen Kameraden ein Indiz dafür zu sein, dass mit dem Heraustreten aus dem abgeschlossenen Umfeld der jüdischen Gemeinden auch das Bewusstsein für die außerhalb liegenden Gefahren verloren gegangen zu sein scheint. Die Reaktion auf das freimütige Bekenntnis enthüllt, dass das Vertrauen der Juden in das Projekt ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung die Realität des 19. Jahrhunderts überschätzt.

In der Biographie Heines nimmt das geschilderte Erlebnis der Ausgrenzung keinen unikalen Platz ein. Der Grad der Ausgrenzung potenziert sich, je weiter der Schriftsteller in den öffentlichen Raum der deutschen Mehrheitsgesellschaft dringt. Das Dilemma des jüdischen Akkulturationsbegehrens prägt seine persönlichen Versuche, innerhalb der Majorität anhand einer akademischen Laufbahn anerkannt zu werden, welche schließlich in der Taufe gipfeln und von ihm schon bald darauf als vergebens erkannt werden.[14] In den *Memoiren* werden die auf Akkulturation zielenden Ambitionen deutscher Juden, illustriert am Beispiel der Wünsche Betty Heines bezüglich der Ausbildung ihres Sohnes,[15] deutlich ausge-

---

singend, die Rheingegend und das übrige Süddeutschland durchzogen, ermordeten damals viele tausend Juden, oder tauften sie gewaltsam.“ Siehe B I, S. 462.

13 Vgl. Volkov, Einführung, S. IX.

14 Heine schreibt am 9. Januar 1826 an seinen Berliner Freund Moses Moser über die Konsequenz der Taufe: „Ich bin jetzt bey Christ u Jude verhaßt. Ich bereue sehr daß ich mich getauft hab; ich seh noch gar nicht ein daß es mir seitdem besser gegangen sey, im Gegentheil, ich habe seitdem nichts als Unglück. […] Ist es nicht närrisch, kaum bin ich getauft so werde ich als Jude verschrieen. Aber ich sage Dir, nichts als Widerwärtigkeiten seitdem.“ Siehe Heinrich Heine: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe. Hrsg. v. den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Bd. 20. Berlin/Paris 1970ff. S. 234f. [im Folgenden HSA].

15 Details über eine religiöse Erziehung Heines sind unklar, umstritten und widersprüchlich. Eine tiefergehende Ausbildung Heines an einem jüdischen Cheder wird von der aktuellen Forschung ausgeschlossen. Auch die vorliegende Arbeit schließt sich dieser Position an. Vgl.

staltet: „Meine Mutter aber hatte große, hochfliegende Dinge mit mir im Sinn, und alle Erziehungspläne zielten darauf hin. Sie spielte die Hauptrolle in meiner Entwicklungsgeschichte, sie machte die Programme aller meiner Studien, und schon vor meiner Geburt begannen ihre Erziehungspläne.“[16]

Der Text weist auf den starken Akkulturationsdruck innerhalb der Minderheit hin, durch berufliche Qualifikation einen Weg von der Peripherie in die Mitte der deutschen Mehrheitsgesellschaft zu finden. In den Ambitionen Betty Heines wird die Bereitschaft vieler deutscher Juden exemplifiziert, wesentliche kulturelle Merkmale der bürgerlichen Schicht zu übernehmen. Diese Ambitionen sind Merkmal eines sich seit etwa 1800 herausbildenden Sozialtypus des deutschen Juden, „der trotz anhaltender Diskriminierung sich selbst als Deutscher identifiziert, nur noch Deutsch spricht und schreibt, dem eine Vielzahl von Bildungswegen und Berufen offensteht, für den Religion konfessionalisiert und Privatsache ist und der in Salons, Universitäten, Büchern, Zeitschriften und den schönen Künsten Deutschlands Stimme und Gehör findet“[17].

So sind die in den *Memoiren* explizit dargelegten Erziehungspläne und Erziehungsprogramme der Mutter an den Erziehungsidealen des deutschen Bildungsbürgertums orientiert.[18] Dass man die staatlichen Bildungsanstalten im Zuge der Akkulturation nutzt, steht exemplarisch für jenen Konflikt zwischen Konservation und Reform, der in der jüdischen Gesellschaft mit dem Ende des 18. Jahrhunderts und insbesondere im Bereich der Bildung offen ausbricht.[19] Dem Verweis

---

hierzu ausführlich Grundmann, Rabbi, S. 21. – Zu den Argumenten einer religiös-orthodoxen Erziehung Heines vgl. Israel Tabak: Judaic Lore in Heine. The Heritage of a Poet. Baltimore 1948. S. 14ff.; Max Brod: Heinrich Heine. Berlin 1956. S. 22; Margarita Pazi: Die biblischen und jüdischen Einflüsse in Heines „Nordsee-Gedichten“. In: HJb 12 (1973). S. 3.

16 B XI, S. 559.

17 Christoph Schulte: Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002. S. 44.

18 Vgl. Shulamit Volkov: Die Ambivalenz der Bildung. Juden im deutschen Kulturbereich. In: Dies., Projekt, S. 165ff. Wie der Titel des Essays verdeutlicht geht Shulamit Volkov im Gegensatz zur älteren Forschung von keinem ungebrochenen Verhältnis deutscher Juden zum Bildungskanon der deutschen Mehrheitsgesellschaft aus. Diese Ambivalenz im Verhältnis zum intellektuellen Diskurs der Mehrheitsgesellschaft ist bereits in der Aufklärung präsent und verstärkt sich im Zuge nationalistischer Tendenzen der Romantik und des Idealismus. Vgl. hierzu auch George Mosse: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus. Frankfurt a. M. 1992. – Allgemein zum Begriff der Bildung vgl. Reinhardt Kosseleck: Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. In: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Hrsg. v. dems. Stuttgart 1990. S. 1–46.

19 Vgl. Jacob Katz: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. München 2002. S. 262.

auf die Ziele Betty Heines folgt in den *Memoiren* eine Auflistung und Beschreibung der verschiedenen, von der Mutter als wünschenswert für ihren Sohn beurteilten Berufsfelder – der Rabbiner ist nicht darunter, hingegen scheint eine Laufbahn im Dienste des Staates erstrebenswert und wird auch von Heine jahrelang (erfolglos) versucht.[20]

Dass nicht nur eine wechselseitige Beziehung zwischen Akkulturation und antijüdischem Ressentiment herrscht, vielmehr sich auch politische Emanzipation und versuchte Anpassung gegenseitig bedingen, leuchtet im Wunsch einer Karriere im Dienste des Staates auf. Gleichstellung und Akkulturation müssen als Teile einer komplementären Beziehung gesehen werden. So ist es der Staat, der die juristische Gleichstellung der Juden durchsetzt und den rechtlichen Rahmen schafft, in dem die Anpassungsversuche deutscher Juden erfolgen. Der Wille zur Akkulturation an die Mehrheitsgesellschaft ist jedoch unerlässlich für den Erfolg der vom Staat angebotenen Gleichstellung. In diesem Wechselverhältnis von rechtlicher Emanzipation und gesellschaftlicher Angleichung wird der einst rein juristische Begriff zur Bezeichnung einer Periode: dem Zeitalter der jüdischen Emanzipation.[21] Die Spanne zwischen den 1780er Jahren bis zum Jahr 1869 umfasst die Gleichstellungsbemühungen der deutschen Juden; sie umschließt darüber hinaus die Lebensdaten Heinrich Heines.

„Kennst du noch das alte Lied?“ – Die jüdische Lebensrealität zurzeit Heines lässt sich nicht allein im Bild verzahnter Akkulturation, Emanzipation und Antisemitismus beschreiben. Am Beispiel der Neueinschätzung diasporischer Existenz wird auch der spezifische Umgang innerhalb der Minderheit mit den

20 Vgl. Volkov: Minderheiten, S. 13–31. – Wie ambivalent Akkulturations- und Emanzipationsbestrebungen deutscher Juden sowie die Positionierung Heinrich Heines zu diesem Prozess bewertet werden, zeigt ein Blick in die soziologische Debatte. Shulamit Volkov vergleicht in ihrem Essay *Minderheiten und der Nationalstaat* die Überlegungen Hannah Arendts und Zygmunt Baumans hierzu. Beide definieren das Akkulturationsbegehren deutscher Juden als individuellen Prozess, als Anstrengung des Einzelnen, sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Im Blick Arendts und Baumans auf Heinrich Heine tritt die gegensätzliche Beurteilung der jüdischen Akkulturationsbestrebungen im Zuge der Säkularisierung der Gesellschaft hervor. In seiner von Volkov als zu eindimensional kritisierten Verdammung der Moderne versucht sich Bauman am Beispiel Heines in der Zeichnung eines unreflektierten Akkulturationswilligen, der unkritisch seine Anerkennung als Teil der gesellschaftlichen Majorität vorantreibt. Arendt hingegen betont den außergewöhnlichen Standpunkt des Schriftstellers bezüglich der jüdischen Emanzipationsbewegung, hebt Heines Fähigkeit zur universalen Einschätzung der gesellschaftlichen Ereignisse der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hervor. Vgl. Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. 11. Aufl. München 2001; Zygmunt Baumann: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg 1992.

21 Vgl. Volkov, Einführung, S. VII.

gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts sichtbar. Zwar nimmt das jüdische Selbstverständnis im 19. Jahrhundert keine endgültige Trennung von der alten jüdischen Welt vor,[22] bewahrt ein großer Teil der deutschen Juden die Erinnerungen an ein der Religion verhaftetes Judentum[23], doch ist der Bruch mit dem religiös begründeten Konzept diasporischer Existenz als Teil einer innerjüdischen Entwicklung hin zur Säkularisierung zu verstehen. Die Neubewertung diasporischer Existenz durch Haskala und Wissenschaft kann dabei als Teil der Bemühungen deutscher Juden um eine den Diskursen ihrer Zeit verhafteten Tradition eingeschätzt werden.[24]

Motor der sich entwickelnden Tradition eines modernen jüdischen Selbstverständnisses ist das historische Bewusstsein, gründend auf der Geschichtswissenschaft. Das historische Bewusstsein formt die Chiffren kultureller Selbstidentifikation akkulturierter Juden. Nicht das religiös begründete Gebot, vielmehr die kollektive Konzentration auf historische Ereignisse, auf gemeinsame Werte und auf kulturelle Eigenarten jüdischen Lebens lassen ein neues Netz von Traditionen innerhalb der jüdischen Minderheit entstehen. Als herausragendes Beispiel moderner jüdischer Tradition ist die Entwicklung der Jüdischen Studien im 19. Jahrhundert anzuführen.[25] In den Jüdischen Studien wird ein moderner, auf historischem Bewusstsein gegründeter Zugang zum jüdischen Selbstverständnis entwickelt, welcher historische und philosophische Fragestellungen an die Stelle der verlorenen Einheit des religiösen Lebens setzt. Dieser wissenschaftlich begründete Zugang ist es auch, der im 19. Jahrhundert die diasporische Existenz

22 Vgl. Volkov: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. In: Dies., Projekt, S. 123.

23 Den Begriff „Judentum“ behandelt Volkov in ihren Überlegungen weder als Bezeichnung für eine „Konfession noch als Bezeichnung für eine ethnische Gruppe […], auch nicht als eine moderne Nation – sondern als einzigartiges ‚kulturelles System‘“. Siehe Volkov, Erfindung, S. 121. – Vgl. auch Clifford Geertz: Religion as a Cultural System. In: Ders.: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973. S. 90.

24 „Am Ende des 19. Jahrhunderts […] waren die meisten Juden in Deutschland nicht mehr Teil der alten jüdischen Welt; aber sie waren auch nicht so völlig mit ihrer neuen Umgebung verschmolzen, wie sie oft glauben wollten. Die meisten von ihnen lebten in einer dritten Sphäre, die sich während des Jahrhunderts langsam entwickelte. Sie lebten in ihrem eigenen deutsch-jüdischen Kultursystem. Sie hatten eine komplexe Struktur von öffentlichen und privaten Vereinen geschaffen und ein Netzwerk von Erziehungseinrichtungen. Sie unterhielten eine lebhafte Öffentlichkeit, vertraten eine Vielzahl widerstreitender ideologischer Positionen und versuchten, eine gemeinsame jüdische Tradition zu konstruieren.“ Siehe Volkov, Erfindung, S. 123.

25 Vgl. Volkov, Erfindung, S. 124.

aus ihrem religiösen Bedeutungsrahmen bricht und sie als historisches Phänomen definiert.[26]

Den hier gemachten Überlegungen liegt ein Traditionsbegriff zugrunde, der nicht aus einem statischen Verständnis von Tradition abgeleitet wird sowie nicht als „eine gewissermaßen technische, kommunikationstheoretisch eingrenzbare Größe“[27] aufgefasst wird. Es schreiben sich dem Begriff der Tradition vielmehr Wandel und Wechsel, und mit diesen Traditionsumbau und Traditionsbruch ein, da er eine „anthropologische Kategorie“ darstellt, und zu den „notwendige[n] Voraussetzung[en] allen sozialen Handelns“[28] innerhalb einer Gruppe gehört. Die vorliegende Arbeit geht somit nicht von einer blockhaft-singularischen Traditionsvorstellung aus, die als komplementär zu Innovation oder Moderne verstanden werden muss.[29] Vielmehr wird die Sichtweise vertreten, dass „Traditionen [...] nicht nur an und für sich [existieren], sondern nur insofern sich Individuen oder Gruppen zu ihnen *verhalten*, im Hinblick auf sie *handeln*.“[30] Gerade im Bewusstseinswandel um die diasporische Existenz, wie er im 18. Jahrhundert vorbereitet und im 19. Jahrhundert unter akkulturierten Juden vorgenommen wird, wird der anthropologische Gehalt des Traditionsbegriffs vor Augen geführt, werden die Wandlungsstärke tradierter, überkommener Konzepte kollektiven Selbstverständnisses exemplifiziert und die Absicht hinter den Traditionen bezeugt, die „Vergangenheit zu bestimmten Zwecken zu rekonstruieren, die für die Gegenwart von Bedeutung sind“[31]. Die Literatur ist dabei für das „Spiel mit den Traditionen“

26 Festzuhalten ist, dass dieser auf einem historischen Bewusstsein gründende Zugang zum diasporischen Judentum – als Ausdruck eines kollektiven jüdischen Bewusstseins unter modernen Vorzeichen – die Basis für das moderne jüdische „Kultursystem“ bildet. So ist es das zunehmende Interesse von deutschen Juden an den Jüdischen Studien, welches bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine bis dahin noch nicht existente, umfassende jüdische Öffentlichkeit bewirkt. Jene schafft sich mit einer stetig wachsenden jüdischen Zeitungs- und Zeitschriftenproduktion, mit dem umfangreichen jüdischen Literaturmarkt ein Podium der Reflexion modernen jüdischen Selbstverständnisses. Diese „populäre“ jüdische Kultur befördert ein Bewusstsein, welches – verankert in einem modernen kulturellen System – als Alternative zu dem Gebot verbundenen jüdischen Leben dient. Vgl. Volkov, Erfindung, S. 129f.

27 Wilfried Barner: Einleitung. In: Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung. München 1989. S. X. – Vgl. auch die Definition bei Volkov, Erfindung, S. 118f.

28 Barner, Einleitung, S. X.

29 Vgl. Barner, Einleitung, S. XIV.

30 Barner, Einleitung, S. XIV.

31 Volkov, Erfindung, S. 119. – Hier zeigt sich deutlich, dass mit dem Traditionswandel immer auch ein Krisenbewusstsein verbunden ist: „Das dialektische Ineinandergreifen von kulturellem Erbe versus Erneuerung einerseits und Fortschritts- versus Defiziterfahrung andererseits macht die charakteristische Labilität von kulturellen Wendezeiten deutlich, die an die Menschen besondere Anforderungen hinsichtlich Flexibilität, Verarbeitung und Anpassung

prädestiniert,[32] denn „[z]u ihrem Wesen gehört es gerade, daß jedes einzelne Werk in einer – stets neu zu bestimmenden – produktiven Spannung zu vorfindlichen Traditionen steht“, dass „im Hervorbringen eines literarischen Werks [...], stets auch ein Moment spezifischer Freiheit der Traditionswahl wirksam [ist]“[33]. So weisen die literarischen Arbeiten Heines und anderer jüdischer Schriftsteller einerseits die gefühlte und die tatsächliche Zugehörigkeit dieser Autoren zur bürgerlichen Kultur der Mehrheitsgesellschaft nach,[34] andererseits bedeuten ihre Texte immer auch eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition, stehen „immer schon in einem – wie auch immer – traditionsgeprägten sozialen Handlungszusammenhang“[35]. Heines Einführung der Thematik um die jüdische Diaspora in die deutschsprachige Literatur bietet ein vorzügliches Beispiel dieses Wirkungszusammenhangs. Einerseits wird die literarische Verarbeitung dieses Themas in die Richtlinien der deutschen Literaturtradition eingefügt, etwa in der Wahl zeitgemäßer Kriterien, wie einer bestimmten Gattung oder lyrischen Form, andererseits ist die Thematik mit ihrer Verarbeitung innerjüdischer Reflexion über die Neubestimmung eines zeitgemäßen jüdischen Selbstverständnisses auch Ausdruck einer Auseinandersetzung mit dem traditionellen Konzept jüdischer Existenz in der Diaspora. Die Art der Auseinandersetzung exemplifiziert dabei das Moment spezifischer Freiheit des Autors in der Traditionswahl, synthetisiert sich in dessen selektiertem Rückgriff auf jahrhundertealte Muster der neue Text.[36]

---

stellt. [...] Daher kommt es in Wendezeiten häufig zu Krisenerfahrungen, deren Ausmaß von Erfolg bzw. Nichterfolg der genannten Verarbeitungs- und Anpassungsleistungen [...] abhängt.“ Siehe Ramin, Raumorientierung, S. 26.

32 Vgl. Ramin, Raumorientierung, S. 28.

33 Barner, Einleitung, S. XIV.

34 Vgl. Florian Krobb: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg 2000. S. 14. – Die vorliegende Arbeit versteht unter der Bezeichnung „deutsch-jüdische Literatur“, „[...] daß es sich um deutsch geschriebene, das heißt für den Buchmarkt des deutschsprachigen Raumes produzierte Werke von Autoren jüdischer Herkunft handelt (gleichgültig, ob sie sich, wie Heine, durch die Taufe zumindest äußerlich oder symbolisch vom Judentum abgelöst haben, ob sie praktizierende, säkularisierte oder indifferente Angehörige dieser Religionsgemeinschaft waren).“ Siehe Krobb, Selbstdarstellungen, S. 12.

35 Barner, Einleitung, S. XVI.

36 Vgl. Barner, Einleitung, S. XVI.

Schreiben im Zeichen der Emanzipation

„Kennst du noch das alte Lied?“ – Stellt das erste Kapitel das Phänomen der Diaspora aus rabbinischer Sicht vor und zeigt das zweite Kapitel die Neuorientierung des Phänomens im Zuge säkularer Tendenzen innerhalb der jüdischen Minderheit, analysiert das dritte Kapitel eine erste umfassende Antwort Heinrich Heines auf die Frage nach dem „alten Lied“ beziehungsweise nach dem diasporischen Bewusstsein eines säkularen Juden im 19. Jahrhundert. Im Zentrum steht hier das Fragment *Der Rabbi von Bacherach*. Das Kapitel zeigt Heine als Mitglied im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* und insofern auch als Akteur des oben erwähnten jüdischen Projekts moderner Traditionsfindung. Dieser Abschnitt analysiert, wie Heine den historiographischen Blick des Vereins, dem Vorläufer der Jüdischen Studien, übernimmt, wie ihm dieser zum Ausgangspunkt eigener kulturgeschichtlicher Reflexion über die diasporische Existenz wird. Dass mit *Der Rabbi von Bacherach* die Textanalyse eröffnet wird, ergibt sich aus der herausragenden Bedeutung des Fragments für die deutsche Literatur. Es führt nicht nur erstmals die Diaspora-Thematik in dieselbe ein, vielmehr gibt es auch den Auftakt zu einer deutsch-jüdischen Literatur, deren Entstehungsgrund in der Hinwendung jüdischen Selbstverständnisses von der Religion zur Geschichte zu suchen ist.

Dass die deutsch-jüdische Literatur immer in einem doppelten Bezugsrahmen gelesen werden muss, der aus dem Horizont des jüdischen Selbstverständnisses und der literarischen Ordnung des dominanten Umfelds zusammengesetzt ist,[37] gilt im besonderen Maße für das Thema der diasporischen Existenz im Werk Heines. Mit der Einführung diasporischer Existenz in die deutsche Literatur erlangen die Texte Heines eine unikale Dimension, schaffen sie einen literarischen Raum innerhalb der deutschen Literatur, der ausschließlich aus der Problem- und Interessenlage einer marginalisierten Gruppe erwächst. Die Verbindung von diasporischer Existenz mit dem modernen Bewusstsein, einer von der Mehrheitsgesellschaft marginalisierten Minderheit anzugehören, wie sie auch im *Rabbi von Bacherach* gezogen wird, verweist auf die politischen Implikationen, die der Diaspora-Thematik im Werk Heines inhärent sind.[38] Wie Heine

37 Vgl. Krobb, Selbstdarstellungen, S. 22.

38 Vgl. Anne-Maximiliane Jäger: „Besaß auch in Spanien manch’ luftiges Schloß“. Spanien in Heinrich Heines Werk, Stuttgart/Weimar 1999. – Am Beispiel der Spanien-Thematik wird bereits bei Jäger auf eine Verbindung von Judentum und politischer Aussage aufmerksam gemacht: „[P]olitische Implikationen und Aktualisierungsmöglichkeiten und die wichtige Stellung, die dem spanischen Judentum in der jüdischen Emanzipationsdiskussion zukommt, prägen Heines gesamte Bearbeitung spanischer Thematik.“ Siehe Jäger, Spanien, S. 9.

die Problematik um rechtliche Gleichstellung und Akkulturation im Zuge seiner Darstellung jüdischer Diaspora formuliert, wie er das Thema der jüdischen Diaspora heranzieht, um es, in einen allgemeineren Zusammenhang gestellt, für die Veranschaulichung gesamtgesellschaftlicher Problematik zu nutzen,[39] analysiert das vierte Kapitel. So wird dem Schriftsteller das Ringen der jüdischen Minderheit um Emanzipation immer wieder zum Ausgangspunkt von Forderungen nach sozialer und rechtlicher Gleichstellung aller Bevölkerungsgruppen. Indem Heine das jüdische Anliegen thematisiert, thematisiert er das Anliegen aller, bewegt er sich im doppelten Bezugsrahmen deutsch-jüdischer Literatur.

„Kennst du noch das alte Lied?" – Dass die Antworten Heines auf diese Frage mit ihrer kulturgeschichtlichen und soziopolitischen Färbung nicht die Negation des Bewusstsein jüdischen Lebens in der Diaspora bedeuten oder gar Ausdruck „jüdischen Selbsthasses"[40] sind, wird in Kapitel Fünf veranschaulicht. Widmen sich Kapitel III und IV der Entfremdung von der religiösen Auslegung diasporischer Existenz unter den Vorzeichen der Säkularisierung, untersucht das fünfte Kapitel Anknüpfungspunkte des Schriftstellers an das diasporische Bewusstsein der jüdischen Minderheit. Mit der Analyse der Shylock-Figur aus *Shakespeares Mädchen und Frauen* wird ein Schreibverfahren Heines näher untersucht, dass

39 Zur sozialen Funktion der jüdischen Thematik im Werk Heines vgl. Hallensleben, „Romanzero", S. 90.

40 Vgl. Sander L. Gilman.: Jüdischer Selbsthaß. In: Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Michael Brenner [u. a.]. München 2003. S. 320–324; Hans Mayer: Außenseiter. Frankfurt a. M. 1975. – Der Ausdruck „jüdischer Selbsthass" wurde von Theodor Lessing (Theodor Lessing: Der jüdische Selbsthaß. Berlin 1930) geprägt. Das Phänomen des Selbsthasses, das aufkommt, „wenn die Trugbilder der Stereotypen mit der Wirklichkeit verwechselt werden" (Gilman, Selbsthaß, S. 323), ist Spielart jener Beziehung zwischen dominanter Gruppe und der von ihr marginalisierten Minderheit, wie sie in Kapitel VI im Zusammenhang mit dem Schriftstellerverständnis Heines thematisiert wird: „Selbsthaß entsteht dadurch, daß die Außenseiter das Wahnbild von ihnen als Wirklichkeit annehmen, das jene in der Gesellschaft entwerfen, die die Außenseiter definieren, und auf die die Außenseiter sich beziehen. Diese Übernahme eines Wahnbildes liefert die Grundlage für die Mythenbildung, die dem Selbstbild jeder Gemeinschaft zugrunde liegt. Die illusionäre Definition des Selbst, die Identifikation mit dem Wahnbild der Bezugsgruppe vom Anderen, ist so wandelbar wie die veränderlichen Größen innerhalb der Gruppe, die dem Außenseiter als homogene Machtgruppe erscheint. Dieser Illusion wohnt ein unauflöslicher Gegensatz inne. Auf der einen Seite steht die liberale Verheißung, jeder könne grundsätzlich an der Macht der Bezugsgruppe teilhaben, vorausgesetzt er unterwirft sich den Regeln dieser Gruppe. Aber eben diese Regeln bestimmen auch die Definition des Anderen. Und die Anderen, das sind genau jene, die von der Teilhabe an der Macht innerhalb der Gesellschaft ausgeschlossen werden. […] So bilden die liberale Verheißung die eine und der konservative Fluch die andere Seite des Abgrunds, der den Außenseiter von der Welt der Privilegierten trennt." Siehe Gilman, Selbsthaß, S. 320f.

als diasporisch bezeichnet werden kann und wird gleichzeitig die Wandlung einer traditionell antijüdisch gefärbten literarischen Figur in die Figuration jüdischen Lebens in der Diaspora beobachtet.

In der literarischen Ausgestaltung der jüdischen Diaspora, die im Werk Heines nicht allein auf die Problematik um die Marginalisierung der jüdischen Minderheit aufmerksam macht, mit der darüber hinaus gesamtgesellschaftliche Konflikte zur Darstellung kommen, kommt ein mehrfachcodiertes Schreibverfahren zur Anwendung. Mit Blick auf die Einführung der diasporischen Thematik in die deutsche Literatur durch Heine muss ein Verständnis von Identität in Frage gestellt werden, das in erster Linie an der Erfassung kultureller Differenz ausgerichtet ist[41] und das „die Logik der binären und hierarchisierenden Oppositionen [von Identität, Anm. d. Verf.] und die ihr entsprechende Verortung der Kulturen, die sich in der Entgegensetzung von Selbst und Anderem bündeln"[42], durchkreuzt. Diesem am Prinzip der Dichotomie ausgerichteten Identitätsverständnis stehen die durch Hybridität gekennzeichneten Vorstellungen des Subjekts und des Kollektivs entgegen. Nach dieser ist weder das Subjekt noch das Kollektiv eindeutig oder homogen gebaut, vielmehr sind sie „Knoten- und Kreuzpunkt[e] der Sprachen, Ordnungen, Diskurse wie auch der Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen und Bewußtseinsprozesse"[43]. So veranschaulichen etwa das Ineinandergreifen von innerjüdischem Diskurs und gesamtgesellschaftlichen Konflikt, von diasporischer Schreibweise[44] und deutscher beziehungsweise europäischer Literaturtradition beispielhaft das Phänomen der kulturellen Hybridität.[45] In

41 Vgl. Heinz Politzer: Um einen Heine von innen bittend. In: Ders.: Das Schweigen der Sirenen. Studien zur deutschen und österreichischen Literatur. Stuttgart 1968. S. 215.

42 Ute Gerhard: Multikulturelle Polyphonie bei Heinrich Heine. Der „Romanzero" gelesen im Archiv kultureller Hybridisierung. In: Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur. Hrsg. v. Christof Hamann/Cornelia Sieber. Hildesheim 2002. S. 200.

43 Elisabeth Bronfen [u. a.]: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Hrsg. v. ders. [u. a.]. Tübingen 1997 (Stauffenburg discussion 4). S. 4.

44 Zu diesem Begriff vgl. ausführlich Kapitel V.1.

45 Zum Phänomen der kulturellen Hybridität bezogen auf die Texte Heines vgl. Ute Gerhard, Polyphonie, S. 199–211. – Auf das Phänomen eines Schreibens im Zeichen kultureller Hybridität macht auch Mark H. Gelber in seinem Aufsatz *Heines jüdischer Wortschatz* aufmerksam. In Bezug auf die Wahl jüdischer Ausdrücke im Werk Heines schreibt er zusammenfassend: „Die Verwendung diese[r] Worte spiegelt […] Heines Bereitschaft wider, seine späten Schriften mit jüdischen Formulierungen sowie mit differenzierten jüdischen Hinweisen und Perspektiven zu durchsetzen, die eine Art von hybrider Kunstsprache schaffen, deren Wirkung in Verbindung mit dem Judentum als Gegenstand seines dichterischen Seins fungiert." Siehe Mark H. Gelber: Heines jüdischer Wortschatz. In: Harry…Heinrich…Henri…Heine. Deutscher, Jude, Europäer. Grazer Humboldt-Kolleg. 6.–11. Juni 2006. Hrsg. v. Dietmar Goltschnigg [u. a.]. Berlin

einem kulturtheoretischen und gesellschaftlich-anthropologischen Kontext, der auch die Literatur mit einschließt, „meint der Begriff Hybridität kulturelle Phänomene als nomadische Begegnung mit dem ‚Anderen' und mit ‚Andersheit', als eine rekodifizierte, innovative Begegnung zwischen dem ‚Lokalen' und dem ‚Fremden'"[46] und bedeutet das Einschreiben der jüdischen Diaspora in die deutsche Literatur, als Ausdruck kultureller Hybridität, auch eine Begegnung zwischen widersprechender, marginalisierter Stimme[47] und dominantem Diskurs, wobei es sich nicht „um simple Vermischungen [handelt], gleichgültig wie komplex diese sein mögen", vielmehr „um einen Zustand der permanenten Reibung, Irritation oder Unordnung"[48].

Dabei ist zu beobachten, dass das Einfließen jüdischer Existenz in die Textwelt der deutschen Literatur auch das Verhältnis zwischen dominantem Diskurs und marginalisierter Stimme verändert, sind diese Texte mit ihrem doppelten Bezugsrahmen doch nicht länger mit eindeutiger Sicherheit als die authentische Stimme des fremden, unterlegenen Anderen von der Mehrheitsgesellschaft identifizierbar. Im Zuge der Neuorientierung akkulturierter Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die unter dem Druck der Säkularisierung die traditionellen Ordnungsmuster ihrer kollektiven Identität zu überformen beginnen und sich hierbei an den Diskursen der Mehrheitsgesellschaft orientieren, wird der Nimbus kultureller Abgeschlossenheit und Überlegenheit aufgelöst, sowohl der Mehrheitsgesellschaft als auch der Minderheit. Wie das sechste und abschließende Kapitel der Textanalyse herausarbeitet, veranschaulicht das Werk Heines diesen Prozess gerade in Bezug auf die diasporische Existenz. Im Zuge ihrer Darstellung konkretisiert sich eine Gegenstimme des dominanten Diskurses, die für den Widerstand des Ausgeschlossenen, des Marginalisierten steht.[49] So verfolgt das sechste

2008 (Philologische Studien und Quellen 208). S. 120. Vgl. hierzu auch Karl Ivan Solibakke: Heinrich Heine und das europäische kulturelle Gedächtnis. In: Akten des XI Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005. Germanistik im Konflikt der Kulturen. Bd. 7. Hrsg. v. Jean-Marie Valentin. Bern 2008. S. 6.

46 Alfonso de Toro: Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialen Wissenschaftskonzept. In: Hamann/Sieber, Räume, S. 24.

47 Zum Begriff „marginalisierte Stimme": Dieser Begriff entwickelt sich aus der Dichotomie von Minderheit und Mehrheit, wie sie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert mit der Idee des Nationalstaates in der europäischen Gesellschaft entwickelt wurde. Marginalisiert bedeutet dabei von der Mehrheitsgesellschaft in die Position des Außenseiters gedrängt zu werden. Der Gegenbegriff zur marginalisierten Stimme ist die dominante Gruppe, die über die wirksame Marginalisierungsstrategie „fremd/eigen" verfügt.

48 Toro, Postmoderne, S. 30.

49 Vgl. Nghi Ha Kien: Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus. Bielefeld 2005. S. 89.

Kapitel die Thematisierung diasporischer Existenz im Werk Heines vor dem Hintergrund des Schriftstellerverständnisses des Autors und dessen Diskussion um die Auseinandersetzung zwischen marginalisierter Stimme und dominantem Diskurs. Zunächst die Abwehrhaltung des dominanten Diskurses bezüglich des Schriftstellers jüdischer Herkunft darstellend, werden in einem weiteren Schritt die Strategien der marginalisierten Stimme im Konflikt um die Frage der Zugehörigkeit untersucht. Dass dieser Konflikt die Genese des politisch engagierten Schriftstellers, des Zeitschriftstellers, vorantreibt, zeigt das sechste Kapitel in der Analyse der Abhandlung *Ludwig Börne. Eine Denkschrift*. Hier sind es die Bilder diasporischer Existenz, übertragen auf das Leiden am Exil, die in Bezug zum modernen Schriftstellerbild gesetzt werden. Das Zusammenspiel von politischem Engagement, exilischer Existenz und modernem Schriftstellerverständnis wird hier näher beleuchtet und am Beispiel des Gedichts *Jehuda ben Halevy's* aus *Hebräische Melodien* vertieft.

Forschungsbericht

Wie der obige Teil der Einleitung verdeutlicht, muss die grundsätzliche Bedeutung der jüdischen Existenz für die Entstehung des Heineschen Oeuvres betont werden. Das jüdische Selbstverständnis, wie es im Werk des Schriftstellers ausgestaltet ist, bildet seit den 1990er Jahren einen stetig wachsenden Schwerpunkt innerhalb der Heine-Forschung und ist Anlass kontroverser Debatten um die Bedeutung des Judentums für das Werk des Autors. An die Diskussion um das jüdische Selbstverständnis Heinrich Heines ist dabei immer auch die Frage nach dem Schriftstellerverständnis Heines gebunden. Formuliert wird sie bereits ganz zu Anfang der Heine-Rezeption im Zuge der Veröffentlichung des *Almansor*, steht dann im Zeichen der Ausschlussstrategie nationaler und antisemitisch gefärbter Diskurse um Heine und wird bis in die aktuelle Heine-Forschung hinein immer wieder aus neuer Perspektive aufgeworfen. Das Zusammenlesen von jüdischer Identität und Schriftstellerexistenz im Werk Heines führt dabei die Abhängigkeit ihrer Zusammenschau in Diskursen und Debatten von den jeweiligen gesellschaftspolitischen Strömungen vor Augen.[50]

Lange Zeit ist es die erbitterte Kontroverse um die Frage nach der Zugehörigkeit Heines zum Kanon der deutschen Dichter überhaupt, welche die Heine-Rezeption in den ersten 150 Jahren mit Blick auf die jüdische Herkunft des Autors bestimmt. Einer Minderheit zuzurechnen, die vom dominanten Diskurs als das

50 Vgl. Brigitte Müller: „Dichterbilder“ in Literaturgeschichten. Die Darstellung Droste-Hülshoffs, Heines und Mörikes in literaturgeschichtlichen Kommentaren. München 2004. S. 46.

„Fremde"/das „Andere" stigmatisiert wird, wird der Anspruch Heines auf den deutschen Dichtertitel immer wieder in Abrede gestellt, verweigert, fällt das unumschränkte Bekenntnis deutscher Intellektueller zu Heine schwer.[51] So schreibt Karl Gutzkow 1839, auch mit Blick auf Heines Weggefährten und Widersacher Ludwig Börne:

> Es gab viel zu überwinden, ehe sich der Blick dauernd an diese beiden Gestalten gewöhnte; denn kein geringeres Hindernis ihrer Festsetzung musste bei den Deutschen schon ihre israelitische Herkunft sein. Wenn wir auch reif genug waren, mit ungeteilter Hingebung von einem Israeliten harmlose Dichtungen harmlos aufzunehmen und wohl nie bei Moses Mendelssohn daran gedacht haben, seine Religion zum Maßstab seiner Philosophie zu machen, so war hier ein anderer Fall eingetreten. Zwei Israeliten hatten in ihren Schriften den ganzen Verlauf der neueren Geschichte aufgenommen, sprachen von den allgemeinsten der Nation, von Christentum, von Politik, von bürgerlichem Leben. Sie tranken, so wie wir und brachen das Brot so wie wir. Sie hatten nicht nur denselben blauen Himmel, dieselbe Nachtigall, denselben Mond, der sich im stillen See spiegelt, dieselbe Tanne auf dem Harze wie wir, sondern Welt, Staat, Kirche, Geschichte, alles sprachen sie mit demselben Rechte an, auf das wir bisher mit so vieler Eifersucht gewacht hatten. Es dauerte lange, bis hier eine unbedingte Hingebung erfolgen konnte.[52]

Diese Skizze Gutzkows resümiert die Befindlichkeiten deutscher Intellektueller gegenüber Heinrich Heine. Gutzkow, zunächst Freund und später Widersacher Heines, beschreibt eine Ambivalenz im Umgang mit dem Schriftsteller, die noch 1956 bei Theodor W. Adorno zu bemerken ist:

> Wer im Ernst zum Gedächtnis Heines am hundertsten Tag seines Todes beitragen will und keine bloße Festrede halten, muss von einer Wunde sprechen; von dem, was an ihm schmerzt und seinem Verhältnis zur deutschen Tradition, und was zumal in Deutschland nach dem zweiten Krieg verdrängt ward. Sein Name ist ein Ärgernis, und nur wer dem ohne Schönfärberei sich stellt, kann hoffen, weiterzuhelfen.[53]

---

51 Vgl. Peter Uwe Hohendahl: Heinrich Heine. Europäischer Schriftsteller und Intellektueller. Berlin 2008. – „Überblickt man Positionierungen der Literaturgeschichte wie auch der akademischen Heine-Kritik im weiteren Sinne, fällt auf, daß sie überwiegend historisch eingestellt waren; sie setzte sich zum Ziel, den Schriftsteller im Zusammenhang vorgegebener Diskurse einzuordnen und zu bewerten. Bemerkenswert ist nun, daß die verschiedenen […] skizzierten Diskurse mit Oppositionsbildungen operierten, aus denen sich Ein- und Ausschlußschemata ableiten. Gemessen wurde Heine innerhalb der Gegensätze: eigene literarische Tradition versus fremde, deutsche Identität versus ausländische, rassisch zugehörig (Arier) versus nicht zugehörig (Juden) […]." Siehe Hohendahl, Heine, S. 194.
52 Karl Gutzkow: Vergangenheit und Gegenwart. In: Jahrbuch der Literatur 1 (1839). S. 14ff. – Vgl. auch Willi Jasper: Deutsch-jüdischer Parnass. Berlin 2004. S. 163f.
53 Theodor W. Adorno: Noten zur Literatur. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 11. Frankfurt a. M. 1997. S. 95. – Zur Komplexität der Adornoschen Argumentation vgl.

Und weiter über den Lyriker Heine: „Nur der verfügt über die Sprache wie über ein Instrument, der in Wahrheit nicht in ihr ist.“[54] Die Verwunderung des deutschen Intellektuellen über den Schriftsteller jüdischer Herkunft, der selbstbewusst von der Peripherie der Gesellschaft in deren Mitte tritt und selbstverständlich an den Diskussionen um die Zeitverhältnisse teilnimmt, die Ausschlussstrategien des dominanten Diskurses hinterfragt und diese nicht als gegeben hinnimmt, steigert sich mit den Polemiken von Ignaz Döllinger, Heinrich von Treitschkes und Adolf Bartels zur antisemitischen Hetze gegen den Autor.[55]

Die Frage der Zugehörigkeit Heines wurde jedoch auch von jüdischer Seite gestellt. Die Ambivalenz in der Beurteilung der Zugehörigkeit Heines zur jüdischen Minderheit gründet größtenteils im Umstand der Taufe. So formuliert Gustav Karpeles 1868 in *Heinrich Heine und das Judenthum*: „Ist Heine’s Austritt aus dem Judenthume zu rechtfertigen oder nicht? Als was haben wir Heine zu betrachten, als Juden oder als Nichtjuden? Zeigen sich in der rätselhaften Dichternatur Heine’s Spuren jüdischen Geistes?“[56] Es ist vor allem die vermeintliche Rückkehr Heines zum Judentum in seinem Spätwerk, die Karpeles diese Fragen bejahen lassen, auf dass „Israel jetzt mit gerechten Ansprüchen auf Heine auftritt und den Dichter als einen Sohn Juda’s anerkennt“[57]. Eine negative Antwort findet hingegen Max Fischer in seiner 1916 veröffentlichten Skizze *Heinrich Heine. Der deutsche Jude*. Heines Bezug zum Judentum steht hier für ein von Akkulturation ausgehöhltes, dem Judentum entfremdetes jüdisches Selbstverständnis. Heines Zugang zum Judentum wird als die Tragik jener ersten Generation akkulturierter Juden exemplifiziert, „die beten wollen und doch nicht aufs Knie fallen können; es ist die Tragik derer, die reinen Klang sehnen, und ihre Stimme zeugt wehe Dissonanz“[58].

Anders der Blick des nationaljüdischen Diskurses auf Heinrich Heine. Er präsentiert den Schriftsteller, Anhänger eines „Nationaljudentum[s]“[59], als den Wegbereiter des Zionismus.[60] Einen Höhepunkt der Auseinandersetzung mit Heine

---

Hohendahl, Heine, S. 208ff.; Leonard Olschner: Heine-Lektüre und Lyrik-Verständnis bei Adorno. In: Goltschnigg [u. a.], Harry, S. 319–326.

54 Adorno, Noten, S. 98.

55 Zur antijüdischen Heine-Rezeption vgl. Karl Theodor Kleinknecht (Hrsg.): Heine in Deutschland. Dokumente seiner Rezeption 1834–1956. Tübingen 1976. S. XXIIIff.; Paul Peters: Heinrich Heine „Dichterjude“. Geschichte einer Schmähung. Frankfurt a. M. 1990; Ders.: Die Wunde Heine. Zur Geschichte des Heine-Bildes in Deutschland. Bodenheim 1997.

56 Gustav Karpeles: Heinrich Heine und das Judenthum. Breslau 1868. S. 11.

57 Karpeles, Heine, S. 18.

58 Max Fischer: Heinrich Heine. Der deutsche Jude. Stuttgart/Berlin 1916. S. 8.

59 Georg J. Plotke: Heinrich Heine als Dichter des Judentums. Ein Versuch. Dresden 1913. S. 28.

60 Vgl. Plotke, Heine, S. 2–29.

aus zionistischer Perspektive bietet dabei Max Brods Heine-Biographie von 1935. Das Buch erschien nach der „Machtergreifung“ des Nationalsozialismus und verwendet das Beispiel Heine, um den Zionismus als den einzig gangbaren Weg der westeuropäischen Juden darzustellen.[61] So schreibt Brod mit Blick auf die Akkulturationsbestrebungen deutscher Juden zur Zeit Heines:

> Denn welche Art von Judentum hatten diese Eltern den Kindern zu bieten? Das Judentum war brüchig geworden, erstrebte nicht mehr mit Selbstverständlichkeit Erfüllung des gesamten Lebensraums jedes einzelnen Juden wie auch der jüdischen Gemeinschaft; [...] Mit diesem Bruch, der schmerzlich, aber geschichtlich notwendig geworden war, setzte erst die ganze Problematik des modernen Judentums ein, deren vorläufige Klärung heute im Zionismus Gestalt und Umriss gewinnt, im Zionismus, dem wiederum die Besinnung auf seine eigene nicht bloß politische, nationale, sondern auch religiöse und soziale Wesenheit neue Aufgabe von ungeheurer Tragweite stellt.[62]

Brod, der Heine als „Typus des ‚Diaspora-Juden‘ beschrieben [hat] – als ‚jüdischer Dichter deutscher Zunge‘, dessen Identität jenseits der Akkulturation zu bestimmen sei“[63], weist ihn nicht der deutschen Literatur zu, sondern stellt ihn in eine jüdische Tradition, die er in Heines Kritik an der Akkulturationsbewegung und dem Festhalten an der jüdischen Überlieferung repräsentiert sieht. Wie sehr Brod in seiner Argumentation von den nationalen und rassentheoretischen Diskursen seiner Zeit geprägt ist, zeigt seine Deutung Heinescher „Spottlust und [der] bis ins Private vorstoßenden Methode der Polemik“ als eine „ursprüngliche Anlage“[64], die aus dem „Volkhaften, Allgemein-Jüdischen“[65] erwächst.

In den ersten Jahrzehnten nach 1945 wird die Frage nach dem jüdischen Selbstverständnis des Schriftstellers Heinrich Heine in der deutschen Heine-Forschung geradezu tabuisiert. An dieser Frage zu rühren, so Jost Hermand, „fand man ebenso unschicklich wie eine Beschäftigung mit der sogenannten ‚unbewältigten Vergangenheit‘ im allgemeinen“[66]. Die Diskussion der Frage um das jü-

61 Vgl. Gaelle Vassogne: Max Brod in Prag. Identität und Vermittlung. Tübingen 2009. S. 163f.
62 Max Brod, Heinrich Heine. Berlin 1956. S. 69.
63 Jasper, Parnass, S. 185.
64 Brod, Heine, S. 58.
65 Brod, Heine, S. 53.
66 Jost Hermand: Streitobjekt Heine. Ein Forschungsbericht 1945–1975. Frankfurt a. M. 1975. S. 128f. – Vgl. auch Joseph A. Kruse: Die Unsterblichkeit der Familie. Über Heinrich Heines Herkunft und Verwandtschaft. In: Heinrich Heine in Jerusalem. Internationale Konferenz 2001 im Konrad-Adenauer-Konferenzzentrum in Mishkenot Sha’ananim. Hrsg. v. Naomi Kaplansky [u. a.]. Hamburg 2006. S. 14–41. Joseph A. Kruse versucht anlässlich der internationalen Heine-Konferenz in Jerusalem 2001 folgende Erklärung für die fehlende Auseinandersetzung der deutschen Heine-Forschung in den Nachkriegsjahren: „Heines jüdisches Erbe hatte jahrelang eher ein, wenn auch stets präsentes, aber partikulares Nebenthema gebildet.