

CLAUS-MICHAEL ORT

**»Es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind«.
Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus
im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert.**

Vorblatt

Publikation

Erstpublikation: Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Für Volker Hoffmann. Hg. von Thomas Betz u. Franziska Mayer. München: K. Kieser Verlag 2005, Bd. 1, S. 49-69.

Neupublikation im Goethezeitportal

Vorlage: Datei des Autors

URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/ort_antisemitismus.pdf>

Eingestellt am 19.08.2005.

Autor

Prof. Dr. Claus-Michael Ort
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien
Leibnizstraße 8
24118 Kiel

Emailadresse: <cort@litwiss-ndl.uni-kiel.de>

Homepage: <<http://www.ndl-medien.uni-kiel.de/mitarbeiter/ort/Default.htm>>

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben: Claus-Michael Ort. „Es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind“. Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (19.08.2005). In: Goethezeitportal. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/ort_antisemitismus.pdf> (Datum Ihres letzten Besuches).

CLAUS-MICHAEL ORT

»Es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind.«¹
Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus
im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert.

Der letzte Auftritt in Gotthold Ephraim Lessings 1749 entstandenem Lustspiel *Die Juden* ist dem Dienerpaar Lisette und Christoph vorbehalten. Nach der überraschenden Selbstenthüllung des Handlungsreisenden als Jude, dem die Heirat mit der Tochter des von ihm aus Räuberhand erretteten Barons verwehrt bleibt, hat der christliche Diener des Juden das letzte Wort in einer Konversation, deren semantischer Mehrwert sich einer signifikanten Leerstelle verdankt:

LISETTE Und wanns darzu kömmt, ist Er wohl gar auch ein Jude, so sehr Er sich verstellt?

CHRISTOPH Das ist zu neugierig für eine Jungfer gefragt! Komm Sie nur! (Er nimmt sie untern Arm, und sie gehen ab.) (DJ, S. 488)

Daß der intrigante, lügnerische Christoph, der sich im vorletzten Auftritt darüber beklagt, unwissentlich einem weder physiognomisch noch durch Verhaltens- und Sprechweise als ›jüdisch‹ identifizierbaren Herrn gedient zu haben, von Lisette kokett verdächtigt wird, ebenfalls ›Jude‹ zu sein und sich als Nicht-Jude zu ›verstellen‹, erscheint plausibel, zumal er sich Heiratsabsichten von Christinnen – »wanns darzu kömmt« (DJ, S. 488) – jederzeit durch ad hoc zu fingierendes weil äußerlich unauffälliges ›Jude-Sein‹ verweigern könnte. Was ist an Lisettes Frage aus der Perspektive Christophs aber »zu neugierig« (DJ, S. 488), welche der denkbaren Antworten verletzten das Anstandsdecorum einer unschicklich ›neugierigen Jungfer‹?

Christoph verweigert die Antwort. Seine eindeutige Aufforderung »Komm sie nur« (DJ, S. 488) und sein Verhalten (»er nimmt sie untern Arm«, DJ, S. 488) signalisieren jedoch nicht nur, daß sich beide anschicken, das zu tun, was ihren jeweiligen Herrschaften verboten bleibt, nämlich ein Paar zu bilden, sondern verweisen zugleich

¹ Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge verfertiget im Jahr 1749*. Mit Dokumenten zur Entstehung und Wirkung hg. von Wilhelm Grosse. Stuttgart: Reclam 1996 (= RUB 7679), S. 46. In der im folgenden zitierten Erstfassung bezieht sich das Erstaunen des Dieners Christoph im 22. Auftritt dagegen noch auf eine einzelne Charaktereigenschaft: „Die Juden sind großmütige Leute.“ (Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge verfertiget im Jahr 1749*. In: ders.: *Werke 1753–1750*. Hg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1989 [= Gotthold Ephraim Lessing Werke und Briefe; 1], S. 447–488 [DJ], hier S.487). – Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich in der Sektion 2 ›Neuere deutsche Literatur: Literatur und Wissen‹ auf dem Deutschen Germanistentag 2004 in München (12. – 15.9.2004: Germanistik [in/und/für] Europa. Faszination – Wissen) gehalten habe. Eine kurze Zusammenfassung wird im Tagungsband erscheinen. Der Beitrag speist sich aus Vorarbeiten zu einem Forschungsprojekt, das insbesondere die theatrale Inszenierung komischer, nicht assimilierter Juden-Figuren in der Dramenliteratur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts und deren Funktion für die Konstitution des literarischen Früh-Antisemitismus untersuchen wird.

auf ein Unterscheidungskriterium des ›Jüdischen‹, das zumindest solange als untrüglich gelten kann, wie der Brauch der Beschneidung praktiziert wird. An das irreversible körperliche Zeichen des Beschnittenen zu appellieren, schickte sich für eine ›Jungfer‹ tatsächlich nicht, zumal einiges darauf hindeutet, daß Christoph den physischen Beweis seiner nicht-jüdischen Identität nicht schuldig bleiben wird.

Die Tilgung einer eindeutigen äußerlichen Differenz zwischen Juden und Christen zugunsten gemeinsamer Merkmale des ›Menschlichen‹ und ›Bürgerlichen‹, wie sie Lessings ›Lustspiel‹ betreibt, verunsichert die Zuordnung jüdischer Merkmale: Vermeintlich jüdische Straßenräuber erweisen sich als maskierte Christen, der Reisende entpuppt sich als Jude: »Christoph. Nein, der Henker! es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind« (Zitatnachweis siehe Fußnote 1). Zugleich – auch das zeigt Lessings Lustspiel bereits implizit – stellt sich angesichts der von Lisette beschworenen allgegenwärtigen Gefahr der Verstellung und des Verleugnens des ›Jüdischen‹ erst recht das Problem seiner erschwerten physiognomischen und sprachlichen Dekodierung. Konstante Kriterien der Differenz von ›jüdisch‹ und ›nicht-jüdisch‹, so wäre weiter zu folgern, gewinnen gerade dann an Relevanz, wenn diese Differenz eingeebnet wird: Je stärker unter den Prämissen der ›Aufklärung‹ die Einheit der Unterscheidung von ›jüdisch‹ und ›nicht-jüdisch‹ im ›Menschlichen‹ betont und die Differenz der Religionen marginalisiert wird, desto öfter sind Versuche zu beobachten, diese Einheit wieder zum Verschwinden zu bringen und das vermeintlich ›Jüdische‹ sichtbar zu machen. Auf subtile Weise fungieren somit die Anspielungen des Schlußdialogs der komischen Dienerfiguren in Lessings *Die Juden* als kommentierendes Postskriptum zur geforderten Toleranz, enthüllen sie doch zugleich die um so hartnäckiger erhobene Forderung nach zuverlässigen ›jüdischen‹ Differenzmerkmalen. Deren befürchtete Allgegenwart als verschleierte und verleugnete stimuliert Detektionsversuche, die auf vermeintlich ›letzte‹, unveränderliche – etwa physiognomische –, im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann auch anthropologisch und rassenbiologisch konstruierte Unterscheidungskriterien abzielen, die es hinter der Maske der Assimilierung zu entlarven gelte.²

Diese *Nachtseite der Judenemanzipation*³ begleitet die Geschichte der Integration der Juden in Deutschland seit dem späten 18. Jahrhundert und wird in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade dann besonders aggressiv, als parallel zur juristischen Vollendung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden nach der Reichsgründung 1871 Judenfeindschaft, Sozialdarwinismus und Rassenbiologie pseudo-

² Vgl. darüber hinaus Trautwein, Wolfgang: *Zwischen Typenlustspiel und ernster Komödie. Zur produktiven Verletzung von Gattungsmustern in Lessings ›Die Juden‹*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 24 Jg. 1980, S. 1–14 und Och, Gunnar: *Lessings Lustspiel ›Die Juden‹ im 18. Jahrhundert – Rezeption und Reproduktion*. In: Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Tübingen: Niemeyer 1992 (= *Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste*; 7), S.42–63.

³ Erb, Rainer / Bergmann, Werner: *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin: Metropol 1989 (= *Antisemitismus und jüdische Geschichte*; 1).

wissenschaftliche Argumentationsmuster hervorbringen, die die Vergeblichkeit, ja Gefährlichkeit der Assimilierungsbemühungen behaupten und mit einem angeblich konstanten Rassencharakter des ›Jüdischen‹ zu begründen versuchen.⁴ Wie insbesondere Nicoline Hortzitz⁵ gezeigt hat, kann dieser Ende der 1860er Jahre von dem judenfeindlichen Publizisten Wilhelm Marr mit dem Neologismus ›Antisemitismus‹ belegte Diskurszustand auf eine Latenzphase seit dem späten 18. Jahrhundert zurückblicken. Historiker bezeichnen diese Phase deshalb als ›Früh-Antisemitismus‹, um sie vom traditionellen, religiös motivierten ›Antijudaismus‹ zu unterscheiden, wie er etwa noch Johann Andreas Eisenmengers Schrift *Entdecktes Judenthum, oder: Gründlicher und Wahrhafter Bericht, Welchergestalt die verstockten Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit, GOtt Vater, Sohn und Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren* aus den Jahren 1711 ff. prägt.⁶

Gegner wie Befürworter der Emanzipation und bürgerlichen Integration der Juden unterscheiden sich dabei nicht im Vorurteil ihrer ›Gemeinschaftlichkeit‹ und ›Verbesserungsbedürftigkeit‹, sondern nur in den daraus zu ziehenden Konsequenzen: Anders als etwa Christian von Dohm in seiner Denkschrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*⁷ 1781 ff. bezweifeln nämlich die Gegner den Erfolg der Bildungsmaßnahmen und der juristischen und wirtschaftlichen Gleichstellung und unterstellen großen Teilen der jüdischen Bevölkerung ›Verbesserungsunfähigkeit‹ und mangelnde Assimilierungsbereitschaft. Begründet werden diese Zweifel schon im späten 18. Jahrhundert mit der Behauptung eines starren, allenfalls zu kaschierenden jüdischen ›Volks‹- oder ›Nationalcharakters‹, der ein ›Fremdkörper‹, ein ›Staat im Staate‹ bleiben müsse – Argumente, die sich in Johann Gottlieb Fichtes *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* von 1793 ebenso finden lassen wie in den Schriften von Karl Wilhelm Grattenauer⁸ oder des Göttinger Professors für ›Völker‹- und ›Volkskunde‹ Christoph Meiners, der seit den 1780er Jahren aus einer vergleichenden Betrachtung der Religionen und Volks-

⁴ Den Zusammenhang von Sozialdarwinismus und Antisemitismus unterstreicht Zumbini, Massimo Ferrari: *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler*. Frankfurt/M.: Klostermann 2003 (= Das Abendland Neue Folge; 32), S. 403–422.

⁵ Hortzitz, Nicoline: ›Früh-Antisemitismus‹ in Deutschland (1789–1871/72). *Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation*. Tübingen: Niemeyer 1988 (= Reihe Germanistische Linguistik; 83).

⁶ [Eisenmenger, Johann Andreas:] [...], [...] *Johann Andreae Eisenmengers, Professoris der Orientalischen Sprachen [...], Entdecktes Judenthum, oder: Gründlicher und Wahrhafter Bericht, Welchergestalt die verstockten Juden die Hochheilige Drey-Einigkeit, GOtt Vater, Sohn und Heiligen Geist, erschrecklicher Weise lästern und verunehren*, [...]; [...] *In Zweyen Theilen verfasst*, [...]. [1700]. Theil 1: Königsberg 1711; Theil 2: Königsberg 1714.

⁷ Dohm, Christian Konrad Wilhelm von: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 Teile in einem Band. Berlin, Stettin: Nicolai 1781/83; Nachdruck Hildesheim: Olms 1973.

⁸ Fichte, Johann Gottlieb: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*. In: ders.: *Schriften zur Französischen Revolution*. Mit zeitgenössischen Rezensionen. Hg. von Manfred Buhr. Köln: Röderberg 1989, S. 37–270; Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich: *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten*. Leipzig: Voß 1791, und ders.: *Wider die Juden. Ein Wort der Warnung an alle unsere christlichen Mitbürger*. 3., unveränderte Aufl. Berlin: Schmidt 1803.

stämme die unterschiedliche Wertigkeit von Menschenrassen und eine relative Minderwertigkeit der Juden ableitet.⁹

Den Beitrag der ›schönen‹ Literatur zu dieser Kehrseite der ›Aufklärung‹, also die literarische Genese und Verbreitung früh-antisemitischer Positionen und ihre spezifischen Argumentations- und Deutungsmuster zu rekonstruieren, darf von der Literaturwissenschaft – zumal unter kulturwissenschaftlichen Vorzeichen – mit Recht erwartet werden. Sie wird sich im Schnittpunkt diskursgeschichtlicher und wissenssoziologischer Erkenntnisinteressen positionieren,¹⁰ wird Literatur als Medium gesellschaftlichen ›Wissens‹ zu interpretieren haben und diejenigen kulturellen Semantiken der Unterscheidung des ›Fremden‹ und des ›Eigenen‹ untersuchen, die literarisch kommuniziert werden und mit deren Hilfe Gesellschaften sich selbst und ihr vermeintliches ›Außen‹ beobachten – und auf diese Weise ihre je eigenen Bilder des ›Fremden‹ überhaupt erst konstruieren, sich im Prozeß der Fremdbeobachtung also immer nur selbst beobachten.

An der bald nach der Erstpublikation 1779 einsetzenden, literarischen Verarbeitungsgeschichte von Lessings ›dramatischem Gedicht‹ *Nathan der Weise*¹¹ läßt sich diese früh-antisemitische Neuformierung einer Differenzsemantik des ›Jüdischen‹ exemplarisch ablesen. Vor allem das von Nathan im 7. Auftritt des 3. Aufzuges an Saladin adressierte ›Geschichtchen‹ (NdW, S. 555), die sogenannte Ringparabel, provoziert im 18. und 19. Jahrhundert literarische Konkurrenzparabeln, die Lessings Botschaft revidieren und antijüdisch travestieren.

Zunächst ist allerdings Lessings *Nathan der Weise* in Erinnerung zu rufen: Die Wirkung von Nathans Erzählung von den drei Ringen, die dem Sultan die Unterschiede zwischen den Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam als bloß äußerliche erfolgreich zu vermitteln vermag, verdankt sich nämlich einer signifikanten Entkopplung vom Erzählanlaß. Nathans komplexe ›Wahrheit‹ emanzipiert sich von

⁹ Meiners, Christoph: *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, [...]. Lemgo: Meyer 1785, oder ders.: *Über die Natur der Afrikanischen Neger, und die davon abhängende Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen*. In: Göttingisches Historisches Magazin von C. Meiners und L. T. Spittler. Band 6. Hannover: Gebr. Helwing 1790, S. 385–456; zu Meiners vgl. Lotter, Friedrich: *Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen*. In: Hartmut Boockmann / Hermann Wellenreuther (Hgg.): *Geschichtswissenschaft in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (= Göttinger Universitätschriften Serie A: Schriften; 2), S.30-75.

¹⁰ Nach wie vor im Sinne von Ort, Claus-Michael: *Vom ›Text‹ zum ›Wissen‹. Die literarische Konstruktion sozio-kulturellen Wissens als Gegenstand einer nicht-reduktiven Sozialgeschichte der Literatur*. In: Lutz Danneberg / Friedrich Vollhardt (Hgg.): *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der ›Theoriendebatte‹*. Stuttgart: Metzler 1992, S. 409–441; zur jüngsten theoretischen Diskussion vgl. Link, Jürgen: *Wieweit sind (foucaultsche) Diskurs- und (luhmannsche) Systemtheorie kompatibel? Vorläufige Skizze einiger Analogien und Differenzen*. In: kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie 45/46, 2003, S. 58–62, sowie Parr, Rolf: *Punktuelle Affinitäten, ungeklärte Verhältnisse: (Inter-)Diskursanalyse und Systemtheorie. Zur Einführung in die überfällige Debatte ›Luhmann und/oder Foucault‹*. In: kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie 45/46, 2003, S. 55–57.

¹¹ Lessing, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen*. In: ders.: *Werke 1778–1780*. Hg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993 (= Gotthold Ephraim Lessing Werke und Briefe; 9), S. 483–627 [NdW].

den politischen und ökonomischen Zwecken ihrer Präsentation, die sie zu relativieren und zu instrumentalisieren drohen, und ihre ›Verrechnung‹ mit dem vom Sultan erhofften Kredit wird von Anfang an problematisiert.

Zwar entgeht schon in der dritten Erzählung des ersten Tages von Giovanni Boccaccios *Decamerone* (1348) der geizige, reiche Wucher-Jude Melchisedech durch seine Erzählung der Falle, in die ihn Saladin mit der Frage, welches der drei Glaubensgesetze er für wahr halte, zu locken versucht. Der Loyalitäts- und Wertkonflikt zwischen einer Abwertung der Religion des Herrschers und dem Verrat des eigenen Glaubens soll den Juden zum Geldkredit zwingen. Melchisedechs spontaner ›Einfall‹, die Frage weder zu beantworten, noch die Wahrheit der einzelnen Glaubensrichtungen zu relativieren, entspringt allerdings weniger seiner Weisheit, als einer situationsbezogenen Klugheit, die explizit mit ›Scharfsinn‹ der Falle zu entgehen versteht. Seine Antwort behauptet die Allgemeingültigkeit ihres Inhaltes erst in zweiter Linie und bestätigt zuallererst das klischeehafte Raffinement des geizigen Juden, der geschickt den Kopf aus der Schlinge zu ziehen vermag.¹²

Strategischen Scharfsinn beweist bei Lessing dagegen vor allem die Schwester des Sultans Sittah, in der »indes [...] vielleicht ein Anschlag [reift], Den [sie] auf diesen Nathan« hat (NdW II/3, S. 527) und mit dessen Hilfe sie ihrem Bruder aus der finanziellen Zwangslage zu helfen gedenkt. Weil die Weisheit des reichen Nathan gerade darin besteht, niemandem und keinesfalls Geld zu borgen (NdW II/2; S. 524–525), weil ihm also ein Merkmal des stereotypen Juden fehlt, weil er laut Al-Hafi »ein Jude [...] [ist], wie's nicht viel Juden giebt« (NdW II/2, S. 524), versucht Sittah den widerstrebenden Saladin von der Notwendigkeit weiblicher List zu überzeugen (II/3, II/4). Da der reiche Nathan das Rollenklischee des Geldverleihers nicht erfüllt, bedarf es besonderer Anstrengungen, seinen Reichtum auszunutzen: »SITTAH [...] Der Jude sei mehr oder weniger / Als Jud', ist er nur reich: genug für uns!« (NdW II/3, S. 526). Erst unter dem anhaltenden persuasiven Druck des »Weiberkopf[s]« (NdW III/4, S. 550) willigt der Sultan widerstrebend ein, Nathan in eine Gesprächs-›Falle um Geld‹ zu locken, die laut Sittah »nur dem geizigen, besorglichen, / Furchtsamen Juden: nicht dem guten, nicht / Dem weisen Manne« (NdW, S. 549) gelte. Auch diesem unterstellt Sittah jedoch ›Dreistigkeit‹ bzw. ›Schläue‹, die zu beobachten, dem Fürsten ein lehrhaftes ›Vergnügen‹ verspreche:

SITTAH Das Vergnügen, / Zu hören, wie ein solcher Mann sich ausredt; / Mit welcher dreisten Stärk' entweder, er / Die Stricke kurz zerreiβet; oder auch / Mit welcher schlaunen Vorsicht er die Netze / Vorbei sich windet: dies Vergnügen hast / Du obendrein. (NdW, S. 549–550)

Ökonomische Zweckrationalität, lehrhaftes Klugheits-Exempel und höfisches Diver-tissement kämen idealiter – und völlig unabhängig vom ›Wahrheitswert‹ der Antwort

¹² Zu Boccaccio und Lessings Bezug auf das Dekameron vgl. Niewöhner, Friedrich: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*. Heidelberg: Lambert Schneider 1988, S. 30–32, 55–56, 62–63.

Nathans – zur Deckung. Saladin, der »glaub[t], [seine] Lection zu können« (NdW, S. 551), weigert sich allerdings, seine Rolle unter der Aufsicht Sittahs zu spielen, und entzieht sich der Situationsdefinition seiner Schwester, was Nathan eine kurze Bedenkzeit gewährt. Saladin verwehrt Sittah, die Szene im Nebenzimmer zu belauschen, unterbricht die Unterredung mit Nathan (III/5), um zu überprüfen, ob sie seinem Verbot Folge leistet, und ermöglicht Nathan so, die Konvertierung von Geld in Wahrheit zu reflektieren (III/6):

»Was will der Sultan? was? – Ich bin / Auf Geld gefaßt; und er will – Wahrheit.
Wahrheit! / Und will sie so, – so bar, so blank, – als ob / Die Wahrheit Münze
wäre! – Ja, wenn noch / Uralte Münze, die gewogen ward! – / Das ginge noch!«
(NdW, S. 554).

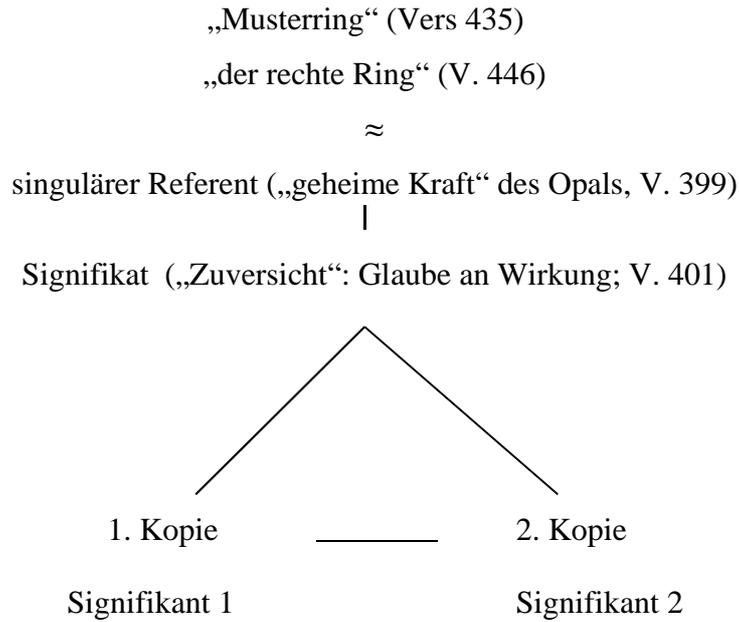
Zuvor hatte Saladin sowohl die Transaktion von Waren (NdW, S. 552: »Schachern wird mit dir / Schon meine Schwester. (Das der Horcherin!) – / Ich habe mit dem Kaufmann nichts zu tun«) als auch von Informationen über seine Feinde abgelehnt (III/5). Im Vergleich der ›baren, blanken Wahrheit‹ mit ›uralter‹, ›noch gewogener‹ Münze scheint außerdem bereits die Problemstellung des im nächsten Auftritt erzählten »Märchen[s]« (NdW, S. 557) auf: Inwieweit läßt sich der intrinsische Wert der ›uralten Münze‹, in der materieller Wert und Zeichenwert zusammenfallen, vervielfältigen, also durch bloße Zeichen ohne eigenen materiellen Wert transportieren – inwieweit kann also ›Wahrheit‹ durch Zeichen substituiert werden (NdW, S. 554: »Allein so neue Münze, / Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett / Nur zählen darf, das ist sie [die Wahrheit] doch nun nicht!«)? Nathan schätzt zwar die Wahrscheinlichkeit, daß Saladin »die Wahrheit nicht in Wahrheit [fodere]«, sie für monetäre Zwecke »nur / Als Falle brauche« (NdW, S. 554), als eher gering ein, kann die Gefahr aber auch nicht ganz ausschließen. Weder ist also klar, inwieweit Saladin tatsächlich Wahrheit um der Wahrheit willen fordert, noch inwieweit Nathan von einer taktisch relativierten ›Wahrheit‹ ausgeht, deren geldanaloge Inflationierung er selbst als ›jüdisch‹ stigmatisiert (NdW, S. 554: »Wer ist denn hier der Jude? / Ich oder er?«).

Nathans ›Märchen‹ strebt nun gerade einen Kompromiß zwischen ›zu vielen‹ und ›zu wenigen‹ ›jüdischen‹ Merkmalen an, also erstens zwischen der Verabsolutierung der eigenen Glaubensposition (NdW, S. 554: »ganz Stockjude«) und ihrer vollständigen Relativierung (NdW, S. 554: »ganz und gar nicht Jude«) und zweitens zwischen einer – von ihm selbst als ›jüdisch‹ kritisierten – Relativierung und Wertminderung von Wahrheit einerseits und der Erhaltung ihres authentischen Wertes andererseits. Saladin hat sich, so ist festzuhalten, am Ende von Sittahs ökonomischem Kalkül emanzipiert und erhält dennoch Nathans finanzielle Unterstützung; Nathans ›Wahrheit‹ wiederum übersteigt die anfänglichen taktischen Erfordernisse – am Ende drängt er dem Freunde die Geldmittel auf, die dieser als Fürst nicht zu fordern wage –, und der Richter im erzählten ›Märchen‹ hat trotz seiner falschen Vermutung, das Urbild des Ringes sei verloren gegangen, Recht, wenn er den Wir-

kungszirkel aus ›geheimer Kraft‹ und ›Glaubenszuversicht‹ von der Präsenz des ›echten‹ Ringes entkoppelt.

Schon die scheinbar magische Wirkung des Opals im ›echten‹ Ring, also die ›geheime Kraft, vor Gott / Und Menschen angenehm zu machen‹ (NdW, S. 556), unterliegt nämlich einer wirkungspsychologischen Einschränkung, entfaltet sie sich doch auf zirkuläre Weise nur bei demjenigen, der den Ring bereits ›in dieser Zuversicht [...] trug‹ (NdW, S. 556), ihn also als Zeichen (als Signifikanten) seiner eigenen Wirkung interpretiert. Die Strategie des Vaters erhebt diesen ›Ring von unschätzbarem Wert‹ (NdW, S. 555) nun vorübergehend zum ›Musterring‹ (NdW, S. 557) – also zum singulären semiotischen Referenten – zweier Kopien, deren ungleichrangige Beziehung dann in eine der Gleichrangigkeit zwischen drei Signifikanten mündet, als es dem ›Künstler‹ (NdW, S. 556) gelingt, die beiden Nachbildungen dem Vorbild ›vollkommen gleich zu machen‹ (NdW, S. 556), so daß das ›Muster‹ und seine beiden Signifikanten nicht mehr zu unterscheiden sind, obwohl der Referent, der ›rechte‹ und ›echte Ring‹ (NdW, S. 558 und 559), laut Nathan weiterhin präsent ist. Die Interpretation des Richters, den die drei, sich des ›falschen Spiels‹ (NdW, S. 558) bezichtigenden Brüder angerufen haben, marginalisiert schließlich die Repräsentationsbeziehung zwischen dem Original und seinen beiden Kopien und läßt die Suche nach dem ›rechten‹ Ring als irrelevant erscheinen. Die Duplikate bezeichnen nun nicht das nicht mehr identifizierbare Original, sondern als gemeinsames Signifikat fungiert die allen drei Ringen gleichermaßen zuzuschreibende Wirkung und deren ›Echtheit‹, die sie nun gleichermaßen ›bedeuten‹. Die Vermutung des Richters, der ›Musterring‹ sei ›verlorengegangen‹ (NdW, S. 559) erscheint angesichts der von Nathan erzählten Vorgeschichte zwar nach wie vor als irrig, seine zweite Hypothese ist jedoch insofern ›wahr‹, als sie das Ende der ›Tyrannei des Einen Rings‹ (NdW, S. 559), also des singulären, Wahrheit garantierenden Referenten zutreffend konstatiert und es offen läßt, ob drei oder nur zwei ›falsche[n] Ringe‹ (NdW, S. 559) als Repräsentanten des ›echten‹ nachträglich angefertigt worden sind. Die folgende schematische Darstellung veranschaulicht die Transformation vom ›rechten‹ und ›echten Musterring‹ als singulären Referenten seiner beiden späteren Duplikate (Signifikanten) bis zur Enthierarchisierung ihrer semiotischen Beziehung in einer Serie von drei gleichbedeutenden Signifikanten.

I)

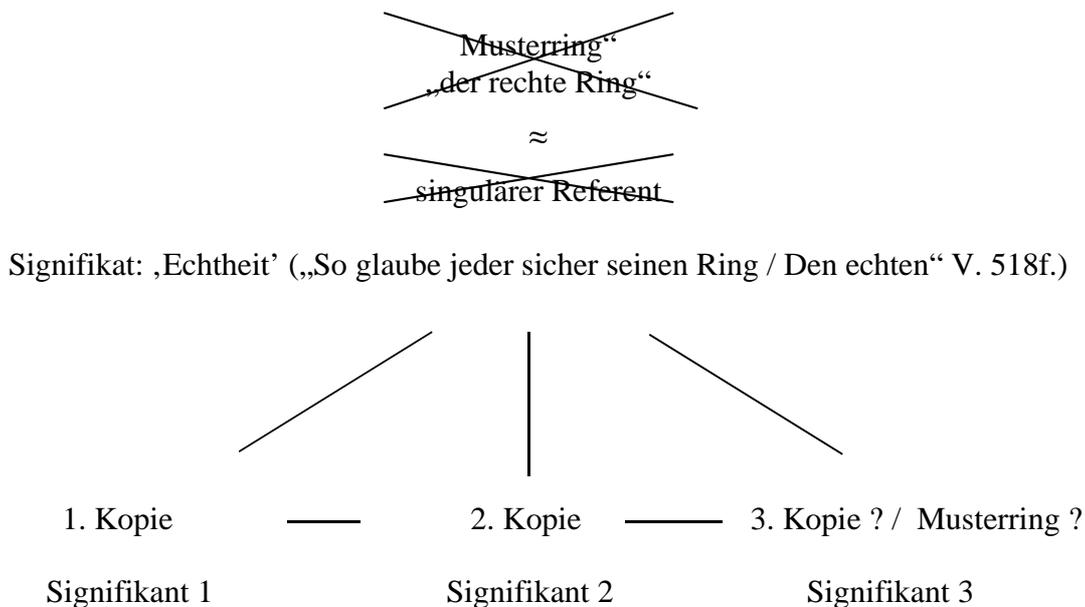


II)

„der rechte Ring war nicht / Erweislich“ (V. 446)

„Eure Ringe / Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring / Vermutlich ging verloren“ (V. 509f.)

„Möglich; daß der Vater nun / Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger / In seinem Hause dulden wollen!“ (V. 519–521)



Die Leistung der Parabel besteht somit gerade darin, die Bedeutungs- und Wirkungssicherung für die drei Ringe von der Wahrheits- und Echtheitsfrage, also von der Suche nach referentiell verbürgter, singulärer Wahrheit zu befreien, ohne die ursprünglich bezeichnete Wirkung des ersten Rings durch dessen Vervielfältigung abzuschwächen. Die ›echte‹ und ›rechte‹ Religion ließe sich somit niemals auf der Ebene ihrer unterschiedlichen Repräsentanten, ihrer jüdischen oder christlichen oder islamischen Erscheinungsformen finden – aber auch nicht ohne sie.¹³ Insofern Nathans ›Märchen‹ also die Bedeutung des ersten Ringes als bloßes Zeichen seiner ihm zugeschriebenen Wirkung von seinem Status als Urbild der Kopien entkoppelt, sichert es diese Wirkung auch dann dauerhaft, wenn das ›Muster‹, das ›Urbild‹ nicht mehr zu identifizieren oder gar abhanden gekommen sein sollte. Am Ende erscheint die von Nathan zuvor selbst als ›jüdisch‹ abgewertete, ihren Tauschwert nur mehr bezeichnende »neue Münze« gegenüber der fehlenden ›Urmünze‹ als rehabilitiert.

Genau diese Position vollziehen die im 18. Jahrhundert einsetzenden, theologischen Revisionsversuche von Lessings *Nathan* nicht nach: Während Fortsetzungen seiner Handlung die von neuem aufgeworfene Frage nach dem unerkannten aber noch präsenten ›Musterring‹ zugunsten des Christentums zu beantworten suchen, reduzieren Travestien die Parabel auf ihre Kommunikationssituation als Gelegenheitsrede, also als interessengeleitete Taktik ihres Erzählers, und werten ihre Botschaft als vermeintlich relativistische ab, deren Indifferentismus sich zugleich als ›jüdische‹ Charaktereigenschaft erweise. Wie die religiös motivierte Kritik an Islam und Judentum in eine bereits metaphorisch pathologisierende Abwertung des ›Jüdischen‹ mündet, führt besonders deutlich das fünftaktige Drama des Meininger Hofpredigers Johann Georg Pfranger *Der Mönch vom Libanon. Ein Nachtrag zu Nathan der Weise* aus dem Jahre 1782 vor Augen.¹⁴

Pfranger verdrängt Nathan aus der Rolle des uneigentlichen Ersatz- und Adoptivvaters, dessen Funktion bei Lessing trotz der Aufklärung über den abwesenden leiblichen Vater von Recha und Kurd unangetastet bleibt, und läßt deren eigentlichen Vater Wolf von Filnek alias Saladins Bruder Assad unerkannt als Arzt und christlichen Mönch aus dem Libanon zurückkehren, der sich am Ende der Liebe Rechas und Kurds sicher sein kann (MvL, S. 246): »Recha (fliegt ihm an den Hals): [...]. Mein wahrer Vater!« Mit dem väterlichen Original, das Recha mit Erfolg zum Christentum bekehrt, erobern Christentum und Nächstenliebe ihre angestammten, hierarchisch höchsten Positionen zurück, während der Islam – vertreten durch Saladin und die Urheber eines gegen ihn gerichteten Rache- und Giftmord-Komplots – im religions-

¹³ Siehe dazu u. a. Schlütter, Hans-Jürgen: »... als ob die Wahrheit Münze wäre.« Zu ›Nathan der Weise‹ III,6. In: Lessing Yearbook X, 1978, S. 65–74 und Fuhrmann, Helmut: *Lessings ›Nathan der Weise‹ und das Wahrheitsproblem*. In: Lessing Yearbook XV, 1983, S. 63–94.

¹⁴ Zitiert wird aus Pfranger, Johann Georg: *Der Mönch vom Libanon. Ein Nachtrag zu Nathan der Weise*. Mainz: Im Verlag der herausgebenden Gesellschaft 1789 [MvL]. Zur Wirkungsgeschichte dieses ›Nachtrags‹ im 19. Jahrhundert siehe etwa Borgius, Eugen: *Lessing's ›Nathan‹ und der ›Mönch vom Libanon‹. Zum hundertjährigen Gedächtniß beider Dichtungen: »Beiträge zum Verständnis Nathan's und zur Erkenntniß der Wahrheit«*. Vortrag gehalten und nachträglich erweitert durch mehrere Fragmente. Barmen. Klein o. J. [1878].

vergleichenden Traum Saladins (MvL II/9, S. 94–96) und in der allegorischen Konkurrenz Erzählung des Mönchs (MvL III/2, S. 113–123) als grausam und blutrünstig auf den letzten Platz verwiesen wird. Die historische Entwicklungslogik der Parabel des Mönchs betont einmal mehr die unterschiedliche Wertigkeit der Religionen und deutet den für das Christentum stehenden ›Pflug‹ als Weiterentwicklung des das Judentum vertretenden ›Grabscheits‹ und das ›Schwert‹ des Islam als die destruktive Kehrseite des ›Pflugs‹. Am Ende siegt die christliche Liebe über die Weisheit Nathans, und die Repräsentanten des Islam eliminieren sich gegenseitig – die rechtzeitig überführten Verschwörer ebenso wie der kranke Saladin, der seine Untaten als Herrscher bereut und weinend in den Armen seines christlichen Bruders stirbt.

Folgerichtig revidiert dieser als heilkundiger Mönch zuvor sowohl Nathans »Märchen von den drei Ringen« (MvL, S. 113 ff.), das laut Sittah als »so recht ein Märchen für den Hof [...] Epoche [macht]« (MvL, S. 113 ff.), als auch dessen relativistische Fehldeutung durch Sittah und Saladin: Diese – »Es ist gleich viel, magst glauben, was du willst« (MvL, S. 114) – verfehle den »guten Sinn« Nathans und »[miß]kenne« seine »Absicht« (MvL, S. 114). Der ahnungslose Nathan unterläßt es allerdings seinerseits im vorausgehenden Disput mit dem fieberkranken Saladin (I/5), diese Deutung und ihre pathogenen Folgen zurückzuweisen. Schuld an Saladins tödlicher ›Krankheit‹ und seinen Gewissensqualen scheint die mit allen Merkmalen eines schleichenden Giftes ausgestattete, relativistische ›Weisheit‹ Nathans zu sein, die Saladin selbst einst »in einem Spiel des Leichtsinns« (MvL, S. 29) provoziert hatte:

Saladin. Ich hieß dich kommen, Nathan, Dem Herzen die verlorne Ruhe wieder zu geben, die ihm deine Weisheit nahm. [...]. [...]. Wie schrecklich hat die Wahrheit ihren Ernst an mir gerochen! [...]. [...]. Der Ring! – Der diamant'ne Zauberring, der mich mit seinem Schimmer in die Irre führte! – Das Märchen schlich so sanft, so unerwartet, so heimlich schmeichelnd in die offene Seele: Schien so viel Schonung, so viel Menschlichkeit dem gleichgesinnten Herzen einzuflößen: [...]. [...]. – [...].

Nun soll ich sterben: soll mit meinem Ring in dieser Ungewißheit hin zum Richter! – Wie? wenn ich nun betrogen wäre, Nathan? (MvL, S. 29–30)

Der Vater in Nathans (also Lessings) Ringparabel erscheint Saladin, der seinerseits auf der Stufe von Lessings drei zweifelnden Brüdern verharrt, als »ein Betrüger«, der »statt Wahrheit dem Sohn, der schmachtete nach Licht, nur Wahn, nur Irrthum [gab]« (MvL, S. 30) und insofern Nathan ähnele, der wie dieser »falsch geredt; [...] Trug und Irrthum Mir statt der Wahrheit aufgebunden« (MvL, S. 31). Der nagende Zweifel an der Wahrheit, die Ungewißheit über den echten Ring, wird zum heimtückisch »tödtenden Insekt, das tief und tiefer in die Wurzel gräbt, bis endlich die schöne Blume sinkt« (MvL, S. 42) und gipfelt in einer Tirade gegen den auf sein antijüdisches Stereotyp zurückprojizierten Nathan und gegen die Ringparabel als seine wertlose Ware – Aussagen, die Nathan jedoch dem Delirium Saladins (MvL, S. 45: »Saladin ist irre!«) zuschreibt: »Geh, Jude! geh, betrogener Wucherer, Mit Deiner Waare! sie ist falsch: verkauf sie Den Narren! geh! [...]« (MvL, S. 44).

Insekten- und Gift-Metaphorik stilisieren die tolerante Position Nathans zur diabolischen Strategie eines betrügerischen Juden, der die Wahrheit hinter einem pathogenen, ja tödlichen Indifferentismus verbirgt. Daß Nathan Saladins judenfeindliche Ausfälle überdies einer Fieberkrankheit zuschreibt, als deren Ursache zuvor seine eigene Ringparabel identifiziert worden ist, läßt Saladins Invektiven geradezu als ›Arznei‹ einer Selbstheilung erscheinen, die das vermeintlich ›wahre‹ Gesicht Nathans enthüllt, auf diese Weise die Krankheitsursache stigmatisiert – und so den Juden sowohl für die ›Krankheit‹ als auch für die antisemitische Abwehrreaktion verantwortlich macht. Die ethische Botschaft der Ringparabel von Lessings Nathan wird, so ist festzuhalten, selbst wiederum als eine spezifisch ›jüdische‹, weil relativistische diskreditiert – wobei ›jüdisch‹ nun jedoch nicht mehr die Religion, sondern ein vermeintlich konstantes Wesensmerkmal (›Indifferentismus‹) bezeichnet. Die antisemitische Rezeptionsgeschichte der Ring-Parabel wird im 19. und 20. Jahrhundert in unterschiedlichen Variationen immer wieder auf dieses Deutungsmuster zurückgreifen.¹⁵

Auch Dramen, die sich positiv an Lessings Nathan-Figur orientieren, profilieren einen pejorativen und stereotypen Merkmalskomplex des ›Jüdischen‹, den sie auf nicht-jüdische Figuren verlagern und mit ›guten‹ Juden kontrastieren. Johann Karl Lotich übernimmt 1783 in seinem »Allen Juden gewidmeten« Schauspiel *Wer war wohl mehr Jude?* partiell die Figurenkonstellation Lessings und zeichnet einen religiös toleranten, armen Juden als Retter und vorübergehenden Adoptivvater der Christentochter, der sie an ihre leiblichen Eltern abtritt und sich positiv von dem als hartherzig, betrügerisch und tyrannisch stilisierten Banquier Reichert, dem nicht-jüdischen Vater ihres Bräutigams, unterscheidet.¹⁶

Ähnlich verfährt Heinrich Reinicke in seinem 1784 erschienen Schauspiel *Nathan der deutsche, oder Neider sind wahre Verschnittene*, erhebt nun aber den reichen Juden und Adoptivvater Nathan Bieder zur positiven Figur, als deren Rollennamen abwechselnd »Jude« und »Bieder« fungieren, und die die Vorurteile der habgierigen Christen (›der Neider‹) Lügen straft (»Gott! kann ein Jude so handeln!«).¹⁷

¹⁵ Vgl. Marr, Wilhelm: *Lessing contra Sem. Allen ›Rabbinern‹ der Juden- und Christenheit, allen Toleranz-Duselheimern aller Parteien, allen ›Pharisäern und Schriftgelehrten‹ tolerantest gewidmet*. Berlin: Schulze 1885; Dühning, Eugen: *Die Ueberschätzung Lessing's und seiner Befassung mit Literatur. Zugleich eine neue kritische Dramatheorie*. 2., durchgearbeitete u. vermehrte Aufl. Leipzig: Thomas 1905; Bartels, Adolf: *Lessing und die Juden. Eine Untersuchung*. 2. durchgearbeitete Aufl. Leipzig: Weicher 1934 und Elisabeths Frenzels antisemitische Dissertation aus dem Jahre 1938, für die *Nathan* ein Indiz dafür darstellt, daß »der Rasseinstinkt im gebildeten Menschen der Aufklärung [...] verschüttet« gewesen sei (Frenzel, Elisabeth: *Judengestalten auf der deutschen Bühne. Ein notwendiger Querschnitt durch 700 Jahre Rollengeschichte*. 2. Aufl. München: Deutscher Volksverlag 1942, S. 55; zuerst als: dies.: *Die Gestalt des Juden auf der neueren deutschen Bühne*. Berlin: Diss. masch. 1938).

¹⁶ Lotich, Johann Karl: *Wer war wohl mehr Jude? Ein Schauspiel in drei Aufzügen*. Leipzig: Friedrich Gotth. Jacobäer und Sohn 1783.

¹⁷ Reinicke, Heinrich: *Nathan der deutsche, oder Neider sind wahre Verschnittene*. Schauspiel in drey Aufzügen. Leipzig: Schönfeldische Buchhandlung 1784; zitiert nach Neudruck in: Heinrich Stümcke (Hg.): *Die Fortsetzungen, Nachahmungen und Travestien von Lessings »Nathan der Weise«*. Berlin: Selbstverlag der Gesellschaft für Theatergeschichte 1904, S. 37–83; hier S. 78. – Lotich und

Das 1804 anonym publizierte Schauspiel *Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing. Travestiert und modernisiert*, das Saladin mit Merkmalen Napoleons ausstattet und im ersten Aufzug Lessing als Derwisch auftreten läßt, legt Nathan hingegen wieder auf das judenfeindliche Klischee des habgierigen Wucherers fest, der im machtgierigen Saladin-Napoleon seinen Widerpart findet und dessen Frage, wie ihm die Weltherrschaft zu sichern sei, mit einer machtpolitisch ›modernisierten‹ Gleichniserzählung über die Artus-Ritter pariert.¹⁸

Die ebenfalls 1804 unter dem Titel *Der travestirte Nathan der Weise* erschienene *Posse in zwey Akten mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschatz [...]*¹⁹ von Julius von Voss kündigt zwar in der Vorrede »Nathan in muthwilliger Faschingstracht« (TNW, S. XI) an, transportiert aber allein schon über die in Fußnoten ins Deutsche übersetzten hebräischen und jiddischen Sprechakte auf akribische Weise Nathans Judentum, das dieser allenfalls aus Opportunismus vorübergehend zu unterdrücken vermag:

Nebentext II/5 (TNW, S. 79): »(Er sagt kein Hebräisch Wort mehr vor einem Christen, [...].[...] Nachher am Hofe [...] merkt man ihm nur eine sehr geringe Nüanze des Judendialekts an.)«. Später spricht Nathan laut Nebentext in der Fußnote wieder »jüdischer, denn er ist in Affekt gerathen und vergeßt sich« (TNW, S. 148). Nathans begrenzte Assimilierungsfähigkeit gelangt über taktische Verstellung nicht hinaus und steht im Gegensatz zu den, allerdings nicht weniger eigennütigen Bildungsanstrengungen seiner um gesellschaftliches Renommee bemühten, hier tatsächlich leiblichen Tochter Recha. Der um seine Halbschwester vergeblich werbende Tempelherr und leibliche Sohn Saladins beabsichtigt statt dessen aus Opportunismus zum Judentum zu konvertieren. Die Botschaft der Ringparabel Nathans wird darüber hinaus von Voss nihilistisch-materialistisch ›travestiert‹ (TNW II/18, S. 145–146, hier S. 146: »Ich sprech': ein jeder lebe seines Glaubens, / Und suche Geld auf Erden zu verdienen, / Das Weitre wird sich nach dem Tode finden«).

Rechas sprachliche, philosophische, literarische und musikalische Selbstzivilisierung wird gleichwohl vom Vater besonders aggressiv torpediert, als Recha im 7. Auftritt des II. Aufzuges die Gesangspartie eines Passionsoratoriums einstu-

Reinicke können als frühe literarische Beispiele für die Genese eines semiotisch ›sekundären‹, aufklärerischen Antisemitismus gelten, wie in Lindner 2004 im Anschluß an Theodor W. Adorno und Hannah Arendt für den Diskurszustand nach Auschwitz diagnostiziert, vgl. Martin Lindner: *Sem und Antisem. Sekundärer Antisemitismus als Zeichen- und Sprachspiel in der Neuen-Medien-Kultur*. In: Gustav Frank / Wolfgang Lukas (Hgg. in Zusammenarbeit mit Stephan Landshuter): *Norm – Grenze – Abweichung. Kultursemiotische Studien zu Literatur, Medien und Wirtschaft*. Michael Titzmann zum 60. Geburtstag. Passau: Karl Stutz 2004, S. 321–356, vgl. insbesondere S. 331–335.

¹⁸ [Anonym]: *Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing. Travestiert und modernisiert*. In fünf Aufzügen. Berlin, Wien: Nathan & Comp. 1804; zitiert nach Neudruck in: Heinrich Stümcke (Hg.): *Die Fortsetzungen, Nachahmungen und Travestien von Lessings »Nathan der Weise«*. Berlin: Selbstverlag der Gesellschaft für Theatergeschichte 1904, S. 85–129; hier S. 106–110.

¹⁹ Voss, Julius von: *Der travestirte Nathan der Weise. Posse in zwey Akten mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschatz, auch durch Kupfer verherrlicht*. Faksimiledruck nach der Ausgabe von 1804. Hg. u. mit einer Einführung von Leif Ludwig Albertsen. Bern: P. Lang 1985 (= *Seltene Texte aus der deutschen Romantik*; 6) [TNW].

diert und Nathan mit den Notenblättern den Takt dazu schlagen soll (TNW, S. 98–103). Bei der Nennung des Namens Christi bricht die Fassade der bildungsbürgerlichen Mimikry zusammen und offenbart den noch immer religiös grundierten Konflikt: Nathan verfällt in hebräische Flüche und versucht, die verleugnete Jüdin hinter Rechas unjüdischer Larve hervorzuprügeln (TNW, S. 102). Das Titelblatt illustriert diese Schlüsselszene (Abb. 2 auf der folgenden Seite).

Der travestirte Nathan der Weise.

Posse in zwey Akten,

mit

Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf,
Mord und Todschlag,

auch durch Kupfer verherrlicht.



Berlin, 1804.

ben Johann Wilhelm Schmidt.



NATHAN der WEISE.

Daß darüber hinaus nicht nur sprachliches und nonverbales Verhalten, sondern auch eine konstante Physiognomik jeden Assimilierungsversuch von vornherein als leicht zu durchschauende Verstellung erscheinen lassen muß, signalisiert schon von Anfang an das Gesichtprofil Nathans im Frontispiz (Abb. 3 auf voriger Seite).

Die apologetische und widersprüchliche Argumentation des Verfassers in der Vorrede läßt denn auch keinen Zweifel am Status des Gezeigten:

So ist hier die ganze Charakteristik, und domestikale Schilderung Nathans nichts weniger als Carrikatur. Sie ist Ernst, und, wie ich glaube, so wahr, als sie nur ein Profaneur gelegentlich zu erspähen vermag. Recha ist eine Femme savante, deren man in großen deutschen Städten ja, Dank sey es der Cultur, die Menge antrifft.

Ich bitte es mir aber von einer löblichen Judenschaft aus: mich nicht, weil ich einen andern als den Lessingschen Nathan darstellte, in die Rubrik ihrer Feinde zu verzeichnen. Das Loschon = kaudesch und gewisse Hausgebräuche können keinem Israeliten anstößig werden, da sie Nachlaß der Väter sind. Der Handel in den Händen des Geitzes sieht unter allen Völkern sich gleich, und durch das Gespräch mit dem Tempelherrn glaube ich mir selbst ein Verdienst um die Juden erworben zu haben, indem ich die Consequenz ihres Theosophen, die bürgerliche Festigkeit, die ihre Gesetze hervorbringen, und ihre Entfernung von manchem Verderbniß andrer Völker beleuchtete. Ich bin gewiß in Hinsicht Ihrer, die Neutralität selbst, denn meine an sie verlohrnen Proxenetica, Abzüge, Prolongationsgebühren und Zinsen erhalte ich doch nicht wieder. – Wie ich zu den Intermezzos des Nathan gekommen bin, weiß ich selbst nicht recht. [...]. (TNW, S. XIII–XIV)

Gerade ein ›anderer‹, travestierter Nathan‹ ermöglicht demnach die vermeintlich ›wahre‹ und ›ernste‹ Schilderung der von den Vätern ererbten und konstanten »Charakteristik«, die allen Assimilierungsansätzen Hohn spricht; die vermeintliche ›Neutralität‹ der Sprechinstanz entpuppt sich dabei als resignatives Eingeständnis der als unveränderlich unterstellten, jüdischen Verhaltensweisen, die etwa dazu zwingen, Zinsen als unwiederbringlich verlorene abzuschreiben.

Auch der eminente Theater- und Bucherfolg der Posse *Unser Verkehr* aus dem Jahre 1815 von Karl Borromäus Alexander Sessa²⁰ verdankt sich einem bühnenwirksam inszenierten, ethnischen Voyeurismus, der lustvoll mit ›Verkleidung‹ und ungewollter Selbstenthüllung spielt und die Distinktion stereotyp jüdischer Eigenschaften gerade da einübt, wo Assimilierungsversuche scheitern und die Figuren ihre Merkmale vergeblich zu verschleiern versuchen: Besonders die in der Vorrede zur zweiten Auflage als »ergötzliche Zusätze« (UV, S. 4) angepriesenen Nebentexte dienen der Entlarvung: Der geckenhafte ›Salonjude‹ Jakob parodiert zwar das ›Genie‹, das er werden will, nicht aber seine jüdischen Verhaltens- und Sprachstereotype, die

²⁰ Zuerst unter dem Titel *Die Judenschule* 1813 publiziert; zitiert wird nach: Sessa, Karl Borromäus Alexander: *Unser Verkehr. Eine Posse in Einem [sic] Aufzuge nach der Handschrift des Verfassers*. Zweite Aufl. mit einigen Zusätzen. Leipzig: In Commission der Dykischen Buchhandlung 1815 [UV]. Siehe dazu auch Neubauer, Hans-Joachim: *Auf Begeh: Unser Verkehr. Über eine judenfeindliche Theaterposse im Jahre 1815*. In: Erb / Schmidt 1987, S. 313–327.

genau dann besonders deutlich hervortreten, wenn er sie zu kaschieren oder gar zu überwinden sucht:

JAKOB: Ae Kaufmann handelt mit seine Wooren, ä Schenie mit seine Tälente! – ich hob doch Tälente, ich bin ä Schenie – ich bin nich geboren sum Handel! [...]. (er streicht sich die Haare und putzt an sich herum.) Ich will werfen den Jüden bei seit, ich bin doch aufgeklärt – ich hob doch gor nischt Jüdisches an mer! – (während des Putzes fällt ihm ein Säckchen aus dem Busen) Die falschen Groschen? Sült ich se aach wegwerfen? – Mai! 's is doch Geld – gut in's Theater, in's Kenzert, für Thorsperre! (er hebt es auf und steckt es ein.) Nü bin ich fertig! (er besieht sich in einem Taschenspiegel.) Hm! äne sprechende Physenemie! – ä schlauer Blick – ich wär machen äne Figur! ich wär gefallen dem schainen Geschlecht! – (UV, S. 18–19)

Hatte Lessing *Nathan den Weisen* von den stereotypen Bildern vom ›Juden‹ zu befreien versucht, ohne dessen Judentum zu leugnen, führen ihn seine literarischen Verarbeitungen sukzessive wieder auf diese Merkmale zurück und stabilisieren dabei zugleich eine Semantik des konstant ›Jüdischen‹, das der Schluß von Lessings Lustspiel *Die Juden* allenfalls impliziert und das nun sowieso jegliche Assimilierung als trügerische Maske desavouiert. Gerade die Entwicklung der Nathan-Figur verdeutlicht, wie die literarische Genese des Früh-Antisemitismus von stereotypen ›Verkleidungen‹ – ›Travestien‹ – ihren Ausgang nimmt und Maskierungen nun umgekehrt als Enthüllung des ›eigentlichen‹, als anpassungsresistent stigmatisierten ›Juden‹ interpretiert werden. Die Zeichnungen und Kupferstiche der Gebrüder Henschel in *Ifflands mimische Darstellungen für Schauspieler und Zeichner. Während der Vorstellung gezeichnet zu Berlin in den Jahren 1808 bis 1811* zeigen in der Tat – kontrastiv zum vermeintlich ›typischen‹, also zumindest gestisch-mimisch negativ gezeichneten Shylock – einen weder physiognomisch noch gestisch-mimisch als ›jüdisch‹ stilisierten Nathan (siehe folgende Seite):²¹

²¹ Härle, Heinrich: *Ifflands Schauspielkunst. Ein Rekonstruktionsversuch auf Grund der etwa 500 Zeichnungen und Kupferstiche Wilhelm Henschels und seiner Brüder, mit 238 Abbildungen*. Berlin: Elsner 1925 (= Schriften der Gesellschaft für Theatergeschichte; 34), Bildertafeln XV–XVI und XXXV. – Zur Rollengeschichte Shylocks siehe Goerden, Elmar: *Der Andere. Fragmente einer Bühnengeschichte Shylocks im deutschen und englischen Theater des 18. und 19. Jahrhunderts*. In: Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Tübingen: Niemeyer 1992 (= Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste; 7), S.129-163.



Ihr gabt ihm doch vorz erste, was an Schätzen
Ich euch gelassen hatte !.....

100. Act 12. Scene.



der rechte Ring war nicht
Erweislich; ... First so unerweislich, als
Alles ist -- der rechte Glaube.

100. Act 12.

E. F R E N Z E L



Jüden-
gestalten
auf der deutschen Bühne

DEUTSCHER VOLKSVERLAG · MÜNCHEN

Das Titelkupfer der Vossschen Travestie führt dagegen vor Augen, wie auch die Nathan-Figurine einer physiognomischen ›Maskierung‹ unterworfen wird, die die langfristig bereitstehenden Merkmale des ins Lächerliche überzeichneten Juden nun als zu enthüllende, latent eigentliche umdeutet – Travestie erscheint als Enthüllung, der nicht ›travestierte‹ Nathan dagegen als sich verstellender.

Im fünften Band der fünften Auflage der *Allgemeinen deutschen Real=Encyclopädie für die gebildeten Stände* von 1819 findet sich unter dem Stichwort »Jüdeln« folgender Eintrag:

[...] In der Schauspielersprache bedeutet es einen jüdischen Dialect oder auch Jargon sprechen. Dieser Dialect, den der Jude selten ganz ablegt, gewinnt dadurch, daß er an komische Eigenheiten dieser Nation mahnt und selbst eine ist, in der Theaterpraxis eine Wichtigkeit, die dem Schauspieler das Studium desselben empfiehlt. Ihn nach Bedürfniß der Rolle, der Localität u. s. f. zu behandeln, um bald zu verstärken, bald zu mäßigen, bald mit niederländischer Naturmäßigkeit zu geben und bald zu idealisieren, sind Fertigkeiten, in deren Gebrauch sich der Künstler auszeichnen kann. Iffland gab ihn als Shylock in Shakespeare's Kauffmann von Venedig mit großer Kunst. Man hörte keinen Berliner, keinen Wiener, keinen Breslauer, keinen Hamburger Juden; man hörte aber doch den Juden, der Dialect war poetisch universalisirt, und der Künstler vermied es glücklich, durch ihn komische Nebenideen anzuregen, wo sie der ernstesten Bedeutung dieses Grauen erregenden Charakterbildes Eintrag gethan haben würden. Von selbst versteht sich übrigens, daß das Jüdeln nicht in jeder Judenrolle am Platz ist, Lessings Nathan z. B. würde auch durch den leisesten Anflug von Dialect unendlich leiden.²²

›Jüdeln‹ bezeichnet demnach sowohl »komische Eigenheiten« als auch die ›ernsten‹ und negativen Komponenten des »Grauen erregenden Charakterbildes« eines Shylock. Damit manifestiert sich einmal mehr eine langfristige semantische Konstellation, die das Rollenfach des ›komischen‹ und zugleich monströsen Juden als wirkungsästhetische Kippfigur und ihre theatralen Vermittlungsbedingungen betrifft. Die Engführung von gefährlicher Verhüllung und lustvoller Demaskierung, von stigmatisierender Abwehr und aggressivem Verlachen des ›Enthüllten‹ einerseits und seiner beruhigenden Verharmlosung, ja ›Bannung‹ durch das und Verbannung in das ›Komische‹ andererseits erweisen sich als affektive Garanten für den ›Erfolg‹ des lächerlichen, weil entlarvten Juden in Posse und Anekdote – und für die erfolgreiche literarische Kommunikation antisemitischer Semantik auf dem Feld des Komischen und der Satire – verkürzt formuliert: für die Genese des literarischen Früh-Antisemitismus aus dem Geist der Travestie.²³

²² *Allgemeine deutsche Real=Encyclopädie für die gebildeten Stände. (Conversations=Lexicon)*. In zehn Bänden. Fünfter Band. J bis L. Fünfte Original=Ausgabe. Leipzig: F. A. Brockhaus 1819, S. 308.

²³ Vgl. die Funktion ›witziger‹ Enthüllungs-Einakter, wie *Nathan der Weise* von L. v. Senden aus dem Jahre 1880, dessen einzige Pointe darin besteht, hinter dem ironisch usurpierten Rollennamen (›Nathan der Weise‹) den unverbesserlichen Betrüger und ›Wucherer‹ und hinter diesem wiederum die konstante ›Dummheit‹ des lächerlichen ›Juden‹ zu entdecken, ›Weisheit‹ mithin als ›Schlauheit‹ und ›Schlauheit‹ als ›Dummheit‹ zu entlarven. Assimilierungsbestrebungen werden damit zwar

Vor diesem Hintergrund harrt auch die von Helmut Jenzsch, Gunnar Och und anderen skizzierte Motivgeschichte ernsthafter wie komisch-burlesker, zunächst eher selten als ›böse‹ stilisierter Judenfiguren in der Theaterliteratur seit den geistlich-liturgischen Spielen des Mittelalters der Re-Interpretation.²⁴ Zwar sind jüdische Figuren in deutschsprachigen Dramentexten zwischen Barock und Aufklärung auffällig unterrepräsentiert, überleben aber in den Libretti für die Hamburger Oper am Gänsemarkt (bis 1738) sowie im Rolleninventar der Wanderbühnen, der Wiener Stegreifposse und des Singspiels des 18. Jahrhunderts²⁵ als überzeichnete Zerrbilder des ›Wucherjuden‹ und als lächerlich-komische Figuren, die in der bürgerlichen Typenkomödie gelegentlich das von Gottsched kritisierte Rollenfach des Pickelhering und des Hanswurst beerben. Daß die Bildtradition des schaurigen Monstrums – zugleich animalisch und diabolisch – und dessen nach wie vor bedrohliche aber zugleich nährische Spielart überdies und vielfach mit den (nicht nur physiognomischen) Stereotypenkonstruktionen des ›Jüdischen‹ verflochten ist, scheint zumindest ikonisch langfristig belegbar, kann im gegebenen Rahmen vorerst jedoch nicht weiter kontextualisiert und validiert werden.²⁶

Auch die schon nach der Publikation von Lessings *Die Juden* 1754 als ›unwahrscheinlich‹ kritisierte, erst ab Mitte der 1770er Jahre von Stephanie dem Jünge-

nach wie vor diskreditiert, zugleich aber die ›bösen‹ Eigenschaften des ›gefährlichen‹ Juden ins Komische umgebogen und zu wirkungsloser Selbstschädigung abgemildert (Senden, L. v. [d. i. Franz Joseph Laporterie]: *Nathan der Weise. Dramatisierte Anekdote in einem Acte*. In: ders.: Theaterstücke zum Gebrauche der Gesellenvereine. 4. vermehrte Aufl. Münster: Russell o. J., S. 95–120).

²⁴ Jenzsch, Helmut: *Jüdische Figuren in deutschen Bühnentexten des 18. Jahrhunderts. Eine systematische Darstellung auf dem Hintergrund der Bestrebungen zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden, nebst einer Bibliographie nachgewiesener Bühnentexte mit Judenfiguren der Aufklärung*. Hamburg: Diss. masch. 1971; Och, Gunnar: *Imago Judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995; vgl. auch Albertsen, Leif Ludwig: *Der Jude in der deutschen Literatur 1750–1850. Bemerkungen zur Entwicklung eines literarischen Motivs zwischen Lessing und Freytag*. In: arcadia. Zf. für vergleichende Literaturwissenschaft 19, 1984, S. 20–33 sowie Denkler, Horst: »Lauter Juden«. *Zum Rollenspektrum der Juden-Figuren im populären Bühnendrama der Metternichschen Restaurationsepoche (1815–1848)*. In: Hans Otto Horch / Horst Denkler (Hgg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Symposion der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v. d. H. Teil 1: Vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen: Niemeyer 1988, S. 149–163 und Neubauer, Hans-Joachim: *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Campus 1994 (= Schriftenreihe des Zentrums für Antisemitismusforschung Berlin; 2).

²⁵ also u. a. bei Joseph Anton Stranitzky, Johann Joseph Felix von Kurz, gen. Bernardon (*Die lustige Juden-Hochzeit oder Bernardon der betrogene Rabbiner. Opera comique*, 1766/71), Friedrich Wilhelm Gotter (*Der Jahrmarkt. Eine komische Oper in zwei Aufzügen*, 1778) oder Emmanuel Edler von Lerchenheim d. j. (*Der Jude, oder: Betrug für Betrug. Ein original-deutsches komisches Singspiel von zween Handlungen*, 1783); vgl. auch Hein, Jürgen: *Judenthematik im Wiener Volkstheater*. In: Horch / Denkler 1988, S. 164–186.

²⁶ Zur frühneuzeitlichen Darstellung von Mißgeburten, die Mesallianzen mit Juden entsprungen seien und als Strafe Gottes gedeutet worden sind, vgl. v. a. Schöner, Petra: *Judenbilder im deutschen Einblattdruck der Renaissance. Ein Beitrag zur Imagologie*. Baden-Baden: Valentin Koerner 2002 (= Saecula Spiritalia; 42), S. 173–188; ansonsten u. a. Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek: Rowohlt 1991 (= rowohlt enzyklopädie kunst und information; 498).

ren [d. i. Stephan Gottlieb: *Der Eigensinnige*, Lustspiel], Josef von Pauersbach und anderen vermehrt auf die Bühne gebrachte Rolle des ernstesten, ›edlen‹, weil assimilierbaren ›Juden‹ trägt vor diesem Hintergrund zur kontrastiven Profilierung seines aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgegrenzten Antagonisten bei.²⁷ Daß sich schließlich Christian August Vulpius in der Vorrede »An die Schauspieler« zu seinem ›Trauerspiel in fünf Aufzügen‹ *Serafina* von 1790 gegen das drohende Abgleiten der Rolle des – laut Figurenverzeichnis – »getaufte[n] Jude[n]«²⁸ und Mörders Sebastiano ins Komische explizit verwahren zu müssen glaubt, verdeutlicht figurentypologisch einmal mehr, wie nahe sich der christlich camouflierte Jude als Narr und als ›ernster‹ Bösewicht stehen: »Sebastiano – darf nicht in einen Lustigmacher ausarten. Er ist ein feiler Bösewicht und darf nicht komisch werden.« (SE, S. 10).²⁹

Das befürchtete ›Ausarten‹ des bedrohlichen Verbrechers ins Komische scheint dessen Stigmatisierung zu behindern und weist zugleich darauf hin, als wie fließend der Übergang vom Gefährlichen zum vermeintlich Harmlosen und umgekehrt vom Lächerlichen zum Monströsen empfunden wird – wie Verlassen in Verteufeln umzukippen droht (und vice versa), wie leicht das Böse im Medium des Komischen verharmlost werden kann und umgekehrt der Anlaß und Gegenstand des Lachens als versteckte und deshalb um so gefährlichere ›Bedrohung‹ entlarvt zu werden vermag, der es rechtzeitig zu begegnen gilt.³⁰ Die Geschichte der – nicht nur literarischen – Konstruktion des ›Jüdischen‹ bietet zahlreiche Beispiele für diesen Zusammenhang und führt zugleich das Desiderat vor Augen, diesen Zusammenhang als langfristig wirksamen ›Habitus‹ im ›literarischen Feld‹,³¹ d. h. sowohl als semantischen als auch als rezeptionsästhetischen und theaterpraktischen Zusammenhang zu erforschen. Insbesondere die zunehmende literarische Stabilisierung dieses ›Habitus‹ seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und unter früh-antisemitischen Vorzei-

²⁷ Siehe Stenzel, Jürgen: *Idealisierung und Vorurteil. Zur Figur des ›edlen Juden‹ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. In: Stéphane Moses / Albrecht Schöne (Hgg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 (= st 2063), S.114-126.

²⁸ Vulpius, Christian August: *Serafina*. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen. Halle: Johann Gottfried Heller 1790 [SE], S. 12.

²⁹ Der ›heimtückische Hofmann‹ Pater Ambrosio instrumentalisiert Sebastianos latente Kriminalität, lenkt sie auf das Opfer seiner Intrige um und motiviert sie als ›Rache‹ dafür, daß dieses zuvor Sebastianos Konversion als bloß äußerliche, opportunistische entlarvt hat: »Seb. Er ließ mich einmal aus der Antichambre der Fürstin hinauswerfen, als ich ihr mein gedrucktes Glaubensbekenntnis reichen, und sie um eine milde Beisteuer ansprechen wollte« (SE, S. 77). Vulpius bezieht *Serafina* zwar in seiner Vorrede »An die Leser« (SE, S. 9) auf literarische Vorbilder wie Boccaccio, ›bittet‹ aber zugleich darum, die »Episoden mit [...] Sebastiano [...] als meine eigene Erfindung anzusehen. Daß dergleichen im Schauspiel nöthig waren, war ich überzeugt und bin es noch, [...]« (SE, S. 9).

³⁰ Zu diesem Zusammenhang siehe ansatzweise Neubauer, Hans-Joachim / Schmidt, Michael: *Rollen-spiele. Antijüdische Kontexte des frühen bürgerlichen Lachtheaters*. In: Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Tübingen: Niemeyer 1992 (= Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste; 7), S.85-114.

³¹ im Sinne von Bourdieu, Pierre: *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

chen im frühen 19. Jahrhundert hätte eine Rekonstruktion auf breiter Textbasis verdient, die sich aus den Zirkularitätsfallen der Motivgeschichte ebenso befreit, wie von platten sozialgeschichtlichen Zurechnungspostulaten.³² Festzuhalten bleibt vorerst, daß sich Affektmodellierungen, die von komischen und zugleich bedrohlichen ›jüdischen‹ Merkmalen stimuliert werden, zumindest in der dramatischen Literatur des frühen 19. Jahrhunderts als widersprüchlich erweisen und mit einer impliziten wirkungsästhetischen Paradoxie operieren, deren Funktion für die Konstitution des literarischen Früh-Antisemitismus nach wie vor nicht hinreichend geklärt ist.

³² Beides kritisiert schon Körte, Mona: *Das ›Bild des Juden in der Literatur‹. Berührungen und Grenzen von Literaturwissenschaft und Antisemitismusforschung*. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 7. Hg. von Wolfgang Benz. Frankfurt/M., New York: Campus 1998, S. 140–150.