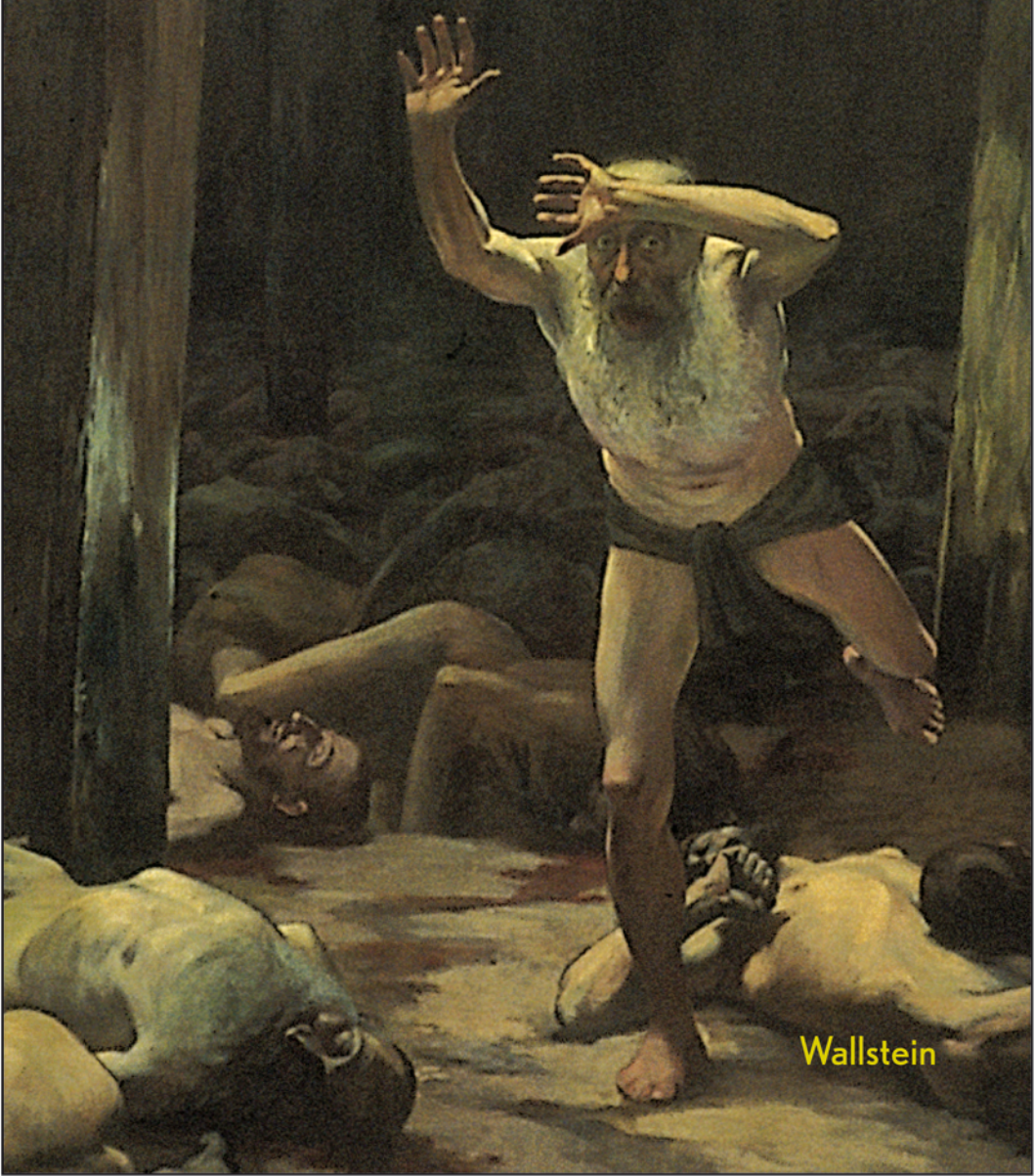


Alfred Bodenheimer

# Wandernde Schatten

Ahasver, Moses und die  
Authentizität der jüdischen Moderne



Wallstein

Alfred Bodenheimer  
Wandernde Schatten



Alfred Bodenheimer

# Wandernde Schatten

*Ahasver, Moses und die Authentizität  
der jüdischen Moderne*



WALLSTEIN VERLAG

*Meiner Mutter  
Evelyne Bodenheimer-Nordmann  
zum Gedenken*

# Inhalt

1. Der projizierte und der reflektierte Jude – eine Einleitung . . .	7
2. »Jene Volksmumie, die über die Erde wandert«. Heinrich Heines doppelte Inversion . . . . .	29
3. Gras und Pflastersteine. Theodor Herzls mosaische Phantasien . . . . .	45
4. Ahasveradien. Fritz Mauthner, Ernst Toller und Jakob Wassermann . . . . .	65
5. »Seltsames Wandern zum Rhein vom Nil«. Karl Wolfskehls Dialektik der Verheißung . . . . .	89
6. »Kann denn ein Land Verheißung sein ?« Das wandernde Volk und der sterbende Moses bei Else Lasker-Schüler, Hedwig Caspari und Rudolf Kayser . . .	109
7. Das Denken des Unvorstellbaren. Arnold Schönberg . . . . .	127
8. Die Entmaterialisierung Gottes und das Verhängnis der uneingestandenen Schuld. Sigmund Freud . . . . .	151
9. Krakelschrift, Sinaisand. Heteronomie und Repräsentation in Gertrud Kolmars »später« und Nelly Sachs »früher« Dichtung . . . . .	169
10. »Our face!« oder Authentisch antithetisch. Stefan Heyms <i>Ahasver</i> und Philip Roths <i>Operation Shylock</i> . . .	189
11. Schlußwort: Die verlorene Abwesenheit . . . . .	211
Anmerkungen . . . . .	219
Literaturverzeichnis . . . . .	265
Dank . . . . .	283



## 1. Der projizierte und der reflektierte Jude – eine Einleitung

Denn zuerst, meinst du wohl, daß dergleichen Menschen von sich selbst und voneinander je etwas anderes gesehen haben als die Schatten, welche das Feuer auf die ihnen gegenüberstehende Wand der Höhle wirft? – Wie sollten sie, sprach er, wenn sie gezwungen sind, zeitlebens den Kopf unbeweglich zu halten!

*Platon<sup>1</sup>*

Als wir aber durch das Judenquartier gingen, schienen die schwarzen Häuser ihre finstern Schatten in sein Gemüth zu gießen.

*Heinrich Heine<sup>2</sup>*

Der rastlose Wanderer Wotan, der Unruhestifter, der bald hier, bald dort Streit erregt oder zauberische Wirkung übt, war zuerst durch das Christentum in einen Teufel verwandelt worden und flackerte nur noch wie ein Irrlicht durch stürmische Nächte, als ein gespenstischer Jäger mit seinem Jagdfolge, und auch dies nur in lokalen, immer mehr erlöschenden Traditionen. Die Rolle des friedlosen Wanderers aber übernahm die im Mittelalter entstandene Figur des Ahasver, der keine jüdische, sondern eine christliche Sage ist; das heißt das Motiv des Wanderers, der Christus nicht angenommen hat, wurde auf den Juden projiziert, wie man ja in der Regel unbewußt gewordene Inhalte im anderen wiederfindet.

*C. G. Jung<sup>3</sup>*

»In Frankfurt, wo ich wohne, ist das Wort *Jude* der unzertrennliche Schatten aller Begebenheiten, aller Verhältnisse, aller Gespräche, jeder Lust und jeder Verdrießlichkeit. [...] Wer nun, gleich mir, diese Narrheit schon zwanzig Jahre beobachtet hätte, der würde sich auch daran gewöhnt haben, zürnend oder lächelnd, tadelnd oder bemittelnd, wie ich, auszurufen: *der ewige Jude!*«<sup>4</sup> Ludwig Börnes ironische Verwendung des Begriffs »Ewiger Jude« im Jahre 1821 als Bezeichnung für die Juden als Kollektiv ist von Adolf Leschnitzer schon vor vierzig Jahren als Paradigmenwechsel im Verständnis der jüdischen Rolle in Europa überhaupt erkannt worden. Seine Grundlage hat der Begriff in der Legende, die in ihrer Grundstruktur bis ins Mittelalter zurückreicht und von einem (nicht in allen älteren Versionen jüdischen) Mann erzählt, der Jesus am Tage seiner Verurteilung ge-



schlagen oder geschmäht hatte und in der Folge von diesem zu ewigem Wandern verflucht wurde. Populär wurde diese Legende in ihrer Version als *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden / mit Namen Ahasverus* von 1602. Dort ist sie in ein Jugenderlebnis des wenige Jahre zuvor verstorbenen Superintendenten von Schleswig, Paulus von Eitzen, eingebettet. Dieser, so heißt es, habe im Winter 1542 in der Kirche zu Hamburg einen seltsamen Mann getroffen, der immer bei der Nennung des Namens Jesu in größte Erregung verfiel, sich neigte, an die Brust schlug und seufzte. Es handelte sich dabei um den jüdischen Schuster Ahasver, der einst Jesus auf dem Kreuzweg die Bitte ausgeschlagen hatte, bei seinem Haus etwas auszuruhen, und von diesem entsprechend den Fluch empfing: »Ich will stehen und ruhen / du aber solt gehen«. <sup>5</sup> Zur erstmaligen Bezeichnung Ahasvers als »Ewiger Jude« kam es in einer Version der Erzählung aus dem Jahr 1694. <sup>6</sup>

Leschnitzer folgt der Linie dieses Motivs und des damit transportierten Judenbilds bis ins 19. und 20. Jahrhundert und stellt einen Entwicklungsbruch zwischen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und der Zeit nach Börnes Text fest: Die »christlichen Heilsvorstellungen, mit denen der Sinn der Ahasver-Sage unlöslich verknüpft war«, <sup>7</sup> weichen im 19. Jahrhundert einer säkularisierten Symbolisierung des jüdischen Volkes in dieser Sagengestalt nichtjüdischen Ursprungs. <sup>8</sup> Besonders anhand des Auftretens des Bildes vom Ewigen Juden in der zeitgenössischen europäischen Wissenschaft läßt sich die Omnipräsenz dieser Figuration und ihrer Anwendung auf das jüdische Volk illustrieren. Einige besonders prominente Beispiele von Gelehrten sollen hier genannt sein. Festgehalten sei dabei, daß der deutsche Begriff »Ewiger Jude« und der parallele französische »Juif Errant« verschiedene Aspekte (Ewigkeit und Rastlosigkeit) bezeichnen, die aber jeweils voneinander nicht zu trennen sind. Es ist vielmehr gerade die Verbindung der beiden Elemente, die ein Ineinsetzen des jüdischen Volkes mit der Legendenfigur erst zuließ.

Arthur Schopenhauer etwa erklärt 1851 in *Parerga und Paralipomena*:

Der ewige Jude Ahasverus ist nichts Anderes, als die Personifikation des ganzen jüdischen Volks. Weil er an dem Heiland und Welt-erlöser schwer gefrevelt hat, soll er von dem Erdenleben und seiner Last nie erlöst werden und dabei heimathlos in der Fremde umherirren. Dies ist ja eben das Vergehn und das Schicksal des kleinen Jüdischen Volkes, welches, wirklich wundersamerweise, seit bald

zwei Tausend Jahren aus seinem Wohnsitze vertrieben, noch immer fortbesteht und heimathlos umherirrt, während so viele große und glorreiche Völker, neben welchen eine solche Winkelnation gar nicht zu nennen ist, Assyrer, Meder, Perser, Phönizier, Aegypter, Hetrurier u.s.w. zur ewigen Ruhe eingegangen und gänzlich verschwunden sind.<sup>9</sup>

In der Auffassung Schopenhauers, der sich energisch gegen die Professionalisierung des Judentums wendet, die insbesondere von vielen zeitgenössischen Juden in der Absicht einer Förderung ihrer Emanzipation verfochten wurde, spiegelt sich jene Wendung des Ewigen Juden vom Religiösen ins Nationale, die Leschnitzer festgehalten hatte. Aus dem wandernden ist bei Schopenhauer der international vernetzte Jude geworden, dessen Vaterland die übrigen Juden seien. »Daraus«, so folgert Schopenhauer, »geht hervor, wie absurd es ist, ihnen einen Antheil an der Regierung oder Verwaltung irgend eines Staates einräumen zu wollen.«<sup>10</sup> Schopenhauers Rezept gegen die Existenz des Judentums bestand in der Förderung von Mischehen zwischen Christen und Juden: »Dann wird es über 100 Jahre nur noch sehr wenige Juden geben, und bald darauf das Gespenst ganz gebannt, der Ahasverus begraben seyn, und das auserwählte Volk wird selbst nicht wissen, wo es geblieben ist.«<sup>11</sup> Demgegenüber hätte die volle staatsbürgerliche Emanzipation der Juden – wenn denn schon, wie Schopenhauer einräumte, die Gewährung anderer bürgerlicher Rechte an sie unumgänglich war – verheerende Folgen. Schopenhauers Argumentation verläuft entlang den Linien des zeitgenössischen Antisemitismus, der in allen Weltanschauungen und Klassen zu finden war.<sup>12</sup> Indem er die Juden ausschließlich als Nation identifizierte, rückte er damit auch in seinem Rezept einer Lösung der ›Judenfrage‹ radikal von den Ideen mancher Aufklärer wie Christian Wilhelm Dohm ab, der in seiner Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* von 1781 deren Integration in die bürgerliche Gesellschaft gefordert hatte, mit dem Ziel, die Assimilation der Juden auf diesem Wege zu erleichtern. Die Teilhabe an der Herrschaft würde die Juden, so glaubte Schopenhauer, in ihrer Sonderexistenz vielmehr noch bestätigen und damit einem fremden Volk Machtmittel über christliche Staaten einräumen, das über alle Grenzen hinweg immer die eigene Solidarität zuvorderst stelle. Was dies für die Zukunft großer europäischer Nationen zu bedeuten hätte, mußte angesichts der Beispiele der untergegangenen antiken Völker nicht mehr speziell hervorgehoben werden.

Im Bereich der Medizin findet sich die bekannteste Studie, in der

die Legende des »Juif Errant« wissenschaftlich funktionalisiert wurde, in der französischen Hysterieforschung am Ende des 19. Jahrhunderts: Henry Meige, Schüler von Jean-Martin Charcot, dem damals weltbekannten Chefarzt der Pariser Nervenklinik Salpêtrière, publizierte 1893 in einer von diesem herausgegebenen Zeitschrift seine Dissertation, die Abhandlung *Le Juif-Errant à la Salpêtrière*. Dort wird anhand einer Anzahl in der Klinik behandelter Fälle von Juden, die von Meige als Neurastheniker bezeichnet werden, die Konstruktion einer Übereinstimmung von Legendenfigur und Patienten ganz bewußt vollzogen.<sup>13</sup> Angesichts einiger abgedruckter Kupferstiche des Ewigen Juden aus dem 17. bis 19. Jahrhundert erklärt Meige: »Le Juif-Errant des estampes anciennes est bien un vrai Juif-Errant, et c'est le Juif-Errant de la Salpêtrière.«<sup>14</sup> Obwohl Meige eingesteht, daß die Getriebenheit zu dauerndem Ortswechsel bei allen Völkern und in allen Klassen vorkomme, beharrt er auf einem überproportionalen, hereditären Vorkommen dieses Phänomens (das als Krankheit zu betrachten a priori ein ganz bestimmtes Verständnis von »Gesundheit« voraussetzt) bei Juden. Hat Lucien Israël hundert Jahre später festgestellt, Meige sei hier einfach seiner Unkenntnis des damaligen jüdischen Hausierertums und des Typs des herumziehenden »Schnorrers« erlegen und habe eine gängige Existenzform armer Juden aus der Legende heraus gedeutet,<sup>15</sup> so kann noch ergänzt werden, daß in einem von diesem »Krankheitsbild« deutlich abweichenden Fall das Willkürliche von Meiges Urteilkriterien klar zutage tritt. Zum Fall eines erkrankten jüdischen ehemaligen Klaviervirtuosen, der außer seinen zahlreichen früheren Gastspielen in aller Welt keine Tendenz zum Rastlosen je hat erkennen lassen, wird von Meige abschließend noch betont: »Signalons, pour terminer, un renseignement qu'il nous a donné. Il a toujours été très grand marcheur, infatigable, dans les excursions, il faisait les ascensions de montagne les plus périlleuses et fournissait des courses surprenantes.«<sup>16</sup> Der begeisterte Bergsteiger und Wandervogel als Prototyp des Wandernden Juden! Im Kontext solcher Auffassungen konnte ein Jahr später die Dreyfus-Affäre ihren Lauf nehmen, die im weiteren Sinne ein Prozeß gegen die Heimatfähigkeit der französischen Juden überhaupt war.<sup>17</sup>

Der Theologe und Philologe Eduard König, bekannt als engagierter Kämpfer gegen den bei zeitgenössischen Alttestamentlern verbreiteten Antijudaismus, verfaßte 1907 eine Schrift, die offenbart, daß die Theologie des 20. Jahrhunderts in der Ahasver-Legende eine ausgezeichnete Basis für ihren Umgang mit dem zeitgenössischen jüdischen Volk zu besitzen glaubte. Von seiner philologischen Aus-

richtung her ging König die Thematik des Ewigen Juden (er zog die Bezeichnung »Wandering Jew« bzw. »Juif errant« vor) mit der Fragestellung an, ob es sich bei diesem Stoff um eine »Sage« (seiner Definition gemäß eine Erzählung mit einer Basis in der historischen Realität) oder um einen »Mythus« (Veranschaulichung oder Personifikation einer Idee) handle.<sup>18</sup> Es fällt König nicht schwer, die mangelnde historische Basis aufzuzeigen und die Erzählung somit als »Mythus«, sprich als Personifikation des gesamten jüdischen Volkes, zu bezeichnen, das »nicht lange nach Christi Kreuzigung – und in schließlicher Konsequenz derselben – aus seiner Heimat vertrieben und ein unsteter Wanderer wurde«.<sup>19</sup> Auffallend an Königs Ansatz ist, daß er den Grundgedanken dieses »Mythus« von den Juden selbst zumindest implizit mitgetragen sieht. Dies beginnt in der provozierend zeitlosen »Zusammenschau der späteren Generationen Israels mit den früheren [...] in der religiösen Literatur dieses Volkes« (etwa Jes 41,8ff. und Ps 48,14 u. 16)<sup>20</sup> und setzt sich in der frühen Neuzeit, bei Erscheinen der Ahasver-Legende, fort, wo die Sehnsucht der Juden nach nachlassendem äußerem Druck sich hätte »in den Gedanken umsetzen können, daß Jesus doch vielleicht zu viel von rauher Härte und von unbeugsamer Mitleidslosigkeit seitens seiner [jüdischen] Zeitgenossen erfahren habe«.<sup>21</sup> Daß letzterer Gedanke den neuzeitlichen Juden anscheinend nicht gekommen war, machte sie zu impliziten Mitträgern der damaligen jüdischen Praxis, »verewigte« also auch die Verantwortung der Zeitgenossen Jesu. Königs Wunsch, die Ahasver-Gestalt zu ihrer »versöhnenden Durchbildung« zu bringen, äußert sich in seinem Ausblick am Ende des Essays: »Einerseits wird ein geschichtlich geschultes Urteil über das Christentum das verurteilende Wort über die Ahasvergestalt nicht als sein einziges und letztes Wort betrachten [...]. Andererseits würde ich mich sehr zu irren meinen, wenn ich annehmen wollte, daß der Geist des Judentums für immer die Vollkommenheit seines Zukunftsbilds nach dessen Erdgeruch taxieren werde.«<sup>22</sup> Die Tatsache, daß just der »Erdgeruch«, sprich die irdische – und damit in letzter Konsequenz auch territoriale – Orientierung des jüdischen Erlösungsglaubens von König als Ursache für dessen ahasverisches (und damit ortloses) Dasein insinuiert wird, läßt das Diffuse von Königs Beurteilungskriterien erahnen.

Aus der Strafe, die Jesus in der mittelalterlichen Legende über einen Römer oder einen Juden – in der berühmt gewordenen Version von 1602 eben über den jüdischen Schuster Ahasver – in Jerusalem verhängt hat, als dieser ihn auf dem Passionsweg nicht ausruhen ließ,

jenem dauernden Wandern bis zu Jesu Rückkehr, ist in der säkularen, wissenschaftlich klassifizierenden Welt der dominante jüdische Charakterzug geworden, der im Zeitalter wachsenden nationalen Bewußtseins nur mehr negativ und im Zeichen biologistischer Menscheneinteilung als genetische Anlage verstanden werden konnte.<sup>23</sup>

Am deutlichsten vielleicht macht dies ein wissenschaftliches Werk, in dem die Übereinstimmung des ahasverischen Charakters mit dem jüdischen nicht aus einer Untersuchung der Ahasver-Gestalt heraus, sondern im Rahmen einer damals vielbeachteten Analyse über *Die Juden und das Wirtschaftsleben* hergeleitet wird. In Werner Sombarts so betitelter Studie von 1911, die mehrere Auflagen erreichte, soll vornehmlich Max Webers These ergänzt – bzw. im eigentlichen widerlegt – werden, daß der Kapitalismus eine Folgeerscheinung des Puritanismus und des Calvinismus gewesen sei. Für Sombart sind die Juden die eigentlichen Urheber des Kapitalismus, was er mit Gründen der ihnen im Mittelalter aufgezwungenen Lebensbedingungen (Verdrängung ins Geldleihgeschäft), aber auch und vor allem mit Verweis auf Eigenheiten ihres Glaubens und ihrer genetischen Anlage zu zeigen versucht. Dabei ist aufschlußreich, daß Sombarts Anspruch, »ohne Bedenken aus der Eigenart der jüdischen Religion auf die volkliche Eigenart der Juden zurückschließen zu dürfen«,<sup>24</sup> die gängige Abgrenzung des religiösen Antijudaismus vom rassistischen Antisemitismus verwischt. Im hier behandelten Zusammenhang besonders aufschlußreich ist das Schlußkapitel von Sombarts Buch, überschrieben »Das Schicksal des jüdischen Volkes«. Hier wird der Charakter der Juden als »Nomaden« mit den schollenverbundenen »Nordlandvölkern« verglichen. Sombart, der sich wiederholt dagegen verwahrt, daß sein Begriffsgebrauch in irgendeiner Weise als tendenziös verstanden werden sollte, sucht in diesem Kapitel den Beweis für seine These zu erbringen, »die Juden [seien] ein ewiges Wüsten-Wandervolk durch Anpassung oder Auslese«. <sup>25</sup> Die jahrhundertelangen Wanderbewegungen der Juden, die mit der Westwanderung der osteuropäischen Juden nach 1880 und insbesondere nach den großen Pogromen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem neuen Höhepunkt gekommen waren, hatten ihre Ursachen für Sombart mindestens ebenso in der Veranlagung der Juden wie in den äußeren Zwängen durch Vertreibungen und Entrechtung:

Dies durch die Jahrhunderte von Ort zu Ort gehetzte Volk, dessen Schicksal in der Sage vom ewigen Juden seinen ergreifenden Ausdruck gefunden hat, wäre schon der ewigen Unruhe wegen niemals

zu einem Gefühl der Bodenständigkeit gekommen, selbst wenn es in den Zwischenpausen zwischen zwei Verfolgungen versucht hätte, in der Scholle zu wurzeln.<sup>26</sup>

Ein Symptom für die jüdische Unfähigkeit, an einem Ort Wurzeln zu schlagen, ist in Sombarts Augen die überproportionale jüdische Ansiedlung in der seit Mitte des 19. Jahrhunderts rapide wachsenden Siedlungsform der Großstadt.<sup>27</sup> Auch für das deutsche Judentum, das – verglichen etwa mit den jüdischen Bevölkerungen Frankreichs oder Englands – verhältnismäßig stark ländlich geprägt war, brachte diese Entwicklung eine Umschichtung zu einer städtischen Existenz hin. Die Stadt bezeichnet Sombart als »unmittelbare Fortsetzung der Wüste«, im Gegensatz zur »dampfenden Scholle«, da sie ihren Bewohnern »ein nomadisierendes Leben« aufzwingt. Das, was Sombart 1934 den »jüdischen Geist« nennen wird,<sup>28</sup> bedeutet eigentlich die Beurteilung des »Ahasverischen« über das Feststellen innerer Unrast und zählebiger Unerlöstheit hinaus als Motor der – von der völkischen Ideologie radikal bekämpften – Gesellschafts- und Kulturentwicklung in der westlichen Welt.

Es verwundert nicht, daß Sombart in diesem Kapitel unter anderem ein Zitat von Adolf Wahrmunds vielbeachtetem und mehrfach aufgelegtem Buch *Das Gesetz des Nomadentums und die heutige Judenherrschaft*<sup>29</sup> kommentarlos, aber mit Verweis auf die Quelle, anbringt – obwohl er weiter oben Wahrmunds Werke als »Tendenzschriftstellerei« abgetan hat.<sup>30</sup> Der Wiener Dozent und »Professor d. k.u.k. oriental. Akademie« Wahrmund war mit der Aura des renommierten Orientalisten und damit gewissermaßen des einschlägigen »Rassenfachmanns« explizit angetreten, um die Gegensätze zwischen »Ariern« und »Semiten« zu zementieren, sie religiös zu untermauern und die Staatsfeindlichkeit des Judentums zu beweisen, gewissermaßen also als wissenschaftliche Bestätigungsinstanz des wenige Jahre zuvor geschaffenen Begriffs »Antisemitismus«. Die »sogenannten arischen oder indogermanischen Völker«, die »seit Jahrtausenden sesshafte Ackerbauer« seien und die auch bei ihren aus der Not erzwungenen Wanderungen immer nur auszogen, »um von Neuem feste Wohnsitze aufzusuchen«, werden bei Wahrmund dem semitischen Nomaden (und damit, wie der Titel seines Buches schon klarmacht, dem Juden) gegenübergestellt, der »nur von Weideplatz zu Weideplatz wandert und auch die Länder ackerbauernder Stämme nur abweidend und ausraubend durchzieht oder sie zeitweise als Räuber beherrscht«.<sup>31</sup> Im wesentlichen schließt Sombart sich (unter Abschwächung der Terminologie) Wahrmunds Nomadenbild von den Juden an.

Erstaunlich ist, daß sich einige der Muster in der stereotypen Gestalt des Ewigen Juden im wissenschaftlichen Diskurs über die Shoah hinaus erhalten haben. Noch 1958 erscheint in der Schweizer »Monatsschrift für Psychologie und Lebensberatung« *Der Psychologe* ein zweiteiliger Artikel des Schriftleiters Gustav Hans Graber mit dem Titel »Ahasver und die Judenfrage«.<sup>32</sup> Der Titel an sich klingt problematisch genug; es geht allerdings aus dem zweiten Teil des Artikels hervor, daß er wohl auf Jean-Paul Sartres *Réflexions sur la question juive* bezogen ist. Gegen Sartres vom Erlebnis des Zweiten Weltkriegs gefärbte Grundthese, der Jude werde erst durch den Antisemiten und dessen Verfolgungen und Diskriminierungen zum Juden gemacht, lassen sich natürlich Einwände vorbringen. Graber allerdings tut dies auf einer seltsam biologischen Ebene. Er spricht von der »Erbanlage« eines ahasverischen Charakters der Juden<sup>33</sup> und fragt unter Herbeiziehen eines damals von vielen längst überholt geglaubten Vokabulars: »Wird das ahasverische Schicksal aus der inneren Gesetzmäßigkeit geprägter seelischer Struktur solange fortbestehen, bis der Jude in seinem Volkskörper, auf der Scholle seiner Väter Heimat und Ruhe findet?«<sup>34</sup>

Umso wichtiger war nach solchen im wissenschaftlichen Umfeld der Nachkriegszeit getanen Äußerungen zur Ahasver-Gestalt Leschnitzers klärender Aufsatz von 1962. »Licht und Schatten«, stellt Leschnitzer in Anlehnung an die von Börne verwendete Verbindung des »Ewigen Juden« mit der Schattenmetapher fest, hätten sich im 20. Jahrhundert »zu Figuren verdichtet«, und im dichotomischen Weltbild der Deutschen seien die Juden schließlich als »Personifikation aller Mächte der Finsternis« wahrgenommen worden.<sup>35</sup> Diese Übertragung von der Dichtung in die Realität hatte Werner Zirus 1928 in seinem Buch »Der ewige Jude in der Dichtung« noch nicht explizit feststellen können (oder wollen). Dennoch hat er sich als erster differenzierender Interpret der Ahasver-Figur etabliert, der Ahasver als fremdbestimmte literarische Gestalt erfaßte, als der »ahasverische Charakter« des jüdischen Volkes noch zum Allgemeingut des akademischen Vokabulars gehörte: »[Der Ewige Jude] wirkt nicht persönlich; sein schattenhaftes, endloses Dasein flößt vielmehr Scheu ein.«<sup>36</sup>

Noch deutlicher hat Salomon Hurwitz 1975 in seinem Aufsatz über »historische und psychologische Aspekte« der Ahasver-Figur und ihre Entwicklung über die Jahrhunderte die Geschichte dieses Motivs (auch in seinen positiveren christologischen Ausformungen) als fremdbestimmtes »Mythologem« bestimmt. Hurwitz kommt, auch durch das Einbeziehen der von Karl Blind bearbeiteten Bezie-

hung der Wotan- zur Ahasverfigur,<sup>37</sup> zum Schluß, daß »es sich bei Ahasver nicht um einen jüdischen, sondern um einen ausgesprochen abendländisch-christlichen Mythos handelt«, was ihn zur Vermutung führt,

daß der *Ewige Wanderer Ahasver der im abendländisch-christlichen Unbewußten latent vorhandenen, heidnischen und jüdischen Seite entspricht* [...] In seiner Unruhe und Getriebenheit, in seiner Güte und Hilfsbereitschaft, aber auch in seiner Grausamkeit und Gefühllosigkeit ist [...] Ahasver nicht eine Spiegelung des jüdischen Volkes oder des individuellen Juden, wie man bis jetzt fast allgemein angenommen hatte, sondern vielmehr ein Symbol des unerlösten abendländisch-christlichen Menschen, der seine Schattenseite nicht integriert und seine Mitte noch nicht gefunden hatte.<sup>38</sup>

Daß bereits Zirus zur Schilderung der Ahasvergestalt die Schattenmetapher verwendet und daß sowohl Leschnitzer wie Hurwitz (letzterer deutlich in methodischer Anlehnung an die Jungsche Archetypenlehre) den Ewigen Juden explizit als Zuschreibung der ›Schattenseite‹, als Projektion des unbewältigten eigenen Bösen seitens der christlichen Umwelt wahrnehmen,<sup>39</sup> fällt auf. Schon Richard Wagner hatte in seiner 1850 erstmals erschienenen Schrift *Das Judentum in der Musik* Felix Mendelssohn-Bartholdy vorgeworfen, er verwische die »in seinen Productionen [von Beethoven] gewonnenen Gestalten zum zerfließenden Schattenbilde«. <sup>40</sup> Die Schrift endet in dieser ersten Fassung mit den an die Juden gerichteten Sätzen: »Nehmt rücksichtslos an diesem, durch Selbstvernichtung wiedergebärenden Erlösungswerke teil, so sind wir einig und ununterschieden! Aber bedenkt, daß nur Eines eure Erlösung von dem auf Euch lastenden Fluche sein kann: die Erlösung Ahasvers, – der Untergang!« <sup>41</sup> Rudolf Kreis hat, speziell am Beispiel Wagners, den Ursprung dieser Ahasverisierung des Juden in der paulinischen »Lehre der Substitution und ihrer christologischen Spätfolgen« geortet:

Im Evangelium ist die genuin jüdische Botschaft Jesu entweder gelöscht oder, als christliche, antithetisch annektiert bis zur Umkehrung gegen sein eigenes Volk. Das Judentum ist somit im Christentum als es selbst nur noch abwesend anwesend, ist in den Untergrund des Unfaßbaren verdrängt und seiner fairen Ermessbarkeit beraubt. Das auf diese Weise entstehende Vakuum füllt sich – und das ist die Tücke – mit dem kontextlich unkorrigierbaren Feindbild des (Ewigen) Juden auf. <sup>42</sup>



Das Ziel, jüdisches Wesen für genetisch mit dem abendländischen oder »arischen« inkompatibel bzw. als dessen Gegenstück zu erklären,<sup>43</sup> wird – wie bei Sombart – dort besonders gefährlich, wo die dem jüdischen Wesen zugeschriebene Tendenz als die zusehends gesellschaftsdominante beschrieben und die eigene Umwelt als von diesem »Schattenreich« bedroht dargestellt wird.<sup>44</sup> Und es wird besonders verhängnisvoll für das jüdische Selbstverständnis, wo aufgrund der wissenschaftlichen Reputation der gelehrten Persönlichkeit deren Befunde auch von den Juden selbst als Wahrheiten rezipiert werden. Eine jüdische Bildungsbürger- und Akademikerschicht, die nicht zuletzt die universitäre Bildung und den wissenschaftlichen Diskurs als Eingangstor zur gleichberechtigten Partizipation an der Mehrheitsgesellschaft betrachtete, sah sich deshalb von den Erkenntnissen führender nichtjüdischer Gelehrter existentiell herausgefordert, wenn diese die Grundlagen des eigenen Selbstverständnisses betrafen. Das trifft zunächst einmal auf das methodologische Vorgehen zu, wie etwa die stark aus der Defensive eigener Verunsicherung geführte Auseinandersetzung jüdischer nichtorthodoxer Theologen mit der historisch-kritischen Bibelforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt.<sup>45</sup> Gerade im Zusammenhang mit der Figuration des Ewigen Juden, dessen Funktion im wissenschaftlichen Diskurs ohne seine starke Präsenz in der populären nichtjüdischen Kultur gar nicht denkbar gewesen wäre, zeigte sich das zeitgenössische Judentum besonders anfällig für die Übernahme fremder Projektionen. Jan Goldstein hat bezüglich der Behandlung des »Juif Errant« in der französischen Psychiatrie festgestellt, daß die Reaktion der sonst gegen antisemitische Verleumdungen wissenschaftlicher oder populistischer Art sensiblen und couragierten akademischen wie publizistischen jüdischen Öffentlichkeit in Frankreich darauf als anormal passiv zu taxieren sei: »French Jewry remained oddly phlegmatic and forbearing in the face of the Salpêtrière school's contribution to the new scientific lore about the Jews.«<sup>46</sup> Auch in den Künsten galt die Autorität des Vorbilds für die sich langsam emanzipierenden Juden oft bis hinein in die Übernahme von dessen antisemitischer Haltung. Arnold Schönberg hat in den Dreißiger Jahren, im Rückblick auf die »jungen jüdischen Künstler« im Österreich der Jahrhundertwende (zu denen er sich, obwohl damals schon getauft, im Rückblick ebenfalls zählte) erklärt, daß zur zeitgenössischen Wagner-Verehrung implizit auch ein Teilhaben an Wagners antisemitischen Überzeugungen, insbesondere jenen, die in der Schrift *Das Judentum in der Musik* geäußert worden waren, gehört habe.<sup>47</sup> Während Schönberg in dieser Rede

apologetisch mit Wagner verfährt und dessen Wort vom erlösenden »Untergang« Ahasvers in die Tradition der deutschen Aufklärung hineinliest, die, jenseits rassistischer Argumente, die Assimilation der Juden zur Grundlage ihrer vollen Emanzipation zu machen suchte,<sup>48</sup> sieht er zum einen Wagners Nachfolger und Adepten, zum anderen aber gerade das damalige Judentum (und damit auch sich selbst) als eifrigste Vollzieher einer tatsächlichen rassischen Ausgrenzung. An der Geringschätzung jüdischer Kunst und Literatur unter den Juden selbst könne man »den schrecklichen Einfluß der Rassentheorien nicht auf die Arier, sondern auf die *Juden* erkennen«, die die schöpferische Fähigkeit anderer Juden eher bezweifelt hätten als die selbst mittelmäßiger »Arier«.<sup>49</sup>

Wie nachhaltig sich die Ausgrenzungsstrategie einer Unterscheidung des Jüdisch-Nomadischen gegenüber dem »Arisch«-Sesshaften gerade in der Form ihrer Metaphern auf das jüdische Selbstverständnis auswirkte, wie eng hier das Bewußtsein der eigenen Schattenexistenz mit der Schicksalhaftigkeit des schuldhaft Rastlosen verbunden ist, zeigt sich in Theodor Lessings 1930 erschienenem Buch *Der jüdische Selbsthaß* in extremis. Das deutlichste Beispiel tritt aus jenen von Lessing im Anmerkungsteil auszugsweise zitierten »Tagebüchern einer bedeutenden Frau« aus dem Jahre 1920 hervor, einer Jüdin »die wohlgeboren, schön, gesund, begabt, an einer auf früheste Jugendeindrücke zurückgehenden ethischen Selbstvernichtung erkrankt ist«,<sup>50</sup> wie Lessing bemerkt. In diesen Tagebüchern heißt es:

Was wissen sie, die alltäglichen, oberflächlichen Judenfresser, die nur ihre natürliche gesunde Rassenantipathie fühlen, ohne deren eigentlichen Sinn ergründen zu können, was wissen sie wohl von der ungeheuren Tragik dieser Hölle, die da leibhaftig auf Erden wandelt! Ich habe selber nie etwas wirklich Böses, Niedriges getan und doch ist mir zuweilen in trüben Stunden, als hätt ich *alle Schuld der Welt* begangen und auf meinen Schultern liegen.

Rastlose weiterwandelnde, unsühnbare Urschuld ... Ahasver, Ahasver, der Jude. –

Über aller Zeit und Wirklichkeit bleibt er unwandelbar er selbst. Er ist der eine Pol der Menschheit. Er war von je und wird so lange sein als die Menschheit ist. Er ist ihr *Schatten*. Ahriman, ewiger Gott der Finsternis.<sup>51</sup>

Die »Tragik dieser Hölle« vollzieht sich in der Internalisierung der äußeren Projektion. Der Schatten, den die (als Jüdin, nicht als Person) sich schuldig fühlende Verfasserin schildert, ist a priori der Schatten

jener Projektion und als solcher in seiner Fremdbestimmung zu erkennen. Doch das Deuten der eigenen Schattenexistenz als »Ahri-man, ewiger Gott der Finsternis« schreibt die eigene (genetische, kulturelle) Existenz in einem dualistischen Weltbild fest. Die von der Tagebuchschreiberin empfundene, in der Personifikation Ahasvers festgehaltene Schuld als genetische Determination wird stärker als das persönlich zu Verantwortende, die von der Umwelt verursachte Projektion des Judentums zu deren dichotomischem, zugleich untüglbaren Gegenteil ist dieser Frau zum Substrat der eigenen Identität geworden. Die Erschaffung einer Schattengestalt, in die sich von christlicher Seite die unliebsamen Seiten der eigenen Identität kollektiv subsumieren lassen, wie Hurwitz sie in Ahasver sieht, ist hier, unter Verwendung derselben Figurationen, auf jüdischer Seite nachvollzogen worden.

Lessing selbst bedient sich ebenfalls der Metapher des Schattens, um den Blick des Lesers zu schärfen. Arthur Trebitsch etwa, einer der sechs Fälle »jüdischen Selbsthasses«, die er bei seiner Darstellung individuell hervorhebt, wird als »jener Lichthungrige« gezeigt, »der immer der Sonne nachspringt«. Doch, so Lessing: »Er kann nicht in das Licht gelangen. Es bleibt, trotz aller Sprünge, eingebannt in den nächsten Ring. Er kann nie loskommen von dem Bewußtsein: ›Auch *du*: Jude.«<sup>52</sup>

Ludwig Börne, selbst längst getauft, führt in seinem Artikel zur Verteidigung der Juden einen skeptischen Assimilationsdiskurs. Er verteidigt die Juden und weist die Angriffe auf die rabbinische Tradition zurück, allerdings nicht, indem er diese als solche rechtfertigt, sondern indem er das Festhalten der Juden an »der *mosaischen Theokratie*« und »den *rabbinischen Dogmen*«<sup>53</sup> den Christen zum Vorwurf macht. Er tut dies anhand der

Fabel von der Sonne, dem Sturmwinde und dem Wanderer. Der Sturmwind und die Sonne stritten, wer mächtiger sei. Da versuchte der Sturmwind, einem Wanderer den Mantel zu entreißen – vergebens; je heftiger er wütete, je fester hüllte sich der Wanderer ein. Nun kam die Sonne mit ihrem *Lichte* und ihrer *Milde* – und der Wanderer zog den Mantel aus. Die Juden sind solche Wanderer, der Rabbinismus ist ihr Mantel, der Sturmwind seid ihr, und die Sonne – hat jetzt in Amerika zu leuchten.<sup>54</sup>

Es ist aufschlußreich, daß Lessing die »Krankengeschichte«<sup>55</sup> des aus einer reichen assimilierten Wiener Familie stammenden Trebitsch mit derselben Erzählung einleitet – die er allerdings einen »Midrasch«

nennt. Lessing benützt jedoch die Erzählung von der Sonne und dem Wanderer, um in jener Situation einzuhaken, die Börne noch als Utopie erträumt hat, und ihre Konsequenzen zu zeigen: »Es gehört zum Wesen der emporgekommenen Klassen, daß sie das Kleid ihrer Dienstjahre schnell vergessen und bald nicht mehr denken an das innigste Gebot des Judentums: ›Vergiß niemals, daß auch du ein Knecht gewesen bist im Lande Ägypten.«<sup>56</sup> Der assimilierte Jude hundert Jahre nach Börne ist, so ließe sich die Metapher weiterspinnen, seines alten Mantels entkleidet, wird aber von der Sonne nicht nur angenehm erwärmt – er ist ihr auch schutzlos preisgegeben. Da nicht der Mantel der Religion, über den er nur am Rand hinausgeblickt hat, den Wanderer umgibt, da vielmehr die von außen ihn bescheinende Sonne allein seine Existenz bestimmt, erhält plötzlich auch der von der Sonne verursachte Schatten für ihn eine außerordentliche Bedeutung. Den Blick weit mehr nach außen als nach innen gerichtet, sucht er auch sich selbst nicht mehr als Körper im Mantel, sondern als Erscheinung in dieser äußeren, von der Sonne beschienenen Welt. Doch was er dort findet, ist nur noch sein Schatten – das (projizierte) Bild, das die Sonne ihm von sich noch läßt.

Lessings Verweis auf die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten öffnet hierbei gleich in mehrfacher Weise einen Blick auf jenes Strategem, das längst nicht mehr im religiösen, wohl aber im kulturellen und psychologischen Sinne als Regulativ zur äußeren Projektion wirkte. Die Ermahnung, der Knechtschaft in Ägypten zu gedenken, weist auf diejenige Komponente jüdischen Daseins hin, die in jeder Hinsicht der assimilatorischen entgegengesetzt ist. Setzt der Assimilant alles daran, in einer ursprünglich ihn ausgrenzenden Gesellschaft als nicht nur rechtlich, sondern auch vom Verhalten und Denken her »Gleicher« aufzutreten und aufgenommen zu werden, so tut der Jude, der der Knechtschaft gedenkt, das Umgekehrte: Er betont seine latent prekäre, nur augenblicklich verbesserte Stellung, erhält aber gerade dadurch auch eine stärkere Autonomie und eine erweiterte Perspektive. In der Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten, die an die eigene Vergangenheit, aber auch an die der einstigen Unterdrückter gemahnt, wird der mosaische Gegenpol zum Schattendasein des ahasverischen Juden geschaffen.

Die »symbolische Gestalt«<sup>57</sup> des Moses, wie gebrochen auch immer sie aus dem wissenschaftlichen Diskurs und der Bibelkritik der Renaissance und der Aufklärung heraustritt, ist tatsächlich jener des Ahasver diametral entgegengesetzt: Ist Ahasver eine fiktive, fremd determinierte Figur, so ist Moses einem auch im 20. Jahrhundert

weitgehenden und in der Judenheit hartnäckig verfolgten Konsens gemäß eine, wenn nicht immer im Sinne der Schrift empirische, so doch originäre<sup>58</sup> oder zumindest durch die Überlieferung originär gewordene; folgt der Ewige Jude einem über ihn verhängten Gesetz, so ist Moses (in der säkularen, von Gott absehenden Wahrnehmung) der Gesetzgeber; steht Ahasver für die Schattenseite der ihn umgebenden Gesellschaft, so ist Moses eine Lichtgestalt, deren »Angesicht leuchtete« (Ex 34,29),<sup>59</sup> ist schließlich Ahasver eine gänzlich entwicklungslose, in ihrer ganzen Bewegung psychisch und emotional starre und eigenschaftslose Figur, so verkörpert Moses in geradezu übermäßigem Sinne die individuelle Entwicklung vom ägyptischen Prinzen hin zur Führergestalt der Israeliten. Gemeinsam ist beiden Figuren nur eines, allerdings Entscheidendes: Beide wandern, ohne je am Ziel ihrer Träume anzukommen. Für Ahasver scheint dieses Ziel der Tod zu sein, für Moses ist es das Land Israel, das er nicht betreten darf.

»Das grösste neuere Ereigniss – dass ›Gott todt ist‹, dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen«, bemerkt Friedrich Nietzsche zu Beginn des fünften Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*.<sup>60</sup> Nach Manfred Frank meint Nietzsches Analyse vom Tod Gottes »nicht mehr nur die Aufhebung jenes unauthentischen, nämlich bloß gläubig vernehmenden Bezugs aufs Absolute, wie er in der Religion vorlag, ins absolute Wissen, sondern das Gestorbensein der Metaphysik selbst: den Tod der übersinnlichen Welt.«<sup>61</sup> An anderer Stelle bezeichnet Frank die erwachende Popularität des Motivs der unendlichen Fahrt (wie sie eben auch in der Flugschrift vom Ewigen Juden vorliegt) zu Beginn der frühen Neuzeit als Zeichen der Befreiung des modernen Menschen vom alten Gott-Vater, von der Fremdbestimmung seiner menschlichen Existenz. Im 19. und 20. Jahrhundert, als der von Nietzsche diagnostizierte Verlust der Transzendenz offensichtlich wurde, habe der Mythos der unendlichen Fahrt eine negative Theologie der »in der Unendlichkeit der Fahrt abwesend gegenwärtigen Ewigkeit« gestiftet.<sup>62</sup>

Es wird angesichts der zitierten Quellen aus der zeitgenössischen Wissenschaft wie der von Theodor Lessing angeführten Beispiele deutlich, daß die Ahasverprojektion auf das zeitgenössische Judentum den auf das Abendland gefallenen Schatten hier zu lokalisieren suchte. Im Judentum kristallisierte sich die Abwesenheit der Transzendenz in einer ›jüdischen Unrast‹, die scheinbar Selbstzweck geworden war und der daher das die Gesellschaft ›Zersetzende‹ angelastet wurde.

Die säkularisierten europäischen Juden, die sich am Kulturprozeß ihrer Umwelt beteiligten und sich damit ihm auch aussetzten, hatten in einer transzendenzlosen Gesellschaft, die ihnen keinen wie immer auch gearteten Anteil mehr an einem Heilsgeschehen zugestand, eine ganz neue Art von Authentizität zu gewinnen, wollten sie sich nicht ausschließlich gemäß den äußeren Projektionen definieren, die ihr Verständnis eigener Identität stark determinierten. Zu diesem Zweck hatten sie einen Ausgleich – gemäß der poststrukturalistischen Terminologie einen »counterdiscourse«<sup>63</sup> – zu schaffen, der diese Ahasver-Determination modifizierte. Zugleich geht diese Modifizierung immer von dem primären Bewußtsein der Fremdbestimmung aus: Die Verinnerlichung des Ahasver-Bildes kommt für die Betreffenden gewissermaßen vor dem Regulativ durch das Moses-Bild, das jeweils erst ein Resultat eingehender Reflexion der eigenen Situation ist. So kommt es zu den charakteristischen literarischen Äußerungen, die mit unterschiedlichen Gewichtungen, mit unterschiedlichen Zielen und auf in der Form gänzlich unterschiedliche Arten die Mischgestalt schaffen, zu einer Moses-Orientierung, die auch für das Schicksal des Ewigen Juden und zu einer Ahasver-Orientierung, die auch für den mosaïschen Anspruch an die Welt steht. Moses enthält in dieser Modifikationsstrategie in sich bereits die Anlagen des Ahasver, und in Ahasver erst realisiert sich Moses für die Moderne. In dieser gegenseitigen Spiegelung entsteht im doppelten Wortsinne aus dem projizierten der reflektierte Jude. Er akzeptiert das ihm auferlegte Wandern als Charakterzug, doch versteht er es zugleich als jene Dynamik, die gerade der christlich-abendländischen Gesellschaft fehlt, in der zu jener Zeit der Umbruch von der transzendenten zur nationalen Orientierung inszeniert wird. Der Jude wird hier zum Gegenentwurf, der die Realität der rastlosen Moderne zugleich dechiffriert und antreibt, er verkörpert gewissermaßen jenen Glauben in einen Fortschritt, der letztlich nur durch den utopischen bzw. messianischen und damit wiederum transzendenten Charakter des finalen Ziels erreicht werden kann. Damit gewinnt der Jude der Moderne in der Identifikation mit Ahasver und Moses seinen historischen Ort als ausdrücklichen geografischen Nicht-Ort zurück. Denn der besondere Reiz und das aufwertende Element der beschriebenen reflexiven Konstellation bzw. Doppelfiguration besteht für den jüdischen Autoren der Moderne darin, daß er aus dem Oszillieren zwischen dem Schattenwesen Ahasver und der Lichtgestalt Moses eine neue für die Menschheit relevante Funktion als Ebenbild und Kunder Gottes erhalt, allerdings des säkularisierten Gottes im wissenschaftlichen Zeitalter. Der Schatten des

getöteten und somit auch verlorenen Gottes wurde paradoxerweise zur Zufluchtstätte säkularer jüdischer Authentizität.<sup>64</sup> Analog dem Begriff Gottes nämlich erfuhr sich auch der Jude durch seine Schattenexistenz in der nichtjüdischen Gesellschaft als »abwesend-anwesend zugleich«,<sup>65</sup> oder noch deutlicher: Als durch seine Abwesenheit anwesend. Vom ewigen Gott der Bibel war auf Erden noch das präsent, was sich empirischer Forschung versagte, was in seiner Ungreifbarkeit und seinem Mysterium durch den Ewigen Juden re-präsentiert bzw. in ihm reflektiert wurde. Denn auch der säkularisierte Jude fand sich selbst nicht mehr empirisch vom Nichtjuden unterschieden und sah sich dennoch gezwungen, seiner Stigmatisierung als Jude eine eigene Wertigkeit entgegenzusetzen. Entsprechend war jüdische Authentizität im säkularisierten Zeitalter nur durch die *verdeckte Transzendenz* der eigenen Existenz zu gewinnen.<sup>66</sup> Hat Daniel Boyarin gemäß der von ihm verfochtenen »anticolonial theory« vornehmlich an den Beispielen von Sigmund Freud und Theodor Herzl zu zeigen versucht, daß das westjüdische Judentum des fin de siècle vor allem die eigene Legitimation durch Angleichung an den allgemein herrschenden Männlichkeitswahn und die Auslöschung der Differenz zu den Nichtjuden anstrebte,<sup>67</sup> so möchte ich mit dieser Arbeit dazu einen Kontrapunkt setzen, indem (unter anderem auch bei Freud und Herzl) die transzendente Ausrichtung als konstitutives Element moderner jüdischer Authentizitätssuche betrachtet wird. Der Schritt von der Projektion (Ahasver) zur Reflexion (Ahasver/Moses) bedeutet eben nicht einen Schritt von der heteronomen zur (vermeintlich) autonomen Zuschreibung von Identität, sondern den Versuch, der heteronomen Zuschreibung eine zusätzliche, autonome Komponente zu verleihen. Es ist somit nicht (wie es gemäß Boyarin scheinen könnte) plumpe Aneignung nichtjüdischer Wertbegriffe und Kriterien, sondern die Dialektik zwischen Differenz und Nichtdifferenz gegenüber der nichtjüdischen Gesellschaft, aus der sich jüdische Authentizität zu bilden versucht, die sich immer – und notwendigerweise – auch als eine Art von Auserwähltheit begreift. Zu zeigen sein wird, in welcher Form und mit welcher Intensität jüdische Autorinnen und Autoren als Träger jüdischer Authentizität der Moderne diesen neuen Auftrag, diese neue Auserwähltheit, die ihnen zeitweise als einzige Rettung aus der von Theodor Lessing illustrierten geistigen oder körperlichen Selbstvernichtung erscheinen mußte, in verschiedenen historischen Situationen und Kontexten bewußt wahrnahmen.<sup>68</sup>

Anhand der ineinanderspielenden Figurationen Ahasver und Moses soll also versucht werden, jenen Akt der Selbstreflexion zu be-

schreiben, der bei jüdischen Intellektuellen und Autoren besonders ausgeprägt war – einerseits aufgrund der gezeigten Exponiertheit und des Projektionsdrucks von außen, andererseits wegen der politisch wie kulturell teilweise realisierten, gesellschaftlich oft bloß erträumten Emanzipation. Da in der nichtjüdischen Gesellschaft die Teilhabe an der nationalen Gemeinschaft durch die (oft verhängnisvolle) ideale Verbindung von Sprach- und Territorialgemeinschaft prinzipiell gegeben war, ließ sich dort die verlorene Transzendenz einer abhanden gekommenen oder verblaßten Religion durch die Beschwörung immanenter Werte und das Bewahren bzw. Ausbauen territorialer Interessen teilweise ersetzen. In der jüdischen Minderheitsgesellschaft, die sich von außen immer wieder auf eine rein negativ definierte Rolle (eben des Wandernden, Nichtintegrierbaren) zurückgeworfen sah, konnte dieses Transzendenzsubstrat nie längerfristig dieselbe Wirkung erlangen. Insofern ist der Authentizitätsbegriff, der, wie erwähnt, auf der Idee der verdeckten Transzendenz beruht, die sich gerade aus der (akzeptierten) Zuschreibung, unbeheimatet zu sein, ergab, hier ein spezifisch jüdischer.

Mit der Betonung von versteckter Transzendenz und Selbstreflexion ergibt sich nicht nur eine Abgrenzung zwischen moderner jüdischer Authentizität und der Umwelt, in der sie entstand, sondern auch zwischen jüdischer Authentizität und jüdischer Identität, sofern wir Identität als Zugehörigkeit im weitesten Sinne verstehen. Denn Identität schließt das Bewußte wie das Unbewußte, das Reflektierte wie das Unreflektierte, das heteronom Erfahrene wie das autonom Erarbeitete mit ein, kann also mit der hochsublimen Authentizität nicht verglichen und höchstens als die Grundlage von deren Erarbeitung betrachtet werden.<sup>69</sup>

Das Ziel dieser Arbeit ist es, einen repräsentativen (keineswegs enzyklopädisch ausgerichteten) Korpus zu erstellen, an dem das Ineinanderspielen der Ahasver- und der Moses-Figuration demonstriert werden kann. Repräsentativ heißt in diesem Zusammenhang: Über eine lange Zeitperiode verfolgbar, in verschiedenen Gattungen sich niederschlagend, aus unterschiedlichen ideologischen Grundlagen her argumentierend.

Im Vordergrund des Interesses steht dabei, daß es Autorinnen und Autoren von ganz verschiedenem Rang in verschiedenen Epochen waren, die in der Thematisierung der Moses- oder der Ahasverfigur (oder auch beider) ein tieferes Bedürfnis ganzer Generationen vor allem säkularer Juden in Deutschland chiffriert und in dieser Chiffre



auch formuliert haben. Nur Literatur (und, wie ich daneben zu zeigen versuchte, Kunst) ist imstande, solche Chiffren zu schaffen, und die Literaturwissenschaft besitzt in besonderer Weise das Instrumentarium, sie lesbar zu machen. Daß diese Chiffre nicht immer vom selben künstlerischen Wert ist, daß manchmal fast eher von einer Folie gesprochen werden kann, hinter der die ideologischen Vorstellungen kaum verdeckt sichtbar werden, stellt die grundsätzliche These, das Aufeinanderbezogensein der beiden Figurationen nicht in Frage. Die Herausforderung bestand vielmehr darin, daß es sich hier nicht um eine Motivgeschichte im herkömmlichen Sinn handelt, sondern um eine in beinahe jedem neu besprochenen Werk auch neu zu beginnende Suche nach der Balance eines Diskurses, in dem in immer wieder neuen Konstellationen Moses und Ahasver einander zugeordnet werden.

Noch vor dem Beginn der eigentlichen Einzelanalysen sollen, diese Einleitung abschließend, ein literarisches und ein künstlerisches Beispiel vorgestellt werden, wo das Ineinanderfließen der Moses-Figur und der jahrtausendelangen Diaspora-Existenz des jüdischen Volkes augenfällig wird. Der 1904 entstandene Essay »Moses« des prominentesten hebräischen Publizisten der Jahrhundertwende, Achad Ha'am, offenbar veranlaßt durch die Infragestellung von Moses' Historizität durch zeitgenössische Altertumsforscher, sollte die Relevanz der Person Moses aus ihrer Wirkungsgeschichte für das jüdische Volk zeigen und die Fragen nach Moses' empirisch feststellbarer Existenz für überflüssig erklären. In dem Essay heißt es:

The hero who lives on through the ages is not the hero as he was in his lifetime, but a creature of the popular imagination, which produces what the people wants and likes; and it is this imaginary creation, not the short-lived actuality, that influences mankind for hundreds or thousands of years. [...] Even if you succeeded in proving beyond all doubt that the man Moses never existed, or that the actual Moses was different from our picture of him, that would not in the slightest degree affect the historical reality of the ideal Moses – the Moses who not only led us for forty years in the wilderness of Sinai, but has led us for thousands of years in all the wildernesses in which we have wandered since the Exodus [...] This ideal figure is a creation of the Jewish spirit; and the creator creates in his own image.<sup>70</sup>

So verschmelzen Exodus und Exil, werden ewig wanderndes Volk und ewig führende Moses-Gestalt gegeneinander austauschbar. In

Moses, den Achad Ha'am weder als Krieger noch als Staatsmann noch auch als Gesetzgeber, sondern ausdrücklich als Propheten würdigt, spiegelt sich der Anspruch des staatenlosen jüdischen Volks, das nicht sein will wie die anderen Völker, sondern, vom Trieb der Gerechtigkeit beseelt, quer in deren Ordnung und in seiner Zeit liegt. Achad Ha'ams Aufsatz ist in erster Linie gegen die Assimilation gerichtet, die dieses jüdische Selbstverständnis zu opfern bereit war. Seine Antwort ist aber nicht der Zionismus im Sinne Theodor Herzls, dessen Idee eines Judenstaats er ebenfalls als Aufgeben jüdischer Spezifität wertete. Vielmehr ist es die Beibehaltung des Prophetischen – die Moses letztlich am Eintritt ins Land hinderte, weil es einem Propheten zuviele Kompromisse abverlangt hätte – in seiner Gerechtigkeitsidee, aber auch in seinem Zeitbegriff. Ewig zu sein, vor allem ewig gültig, bedeutet für Achad Ha'am, ewig unterwegs zu sein, um gegen Schlechtes revoltieren zu können, ohne aufgrund eigener Machtposition eigene Untaten verschleiern zu müssen. Dieser Moses ist als Ewiger Jude Träger eines historischen Narrativs jenseits machterhaltender Gedächtniszwänge.

Was man als kongeniales Gegenstück zum Essay Achad Ha'ams bezeichnen könnte, eine beinahe plakative Gestaltung der modifizierten Mischgestalt Ahasver-Moses im Bereich der bildenden Kunst, hatte der Bildhauer Alfred Nossig schon einige Jahre zuvor geschaffen. Ein Foto seiner Figur »Der ewige Jude«, deren Verbleib unbekannt ist, war in der ersten Nummer der 1901 gegründeten jüdischen Zeitschrift *Ost und West* abgedruckt (Abb. 1). Richard I. Cohen hat diese Figur in erster Linie als selbstbewusste jüdische Erwiderung auf den antisemitischen Bilderzyklus *Le Juif Errant* des französischen Malers Gustave Doré von 1852 (Abb. 2) bezeichnet. Nicht nur sind die Körperproportionen und Gesichtszüge gegenüber der Figur Dorés bei Nossig radikal verändert, es fehlt ihm auch das Kainszeichen auf der Stirn, das Dorés »Juif Errant« trägt. Stattdessen hält Nossigs Ewiger Jude eine Torarolle im Arm, die als einzigen Schmuck einen Davidstern trägt.

Though in dialogue with Doré and antisemitic depictions of weak, flabby Jews, Nossig's inspiration came clearly from Michelangelo's Moses (circa 1515) in Rome. He integrated Michelangelo's muscular interpretation of Moses, tried to emulate his outstanding wavy beard, removed the horns, and placed the Torah in the center of the work rather than have his Wandering Jew hold the Decalogue to the side, as does Michelangelo's Moses. Nossig was concerned with

transforming the negative connotations often associated with the Wandering Jew into positive ones, endowing him with the attributes of Moses and granting him the symbolic power of Jewish tradition – the Torah. In making this claim Nossig was not speaking as an orthodox Jew nor as an artist concerned with art for the sake of propaganda, but rather as an intellectual seeking the source of Jewish survival. The Torah's ethical and religious teachings lay at the root of Judaism and its ability to interact with the world. The Torah's universal principles allowed Judaism to forge a place in the modern world.<sup>71</sup>

Gerade indem er nicht die Bundestafeln in den Händen hält, sondern die Tora, entzieht der »ewige Jude« Nossigs sich dem Signifikat einer einfachen Umbenennung für Moses, er wird vielmehr zum Träger von dessen Erbe. Dadurch erhält natürlich auch die Wanderung einen ganz neuen Sinn. Sie dient der Rettung und Verbreitung der Tora zugleich, dem »Halten« der Gesetze im doppelten Wortsinne. Damit steht der Ewige Jude als authentische, ihrer Aufgabe bewußte und nur in deren Dienst wandernde Figur der christlichen Sagengestalt Ahasver und erst recht ihrer säkularisierten modernen Version diametral entgegen. Nossigs »ewiger Jude« trägt, eingeschlagen in den mit dem Davidstern verzierten Mantel, den Überrest der Transzendenz durchs Abendland. In den folgenden Kapiteln soll versucht werden, Achad Ha'am's Moses-Text und Nossigs Figur des Ewigen Juden die Singularität ihrer Intention zu nehmen und sie in eine Reihe mit literarischen Erzeugnissen von Jüdinnen und Juden zwischen Heinrich Heine und Philip Roth zu stellen.



*Abb. 1: Der ewige Jude. Skulptur von Alfred Nossig, in: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für Modernes Judentum, 1. Jg., Heft 1, 1901, Sp. 5-6.*

