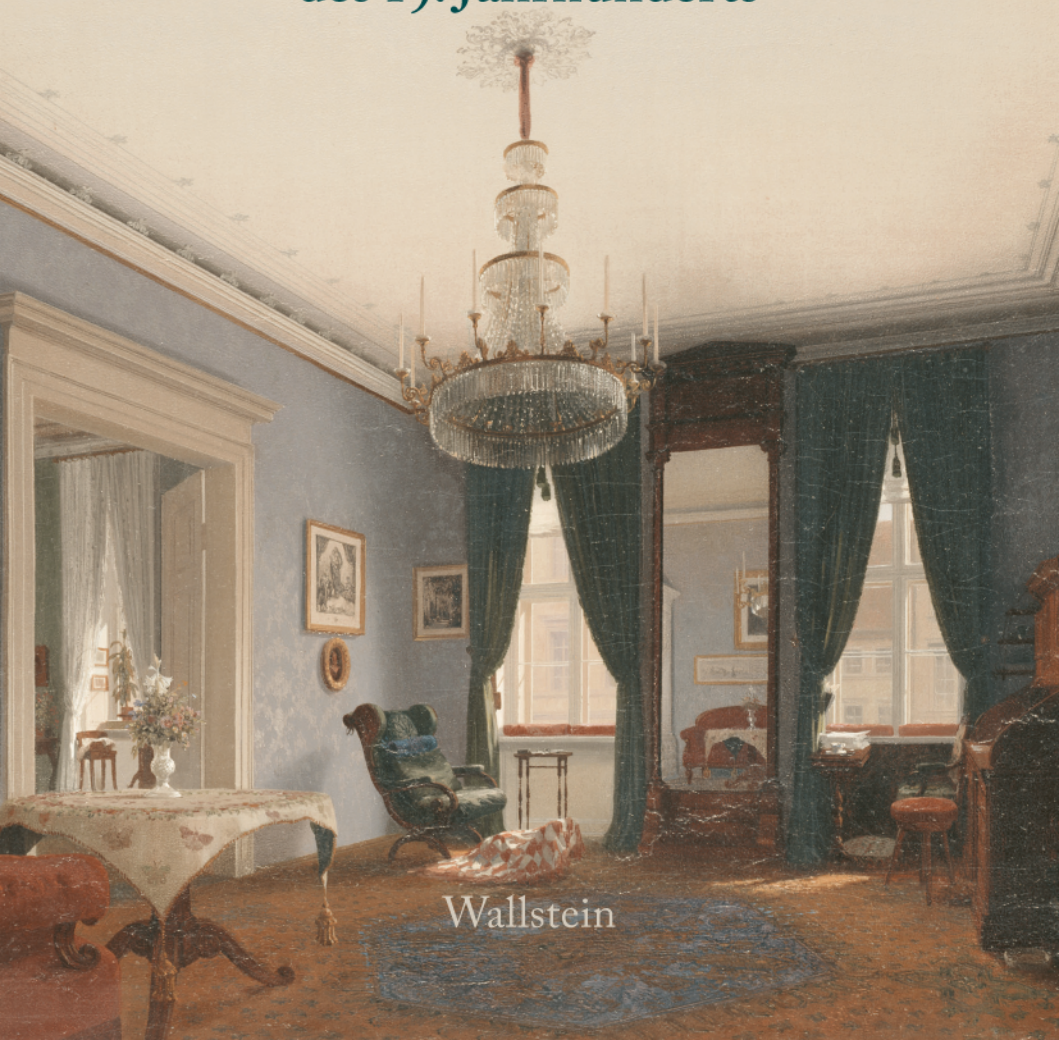


Eva Lezzi

*»Liebe ist
meine Religion!«*

Eros und Ehe
zwischen Juden und Christen
in der Literatur
des 19. Jahrhunderts



Wallstein

Eva Lezzi

»Liebe ist meine Religion!«

Eros und Ehe zwischen Juden und Christen
in der Literatur des 19. Jahrhunderts

Eva Lezzi

»Liebe ist meine Religion!«

*Eros und Ehe zwischen Juden und Christen
in der Literatur des 19. Jahrhunderts*



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

Einleitung	7
----------------------	---

I. Intimität und Differenz Theoretische Perspektiven

1. Kulturelle Differenz. Begriffsbestimmung und methodologische Überlegungen	27
2. Widerstreitende Dispositive. Liebe, Ehe, Familie und Sexualität aus kulturhistorischer Sicht	44

II. Sprache, Religion, Genealogie (Abwesende) Markierungen des Jüdischen

1. Spiel mit Vorurteilen und religiösen Normen. Theatertexte der Aufklärung und der Haskala	67
<i>Gotthold Ephraim Lessing: Die Juden (1749), Nathan der Weise (1779); Isaak Euchel: Reb Henoch (1793); Aaron Halle-Wolfssohn: Leichtsinn und Frömmerei (1792)</i>	
2. Decouvrieren des heimlichen Juden	90
<i>Achim von Arnim: Über die Kennzeichen des Judentums (1811); Heinrich Heine: Donna Clara (1823); Julius von Voß: Die zum Glück der Liebenden fehlende winzige Kleinigkeit (1817)</i>	

III. Liebessemantik im Wandel

1. Judentum als »semantische Leerstelle«. Liebesromane um 1800 und ihre Rezeption	109
<i>Regine Froberg: Schmerz der Liebe (1810); Dorothea Schlegel: Florentin (1801); Friedrich Schlegel: Lucinde (1799)</i>	
2. Emanzipation des Herzens oder: Unvereinbarkeit der Codes	128
<i>Henriette Herz: Die ersten drei Jahre nach meiner Heirat (1829); Rahel Meyer: Zwei Schwestern (1853); Sara Guggenheim: Aus der Gegenwart II (1863/64)</i>	

IV. Diskurse zur Ehe

1. Ehereform: Rechtsphilosophische und religiöse Stellungnahmen	163
2. Gesetz und Halacha	191
<i>Elisa Baronin von: Juden und Christen oder die Civilehe (1852); Leopold Kompert: Der Dorfgeher (1848)</i>	
3. Konversion/Rückkehr	223
<i>Fanny Lewald: Jenny (1843); Leopold Kompert: Die Schwärmerin (1869); Eduard Kulke: Heimweh (1892); Marcus Lehmann: Säen und Ernten (1870)</i>	

V. Begehren, Sexualität, Schrift

1. Phantasmatische Ziele des Begehrens	277
<i>Wilhelm Raabe: Holunderblüte (1862/63); Theodor Fontane: Die Poggenpuhls (1896); Fritz Mauthner: Der neue Ahasver (1881/82)</i>	
2. Sex und Selbstmord	324
<i>Theodor Fontane: Unwiederbringlich (1891); Karl Gutzkow: Wally, die Zweiflerin (1835); Ludwig Jacobowski: Werther, der Jude (1892)</i>	
3. Der jüdische Körper. Sexualtheorien um 1900 und ihre Rezeption	355
<i>Otto Weininger: Geschlecht und Charakter (1903); Sigmund Freud: Diverse Schriften</i>	
Fazit und Ausblick	387

Literatur

Quellen	401
Forschungsliteratur	409
Siglen	433
Dank	435

Einleitung

»Liebe ist meine Religion!«¹ – so lautet die trotzige Kampfansage an das väterliche Veto gegen den adeligen christlichen Geliebten. Aurelie, die Tochter aus jüdisch-orthodoxem bürgerlichen Haus löst damit ihr religiöses Empfinden aus familiären und kollektiven Zusammenhängen und subsumiert es unter einen individuellen Liebesdiskurs. Die Autorin Sara Guggenheim nutzt in ihrer Erzählung *Aus der Gegenwart II* von 1863/64 Aurelies Ausspruch zwar kritisch, ja ironisch – die Liebesbeziehung und durchgesetzte Ehe des ungleichen Paares werden scheitern, die väterlichen Warnungen somit Bestätigung finden –, und doch reagiert der Ausspruch auf maßgebliche kulturelle Tendenzen des 19. Jahrhunderts. Es ist ein Jahrhundert, in dem nicht nur die Liebe individualisiert, sondern auch das Judentum konfessionalisiert und pluralisiert wird. Die Form der Religionsausübung folgt nun nicht mehr zwingend allgemein verbindlichen Normen, sondern basiert auf persönlichen Entscheidungen.

Die Liebe zwischen einer »schönen Jüdin« und ihrem adeligen Verehrer, wie Sara Guggenheims Erzählung sie evoziert, ist nur eine von zahlreichen Konstellationen, mit denen im 19. Jahrhundert erotische Begegnungen zwischen Juden und Christen imaginiert werden, der intergenerationelle Konflikt eine der vielen spannungsreichen Begleiterscheinungen. Eheliche Verbindungen, Liebesbeziehungen und erotische Verhältnisse zwischen Juden und Christen sind in der europäischen² und insbesondere der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts ein ebenso prominentes wie umstrittenes Thema. Sie finden sich hier in ganz unterschiedlichen literarischen Formen und motivischen Variationen – von der Faszination und erotischen Verführungskraft des exotisierten Fremden bis hin zur verzweifelten, in den Selbstmord treibenden vergeblichen Liebe, von der kalkulierten Vernunfthehe aus ökonomischen Gründen bis hin zum radikalen Bruch mit dem Herkunftsmilieu durch die Flucht des Liebespaares. Auch unter geschlechtsspezifischen Gesichtspunkten wechseln die Begehrensformationen: So

1 [Sara Guggenheim], *Aus der Gegenwart II*. Novelle von S... In: Jeschurun 10.1-6 (1863-1864), S. 14-22 bis S. 204-214, Zitat S. 88.

2 Siehe hierzu Nadia Valman, *The Jewess in Nineteenth-Century British Literary Culture*, London 2007; Maurice Samuels, *Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France*, Stanford 2009.

finden sich beispielsweise verführerische, ja erotisch bedrohliche Frauen sowohl unter den Christinnen als auch den Jüdinnen, und sexuell rücksichtslose, aber auch betrogene Männer ebenso unter den Juden wie den Christen. Das generische Maskulinum des Wortpaares »Juden und Christen« ließe sich demnach in ganz unterschiedliche Paarkonstellationen auffächern.

Die untersuchten Publikationen gehören der sog. Hoch- ebenso wie der Populärliteratur,³ der »middlebrow literature«⁴ ebenso wie der »kleinen Literatur«⁵ einer gesellschaftlichen Minorität an. Sie stammen von Autoren und Autorinnen des heutigen literarischen Kanons wie Achim von Arnim, Karl Gutzkow, Fanny Lewald, Leopold Kompert, Wilhelm Raabe oder Theodor Fontane, ebenso wie von kaum (noch) bekannten oder gar rezipierten Autoren und Autorinnen wie Julius von Voß und Rahel Meyer oder wie Marcus Lehmann und Sara Guggenheim, die in orthodoxen jüdischen Zeitschriften publiziert haben. Im Rahmen der hier vorgenommenen Kanonerweiterung verbindet die Studie literaturhistorische, kulturwissenschaftliche und textanalytische Perspektiven. Dabei gilt es angesichts der kaum zu bändigenden motivischen und formalen Vielfalt der untersuchten belletristischen Texte zu fragen, inwiefern die prägenden zeitgenössischen Diskurse zu Liebe, Ehe, Familie und Sexualität eine Alterität zwischen Juden und Christen konstruieren – gerade auch dann, wenn diese Alterität im Begehren zugleich überwunden werden soll.

Die intime, beide Geschlechter einbeziehende Annäherung zwischen Juden und Christen hat auch eine räumliche Dimension: Sie geht einher mit der Verlagerung der Begegnungen aus dem öffentlichen in

3 Zum literaturanalytischen Umgang mit Populär- bzw. Trivalliteratur siehe Madleen Podewski, *Triviale Erzählstile als alternative Komplexitäten. Versuch einer historischen Rekonstruktion*. In: Kodikas/Code. Ars Semeiotica. An International Journal of Semiotics 30.1/2 (2007), S. 79–91.

4 Jonathan M. Hess, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford 2010; Ders., *Beyond Subversion. German Jewry and the Poetics of Middlebrow Culture*. In: *The German Quarterly* 82.3 (2009), S. 316–335. Die im Amerikanischen übliche Beschreibungskategorie »middlebrow literature« ließe sich tentativ etwa mit »durchschnittlicher« oder auch »gefälliger« Literatur übersetzen. Diese Literaturform des Inbetween ist zwar kulturpolitisch anspruchsvoll, gehört jedoch nicht der intellektuellen Avantgarde an; sie versucht ein breites Publikum anzusprechen, lässt sich jedoch nicht einfach der Trivalliteratur zurechnen.

5 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur* [Pour une littérature mineure, Paris 1975], Frankfurt a. M. 1976.

den familiären Raum.⁶ Im ersten, 1811 erschienenen Band seiner Autobiografie beschreibt Goethe die Frankfurter Judengasse der 1760er Jahre noch als fremden, auf den jugendlichen Besucher zugleich anziehend wie abstoßend und unheimlich wirkenden Ort. Hier machten die »Enge, der Schmutz, das Gewimmel, der Akzent einer unerfreulichen Sprache [...] den unangenehmsten Eindruck«, desgleichen die »Zudringlichkeit« der Menschen, die stets »etwas zu schachern« hatten.⁷ Positiv hervorzuheben seien laut Goethe hingegen die Religion und Tradition der Juden als auserwähltem »Volk Gottes« und zudem die jungen Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts:

Überdies waren die Mädchen hübsch und mochten es wohl leiden, wenn ein Christenknabe, ihnen am Sabbat auf dem Fischerfelde begnend, sich freundlich und aufmerksam bewies.⁸

In *Dichtung und Wahrheit* findet der (zumindest aus der Sicht des sich erinnernden Autors) wohlwollende Kontakt zwischen Juden und Christen demnach im öffentlichen städtischen Leben statt. Die Einbettung dieser Begegnung in die Schilderung der Judengasse macht dabei deutlich, dass der erotische Austausch nicht losgelöst von der ungleichen gesellschaftlichen Stellung von Juden und Christen und nur im Zusammenhang mit überlieferten kulturellen Vorstellungen über den jeweils Anderen verstanden werden kann. So beschreibt Goethe, wie die Wahrnehmung der zeitgenössischen Juden überblendet und geprägt wird von den »alten Märchen von Grausamkeit der Juden« und Assoziationen an das große, nach wie vor gut sichtbare »Spott- und Schandgemälde« am Brückenturm der Stadt wachruft.⁹ Zugleich versucht Goethe in seiner kurzen Beschreibung der Judengasse der Tatsache Rechnung zu tragen, dass Juden über eine eigene religiöse Tradition verfügen, die Festivitäten wie Beschneidung, Hochzeit und Laubhüttenfest bestimmt.

In Frankfurt währte der Ghetto-Zwang im Vergleich zu anderen preußischen Städten am längsten und wurde erst 1811 in Folge der

6 Zur Wohnstube als zentralem Raum bürgerlicher Intimität siehe Eva Lezzi, Ein jüdischer Ort? Die bürgerliche Wohnstube in der deutsch-jüdischen Literatur und Kultur des 19. Jahrhunderts. In: Petra Ernst und Gerald Lamprecht (Hrsg.), *Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*, Innsbruck 2010, S. 173–189.

7 Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit I* [1811]. Mit zeitgenössischen Illustrationen ausgewählt von Jörn Göres, Frankfurt a. M. 1975, S. 167 f.

8 Ebd., S. 168.

9 Ebd.

Napoleonischen Besatzung endgültig aufgehoben. Doch auch in Berlin, das zwar Zuzugsbeschränkungen, nicht aber eine Ghettoisierung der Juden kannte, ist die Zeit um 1800 als kulturhistorische Wende zu sehen. In den sog. Salons wurden neue Formen des geselligen Austausches zwischen Juden und Christen, Männern und Frauen, Adelligen und Bürgern erprobt, die auch amouröse Verhältnisse zwischen Juden und Christen zuließen.¹⁰ Ein wichtiger Epochenschritt im Zusammenleben von Juden und Christen liegt schließlich im sog. Emanzipationsedikt von 1812 und der hier erfolgten Deklaration, die im »Preußischen Staate« wohnenden Juden »für Einländer und Preußische Staatsbürger zu achten.«¹¹ Damit wurden für Juden geltende Niederlassungs-, Ausbildungs-, Erwerbs-, Reise- und Handelseinschränkungen aufgehoben. Auch wenn das Edikt bekanntermaßen Ambivalenzen aufwies, da es beispielsweise den Zugang von Juden zu Staatsämtern nicht regelte, implizierte es doch zahlreiche neue Freiheiten, die auch neue Begegnungsmöglichkeiten zwischen Juden und Christen im öffentlichen Raum zuließen.

In der Sattelzeit um 1800 publizierten erstmalig auch Autorinnen jüdischer Herkunft literarische Schriften, obzwar vorerst anonym oder wie Rahel Varnhagen und andere Salonière in der Halböffentlichkeit des Briefgenres. Damit wird die ohnehin erst wenige Jahrzehnte währende Tradition deutschsprachiger belletristischer Literatur von jüdischen Autoren¹² um weibliche Stimmen ergänzt. Mit der Emanzipation

10 Die kulturhistorischen Veränderungen, die die sog. Salon-Zeit mit sich brachte, sollen in dieser Studie reflektiert werden, ohne dabei die Möglichkeiten, Wirkungen und kulturellen Implikationen der Salons zu idealisieren. Siehe hierzu Ulrike Weckel, *A Lost Paradise of a Female Culture? Some Critical Questions Regarding the Scholarship on Late Eighteenth- and Early Nineteenth-Century German Salons*. In: *German History* 18.3 (2000), S. 310–336. Zur notwendigen »Gegengeschichte des Salons [...] der nicht als ideale deutsch-jüdische Symbiose besticht« vgl. auch Liliane Weissberg, *Zur Pathologie des Salons*. Regina Froberg, Rahel Levin, Karl August Varnhagen und der »Schmerz der Liebe«. In: Sabina Becker (Hrsg.), *Rahel Levin Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext*, St. Ingbert 2001, S. 119–161, S. 120; sowie Hannah Lotte Lund, *Der Berliner »jüdische Salon« um 1800. Emanzipation in der Debatte*, Berlin 2012.

11 Ein Faksimile des »Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate« findet sich unter <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3094006;view=1up;seq=427>, zuletzt aufgerufen am 27.07.2013.

12 Als erste deutschsprachige belletristische Publikation eines jüdischen Autors gilt Isachar Falkensohn Behrs Bändchen *Gedichte von einem polnischen Juden* aus dem Jahr 1772. Siehe Isachar Falkensohn Behr, *Gedichte von einem polnischen Juden*. Mit einem Nachwort hrsg. von Andreas Wittbrodt, Göttingen

sowie den Publikationen von Juden und Jüdinnen vervielfachen sich die literarisch evozierten Blicke auf den jeweils Anderen, die zugleich immer eine Rahmung und somit Konstruktion des Anderen implizieren. Nicht erst ein Gemälde wie das von Goethe erwähnte Bild am Frankfurter Brückenturm, auch die Betrachtung des Anderen selbst erfolgt in kulturellen Paradigmen, über die Geschlechterverhältnisse ebenso ausgehandelt werden wie kulturelle oder ethnische Zuschreibungen. Wie Rahel Meyer in einer Szene ihres Romans *In Banden frei* (1865) paradigmatisch verdeutlicht, erfolgt gerade der erotisch aufgeladene Blick innerhalb spezifischer Machtkonstellationen, die das Zusammenleben von Juden und Christen auch nach der Aufhebung des Ghettozwangs und trotz weitgehender juristischer Gleichstellung prägen. In dieser in Danzig spielenden Szene beobachten zwei junge Männer, ein Patrizier und ein Offizier, aus einem gegenüberliegenden Haus heraus die jüdische Protagonistin Pauline, die versucht, in Ruhe ihre tägliche Hausarbeit auf dem Balkon des eigenen Hauses zu erledigen:

Sie begnügten sich nicht mehr damit zu ihr hinüber zu schauen. Mit großen Perspektiven musterten sie das junge Mädchen auf die unverschämteste Weise, und theilten sich laut ihre Bemerkungen mit. Ihre Schmeicheleien waren eben so beleidigend wie ihr ganzes Betragen, daß Pauline scheinbar unbeachtet ließ. Tief beugte sie sich auf ihre Arbeit, aber wenn die jungen Leute selbst nichts als ihr reiches Haar sehen konnten, rief der eine mit komischem Pathos, daß er sich von diesen schönen Flechten, wie von einem Liebesnetz umstrickt fühlte, während der andere laut behauptete, daß sie falsch seien. Erhob sie den Kopf um freier zu athmen, so setzten sie ihre Musterungen weiter fort.¹³

Aus einem Gespräch zwischen den beiden jungen Männern wird ihr Bewusstsein darüber deutlich, dass Pauline »Jüdin«¹⁴ und als solche noch abweisender, aber auch schutz- und rechtloser ist. Die Erniedri-

2002. Zur letztendlich nicht beantwortbaren Definitionsfrage, was jüdische und im speziellen deutsch-jüdische Literatur überhaupt sei, siehe Hana Wirth-Nesher, *What Is Jewish Literature?*, Philadelphia/New York 1994; Andreas B. Kilcher, Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften 4 (1999), S. 485-517; Eva Lezzi, Gender Constructions in the Debates on German-Jewish Literature. In: Journal of Jewish Identities 1.1 (2008), S. 17-50.

13 Rahel Meyer, [Rahel, Verfasserin von »Zwei Schwestern« ... u. A.], In *Banden frei*. Roman, 3 Bde., o. O. 1865, Bd. 1, S. 144.

14 Ebd., S. 181.

gung und potenzielle Bedrohung durch die Männer gilt demnach nicht nur der unverheirateten jungen Frau in einem vaterlosen ärmlichen Haushalt, sondern auch ihr als Jüdin – literarisch aufgerufen wird wiederum der Topos der »schönen Jüdin« –,¹⁵ so dass sich soziale, religiöse und geschlechtsspezifische Ohnmachtspositionen überlagern.

Das Schreiben aus jüdisch-weiblicher Perspektive bietet die Möglichkeit, die performative Gewalt, die dem erotisierten Blick auf den weiblich-jüdischen Körper unter Umständen inhärent ist, zu entlarven und kann in diesem Sinne als »writing back«¹⁶ verstanden werden. Zudem können durch die literarische Evozierung jüdisch-weiblicher Protagonisten in der Literatur des 19. Jahrhunderts weibliches Begehren sowie der weibliche Blick auf den männlichen Körper Ausdruck finden. Dies zeigt sich etwa in Henriette Herz' autobiografischer Erinnerung *Die ersten drei Jahre nach meiner Heirat* (1829/1850) und in der hierin erfolgten Beschreibung des ersten Mannes, der erotische Verwirrung in der autobiografischen Protagonistin auslöst.¹⁷ Der »hübsche englische Offizier«¹⁸ taucht hier bereits in der intim-häuslichen Sphäre auf, die erotische Begegnung zwischen der Jüdin und dem Adeligen ist nicht mehr, wie noch in Goethes Schilderung, auf den öffentlichen Raum und die Überschreitung städtebaulicher Grenzen angewiesen.

In der Literatur des 19. Jahrhunderts erfolgt häufig eine Verlagerung der interreligiösen erotischen Begegnungen nicht nur in die Salons, denen noch eine gewisse Öffentlichkeit anheim kommt, sondern in das bürgerliche Wohnzimmer, d.h. in den zentralen Raum bürgerlich-familiärer Intimität, ja sogar an den Küchentisch und ins Schlafzimmer. Hierdurch findet wiederum eine Variation von Interaktionsmöglich-

15 Bereits Sartre hat hinsichtlich der im Kollektivsingular ausgedrückten Vorstellung »schöne Jüdin« auf den Konnex von sexueller Attraktion und gegen sie gerichteter Gewalt hingewiesen. Jean-Paul Sartre, *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus* [Réflexions sur la question juive, Paris 1946], Zürich 1948, insbesondere S. 43 f. Zum Topos der schönen Jüdin siehe Florian Krobb, *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 1993.

16 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-colonial Literatures* [1989], London/New York 2002.

17 Für eine genauere Lektüre dieses Textes siehe das Kapitel III.2. »Emanzipation des Herzens oder: Unvereinbarkeit der Codes« des vorliegenden Buchs.

18 Henriette Herz, *Die ersten drei Jahre nach meiner Heirat*. In: Dies., *Berliner Salon. Erinnerungen und Portraits*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Ulrich Janetzki, Frankfurt a. M. 1984, S. 15–33, S. 26.

keiten, aber auch von semantischen Zuschreibungen statt. Was passiert, wenn sich »fremdes Begehren« – »als eigenes Begehren des Fremden oder als Begehrtwerden vom Fremden bzw. als auf Fremde projiziertes Begehren, als Begehren, welches in sich fremd bleibt, oder als ein Sich-selbst-Fremdwerden durch Begehren«¹⁹ – in den familiären Wohnraum mischt und so die Intimität des Familienlebens stört? Denn dass zumindest eine Partei der in die jeweilige narrative Handlung verwickelten Personen und gesellschaftlichen Gruppierungen interreligiöses Begehren trotz oder gerade aufgrund des familiären Settings als »fremd« und als »Störung« empfindet, verdeutlichen alle für diese Studie relevanten Romane, Erzählungen und Novellen. Häufig sind die interreligiösen Liebesbeziehungen denn auch in der einen oder anderen Weise zum Scheitern verurteilt – sei es durch äußeres Verbot, innere Unterdrückung oder durch tragischen Tod, sei es durch die Erfahrung des Doch-nicht-Zusammenpassens und somit durch Läuterung, die die Protagonisten und Protagonistinnen in den Schoß der Herkunftsfamilien und die Schranken der eigenen kollektiven Gemeinschaft zurückführen.

Die Störung familiärer Intimität durch ein Begehren, welches sich auf Personen außerhalb des eigenen Kreises richtet, ist bekanntermaßen bereits Thema des bürgerlichen Trauerspiels. Dabei stehen sich väterliche Autorität, die sich auch auf die Wahl eines passenden Heiratskandidaten erstreckt, und töchterliches Begehren bzw. Verführtwerden häufig in einem Konflikt der Stände gegenüber – so in Lessings *Emilia Galotti* (1772) oder Schillers *Kabale und Liebe* (1784). Auch religiöse, obzwar innerchristliche Konflikte sind hier mitunter bereits angelegt, indem bürgerliche Frömmigkeit auf adelige Unmoral trifft.

In den für die vorliegende Studie relevanten Romanen und Novellen des 19. Jahrhunderts ergibt sich aus dem Standesunterschied nur eine von mehreren Konstellationen des Begehrens. Eher werden beide Parteien, das Judentum wie das Christentum, ebenso wie beide Familienformationen, die »family of generation« wie die potenzielle »family of recreation«,²⁰ als genuin bürgerlich beschrieben. Oder aber das Liebespaar entstammt zwar – wie beispielsweise in Mauthners *Der neue*

19 Monika Ehlers, Eva Lezzi und Sandra Schramm, Vorwort. In: Eva Lezzi und Monika Ehlers in Zusammenarbeit mit Sandra Schramm (Hrsg.), *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*, Köln u. a. 2003, S. 1–17, S. 1.

20 Friedrich A. Kittler, »Erziehung ist Offenbarung«. Zur Struktur der Familie in Lessings Dramen. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 21 (1977), S. 111–137, S. 113.

Ahasver (1881/82) – unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten, teilt aber klarerweise dieselben bereits etablierten bürgerlichen Ideale.

Eine zusätzliche kulturelle Besonderheit ergibt sich im 19. Jahrhundert dadurch, dass sich das Konzept romantischer Liebe soweit durchgesetzt hat, dass die eigene und individuelle Wahl eines Partners jenseits von elterlicher Vermittlung von den Romanprotagonisten als kulturell gültiges Paradigma aufgerufen und eingefordert werden kann. Romantische Liebe und die damit einhergehende individuelle Wahl eines Partners erscheinen denn auch, verbunden mit den erwähnten politischen Emanzipationsdiskursen und -schritten, als unverzichtbare kulturelle Voraussetzung für christlich-jüdische Liebesbeziehungen. Zugleich jedoch birgt das Konzept der individuellen romantischen Liebe seinerseits christliche Konnotationen und wird von vielen Protagonisten und Autoren jeweils der nichtjüdischen Kultur zugeschrieben. Bereits die Benennung der Liebeskonzeption erweist sich demnach als kulturell präfiguriert und ist selbst Partei bei den via Liebesgeschichte ausgehandelten kulturellen Differenzsetzungen.

Zudem zeigen gerade christlich-jüdische Liebesbeziehungen oder gar Heiratsabsichten, die religiöse ebenso wie staatsjuristische Normen verletzen und auf gesellschaftliche Vorurteile stoßen, die Grenzen des Paradigmas romantischer Liebe und stellen stattdessen die Regulierungsmechanismen der Familie in den Vordergrund. Die bürgerliche Familie wiederum verortet sich ihrem eigenen Ideal nach in einer Sphäre des Privaten, die einerseits auf innerfamiliärer Liebe, Innerlichkeit und intimer Kommunikation beruht und andererseits – wie bereits von Habermas reflektiert – publikumsbezogen bleibt.²¹ Die analysierten Romane und Novellen des 19. Jahrhunderts verdeutlichen eine weitere Form der Verschränkung von Öffentlichkeit und Privatheit, indem die Familie nicht minder als die Sphäre öffentlicher staatlicher Gewalt von konflikthaften Diskursen – religiösen, antisemitischen, nationalen, kulturellen, juristischen etc. – durchwoben, ja konstituiert ist.

Trotz der gemeinsamen literarischen Evokation der bürgerlichen Familie als Ideal erfolgen seitens jüdischer wie christlicher Autoren

21 Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962], Darmstadt 1967. Insbesondere Fanny Lewalds Roman *Jenny* (1843) verdeutlicht den publikumsbezogenen Aspekt der bürgerlichen Familie, die einerseits als Theaterpublikum auftritt und andererseits das eigene Haus für eine größere Öffentlichkeit zum Salon umfunktioniert und sich dabei in *tableaux vivants* im wahrsten Sinne des Wortes selber der Öffentlichkeit präsentiert. Siehe Kapitel IV.3. »Konversion/Rückkehr«.

und Autorinnen über die in Szene gesetzte familiäre Regulierung des Begehrens kulturelle Grenzziehungen, ebenso wie umgekehrt kulturelle Grenzziehungen das dargestellte Begehren regulieren und die bürgerliche Familie konstituieren. Mit der weitreichenden, wenn auch längst nicht vollständigen Verabschiedung der ständischen Polarisierung zwischen Adel und Bürgertum vervielfachen sich mögliche Paradigmen der Grenzziehung, d.h. der jeweiligen diskursiven Festlegung von »fremd« und »eigen«, die in und durch die Literatur verhandelt wird. In mehrfacher Hinsicht wird dabei der kulturelle Konstruktionscharakter dieser Separierung zwischen dem Fremden und dem Eigenen deutlich: Zum einen erfolgt sie, wie gesagt, auf der gemeinsamen Basis der bürgerlichen Familie und somit aus intimster Nähe, zum anderen über Begehrensstrukturen, die ihrerseits nicht nur dazu dienen, Distanz zu überbrücken, sondern diese paradoxerweise überhaupt erst herzustellen. Dieses Begehren, welches das Fremde erst konstituiert, um es sodann als exotisches Faszinosum einzuverleiben oder abzuwehren, entspricht zumindest partiell einer Begehrensformation, die in den *postcolonial studies* auch zwischen Kolonisatoren und kolonisierten Bevölkerungsgruppen diagnostiziert wurde.²²

Im 19. Jahrhundert geraten kollektiv gültige nationale, religiöse, kulturelle, klassen- und geschlechtsspezifische Identitäts- und Alteritätsentwürfe insgesamt ins Wanken und formieren sich neu. Dabei steht auch das für diese Studie arbeitshypothetisch gesetzte Gegensatzpaar »Juden«/»Christen« zur Disposition. Denn anders als in der von Goethe evozierten Jugenderinnerung, die noch von einer klaren Dichotomie zwischen jüdischen Mädchen und »Christenknabe« getragen ist, wenden sich viele der späteren Texte in Auseinandersetzung mit den Emanzipations- und Säkularisierungsbewegungen des 19. Jahrhunderts gezielt gegen eindeutige Zuschreibungen oder konstruieren neue, nicht primär religiös definierte Gegensätze etwa zwischen Juden und Nichtjuden bzw. Gojim oder zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen.

Bei diesem Prozess der Neuformierung von Identität und Alterität wird die Literatur zu einem privilegierten Ort und hierin die interreligiöse Liebesbeziehung zu einem privilegierten Thema, über welches unterschiedliche Formen von Differenz ausgehandelt und gegeneinander

22 Zur Formation des scheinbar individuellen oder im Sinne Freuds familiär geprägten Begehrens durch (post-)koloniale gesellschaftliche Zusammenhänge siehe exemplarisch das Kapitel »Colonialism and the Desiring Machine« in: Robert J. C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London/New York 1995, S. 159–182.

abgewogen werden. Die vorliegende Studie verknüpft dementsprechend zweierlei: Sie ist eine Literatur- und Kulturgeschichte, die den sich wandelnden intim-nahen Austausch zwischen Juden und Christen im 19. Jahrhundert ins Zentrum stellt, ebenso wie eine literaturwissenschaftliche Analyse, die Alterität – auch diejenige zwischen Juden und Christen – als Produkt komplexer literarischer Strategien versteht und somit genaue Lektüren der Texte fordert.

In der Literatur- und Kulturwissenschaft haben einzelne für diese Studie relevante Topoi, Autoren und diskursive Felder bereits Beachtung gefunden, so beispielsweise das erwähnte Motiv der »schönen Jüdin«, die christlich-jüdischen Liebesbeziehungen in der sog. Ghetto-Literatur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oder die Schwellenepochen 1800 und 1900, die einerseits hinsichtlich erotischer Begegnungen von Christen und Juden in den Berliner Salons und andererseits aufgrund antisemitischer psychopathologischer Sexualdiskurse im Wiener *Fin de Siècle* in den Blick geraten sind.²³

Was bis dato jedoch fehlt, ist ein Bewusstsein über die Kontinuität des Themas »interreligiöse erotische Verhältnisse«, welches für die gesamte Literatur des 19. Jahrhunderts, prominent auch für die des bürgerlichen Realismus, maßgeblich bleibt. Was bisher ebenso wenig erkannt wurde, ist das heuristische Potential, das die Darstellung entsprechender Verhältnisse birgt. Dieses Potential betrifft nicht nur antisemitische Zuschreibungen oder religiöse Ausdifferenzierungen, sondern generell die Funktionsmechanismen der bürgerlichen Familie und die Konstituierung der deutschen Nation. Zumal aufgrund neuerer postkolonialer und gendertheoretischer Forschungsperspektiven, die zunehmend Eingang in die Literaturwissenschaft und spätestens seit den 1990er Jahren auch in die Jüdischen Studien²⁴ gefunden haben, ist die Thematik interkultureller Liebesbeziehungen auch methodologisch äußerst aufschlussreich.²⁵

23 Die maßgebliche Sekundärliteratur ist in den einzelnen Kapiteln aufgeführt. So finden sich Literaturhinweise zur sog. Salon-Epoche beispielsweise in Kapitel III.1. »Judentum als »semantische Leerstelle«. Liebesromane um 1800 und ihre Rezeption«, solche zu Sexualdiskursen um 1900 in Kapitel V.3. »Der jüdische Körper. Sexualtheorien um 1900 und ihre Rezeption«. Weiterführende Hinweise zur sog. Ghetto-Literatur geben insbesondere die Kapitel IV.2. »Gesetz und Halacha« sowie IV.3. »Konversion/Rückkehr«.

24 Eva Lezzi und Dorothea M. Salzer (Hrsg.), *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*, Berlin 2009.

25 Zur methodologischen Aussagekraft der Thematik siehe insbesondere die Publikationen von Katja Garloff, die sich ebenfalls mit der Darstellung inter-

Ein weiterer methodologischer Gewinn liegt in der hier vorgenommenen Kombination diskurshistorischer und literaturästhetischer Perspektiven. Im Zentrum der Studie stehen zeitgenössische Diskurse zu Liebe, Ehe und Sexualität. Diese formieren sich einerseits über die literarische Semantik (beispielsweise über den Topos romantischer Liebe), andererseits über außerliterarische Debatten etwa zu Eherechtsreformen oder zu sexualwissenschaftlichen Erkenntnissen. Während alle drei Themen – Liebe, Ehe und Sexualität – familiäre Nähe und/oder geschlechtliche Intimität suggerieren, zeigt ihre genaue Analyse, dass die für die vorliegende Studie relevanten Differenz- und Alteritätskategorien *innerhalb* der entsprechenden Diskurse zu situieren sind. Anders etwa als im Orientalismus, der darauf ausgerichtet ist, Repräsentationsstrategien für den Anderen, den Fremden zu entwickeln, wird Fremdheit hier in Diskursen erzeugt, die eigentlich Nähe und Intimität regulieren.²⁶ Die daraus entstehende methodologische Herausforderung lässt sich nicht mit der These beschwichtigen, es seien stets explizit antijudaistische, antisemitische oder auch philosemitische und exotisierende Versatzstücke bzw. Aspekte jüdischer Religion und kultureller Renaissance, die die jeweiligen Dichotomien zwischen Identität und Alterität heraufbeschwören. Tatsächlich geht es um Erzeugungsregeln von Fremdheit und Alterität im Liebesdiskurs selbst.

Für das vorliegende Buch wurden an die 100 Romane, Erzählungen und Novellen sowie einzelne Theaterstücke und Gedichte gesichtet, um hieraus ungefähr 25 Publikationen für genauere paradigmatische Lektüren auszuwählen. Die ausgesuchten fiktionalen Texte werden im Laufe der Studie einem *close-reading*-Verfahren unterzogen und zugleich kulturhistorisch und diskursanalytisch kontextualisiert. Die Auswahl erfolgte einerseits thematisch mit Blick auf die motivische und diskursive Vielseitigkeit der Texte, andererseits galt es unter ästhetischen Gesichtspunkten Publikationen zu finden, die die erwähnte Spannung zwischen Intimität und Differenz narrativ umsetzen. Diese

religiöser Liebesbeziehungen im 19. Jahrhundert, insbesondere in der Romantik und der beginnenden Moderne, beschäftigen. Ihre stets anregenden Artikel werden an den entsprechenden Stellen zitiert und sind im Literaturverzeichnis aufgeführt.

- ²⁶ Einem ähnlichen Problem wenn auch in umgekehrter Perspektive stellt sich Zantops Studie, die nach Strategien der Familiarisierung im kolonialen Diskurs fragt und herausstellt, wie koloniale Machtbeziehungen ihrerseits in der Metaphorik von Familie, Erotik und Ehe imaginiert werden. Siehe Susanne M. Zantop, *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)* [Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany (1770-1870)], Duke 1997], Berlin 1999.

Umsetzung kann beispielsweise auf der intendierten oder auch unbeabsichtigten Reibung zwischen verschiedenen Ebenen der Texte wie Plot, Figurencharakterisierung, Stil und Programmatik basieren.

Ein weiteres Auswahlkriterium lag in der durch die Texte vertretenen kulturpolitischen Position: So erscheinen einzelne Topoi – beispielsweise der jüdische Körper – ebenso unter antisemitischer wie unter antisemitismuskritischer Perspektive; so finden sich zu religiösen Fragestellungen etwa das Eherecht betreffend ebenso orthodoxe wie reformorientierte Stellungnahmen und literarische Inszenierungen. Als Ausdruck eines gemeinsamen kulturellen Raumes der wechselseitigen Zitierung und Beeinflussung werden die literarischen Werke und Diskussionsbeiträge von jüdischen und nichtjüdischen, religiösen und säkularen Autoren unter vergleichbaren Aspekten analysiert und nicht in gesonderten Kapiteln vorgestellt. Hierdurch erfolgt eine gezielte Auseinandersetzung mit dem kulturellen Raum als gemeinsamer »contact zone«,²⁷ in der das Zusammenleben und der Austausch von Juden und Nichtjuden längst zu hybriden kulturellen Formen und »Figuren des Dritten«²⁸ geführt hat. Zugleich wird mit der wechselseitigen literarischen Spiegelung eine Monoperspektivität vermieden, die etwa Edward Said wiederholt vorgeworfen wurde, da sein Werk *Orientalism* einseitig nur den westlichen Blick auf den Orient und nur die entsprechenden westlichen Diskurse analysiere, dabei jedoch kulturtheoretisch verabsolutiere.²⁹ Methodologisch gilt es demnach, beides zu berücksichtigen: den gemeinsamen kulturellen Raum und die unterschiedlichen Positionen sowie Positionalitäten innerhalb dieses Raumes.

Der erste Teil der vorliegenden Studie bietet unter der Überschrift *Intimität und Differenz. Theoretische Perspektiven* kulturhistorische,

27 Diesen Ausdruck verwendet Pratt in Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992. Siehe des Weiteren Andrea Schatz, *Geteilte Territorien. Topografie, Genealogie und jüdische deutsche Literatur*. In: Eva Lezzi und Dorothea M. Salzer (Hrsg.), *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*, Berlin 2009, S. 483–514.

28 Claudia Breger und Tobias Döring (Hrsg.), *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Amsterdam 1998; siehe auch die Ergebnisse des Graduiertenkollegs »Die Figur des Dritten« (Universität Konstanz, 2003–2009).

29 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Sails *Orientalism* und seiner Rezeption siehe Teil I »Orientalismus denken« von Polascheggs Studie: Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2005, S. 9–59; sowie das Kapitel »Fragestellungen und Problemfelder postkolonialer Theorie« in: Ulrike Stamm, *Der Orient der Frauen. Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert*, Köln u. a. 2010, S. 23–44.

begriffsgeschichtliche und methodologische Klärungen. Dabei beleuchtet das erste Kapitel *Kulturelle Differenz. Begriffsbestimmung und methodologische Überlegungen* das für die ganze Studie relevante Begriffspaar »kulturelle Differenz«, indem es u. a. die widersprüchlichen historischen und aktuellen Implikationen des Kulturbegriffs selbst in den Blick nimmt. Methodologisch wird in diesem Kapitel die Entscheidung abgewogen und begründet, mit Theoremen der interkulturellen Literaturwissenschaft sowie der *postcolonial studies* zu arbeiten, auch wenn diese hinsichtlich der Situation der europäischen Juden als *internen* Anderen sorgfältig kontextualisiert, mitunter modifiziert werden müssen.

Kapitel I.2 *Widerstreitende Dispositive. Liebe, Ehe, Familie und Sexualität aus kulturhistorischer Sicht* reflektiert entlang literaturgeschichtlicher Explorationen sowie theoretischer, von Foucault und Luhmann inspirierter Überlegungen die im 19. Jahrhundert vorherrschende Verknüpfung der Dispositive bzw. der Semantiken von Liebe, Ehe und Sexualität. Diese Verknüpfung erfolgt über das Modell der bürgerlichen Familie, welche auch die Geschlechterverhältnisse organisiert und – zumal in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – auf Moral bzw. Sittlichkeit beruht. Laut der in diesem Kapitel formulierten These überträgt sich das Konfliktpotential, welches der bürgerlichen Familie mit ihren hohen Ansprüchen genuin inhärent ist, leicht auf interreligiöse Partnerschaften und macht diese dafür verantwortlich, dass sich nicht alle Funktionen der Familie vereinbaren lassen. Darüber hinaus eröffnet dieses Kapitel literaturhistorische Perspektiven, indem es die interreligiösen Beziehungen als späten Ausdruck eines romantischen Liebesideals reflektiert. Aus der historischen ergibt sich eine ästhetische Differenz: Die christlich-jüdischen Liebesbeziehungen schreiben sich oft in den literarischen Modus des bürgerlichen Realismus ein und folgen so – etwa in den Realitätseffekten oder der Betonung familiärer Wertigkeiten – anderen ästhetischen Paradigmen als die Literatur der Romantik.

Teil II *Sprache, Religion, Genealogie. (Abwesende) Markierungen des Jüdischen* reflektiert fundamentale Aspekte, die im ausklingenden 18. sowie im 19. Jahrhundert jüdische Differenz markieren und als stilistische Marker in allen analysierten Texten dieser Studie in der einen oder anderen Weise wirksam werden. Das erste Kapitel *Spiel mit Vorurteilen und religiösen Normen. Theatertexte der Aufklärung und der Haskala* würdigt einerseits – wie in der Rezeption schon mehrfach erfolgt – die Appelle für Toleranz und Emanzipation des aufgeklärten Theaterautors Gotthold Ephraim Lessing. Mit seinem Lustspiel *Die Juden* (1749) bietet Lessing den literaturhistorisch ersten Text überhaupt

zu einer zumindest potenziellen interreligiösen Liebesgeschichte, die nicht von Konversionsabsichten diktiert ist oder sich gegen die jüdische Herkunftsfamilie richtet. Andererseits entlarvt die noch nie erfolgte Gegenüberstellung von Lessings Stücken und jiddischen Theatertexten der jüdischen Aufklärung, der Haskala, Lessings jüdische Bühnenfiguren als überakkulturiert, kontextlos und geschichtsarm. In den Komödien von Isaak Euchel (*Reb Henoch*, 1793) und Aaron Halle-Wolfssohn (*Leichtßin und Frömmelei*, 1792) wird hingegen jüdische Differenz durch einen hybriden und vielschichtigen Sprachgebrauch, durch Religion, Kleidung, Habitus, Kultur und durch familiäre Zugehörigkeit sowie Verheiratungs- und Scheidungspraxis zwar nicht unkritisch, jedoch überaus lustvoll und selbstbewusst markiert. Lessings Toleranzgebot entpuppt sich hierdurch als Anpassungsforderung, welche die Figur des »heimlichen Juden« überhaupt erst produziert.

Kapitel II.2 – *Decouvrieren des heimlichen Juden* – widmet sich dieser Figur und wechselt hierbei von der Aufklärung zur Romantik. Während Julius von Voß' kürzere Erzählung *Die zum Glück der Liebenden fehlende winzige Kleinigkeit* (1817) den Lessing'schen Text unmittelbar persifliert und mit der Anspielung auf die jüdische Beschneidung sexualisiert, weitet sich in Achim von Arnims bekannter antisemitischer Tischrede *Über die Kennzeichen des Judentums* (1811) die Figur des heimlichen Juden zu einem bedrohlichen Phantasma aus, dem mit allen Mitteln der körperlichen Kennzeichnung und habituellen Decouvrierung zu Leibe gerückt werden muss. Heine hingegen dekonstruiert in seinem Gedicht *Donna Clara* (1823) den romantischen Antisemitismus, jedoch ohne ihm die Figur des edlen Juden entgegenzustellen. Stattdessen schafft er einen sexuell promiskuen und lustvoll genießenden adligen Liebhaber jüdischer Herkunft, der durch seine Musik, seine Sprache und seinen Körper zu verführen weiß.

Die Teile III (*Liebessemantik im Wandel*), IV (*Diskurse zur Ehe*) und V (*Begehren, Sexualität, Schrift*) ordnen die zu analysierenden literarischen und außerliterarischen Texte jeweils thematisch den Dispositiven Liebe, Ehe und Sexualität zu, auch wenn sich diese Themen in den Texten und Lektüren immer wieder überlagern. Mit dem Foucault'schen Begriff »Dispositiv« ist das hierarchisch organisierte Miteinander der jeweiligen Diskurse, Institutionen und juristischen Reglementierungen gemeint, durch die erotische Beziehungen generell organisiert, kontrolliert und kommuniziert werden.³⁰ »Liebe«, insbe-

30 Zum Begriff »Dispositiv« und seiner methodologischen Anwendung siehe das Kapitel »Das Dispositiv der Sexualität« in Michel Foucault, *Der Wille*

sondere die im 19. Jahrhundert bereits etablierte »romantische Liebe«, erschafft dabei eine Individualisierung, die interreligiöse Beziehungen überhaupt erst ermöglicht, in sich jedoch christliche Konnotationen birgt. Am Dispositiv »Ehe« zeigen sich explizite gesellschaftliche und juristische Reglementierungs- und Ausschließungsmechanismen, die eine Verstetigung interreligiöser Liebe in der damals hierfür einzig legitimen Institution Ehe wenn nicht gänzlich verhindern, so doch erschweren und den Machtverhältnissen der Majoritätsgesellschaft unterwerfen. Das Sexualdispositiv wiederum produziert nicht nur, wie Foucault darlegt, den hysterischen weiblichen Körper, den kindlichen Sex oder die perverse Lust, sondern ebenso den rassischen Körper und seine ihm zugeschriebenen Lüste.

In Kapitel III.1 *Judentum als »semantische Leerstelle«*. *Liebesromane um 1800 und ihre Rezeption* stehen drei Romane im Vordergrund, die von Friedrich und Dorothea Schlegel sowie Regine Froberg geschrieben wurden. Die Romane sind im unmittelbaren Kontext der Berliner Salons und teilweise des Skandals um Friedrich Schlegels und Dorothea Veit-Mendelssohns Verhältnis entstanden, enthalten selbst jedoch nachweislich keinerlei explizit als jüdisch markierte Figuren. Hier erfolgt die Decouvrierung des Jüdischen nicht textintern, sondern erst in der zeitgenössischen sowie der bis heute andauernden Rezeption der Romane. Doch gerade das in die Rezeption übertragene Begehren, Jüdisches zu enthüllen, offenbart die Willkürlichkeit entsprechender Zuschreibungen. Zugleich jedoch macht dieses Kapitel deutlich, dass um 1800 in deutschsprachigen belletristischen Publikationen offenbar tatsächlich noch keine Sprache für das gesellschaftlich neue Phänomen ernsthafter Liebesbeziehungen und daraus folgender Eheschließungen zwischen Juden und Christen gefunden wurde. Während sie bei Lessing nur angedacht und bei Euchel und Halle-Wolfssohn als außereheliche und – trotz Liebespathos – unverbindliche Verhältnisse verspottet werden, verbleiben sie in den Romanen um 1800 in einer »semantischen Leerstelle«.

Kapitel III.2 *Emanzipation des Herzens oder: Unvereinbarkeit der Codes* widmet sich den literarischen Zeugnissen von drei jüdischen Autorinnen, die in je unterschiedlicher Weise den gesellschaftlichen Wandel von Liebeskonzeptionen als mögliche Gefahr für traditionelle jüdische Identität und religiöse Praxis interpretieren. Henriette Herz' kurze autobiografische Skizze *Die ersten drei Jahre nach meiner Heirat* (1829), Rahel Meyers ausführlicher Familienroman *Zwei Schwestern*

zum Wissen. *Sexualität und Wahrheit* 1 [Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir, Paris 1976], Frankfurt a.M. 1983, S. 95–157.

(1853) sowie die erwähnte, aus neo-orthodoxer Perspektive geschriebene Novelle *Aus der Gegenwart II* (1863/64) von Sara Guggenheim verdeutlichen den konflikthaften Zusammenstoß von zeitgleichen, dabei jedoch kulturell wie individuell sehr divergierenden Modellen der Liebe sowie der Ehestiftung und -führung. Eine in dieses Kapitel integrierte kritische Lektüre von Alain Badiou's Schrift *Saint Paul – La fondation de l'universalisme* (1977) vermag die im theoretischen Diskurs anhaltende Blindheit gegenüber den christlichen Konnotationen einer scheinbar universellen Liebeskonzeption zu reflektieren.

In Kapitel IV.1 *Ehereform: Rechtsphilosophische und religiöse Stellungnahmen* werden die Debatten im Umfeld der Einführung der obligatorischen Zivilehe nachvollzogen, welche im Deutschen Reich 1875 und in der Habsburgermonarchie in Form einer sog. »Notzivilehe« 1868 implementiert wurde. Entsprechende Diskussionen setzten jedoch bereits mit der Verabschiedung des *Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staaten* im Jahr 1794 ein, welches – entgegen aufgeklärten rechtsphilosophischen Stellungnahmen – zivile und interreligiöse Eheschließungen explizit untersagte und die christliche Heirats- und Ehepraxis zum obersten Maßstab erhob. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren interreligiöse Eheschließungen und damit zusammengehörige religiöse Eherechtsreformen auch der Dreh- und Angelpunkt rabbinischer Debatten, wobei sich aus reformorientierter Perspektive hierüber exemplarisch die eigene Akkulturationsbereitschaft und die nationale Zugehörigkeit der Juden zu Deutschland unter Beweis stellen ließ. Auch in diesem Kapitel wird somit die Spannung zwischen Universalismus und Partikularität – diesmal im Hinblick auf das staatliche Rechtsverständnis – deutlich. Zugleich zeigt sich erneut die innere Differenzierung jüdischer Positionen zwischen Akkulturation, Reform und Neo-Orthodoxie.

Das Kapitel IV.2 *Gesetz und Halacha* thematisiert anhand zweier belletristischer Publikationen den Unterschied zwischen staatsjuristischen (im Kern christlich konnotierten) und halachischen Normen, die beide in christlich-jüdische Liebesverhältnisse eingreifen. Dabei vermag die Gegenüberstellung des anonym erschienenen Romans *Juden und Christen oder die Civilehe* (1852) und der zeithistorischen juristischen Dokumente zu einer im Ausland geschlossenen, in Preußen jedoch nicht anerkannten christlich-jüdischen Ehe, das für die vorliegende Studie so bedeutsame Geflecht zwischen Fiktionalisierung und zeithistorischer Referenz zu exemplifizieren. Komperts Novelle *Der Dorfgeher* (1848) stellt die Ablehnung interreligiöser Beziehungen hingegen nur am Rande als juristisches, primär jedoch als halachisches

Problem dar. Der Autor schildert hier ein traditionelles und observantes osteuropäisches Judentum, in welches eine interreligiöse Ehe auch ohne staatsjuristische Hindernisse nicht integrierbar ist und zu einem aporetischen Konflikt zwischen Herkunftsfamilie und partnerschaftlicher Liebe führt.

Die belletristischen Texte, die in Kapitel IV.3 *Konversion/Rückkehr* im Zentrum stehen, zeigen die Verknüpfung juristischer und individual-psychologischer Aspekte interreligiöser Liebe, die mit dem Konversionszwang als juristischer Vorbedingung für eine Eheschließung zusammenhängen. Die religiöse Konversion wird dabei meist als scheiternd, häufig sogar als tödlich imaginiert, und auch die Rückkehr zum angestammten jüdischen Glauben gelingt nur in der neo-orthodoxen Belletristik vollständig, für die *teshuva* (hebräisch für Reue, Umkehr) zur Programmatik gehört. Was in diesem Kapitel zudem besonders deutlich wird, sind die unterschiedlichen »jüdischen« Erzählformen, die im 19. Jahrhundert erprobt wurden: Fanny Lewald schreibt mit *Jenny* (1843) einen politischen Tendenz- und realistischen Familienroman, während Leopold Komperts und Eduard Kulkes Novellen der sog. Ghetto-Literatur angehören und von entsprechenden Motiven, traditionellen Ritualen und einer ans Jiddische lehrenden Figurenrede geprägt sind. Lehmanns *Säen und Ernten* (1870) wiederum ist als moralische Exempelgeschichte zu lesen, die Rabbiner Samson Raphael Hirschs berühmte kulturpolitische Devise *Tora im Derech Erez* (Tora mit der Sitte des Landes)³¹ in die Literatur übersetzt, um hierüber in modernen Erzählformen eine observante Lebensführung zu propagieren.

Das späte 19. Jahrhundert, das in Teil V *Begehren, Sexualität, Schrift* im Zentrum steht, zeigt zweierlei Formen der Literarisierung interreligiöser Erotik und Sexualität: Einerseits wird diese in indirekten, jedoch facettenreichen Anspielungen evoziert, andererseits besteht eine gezielte Auseinandersetzung mit den expliziten, stark antisemitischen Sexualdiskursen der Zeit. Das Sexualitätsdispositiv des *Fin de Siècle* wird dabei als Ergebnis wissenschaftlicher Diskurse (Medizin, Biologie, Psychoanalyse, Sexualwissenschaft) interpretiert und zugleich als Teil einer langen literarischen Tradition, die Sexualität ebenso als moralische Befreiung wie als tödliche Gefahr imaginiert.

31 Siehe hierzu das Kapitel »Tora-im-Derech-Erez« in Matthias Morgenstern, *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des »Austrittstreits« in der deutsch-jüdischen Orthodoxie*, Tübingen 1995, S. 163–184.

Kapitel V.1 *Phantasmatische Ziele des Begehrens* entwickelt, von Jacques Lacans Schriften und postkolonialer Theorie inspiriert, einen theoretischen Begehrensbegriff, der Begehren nicht nur als Wirkung erotischer Attraktion, sondern auch als Ausdruck einer grundlegenden psychischen Struktur begreift. Dieses Begehren, zu verstehen als Suche nach einer imaginären Ganzheit, konstruiert den fremden »Anderen«, um in dessen Abwehr oder Einverleibung das eigene Selbst zu stabilisieren. Die genauen Lektüren von Wilhelm Raabes *Holunderblüte* (1862/63), Theodor Fontanes *Die Poggenpuhls* (1896) sowie Fritz Mauthners *Der neue Ahasver* (1881/82) identifizieren mögliche Themen, die hinter den geschilderten christlich-jüdischen Begehrensformationen stehen können: bürgerliche Identität, nationale Zugehörigkeit und finanzielle Stabilität.

Die literarische Engführung geschlechtsspezifischer und rassistisch stereotyper Sexualvorstellungen verdeutlicht insbesondere das Kapitel V.2 *Sex und Selbstmord*. Sowohl in Gutzkows *Wally, die Zweiflerin* (1835) als auch in Fontanes *Unwiederbringlich* (1891) löst die Imago einer sexuell aktiven jüdischen Femme fatale das Bild der wehrlos dem männlichen Blick ausgelieferten »schönen Jüdin« ab. Nun sind es die christlichen Gegenspielerinnen, die ihr Leben durch Selbstmord beenden. Jacobowskis männlich-jüdischer Protagonist in *Werther, der Jude* (1892) ist hingegen von einer Krise der Männlichkeit gebeutelt, die sämtliche antisemitischen Sexualklischees – von sexueller Perversion und Übergriffigkeit bis zu Verweiblichung und Impotenz – in sich vereint. Der Roman zeigt das Psychogramm eines jüdischen Anti-Helden, der Sexualität, Liebe, Ehe, Familie und Begehren nicht übereinbringt, und dieses Auseinanderdriften ebenso als Signum großstädtischer Moderne wie als Ausdruck seiner *conditio judaica* versteht.

Kapitel V.3 *Der jüdische Körper. Sexualtheorien um 1900 und ihre Rezeption* stellt Sigmund Freuds und Otto Weiningers sexualtheoretische Schriften einander gegenüber, um beide – sowohl Weiningers antisemitische Geschlechterimaginationen als auch Freuds hinsichtlich eines möglichen Konnex zwischen Judentum und Sexualität betont diskreten Publikationen – als Produkt des langen, zunehmend rassistischen 19. Jahrhunderts zu reflektieren. Die bis heute anhaltende kritische Rezeption von Freuds Schriften übergeht dessen Diskretion und füllt den von ihm weitgehend offengelassenen semantischen Raum mit eigenen Vorstellungen über mögliche Zusammenhänge zwischen geschlechtlicher, sexueller und jüdischer Identität. Hierfür werden Freuds jüdische Herkunft ebenso aufgerufen wie die antisemitische Wissenslandschaft seiner Zeit oder Einflüsse aus jüdischen Quellen,

seien diese literarischer, kabbalistischer oder religiöser Natur. Dieses rezeptionsanalytische Kapitel versteht sich u. a. als Spiegelung des Kapitels III.¹ zur Rezeption der Liebesromane um 1800 und zeigt, dass die diskursive Maschinerie, die jüdische Differenz sichtbar macht bzw. produziert, nach wie vor auf Hochtouren läuft.

Der abschließende Teil V *Fazit und Ausblick* bündelt die Ergebnisse der Studie und wendet sich hierfür noch einmal der Figur des unsichtbaren Juden zu. Einschlägige Novellen von Oskar Panizza (*Der operierte Jude*, 1893) und Thomas Mann (*Wille zum Glück*, 1896; *Luischen*, 1897) verdeutlichen, welche Veränderungen diese Figur im Verlauf des späten 18. und des 19. Jahrhunderts durchlaufen hat. Dabei entpuppt sich der unsichtbare Jude als ambivalente Chiffre, die familiäre bzw. intime Nähe zwischen Juden und Christen herstellt und zugleich verunmöglicht. Der in diesem Fazit ebenfalls vorgenommene kultur- und literaturhistorische Ausblick verweist auf rassebiologisch argumentierende Texte sowie auf zionistische Literatur des beginnenden 20. Jahrhunderts (u. a. Max Brod's *Die Frau, die nicht enttäuscht*, 1933), in denen die Individualisierung der Liebessemantik zurückgenommen wird und die Protagonisten sich selbst als Vertreter eines Kollektivs wahrnehmen. Darüber hinaus legt dieser Ausblick Spuren in die Literatur der Nachkriegszeit, in der Liebesbeziehungen zwischen Juden und Christen ein virulentes Thema bleiben, hier jedoch Träger eines komplexen und schwierigen Erinnerungsdiskurses werden.

I. Intimität und Differenz

Theoretische Perspektiven

1. Kulturelle Differenz

Begriffsbestimmung und methodologische Überlegungen

Das in dieser Studie genutzte Begriffspaar »kulturelle Differenz« hat eine doppelte Stoßrichtung: Einerseits deutet es auf tatsächlich vorhandene Unterschiede der Traditionen, Überlieferungen und Erfahrungen ebenso wie der gesellschaftlichen Positionalitäten¹ von Juden und Christen in einem hierarchisch strukturierten Raum hin, andererseits reflektiert es die literarischen Möglichkeiten, über die diese Unterschiede textintern überhaupt erst konstituiert, aktualisiert und unter Umständen auch gleich wieder subvertiert werden. Eine weitere terminologische Schwierigkeit besteht im begriffsgeschichtlichen Wandel und der diachronen wie synchronen Vieldeutigkeit des Begriffes »Kultur«. Es gilt demnach, eine Methode der literarischen Interpretation zu finden, die offenbleibt gegenüber unterschiedlichen Vorstellungen von Kultur, die im 19. Jahrhundert anders ausgerichtet sind als in der heutigen kulturwissenschaftlichen Terminologie.

Um dem literarischen Konstruktionscharakter von »Kultur« ebenso wie den sozialen und diskursiven Positionalitäten ihrer Agenten gerecht zu werden, lassen sich für die vorliegende Studie Lektüremethoden der interkulturellen Literaturwissenschaft nutzen. Dies ist auch insofern produktiv, als die interkulturelle Literaturwissenschaft heute weniger von einer Dichotomie zwischen »Fremdem und Eigenem«²

- 1 Das zunächst in der englischsprachigen feministischen Forschung eingeführte Theorem der »positionality« bzw. Positionalität als sozialer und diskursiver Stellung von Subjekten lässt sich auch für *minority studies* fruchtbar machen. Zur gendertheoretischen Nutzung des Begriffs siehe Leslie Adelson, *Making Bodies, Making History. Feminism and German Identity*, London 1993, S. 64; sowie Linda Alcoff, Cultural Feminism Versus Post-Structuralism. The Identity Crisis in Feminist Theory. In: *Signs* 13 (1988), S. 405-436.
- 2 Alois Wierlacher (Hrsg.), *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik* [1985], München 2001. Dieser Band versammelt die Beiträge, die beim Gründungskolloquium der »Gesellschaft für interkulturelle Germanistik« 1984 vorgetragen wurden. Siehe auch Anette C. Hammer-

ausgeht, sondern mehr und mehr »*intrakulturelle Differenzen und Alteritäten*«³ in den Blick nimmt. Dieser Perspektivwechsel wird den vielschichtigen gegenseitigen Einflüssen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Kulturen innerhalb eines zwar hierarchisch strukturierten, aber – zumal seit der Öffnung der Ghettos – dennoch weitgehend *gemeinsamen* Raumes⁴ eher gerecht und vermag auch die eingangs skizzierte Fremdheitserfahrung im familiär-intimen Raum in den Blick zu nehmen. Doch trotz dieser inhaltlichen wie methodologischen Öffnung zu intrakulturellen Konstellationen müssen begriffliche Mehrdeutigkeiten, die bei der Adaption von Termini der interkulturellen Literaturwissenschaft für die vorliegende Studie entstehen können, benannt und abgewogen werden. Dies betrifft, wie erwähnt, bereits den Begriff der Kultur selbst, dessen heutige Bedeutung und begriffsgeschichtliche Verankerung im 19. Jahrhundert sich nicht unbedingt decken.

Wie weiter unten noch näher zu erläutern sein wird, favorisiert die heutige kulturwissenschaftliche Forschung meist einen sehr umfassenden Kulturbegriff, der selbstverständlich auch die religiöse Praxis mit einschließt. Die Postulierung eines »kulturellen Judentums« in Diskursen zur jüdischen Literatur, Kultur und Identität seit der Haskala war und ist hingegen häufig als Differenz oder eigenständige Ergänzung zum »religiösen Judentum« gemeint, oder sie geht mit einer säkularisierenden Stoßrichtung einher, aufgrund derer die religiöse nun als bloße kulturelle Praxis erscheint. Dies lässt sich an verschiedenen programmatischen Bewegungen wie der Gründung des »Vereins für die Wissenschaft und Cultur der Juden«⁵ im Jahr 1819 sowie – gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – der jüdischen Renaissance,⁶

schmidt, *Fremdverstehen. Interkulturelle Hermeneutik zwischen Eigenem und Fremdem*, München 1997.

3 Michael Hofmann, *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*, Paderborn 2006, S. 10 (Hervorhebung im Original). Siehe hierzu auch Ortrud Gutjahr, Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien und Hans Rudolf Velten (Hrsg.), *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 345–369, insbesondere S. 352; Elisabeth Bronfen und Benjamin Marius, *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen (Hrsg.), *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen 1997, S. 1–29, insbesondere S. 9.

4 Siehe hierzu Schatz, *Geteilte Territorien*.

5 Christoph Schulte, Die Wissenschaft des Judentums. In: Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps und Hiltrud Wallenborn (Hrsg.), *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, Bd. 2, Darmstadt 2001, S. 268–284.

6 Delphine Bechtel, *La renaissance culturelle juive 1897–1930*, Paris 2002.

des Kulturzionismus und der Forderung nach einer spezifisch jüdischen innerhalb der deutschen Kultur⁷ ablesen. Doch nicht nur in diskurshistorischer Perspektivierung ist der Kulturbegriff mehrdeutig. Auch als heuristisches Instrumentarium in heutigen Forschungen zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Juden Europas bleibt der Kulturbegriff umstritten und wirkungsmächtig zugleich. Es ist die jeweilige Definition von Kultur, welche vermeintlich objektive kulturwissenschaftliche und historiografische Analysekategorien liefert und hierüber den Charakter des europäischen Judentums festschreibt.

Mögliche heuristische Implikationen des Kulturbegriffes lassen sich beispielsweise anhand von Gerhard Lauers 2008 publizierter kulturwissenschaftlicher Studie *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung* exemplifizieren. Lauer radikalisiert die erwähnte Dichotomie zwischen Religion und Kultur, indem er diese Relation nicht als eine von mehreren möglichen Formen stets situativer (jüdischer) Identität⁸ beschreibt, sondern als ein in der Moderne allgemeingültiges Prinzip setzt. Damit geht eine eigenwillige Datierung bzw. Vorverlegung soziohistorischer Prozesse der Modernisierung einher. So differenziert Lauer zwischen einer »vorneuzeitlichen Welt der Religion« und einer »meist als säkular beschriebene[n] Welt der Neuzeit«⁹ und findet vor dieser Prämisse zu einem Gegensatz zwischen der »Konfessionalisierung des Judentums«¹⁰ in der Frühen Neuzeit und seiner sog. »offenen kulturellen Vergesellschaftung«¹¹ seit der zweiten

7 Kulminiert ist diese Forderung in der sog. Kunstwart-Debatte, die Moritz Goldstein mit seiner 1912 im *Kunstwart* publizierten kulturpolitischen Kampfschrift »Deutsch-jüdischer Parnaß« ausgelöst hat. Siehe hierzu Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper und Gert Mattenklott (Hrsg.), *Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte* (= Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2002), Berlin/Wien 2002.

8 Zur situativen jüdischen Identität siehe Till van Rahden, Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich. In: Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlmann (Hrsg.), *Religion im deutschen Kaiserreich*, Gütersloh 1995, S. 415-450; sowie Ders., *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000.

9 Gerhard Lauer, *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*, Göttingen 2008, S. 8.

10 »Die Konfessionalisierung des Judentums« lautet die Überschrift des zweiten Teils von Lauers Studie, während der dritte und letzte Teil mit »Die kulturelle Vergesellschaftung« betitelt ist.

11 Lauer, *Die Rückseite der Haskala*, S. 162 et passim. Für den Terminus »kulturelle Vergesellschaftung« beruft sich Lauer auf Friedrich Tenbruck, der ebenfalls von der »Ausgliederung und Verselbständigung einer »säkularen« Kultur