



herausgegeben vom
**Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte
der Universität Salzburg**

05/2008

LIT

Inhalt

Editorial	1
MARIA DORNINGER	Notizen zur Darstellung des Judentums bei Otto von Freising 3
KARLHEINZ ROSSBACHER	Die Liberalen und ihre Kinder in Wien: Die Bedeutung von Literatur, Kunst und Wissenschaft, am Beispiel der Familien Lieben, Auspitz und Theodor Gomperz . . . 39
GERHARD SCHEIT	Gustav Mahler und das Zurückweichen vor der Identifizierung. Zu den Voraussetzungen einer musikalischen Physiognomik. 85
SUSANNE PLIETZSCH	„I only teach what the commentaries say. Nothing is my own.“ Nechama Leibowitz' Weg von Marburg nach Jerusalem 99
CAROL BERGMAN	Searching for Fritzi Redux 121
HANS HERMANN HENRIX	„Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ (David Ben-Gurion). 60 Jahre Israel – eine Erfolgsgeschichte 129
Forschungsbericht	147
Rezensionen.	149
Abstracts	165
AutorInnenverzeichnis	171

Sehr geehrte Leserinnen und Leser,

Der fünfte Band der Zeitschrift *Chilufim* ist weit gespannt.

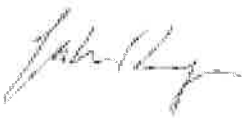
Maria Dorninger untersucht Otto von Freisings Zugang zum Judentum und geht dabei vor allem auf die Abschwächung antijüdischer Tendenzen in der „Chronik“ und den „Gesta“ ein. Karlheinz Rossbacher nähert sich am Beispiel dreier liberaler Wiener jüdischer Familien des fin de siècle der besonderen Bedeutung von Literatur, Kunst und Wissenschaft. Gerhard Scheit widmet sich dem „Jüdischen“ in der Musik Gustav Mahlers. Susanne Plietzsch untersucht den besonderen Zugang zur Bibelauslegung bei Nechama Leibowitz und Hans Hermann Henrix begründet, warum für ihn in einer Art „zweiter Naivität“ 60 Jahre Israel als „Erfolgsgeschichte“ betrachtet werden können.

Der Beitragsteil wird mit einem Essay der Schriftstellerin Carol Bergman über die österreichische Eisläuferin und Olympiasiegerin Fritzi Burger abgerundet.

Wiederum gibt es einen Rezensionsteil und die Vorstellung eines aktuellen Forschungsprojekts.

Mit besonderer Freude dürfen wir auch darauf hinweisen, dass Salzburg mit diesem November ein Stefan Zweig Centre auf der sog. Edmundsburg auf dem Mönchsberg erhalten wird. Von Universität, Stadt und Land Salzburg gefördert, wird hier eine Ausstellung zu Stefan Zweig zu besichtigen sein, vor allem aber die umfassende Auseinandersetzung mit dem Werk und den Themen des Autors Platz finden. Dazu gehören nicht zuletzt Fragen der europäischen Integration, der globalen Vernetzung, des Friedens und der Völkerverständigung, von Exil und Diaspora und natürlich auch die Thematik der jüdischen Identität. Nähere Informationen erhalten Sie unter <http://www.stefan-zweig-centre-salzburg.at/>.

Im Namen der Herausgeber wünsche ich Ihnen viel Freude beim Lesen



Gerhard Langer

MARIA DORNINGER · Salzburg

Notizen zur Darstellung des Judentums bei Otto von Freising

Von seinen Zeitgenossen hochgeschätzt, gilt der Zisterzienser-Mönch und Bischof Otto von Freising (gest. 1158) als der bedeutendste Historiograph des 12. Jahrhunderts aus dem deutschen Sprachraum. Dies zeigt sich auch in der weiten Rezeption seines Werkes noch im selben Jahrhundert.¹ Aus dem Hochadel stammend und mit den Kaisern des Heiligen Römischen Reiches verwandt,² hatte er Einblick in das politische Geschehen seiner Zeit, an dem er selbst aktiv teilnehmen konnte. Mit dem symbolistischen Denken und der scholastischen Methode in Paris vertraut gemacht, spiegelt sich seine Überzeugung von der Bedeutung des monastischen Lebens für das Weltgeschehen in seinem historiographischen Werk wider. Etwa ein Jahrzehnt nach dem Ende des 1. Kreuzzuges (1099) vermutlich in Klosterneuburg geboren, nahm er selbst am 2. Kreuzzug (1147–1149) teil, in dessen Verlauf er bis Jerusalem gelangte.³

Der Aufruf zu den Kreuzzügen hatte auch vermehrt Ressentiments gegen Nichtchristen bewirkt. Eine Auswirkung davon war die Verfolgung der religiösen Gruppe der Juden.⁴ Die Vorwürfe gegen diese begannen sich allmählich

¹ Vgl. Lhotsky, *Historiographie*, S. 52. Zur Rezeption Ottos, etwa bei Gottfried von Viterbo, zu dessen Hauptquellen die Werke Ottos von Freising gehören, siehe Boockmann, *Studien*, S. 174–183, Contreras, *Gottfried von Viterbo*, S. 206, 214f., Dorninger, *Gottfried von Viterbo*, S. 177, 179. Zu Gottfried von Viterbo siehe besonders Hausmann, *Gottfried von Viterbo*, S. 608.

² Seine Mutter war die Tochter Kaiser Heinrichs IV., der Vater Markgraf Leopold III. von Österreich, sein Halbbruder Kaiser Konrad III. und sein Neffe Kaiser Friedrich Barbarossa.

³ Zum Leben Ottos und seinem Werk vgl. zusammenfassend: Schnith, *Otto von Freising*, Sp. 1581–1583. Ausführlich zum Leben und geistigem Hintergrund Ottos siehe Goetz, *Geschichtsbild*, S. 25–49. Ereignisse aus der Biographie hinterfragt kritisch Roman Deutinger, der ebenso auf Schwierigkeiten Ottos als Bischof mit dem Kloster Tegernsee eingeht, Deutinger, *Engel*, S. 31–46.

⁴ Vgl. dazu auch Dietrich, *Judentum*, S. 106f.; Stemberger, *Judenverfolgungen*, S. 58. Zum

zu verschärfen. Etwa in der Mitte des 12. Jahrhunderts werden in England Juden beschuldigt, sie hätten einen rituellen Mord an einem Christen begangen.⁵ Mag auch Otto von Freising ohne Kenntnisse davon gewesen sein, so hatte er aus eigener und fremder Anschauung Zugang zu Ereignissen, in die Juden involviert und die in Verbindung mit den Kreuzzügen standen. Diese fanden zum Teil Eingang in sein Werk. Otto verfasste seine beiden historiographischen Werke, die „Chronik“⁶ wie auch die „Gesta“,⁷ vor und nach dem zweiten Kreuzzug (1147–1149). Insofern stellt sich nicht nur die Frage, wie weit sich die Atmosphäre der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in seinen Texten widerspiegelt und Otto in seinen Anschauungen der Stimmung der Zeit entspricht bzw. davon abweicht,⁸ sondern ob sich hier, beeinflusst von den Erfahrungen des Kreuzzuges, unterschiedliche Tendenzen in seiner Darstellung des Judentums zeigen. In Betracht zu ziehen sind dabei seine jeweiligen, die Werke betreffenden Intentionen, die sich ebenso am Erwartungshorizont möglicher Rezipienten orientierten, wie zudem nicht unabhängig von der *mental map* Ottos selbst gesehen werden können.⁹ Wenn auch von unterschiedlichen Funktionen dieser Geschichtswerke ausgegangen werden kann, so gilt es doch zu prüfen, ob sich Differenzen in der Beschreibung von jüdischer Geschichte

Problem der Intentionalität des Quellenmaterials siehe Haverkamp, „*persecutio*“, S. 52–54., 68–70. Allgemein dazu Ben-Sasson, *Das Mittelalter*, S. 506–517, 585f. Siehe auch Graetz, *Geschichte*, Bd. 6, S. 82–96, 148–154.

⁵ Zum Fall von William von Norwich vgl. Lotter, *Innocens*, S. 28–33, 47, 59. Siehe ebenso Rohrbacher/Schmidt, *Judenbilder*, S. 274–291.

⁶ Die „Chronik“ bzw. „Historia“ wird im Folgenden immer als „Chronik“ bezeichnet und bei Stellenangaben mit Chr abgekürzt. Die Zitate richten sich nach der Ausgabe von Schmidt/Lammers.

⁷ Im Folgenden wird das Werk als „Gesta“ bezeichnet, nach der Ausgabe von Schmidt/Schmale zitiert und in Zitaten mit GF abgekürzt.

⁸ Eher allgemein dazu und sich allein auf die „Chronik“ beziehend Faber, *Vreemdelingen*, S. 409–411.

⁹ Der Begriff der *mental map* stammt aus der Forschungsrichtung der kognitiven Kartographie und bezeichnet die Summe der Vorstellungen, „die ein Subjekt oder ein Gruppe von Subjekten von einem Objekt [...] entwickelt“, wobei D. Lowenthal davon ausgeht, dass sich jede Vorstellung und Idee über die Welt aus persönlicher Erfahrung, Bildung, Vorstellung und Erinnerung zusammensetzt, vgl. Jahn, *Raumkonzepte*, S. 13. Vom Erwartungshorizont der Rezipienten wird auch die Orientierung an literarischen Traditionen bestimmt.

der Vergangenheit sowie der (näheren) Zeithistorie erkennen lassen und wenn dies bejaht werden kann, welcher Wandel in ihnen erkennbar ist.

Die Weltchronik

Schon vor Ottos Teilnahme am Kreuzzug war unter dem starken Eindruck der Wirrnisse seiner eigenen Zeit¹⁰ in den Jahren zwischen 1143 und 1146 die „Chronica“ oder „Historia de duabus civitatibus/Die Geschichte zweier Staaten“ entstanden, die sich am Vorbild von Aurelius Augustinus’ „De civitate Dei“ orientiert.¹¹ Otto widmete diese dem Mönch Isingrim von St. Ulrich und Afra in Augsburg, der 1145 Abt von Ottobeuren wurde. Sie ist in einer wenig geänderten Fassung erhalten, die Otto 1157 Friedrich Barbarossa übersandte und mit dem Titel „De mutatione rerum“ versehen hatte. Einen Widmungsbrief an den Kaiser wie auch einen an dessen Kanzler Rainald von Dassel fügte er bei.¹² Dem Wesen einer Weltchronik entsprechend, umspannt dieses VIII Bücher umfassende historiographische Werk einen weiten Zeitraum.¹³ Die „Chronik“ setzt zu Beginn der Menschheitsgeschichte nach dem Sündenfall ein, erstreckt sich bis in die Gegenwart des Verfassers und endet nach dem Jüngsten Gericht und der Erscheinung des neuen Jerusalems mit dem ewigen

¹⁰ Nach der Ansicht Ottos hatte der Investiturstreit weitreichende Folgen für das Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* und führte zu einer Schwächung der imperialen Macht. Doch wurde die Kirche selbst infolge des Papst-Schismas von 1130 und der innerkirchlichen Auseinandersetzungen in eine Krise gestürzt. Die Auseinandersetzungen zwischen Staufer und Welfen wiederum stifteten Unruhe im Reich. Zum Schisma (1130–1138) wie den innerkirchlichen Problemen danach vgl. Jedin, *Handbuch*, Bd. 3,2, S. 9–11, 41–43. Zum Konflikt der Staufer mit Welfen, dessen Ursprung auch in der Königswahl Konrads III. 1138 gesehen werden kann, siehe Engels, *Staufer*, S. 33–36. Konkret von eigenen Nöten spricht Otto in der „Chronik“, Vorwort zu Buch II, S. 107.

¹¹ Die Unterschiede zwischen „De civitate Dei“ und der „Chronik“ Ottos behandelt Goetz, *Rezeption*, S. 131–165, hier: S. 161–164. Dazu auch Goetz, *Geschichtsbild*, S. 235–242, kurz zusammenfassend ebenso Schmale, *Otto von Freising*, Sp. 217–219.

¹² Lammers, *Einleitung*, S. XXXII. Dazu ebenso Spörl, „*Civitas Dei*“, S. 298–320. Zur „Chronik“ vgl. auch von den Brincken, *Studien*, S. 223. Von ihr sind etwa 46 Handschriften aus dem 12. bis zum 16. Jh. erhalten, Schmale, *Otto von Freising*, Sp. 216.

¹³ Vgl. dazu auch andere Weltchroniken wie diejenige von Beda Venerabilis, siehe von den Brincken: *Studien*, S. 112; Beda, *Chronica maiora*, S. 247–249.

Weltensabbat. Das Geschehen bis zur Geburt Christi umfasst dabei zwei Bücher, das letzte Buch die endzeitlichen Ereignisse. Die Geschichte selbst, die im mittelalterlichen Sinne als Heilsgeschichte verstanden wird, präsentiert Otto synchron und diachron und steht damit in einer langen Tradition, die von Eusebius (gest. 339) begründet wurde, der mit Hilfe einer synchronen Darstellung der geschichtlichen Ereignisse bei den verschiedenen Völkern die jüdische Geschichte bzw. das auserwählte Volk als das älteste und ehrwürdigste zu erweisen sucht. Zugleich wurde nach der Intention von Eusebius damit die besondere Position des Christentums in der Weltgeschichte unterstrichen, das sich in der jüdischen Tradition sieht.¹⁴

Otto geht bei seiner Darstellung, wobei er auch die Theorie von den vier Weltreichen nutzt,¹⁵ von dem Konzept einer dreiteiligen Entfaltung der Weltgeschichte aus und orientiert sich dabei an Augustinus' Konzeption von zwei *civitates*, *civitas Dei* und *civitas terrena*, die bereits zu Beginn der Geschichte der Menschen erkennbar werden.¹⁶ Diese beiden *civitates* werden zum Teil durch irdische Staatengebilde repräsentiert. Die erste Periode, in der sich die *civitas Dei* zunächst in der *civitas terrena* birgt, umfasst den Zeitraum von Anbeginn der Welt bis zu den römischen Kaisern Konstantin und Theodosius. Von diesen christlichen Herrschern an erstreckt sich der Zeitabschnitt der *civitas permixta*, in dem der irdische Weltstaat noch vorhanden, doch gleichsam

¹⁴ Grundmann, *Geschichtsschreibung*, S. 18; Jedin, *Handbuch*, Bd. 1, S. 21; Dorninger, *Gottfried von Viterbo*, S. 14; Croke, *Origins*, S. 116, 120f.

¹⁵ Vgl. Chr I, Vorwort an Isingrim, S. 13; Brief an Rainald von Dassel, S. 9. Zur Theorie von den vier Weltreichen vgl. auch Scholz, *Glaube*, S. 174f.; Goetz, *Translatio*, S. 367.

¹⁶ Ein dreiteiliges Schema verwenden ebenso Eusebius wie der Kirchenvater Ambrosius, Funkenstein, *Heilsplan*, S. 31–35. Ebenso bedient sich Hugo von St. Viktor eines dreiteiligen Modells, Goetz, *Rezeption*, S. 153. Otto charakterisiert allgemein die beiden Staatengebilde bzw. *civitates*: Chr I, Vorwort an Isingrim S. 11: *Cum enim duae sint civitates, una temporalis, alia eterna, una mundialis, alia caelestis, una diaboli, alia Christi, Babyloniam hanc, Hierusalem illam esse catholici prodidere scriptores./ Denn es gibt ja zwei Staaten, einen zeitlichen und einen ewigen, einen irdischen und einen himmlischen, einen des Teufels und einen Christi und nach der Überlieferung der katholischen Schriftsteller ist jener Babylon, dieser Jerusalem.* Zu Augustinus' Verständnis von *civitas Dei* und *civitas terrena* bzw. *temporalis* siehe Goetz, *Rezeption*, S. 138–140.

äußerlich betäubt ist. In der letzten Periode nach dem Jüngsten Gericht jedoch zeigt sich die unvermischte Gemeinschaft der Guten.¹⁷

Die irdischen Staatengebilde werden bei Otto unter der Perspektive der *mutatio rerum*, dem Auf- und Ab der Zeiten, gedeutet. Ihr Abstieg beginnt mit der Erscheinung Christi, die zugleich auf den kommenden Untergang aller weltlichen Staaten am Ende der Zeiten hinweist¹⁸ und so in figuraler Deutung zwei weit voneinander entfernte Ereignisse mit einem gemeinsamen Sinn verknüpft. Nach dieser Interpretation kann Babylon zur Figur Roms werden, Rom wieder zum Typus für das Reich Christi, das in der *ecclesia*, die sich als *civitas permixta* zeigt, die geschichtliche Figur des Gottesstaates repräsentiert.¹⁹ Im Sichtbaren soll so das Unsichtbare aufgespürt werden.²⁰

In die Vorstellung der *civitas Dei* werden auch die jüdische Geschichte und ihre Vorgeschichte integriert. Größeren Raum nimmt die jüdische Geschichte daher in den ersten beiden Büchern ein, wo sich ihre Darstellung an den heiligen Schriften des so genannten Alten Testaments, die „Makkabäer-Bücher“ eingeschlossen, an der „Chronik“ von Orosius wie auch an der „Kirchengeschichte“ von Eusebius-Rufinus orientiert.²¹ Für das dritte Buch, das auf den Antagonismus zwischen Judentum und frühem, von diesem sich ablösenden Christentum eingeht, zieht Otto ebenso die Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus wie seines Bearbeiters Hegesipp heran.²² In den

¹⁷ Vgl. dazu Goetz, *Rezeption*, S. 162–164. Otto erläutert seine Auffassung der beiden *civitas* auch näher in seinem Vorwort zu Buch V. Zum Strukturmodell bei Otto von Freising siehe ebenso Staubach, *Geschichte*, S. 68–70.

¹⁸ Das Motiv der *mutatio rerum* spricht Otto bereits im Vorwort an Isingrim an, siehe S. 11–13. Ottos Begriff der *mutabilitas* erörtert auch Goetz, *Zeit*, S. 72f.

¹⁹ Zum figuralen Denken bei Otto von Freising vgl. u.a. Chr III,6. Auf die Beziehung zwischen Babylon und Rom geht Otto im Vorwort zu Buch II ein.

²⁰ Bis zu einem gewissen Grad ist dieses Erkennen auch den heidnischen Philosophen möglich, Chr II,8.

²¹ Otto selbst nennt die Hauptquellen, Chr, Vorwort an Isingrim, S. 15. Vgl. dazu auch Chr II, 47.

²² Zu den Quellen Ottos eingehend Hofmeister, *Einleitung*, S. XCII–XCIV, ebenso Goetz, *Geschichtsbild*, S. 55–59. Zu der bearbeiteten Version von Flavius Josephus' „Jüdischem Krieg“, der „De Excidio Urbis Hierosolymitanæ Libri Quinque“ des so genannten Hegesipp, die vielleicht von einem zum Christen gewordenen Juden, Isaak, unternommen worden war, siehe Schreckenberg, *Die Flavius Josephus-Tradition*, S. 56.

folgenden Büchern nimmt das Judentum nur mehr sehr geringen Raum ein, da es – so Otto – hinsichtlich Gottes und der Welt völlig an Bedeutung verloren hätte, während das Christentum in den *regnis nobilioribus* herrscht.²³

In die Darstellung der jüdischen Geschichte vor der Inkarnation Christi fließen religiöse traditionelle Motive ein, die gewissermaßen eine gemeinsame Geschichte von Judentum und Christentum über die Definition des Gottesstaates andeuten, die an manchen Stellen in die Nähe einer Identifikation beider Religionen rücken.²⁴ Dies zeigt sich etwa bei der Einschätzung der Propheten Elija und Elischa als *regni Christi cives*, als Bürger des Reiches Christi (Chr I,29; II,47).²⁵ Mit der Inkarnation Christi trennen sich jedoch schließlich die Wege von Judentum und Christentum. Die für die Zeit vorher postulierte Verbindung oder geradezu Einheit von beiden Religionen wird durch wiederholte Andeutungen bei der Darstellung der vorchristlichen Geschichte vor Augen gestellt. Grundmotive, die im Folgenden näher betrachtet werden, sind dabei: das Judentum als Erkenntnisbesitzer des wahren Gottes wie ebenso die Hin-

²³ Chr Vorwort V: *Manet tamen adhuc perfida Iudeorum infidelium et gentilium civitas, sed regnis nobilioribus a nostris possessis, illis iam non solum ad Deum, sed et ad seculum ignobilibus, vix aliqua ab eis gesta stilo digna vel posteris commendanda inveniuntur./* Noch freilich besteht der nichtchristliche Staat der ungläubigen Juden und Heiden; da aber unsere Glaubensgenossen alle bedeutenderen Staaten innehaben, während jene nicht nur vor Gott, sondern auch vor der Welt bedeutungslos sind, so lassen sich kaum irgendwelche von ihnen ausgeführte Taten finden, die der Erwähnung wert und der Nachwelt zu überliefern wären.

²⁴ Vgl. auch die Auffassung von Paulus, der die an Christus Glaubenden gewissermaßen als geistliches Israel sieht, Römerbrief 2,28f.; 9,6. Die Bibelzitate wie auch die Abkürzungen richten sich, soweit sie nicht als direkte Zitate aus einem Text wiedergegeben werden, im deutschen Wortlaut nach der Einheitsübersetzung. Zum Problem des geistlichen Israel vgl. auch Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 99. Die Darlegung Ottos rückt damit z.T. in die Nähe von Gedanken von Beda Venerabilis (8. Jh.), der in seiner Auslegung des „Hoheliedes“ im Rahmen der Heilsgeschichte zunächst von einer Einheit von Judentum und Christentum ausgeht, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 469; Beda Venerabilis, PL 91, Sp. 1083.

²⁵ Vorbilder für solche Identifizierungen konnten schon in den Schriften des Neuen Testaments gefunden werden. In Galater 4,22–27 steht Sarah, Abrahams Frau, für das himmlische Jerusalem, die *civitas Dei*, Hagar dagegen für das alte, siehe auch Augustinus, civ. dei XVI,31. Schon Clemens Romanus, Ende des 1. Jhs., war von den biblischen Büchern als Ur- und Frühgeschichte der Christen ausgegangen, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 171.

weise in den Schriften des jüdischen Volkes auf den künftigen Messias. Dennoch ist auch für Otto die Übertragung der Gnade Gottes von den Juden auf die Heiden (Chr III,6) gewiss, die mit der Geburt Christi einsetzt. Zudem kann in den Vergleichen und typologischen Deutungen, die Otto in seine Geschichtsdarstellung einfügt, die enge Verbindung der Geschichte des Christentums mit derjenigen der Israeliten wie auch die kommende Überlegenheit des Christentums erkannt werden.²⁶

Das Judentum als Erkenntnisbesitzer des wahren Gottes und seine Teilhabe an der *civitas Dei*

Als ersten erkennbaren Bürger der *civitas Dei*, des Gottesstaates, nennt Otto wie Augustinus den zweiten Sohn Adams, Abel, der von seinem Bruder Kain erschlagen wurde. Nach dem Tod Abels wird daher ein anderer Sohn Adams, Seth, zum Stammvater des Gottesvolkes.²⁷ Deutlicher erkennbar tritt die *civitas Dei* in der Geschichte mit dem Auftreten der Israeliten hervor. Doch bleibt diese *civitas* in gewissem Sinne nur eine dunkle Ahnung bis Christus kommt, denn nach Otto können Gottesvolk, das Volk der Juden, und *civitas Dei* nicht einfach gleichgesetzt werden.²⁸ Dies wird bereits in der Urzeit am Beispiel der Patriarchen und ihrer Söhne deutlich. Ismael und Isaak oder Jakob und Esau gehören unterschiedlichen *civitates* an, wobei der dem Gottesstaat zugehörige Bruder immer von dem anderen verfolgt wird (Chr I,10).²⁹ Deutlich erkennbar

²⁶ Im Sinne Augustins vergleicht Otto Ereignisse beim Auszug der Israeliten mit denjenigen bei der Geburt Christi. Damals erschrak der Teufel und stachelte die Ägypter zu grausigen Verbrechen an, wie auch Herodes bei der Geburt Christi erschrak, Chr I,20. Der Nachfolger von Mose, Josua, wieder wird als Typus für Christus gesehen, ebd.

²⁷ Chr I,2, civ. dei XV,1;5;17;19. Durch Seths Nachkommen soll nach der Darstellung von Flavius Josephus bei Rufinus, die auch Otto erwähnt, die Wissenschaft von den Himmelskörpern begründet worden sein, Chr I,2.

²⁸ Siehe dazu Chr Vorwort III, und III,14.

²⁹ Verbindungen ergeben sich hier auch mit Augustinus und seinen Ausführungen zu Esau und Jakob, civ.dei XVIII,4. Während Jakob der *civitas Dei* angehört, wird Esau verworfen. Für Otto hat diese Beobachtung im Falle des verschiedenen Verhaltens der Söhne eines Vaters und ihrer damit unterschiedlichen Zugehörigkeit zu den *civitates* noch weitere Bedeutung. Er erkennt darin bereits den Hinweis auf die Christenheit, die ebenso Bürger beider *civitates*

als Bürger der *civitas Dei* sind die Erzväter, die Propheten, die guten Könige, jedoch ebenso die um die Freiheit ihres Vaterlandes und für ihren Glauben kämpfenden und sterbenden Makkabäer, die schon von der alten Kirche als Märtyrer verehrt wurden (Chr II,26).³⁰ Wenn auch nicht das gesamte Volk der Juden mit der *civitas Dei* gleichgesetzt werden kann, so zeigt sich dennoch, dass prominente Personen seiner Geschichte nur als die Spitze dieser *civitas* erkennbar sind. Als Beispiel dafür dient Otto die Situation unter Ahab, König von Israel. Gott bewahrte unter seiner Regierung nicht nur den großen Propheten Elija, sondern noch weitere 7000 ihm ergebene Männer (Chr II,47, I,29). Die besondere Berufung des jüdischen Volkes bzw. Einzelner aus ihm und damit die Gnade der Erkenntnis des wahren Gottes hält Otto deutlich fest:

[Q]uia a primo homine ad Christum totus pene orbis, exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, demonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus sub principe mundi diabolo militasse invenitur. / [D]enn vom ersten Menschen an bis auf Christus hat fast die gesamte Menschheit mit Ausnahme einiger weniger aus dem israelitischen Volke, im Irrtum befangen, leerem Aberglauben ergeben, durch das Gaukelspiel von Dämonen betört, von den Lockungen der Welt umgarnt, im Heere des Fürsten der Welt, des Teufels, gedient. (Chr, Vorwort III).³¹

Die Erkenntnis des wahren Gottes blieb jedoch nicht auf das jüdische Volk beschränkt, sondern es gab sie ebenso, wenn auch selten, bei Nichtjuden. Hiob gilt hierfür als herausragendes Beispiel (Chr II,4). Da Otto vor dieser Ausführung zu Hiob vom Propheten Hosea spricht, in dessen Worten und Taten er die Berufung der Heiden verkündet sieht, liegt der Schluss nahe – wenn auch von Otto nicht explizit erwähnt –, bereits in Hiob oder der Erythräischen Sibylle Typen für eben diese Berufung der Heiden zu erkennen.³²

enthalten werde, Chr I,10. Eine Tendenz biblische Paare als Figuren und Typen des Volkes der Juden und Christen bzw. der Synagoge und der Kirche zu sehen zeigt sich schon in der frühen Kirche, so bei Justinus Martyr (2. Jh.), Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 199.

³⁰ Ihr Kampfesmut und Märtyrertum machten sie auch zur Zeit Ottos zum Vorbild für die christlichen Kreuzfahrer. Diese Funktion wird jedoch von Otto nicht erwähnt. Zu den Makkabäern als Vorbild für die Kreuzfahrer, Waas, *Volk Gottes*, S. 422f., 430.

³¹ In Chr II, 47 wird noch explizit darauf verwiesen, die Salbung des jüdischen Volkes habe auch nicht in der babylonischen Gefangenschaft aufgehört.

Der Verweischarakter der jüdischen Geschichte und die Zerstörung Jerusalems

Immer wieder im Verlauf der Darstellung der vorchristlichen *civitas Dei* verwendet Otto vorwegnehmende Identifikationen und fügt Beziehungen und Vorausdeutungen auf Christus und die christliche *civitas Dei*, die Kirche, ein und erläutert diese. Häufig stützt er sich dabei auf die Autorität der Kirchenväter, besonders auf Augustinus.

Wie Augustinus (civ. dei XVIII,29) sieht auch Otto in den zahlreichen Weissagungen der Propheten Vorankündigungen Christi. So scheint ihm der Prophet Jesaja fast ein Evangelium geschrieben zu haben, das von Ankunft, Leiden und Auferstehung Christi und seinem Reiche, der Kirche, berichtet (Chr II,4).

Ebenso bezieht Otto traditionell die Weissagungen der Propheten Hesekeiel oder Haggai auf die Kirche und interpretiert den weltlichen Tempel Gottes, der nach seiner ersten Zerstörung wieder hergestellt werden soll, als geistlichen, als *ecclesia* (Chr II,12/16).³³ Implizit wird durch diese Interpretation Ottos eine mögliche literale Deutung verworfen, die Wiederherstellung des materiellen Tempels in Jerusalem, und mit der allegorischen Interpretation die höhere Wertigkeit des christlichen Glaubens unterstrichen. Mit dieser Auslegung der Hesekeiel-Stelle (Hes 40–42) scheint Otto originell zu sein, dennoch fügt sich das hermeneutische Vorgehen in die traditionellen Bahnen der christologisch-ekkesiologischen Interpretation der heiligen Schriften des Judentums.³⁴ Einem allzu literalen Schriftverständnis scheinen bisweilen auch die Texte der

³² Der Prophet Hosea ehelichte eine Hure, was ebenfalls als Hinweis auf die Berufung der Heiden gesehen wird. Diese Interpretation kann auf den Apostel Paulus zurückgeführt werden, Brief an die Römer 9,25. Otto beruft sich im Falle von Hiob und der Erythräischen Sibylle auf Augustinus, Chr II,4. Siehe dazu Augustinus, civ. dei XVIII, 23. 47.

³³ Chr II,12/16. Die Stelle aus Haggai 2,9 wird bereits von Augustinus, civ. dei XVIII,45, so ausgelegt.

³⁴ Chr II,16. Der Vorwurf gegen die Juden, sie würden ihre Schriften irdisch, literal deuten, tritt schon auf bei Justin (2. Jh.), Origenes (3. Jh.), Prudenz (4./5. Jh.) Gregor I. dem Großen (6./7. Jh.), Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 185, 231, 316, 425. Hugo von St. Viktor (gest. 1141) sieht im literalen Verständnis die Basis der Textinterpretation, die jedoch im Sinne des dreifachen Schriftsinnes überschritten werden soll, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 2, S. 119.

jüdischen Überlieferung einen Riegel vorzuschieben. So weist Otto in Anlehnung an Augustinus auf die Beschreibung König Salomos in den heiligen Schriften hin. Dieser hätte wegen seiner Macht und Weisheit und wegen der Errichtung des Tempels in Jerusalem für den Gesalbten, für Christus, gehalten werden können. Gott jedoch ließ eine mögliche Verwechslung nicht zu und erlaubte deshalb Salomo, von seinen vielen ausländischen Frauen verführt, von Gott abzufallen.³⁵

Einen Schritt weiter vom indirekten Vorwurf der ‚fleischlichen‘ bzw. literalen Rezeption der heiligen Schriften gehen die Erklärungen zu den Prophetenzeigungen des Propheten Habakuk. Sie verweisen nicht nur auf die Inkarnation, Passion und Wiederkunft Christi oder die Berufung der Heiden, sondern ebenso auf die Verwerfung des jüdischen Volkes (Chr II,12).³⁶

Vorausweisende Deutungen oder typologische Interpretationen nahmen auch traditionell den Rang von Testimonia ein, von Zeugnissen und Beweisen,³⁷ die dazu dienten, den christlichen Glauben gegenüber dem Judentum zu befördern und das Christentum als wahre Religion zu erweisen. In diesem Sinne deutet Otto mit Orientierung an Augustinus (Chr II,47) die Verheißung aus Genesis 49,10: *Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est/Es wird das Szepter nicht von Juda weichen, noch der Heerführer von seinen Lenden, bis der kommt, der gesandt werden soll.* Die von Otto wiedergegebene Interpretation kann nach seiner Ansicht von den po-

³⁵ Chr I, 29. Der Tempelbau wird im selben Kapitel synchron mit der Gründung Albas im Italischen und der Regierung von Eupales in Assyrien gesehen. Zu Salomo siehe auch Augustinus, civ. dei XVII, 8.

³⁶ Hier kann sich Otto wiederum auf Augustinus stützen, der jedoch den Aspekt der Verwerfung nicht so deutlich ausspricht, civ. dei XVIII,32. Eindeutiger äußert sich Otto in Chr III,6 zu letzterem: *Et ut apertius loquar, inter Iudeos natus gentibus asscribitur, ut per hoc transferendam gratiam ex illo populo ad gentes manifeste daret intelligi./ Um deutlicher zu sprechen: unter Juden geboren, ward er Bürger eines heidnischen Staates, um dadurch klar erkennen zu lassen, daß die Gnade von jenem Volk auf die Heiden übertragen werden solle.* Nach den biblischen Schriften gibt es diese Verwerfung jedoch nicht, vgl. Jeremia 33,26.

³⁷ Zur Gattung der Testimonia siehe Dahan, *Christian Polemic*, S. 20. Zur Testimonia-Literatur gehört auch die pseudo-augustinische Schrift „(Sermo) Contra Iudaeos, paganos et Arianos (sermo de symbolo)“, in der die Propheten vortreten und Christus gegenüber einer Gruppe von Juden bezeugen. Adaptionen dieser Predigt fanden weite Verbreitung, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 353.

litischen Ereignissen gestützt werden: Mit dem der gesandt werden soll, ist Christus gemeint, der als der verheißene Messias unter Juden, doch in einem heidnischen Staat,³⁸ nämlich dem Römischen Reich, geboren wurde.

Die Schlüssigkeit dieser soteriologischen Auslegungen, die von den dem Judentum Verbundenen nicht akzeptiert werden, ist Otto unverständlich, der die Juden durch ihre eigenen Zeugnisse in ihren Schriften überführt hält: *[E]x propriis Iudei convincuntur testimoniis* (Chr II,47). Als unbegreiflich und als Zeichen der Verblendung der Juden gilt Otto ebenso das Widerstreben gegen das sogenannte „Testimonium Flavianum“ (Chr III,10), eine christliche Interpolation, die seit dem Ende des 3. Jahrhunderts in den „Antiquitates“ XVIII,3, des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus nachgewiesen ist und über Eusebius-Rufinus weit verbreitet wurde.³⁹ Dieses „Testimonium“ wurde in der Spätantike und im Mittelalter immer wieder aufgegriffen – wie auch bei Otto – um zu zeigen, dass die Ankunft Christi den Juden bekannt sei, diese jedoch als Verblendete, nicht glauben wollen.⁴⁰ Im „Testimonium“ berichtet ‚Flavius Josephus‘ von Christus als Wundertäter und Lehrer der Menschen, der am Kreuz starb und auferstand, wie von den Propheten vorhergesagt worden war. Otto übernimmt jedoch nicht das vorgebliche Messiasbekenntnis von Flavius Josephus, das sich in der Interpolation findet, sondern schwächt dieses ab.

Für das jüdische Volk hat die Ablehnung Christi und seiner Jünger negative Konsequenzen, wie Otto darstellt (Chr III,11), der sich für diese Ausführungen vor allem auf Orosius und Eusebius-Rufinus stützt. Diese Ablehnung der An-

³⁸ Siehe dazu Chr II, 47. Vgl. dazu civ. dei XVIII,45.

³⁹ Zur christlichen Umformung des jüdischen Historiographen siehe Schreckenberg, *Flavius-Josephus-Tradition*, S. 56f. Zum „Testimonium Flavianum“, das bereits Eusebius-Rufinus bei Flavius Josephus vorgefunden hatte, vgl. auch Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 466. Bei Hegesipp findet sich noch zusätzlich eine kleine Kommentierung des „Testimonium Flavianum“, die Josephus Herzenshärte vorwirft, da er nicht an Christus glaubte, siehe Schreckenberg, ebd., S. 311.

⁴⁰ Zum Motiv der Verblendung vgl. ebenso Chr III,10. Die Tradition dieses Motivs der Verblendung und Verstockung reicht bis Paulus zurück, siehe Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 111f., wobei hier im Zusammenhang mit den nicht-an-Christus-glaubenden Juden jedoch nicht von einem Erwählungsverlust oder einer Verstoßung gesprochen wird.

hänger Christi äußert sich bisweilen in Gewalttaten gegen diese, die wiederum von der Konkurrenzsituation von frühem Christentum und Judentum zeugen. Ablehnung und Gewalt gegen die Jünger Christi beeinflussen nach heilsgeschichtlichem Verständnis das politische Verhalten im Römischen Reich gegen die Juden, das auch unter dem Begriff der Rache Gottes gefasst wird. Diese zeigt sich im Handeln der heidnischen Herrscher. So werden die Juden nach der Steinigung von Stephanus von Kaiser Tiberius in Provinzen mit ungünstigem Klima verwiesen und geraten in beständige Knechtschaft.⁴¹ Kaiser Caligula bedrückt sie ebenfalls schwer und will den Tempel in Jerusalem entweihen. Als eine Strafe der *Iudeo[rum] persecutor[um] Christi* (Chr III,11f.) kann in diesem Zusammenhang auch die von manchen behauptete Verbannung des jüdischen Gelehrten Philo nach Vienne gesehen werden. Dieser war zum Kaiser gereist, um Klagen über die Bedrückung der Juden in Alexandria vorzubringen (Chr III,12).⁴²

Die *ultio divina*, die Rache Gottes, die nach Otto auch das jüdische Volk in den historischen Ereignissen seiner Geschichte erkennen kann,⁴³ wird für ihn deutlich sichtbar in der Zerstörung Jerusalems und der darauf folgenden Zerstreuung, die als Höhepunkte des Unglücks des jüdischen Volkes gelten können.⁴⁴ Dieses anschwellende Leid der Juden, das in einer Abfolge von Un-

⁴¹ Vgl. Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* II,1,1. Eusebius beschreibt hier die Ablehnung und Feindschaft, der die an Christus Glaubenden ausgesetzt sind.

⁴² Zu Tiberius und der Verbannung der Judäer aus Rom siehe Graetz, *Geschichte*, Bd. 3,1, S. 266f. Junge jüdische Männer wurden in Sardinien im Kampf gegen Räuberbanden auf der Insel eingesetzt, ebd. Zu der angespannten Situation unter Caligula in Alexandrien und Judäa wie auch zu Philo vgl. Graetz, *Geschichte*, Bd. 3,1, S. 324f., 328–342.

⁴³ Vgl. dazu Chr III,10. Otto orientiert sich bei dieser Darstellung, die er Flavius Josephus zuschreibt, wieder an Eusebius-Rufinus I,11: Wegen der Hinrichtung von Johannes dem Täufer sei das Heer Herodes' des Großen in der Schlacht von demjenigen des Königs von Arabien, Arethas, geschlagen worden, dazu auch Graetz, *Geschichte*, Bd. 3,1, S. 315. Flavius Josephus, *Antiquitates* XVIII,5,1f.

⁴⁴ Otto (Chr III,15) bezieht sich auf Eusebius-Rufinus II,21–24, wenn er als Grund für die Zerstörung Jerusalems die vorgebliche, da interpolierte Ansicht von Flavius Josephus wiedergibt, dies sei wegen der Ermordung von Jakobus geschehen. Als ein Grund dafür kann jedoch auch die Äußerung Ottos im Vorwort zu Buch VII gelten, die mit einem Auf und Ab der Reiche rechnet. Diese *mutabilitas* kann im Zusammenhang mit der (jüdischen) Geschichte ebenso mit dem Vorwurf der religiösen Verblendung verquickt werden: [*Q*]uia illo

terdrückung und Aufstand gesehen werden kann und schließlich in der Zerstörung Jerusalems mündet, scheint seit dem Tod Christi in der Geschichte immer deutlicher erkennbar zu sein, wie die diachrone Schilderung der Ereignisse der römisch-jüdischen Geschichte von Otto nahelegt, wobei sich Unterdrückung und Aufstand abwechseln. Einer Bedrückung des jüdischen Volkes unter Kaiser Caligula (Chr III,12) folgt schließlich unter Kaiser Claudius ein misslungener Aufstand, bei dem 30 000 Menschen an den Toren des Tempels erdrückt zugrunde gingen. Dann wieder, unter dem Statthalter Felix, verschafft sich ein Ägypter mit unlauteren Mitteln das Ansehen eines Propheten. Eine Erhebung unter seiner Führung schlägt fehl (Chr III,14f.).⁴⁵ Doch auch nach der Zerstörung Jerusalems gibt es weitere Aufstände, die niedergeschlagen werden und zu tief greifenden Veränderungen im Heiligen Land führen. Unter Kaiser Hadrian wird den Juden schließlich verboten, Jerusalem zu betreten und die Stadt erhält den Namen Aelia nach dem Namen des Kaisers. Diese Bestimmungen nun haben wiederum Auswirkungen für die Anhänger Christi. Nun erst folgen den Bischöfen in Jerusalem, insgesamt 15 von Jakobus an, erstmals Bischöfe aus nichtjüdischen Gruppen nach (Chr III,21).⁴⁶

Größeren Raum nimmt bei Otto jedoch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ein, die im Verlauf der Niederschlagung des jüdischen Aufstandes unter dem Feldherrn und späteren Kaiser Vespasian und seinem Sohn Titus stattge-

excecato populo universitas gentium lumen veritatis accepit. Sic et regnorum mutationes et ad ultimum imminutiones quis fructus separatur, Deo, apud quem nihil inutiliter effluere potest, relinquimus/ denn infolge der Verblendung dieses Volkes [der Juden] hat die Gesamtheit der Heiden das Licht der Wahrheit empfangen. Welcher Nutzen also aus dem Wandel der Reiche und ihrem schließlichen Dahinsinken erwächst, das wollen wir Gott anheim stellen, bei dem nichts zwecklos vergehen kann, Chr Vorwort VII.

⁴⁵ Otto verwendet als Quelle für diese Ereignisse vor allem Orosius (VII,6). Indirekt könnte man hier bei der Beschreibung des Aufstandes des Ägypters auch in der Schilderung Ottos den Vorwurf einer gewissen Leichtgläubigkeit des jüdischen Volkes sehen, das falschen Propheten glaubt. Zu diesem (indirekten) Vorwurf der Verblendung siehe Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 111f. oder 316. Die große Anzahl der im Tempel Erdrückten und den Aufstand des Ägypters beschreibt Flavius Josephus, *Bellum Judaicum* II,13,1.5.

⁴⁶ Otto kann sich bei dieser Darstellung auch auf Frutolf von Michelsberg (S. 104), Orosius (VII,13) und Eusebius-Rufinus IV,4–6 stützen. Zu den historischen Ereignissen vgl. ebenso Safrai, *Zeitalter*, S. 408–410; Graetz, *Geschichte*, Bd. 4, S. 133–154, 409; Bd. 3.2, S. 758.

funden hatte (Chr III,18). Nach der Ansicht Ottos, der sich bei seiner Darstellung vor allem an Eusebius-Rufinus wie auch an Orosius orientiert, geschieht dieses Vorgehen im Rahmen der *ultio divina*.⁴⁷ Auslöser dafür ist die fehlende Reue der Juden nach der Passion Christi, deutlich erkennbar in der Tötung von Stephanus wie in derjenigen der beiden Jakobus.

Otto von Freising stützt sich in seiner Darstellung der Zerstörung Jerusalems (Chr III,18) besonders auf Eusebius⁴⁸ und übernimmt von ihm die Perspektive christlicher Geschichtsdeutung. Der Grund für die Belagerung der Stadt liegt demnach in der fehlenden Reue, für die eine Frist von 40 Jahren – vom Tod Christi an gezählt – gegeben ist. In diesem Zusammenhang greift Otto ausnahmsweise die scharfe Formulierung *popul[us] impiissim[us]* zur Charakterisierung des jüdischen Volkes auf, die durch den von ihm verwendeten Vergleich mit Loth (Christen) und den Bewohnern Sodoms (das jüdische Volk, Jerusalem) nahe liegt. Nicht vernichtet wurden jedoch die Bürger des Gottesstaates, die vor der Belagerung Jerusalems dieses auf göttliche Warnung hin verlassen.⁴⁹ Neben historischen Angaben, wie die zahlreichen Toten in Jerusalem und die Anzahl der Überlebenden,⁵⁰ gibt Otto ihm Weiteren eine genauere theologische Deutung des Gesamtgeschehens wieder, wobei er eine unpersönliche und damit distanziertere Formulierung wählt: *creditur*. Demnach komme in der Zerstörung Jerusalems auch der Aspekt der spiegelnden Strafe zur Gel-

⁴⁷ Bereits bei Origenes (3. Jh.) findet sich die Ansicht, Jerusalem sei wegen des Todes Christi zerstört worden, Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 233. In der „civitas Dei“ geht Augustinus auf die Zerstörung unter Titus nicht ein.

⁴⁸ Chr III,18. Otto greift jedoch nicht die allgemein bekannte Veronika-Legende auf. Zur Veronika-Legende bzw. auch dem Typus der Rachelegende, der im 7. und 8. Jahrhundert auftritt, vgl. Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 463–465; Mattig-Krampe, *Pilatusbild*, S. 52–58. Siehe ebenso die beiden Dichtungen des Wilden Mannes: „Veronica“ und „Vespasian“. – Vgl. Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* III,5–7; 6,16; 3,13.

⁴⁹ Eine Unzahl von Menschen starb in Jerusalem, denn zur Zeit der Belagerung, während des Passahfestes, befanden sich etwa drei Millionen Menschen in ihr. Die Überlebenden, angeblich 900 000, wurden zerstreut. Die Formulierung *populus impiissimus* findet sich ähnlich bei Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* III,5–7. In *Kirchengeschichte* III,5 wird von einem *populo impio* gesprochen.

⁵⁰ Die Rettung der Christen erwähnt bereits Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* III,5f. Nach Flavius Josephus verhungerten 1100 000, während 600 000 getötet wurden. Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* III, 6.

tung. Sie ist nicht nur die Folge eines gerechten Gerichts, sondern in der Art der Bestrafung wird das Vergehen sichtbar. Denn durch die Taten von Vespasian und Titus, einem Vater und einem Sohn, würden diejenigen bestraft, die gegen Gott, Vater und Sohn, sündigten.⁵¹ Insgesamt spricht auch Otto von den Juden in der Stadt als den *impios*, den Frevlern, und orientiert sich damit an Eusebius. Dieser hatte den Ausdruck ‚Gesindel‘, den Flavius Josephus⁵² nur für diejenigen der Juden verwendet, die die Belagerten in der Stadt terrorisierten, auf alle Juden in der Stadt angewendet. Damit wurde die antijudaistische Tendenz verschärft und gleichzeitig legitimiert, da sie Flavius Josephus in den Mund gelegt wird. Ebenso stützt und entschuldete diese Zitatänderung das militärische Vorgehen, das unter dem *signum* der *ultia divina*, die auf alle Fälle stattgefunden hätte, gesehen wird. Eine weitere Verschärfung liegt in der Aktualisierung der Ruchlosigkeit der Juden, die stark polemischen Charakter annimmt und auch auf einen mittelalterlichen Rezipienten möglicherweise negativ stimulierend wirken konnte.

[E]tiam si adversus impios cives Romanorum paulisper arma cessassent, aut hiatu terrae aut aquae diluvio aut Sodomitanis ignibus et fulminibus caelitus tortis supplicium civitas dependisset, quae multo infaustior illis, qui haec perpassi sunt, et nequiorum virorum presentem hanc protulisset etatem, pro quibus et omnis gens pariter mereretur extingui./ [A]uch wenn die Römer den Kampf gegen diese Frevler noch einige Zeit hinausgeschoben hätten, wäre die Stadt doch entweder von der sich öffnenden Erde verschlungen oder von einer Wasserflut überschwemmt oder wie Sodom mit Feuer und vom Himmel herabgeschleuderten Blitzen zerstört worden, und so hätte sie doch die Strafe zahlen müssen, denn sie hat ja das gegenwärtige Geschlecht hervorgebracht, das noch viel schlimmer und ruchloser ist, als jene waren, die dies erlitten haben, und um dieser willen verdiente das ganze Volk den Untergang. (Chr III, 18)⁵³

Im Lichte der Heilsgeschichte zeigt sich für Otto, wieder Eusebius-Rufinus aufgreifend, die bereits von Christus (Mt 24,4) angekündigte Zerstörung des Tempels. Sie geschieht, da dieser durch das Anwachsen der Kirche gleichsam

⁵¹ Auch diese Ansicht der spiegelnden Strafe findet sich bereits bei Orosius VII,9. Bei Frutolf von Michelsberg, *Chronik*, S. 102 gibt es ebenso einen Zusammenhang mit der Passion Christi.

⁵² Vgl. dazu Flavius Josephus, *Bellum Judaicum* V,12.5.

⁵³ Siehe dazu Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte* III,6.

überflüssig geworden ist. Damit wird Ecclesia zur Nachfolgerin des Judentums in der Gnade Gottes.

Gemeinsamkeiten und Divergenzen zwischen Juden und Christen

Neben Trennendem werden im Verlauf der nachchristlichen Geschichte auch Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen erkennbar, wie sich im Bericht Ottos vom Streit um den Termin des Osterfestes zeigt. Noch gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurden Synoden von Bischof Viktor auch in Rom einberufen, die zu einer Einigung hinsichtlich des Ostertermins führten sollten, die jedoch zunächst nicht gelang: Von der westlichen Kirche wurde der Sonntag als Termin vertreten, von den Kirchen Kleinasiens, die sich ebenso auf apostolische Zeugnisse stützen konnten, der 14. Monatstag⁵⁴ als der Tag, an dem Christus Passah gefeiert habe. Der Tradition nach wollten sie diesen Tag beibehalten, denn er sollte mit dem Tag zusammenfallen, an dem *quo fermentum Iudeorum populus auferit/ das Volk der Juden den Sauerteig fortschafft* (Chr III,27). Jüdische Feste gaben also ursprünglich auch Orientierung für christliche Feiern.

Eine Wende in der Beziehung von *civitas Dei* und weltlichem Staat tritt nach Otto mit Kaiser Konstantin ein. Diese ist die Ursache für eine veränderte Geschichtsperspektive, in der auf der Ebene der weltlichen Staatengebilde auch der Anspruch der Christen als Nachfolger der Juden in Gottes Gnade seinen Ausdruck findet. Durch den Erfolg des Christentums gibt es nun, wie Otto erläutert, fast nur mehr eine *civitas*, die *ecclesia*] genannt werden kann, einen Ausdruck, den Adolf Schmidt treffend mit *Christenheit* übersetzt. Diese *ecclesia* zeigt sich als *civitas permixta*, die Auserwählte wie Verworfenen umfasst. Dieses Konzept der *civitas permixta* kann auf das *imperium Romanum* unter christlichen Herrschern angewendet werden. Dieses und seine christlichen Nachfolgestaaten, in denen der Weltstaat gleichsam betäubt ist, verdienen nun als die bedeutenderen Staaten in der Geschichte alle Aufmerksamkeit, während jene (die *civitas* der Juden und der Heiden) nicht nur vor Gott, sondern

⁵⁴ Nach Jedin, *Handbuch*, Bd. 1, S. 309 handelt es sich dabei um den Nissan. Zu diesem so genannten Pascha- oder Osterfest-Streit vgl. Graetz, *Geschichte*, Bd. 4, S. 307f. Siehe auch Jedin, *Handbuch*, Bd. 1, S. 309–312. Die Quelle für Otto ist wiederum Eusebius-Rufinus, *Kirchengeschichte*, V, 22–24.

auch vor der Welt bedeutungslos sind. Von ihnen finden sich daher keine der Überlieferung wertenden Taten (Chr, Vorwort V).⁵⁵

Dennoch werden von Otto gelegentlich historische Ereignisse hervorgehoben, die mit dem Judentum in Verbindung stehen. So hatte etwa der sternenkundige Kaiser Heraklius aus den Himmelskonstellationen die bevorstehende Verwüstung seines Reiches durch Beschnittene erkannt. Überzeugt davon, dies könne sich nur auf die Juden in seinem Reich beziehen, ordnete er Zwangstaufen an. Zusätzlich veranlasste er ebenso Dagobert, den König der Franken, zum gleichen Vorgehen. Heraklius' Vorkehrungen waren jedoch nicht erfolgreich, da mit den Beschnittenen Sarazenen gemeint waren.⁵⁶ Auch in der weiteren Geschichtsdarstellung Ottos dienen Ereignisse aus der biblisch-jüdischen Geschichte bzw. aus den Propheten zur typologischen Texterläuterung. So greift Otto Verse aus dem Buch „Daniel“ auf, um historische Vorgänge der nachchristlichen Zeit zu interpretieren (Chr VI,36). Der eindrucksvolle Traum König Nebukadnezars von einem aus unterschiedlichen Materialien zusammengesetzten Standbild (Daniel 2,31–45) und dessen Geschick präfigurieren das Auftreten der *ecclesia*. Der Prophet Daniel erkennt in der Konsistenz des Standbildes die Abfolge von Weltreichen, den Stein jedoch, der sich ohne Zutun von Menschenhand löst und die eisernen und tönernen Füße des Standbildes zerschmettert, interpretiert er als das Reich des Himmelsgottes, das ewig nicht untergehen wird. Für Otto versinnbildlicht dieses Reich Gottes nun die

⁵⁵ Otto verwendet dabei den Ausdruck: *perfida Iudeorum infidelium et gentilium civitas* und recurriert damit auf geläufiges theologisches Vokabular. [*P*]erfidia ist die traditionelle Bezeichnung für den Unglauben des jüdischen Volkes. Das Attribut *perfidus* (untreu, ungläubig), bezieht Otto jedoch hier allgemein auf *civitas* und verwendet für die Haltung der Juden und Heiden *infidelis*, vgl. auch Ambrosius zu Psalm 40, PL 14, Sp. 1082. Damit wird das jüdische Volk in gewissem Sinn aus seiner Verklammerung mit den Ketzern gelöst. Anklänge zur Gleichstellung der Juden mit den Ketzern bzw. Häretikern lassen sich schon bei Origenes finden, vgl. Schreckenberger, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 235. Die Vorstellung, die Juden seien Abtrünnige oder Apostaten, gründet sich auf der Annahme, Juden, die Christus nicht annehmen, der vom Gesetz verheißen ist, würden dem Gesetz selbst untreu. Diese Darstellung findet sich bei dem so genannten Ambrosiaster, Kommentare zu den Paulusschriften aus dem 4. Jh., die dem Kirchenvater Ambrosius zugeschrieben wurden (CSEL 81,1,332), ebd., S. 312.

⁵⁶ Chr V,9. Otto stützt sich bei dieser Darstellung auf die Ausführungen Frutolfs von Michelsberg. Zu diesem Ereignis siehe auch Otte, *Eraclius*, S. 113, Z. 61–86.

ecclesia. Sie ist die wirksame Kraft im Investiturstreit, wie Otto erkennen kann, die die Macht des Römischen Reiches zuletzt erschüttert.

Mögen auch die heiligen jüdischen Schriften mit den christlichen kompatibel und nach christlichem Verständnis typologisch schlüssig sein, so zeigt sich doch bei Otto ein Bewusstsein um Differenzen im Textverständnis von Juden und Christen. Jüdische und christliche Deutung können daher divergieren, wie Otto erläutert. Dabei geht er von unterschiedlichen hermeneutischen Konzeptionen aus und setzt die exegetische Methode des mehrfachen Schriftsinns,⁵⁷ deren Anfänge schon in den Paulus-Briefen erkennbar werden, einer rein literalen Deutung entgegen, wie er sie bei jüdischen Interpretationen vorzufinden meint, die er so auch als *perversum sensum/ verkehrte Deutung* einstuft. So weist nach Otto die Tempelvision des Propheten Hesekiel (Hes 40–42; 48,15–17) nicht allein auf den irdischen Tempel und das irdische Jerusalem, sondern vor allem auf das himmlische Jerusalem. Ähnlich meinte Daniel (Dan 7;12) nicht ein kommendes irdisches Gericht und Reich des Messias, sondern ein himmlisches ewiges Gericht und das Reich Christi (Chr VIII,20). Nach der Ansicht Ottos und der ihm vorliegenden Tradition bleiben so diese jüdischen Interpretationen der Propheten auf die Ebene des Literalsinns beschränkt⁵⁸ und werden damit in den Bereich des Irdischen und des Sinnlichen verwiesen und sind nachrangig einzuschätzen. Indirekt wird damit die tiefere Einsicht der christlichen Exegese angesprochen, die höhere Erkenntnis und somit Wertigkeit besitzt. Die Opposition von irdischem und himmlischem Jerusalem, auch als Opposition von Judentum und Christentum gesehen, führt Otto dabei auf Paulus selbst zurück, der schon das irdische Jerusalem im „Brief an die

⁵⁷ Vgl. dazu die Pflege des mehrfachen Schriftsinns in der Schule der Viktoriner in Paris, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 2, S. 119.

⁵⁸ Die hermeneutische Situation im Judentum wird christlicherseits oft sehr vereinfacht. Bereits das „Hohelied“ wurde allegorisch als Sinnbild der Liebe Gottes zum Volk Israel gedeutet, vgl. dazu etwa Schwienhorst-Schöneberger, *Hohelied*, S. 345. Ebenso pflegte der berühmte alexandrinische Gelehrte Philo die allegorische Interpretation, Graetz, *Geschichte*, Bd. 3,1, S. 336–338; Rengstorf/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Bd. 1, S. 140. Chr VIII,20 spielt damit indirekt auf die oft dem jüdischen Volk vorgeworfene materialistische Haltung an, die auch eine Folge des Vorwurfes der literalen und somit auch der fleischlichen Interpretation ist. Tadel dieser Art findet sich ebenso bei Origenes, Prudenz oder Hieronymus, Schreckenberg, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 234, 319, 335.

Galater“ (4,24–26) mit Hagar verglichen hatte, das seinen Kindern dienstbar ist, während das himmlische Jerusalem die *libera[/die Freie*“ und *mat[er] nostra[/unsere Mutter* genannt wird (Chr VIII,26). Mit beiden Folgerungen, literale bzw. materialistische Einstellung des Judentums wie auch der Vorrang des Christentums als freie christliche Kirche gegenüber einem dienstbaren bzw. unfreien Judentum, steht Otto wiederum innerhalb traditioneller *Adversus-Judaeos*-Argumente und greift gleichzeitig gesellschaftliche Zustände auf, die das Verhältnis von Judentum und Christentum definieren.⁵⁹

Bedeutet für Otto auch das Christentum den wahren Glauben, so erkennt er trotz aller typologischen und allegorischen Ausrichtung doch den religiös besonderen Weg des Judentums sowie die in diesem Zusammenhang stehenden kulturellen Leistungen, von denen das frühe Christentum profitieren konnte. Zu diesen gehört die so genannte „Septuaginta“ (Chr II,47), die bahnbrechende Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische im 3. und 2. vorchristlichen Jahrhundert.⁶⁰

⁵⁹ Mit den Termini *dienstbar* und *frei* wird hier der Gedanke der Knechtschaft der Juden von Otto von Freising indirekt aufgegriffen. Deutlich ausgesprochen hatte diesen Iustinos Martyr im 2. Jh. Seine theologische Begründung für die Nachrangigkeit der Juden basiert auf Hes 36,12 und wurde mit derjenigen, die Juden seien als Mörder Christi in Sklaverei gekommen, in Spätantike und Mittelalter als Rechtfertigung zur sozialen Unterwerfung der Juden verwendet, siehe Rengstorf/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Bd. 1, 1968, S. 140. Der Gedanke der Knechtschaft der Juden tritt ebenso bei dem Dichter Prudentius auf, Schreckenberger, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 318. Die jüdischen Gläubigen wurden zur Zeit Friedrich Barbarossas auch zur Kammer des Königs gezählt, siehe dazu Simonsfeld, *Jahrbücher*, S. 525–527. – Den Vorwurf, Juden würden die heiligen Schriften bzw. die Tora „fleischlich“ und damit irdisch deuten, gibt es bereits in der Antike, vgl. Justinos Martyr (2. Jh.): „Dialog mit dem Juden Tryphon“ (Dial 9,1; 13,2 etc.). Zur Interpretation von Hagar und Sara vgl. auch den Kirchenvater Ambrosius (4. Jh.), Schreckenberger, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 185, 306.

⁶⁰ Bei der Hervorhebung der „Septuaginta“ orientiert sich Otto an Augustinus, civ. dei XVIII,42. Zur „Septuaginta“ siehe Jedin, *Handbuch*, Bd. 1, S. 81–83 und Zenger, *Einleitung*, S. 44f. Für Hugo von St. Viktor (1.H. 12. Jh.), den Otto wahrscheinlich als Lehrer kennen gelernt hatte, waren die griechischen Schriften glaubwürdiger als die lateinischen (vgl. PL 195, Sp. 32 bzw. Hieronymus PL 28, Sp. 152). Ebenso hebt Otto neben der literarischen Leistung auch die militärische Tapferkeit mancher Juden hervor. Judas *Machabeus* wird daher als *fortissimus vir* bezeichnet, der dem ägyptischen König Ptolemäus erbitterten Widerstand leistete, Chr II,47.

Das jüdische Volk in der Endzeit und die jüngere Zeitgeschichte: die Kreuzzüge

Wenn Otto vom Verhalten des jüdischen Volkes bzw. seiner Bestimmung am Ende der Zeiten spricht, verwendet er wieder eine Formulierung, die mehr Distanz ausdrückt: *creditur*, obwohl er in diesem Zusammenhang ein Zitat des Propheten Jesaja aufgreift (Jes 10,22, vgl. dazu auch Röm 9,27). Nachdem der Antichrist erschienen sein wird, so erörtert Otto, wird dieser die Menschheit verführen, vor allem jedoch die Juden. Die besondere Verführbarkeit der Juden (Chr VIII,5) ergibt sich aus der Ablehnung der Wahrheit, die in den Irrtum und in den Glauben an die Lüge führt (Chr VIII,3). Nach dem Sturz des Antichrists werden sie jedoch erkennen und sich bekehren (Chr VIII,7).⁶¹ Auffällig zeigt sich bei Ottos Betrachtung der Endzeit der Verzicht auf Traditionen bzw. Endzeitweissagungen, die ihm bekannt sein mussten. So erwähnt er nicht die Version des Abtes Adso von Montier en-Der, der den Antichrist aus dem Stamme Dan hervorgehen lässt und so eine enge Beziehung zwischen jüdischem Volk und dem Antichristen propagiert.⁶²

Wie von Otto angekündigt, finden sich in den historischen Abschnitten nach der Zerstörung Jerusalems nur mehr wenige Darstellungen zur jüdischen Geschichte, z.B. die Schilderung der Sorge von Kaiser Heraklius vor den Beschnittenen. Wird in diesem Abschnitt bzw. ab der Beschreibung der Zerstörung Jerusalems das jüdische Volk entsprechend der neuen politischen Situation vor allem passiv als ein Leidendes dargestellt, so gilt dies auch für Ereignisse der nahen Vergangenheit, wie sie im Umfeld des ersten Kreuzzuges stattfanden. Bei diesem hatte ein gewisser Graf aus den Rheinlanden, Emicho, das

⁶¹ Chr VIII, 2–7. – Otto von Freising zeigt sich hinsichtlich der Bekehrung des jüdischen Volkes in Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen. Hildegard sieht zudem das Geschick des Apostels Paulus typologisch zu dem des Judentums, daher sind die Juden ähnlich Paulus nicht aus Bosheit Feinde Christi, sondern wegen ihrer Liebe zum Gesetz, Schubert, *Judentum*, S. 198.

⁶² Zum Traktat Adsos von Montier en-Der vgl. Möhring, *Weltkaiser*, S. 144. Vgl. ebd., S. 147 zur Rezeption. Die Erwähnung des Stammes Dan findet sich in PL 101, Sp. 1292. Siehe dazu Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 538. Bereits Hippolytos von Rom (3. Jh.) nahm an, der Antichrist komme von Dan, vgl. Schreckenbergs, ebd., S. 228. Eine Affinität des jüdischen Volkes zum Antichrist findet sich bereits bei den Kirchenvätern, vgl. ebd., S. 313.

Kommando von über 12 000 Mann an sich gerissen und sich zum Ziel gesetzt, Juden, die er finden konnte, entweder zu töten oder zum Eintritt in die Kirche zu zwingen. Sein Unwesen trieb Emicho bis Ungarn, wo ihm der Durchzug schließlich verwehrt wurde, so dass er umkehren musste. Otto gibt die Handlungsweise Emichos scheinbar neutral wieder. Diese wird jedoch durch die Kommentierung der Motivation des Grafen heftig kritisiert, wobei sich Otto deutlich von solchen Vorgängen distanziert. Seiner Einschätzung nach gehörte nämlich Graf Emicho zu denjenigen, die sich nur *falsa specie religionis/ unter dem Anschein religiöser Motive* (Chr VII,2) dem Kreuzzug angeschlossen hätten.⁶³ Damit tadelt Otto auch allgemein falsches oder vorgeblich religiöses Verhalten von Christen und weist so konkret auf den Zustand der *civitas permixta*.

Gesta Frederici

Nur wenige Abschnitte zur Geschichte der Juden finden sich in der zweiten Schrift Ottos von Freising, den „Gesta Frederici“ oder „Cronica“, diese geben jedoch Einblick in die angespannte Atmosphäre vor dem zweiten Kreuzzug und spiegeln gängige Anschauungen zur Zeit der Jahrhundertmitte wider. Von Otto um 1157 begonnen, wurden die „Gesta“ von Ottos Kaplan und Freisinger Domherrn, Rahewin, ab dem dritten Buch fortgeführt.⁶⁴ Grundlegend unterscheiden sich die Intentionen von „Chronik“ und „Gesta“. Während die „Chro-

⁶³ Chr VII,2 (S. 503). Zu Graf Emicho von Leimingen siehe Dietrich, *Judentum*, S. 111–113 und Rengstorf/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, S. 117f.; Stemberger, *Judenverfolgungen*, S. 61; Beinart, *Geschichte*, S. 38f. Nach Möhring habe sich der Graf zudem mit der Aura eines Endkaisers umgeben: Nach Ekkehart von Aura und dem Annalista Saxo erscheint der Graf nach seinem Tode wegen seiner vielen Sünden als Verdammter, Möhring, *Weltkaiser*, S. 165, 225.

⁶⁴ Auch die „Gesta“ regten weitere Dichtungen an. Wiederum war es Gottfried von Viterbo, der sich von Otto zu seinen „Gesta Friderici“ inspirieren ließ, vgl. Hausmann, *Gottfried von Viterbo*, S. 608. In die „Gesta“ bringt Otto auch persönlich Erlebtes ein, doch arbeitet er ebenso nach Informationen aus der Umgebung des Kaisers, Schmale, *Einleitung*, S. 1–81, S. 21–26. Schmale betont gegenüber früherer Forschung die Nutzung mündlicher Quellen. Otto habe „über den Brief Friedrichs [Barbarossa] und dessen mündliche Erzählung hinaus keine aktenmäßigen Unterlagen oder sonstige schriftliche Berichte vom Hof erhalten“, ebd., S. 24.

nik“ die Weltgeschichte von den Anfängen der Menschheit bis zum Jüngsten Gericht und zur Errichtung des ewigen Gottesstaates verfolgt, umfassen die ersten beiden Bücher der „Gesta“ schwerpunktmäßig die (nähere) Gegenwart Ottos, vor allem die Zeit Kaiser Heinrichs IV. bis zur Aussöhnung zwischen Staufern und Welfen unter Friedrich Barbarossa.

Nicht nur werden historische Ereignisse geschildert, sondern diese auch zum Ausgangspunkt für theologische Erörterungen genommen im Zusammenhang mit antijudaistischen Motiven, wie etwa bei der Beschreibung der Verfolgung der Juden im Vorfeld des zweiten Kreuzzuges. Deutlicher als in der „Chronik“ zeigt sich dabei Ottos eigene Ansicht. Die Verfolgungen werden von ihm missbilligt und als *immanita[s]/Ungeheuerlichkeit* bzw. auch Rohheit gescholten. Diese *immanitas* wurde ausgelöst durch den Mönch Radulf,⁶⁵ der, *religionis habitum habens reiligionisque severitatem sollerter imitans/ im Habit eines Mönches und mönchische Strenge imitierend* (GF I,39), damals im Rheinland predigte. In dieser für Frömmigkeit und religiöse und kirchliche Erneuerungen aufgeschlossenen Zeit konnte Radulf offene Ohren finden. Nicht nur konnte er viele Menschen bewegen, zum Kreuzzug aufzubrechen, sondern auch dazu, Juden zu erschlagen, nachdem Radulf diese in Städten und Gemeinden *tamquam religionis Christiane hostes/ als Feinde der christlichen Religion* angeprangert hatte.⁶⁶ Sehr viele von ihnen wurden getötet, viele andere begaben sich in den Schutz des Königs und flüchteten nach Nürnberg

⁶⁵ Siehe zum Mönch Radulf, Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis auch Rengstorff/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, S. 119–124; Dietrich, *Judentum*, S. 121f. Dazu Stemberger, *Judenverfolgungen*, S. 59. Zur Haltung Bernhards von Clairvaux, die von jüdischer Seite geschätzt wurde, vgl. Beinart, *Geschichte*, S. 41.

⁶⁶ Otto moniert in diesem Zusammenhang die geringe Bildung Radulfs: GF I, 39: *Inter hec Radolfus monachus, vir quidem religionis habitum habens religionisque severitatem sollerter imitans, sed litterarum notitia sobrie imbutus, eas partes Gallie que Renum attingunt ingreditur multaue populorum [...] ad accipiendam crucem accendit, hoc tamen doctrine sue non vigilanter interserens, quod Iudei in civitatibus oppidisque passim manentes tamquam religionis Christiane hostes trucidarentur/ Währenddessen kam in die am Rhein gelegenen Gebiete Galliens ein Mönch Radulf, der zwar im Mönchsgewand einherging und mönchische Strenge zur Schau trug, aber nur mäßige Bildung besaß, und bewog viele [...] zur Annahme des Kreuzes; aber unbedacht ließ er in seine Predigt einfließen, man solle die Juden, die allenthalben in den Städten und Gemeinden wohnten, als Feinde der christlichen Religion erschlagen.*

oder in andere Städte. Otto unterlässt es nicht, neben dieser Hetze auch Gegenmaßnahmen zu diesen Verfolgungen darzustellen, die als Aufstände und Unruhen gegen die eigenen Herren interpretiert werden konnten. Mit Boten, Briefen und persönlicher Anwesenheit versuchte der charismatische und damals einflussreichste Prediger Bernhard von Clairvaux diesem schimpflichen Treiben Einhalt zu gebieten (GF I,40f.). In Mainz gelang es ihm, den aus eigener Machtvollkommenheit predigenden Radulf⁶⁷ dahin zu bringen, wieder in sein Kloster zurückzukehren. Wie sehr die Manipulationen Radulfs gegriffen hatten, zeigt die Bemerkung Ottos über die Empörung des Volkes, als Radulf sich auf Bernhards Einwirken hin entschloss, ins Kloster zurückzukehren: Nur der Ruf der Heiligkeit Bernhards hätte einen Aufruhr verhindern können. Otto gibt ebenso einen Brief Bernhards an das *orientale Francorum regnum/ ostfränkische Reich* wieder (GF I,44), in dem u.a. das richtige Verhalten der Christen zu den Juden angesprochen wird. Die Argumentation dafür wird durch Vernunftgründe bestätigt und durch Textstellen der Heiligen Schriften autorisiert, um so eine aufgeheizte Stimmung zu beruhigen bzw. erst gar nicht aufkommen zu lassen. In Zentrum der Argumentation steht die Funktion des jüdischen Volkes als sichtbares und beständiges Zeugnis für die Passion Christi. Damit verbindet sich konsequenterweise als einzig richtige Reaktion ihre Schonung (GF I,44).⁶⁸ Denn nach dem Zeugnis der heiligen Schriften, sollen *Iudeos ob scelerum suorum excessus non occidendos, sed dispergendos fore/ die Juden wegen ihrer schweren Sünden nicht getötet, sondern zerstreut werden*, da es im Psalm, der im Hinblick auf die Kirche gedeutet wird, heißt, GF I,44:

⁶⁷ Unter Papst Lucius III. wurden deutliche, allgemeine Richtlinien zur Erkennung von Ketzerei festgesetzt, die zugleich auch Licht *ex negativo* auf die rechtmäßige Predigt lenken. Wiewohl diese Punkte erst 1184 festgesetzt wurden, sind sie doch als Resultat der langjährigen Erfahrungen mit Ketzern zu sehen. Als Ketzer gilt, wer gegen ein Verbot, ohne Auftrag oder Ermächtigung der Kurie bzw. des zuständigen Bischofs entweder öffentlich oder geheim predigt, Grundmann, *Geschichte*, S. 67f. Bereits Otto wirft Radulf die Predigt aus *propria auctoritate*, aus eigenem Antrieb, vor.

⁶⁸ GF I,44: *Et de Iudeis sic: Deus, inquit ecclesia, ostendit mihi super inimicos meos, ne occidas eos. Vivi quidam apices nobis sunt, representantes iugiter dominicam passionem; et plura alia in hunc modum.*

*Deus ostendit mihi super inimicos meos, ne occidas eos. Et item: Disperge illos in virtute tua/ Gott hat mir offenbart über meine Feinde: Tötet sie nicht! Und: Zerstreue sie mit deiner Macht. (Psalm 59,12).*⁶⁹

Wohl werden hier die Juden als *inimic[i]/Feinde* der Kirche bezeichnet, doch explizit von Bernhard ein Tötungsverbot ausgesprochen. Ohne Bedenken verwendet Bernhard den Aspekt der Zerstreung des jüdischen Volkes (GF I,40), der ein theologischer Gemeinplatz des Hochmittelalters ist und hier eine Zerstreung bzw. Vertreibung zu rechtfertigen scheint.⁷⁰ Eine ambivalente Darstellung Bernhards durch Otto zu vermuten, erscheint jedoch angesichts dieser Thematik nicht zulässig, da hier von einem allgemeinen Motiv ausgegangen werden muss.

Etwas zwiespältig jedoch verhält sich Otto bei der Einschätzung von Radulfs Verhalten, das er insgesamt negativ darstellt, jedoch in Teilbereichen abzuschwächen sucht. Einen Einfluss auf diese Vorgehensweise könnte der Umstand haben, dass Radulf, ähnlich wie Otto, dem Mönchsstand angehört. So versucht Otto Radulfs Verhalten zu mildern, indem er dessen Bemerkungen über die Juden in den Predigten als *non vigilanter/unbedacht* bezeichnet (GF I,39).

Bereits das Argument der Zeugenschaft der Juden verbindet sie mit der Passion Christi und damit mit dem Vorwurf des Gottesmordes, der sich bereits im 2. Jahrhundert findet.⁷¹ Expliziter geht Otto auf diesen Vorwurf an anderer Stelle ein und reflektiert ihn im Zusammenhang mit dem Misserfolg des zweiten Kreuzzuges. Er betrachtet dabei Positives und Nicht-Positives einer

⁶⁹ Otto gibt im Text Psalm 57 als Quelle an. Tatsächlich findet sich die Stelle in der „Vulgata“ in Psalm 58,12.

⁷⁰ Das Motiv der Zerstreung des jüdischen Volkes wird schon in der frühen Kirche aufgegriffen, vgl. etwa Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 77, 129. Den Aspekt der Zerstreung hat bereits Augustinus im Kommentar zu Psalm 58, 21f. mit der Zeugenschaft der Juden für die Wahrheit des christlichen Glaubens verbunden. Ebenso findet er Eingang bei Isidor von Sevilla in den „Quaestiones in Veterum Testamentum“, siehe dazu in Kapitel VI: „De Cain et Abel“, PL 83, Sp. 225f., zu Psalm 59,12 und in Kapitel VII „De Noe et benedictionibus ejus“ zu Psalm 58,12, PL 83, Sp. 235f., vgl. Schreckenbergs, ebd., S. 358, 440.

⁷¹ Siehe dazu Schreckenbergs, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 203. Zum Gottesmordmotiv vgl. Rohrbacher/Schmidt, *Judenbilder*, S. 218–241.

Handlungsweise, wobei er über eine eindimensionale Betrachtung hinausgeht und eine differenziertere Sichtweise zeigt. Ausgangspunkt ist die Ansicht, eine Handlung könne gut wie auch schlecht sein (GF I,66). Diese relativierende Sichtweise wendet Otto auf den Vorwurf des Gottesmordes an, dem gemäß die Juden kollektiv als Mörder Christi gesehen werden. Otto bezieht den Vorwurf auf alle Juden, während in den Evangelien nur von einem Teil der Juden gesprochen wird, die sich am Tod Christi schuldig machen, und auch der Beitrag der Römer hervorgehoben ist. Dabei sieht Otto jedoch den ‚Gottesmord‘ und seine Folgen im heilsgeschichtlichen Kontext und relativiert dadurch die Schuld der Juden, wobei die Parallelsetzung von Juden und Judas an eine Identifikation denken lässt.⁷²

Non erat bonum Iudeis vel Iude Christum tradere vel crucifigere, etsi nobis esset bonum. [...] sic in divina pagina malum Iudeorum non demit universitati passionem Christi non esse bonam! Es war nicht gut für die Juden oder für Judas, Christus zu verraten und zu kreuzigen, obwohl es für uns [Christen] gut war [...] so läßt in der Heiligen Schrift die böse Tat der Juden zu, daß Christi Leiden für die Gesamtheit gut war. (GF I,66)⁷³

Diese Betrachtung in einem heilsgeschichtlichen Kontext wie das Zulassen des Todes Christi göttlicherseits, stellen die Tat des „Judentums“ gleichsam in ein anderes Licht. Der Focus richtet sich dabei nicht so sehr auf die Tat, sondern auf ihre Auswirkungen. Ähnlich wie die *felix culpa* Adams⁷⁴ wird so die Übeltat zum notwendigen Vorgehen, um die Liebe Gottes zu zeigen und diese auch in größerem Ausmaß auf die Heiden zu ergießen.

⁷² Eine ähnliche Beziehung findet sich bereits im 3. Jh. bei Tertullian, Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 219.

⁷³ Insgesamt ist die Argumentation eingebettet in eine Betrachtung über das Gute. In GF I,66 wird daraus ein Analogieschluss im Hinblick auf den zweiten Kreuzzug gezogen: Wenn dieser vom irdischen Aspekt nicht gut oder gelungen war, so war er doch für das Seelenheil gut. Unter *gut* ist dabei nach Otto *nützlich* zu verstehen.

⁷⁴ Zum Motiv der *felix culpa*, einem Motiv der Karsamstagsnacht, das sich im Osterjubiläum findet, vgl. auch Guldán, *Eva*, S. 60.

Epilog

Die Abschnitte, die Otto von Freising in seinen beiden umfangreichen Werken dem Judentum widmet, sind nicht allzu zahlreich. Zu berücksichtigen ist dabei die Intention von „Chronik“ und „Gesta“, bei denen die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum wohl von einer gewissen Bedeutung ist, jedoch nicht im Zentrum steht. Im diachronen Verlauf der Geschichte wird daher dem Judentum ein weit geringerer Raum als der Christenheit gewidmet. Kann die „Chronik“ und ihre Art der Darstellung angesichts der historischen Geschehnisse auch unter dem Aspekt von *Geschichte als Lebensstrost*⁷⁵ gesehen werden, so zeigen die „Gesta“ eine optimistischere Grundstimmung, bedingt durch das Kaisertum Friedrich Barbarossas.⁷⁶ In den Abschnitten zum Judentum bzw. zur jüdischen Geschichte bleibt Otto von Freising den geschichtstheologischen⁷⁷ Vorstellungen wie ebenso den allgemein theologischen Ideen seiner Zeit verhaftet, die die religiöse Position des Christentums als *verus Israel* bestimmen. Wenn auch bisweilen schärfere Töne in die „Chronik“ einfließen, so wenn Otto nach Eusebius-Rufinus das jüdische Volk angesichts der Zerstörung Jerusalems als *populus impiissimus* bezeichnet, zeigt sich doch insgesamt eine Tendenz zur maßvollen, wenn nicht sogar mäßigenden Darstellung. Keinesfalls finden sich bei ihm antijudaistische Töne wie bei Petrus Venerabilis (gest. 1156), dem Abt von Cluny, für den eine Verringerung des Reichtums von Juden rechtens ist.⁷⁸ Im Gegensatz dazu zeigen sich gegebenenfalls Abschwächungen antijudaistischer Traditionen sowohl in der „Chronik“ wie auch in den „Gesta“. In der „Chronik“ mildert Otto die Schärfe des „Testimonium Flaviani“, und wenn er auch das Gottesmord-

⁷⁵ Siehe dazu Staubach, *Geschichte*, S. 55–62. Zur Beziehung zwischen dem Geschichtsbild Ottos und demjenigen des römischen Dichters Lucan vgl. von Moos, *Lucans*, S. 147–149.

⁷⁶ Staubach betont jedoch Ottos Grundbewusstsein hinsichtlich der Labilität des Geschichtsverlaufs, das sich auch in den „Gesta“ findet, Staubach, *Geschichte*, S. 65.

⁷⁷ Zur heilsgeschichtlichen Bedeutung von Ottos *civitas*-Modell vgl. Goetz, *Geschichtsbild*, S. 190–235.

⁷⁸ Rengstorff/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Bd. 1, S. 121. Zur Polemik von Petrus Venerabilis siehe Schubert, *christlich-jüdische Religionsgespräch*, S. 223f.

Motiv nicht übergeht, so lässt er doch die populäre Veronika-Legende⁷⁹ mit ihrem ausgeprägteren antijudaistischen Akzent unerwähnt. Ebenso zeigt sich in den „Gesta“, die nur in sehr geringem Ausmaß Ereignisse zur jüdischen Geschichte aufgreifen, diese Tendenz zur Milderung am Beispiel des verbreiteten Gottesmord-Motives.

Ungeachtet der differenzierten Zielsetzungen der beiden Werke lässt sich jedoch eine leichte Tendenz zur Milderung antijudaistischer Motive erkennen, die Otto konsequent verfolgt. Möglicherweise liegt diese in seinen Erfahrungen in Paris begründet, wo die Schule der Viktoriner rege Kontakte zu jüdischen Gelehrten pflegte. Einer der prominentesten Gelehrten dieser Schule und zugleich der erste, der diese Kontakte erwähnt, ist Hugo von St. Viktor, vermutlich einer der Lehrer Ottos von Freising. Hugo hatte neben den Kommentaren von Raschi ebenso die anderer jüdischer Gelehrter beigezogen und sehr wahrscheinlich auch den Rat zeitgenössischer *Hebraei* gesucht, so dass sich in Hugos Interpretationsmethode katholische Tradition ebenso wie der Einfluss jüdischer Kommentare widerspiegelt.⁸⁰ Diese Tradition wurde auch von seinen Schülern Richard und Andreas von St. Viktor weitergeführt, wobei letzterer wahrscheinlich enge Kontakte zu Joseph Bekhor Shor von Orleans hatte.⁸¹ Ein weiterer Grund für Ottos mildernde Tendenzen liegt möglicherweise in Ottos hoher gesellschaftlicher Position begründet. Seine nahe Verwandtschaft zu Kaiser Friedrich Barbarossa, der als Förderer der Juden galt,⁸² bzw. zum Haus der Staufer, deren Mitglieder seit Kaiser Konrad III. in längerer Folge die Kaiser stellten, legt eine prinzipiell wohlmeinende Einstellung zum Judentum nahe.⁸³ Auch die Päpste sahen es als ihre Aufgabe an, das jüdische Volk zu schützen. Als ein Hauptargument dafür galt ihre Zeugenschaft für Christus und die christliche Wahrheit. Zeugnis davon geben die zahlreichen *Sicut-Iudaeos-*

⁷⁹ Zur Veronika-Legende vgl. Mattig-Krampe, *Pilatusbild*, S. 52–58, Schreckenberger, *Adversus-Judaeos-Texte*, Bd. 1, S. 463–465.

⁸⁰ Graboïs, *Hebraica Veritas*, S. 620–622, vgl. dazu ebenso Smalley, *Study*, S. 103f. Eine Anregung Ottos durch Hugo von St. Viktor nimmt auch Seiffert an, der sich wiederum auf Adolf Hofmeister stützt, Seiffert, *Otto von Freising*, S. 296f.

⁸¹ Graboïs, *Hebraica Veritas*, S. 623–625.

⁸² Vgl. Simonsfeld, *Jahrbücher*, S. 525–527. Siehe auch Chazan, *Emperor*, S. 85.

⁸³ Zur Frage des Schutzes der Juden im Mittelalter, siehe Lohrmann, *Fürstenschutz*, S. 83.

Bullen, die auch im Umfeld der Kreuzzüge erlassen wurden.⁸⁴ Insgesamt ist daher Ottos Position innerhalb der offiziellen Linie von Kirche und Kaisertum zu sehen.

Besonders wichtig erscheint jedoch Ottos Argumentation zugunsten einer relativierten Gottesmord-Vorstellung, die implizit das Konzept der *felix culpa* einschließt. Diese ist wohl in Zusammenhang mit der Kritik an christlichem, eigentlich pseudochristlichem Verhalten zu sehen, wie Otto sie bei Graf Emicho von Leiningen äußert, der *falsa specie religionis* handelt, oder ebenso bei dem Mönch Radulf, der ähnlich *religionis habitum habens reiligionisque severitatem sollerter imitans*. Einfluss darauf hat wohl auch Ottos Leiden an den innerchristlichen Zuständen der jüngeren Vergangenheit. Nur wenig berichtet Otto vom 2. Kreuzzug (GF I,48,63), an dem er selbst teilgenommen hat und dessen erfolgloser Ausgang infolge der *peccatis nostris* ihm als *tragedia[]* in der *iocunda historia* (GF I, 47), wie er die „Gesta“ bezeichnet, nicht passend erscheint. Mit Hilfe eines Analogieschlusses unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache betrachtet werden kann, sucht er dem Scheitern auch einen positiven Sinn abzugewinnen. Ähnlich wie der Verrat und die Kreuzigung Christi für die Juden selbst nicht gut war, war dies doch für die Gesamtheit der Menschen gut. War der Kreuzzug auch nicht politisch gut oder für leibliches Wohl, so kam er dennoch dem Heil vieler Seelen zu Gute. Wiewohl Otto dem Gedanken, die eigenen Sünden hätten den Kreuzzug zum Scheitern gebracht, etwas abgewinnen kann, so stellt er dennoch die Frage nach der Rolle Bernhards und seiner geistlichen und göttlichen Autorität bei dem Unternehmen. Die Aussage: *quamquam et spiritus prophetarum non semper subsit prophetis* lässt in dieser kurzen Bemerkung weniger Ironie denn eine starke Skepsis an der Sendung Bernhards von Clairvaux erkennen. Sie kann wohl auch so gedeutet werden: *Obwohl, auch der Geist der Propheten überkommt nicht immer die Propheten* (GF I,66),⁸⁵ was interpretiert werden kann, der Geist der Prophetie ist nicht den Propheten untertan,

⁸⁴ Vgl. Dahan, *Christian Polemic*, S. 14–16; Rengstorf/Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Bd. 1, S. 126–128, 215–217; Lotter/Illian: *Judenrecht*, Sp. 793, vgl. ebenso die Rechtsquellen zu Papst Alexander II. bei Lindner, *Jews*, S. 450–453.

⁸⁵ Adolf Schmidt übersetzt hier ähnlich: [...] *freilich ist der Geist der Propheten nicht immer bei den Propheten*.

kann also nicht instrumentiert werden, sondern bleibt souverän.⁸⁶ Trotz dieser Skepsis lässt Otto in den folgenden Abschnitten keinen Zweifel an der Wertschätzung Bernhards erkennen. Bei einer skeptischen Deutung dieser Aussage Ottos und der Betrachtung in ihrem kontextuellen Zusammenhang wäre somit in diesem aktuellen Falle nicht das jüdische Volk als irregeleitet zu sehen, sondern das christliche. Das neue *verus Israel*, die Kirche, wäre wie das alte nicht vor Irrtum und Fehlentscheidungen geschützt, auch wenn der Papst Kaiser Konrad III. in Beziehung zu Moses bringt.⁸⁷ Juden und Christen scheinen sich so auf einer Stufe zu befinden. Unter diesem Aspekt verliert auch die postulierte Überlegenheit des Christentums etwas an Boden und im Anerkennen des eigenen Versagens wird ebenso das Verhalten Israels gegenüber Christus in einem milderen Lichte gesehen. In diesem Sinne hat wohl das Scheitern des zweiten Kreuzzuges Otto den Blick für eine tiefere Toleranz geöffnet.

Literaturverzeichnis

- Adso von Montier en-Der: *Libellus de Antichristo ad Gerbergam reginam*. PL 101, Sp. 1290–1298.
- Ambrosius von Mailand: *Enarrationes in XII psalmos Davidicos*. In *psalmum XL enarratio*. PL 14, Sp. 1067–1088.
- Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei/Der Gottesstaat*. Lat./Dt. Übersetzt von Carl Johann Perl. 2 Bde. Paderborn u.a. 1979.
- Beda: *Chronica maiora ad a. DCCXXV – eiusdem Chronica minora ad a. DCCIII*. Accedunt interpolationes etc. edidit Theodorus Mommsen. MGH Auct. Ant. XIII. Berlin: Weidmann 1898, S. 223–354.
- Beda Venerabilis: *In cantica canticorum allegorica expositio*. PL 91, Sp. 1065–1236.

⁸⁶ Zu Gott als Herrn über den Geist der Propheten siehe Offenbarung 22,8 und zur Gefahr den eigenen Geist für denjenigen des Herrn zu halten Hesekiel 13,3.

⁸⁷ Indem Otto die Worte wiedergibt, mit denen Papst Eugen III. nach dem missglückten Kreuzzug Kaiser Konrad III. empfängt (GF I,67), wird auch der Aspekt der *mutabilitas* der weltlichen Angelegenheit wie gleichfalls der des Leides, das jeden Sohn Gottes trifft, hervorgehoben. Letztere Ansicht wird aber im päpstlichen Brief nur auf die Christen, nicht aber auf die (gegenwärtig lebenden) Juden bezogen.

- Beinart, Haim: *Geschichte der Juden. Atlas der Verfolgung und Vertreibung im Mittelalter*. Augsburg 1998.
- Ben-Sasson, Haim Hillel: *Vom 7. bis zum 17. Jahrhundert. Das Mittelalter*. In: Ders. (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 1992, S. 473–883.
- Biblia (latina)* (Altes und Neues Testament). Ad vetustissima exemplaria castigata. Antverpiae: ex officina Christophori Plantini 1565.
- Boockmann, Friederike: *Studien zum Pantheon des Gottfried von Viterbo*. Teil 1. Diss. 1985. München 1982.
- Brincken, Anna-Dorothee von den: *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*. Düsseldorf 1957.
- Chazan, Robert F.: *Emperor Frederick I, The Third Crusade and the Jews*. In: *Viator* 8 (1977), S. 83–93.
- Contreras, Carlos Arturo: *Gottfried von Viterbo. An Appraisal*. Diss. Univ. of California: Los Angeles 1972.
- Croke, B. Brian: *The Origins of the Christian World Chronicle*. In: Ders., *History and Historians in Late Antiquity*. Oxford u.a. 1983, S. 116–131.
- Dahan, Gilbert: *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*. Translated by Jody Gladding. Notre Dame 1998.
- Der Wilde Mann: *Veronica. Vespasian*. In: Maurer, Friedrich (Hg.), *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*. Bd. 3. Tübingen 1970, S. 486–550.
- Deutinger, Roman: *Engel oder Wolf? Otto von Freising in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit*. In: Dietl, Cora (Hg.), *Ars und scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen 2002, S. 31–46.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. Freiburg u.a. 1980.
- Dietrich, Ernst L.: *Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge*. In: *Saeculum* 3 (1952), S. 94–130.
- Dorninger, Maria E.: *Gottfried von Viterbo. Ein Autor in der Umgebung der frühen Staufer*. Stuttgart 1997.
- Engels, Odilo: *Die Staufer*. Stuttgart u.a. 1993.
- Eusebius Rufinus: Eusebius (Caesariensis): *Historia ecclesiastica*. Kirchengeschichte.

- schichte*. Hg. von Eduard Schwartz. Kleine Ausg. 2. durchges. Aufl. Leipzig 1914.
- Eusebius: *Die Kirchengeschichte*. Hg. von Eduard Schwartz. Die lateinische Übersetzung des Rufinus. Hg. von Theodor Mommsen. 2. Bde. Leipzig 1903/1908.
- Faber, D.F.: *Vreemdelingen in de staat Gods: de joden in historiografische teksten uit de elfde en twaalfde eeuw*. In: Tijdschrift voor Geschiedenis 103,3 (1990), S. 395–411.
- Flavius Josephus: *Der jüdische Krieg [Bellum Iudaicum]*. Aus dem Griechischen von Hermann Endrös mit einem Anhang von Gerhard Wirth. München 1988.
- Flavius Josephus: *Antiquitates. Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Wiesbaden 1993.
- Frutolf von Michelsberg: *Chronik*. (Ekkehard von Aura: *Chronicon universale* (vermischt mit Frutolf). Hg. von Georg Waitz. In: MGH SS 6, Hannover 1844, S. 33–231(-265).
- Funkenstein, Amos: *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*. München 1965.
- Goetz, Hans Werner: *Die Zeit als Ordnungsfaktor in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. In: Dilg, Peter/Keil, Gundolf/Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.), Rhythmus und Saisonalität. Kongressakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes in Göttingen 1993. Sigmaringen 1995, S. 63–74.
- Goetz, Hans-Werner: *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*. Köln/Wien 1984.
- Goetz, Hans-Werner: *Die Rezeption der augustininischen „civitas“-Lehre in der Geschichtstheologie des 12. Jahrhunderts*. In: Moser, Dietz-Rüdiger (Hg.), Nibelungenlied und Klage. Ursprung – Funktion – Bedeutung. Symposium Kloster Andechs 1995 mit Nachträgen bis 1998. München 1998.
- Goez, Werner: *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter*. Tübingen 1958.

- Grabois, Arey: *The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century*. In: *Speculum* 50 (1975), S. 613–634.
- Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden*. 11 Bde. Reprint der Ausg. letzter Hand. Leipzig 1900. Berlin 1998.
- Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Darmstadt 1961.
- Grundmann, Herbert: *Geschichtsschreibung im Mittelalter*. Göttingen 1965.
- Guldan, Ernst: *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*. Graz u.a. 1966.
- Hausmann, Friedrich: *Gottfried von Viterbo. Kapellan und Notar. Magister, Geschichtsschreiber und Dichter*. In: Haverkamp, Alfred (Hg.), Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers. Sigmaringen 1992, S. 603–621.
- Haverkamp, Eva: „*persecutio*“ und „*g^ezerah*“ in Trier während des ersten Kreuzzugs. In: Haverkamp, Alfred (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*. Sigmaringen 1999, S. 35–72.
- Hofmeister, Adolf: *Praefatio*. In: *Otonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Editio altera recognovit Adolphus Hofmeister. MG SS RG 45. Hannover/Leipzig 1912, S. VII–CXIV.
- Isidor von Sevilla: *Quaestiones in Veterum Testamentum*. PL 83, Sp. 207–424.
- Jahn, Bernhard: *Raumkonzepte in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- Jedin, Hubert (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*. 7 Bde. Freiburg im Breisgau 1962–1979.
- Jedin, Hubert (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*. 7 Bde. (Digitale Bibliothek, 35). Berlin 2000.
- Lammers, Walther: *Einleitung*. In: Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus/Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Lat./Dt. Übers. von Adolf Schmidt. Hg. von Walther Lammers. Darmstadt 1960, S. XI–LXII.
- Lhotsky, Alphons: *Die Historiographie Ottos von Freising*. In: Ders., *Aufsätze*

- und Vorträge I. ausgewählt und hg. von Hans Wagner und Heinrich Koller, Wien 1970, S. 49–63.
- Lindner, Amnon (Hg.): *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Edited with Introductions, Translations and Annotations by Amnon Linder. Detroit/Jerusalem 1997.
- Lohrmann, Klaus: *Fürstenschutz als Grundlage jüdischer Existenz im Mittelalter. Zur Frage der Toleranz gegenüber Juden im Mittelalter*. In: Patschovsky, Alexander/Zimmermann, Harald (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*. Sigmaringen 1998, S. 75–100.
- Lotter, Friedrich: *Innocens Virgo et Matyr*. Thomas von Monmouth und die Verbreitung der Ritualmordlegende im Hochmittelalter. In: Erb, Rainer (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*. Berlin 1993, S. 25–72.
- Ilian, M./Lotter F.: *Judenrecht*. In: *Lexikon des Mittelalters* V. Hg. von Norbert Angermann u.a. München/Zürich 1991, Sp. 792f.
- Mattig-Krampe, Bettina: *Das Pilatusbild in der deutschen Bibel- und Legendenepik des Mittelalters*. Heidelberg 2001.
- Möhring, Hannes: *Der Weltkaiser der Endzeit*. Stuttgart 2000.
- Moos, Peter von: *Lucans tragediaim Hochmittelalter. Pessimismus, contemptus mundi und Gegenwartserfahrung (Otto von Freising, ‚Vita Heinrichi IV.‘, Johann von Salisburg)*. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 14 (1979), S. 127–186.
- Otte: *Eraclius*. Hg. von Winfried Frey. Göppingen 1983.
- Otto von Freising: *Chronica sive Historia de duabus Civitatibus/Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Lat./Dt. Übers. von Adolf Schmidt. Hg. von Walther Lammers. Darmstadt 1960.
- Otto von Freising: *Gesta Frederici seu rectius Cronica/Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*. Lat./Dt. Übers. von Adolf Schmidt. Hg. von Franz-Josef Schmale. Darmstadt 1965.
- Ottonis Episcopi Frisingensis *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Editio altera recognovit Adolfus Hofmeister. MG SS RG 45. Hannover/Leipzig 1912.
- Paulus Orosius: *Historiarum adversus paganos libri VII*. Hg. von Carl Zangmeister. Wien 1882, Hildesheim 1967, S. 1–600 (CSEL 5).

- Paulus Orosius Presbyter: *Historiarum libri septem*. Hg. von Sigbert Havercamp. PL 31, Sp. 665–1174.
- Publius Cornelius Tacitus: *Historiae*. Lat./Dt. Hg. von Joseph Borst unter Mitarbeit von Helmut Hross und Helmut Borst. München/Zürich 1984.
- Rengstorf, Karl H./Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, Bd. 1. Stuttgart 1968.
- Rohrbacher, Stefan/Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek bei Hamburg 1991.
- Safrai, Shmuel: *Das Zeitalter der Mischna und des Talmuds (70–640)*. In: Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München 1992, S. 377–470.
- Schmale, Josef: *Einleitung*. In: Otto von Freising, *Gesta Frederici seu rectius Cronica/Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*. Lat./Dt. Übersetzt von Adolf Schmidt. Hg. von Franz-Josef Schmale. Darmstadt 1965, S. 1–81.
- Schmale, Franz Josef: *Otto von Freising*. Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon VII. 2. neu bearb. Auflage, Berlin/New York 1989, Sp. 215–223.
- Schnith, K.: *Otto von Freising*. Lexikon des Mittelalters VI. Hg. von Norbert Angermann u.a. München 1993, Sp. 1582f.
- Scholz, Heinrich: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*. Leipzig 1911.
- Schrekenberg, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11.Jh.)*. Frankfurt a.M. u.a. 1995.
- Schrekenberg, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.-13.Jh.)*. Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. 2. veränd. Aufl. Frankfurt a.M. u.a. 1991.
- Schrekenberg, Heinz: *Die Flavius-Josephus-Tradition in der Antike und Mittelalter*. Leiden 1972.
- Schubert, Kurt: *Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert*. In: Ebenbauer, Alfred/Zatloukal, Klaus (Hg.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. Wien u.a. 1991, S. 223–250.
- Schubert, Kurt: *Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters*. In: *Kairos* 17 (1975), S. 161–217.

- Schwienhorst-Schöneberger, Ludger: *Das Hohelied*. In: Erich Zenger u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*. 4. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart 2001, S. 344–351.
- Seiffert, Hans Werner: *Otto von Freising und Gottfried von Viterbo*. In: *Philologus* 115 (1971), S. 292–301.
- Simonsfeld, Henry: *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Friedrich I.* Bd. 1, 1152 bis 1158. Leipzig 1908.
- Smalley, Beryl: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Reprint. Oxford 1984.
- Spörl, Johannes: *Die „Civitas Dei“ im Geschichtsdenken Ottos von Freising*. In: Lammers, Walther (Hg.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*. Darmstadt 1965, S. 298–320.
- Staubach, Nikolaus: *Geschichte als Lebensrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising*. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 23 (1988), S. 46–75.
- Stemberger, Brigitte: *Zu den Judenverfolgungen in Deutschland zur Zeit der ersten beiden Kreuzzüge*. In: *Kairos* 20 (1978), S. 53–72.
- Waas, Adolf: *Volk Gottes und Militia Christi – Juden und Kreuzfahrer*. In: Wilpert, Paul (Hg.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Berlin 1966, S. 410–434.
- Zenger, Erich u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart 2001.

KARLHEINZ ROSSBACHER · *Salzburg*

Die Liberalen und ihre Kinder in Wien: Die Bedeutung von Literatur, Kunst und Wissenschaft, am Beispiel der Familien Lieben, Auspitz und Theodor Gomperz

Einige Vorbemerkungen

Der größere Teil dieses Aufsatzes wurde als Vortrag für ein Symposion zu Ehren Carl Emil Schorskes, amerikanischer Historiker jüdischer Abstammung, ausgearbeitet. Es wurde unter dem Titel „Am Puls der Zeiten. Carl Schorskes Neuinterpretation der Wiener Moderne“ vor drei Jahren von der Österreichischen Forschungsgemeinschaft veranstaltet, eine Drucklegung der Beiträge wurde festgelegt. Sie zog sich in die Länge und scheiterte schließlich. Daher danke ich Gerhard Langer für den Abdruck in „Chilufim“.

Als 1980 Schorskes berühmt gewordenes Wien-Buch erschien, zwei Jahre später in deutscher Übersetzung, begann eine neue interdisziplinäre Befassung mit den Phänomenen der Wiener Moderne – in Literatur, Malerei, Architektur, Städtebau, Psychologie, Politik.¹ Im Jahre 1986 verlieh die Geisteswissenschaftliche Fakultät der Universität Salzburg Carl Schorske ein Ehrendoktorat. Schorske ist jetzt 93 Jahre alt und lebt als Emeritus in Princeton.

Vom Anthropologen Gregory Bateson stammt der Satz: „Nach meiner Ansicht kommen die Fortschritte im wissenschaftlichen Denken von einer Verbindung lockeren und strengen Denkens (im Original: „strict and loose thinking“), und diese Verbindung ist das wertvollste Werkzeug der Wissenschaft.“² In Carl E. Schorskes Schriften findet man dieses Werkzeug.

¹ Carl E. Schorske: *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf 1980; deutsche Übersetzung: Wien. Geist und Gesellschaft im Fin-de-Siècle. Frankfurt/M.: S. Fischer 1982.

² Bateson, *Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial*, S. 117.

I

In einem 1989 veröffentlichten Aufsatz hat der französische Historiker Jacques LeGoff betont, dass *alle* Dokumente, die eine Gesellschaft hinterlassen hat, als Gegenstände der Geschichtswissenschaft ernst genommen werden sollten, „insbesondere literarische und künstlerische Werke“, und dass sich die Geschichtswissenschaft nicht länger einer wesentlichen Dimension der Geschichte verweigern dürfe, der des „*Imaginären*“. ³ In einem zur selben Zeit erschienenen Aufsatz stellt Carl Schorske die Frage, ob Klio, die Muse der Geschichtsschreibung, Partner anderer Disziplinen sein kann und beantwortet die Frage voll mit Ja. ⁴ Nun könnte der Eindruck entstehen, zwei Gelehrte von besonderem Rang fordern da zur selben Zeit dasselbe, aber der Eindruck trügt. Der 1915 geborene Carl Schorske hatte das, was der 1924 geborene Jacques LeGoff forderte, längst getan, und seine Reflexion war gleichsam ein methodisches Nachdenken ex postero. Dass in einem Gewebe, das ein „intellectual historian“ webt, sowohl die Längsfäden („the warp“, „the diachronic dynamics“), als auch die interdisziplinären Querschnitte („the woof“, „the synchronic relations“) das „Imaginäre“ beinhalten, ist der knappste Ausdruck von Schorskes Methode. ⁵

In einer der zahlreichen Rezensionen von Schorskes Buch heißt es sinngemäß, man könne ein endgültiges Urteil über die These, Literatur und Kunst seien maßgebliche soziale Aufstiegshilfen für das Wiener Bürgertum gewesen, erst dann abgeben, wenn detaillierte Darstellungen zur Sozialgeschichte der Bourgeoisie in allen ihren Ausprägungen vorlägen. Mich auf eine solche Darstellung eines großen Verwandtschaftsverbands stützend ⁶ – die Familien Gomperz, Todesco, Wertheimstein, Lieben, Auspitz –, werde ich, ausschnittsartig natürlich, den grundlegenden Thesen Carl Schorskes gleichsam Gesichter geben, Gesichter von Personen, die in Überblicksdarstellungen kaum vorkommen, die aber für eine Geschichte des Alltags jener Epoche zum Sprechen gebracht werden können. Ich halte mich dabei an einen Gedanken Grillpar-

³ LeGoff, *Neue Geschichtswissenschaft*, S. 50f. Kursiv im Original.

⁴ Schorske, *History and the Study of Culture*, S. 407.

⁵ Schorske, *History and the Study of Culture*, S. 409.

⁶ Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*.

zers aus der Erzählung „Der arme Spielmann“: Man könne, schreibt Grillparzer, die Berühmten nicht verstehen, wenn man nicht die „Unberühmten“ zuvor „durchgeföhlt“ hat.⁷ Im Übrigen konnte Schorske auf die Quellenwerke über den Verwandtschaftsverband Gomperz-Wertheimstein-Todesco-Lieben-Auspitz, auf dessen Mitglieder ich mich selektiv beziehe, mit einer Ausnahme⁸ nicht zugreifen. Das gilt vor allem für zwei Bücher: Josephine Winters 1927 erschienene Erinnerungen „Fünffzig Jahre eines Wiener Hauses“ (= Opolzergasse 6, aus dem sie selber stammte⁹), und Bettina Holzapfel-Gomperz' Autobiographie „Reisnerstraße 13“ (1980).

Zentral für Schorskes Konzept des kulturellen Wandels ist der Begriff der historischen Generation.¹⁰ Längst ist die „Pulsschlag“-These, die biologisch-genealogisch vorgeht und für Generationen einen 30-Jahre-Rhythmus ansetzt, als nicht zielführend abgetan.¹¹ Wohl aber ist bei Wilhelm Dilthey, Vertreter der sogenannten „Geistesgeschichte“, dem Soziologen Karl Mannheim und Carl Schorske (der Mannheim allerdings nicht herangezogen hat), die „Prägungshypothese“ erkenntnisleitend.¹² Sie besagt, dass eine historische Generation definiert werden kann als Jahrgangsgemeinschaft – Jahrgang in gewisser Spannweite verstanden –, als „diejenigen, welche in den Jahren der Empfänglichkeit dieselben leitenden Einwirkungen erfahren.“¹³ Mannheims Kernsatz: „Dieselbe Jugend, die an derselben historisch-aktuellen Problematik orientiert ist, lebt in einem ‚Generationszusammenhang‘, diejenigen Gruppen, die innerhalb desselben Generationszusammenhanges in jeweils verschiedener Weise diese Erlebnisse verarbeiten, bilden jeweils verschiedene ‚Generationseinheiten‘ im Rahmen desselben Generationszusammenhanges.“¹⁴ Man kann den Unterschied zwischen Generationen mit Karl Mannheim als paradigmatischen Wechsel in der gestalthaften Wahrnehmung der Mitwelt auffassen, und Mann-

⁷ Grillparzer, *Der arme Spielmann*, S. 148.

⁸ Gomperz/Kann (Hg.), *Theodor Gomperz*.

⁹ Josephine Winter, geb. Auspitz, wurde Opfer des Holocaust.

¹⁰ Schorske, *Generational Tension and Cultural Change*.

¹¹ Jaeger, *Generationen in der Geschichte*, S. 430.

¹² Dilthey, *Studium der Geschichte der Wissenschaften*, S. 31–73; Mannheim, *Das Problem der Generationen*; Jaeger, *Generationen in der Geschichte*.

¹³ Dilthey, *Studium der Geschichte der Wissenschaften*, S. 37.

¹⁴ Mannheim, *Das Problem der Generationen*, S. 542, 513, letztes Zitat 543.

heim sagt dies explizit auch von der Erfassung geistig-seelischer Inhalte, z. B. vom Stilwandel in der Literatur. Der Begriff Stilwandel suggeriert leicht, als läge der Wandel in Thema, Semantik und Syntax literarischer Werke, er liegt aber in den veränderten intellektuell-psychischen Voraussetzungen, dem veränderten, neuen Zugang, den eine Generation zu den „akkumulierten Kulturgütern“ (Mannheim) zu betreten sich anschickt – oder einfach gar nicht mehr betreten will. Auf seine Weise und radikal verknüpft fasste es der Philosoph Günther Anders: „Denn eine Generation dankt nicht dann ab, wenn ihre Antworten widerlegt, sondern wenn diese als unwichtig erachtet werden“, das heißt, wenn die Folgegeneration einfach andere Fragen für wichtiger hält.¹⁵ Ich versuche am Ende, dies am Beispiel eines Gräzisten und Philosophiehistorikers und seiner Tochter, einer Skulptorin und Dichterin, zu veranschaulichen, mit Hilfe einiger Abbildungen.

Für die Generationsabfolge im genannten großen Verwandtschaftsverband im Wiener assimilierten Judentum gilt voll Carl Schorskes – im Einzelnen nicht unbestritten gebliebene – These, dass die Kultur der Proponenten des Liberalismus seit der Gründerzeit brüchig wurde: Wertschätzung der Rationalität, Fortschrittsgläubigkeit, deduktive Moral, Ablösung religiöser Grundgestimmtheit durch die wissenschaftliche, dazu die Überzeugung, dass in der Politik Vernunft herrschen müsse – diese Aspekte wichen in der Folgegeneration einer Neigung für eine Kultur des Gefühls, für Psychologie, d.h. die Erforschung des Unbewussten, der Triebkräfte der Sexualität und einer diffusen Angst vor der Politisierung der Massen. In Wien trat zudem, stärker als anderswo, zu der Vorstellung eines Lebens *mit* der Kunst als schönes Hinzugegebenes nach der Arbeit, die Vorstellung eines Lebens *in* der Kunst, d.h. Ästhetizismus als Faktor der Lebensführung. Gleichzeitig wich die Überzeugung der sich als Rationalisten verstehenden Liberalen, Kunst und Literatur seien die Mittel, die Kohärenz aller Lebenserscheinungen samt ihrer Erklärbarkeit zu gestalten, der Wahrnehmung von der Fragmentarisierung des Lebens als Signum der Moderne, auch in der Kunst und in der Literatur.¹⁶

Ich kann nun hier auf den Liberalismus in Österreich nicht näher ein-

¹⁵ Anders, *Lieben gestern*, S. 86.

¹⁶ Dazu u.a. Schorske, *Gustav Mahler*, S. 20.

gehen.¹⁷ Summarisch könnte man, in Abwandlung von Ernest Hemingways Kurzgeschichten-Titel „The Short Happy Life of Francis Macomber“ vom „short unhappy life of Liberalism in Austria“ sprechen. In den Häusern Opolzergasse 6 und Reisnerstraße 13, um deren Bewohner es hier geht, lebte jedenfalls der Geist des Liberalismus mit den oben genannten Ausprägungen, zu denen noch zwei Faktoren hinzugenannt werden müssen. Das eine ist der Individualismus als persönlich lebensleitendes Selbstverständnis (als dessen Politischwerden man den Liberalismus bezeichnen kann). Das andere ist die Assimilation. Dazu in gebotener Kürze: Ein Biograph Joseph Roths, Soma Morgenstern, hat bündig festgehalten, Joseph Roth habe an einer Krankheit gelitten, für die er den Namen selbst erfunden hat: „Assimilitis“.¹⁸ Aber Joseph Roth wurde 1894 geboren; und als er zu schreiben begann, war der rassistische Antisemitismus seit langem öffentlich; seine Anhänger bewiesen seit Jahrzehnten, dass weder die Akkulturation noch das Taufbecken ihre Aggressivität gegenüber Juden mindern konnten. Die Bezeichnung „Assimilant“ wurde zu einem diskreditierenden Begriff.

Das war zur Zeit der Liberalen-Generation anders. Die zwischen 1820 und 1840 Geborenen erlebten die bürgerliche Gleichstellung der Juden durch die Verfassungsbestimmungen von 1867/68 in ihren besten Lebensjahren. In unserem Verwandtschaftsverband lautete die Devise: „Assimilation als Angleichung an die deutsche Kultur“. Das Judentum war, wie Theodor Gomperz es einmal formulierte, „un pieux souvenir de famille“, und diese Familien hatten, wie Peter Pulzer schrieb und später Ernst Gombrich als Zeitzeuge bestätigte, kein jüdisches Kulturbewusstsein.¹⁹ So wuchsen auch die Kinder, nicht nur die in den 1840er Jahren geborenen wie Franziska und Carl von Wertheimstein, sondern auch die in den 1870er bzw. Anfang 1880er Jahren geborenen in den Häusern Lieben, Auspitz und Gomperz nicht im Bewusstsein auf, in einer jüdisch geprägten Kultur zu leben. Der literarische Mit-Erzieher in der Opolzergasse 6, der in die Familie Lieben eingeheiratete Philosoph Franz Brentano, las den Kindern das Märchen „Gockel, Hinkel und Gackeleia“ sei-

¹⁷ Dazu Rossbacher, *Literatur und Liberalismus*.

¹⁸ Morgenstern, *Joseph Roths Flucht und Ende*, S. 31.

¹⁹ Pulzer, *Liberalismus, Antisemitismus und Juden*, S. 35; Gombrich, *The Visual Arts in Vienna*, S. 23; eine andere Sicht bei Beller, *Vienna and the Jews*.

nes Onkels, des romantischen Dichters Clemens von Brentano, Mitglied der anti-jüdischen „Christlich-deutschen Tischgesellschaft“, so vor, als seien die drei stereotypisierten Judengestalten dieses Märchens nicht mehr Sache der Familien. Die Chronistin des Hauses Lieben-Auspitz schildert eine Aufführung von Carl Gutzkows Trauerspiel „Uriel Acosta“ (1846) im Burgtheater so, als sei der Inhalt, der Glaubensabfall des Amsterdamer jüdischen Philosophen des 17. Jahrhunderts und seine Bestrafung, nicht primär eine Schilderung wert, wohl aber die unvergleichliche Art und Weise, wie der Darsteller des Acosta den Widerruf seines Glaubensabfalls gestammelt habe. (Das ist ein punktueller Beleg für Carl Schorskes These, für die Kinder der Liberalen habe sich das Gesellschaftlich-Politische ins Ästhetische verwandelt).²⁰ Schorske hat z. B. von Gustav Mahler geschrieben, „zweifellos“ sei seine „geistige Kultur und sein Verständnis seiner kulturellen Identität (im Gegensatz zur ethnischen) einfach nicht jüdisch“ gewesen.²¹ Im Übrigen hat Theodor Gomperz' Tochter Bettina in ihrer Familie den von Hermann Broch so genannten „inneren Antisemitismus“ gegenüber ihrem Mann, dem armen, aus Galizien zugewanderten Rudolf Maria Holzapfel, wahrgenommen und scharf missbilligt.²²

II

Der folgende Abschnitt steht unter dem Thema Literatur, Kunst und Wissenschaft im Ringstraßenpalais der Gründerzeit: Oppolzergasse 6, Ecke Karl-Lueger-Ring. (Im Erdgeschoß befindet sich das bekannte Café Landtmann.) Es gilt als besonders gelungenes Beispiel eines Ringstraßenbaus im historistischen Renaissance-Stil. (Abb. 1) Die öffentlichen Nachbargebäude Parlament, Rathaus, Universität und Burgtheater wurden erst nach diesem Wohnpalais fertig gestellt. Bauherren waren die Geschwister Lieben: Leopold, Richard, Adolf, Helene, Ida, und ihr Vetter Rudolf Auspitz.

Zu diesen Personen in Kürze.²³ Leopold Lieben war Bankier, führte das von seinem Vater Ignaz übernommene Bankhaus Lieben, war Vorstandsmit-

²⁰ Winter, *Fünzig Jahre eines Wiener Hauses*, S. 38, S. 43.

²¹ Schorske, *Eine österreichische Identität*, S. 25.

²² Meyer-Holzapfel, *Lebensbild Bettina Holzapfels*, S. 157.

²³ Vgl. Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 322–358 und S. 405–409.

glied der Österreichisch-Ungarischen Bank und Präsident der Wiener Börsenkammer. Seine Frau Anna, geb. Todesco, war Patientin Sigmund Freuds. (Abb. 2; sie, ihren Sohn Robert und ihre Enkelin Marie-Louise von Motesiczky behandeln ich ausführlicher.)

Richard Lieben trat ebenfalls in das Bankhaus Lieben ein, war für den Dichter Ferdinand von Saar Förderer und Freund, wie Bruder Leopold Sammler von Kunst, auch ferner Zeiten und Völker, z. B. von japanischen Netsukes, sammelte auch Fotografien von Kunstwerken, studierte als Autodidakt Nationalökonomie.

Adolf Lieben war ein Pionierforscher in der organischen Chemie, studierte sie in Wien, Heidelberg (als Schüler von Robert Bunsen) und Paris.²⁴ Er habilitierte sich 1861 an der Universität Wien. Eine Professur war ihm allerdings damals wegen seiner Abstammung verwehrt. Daraufhin setzte sich Franz Grillparzer beim Unterrichtsministerium für ihn ein, vergeblich, und brummte: „Diese Trotteln wollen gar eine vormärzliche Chemie.“²⁵ Nach Professuren in Palermo, Turin und Prag wurde Adolf Lieben 1875 Professor in Wien.

Adolf Liebens Schwester Helene war eine begabte Malerin, besonders von Blumenstücken, zeichnete Gespräche mit Grillparzer auf, erkrankte jedoch psychisch und musste ihr Leben in einer Anstalt beenden. Für kurze Zeit war sie für Franz Grillparzer das, was Johann Peter Eckermann für Goethe war: Sie hörte zu und notierte sich seine Gespräche. Allerdings sprach er nicht so freigebig wie der Klassiker aus Weimar.

Die Bildung ihres Ehemannes Rudolf Auspitz spiegelte sich in den drei großen Bücherschränken in seinem Herrenzimmer: für Naturwissenschaften, für Nationalökonomie, für schöne Literatur.²⁶ Rudolf Auspitz studierte Physiologie in Wien und Berlin, Physik in Heidelberg, gründete in Rohatetz in Mähren eine der ersten Zuckerfabriken in Österreich. Mit seinem Schwager Richard Lieben verfasste er ein nationalökonomisches Standardwerk, „Untersuchungen über die Theorie des Preises“,²⁷ dessen Kapitel den zeitgeistigen Individualismus spiegeln: Das konsumierende Individuum, Das produzierende

²⁴ Diese Angaben vor allem nach Fritz Lieben, *Adolf Lieben*.

²⁵ Sauer (Hg.), *Grillparzers Gespräche*, S. 208f.

²⁶ Winter, *Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses*, S. 4.

²⁷ Auspitz / Lieben, *Untersuchungen über die Theorie des Preises*.

Individuum usw. Rudolf Auspitz saß im Mährischen Landtag und war ab 1873 Abgeordneter im Reichsrat. 1885 veröffentlichte er ein Buch über seine Zeit dort.²⁸

Wollte man einen geistig-praktischen Gesamthabitus des Hauses Lieben-Auspitz beschreiben, so könnte man sagen: Es war ein Haus des Finanzwesens, der Industrie, der Naturwissenschaften (eingeschlossen einen Wissenschaftspreis, den Ignaz Lieben stiftete, der von 1864 bis 1937 verliehen wurde und am 9.11.2004, unter den Auspizien der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, von Isabel und Dr. Alfred Bader neu gestiftet wurde); es war ein Haus der Kunstsammlungen, der gepflegten Geselligkeit, interessanterweise nicht der musikalischen, sondern der sprachzentrierten, ferner der Politik und vor allem, das soll hier noch klarer werden, der Literatur. Es war aber auch ein Haus der Psychoanalyse.

III

Es war Anna von Lieben (1847–1900), die auf passive – und doch auch auf aktive – Weise dieses Wissensfeld ins Haus brachte, dessen Status als noch nicht ausdifferenzierte Wissenschaft damals umstritten war und es nach Ansicht ihrer Kritiker heute noch ist: die Psychoanalyse. Anna von Lieben war jene Patientin, die Sigmund Freud von der psychoanalytischen Behandlung unter Hypnose zur freien Sprech-Assoziation als Weg ins Unbewusste führte. Peter J. Swales hat sie mit höchster Wahrscheinlichkeit als Cäcilie M. in Josef Breuers und Sigmund Freuds „Studien über Hysterie“ (1895) identifiziert.²⁹ Anna von Lieben war in Wien so bekannt, dass Freud ihr selbst unter einem Pseudonym, wie z. B. bei seinem berühmten Behandlungsfall Anna O.

²⁸ Rudolf Auspitz: *Meine parlamentarische Tätigkeit während der Reichsraths-Session 1895–85. Dargelegt nach den stenographischen Reichsraths-Protokollen.* Wien: Verlag des Verfassers 1885.

²⁹ John Kallir, New York, ein Nachkomme aus dem Hause Todesco, verwahrt die ungedruckten „Erinnerungen“ von Anna von Liebens Tochter Henriette von Motesiczky, die sie für ihre Tochter, die Malerin Marie-Louise von Motesiczky (1906–1996), verfasst hat; John Kallir hat Peter J. Swales' Beweisführung in einem Brief an mich, K. R., verifiziert (9.10.2004). Vgl. Swales, *Freud*.

(für Bertha Pappenheim), kein eigenes Kapitel widmen konnte. Nichtsdestoweniger hat er sie seine „Lehrmeisterin“ genannt.³⁰

Anna von Liebens psychische Leiden wurden nie eindeutig diagnostiziert. Was man / Mann (=Ärzte) damals „Hysterie“ nannte, wurde vom französischen Arzt Jean-Martin Charcot an der Pariser Salpêtrière behandelt. Hysterie war weiblich, Charcot führte unter Hypnose „Hysterikerinnen“ vor und fotografierte ihre Anfälle. (Zu den Zuseherinnen gehörte einmal auch die österreichische Kaiserin Elisabeth.) Nach Beginn des 20. Jahrhunderts verschwand die Hysterie, man rätselte, wohin. Es gibt gute Gründe, sie ein kultur-induziertes Phänomen zu nennen.³¹ Sigmund Freud studierte Charcots Behandlungsmethoden und eröffnete nach seiner Rückkehr aus Paris seine Privatpraxis. Joseph Breuer, der Hausarzt der Wiener Oberschicht, behandelte Anna von Lieben ab ca. 1880, ein paar Jahre später empfahl er ihr Freud. Im Jahre 1888, da war sie schon Freuds Patientin, weilte sie zur Behandlung bei Charcot in Paris, ohne nachhaltigen Erfolg. Sie litt an beinahe allen Symptomen, die der Hysterie zugerechnet wurden: Gesichtsneuralgien, Fußbeschwerden, Kopfschmerzen an der Stirnseite, Sehstörungen samt Leseschwächen, phasenweise Geistesabsenzen, Gedächtnislücken und Überflutungen durch schmerzliche Erinnerungen. Freud schildert den Ablauf eines Anfalls bei Cäcilie M. so: Gutes Befinden verdüstert sich, das Bewusstsein trübt sich ein, Halluzinationen und/oder Krämpfe stellen sich ein, begleitet von „langen Deklamationen“. Dann taucht ein lange zurück liegendes Erlebnis auf, dessen intensive Besprechung stellt Klarheit

³⁰ Freud an Fliess, 1.8.1890, 12.

³¹ Es gibt die These, die Hysterie habe bloß Kostüm und Maske gewechselt und erscheine heute z. B., induziert durch Bilder des Schlankheitswahns, als Anorexie und/oder Bulimie. Die Kulturhistorikerin Elisabeth Bronfen nennt die Hysterie eine „auf infame Weise flexible somatische Neurose“, im maßgeblichen Lexikon psychologischer Grundbegriffe wird sie nicht mehr angeführt, das gilt jedoch auch für den Begriff der Neurose. Esther Fischer-Homberger betrachtet sie als Krankheit jener Frauen, bei denen in Körperbildern das frei gegeben wird, was im Bewusstsein nicht zur Sprache kommen darf: die gekränkte Subjektivität. Somit wäre die Hysterie die Krankheit jener Frauen (gewesen), die zum offenen Widerstand gegenüber Zumutungen des Passiv-Seins nicht fähig waren, denen aber auch die vollständige Anpassung nicht gelang. Vgl. Bronfen, *Das verknötete Subjekt*, S. 110; Grubitzsch/Rexilius, *Psychologische Grundbegriffe*; Fischer-Homberger, *Hypochondrie. Melancholie bis Neurose*, S. 77ff.; S. 103; Gerhardt, *Hinter den Kulissen*, S. 87.

her, und „die Beschwerden verschwanden wie durch Zauber“ bis zum nächsten Mal. Zentral dabei ist jenes „Deklamieren“, Ausdruck aus dem Wortfeld des Theaters, das Breuers an Freud weitergereichte Patientin Berta Pappenheim (Anna O.) als „talking cure“ bezeichnete.³² Freud erwähnt auch „Kunsthilfe“, mit der er den Anfällen ein früheres Ende bereitet habe, aber es ist nicht gesichert, was er damit meinte, Druck-Massagen oder Narkotika oder beides. Phasenweise ging Freud zweimal pro Tag ins Haus Oppolzergasse 6 an der Ringstraße. Als geheilt konnte Anna von Lieben zu keinem Zeitpunkt gelten, aber es ist äußerst bemerkenswert, dass sie es war, die Freud dazu verhalf, den Weg zur freien Assoziation als therapeutischen Zugang zu verdrängen, „vergessenen“ Erinnerungen zu weisen,³³ also die Psychoanalyse gleichsam „sprachlicher“ zu machen. Dass es in diesem so enorm an Sprache und Literatur interessierten Hause geschah, ist eine in der österreichischen Wissenschaftsgeschichte noch nicht ausreichend gewürdigte Tatsache.

Peter Swales hat auch eruiert, dass Freud Anna von Lieben zur Führung eines Tagebuchs ermutigt hat, das aber von einem ihrer Schwiegersöhne, dem Mediziner Paul Karplus, vernichtet worden sein soll.³⁴ Das ist auch der Grund, warum ihren Gedichten, die sie über lange Zeit hin schrieb und zumeist geheim hielt und die der Dichter und Freund des Hauses Ferdinand von Saar 1901, ein Jahr nach ihrem Tod, herausgab,³⁵ nicht nur erstaunliche literarische Bedeutung zukommt – einige könnten jederzeit in eine Anthologie österreichischer Lyrik des 19. Jahrhunderts aufgenommen werden –, sondern auch diagnostisch-dokumentarische: Anna von Lieben führte mit ihnen eine Art poetisches Tagebuch ihrer Leiden. Das folgende Gedicht hat sie denn auch mit „Krankengeschichte“ überschrieben. Leider fehlt jeder Hinweis darauf, ob dies vor oder nach ihrer Behandlung durch Freud war, aber es enthält die Grundform von Trauma und Analyse: aufrührendes Erlebnis – dessen Verdrängung – das Gequältwerden durch diffuse Erinnerungen – den Versuch, Bewusstsein darüber zu erlangen:

³² Breuer/Freud, *Studien über Hysterie*, S. 197f.

³³ Gerhardt, *Hinter den Kulissen*, S. 82.

³⁴ Swales, Freud, S. 51.

³⁵ Lieben, Gedichte.

Mein Gedächtnis muß ich hassen,
Will mein Herz nicht ruhen lassen.
Wie ein Raubthier auf der Lauer,
Unentwegt durch Schmerz und Schauer,
Rüttelt's an der Gräber Schrecken,
Was nur scheintodt aufzuwecken.
Jeder Schmerz, zu früh begraben,
Soll noch einmal Leben haben,
einmal noch den Odem trinken,
Und für immer zu versinken,
Wie Natur den Fluch ersinnt –
Der Gespensterzug beginnt.³⁶

Dass sie die Abkühlung der Temperatur ihrer Ehe mit Leopold von Lieben und die Einsamkeit in ihren Leiden auch in poetischer Kürze und mit Humor betrachten konnte, davon zeugt das Gedicht „Nichts bleibt am Ort“: „Nichts bleibt am Ort, / Denn fort und fort / Verändern sich die Zeiten. // Einst warst du mein / Und ich war dein, / Das waren schöne Zeiten. // Jetzt bist du dein, / Und ich bin mein – / Das sind nun schöne Zeiten!“³⁷

IV

In einem solchen Hause aufzuwachsen war für die Kinder etwas Besonderes, auch Ambivalent-Besonderes. Nicht nur weil er 1892 in dieses Haus eingeführt wurde, gilt auch für diese Kinder, was Hugo von Hofmannsthal im selben Jahr in einem Essay über kultivierte Familien schrieb: dass dort „kleine sensitive Kinder die Offenbarung des Lebens durch die Hand der Kunst“ empfangen.³⁸ Vier Jahre später schrieb Hofmannsthal in einem Prolog, als hätte er das Haus Lieben-Auspitz vor Augen: „Merkt auf, merkt auf! Die Zeit ist sonderbar, /

³⁶ Lieben, *Gedichte*, S. 155.

³⁷ Lieben, *Gedichte*, S. 42.

³⁸ Hofmannsthal, *Algernon Charles Swinburne*, S. 69; im Kontext spricht Hofmannsthal von englischen Familien, aber wie so häufig schrieb er, wenn er über andere schrieb, auch über sich selbst und in diesem Fall – so darf man hinzufügen – ähnliche Familien in Wien.

Und sonderbare Kinder hat sie: Uns!“³⁹ Wie die Berühmten bzw. berühmt Gewordenen Arthur Schnitzler, Hermann Bahr, Richard Beer-Hofmann, Felix Salten u.a. wurden diese Unberühmten zwischen 1860 und 1880 geboren. Ihre Eltern und, nicht zu vergessen, die von diesen Eltern errichteten bzw. frequentierten Theater, Konzertsäle, Museen als wichtige kulturelle Mit-Erzieher förderten, wie Carl Schorske geschrieben hat, „a hypertrophed sensibility that made them turn to the arts as a source of meaning when their inherited expectations of a more rational world were undermined by events.“⁴⁰

Wie bereits erwähnt, kann man den Liberalismus als das Politischwerden des Individualismus bezeichnen. Als der Liberalismus durch Massenbewegungen aus der Macht gedrängt wurde, blieb in den Häusern der Liberalen nichtsdestoweniger der Individualismus lebensleitendes Prinzip, nun aber eben nach innen gewendet, als Förderung ästhetischer Potenziale durch die Eltern bzw. als, so kann man es nennen, psychologische Selbstsorge, die sich im Drang nach Kunst äußert, bei den Adoleszenten. Josephine Winter-Auspitz erhielt zum Beispiel Zeichenunterricht durch den bekannten Maler und Radierer Ludwig Michalek. Solche Entwicklung künstlerischer Fähigkeiten wurde für Mädchen umso wichtiger, als sie auch als großbürgerliche Töchter keine formale Schulbildung erhielten.

Im Folgenden geht es um die Bedeutung der informellen sprachlich zentrierten Bildung, die zum Teil noch als Ausweis für gelungene Assimilation dieser Familien zu verstehen ist – so verstanden sie selbst es –, zum Teil schon auf den Drang nach Dichtung als einer Ausprägung der erwähnten psychologischen Selbstsorge verweist. Es war ein Haus des Worts, und auch die Konstruktion eines Haustelefons durch die Knaben Leopold Auspitz und Robert von Lieben war motiviert durch das Bedürfnis nach sprachlichem Ausdruck. Von 1886 bis 1889 gaben die Kinder eine literarische Zeitschrift heraus, die einmal im Monat „erschien“, für ca. 15 Abonnenten aus der Verwandtschaft. Sie enthielt selbstverfasste Märchen und Gedichte, dazu kamen die berühmten Sprachrätsel (Dall-dall-Rätsel) ihres Onkels Franz Brentano.⁴¹ Ein Angestellter der Zuckerfabrik Auspitz hektografierte die Beiträge, die Verfasser und

³⁹ Hofmannsthal, *Prolog zu „Mimi“*, S. 69.

⁴⁰ Schorske, *Grace and the Word*, S. 25.

⁴¹ Brentano, *Aenigmatias*.

Herausgeber waren auch die Zusteller und Kassiere, der Erlös wurde karitativ verwendet.

Durch seine Aufsehen erregende „Misch-Heirat“ mit Ida Lieben, nach der er die Professur an der Universität verlor, war der ehemalige katholische Priester, Philosoph und Psychologe Franz Brentano Mitbewohner des Hauses. In der Sensibilisierung für Sprache und Literatur war er ein wichtiger und geliebter Onkel. Seine Vorleseabende in den Wintern 1886 bis 1889, immer mit Schokolade als Abschluss, bereiteten die Kinder auf Eigenlektüre und Theaterbesuche, vor allem im neuen, nur vierzig Meter entfernten Burgtheater vor. Die Kinder studierten mit dem Hauslehrer Emil Szanto Goethes Drama „Iphigenie auf Tauris“ ein und führten es im Frühjahr im Gartenpavillon Julius von Gomperz', neben dem Park der Villa Wertheimstein, auf, gnadenlos in voller Länge.⁴² Als dann die Kinder am 12. Oktober 1888 mit ihren Eltern in der letzten Vorstellung des alten Burgtheaters saßen, haben sie die „Iphigenie“ wahrscheinlich im Kopf mitgesprochen. Hofmannsthal meinte auch sie, als er im Prolog zu Schnitzlers „Anatol“ schrieb: „Also spielen wir Theater, / spielen unsre eignen Stücke . . . “ Auch als er sich und die Ästhetengeneration charakterisierte, waren sie mitgemeint: „feinfühlig, aber zu müde für heftige Empfindungen, lebhaft, aber ohne starken Willen (. . .). Ich glaube, so sind wir ungefähr.“⁴³

Wen meinte er mit „wir“? In seinem Essay über Gabriele d'Annunzio (1893) hat er es ein wenig präzisiert: „Wir! Wir! Ich weiß ganz gut, dass ich nicht von der ganzen Generation rede. Ich rede von ein paar tausend Menschen, in den großen, europäischen Städten verstreut“. ⁴⁴ Hofmannsthal perspektivierte auf ein europäisches „Wir“, trotzdem käme man mit allen bekannteren Proponenten der Epoche niemals auf seine vierstelligen Zahlen. Die Berühmten brauchen ein Substrat von Unberühmten. Entscheidend dafür, ob eine junge Künstlergeneration auf ein Echo trifft, ist die Empfänglichkeit jener, auf deren suchende Neugier das Neue trifft, komme es nun auf skandalträchtigen oder, wie in Wien, auf eher konfliktvermeidenden Bahnen einher, weniger als ein Generationenkonflikt als ein Generationendissens. Suchende Neugierige – das

⁴² Winter, *Fünfundzwanzig Jahre eines Wiener Hauses*, S. 27.

⁴³ Hofmannsthal, *Briefe 1890–1901*, 31.7.1892, 59.

⁴⁴ Hofmannsthal, Gabriele d'Annunzio, S. 175.

waren die Jugendlichen im Verwandtschaftsverband. Mit der vier Jahre älteren Marie von Gomperz wechselte Hofmannsthal Briefe, in denen es von ihrer Seite dezidiert, von seiner Seite implizit, um Identitätssuche ging.⁴⁵ In Österreich gab es kaum jene Bourgeoisie, die von einer Bohème bzw. einer Avantgarde so abgekanzelt wurde, wie die französische von Joris-Karl Huysmans (1848–1907). Die Dekadenz, die Huysmans' Protagonist Des Esseintes im Roman „A Rébours“ (1884, dt. „Gegen den Strich“, 1921) auslebt, ist ein dezidiert antibürgerliches Programm. Es ist da die Rede vom „Kalifat der Kontore“, das sich die Bourgeoisie errichtet habe, darin sie mit einem „Mangel an Lebensart“ lebe.⁴⁶

In Wien ging es doch etwas höflicher zu. Die Moderne wurde nicht aggressiv abgelehnt, aber es gab erregte Diskussion und Dissens. Zwar trifft generell zu, was Thomas Nipperdey in seinem Bändchen „Wie das Bürgertum die Moderne fand“ sagte: Die moderne Kunst habe sich im deutschsprachigen Bereich nicht trotz der Bürger, sondern mit ihnen durchgesetzt.⁴⁷ Nichtsdestoweniger gab es Spannungen, denn „the liberals found themselves challenged by their own children.“⁴⁸ In einem einschlägigen, wenn auch später geschriebenen Essay mit dem Titel „Stilgeneration oder Generationsstil“ hat Robert Musil gemeint, „Jugend beginnt mit einem Urwiderstand gegen jede Tradition“.⁴⁹ Der historistischen Renaissance- und Barockformen seien sie und ihre jungen Verwandten müde geworden, schrieb die Chronistin des Hauses Oppolzergasse 6. Der favorisierte Porträtmaler des Verwandtschaftsverbandes war Franz von Lenbach, ein Parade-Exponent des Historismus und der Gründerzeit. Es war also durchaus ein Bruch mit der Verwandtschaftstradition, als Max von Gomperz, ein Bruder Theodors, den Sezessionisten Emil Orlik als Porträtmaler seiner Familie etablierte und ihn seinen Kindern gleichsam ans Herz legte.⁵⁰ Dem waren die Jungen in der Oppolzergasse vorausgegangen: Sie begeisterten sich von Anfang an für die Sezession, für Gustav Klimt, Carl Moll und deren

⁴⁵ Tanzer (Hg.), *Hugo von Hofmannsthal – Marie von Gomperz: Briefwechsel*.

⁴⁶ Huysmans, *Gegen den Strich*, S. 259.

⁴⁷ Nipperdey, *Wie das Bürgertum die Moderne fand*, S. 63.

⁴⁸ Schorske, *Grace and the Word*, S. 26.

⁴⁹ Musil, *Stilgeneration oder Generationsstil*, S. 665.

⁵⁰ Rychlik, *Emil Orlik*.

Brüder im Geiste bzw. Pinsel, den belgischen Symbolisten Fernand Khnopff und den Schweiz-Italiener Giovanni Segantini. Ein Fakt beleuchtet schlagartig den kulturellen Generationsdissens im Hause: In dem notorischen, sich über Jahre hinziehenden Streit um Gustav Klimts Fakultätsbilder für den Festsaal der Universität, den Carl Schorske im 5. Kapitel seines Wien-Buches eingängig dargestellt und in die Krise des liberalen Ich bei Klimt eingebettet hat,⁵¹ war Friedrich Jodl, Professor der Philosophie, der Stimmführer *gegen* Klimts Gemälde. Jodl aber war ein Freund von Rudolf Auspitz und häufiger Salon-gast. Die Professoren, die sich *für* Klimt aussprachen, führte Franz Wickhoff, Professor der Kunstgeschichte, an. Mit ihm aber war wiederum der Hauslehrer der Oppolzergasse 6 eng befreundet, und der brachte seine Schüler auf die Seite Klimts.

Die Bedeutung der bildenden Kunst in diesem Hause lässt sich bis zur übernächsten Generation verfolgen. Anna von Liebens Tochter Henriette, verheiratete Motesiczky (auch: Moteschitzky, 1882–1978) war als Skulptorin nicht unbegabt. Als Kind galt sie als exaltiert, Ferdinand von Saar nannte sie einmal eine „wilde Hummel“. ⁵² Aber ihre Begabung für bildende Kunst wurde erst bei ihrer Tochter Marie-Louise von Motesiczky (1906–1996) offenkundig und später auch öffentlich. Sie war Schülerin des deutschen Expressionisten Max Beckmann und ging mit ihrer Mutter 1938 über Holland nach England in die Emigration. 1966 gab es in der Wiener Sezession eine Ausstellung von Marie-Louises Bildern, aber erst spät, zwei Jahre vor ihrem Tod im Jahre 1996, wurde für sie, die in England Anerkennung erworben hatte, in Österreich eine Retrospektive veranstaltet, in der Österreichischen Galerie im Oberen Belvedere. ⁵³ Auffallend selten hat sie Landschaften gemalt, umso häufiger Stilleben. An die achtzehn Male hat sie ihre Mutter porträtiert, in späteren Jahren keineswegs immer mit barmherzigem Strich. Darin kommt ein enges, wenn auch nicht unproblematisches Mutter-Tochter-Verhältnis zum Ausdruck. Marie-Louise von Motesiczky ist als markante Vertreterin des Expressionismus einzuschätzen. Eines ihrer bekanntesten Bilder, das „Selbstpor-

⁵¹ Schorske, *Vienna*, S. 208–278, bes. S. 225.

⁵² Kobau, *Rastlos zieht die Flucht der Jahre*, S. 658, Saar an Franziska von Wertheimstein, 25.4.1894.

⁵³ Motesiczky, *Ausstellung Österreichische Galerie 1994*.

trät mit Kamm“ von 1926, ist unter anderem wegen der ungewöhnlichen Gestaltung als Hochformat gerühmt worden und wurde im Jahre 2004 im Jüdischen Museum in der Ausstellung „Wien, Stadt der Juden“ gezeigt. (Abb. 3) Vom November 2004 bis April 2005 dokumentierte das Jüdische Museum die Geschichte der Familie Lieben über 150 Jahre und stellte auch vier Gemälde Marie-Louise von Motesiczky aus.⁵⁴ Vom 15. Februar bis 6. Mai 2007 veranstaltete das Wien-Museum eine große Retrospektive ihrer Werke, die zuvor in der Tate Liverpool und im Museum Giersch in Frankfurt/M. zu sehen war und danach in der Southampton City Gallery gezeigt wurde.⁵⁵ Diese Ausstellung dokumentiert auch die langjährige, wechselvolle und für die Malerin enttäuschend endende Beziehung mit dem Schriftsteller und Nobelpreisträger Elias Canetti. Sie hat ihn mehrmals gemalt bzw. skizziert. Das letzte Porträt im Jahre 1992 gefiel ihm nicht, und so schenkte sie es der National Portrait Gallery in London.⁵⁶ Ein Porträt von Philippe de Rothschild von 1986 gefiel wiederum dem Auftraggeber nicht,⁵⁷ sie schenkte es dem Fitzwilliam Museum in Cambridge. Aus diesen beiden Beispielen ergibt sich keine Minderung ihrer Bedeutung als Malerin, vielmehr gehört das zu den Problemen der Porträtmalerei, die sich durch die ganze Geschichte dieses Genres zieht.

In der Literatur war es Henrik Ibsen, der in der kulturellen Sphäre Wiens als moderner Spaltpilz wirkte. Der Dichter des Hauses Lieben-Auspitz, der Spätrealist Ferdinand von Saar, fühlte sich durch Ibsens Erfolge höchst irritiert, wie auch die Eltern, denen Saars Realismus mehr entsprach als die Schärfe von Ibsens Gesellschaftskritik. Die Jungen hingegen fühlten sich, wie Josephine Winter schrieb, von Ibsen „mächtig angezogen“, sannern „erregt den neuen Problemen nach, die er stellte“, sie folgten ihm „schaudernd in die Seelenabgründe, die er beleuchtete“.⁵⁸ Die etwas gestanzte Sprache der Chronistin lässt uns nichtsdestoweniger den Einbruch der Moderne ins Ringstraßenpalais spüren. Polarisierend wirkten vor allem die Dramen „Ein Volksfeind“ und „Nora“

⁵⁴ Dazu: Fuks/Kohlbauer (Hg.), *Die Liebens*.

⁵⁵ Motesiczky, *Die Malerin*. Ausstellung 2007. Die meisten Bilder gehören dem Marie-Louise von Motesiczky Charitable Trust, London.

⁵⁶ Motesiczky, *Die Malerin*, S. 248.

⁵⁷ Motesiczky, *Die Malerin*, S. 242.

⁵⁸ Winter, *Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses*, S. 67.

(„Ein Puppenheim“). Die Eltern verboten den Mädchen die Lektüre der Dramen „Baumeister Solneß“, „Rosmersholm“, „Gespenster“. Sie lasen sie trotzdem, heimlich und gemeinschaftlich. Und auch hier ein Fakt, der die Fronten diffus erscheinen lässt: Zu Ehren jenes Henrik Ibsen, den die Jungen nicht lesen durften, veranstaltete Sophie von Todesco im Herbst 1891 ein Diner. So fand, um Thomas Nipperdey zu variieren, die Moderne ihr Bürgertum.⁵⁹

Im Winter 1891 war es Ilse Lieben, die die Jungen mit dem Drama „Gestern“ von Theophil Morren, also Hugo von Hofmannsthal, bekannt machte, und wenig später wurde der Jungdichter, eingeführt durch Felix Oppenheimer aus dem Palais Todesco, ein Freund des Hauses. Man besprach mit Eifer den neuen Ton seiner betörenden Gedichte und ereiferte sich über die Empfindungen, die sie auslösten. Ferdinand von Saar, auch hier ein Vertreter des Konventionellen, verstand Hofmannsthals Gedichte nicht wirklich und zog sich, wie Hofmannsthal vermerkte, in eine „abwehrende Hochachtung vor den jungen Leuten“ zurück.⁶⁰ Der sechzigjährige Saar stand damit keineswegs allein, auch seiner wichtigsten Förderin Josephine von Wertheimstein erging es zunächst ähnlich.⁶¹ Sie allerdings fand über ihre gerühmte Einfühlung in Personen – die auf die ebenfalls gerühmten Empathiefähigkeiten Hofmannsthals traf – zu einem Verständnis seiner Dichtungen. In der Folge bildeten fast alle Personen des Verwandtschaftsverbandes für Hofmannsthal ein inspiratives Milieu. Der bereits reputierte Jungdichter wurde für sie trotz seiner Jugend ihr Fachmann für Seelisches, er wiederum fand bei ihnen soziale und psychische Probleme vor, die er als seine eigenen empfand und zu Themen und Motiven seiner frühen Werke verarbeitete: „Idylle“, „Der Tor und der Tod“, das Tragödienfragment „Ascanio und Gioconda“, „Das Kleine Welttheater“.

⁵⁹ Dazu Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 127.

⁶⁰ Tanzer (Hg.), *Hugo von Hofmannsthal – Marie von Gompertz: Briefwechsel*, 19.7.1893, S. 200.

⁶¹ Zu Josephine von Wertheimstein (1820–1896), bekannteste zeitgenössische Salonière in Wien, vgl. Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 74–114 und S. 409–427.

V

Mit Anna von Liebens Sohn Robert von Lieben kann man die naturwissenschaftliche Geistigkeit des Hauses fassen, die, mit ihm als Modell, Hugo von Hofmannsthal seinerseits wiederum in literarische Geistigkeit verwandelt hat.

In Robert von Lieben (Abb. 4), 1878 geboren und bereits 1913 gestorben erweiterte sich der kulturelle Habitus der Familie von einem durch den Lieben-Preis dokumentierten allgemeinen Interesse für die Naturwissenschaften hin zu deren theoretischer und praktischer Ausübung. Am Ende seines kurzen Lebens – er starb gleichsam als ein Franz Schubert der Physik im Alter von noch nicht 35 Jahren –, stand eine Spitzenleistung der Naturwissenschaft in Österreich. Robert von Lieben maturierte nicht, durfte demnach auch kein Universitätsstudium absolvieren. Letztlich blieb er Autodidakt.

Im Zeitalter des Individualismus als einem persönlich-lebensleitenden Prinzip hat das Individuum eine Außen- und eine Innenseite, so auch Robert von Lieben. Als temperamentvoll, leicht reizbar und eigenwillig in der Kindheit wird er von einer Cousine beschrieben.⁶² Die Eigenwilligkeit sollte ihm bleiben. Seine enorme Begabung für Physik zeigte sich früh. Im Alter von elf Jahren elektrifizierte er die großelterliche Sommerfrischen-Villa Todesco in der Hinterbrühl, indem er die „poesieumwobene Höldrichsmühle“⁶³ zu einem Generator umbaute. Seine völlige wirtschaftliche Unabhängigkeit machte aus ihm einen nicht von formalen Qualifikationen, staatlichen Förderungs-Fonds, Zielvorgaben oder prallen Publikations-Verzeichnissen abhängigen Forscher mit einer besonderen Begabung für Praxis in der Wissenschaft. Für den späteren Nobelpreisträger Walther Nernst, dessen – wenn auch nicht akademischer – Schüler Robert von Lieben war, war er ein „Dilettant im vornehmsten Sinne“, dem jeder Lernzwang widerstrebte und der keine Examen mochte.⁶⁴ Aus der Ausseer Sommerfrische schrieb Lieben zum Beispiel an seinen Cousin Leopold Auspitz, und da wird sowohl seine Selbsteinschätzung als Außenseiter, die ihn zwei Jahre später als Suchenden an Hugo von Hofmannsthal verweisen wird, als auch sein Scheitern im Gymnasium absehbar:

⁶² Winter, *Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses*, S. 41.

⁶³ Przi Bram, *Robert von Lieben*, S. 177.

⁶⁴ Przi Bram, *Robert von Lieben*, S. 177.

Wie die anderen noch am Grundl-See waren, habe ich so recht gesehen, dass, wenn man auch allein ist, man doch noch nicht verlassen zu sein braucht. Ich glaube, verlassen fühlt man sich nur, wenn man verlassen wurde, nicht wenn man es ist. Was meine Prüfung betrifft, so habe ich mich schon in das Schicksal ergeben, das Jahr zu repetieren, denn vom Durchkommen ist keine Rede mehr.⁶⁵

Scheitern in der Schule – kein Hindernis für ein Genie. An einer Stellung mit äußerem Glanz oder an irgendeinem Titel lag ihm nichts.⁶⁶ Für die Techniken der Automobilfabrikation interessierte er sich ebenso wie für die junge Fliegerei. Seine Lebensleistungen erbrachte er in der Telefonie, in der Telegraphie und in der Radiophysik, weshalb er auch auf der Ehrentafel für die Radiopioniere Österreichs am ORF-Gebäude in der Argentinierstraße aufscheint. Bahnbrechend war seine Erfindung der sogenannten „Lieben-Röhre“, anerkannt in zwei Patenten (1905 und 1910), mit deren Hilfe elektrische Vorgänge und Wellen gebündelt und millionenfach verstärkt werden konnten. Viel Zeit war ihm nicht gegeben, um seine Erfindung zu verwerten: Immerhin beteiligte er sich auch industriell an der Gründung einer modernen, groß angelegten Telefonfabrik in Olmütz.⁶⁷ Im Februar 1912 fand im Institut für physikalische Chemie der Universität Berlin eine Vorführung der Lieben-Röhre statt. Danach bildeten A.E.G., Siemens und Halske und Telefunken ein Konsortium zur weiteren Ausarbeitung und Verwertung von Liebens Erfindung.

Das nun war einiges – viel ist ohnehin nicht bekannt – über Robert von Lieben von außen. Aber auch über den inneren Robert von Lieben gibt es nicht viel Dokumentarisches. Immerhin wird man es dem hohen Rang von Sprachlichkeit und Wertschätzung von Dichtung im Hause Lieben-Auspitz zuschreiben dürfen, wenn sogar dieser in erster Linie physikalisch begabte junge Mann einen Liebesbrief in ein Gedicht fasste.⁶⁸ Er war eben wie die anderen Jugend-

⁶⁵ Deutsches Literaturarchiv Marbach, 86912/5, 9.-11.9.1896

⁶⁶ Nernst, *Zur Erinnerung an Robert von Lieben*, S. 5.

⁶⁷ Strauß, *Robert von Lieben*.

⁶⁸ Die Zuschreibung der Handschrift des Gedichts als an seine Frau Annie von Lieben, geb. Schindler gerichtet dürfte ein Irrtum der Katalogisierung im Deutschen Literaturarchiv in Marbach sein, denn es ist mit 23.2.1897 datiert, doch war Annie Schindler damals erst elf Jahre alt. Das Gedicht trägt den Titel „Theuerstes Mädchen“ und findet sich unter der Nr.

lichen im Hause zu Füßen des vorlesenden Onkels Franz Brentano gesessen. Auch ein Brief an seine Frau Annie, geb. Schindler zeugt davon, dass er, wenn auch durch Intimität geschützt, Beredsamkeit aufbieten konnte.⁶⁹ Nichtsdestoweniger sind Schüchternheit und Zurückhaltung mehrfach bezeugt.

Ausgerechnet dieser Physiker weckte aber Hugo von Hofmannsthal literarische Imagination.⁷⁰ Robert von Lieben tat übrigens den ersten tastenden Schritt in ihrer Bekanntschaft. Es muss für ihn nicht leicht gewesen sein, sich dem Dichter zu öffnen, und er tat es wohl nur, weil er den nur vier Jahre älteren Hofmannsthal, wie einige seiner Verwandten auch, als Fachmann für Seculiches betrachtete. „Es würde mir wirklich die größte Freude sein, wenn ich Ihnen etwas näher treten dürfte.“⁷¹ Der naturwissenschaftlich genial Veranlagte hielt sich im Alter von achtzehn Jahren als innerlich ungefestigt, stand im Dissens mit der Welt um sich und offenbar in Identitäts- und Bindungsschwierigkeiten. Heute würde man sagen, er suchte seine soziale und emotionale Intelligenz: „Ich tappe und suche nach Herzen (. . .).“ Und dann zwei merkwürdige Metaphern: „Von außen weich und innen noch Spitzen, die bei jeder freien

868992/1:

„Nun ich meine, eile / sonst kommst du zu spät! / Ach, was soll doch werden / Wenn's so weiter geht? / Meine Schläfen hämmern, / Angst erfüllt mein Herz. / Liebes Mädchen eile! / Löse mir den Schmerz! / Richte Deinen Blick, / Holdes Sehnsuchtsbild, / Auf mein bleiches Antlitz, / Bis der Gram zerwühlt (?). / Schlinge Deinen Arm / Um den Nacken mir! Draußen tobt der Winter, / doch er ist begrenzt (?) – Denn du weißt es Liebe! / Dass es wieder lenzt, / Weißt, das (sic) Veilchen duften, / Rosen nächstens blühen, / Und die lieben Sänger / Wieder zu uns ziehn. // Ach sei auch mein Frühling, / Zög're keine Stund'! / Seligstes Empfinden / Küßt ich deinen Mund, / Hört von dir das Wörtlein, / Das mein Herz ersehnt, / Doch ich bleib alleine, / Und mein Auge thränt – / Bald geh ich zum Mühlbach, / Wo das Wasser rauscht, / Und die tolle Nymphe / Liebesgram (unleserlich), – Sie soll mich umfängen! / In dem nassen Bett / Schlaf ich, bis die Welle / Meine Spur verweht.“

⁶⁹ Durchaus artikuliert in einem sehnsuchtsvollen Brief, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nr. 869014/2: „Wer könnte Deinen Charme erschöpfen oder sich unterfangen Deine vielseitig schillernden Reize in Worte zu fassen – so unergründlich wechselnd und fließend (. . .)“. Annie von Lieben, geb. Schindler (1886–1948) war die Enkelin des liberalen Politikers Julius Alexander Schindler (als Schriftsteller Julius von der Traun), wurde Schauspielerin und trat von 1904–1908 am Burgtheater auf. Sie heiratete Robert von Lieben im Jahre 1911.

⁷⁰ Dazu auch Rossbacher, *Wahnsinnig glücklich*, S. 61ff.

⁷¹ Hofmannsthal – Lieben, Briefwechsel, S. 34, 25.4.1896.

Bewegung verwunden, bin ich ein Ausländer bei (sic) der Familie“. ⁷² Man versteht, warum in Nachrufen von seiner Unbeholfenheit im äußeren Umgang und von seiner „hochgradigen Schüchternheit“ gesprochen wurde“. ⁷³ Da ist z. B. auch davon die Rede, dass eben diese Schüchternheit seiner „unbeeinflussbaren wissenschaftlichen Denkweise in die Hände arbeitete“. ⁷⁴ Man versuchte, im Nachhinein seinem Wesen auf die Spur zu kommen: „(...) traumhaft blickten seine großen, ausdrucksvollen Augen in die Welt, als suchten sie hinter das Wesen der Dinge zu schauen – (...). Nahm ein Problem ihn gefangen, dann blickten seine Augen scheu an einem vorüber, als ob er durch die Nähe eines anderen von der zu lösenden Aufgabe nicht abgelenkt sein wollte.“ ⁷⁵

Trotzdem: Wären da nicht sein – ohnehin nicht sehr umfangreicher – Briefwechsel mit Hofmannsthal und Hofmannsthals Nachruf, man wüsste wenig über diesen besonderen Menschen. Hugo von Hofmannsthal im Nachruf: „Man steht an seinem Grabe, und es ist fast niemand da, der ihn gekannt hätte.“ ⁷⁶ „Unberührt von vielem, unberührbar vom meisten“ sei er gewesen, „um von einem um so gewaltiger und ausschließlicher berührt und an sich gerissen zu werden“, schreibt Hofmannsthal, und weiter: „Dieses eine war das Verborgene und Ewige der Natur“. Walther Nernst hob in seinem Erinnerungsartikel Liebens „eindringendes Verständnis“ für Innovationen in der Physik und Chemie hervor, und es ist eigenartig, dass er dabei ein Wort aus Hofmannsthals Kondolenzbrief an Annie von Lieben verwendete, den er aber nicht gekannt haben kann. Hofmannsthal spricht in diesem Brief von Liebens Forschungen als „Kühnheit im Eindringen“ und: „Er war ein Freund der Natur (...), wie einer der Freund einer Frau ist.“ Man ist überrascht von dieser Semantik und fragt sich, wohinaus das will. Hofmannsthal weiter: „Sein Eindringen war kühn und prachtvoll selbstüchtig, das subtilste geistige Erlebnis gab ihm das

⁷² Hofmannsthal – Lieben, Briefwechsel, S. 34, (Mai?) 1896.

⁷³ Prziham, *Robert von Lieben*, S. 177.

⁷⁴ Strauß, *Robert von Lieben*.

⁷⁵ Strauß, *Robert von Lieben*.

⁷⁶ Im Folgenden Zitate und Paraphrasierungen aus Hofmannsthals Nachruf: Robert von Lieben. Naturforscher und Erfinder. Gestorben in Döbling, den 20. Februar 1913, im Umfang von drei Seiten. Dazwischen ein Bezug auf Nernst, Zur Erinnerung an Robert von Lieben, S. 5f. und den Kondolenzbrief Hofmannsthals an Annie von Lieben: Hofmannsthal – Lieben, Briefwechsel, S. 54f.

volle Glück eines Liebesabenteuers. So war er dem Künstler sehr nahe – das Innerste am Kunstwerk verstand er aus Verwandtschaft.“ Wir befinden uns, das wird doch sehr deutlich, im Fin de Siècle, in einer Epoche, die man mit der Polarität von „Traum und Wirklichkeit“ zu kennzeichnen versucht hat.⁷⁷ Hofmannsthal vertritt nicht nur die Überzeugung, dass Genialität in der Wissenschaft nicht weit entfernt sein kann von Genialität in der Kunst, sondern er hielt Robert von Lieben, so wie sich selbst, für einen Vertreter einer Generation, die auch den Kräften des Traums, und eben nicht allein der Ratio, aber dem Traum doch in Verbindung mit Ratio, kreative Bedeutung, ja Welt-Erklärung, beimaß.⁷⁸ „Er war ein Träumer“, schreibt er, der kein Anhänger Sigmund Freuds war, über Robert von Lieben, „und für ihn bedurfte es keiner Beglaubigung, dass er eine jenseitige Küste betreten hatte. Er trug diese Beglaubigung in sich als ein Nachgefühl einer höchsten sinnlich-seelischen Lust. Aber eine Fügung wollte es, dass er von einem dieser Ausflüge das ‚Relais für undulierende Ströme‘ mitbrachte.“ Verdanken nicht, so darf man fragen, die Naturwissenschaften so manche bedeutsamen Entdeckungen traumartig-visionären bzw. ganzheitlichen Vorstellungsbildern im Gehirn von analytisch forschenden Geistern? War es nicht so ähnlich mit der Entdeckung der Doppel-Helix, dem verdrehten Doppelstrang der Desoxyribonucleinsäure (DNS), also dem Grundbau-Element des Lebens, durch James Dewey Watson und Francis Harry Crick?

Vielleicht nimmt nach all dem Gesagten weniger Wunder, dass Hofmannsthal Robert von Lieben in zweifelsfreien Notizen als Modell für die Hauptfigur, etwas überraschend der „Wahnsinnige“ genannt, im 1897 entstandenen lyrischen Drama „Das Kleine Welttheater“ verwendet hat.⁷⁹ Lieben wird da gekennzeichnet als jemand, der ein früheres Leben mit den Attributen eines Prinzen hinter sich gelassen hat. In der historisierenden Maske erscheint er als

⁷⁷ So der Titel der erfolgreichsten Großausstellungen in Österreich in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts (Wien, Künstlerhaus, 1985).

⁷⁸ Zu den Generationsspannungen der Epoche, dem Dissens zwischen der Generation der Liberalen, die sich als Rationalisten verstanden, und der Folgegeneration, die mit ihrer Neugier auf das Unbewusste, Traumhafte eine Kultur der Gefühle und Instinkte entdeckte, vgl. Schorske, *Generational Tension and Cultural Change*.

⁷⁹ Hofmannsthal, *Das kleine Welttheater oder Die Glücklichen*, S. 131–149 und S. 585–637 (Apparat).

einer, der in die Natur eingedrungen ist, indem er sich in einem von Mauern und Wasser umgebenen Kastell eingenistet habe (das man durchaus als Robert von Liebens Privat-Laboratorium, Oppolzergasse 4, auffassen kann). Dort beginnt er seine Bemühungen, die Natur zum Sprechen zu bringen, tauscht, so lässt Hofmannsthal einen Diener sagen, „unaufhörlich hohe Rede / mit dem Kern und Wesen aller Dinge“, wirft sich mit der Entschlossenheit eines Eroberers, „kühner als ein Greife“, auf die Naturgeheimnisse, um „einen unerhörten Weg zu suchen / in den Kern des Lebens.“ In seinem Nachruf auf Robert von Lieben und in seinem „Kleinen Welttheater“ beschreibt Hofmannsthal, ich hoffe, das ist deutlich geworden, die besondere Geistigkeit dieses Mannes, auf dem Hintergrund der kulturellen Atmosphäre des Hauses Oppolzergasse 6, in Form einer Poetisierung der Radiophysik, von der er eigentlich so wenig verstand wie unsereiner heute.

VI

In der Reisnerstraße 13, im noblen Teil des III. Wiener Gemeindebezirks, ging Ähnliches vor sich wie in der Oppolzergasse 6. Es war der Wohnsitz der Familie Theodor Gomperz'. Und auch in diesem Hause gab es Kinder, an denen man die Dynamik des Einbruchs der Moderne, den von Carl Schorske herausgearbeiteten Generationenkonflikt studieren kann. Der Hausherr Theodor Gomperz wurde 1832 geboren, war Verfasser des monumentalen dreibändigen Werks „Griechische Denker“ (1896–1906) und als Rationalist und Empirist ein Vertreter positivistischer Wissenschaft. Auf ihn trifft zu, was später Max Weber in der Abhandlung „Vom inneren Beruf zur Wissenschaft“ schrieb, dass nämlich die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung des Lebens „nicht eine zunehmende Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht“, bedeute.⁸⁰ Theodor Gomperz wusste, so schrieb seine Tochter Bettina (Abb. 5) in ihrer Autobiographie „Reisnerstraße 13“, wenig von den Dingen des Alltags, vor allem auch wenig von seinen drei Kindern, die den Gouvernanten überantwortet waren.⁸¹ In der Familie Gomperz lief die kulturelle Generationsspannung nicht so sehr zwischen Theodor und den Söhnen Heinrich und

⁸⁰ Weber, *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, S. 317.

⁸¹ Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 13f.

Rudolf, sondern zwischen beiden Elternteilen und der Jüngsten, Bettina. Den Vater erlebte sie in der Kindheit als „Gespenst, das in einer großen Bibliothek haust“ (Abb. 6).⁸² Am Beispiel der Mutter Elise, geb. Sichrovsky, zeigt Bettina auf, wie in Familien der Liberalen eine Form schwarzer Pädagogik herrschen konnte, deren Ziel es war, so Bettinas Mutter in den Worten ihrer Tochter, den Willen des Kindes zu „brechen“, vermutlich, um dann seine Persönlichkeit neu und – so darf man hinzufügen –, „vernünftig“ aufzubauen.

Der Älteste, Heinrich Gomperz, genannt Harry,⁸³ war der Favorit der Eltern. Er habilitierte sich in Bern im Fach Philosophie, war von 1905 bis 1920 Privatdozent in Wien, 1920 wurde er Extraordinarius, 1924 Ordinarius. Im Jahre 1934, er war 61, wich er dem Druck der Vaterländischen Front an der Universität, wurde zu Bedingungen pensioniert, die ihm und seiner Frau kein erträgliches Leben erlaubt hätten, und ging 1935 an die University of Southern California in Los Angeles.⁸⁴ Er ist ein Gegenbeispiel zu Günter Anders' Generationsdefinition: Er stellte nicht neue Fragen, sondern beantwortete einfach manche wissenschaftlichen und Lebensfragen seines Vaters anders. Er bewunderte ihn zwar, brachte aber als Fachkollege am Hauptwerk seines Vaters so manche Kritik an; Theodor nannte ihn deshalb einen „Kritikaster“.

Bettina Gomperz, 47 Jahre jünger als ihr Vater, war die – gut erzogene und Bohème-Allüren abgeneigte – Rebellin in der Familie. Sie war es, die nicht die Lebensfragen ihrer Eltern anders beantwortete, sondern deren Antworten für nicht wichtig erachtete und deshalb andere Fragen stellte. Ihre Rebellion zeigte sich als Ausbruch in eine andere Denk- und Gefühlswelt. Dabei erfuhr sie durchaus im Elternhaus frühe Förderung ihrer Begabung für bildende Kunst: Malerei und Skulptur. Auch hat sie nach ihrer Verheiratung bemerkenswerte Gedichte geschrieben. (Dazu ein Beispiel am Ende.) Friedrich Schiller, „the hero of all liberals“,⁸⁵ war auch ihrer, seit dem Alter von sechs Jahren, als sie in eine Aufführung von „Wilhelm Tell“, noch im alten Burgtheater, mit-

⁸² Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 14.

⁸³ Der zweitälteste Sohn Rudolf, der Praxis-Techniker, dann Schipionier in St. Anton am Arlberg wurde und im Holocaust ums Leben kam, bleibt hier außer Betracht. Dazu Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 547f.

⁸⁴ Diese und weitere Informationen s. Gomperz, *Autobiographical Remarks*.

⁸⁵ Schorske, *Grace and the Word*, S. 24.

genommen wurde. Mit ihren Brüdern spielte sie ein Jahr lang beinahe jeden Abend in entsprechender Verkleidung Szenen aus diesem Drama nach,⁸⁶ ganz ähnlich wie die Kinder im Hause Lieben-Auspitz. Bei Bettina kam noch etwas Besonderes hinzu: ein ausgeprägter Sinn für das Dunkle, Geheimnisvolle, seien es nun die Verwinkelungen des Hauses, seien es, als sie zum Einkaufen mitgenommen wurde, die dunklen Gewölbe, aus denen „glänzende Gebilde“, z. B. farbige Seidenbänder, hervorleuchteten, sei es das Dämmer des Stephansdomes, in den es die kleine Jüdin, durchaus nicht zur Freude ihrer Mutter, hineinzog. Ein Sinn für Mystik zeigte sich, als sie das in der Wohnung aufgestellte große, glänzende Modell einer Dampflokomotive, das ihr Großvater, der Eisenbahnpionier Heinrich Sichrovsky, von seinen Mitarbeitern der Nordbahn als Geschenk erhalten hatte, betrachtete. Sie habe diese Lokomotive „mit dem Gefühl von etwas Unbegreiflichem“ beäugt. Deutlich hier der Wunsch noch der fünfzigjährigen Verfasserin, ein Erzeugnis instrumentalisierter Vernunft, mitverantwortlich für die von Max Weber so genannte „Entzauberung der Welt“ im 19. Jahrhundert, als etwas Geheimnisvolles zu sehen. Von Wasser ist sie fasziniert, das Salzbergwerk Alt-Aussee mit seinem unterirdischen See erscheint ihr als ein Märchenreich. Obwohl Bettina Holzapfel-Gomperz in ihrer Autobiographie leider nur sehr wenige Namen nennt bzw. Zitate und Belege vermeidet, hört man hier aus ihren Worten sowohl E. T. A. Hoffmanns Novelle „Das Bergwerk von Falun“ oder Hugo von Hofmannsthals Drama „Das Bergwerk zu Falun“ oder Ludwig Tiecks Novelle „Der Runenberg“ heraus.

Unverkennbar ist eine Disposition für Religiosität. Bettina will sich von ihrem rationalistischen Bruder Heinrich nicht über den Ursprung von religiösen Inhalten belehren lassen. (Sie entwickelte diese Disposition später, wie ihre Brüder nach testamentarischem Wunsch des Vaters zum Protestantismus konvertiert, zu einer allgemeinen Religiosität ohne ein denominatives Bekenntnis).

Die von Carl Schorske als literarisches Signum des Übergangs von der liberalen Ära zum Fin de Siècle an Adalbert Stifter, Ferdinand von Saar, Leopold von Andrian beschriebene „Verwandlung des Gartens“ trifft man auch in Bettinas Schilderung des Gartens Reisnerstraße 13 an:⁸⁷ im Einklang mit

⁸⁶ Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 45.

⁸⁷ Schorske, *Vienna*, S. 279–321 (The Transformation of the Garden).

Schorskes These nicht mehr als rational gestalteten, gleichsam domestizierten Natur-Raum, sondern als Ort von Geheimnissen in seinen Winkeln, als Schutzraum vor den Gassenbuben, aber auch als Raum der vergitterten Abkapselung, wenn sie Sehnsucht nach einem Leben draußen empfindet. In der Angst vor den Gassenbuben, die am Gitter rütteln, spiegelt sich – ein Erbe der Elterngeneration – die Angst der Liberalen vor den Massen, in der Sehnsucht nach Kontakt draußen deutet sich der Wunsch an, Sinn für das Soziale auszubilden (was sie dann auch tat). In diesem Punkt traf auf Bettina Gomperz nicht zu, was Schorske über die Loslösung der Ästhetengeneration von der Umwelt und die Wendung nach innen sagt: „desocialization accompanied internalization.“⁸⁸ Noch ein weiterer Aspekt trennt Bettina von den Ästheten von Jung-Wien: In einem eigenen Kapitel, das sie „Erwachen zum Leben“ nennt, schildert sie ihr Erwachen zum Bewusstsein, ein Ich zu sein, im Alter von noch nicht sechs Jahren. Es ist ein Mittagserlebnis im Garten ihres Onkels Julius von Gomperz. Ein Einswerden mit grünen Stauden, roten Äpfeln, mit Blumen und Käfern um sich her empfindet sie nicht als eine verschmelzende Auflösung des Ich, wie z. B. der Physiker und Philosoph Ernst Mach sie in einer berühmten Fußnote seines Werks „Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen“ (1885) als besondere Erfahrung, auch bei ihm an einem Sommertag im Freien, geschildert hat. Auch ist es nicht eine deutlich mystisch-religiöse Erfahrung, wie sie Robert Musil in dem berühmten Kapitel „Atemzüge eines Sommertages“ in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ beschrieben hat.⁸⁹ Es ist vielmehr das Gegenteil von Ernst Machs und (später) Hermann Bahrs Wort von der Unrettbarkeit des Ichs, also seine Konstituierung: „Es war mein Erwachen zum Leben“, schreibt Bettina und vermerkt „ein merkwürdiges Bewusstsein von diesem Vorgang“.⁹⁰ Wenn Schorske als Malaise der Moderne die Auflösung des Ichs konstatiert,⁹¹ dann galt das nicht für die junge Bettina Gomperz (und vielleicht überhaupt

⁸⁸ Schorske, *Vienna*, S. 311.

⁸⁹ Mach, *Antimetaphysische Bemerkungen*, S. 145; Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* 4, S. 123ff.

⁹⁰ Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 48.

⁹¹ „The modern malady was the dissolution of the ego“; Schorske, *Generational Tension and Cultural Change*, S. 115.

nicht so sehr für Frauen, die in jener Epoche ein eigenständiges Selbst erst zu entwickeln hatten).

Bettinas Sehnsucht nach Ausbruch aus der Welt ihrer Eltern war präfiguriert in der Tatsache, dass ihr favorisiertes Märchen „Frau Holle“ war, wo ein Mädchen in einen tiefen Brunnen springen muss, um eine Spindel herauf zu holen, aber auf eine Blumenwiese gerät und dort weiter wandert, in einer neuen Welt, „in einer, die fast so ist wie die unsere und dennoch ganz neu“.⁹² Sie sieht sich in der Rückschau in einem so benannten Kapitel „Am Fenster“ stehen und warten. Als Rudolf Maria Holzapfel, der Verfasser des Buches „Panideal“ mit dem Untertitel „Psychologie der sozialen Gefühle“ (1901, mit einem Vorwort von Ernst Mach), von dem sie sofort fasziniert ist, ins Haus kommt, weiß sie, dass sie es verlassen wird. So wie sie als Malerin und Skulptorin aus den Renaissanceformen ihrer Lehrzeit „schlüpfte (...) wie aus einer zu eng gewordenen Insektenhaut“,⁹³ als Künstlerin also den Historismus hinter sich ließ, so ließ sie den Geist des Liberalismus in ihrem Elternhaus hinter sich.

In einer bemerkenswerten Passage ihrer Autobiographie erinnert sich Bettina Holzapfel-Gomperz, dass in ihrem Vaterhaus Reproduktionen von Gemälden Raffaels aus den Stanzen im Vatikan hingen. Am deutlichsten hat sich ihr „Die Schule von Athen“ aus der Stanza della Segnatura eingeprägt: „weise Männer mit aufgehobenem Zeigefinger oder Tafeln unter dem Arm (...). So in Hallen auf- und abgehen, ohne etwas zu tun (...), das waren also die Philosophen. Mein Vater und mein älterer Bruder gingen auch ein wenig so auf und ab ..., sie waren gewiß auch sehr weise...“⁹⁴ Die Schilderung, mit der die Fünfzigjährige, in der Sprachmaske eines Kindes, die philosophisch-rationalistische Atmosphäre ihres Vaterhauses erinnert, ist unüberhörbar distanziert-ironisch. In einer abschließenden Gegenüberstellung möchte ich den Übergang zwischen Vater und Tochter aufzeigen, der auf generationspsychologischen Veränderungen, in denen kulturgeschichtliche fassbar werden, beruht.

Theodor Gomperz verkörperte als Rationalist und Empirist, als Gelehrter mit sehr beruhigendem finanziellem Hintergrund, zweifellos „Besitz und Bil-

⁹² Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 43.

⁹³ Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 105.

⁹⁴ Holzapfel-Gomperz, *Reisnerstraße 13*, S. 29.

dung“, also ein Ideal des Liberalismus. Er verstand sich als aufklärerischer Mythenjäger, z. B. in einem Vortrag von 1866 mit dem Titel „Traumdeutung und Zauberei. Ein Blick auf das Wesen des Aberglaubens.“ Als er sich in seinen frühen Ehejahren einmal zu lange von seiner Frau getrennt glaubte, schrieb er über seine Sehnsucht nach ihr: „(. . .) der Gletscher Vernunft fängt manchmal unter den Strahlen des Gefühls an, weich und weicher zu werden“. ⁹⁵ So wunderte sich also ein Rationalist über seine unerwarteten Gefühlsdimensionen. Theodor Gomperz verkörperte ein Phänomen seiner Generation, das Max Weber später „intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft“ genannt hat; ⁹⁶ sein wissenschaftliches Vorbild seit seiner Jugend war denn auch der englische Sozialphilosoph John Stuart Mill. Als Gomperz im Alter von 31 Jahren Mills Stieftochter Helen Taylor ehelichen wollte und abschlägig beschieden wurde, erlitt er eine tief gehende Krise, die sich, wie er selbst schrieb, als Rumoren von „gefesselten Titanen“ in seinem Inneren ankündigte, die er aber nach einer kurzen Phase seelischer Verwirrtheit gut überstand. ⁹⁷ Eine reflektiertere Wahrnehmung der emotionalen Seite seines Wesens scheint er aus diesem nicht ungefährlichen Erlebnis nicht gewonnen zu haben. Dafür sorgte offensichtlich „der Gletscher Vernunft“.

Träume waren Gomperz (wie übrigens auch Goethe) verdächtig, auch die Hypnose, obwohl Sigmund Freud sie mit Erfolg gegen die schmerzhafteste Gesichtsneuralgie von Gomperz' Frau Elise einsetzte. Das „Imaginäre“, von dem Jacques LeGoff spricht, zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung zu machen, die „Grammatiken des Traums“ zu analysieren, hätte dem Anhänger von John Stuart Mills Assoziationspsychologie (die nichts mit der freien Assoziation als Methode der Psychoanalyse zu tun hat) widerstrebt.

Als Gomperz Ende des Jahres 1900 nach München fuhr, um sich von Franz von Lenbach porträtieren zu lassen, begrüßte er es als der Verfasser der „Griechischen Denker“, dass der berühmte Lenbach ihn als „pensatore“, als Denker, darstellen wollte. Lenbach habe seine Kopfform gepriesen, so schrieb Gom-

⁹⁵ Brief vom 17.7.1878, zit. in: Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 244.

⁹⁶ Weber, *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, S. 317.

⁹⁷ Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 389ff.

perz, der sich selbst nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Denker einschätzte, nicht ohne Stolz an seine Frau.⁹⁸

Anders als ihr Vater, der Denker und Mythenjäger, der Träumen misstrauete, auch anders als Freud, für den Träume verhüllte Wunscherfüllungen mit fallweise libidinösem Anteil waren, stand Bettina Holzapfel-Gomperz dem Phänomen Traum gegenüber. Als Gegenstand ihrer Modellierkunst wollte sie Träumen ihre Vision von einer neuen Ethik des menschlichen Miteinander anvertrauen. In den Darstellungen von Träumenden wollte sie zeigen, dass Ich-Grenzen nicht undurchdringlich sind und dass solche Darstellungen Emphatie fördern. Im Betrachter sollten in der Anschauung von Träumenden schöpferische Prozesse angeregt und gleichzeitig Sehnsucht nach Frieden und Harmonie geweckt werden.

Die „Spanierin“, eine Büste in Gips, zeigt das schon 1897, als Bettina erst 18 Jahre alt war (Abb. 7). Von ihrem Ehemann Rudolf Maria fertigte sie ein Halbbüste in Bronze an (Abb. 8), der man ansieht, dass denkerische Anstrengung nicht unvereinbar ist mit Ruhe und Gelöstheit. Die Skulpturen „Sitzender Träumer mit gesenktem Haupt“ (Abb. 9) und „Sitzender Träumer mit gestütztem Kopf“ (Abb. 10) suggerieren Ruhigstellung des Intellekts durch Entückung ins Unbewusste. Ähnliches offenbart auch ein „Aus der Phantasie geschaffenes Antlitz“ aus dem Anfang der 1920er Jahre (Abb. 11), von dem nur mehr eine Fotografie erhalten ist.

VII

Mit Bettina Holzapfel-Gomperz lässt sich ein Schlusspunkt setzen unter den Zusammenhang zwischen kulturellem Wandel und Generationsübergängen in den Familien Lieben, Auspitz und Theodor Gomperz. Anders als ihr Bruder Rudolf, Ingenieur und Fremdenverkehrspionier in St. Anton am Arlberg, der den Holocaust nicht überlebte, war sie in der Schweiz nicht gefährdet. Sie trug einerseits die Kultur der Wiener Moderne in sich, fand jedoch darüber hinweg zu einer eigenen geistigen Statur. Sie blieb zwar eine Liberale, was

⁹⁸ Brief vom 29.11.1900, zit. in: Rossbacher, *Literatur und Bürgertum*, S. 580. Eine Kopie dieses Porträts hängt im Dekanat der Naturwissenschaften der Universität Wien, in dem vormals das Dekanat der Geisteswissenschaften situiert war.

den Individualismus als persönliches Lebensprinzip anbelangt. Darin stand sie mit dem nur fünf Jahre älteren Hofmannsthal und seinen Freunden in einem, um mit Karl Mannheim zu sprechen, Generationszusammenhang. Aber anders als der junge Hofmannsthal stand sie z. B. kritisch zu Friedrich Nietzsche. In einem Generationszusammenhang stand sie auch mit jenen Künstlern und Denkern, die dem Unbewussten, der Kultur der Gefühle, einen hohen Stellenwert in der Ich-Konstitution einräumten. Nicht aber war sie mit Sigmund Freuds Betonung der Sexualität als wichtiger Dimension des Menschen einverstanden, doch die bedeutende Rolle, die sie dem Unbewussten zubemaß, nähert sie ihm doch wieder an. Der allgemeinste Nenner, auf dem sie mit vielen aus ihrer Generation stand, war wohl das Unbehagen an der Entzauberung der Welt im 19. Jahrhundert und der Wunsch, sie aufzuheben. Davon spricht eines ihrer bemerkenswertesten Gedichte, „Dorf im Herbst“, ⁹⁹ in dem es nicht etwa um Beschwörung vergangener Ländlichkeit geht, sondern einerseits um Sehnsucht nach Frieden und Harmonie und eine unverkrampfte, archaisierende Vermenschlichung von Dingen, andererseits um eine Vergegenwärtigung mythischer Wesen, von „Runzelmüttern“, die an die „Mütter“ erinnern, deren Nennung Goethes Faust so „wunderlich“ anmutet (Faust II, V. 6217–19). Wenn sich die Dinge beleben, so sagt das Gedicht, mythisieren sich Mütter zu enthistorisierten und – vielleicht – Harmonie stiftenden Kräften.

Blaue Berge, duftumflossen,
Selig sonnenübergossen,
Zwischen herbstlich goldnen Bäumen
Stille braune Dächer träumen,
Gütige Fensteraugen sinnen
Weltvergessen tief nach innen,
Wo die Runzelmütter stricken,
Und die greisen Uhren ticken,
Der Gehöfte Herzen schlagen,
Friedvoll wie in alten Tagen.

⁹⁹ Holzapfel-Gomperz, *Wie auf einem stillen Weiher*, S. 24.

Literaturliste:

- Anders, Günther: *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*. München 1989.
- Auspitz, Rudolf und Lieben, Richard: *Untersuchungen über die Theorie des Preises*. Leipzig 1889.
- Bateson, Gregory: *Spekulationen über ethnologisches Beobachtungsmaterial*. (Referat 1940). In: Ders.: *Ökologie des Geistes*. Frankfurt/M. ³1983, S. 114–132.
- Beller, Steven: *Vienna and the Jews 1867–1938*, Cambridge 1989.
- Boyer, John: *Fin de Siècle Vienna. Politics and Culture*. By Carl E. Schorske. In: *A Journal of Modern History* 52 (1980), S. 725–730.
- Brentano, Franz: *Aenigmatias*.
- Breuer, Josef und Freud, Sigmund: *Studien über Hysterie* (1895). Frankfurt/M. 1991 (=Fischer TB 10446).
- Bronfen, Elisabeth: *Das verknotete Subjekt*. Berlin 1998.
- Dilthey, Wilhelm: *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). In: *Gesammelte Schriften*, Band 5. Leipzig 1924. S. 31–73.
- Fischer-Homberger, Esther: *Hypochondrie. Melancholie bis Neurose: Krankheiten und Zustandsbilder*. Bern 1970.
- Fuks, Evi/Kohlbauer, Gabriele (Hg.): *Die Liebens. 150 Jahre Geschichte einer Wiener Familie*. Hgg. im Auftrag des Jüdischen Museums Wien (Katalog). Wien, Köln, Weimar 2004.
- Gerhard, Marlies: *Hinter den Kulissen. Zum „Privattheater“ der Hysterien*. In: Dies., *Kein bürgerlicher Stern, nichts, nichts konnte mich beschwichtigen. Essays zur Kränkung der Frau*. Neuwied und Darmstadt 1982 (= Sammlung Luchterhand 393), S. 76–90.
- Gombrich, Ernst: *The Visual Arts in Vienna circa 1900. Reflection on the Jewish Catastrophe, with a preface by Emil Brix, on the occasion of the seminar Fin de Siècle Vienna and its Jewish Influences*, 17. November 1996. London 1997.
- Gomperz, Heinrich/Kann, Robert A. (Hg.): *Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit*. Auswahl seiner Briefe und

- Aufzeichnungen, 1869–1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich Gomperz. Neu bearbeitet und herausgegeben von Robert A. Kann. Wien 1974.
- Gomperz, Heinrich: *Autobiographical Remarks*. In: *The Personalist*, Summer 1943, S. 254–270.
- Grillparzer, Franz: *Der arme Spielmann* (1847). In: Ders., *Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte*. Hgg. von Peter Frank und Karl Pörnbacher. 3. Band. München 1964, S. 146–186.
- Grubitsch, S. & Rexilius, G.: *Psychologische Grundbegriffe*. Reinbeck bei Hamburg 1990.
- Hofmannsthal, Hugo von – Robert und Anni von Lieben. *Briefwechsel*. Hg. von Mathias Mayer. In: Hofmannsthal Jahrbuch. Zur europäischen Moderne 4/1996, S. 31–66.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Algernon Charles Swinburne* (1892). In: Ders., *Reden und Aufsätze I, 1891–1913*. Frankfurt/M. 1979 (=Fischer TB), S. 143–148.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Briefe 1890–1901*. Berlin 1935.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Das kleine Welttheater oder die Glücklichen*. Leipzig 1903.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Gabriele d’Annunzio* (1893). In: Ders.: *Reden und Aufsätze I, 1891–1913*. Frankfurt/M.: 1979 (=Fischer TB 2166), S. 174–184.
- Hofmannsthal, Hugo von: *Prolog zu ‚Mimi‘. Schattenbilder zu einem Mädchenleben* (1896). In: Ders., *Gedichte, Dramen I, 1891–1898*. Frankfurt/M. 1979 (=Fischer TB 2159), S. 69f.
- Holzapfel-Gomperz, Bettina: *Reisnerstraße 13. Meine Jugend im Wien der Jahrhundertwende*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Monika Meyer-Holzapfel und Cedric Hausherr. Wien, München 1980.
- Holzapfel-Gomperz, Bettina: *Wie auf einem stillen Weiher. Gedichte*. Hgg. von Monika Meyer-Holzapfel. Wien 1979.
- Huysmans, Joris-Karl: *Gegen den Strich*. (Orig. A. Rebours, 1884). Aus dem Französischen von Brigitta Restorff. Mit einem Nachwort von Ulla Momm. München 1995.

- Jaeger, Hans: *Generationen in der Geschichte. Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977), S. 428–452.
- Kobau, Ernst: *Rastlos zieht die Flucht der Jahre ... Josefine und Franziska von Wertheimstein – Ferdinand von Saar*. Wien 1997.
- LeGoff, Jacques: *Neue Geschichtswissenschaft*. (Orig. 1989). In: *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Hgg. von Jacques LeGoff, Roger Chartier und Jacques Revel. Frankfurt/M. 1990, S. 11–61.
- Lieben, Anna von: *Gedichte. Ihren Freunden zur Erinnerung*. Hg. von Ferdinand von Saar. Wien 1901.
- Lieben, Fritz: *Adolf Lieben (1836–1914)*. In: *Neue Österreichische Biographie* ab 1915. Band 15, S. 119–125.
- Mach, Ernst: *Antimetaphysische Bemerkungen*. In: Ders., *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (1885). Jena: G. Fischer, 4. Aufl. 1903. Gekürzt in: Gotthart Wunberg (Hg.): *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Stuttgart 1981, S. 137–145.
- Mannheim, Karl: *Das Problem der Generationen* (1928). In: Ders., *Wissenssoziologie*. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff. Neuwied 1964, S. 509–565.
- Meyer-Holzappel, Monika: *Lebensbild Bettina Holzapfels*. In: Bettina Holzappel-Gomperz, Reisnerstraße 13. *Meine Jugend im Wien der Jahrhundertwende*. Aus dem Nachlaß hgg. von Monika-Meyer-Holzappel und Cedric Hausherr. Wien, München 1980, S. 133–198.
- Morgenstern, Soma: *Joseph Roths Flucht und Ende. Erinnerungen*. Hgg. und mit einem Nachwort von Ingolf Schulte. Lüneburg 1994.
- Motesiczky, Marie-Louise von: *Ausstellung Österreichische Galerie Oberes Belvedere, 16.2. bis 17.4. 1994*, Katalog.
- Motesiczky, Marie-Louise von: *Die Malerin. Retrospektive Wien-Museum, 15.2. bis 6.5. 2007*, Katalog.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. 5 Bände. Reinbek bei Hamburg 1987.
- Musil, Robert: *Stilgeneration oder Generationsstil* (1922). In: Ders., *Klei-*

- ne Prosa, Aphorismen, Autobiographisches. Reinbek bei Hamburg 1978 (=Ges. Werke 7), S. 664–667.
- Nernst, Walther: *Zur Erinnerung an Robert von Lieben*. In: Telefunken-Zeitung Berlin, 6. Jg. (Sept. 1923), Nr. 32/33, S. 5f.
- Nipperdey, Thomas: *Wie das Bürgertum die Moderne fand*. Berlin 1988.
- Przibram, Karl: *Robert von Lieben*. In: Neue Österreichische Biographie 1815–1918, Erste Abteilung, VI. Band, Wien 1919, S. 175–179.
- Pulzer, Peter: *Liberalismus, Antisemitismus und Juden im Wien der Jahrhundertwende*, in: Berner, Peter/Brix, Emil/Mantl, Wolfgang (Hg.), Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne, München 1986, 32–38.
- Rossbacher, Karlheinz: *Literatur und Bürgertum. Fünf Wiener jüdische Familien von der liberalen Ära zum Fin de Siècle*. Wien, Köln, Weimar 2003 (= Literatur und Leben 64).
- Rossbacher, Karlheinz: *Literatur und Liberalismus. Zur Kultur der Ringsstraßenzeit in Wien*. Wien 1992.
- Rossbacher, Karlheinz: *Wahnsinnig glücklich. Eine biographische Annäherung an Hugo von Hofmannsthal's „Das Kleine Welttheater oder Die Glücklichen“*. In: Ulrike Tanzer/Eduard Beutner/Hans Höller (Hg.), Das glückliche Leben – und die Schwierigkeit, es darzustellen. Glückskonzeptionen in der österreichischen Literatur. Beiträge des 14. Österreichisch-Polnischen Germanistentreffens Salzburg 2000. Wien 2002.
- Rychlik, Otmar (Hg.), *Emil Orlik an Marie von Gomperz. Briefe 1902–1932*. Wien 1997.
- Sauer, August (Hg.): *Grillparzers Gespräche und die Charakteristiken seiner Persönlichkeit durch die Zeitgenossen*. Gesammelt und herausgegeben von August Sauer. 2. Abt.: Gespräche und Charakteristiken (1791–1831). Wien 1905.
- Schorske, Carl E.: *Eine österreichische Identität: Gustav Mahler*, Wien 1996.
- Schorske, Carl E.: *Fin de Siècle Vienna. Politics and culture*. New York 1980.
- Schorske, Carl E.: *Generational Tension and Cultural Change. Reflections on the Case of Vienna*. In: Daedalus 12 (1978), S. 111–122.
- Schorske, Carl E.: *Grace and the Word: Austria's Two Cultures and Their Modern Fate*. In: Austrian History Yearbook 22 (1991), S. 21–34.

- Schorske, Carl E.: *Gustav Mahler: Werden und Wandel*. In: Freibeuter 60 (Juni 1994). Berlin 1995, S. 19–39.
- Schorske, Carl E.: *History and the Study of Culture*. In: New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation 21 (1989–1990), S. 407–420.
- Schorske, Carl E.: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle*. Deutsch von Horst Günther. Frankfurt/M. 1982. Orig. 1980.
- Strauß, Siegmund: *Robert von Lieben. Ein Nachruf*. In: Verkehrs- und Industrie-Zeitung, 27. Mai 1913. Deutsches Literatur-Archiv Marbach, 868980–869025.
- Swales, Peter: *Freud, His Teacher, and the Birth of Psychoanalysis*. In: P. Stepanisky (Hg.), *Freud. Appraisals and reappraisals. Contributions to Freud Studies*, Bd. 1 (1986) S. 3–82.
- Tanzer, Ulrike (Hg.): *Hugo von Hofmannsthal – Marie von Gomperz: Briefwechsel*. Freiburg: Rombach 2001.
- Weber, Max: *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft* (1919). In: Ders., *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann. 4., erneuerte und verbesserte Auflage. Stuttgart 1968, S. 311–339.
- Winter, Josephine: *Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses*. Wien und Leipzig 1927.

Abbildungen:



Abb. 1 Ringstraßenpalais Lieben Auspitz, Oppolzergasse 6 / Karl-Lueger-Ring (Erdgeschoß Café Landtmann).



Abb. 2 Anna von Lieben, geb. von Todesco.



Abb. 3 Marie-Louise von Motesiczky, *Selbstporträt mit Kamm*, 1926.



Abb. 4 Robert von Lieben.



Abb. 5 Bettina von Holzapfel-Gomperz.

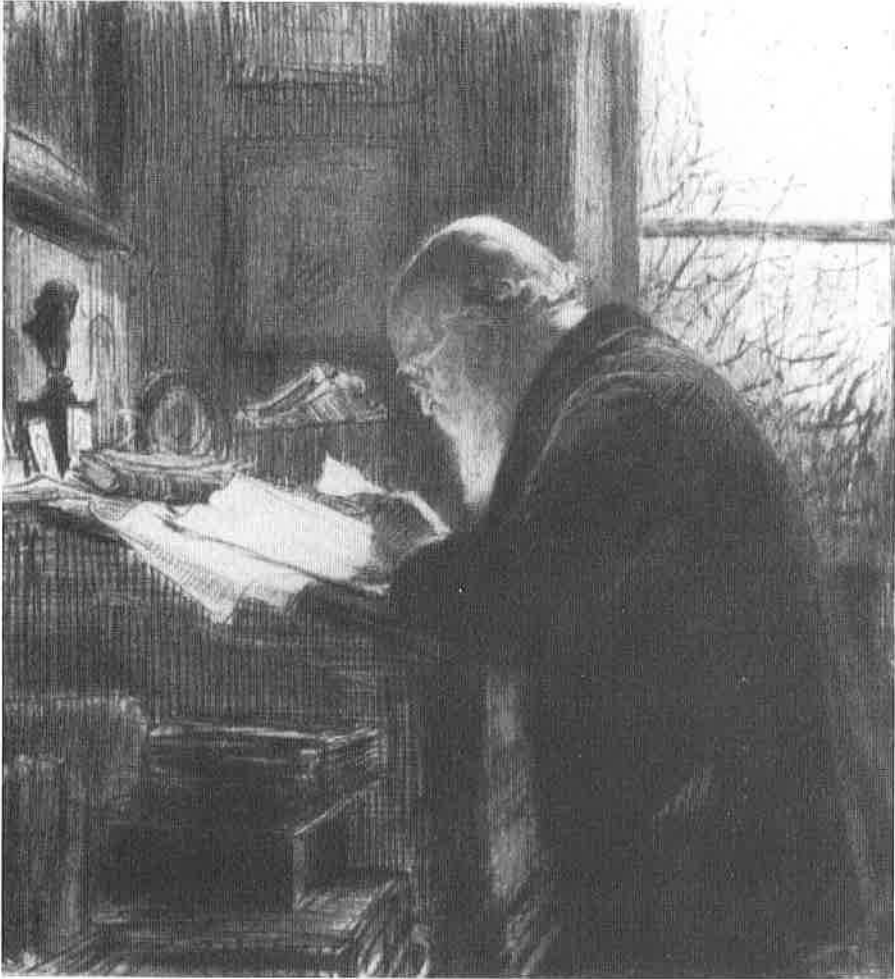


Abb. 6 Ludwig Michalek, Theodor Gomperz am Stehpult, ca.1908.



Abb. 7 Bettina Holzapfel-Gomperz, Spanierin, Büste in Gips, 1897.

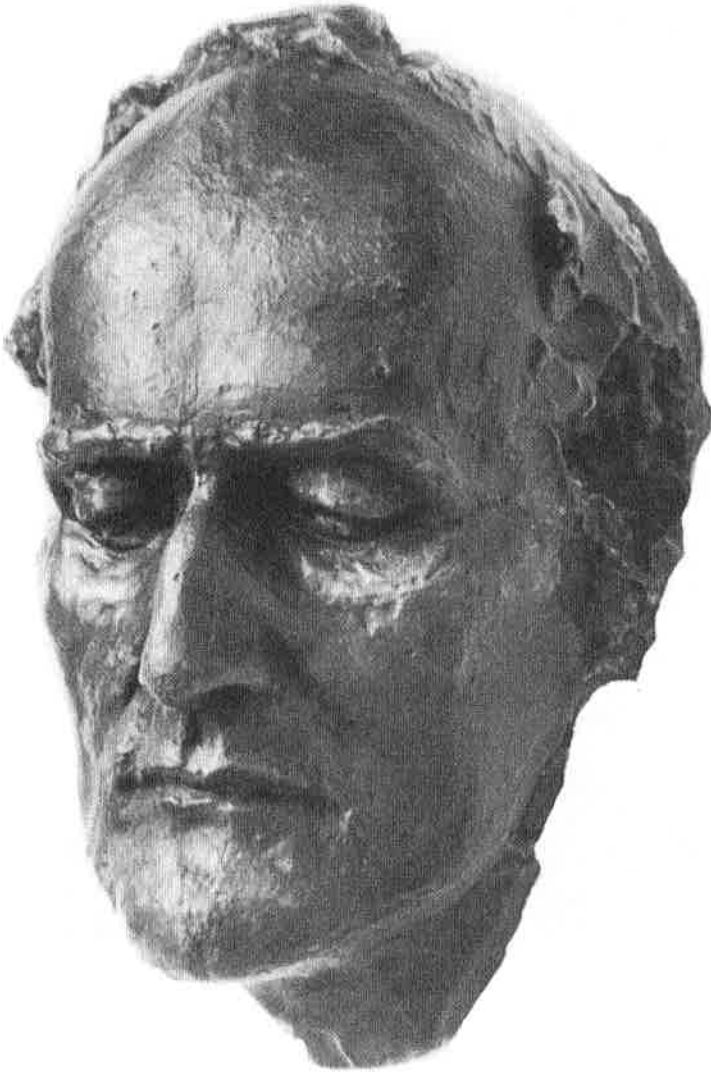


Abb. 8 Bettina Holzapfel-Gomperz, Rudolf Maria Gomperz, Halbbüste in Bronze, zwischen 1920 und 1929.



Abb. 9 Bettina Holzapfel-Gomperz, Sitzender Träumer mit gesenktem Haupte, Gips, 1912.



Abb. 10 Bettina Holzapfel-Gomperz, Sitzender Träumer mit gestütztem Kopf, Ton, 1912.



Abb. 11 Bettina Holzappel-Gomperz, Aus der Phantasie geschaffenes Antlitz, ca. Anfang der 1920er Jahre, Ton, nicht mehr erhalten, Fotografie.

GERHARD SCHEIT · Wien

Gustav Mahler und das Zurückweichen vor der Identifizierung. Zu den Voraussetzungen einer musikalischen Physiognomik

Über das spezifisch jüdische Element in Mahlers Musik gehen die Meinungen so weit auseinander, dass sogar die Frage, was nämlich das jüdische Element sei, davon nicht unberührt bleiben kann. Es gibt ebenso Mahler-Fachleute und -Kenner, die keinerlei Einfluss jüdischer Musiktraditionen sehen, wie solche, die ihnen die größte Bedeutung für Mahlers Musik beimessen. Einig sind sich wie immer nur die Antisemiten, deren Projektionen hier aber nur als Gegenstand von Mahlers Musik in Betracht kommen.

Theodor W. Adorno hingegen stellte die Alternative selber in Frage: Der Versuch, jene Traditionen bei Mahler zu leugnen, um seine Werke für einen vom Nationalsozialismus angesteckten Begriff deutscher Musik zu reklamieren, sei „so abwegig, wie wenn man ihn als national-jüdischen Komponisten beschlagnahmt.“¹ Über diese Negativität hinaus ist kaum etwas zu diesem Thema zu sagen, aber gerade sie enthält die wichtigsten Erkenntnisse über die Situation derer, die vom Antisemitismus betroffen sind.

I.

Am 3. Oktober 1903 mietet sich der 23jährige Philosoph Otto Weininger ein Zimmer in der Wiener Schwarzspanierstraße 15, dort, wo Beethovens Sterbehaus stand, und erschießt sich hier in der Nacht auf den 4. Oktober. Seine Dissertation *Geschlecht und Charakter*, die bereits im Juni desselben Jahres erschienen ist, wird daraufhin in wenigen Jahren zum Bestseller – von Karl Kraus und Alban Berg sehr geschätzt wie angeblich von Adolf Hitler gepriesen.

¹ Adorno, *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, S. 291.

Dieses Buch gilt als Inbegriff dessen, was man „jüdischen Selbsthass“ nennt. Aber „jüdischer Selbsthass“ ist in bestimmter Hinsicht ein falscher Begriff: er legt nahe, ins Innere des Judentums, des einzelnen Juden zu verlegen, was in Wahrheit außerhalb entspringt. Wenn das Judentum dem Druck der antisemitischen Gesellschaft nicht mehr standhalten kann, dann entsteht ein Denken wie das Weiningers: „der echte Jude hat [...] kein Ich und darum auch keinen Eigenwert.“²

Zugleich handelt es sich aber auch um eine Art antifeministisches Manifest: Die Frau habe wie der Jude kein Ich, sei zu schöpferischer Tätigkeit nicht fähig. Und auch darin kann etwas wie Selbsthass vermutet werden bei jemandem, der in sich selbst zu viel von dem entdeckt, was er im negativen Sinn als weiblich imaginiert, der Frau im Gegensatz zum Mann zuordnet.

So vereinigen sich hier, im Bewusstsein eines jungen Mannes aus jüdischem Haus, die Denkformen des 19. Jahrhunderts auf fatale Weise, die Ausprägungen des deutschen Idealismus werden durch die deutsche Romantik hindurch wahrgenommen – Fichtes Ich durch Richard Wagners Erlösungswahn. Dessen Werk kommt in allem entscheidende Bedeutung zu, in der Sicht auf die Juden ebenso wie in der Perspektive auf die Frau: Siegfried sei „das Unjüdischeste“, was erdacht werden konnte;³ Wagner selbst der größte Mensch seit Jesus Christus. *Geschlecht und Charakter* kann geradezu als entfaltete Philosophie von Wagners *Parsifal* studiert werden; und Kundry ist die Figur, in der das falsche Geschlecht mit der falschen Rasse verschmilzt. Sie wird zur Vernichtung getauft, nach ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinschaft verstummt sie und stirbt. Weininger bringt sich um, nachdem er ein Jahr zuvor zum Protestantismus übergetreten war.

Im August 1902 ist Weininger noch nach Bayreuth gereist, um eine Aufführung des *Parsifal* zu erleben: „Über Bayreuth und den Parsifal schreib' ich dir nichts. Denn das wirst du erst dann verstehen“⁴, heißt es darüber kryptisch an einen Freund. Später schreibt er in einem anderen Brief: „Aber nach dem *Parsifal* sollte man pilgern, lange, bis ans Ende der Erde, und dann irgendwie

² Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, S. 412.

³ Ebd., S. 408.

⁴ Weininger, *Geschlecht und Charakter*, S. 631 (Brief vom 8. 8. 1902)

verschallen.“⁵ Weininger kehrt nach Wien zurück und stellt die Endfassung seines Buches her.

II.

Zwanzig Jahre vor Weiningers Selbstmord, im Sommer 1883, also im Todesjahr Wagners, ist Gustav Mahler in Bayreuth gewesen und hat gleichfalls eine Aufführung des *Parsifal* besucht. Was einmal für die Intellektuellen die Reise nach Italien war, das ist nun offenbar die Fahrt zu den Bayreuther Festspielen geworden: eine Art Initiationsritus für deutsche Geister. Auch Mahler spricht ganz unironisch von einer „Pilgerfahrt“ und auch er macht (im Brief an einen Freund) ein Geheimnis aus seinem *Parsifal*-Erlebnis: „Als ich, keines Wortes fähig, aus dem Festspielhause hinaustrat, da wußte ich, daß mir das Größte, Schmerzlichste aufgegangen war, und daß ich es unentweiht mit mir durch mein Leben tragen werde.“⁶

Mahler verehrte Wagner wie keinen anderen Komponisten – ausgenommen Beethoven. Obgleich ihm Wagners *Regenerationsschriften*, mit ihrer äußersten Steigerung des antisemitischen Wahns, schon seit seinen Wiener Jugendjahren bekannt waren – sie veranlassten ihn sogar für einige Zeit, Vegetarier zu werden; und obgleich er sich der antisemitischen Implikationen mancher Figuren Wagners bewusst war – Wagners Mime, so sagte er einmal, sei „die leibhaftige, von Wagner gewollte Persiflage eines Juden“⁷; es findet sich in den Briefen und Äußerungen, die überliefert sind, keine einzige kritische Bemerkung über Wagners Weltanschauung. Und Mahler gehörte keineswegs zu denen, die sich sehr bemühten, den Antisemitismus zu überhören und zu übersehen, der einem auf Schritt und Tritt in dieser Stadt begegnete, sei’s an der Universität oder am Konservatorium, sei’s angesichts der vielen Karikaturen und Pamphlete, die täglich erschienen, oder der begeistert aufgenommenen Reden der deutschnationalen und christlichsozialen Demagogen, die damals das politische Leben beherrschten.

⁵ Ebd., S. 635 (Brief vom 17. 8. 1902)

⁶ Mahler, *Briefe 1879–1911*, S. 22.

⁷ Killian/Martner (Hg.), *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*, S. 122.

Einer viel zitierten Erinnerung Alma Mahler-Werfels zufolge habe Gustav Mahler oft gesagt, er fühle sich „dreifach heimatlos: als Böhme unter den Österreichern, als Österreicher unter den Deutschen und als Jude in der ganzen Welt. Überall ist man Eindringling, nirgends erwünscht.“⁸ Constantin Floros zieht aus solchen Äußerungen sogar den Schluss, dass er „unter einem Ahasver-Komplex litt.“⁹

Ahasver ist der ewige Jude – eine alte christlich-antijüdische Legende: sie erzählt von einem jüdischen Schuster, der Jesus auf dem Weg zur Kreuzigung verweigert habe, vor seinem Haus auszuruhen, in bestimmten Versionen der Legende habe er ihn sogar verlacht. Seit damals ist Ahasver dazu verflucht, ruhe- und heimatlos auf der Welt herumzuziehen. Wagners Kundry ist dieser Legende deutlich nachgebildet: auch sie hatte Christus am Kreuz verlacht, auch sie ist verflucht. Was bei ihr allerdings hinzukommt, ist die sexuelle Dimension des Fluches: sie ist dazu verflucht, die Männer zu verführen, hinab zu ziehen.

1879 versucht der neunzehnjährige Mahler in einigen Briefen an seinen Freund Josef Steiner, Textdichter seiner Jugendoper *Ernst von Schwaben*, die Geschichte seines Lebens in einer Art Traumbild zu fassen: Er selbst sieht sich darin tatsächlich als „Ahasver“, der sich vergeblich bemüht, in die „selige erlösende Nähe“ eines Engels zu gelangen. Aus dem wolkenbedeckten Himmel blickt, „wie auf dem Raffaelschen Madonnenbild, ein Engelsköpfchen hervor, und unter ihm steht Ahasver mit seinem Leiden, und möchte hinauf zu ihm in die selige erlösende Nähe, doch der Engel entschwebt lachend, und er starrt ihm im unermeßlichem Schmerze nach, dann nimmt er seinen Stock, und zieht weiter, ohne Tränen, ewig, unsterblich!“¹⁰

Aus dem existentiellen Dilemma, in das Wagner diejenigen seiner Verehrer stürzte, die jüdischer Herkunft waren, einem Dilemma, das den jungen Philosophen Otto Weininger in den Tod treiben konnte, suchte Gustav Mahler früh schon den Ausweg in der Musik selber. Er behauptete nicht nur, Wagners Mimese sei „die leibhaftige, von Wagner gewollte Persiflage eines Juden“, er fügte auch noch hinzu, nur einen überzeugenden Darsteller dieser Figur zu wissen:

⁸ Alma Mahler, *Gustav Mahler. Erinnerungen und Briefe*, S. 138f.

⁹ Floros, *Gustav Mahler*, S. 91.

¹⁰ Mahler, *Briefe 1879–1911*, S. 9.

„und der bin ich! Da solltet ihr staunen, was alles in der Rolle liegt und wie ich es zutage fördern wollte!“¹¹

III.

Das Erstaunliche an der philosophischen Konzeption Weiningers ist nicht die Übernahme antisemitischer Projektionen – diese fanden sich schließlich überall verbreitet und eben besonders in Wien. Das Erstaunliche liegt zum einen darin, dass er sie nicht rassistisch formuliert, sondern metaphysisch: Wenn Weininger von Juden spricht, handelt es sich weder um einen Rassenbegriff im Sinne des damals bereits tonangebenden Denkens, aber auch nicht um eine Religion, die durch Taufe abgewaschen oder durch Staatsbürgerschaft annulliert werden könnte. Weininger erklärt ausdrücklich, daß er unter Judentum „keine Nation und keine Rasse, keine Konfession und kein Schrifttum“ verstehe: „Wenn ich fürder vom Juden spreche, so meine ich nie den einzelnen und nie eine Gesamtheit, sondern den Menschen überhaupt, sofern er Anteil hat an der platonischen Idee des Judentums.“¹² Weiningers Begriff des Judentums abstrahiert also gerade von jenem Physischen, auf das der Antisemitismus eigentlich zielt, wenn er von Rasse und Abstammung spricht.

Zum anderen ist aber das Frappierende an seinem Buch die Koinzidenz dieser antisemitischen Projektionen mit den antifeministischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts, die Weininger gewissermaßen auf den Punkt bringt, wenn er „das Weib als die bejahte Sexualität des Mannes“ wie einen Teufel an die Wand malt. Auch diese Weiblichkeit sieht Weininger als eine Idee an: er meint nicht die einzelne Frau, sondern ein Prinzip, aber es handelt sich hier um das Prinzip des Körpers, des Physischen selber. Auch hier kann Kundry als sein Paradigma gelten.

Obwohl also der Philosoph auch das Weibliche als eine Idee auffasst, davon ausgehend, dass Männliches und Weibliches im einzelnen Individuum gemischt sein können, nimmt gerade die Koppelung des Jüdischen mit dem Weiblichen der platonischen Idee des Judentums das Platonische und verleiht

¹¹ Killian/Martner, *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*, S. 122.

¹² Weininger, *Geschlecht und Charakter*, S. 409.

ihr etwas greifbar Körperliches – und vielleicht hat das die Situation für den jungen Philosophen, der an sich selbst zu viel von dem entdeckte, was er als weiblich bezeichnete und in seinem wahnhaften Männlichkeitsideal verabscheute, so unerträglich gemacht, dass er Hand an sich legte, sich ‚entleibte‘, um davon loszukommen: er sah sich gerade in dem, was er als weiblich definierte, sozusagen mit seinem Körper ans Judentum gefesselt.

Bei den beiden Äußerungen von Gustav Mahler – das eine Mal die Identifikation mit Mime, das andere Mal mit dem ewigen Juden – zeigt sich nun eine charakteristische Ambivalenz, gerade was das Physische betrifft: Bei der Identifikation mit Mime steht es ganz im Vordergrund, betrifft sozusagen den Antisemitismus als physisch empfundener Abneigung eines Fremden, das nur allzu vertraut ist, Abspaltung verleugneter Wünsche vor allem sexueller Natur. Dabei fällt auf, dass Mahler keineswegs mit Ekel von Mime spricht, sondern eine besondere Affinität zu dieser Figur durchaus mit Lust und einem gewissen Stolz zu betonen weiß; er kehrt die physisch empfundene Abneigung um und holt auf diese Weise das Abgespaltene wieder zurück, macht es sich bewusst. Das geschieht gerade in der Betonung des physischen Aspekts der Imitation. Es gibt auch eine Erinnerung an seine Kapellmeisterzeit bei einem Sommerfrische-Theater in Bad Hall, worin Mahler es nachträglich bedauert, dass er keine Gelegenheit bekam, sich in der Verkörperung der Charginrollen zu versuchen, da er dabei „eine Menge nie mehr Einzuholendes dabei gelernt hätte“¹³.

Dazu nun steht das Traumbild vom ewigen Juden, das Mahler in dem Brief an Steiner entwirft, in äußerstem Gegensatz: vom Physischen wird hier nun gerade in jeder Hinsicht abgesehen. Das sexuelle Begehren wird als christliches Erlösungsszenario dargeboten, als Sehnsucht in die „selige erlösende Nähe“ eines Engels zu gelangen. Dieser Engel ist eine Madonna, desexualisiert, ein Engelsköpfchen, das aber im nächsten Moment lachend entschwebt. Fügt man dem die sexuellen Konnotationen allerdings hinzu, so gelangt man zwar nicht unmittelbar zu Mime, aber zu Alberich und mitten hinein in die Eingangsszene von *Rheingold*, da Mimes Bruder versucht, hinauf zu den Rheintöchtern zu gelangen und sich eine von ihnen zu erobern. Das Lachen verrät den Engel: ge-

¹³ Vgl. Fischer, *Gustav Mahler*, S. 119ff.

lacht hat auch Kundry, sie ist das Weib Weiningers als Opernfigur, die bejahte Sexualität der Gralsritter, welche sie selber verleugnen.

In den Symphonien Mahlers wird genau dieser Gegensatz entfaltet. Aus dem existentiellen Dilemma findet der Komponist hier einen künstlerischen Ausweg, ohne darin aber der Konfrontation mit Wagner und dem Antisemitismus, dort wo es am bittersten und peinvollsten ist, auszuweichen. In einem Brief von 1896 spricht Mahler zunächst ganz allgemein von einem „Scheidewege“ zwischen symphonischer und dramatischer Musik. Der Symphoniker jedoch werde „in seinen Mitteln vollberechtigt und vollbewußt in das Ausdrucksvermögen, welches der Musik durch Wagners Wirken gewonnen wurde, hinübergreifen [...]“. ¹⁴ Sein symphonisches Konzept ist geradezu darauf gegründet, dieses „Hinübergreifen“ zu ermöglichen und dabei die musikdramatischen Charaktere Wagners in absolut-musikalische „Charaktere“ zu transponieren. (Bereits das *Klagende Lied* von 1880 überführt den dramatischen Zusammenhang in einen epischen: die einzelnen Stimmen verkörpern nicht dramatische Gestalten, sondern erzählen abwechselnd eine einzige Geschichte.)

An Wagners Musikdramaturgie sind zu Recht die einzigartigen „Techniken zur Konfliktdarstellung“ hervorgehoben worden – als Methoden der „Eintrübung, Verzerrung und Entstellung“ mit Hilfe bestimmter und bestimmbarer Themen und Motive hat sie Georg Knepler bezeichnet. ¹⁵ Eintrübung, Verzerrung und Entstellung sind jedoch durch die Handlung hindurch an gewisse negative Figuren gebunden, die man mit Mahler und Adorno als „Judenkarikaturen“ bezeichnen kann: Mime, Alberich, Beckmesser – und weniger karikaturistisch angelegt: Klingsor und Kundry. Als solche werden sie heute vermutlich kaum noch wahrgenommen, zu Mahlers Zeiten aber war diese Assoziation geradezu unwiderstehlich. ¹⁶

¹⁴ Mahler, *Briefe 1879–1911*, S. 187f.

¹⁵ Knepler, *Gedanken über Musik*, S. 171.

¹⁶ So wurde etwa von einer Gruppe jüdischer Opernbesucher bei der Wiener Aufführung der *Meistersinger* im Jahre 1870 im II. Akt gegen Beckmessers Lied lauthals protestiert: „Wir wollen es nicht hören!“ Es wurde als Persiflage des Judentums und seiner Gesänge verstanden. Cosima Wagner berichtet darüber am 14. 3. 1870 in ihrem Tagebuch und fügt mit Genugtuung hinzu: „jedoch vollständiger Sieg der Deutschen. R. sagt: ‚Das bemerkt keiner

Mahler löst solche aus raffinierten Anspielungen resultierende „Semantisierung“ (Knepler) auf, indem er deren Methoden als Formen absoluter Musik, als rein musikalische Charaktere, entwickelt. Er wendet sich als Komponist von der Oper ab, um sich nur umso intensiver dem darin ausgeprägten, unmittelbar mimetischen Moment in der Charakterisierung und der Lust an der leibhaft imitierenden Parodie zuzuwenden, die in jenen Figuren Wagners konzentriert zum Ausdruck kommen.¹⁷ Indem er sie in einem vollständig veränderten Zusammenhang bewahrt, entfaltet er seine spezifisch verkörpernde, aber bilderlose Kunst. Hier im symphonischen Raum war er nicht gezwungen, das an der eigenen Sexualität als bedrohlich Empfundene – Freud sprach bei Mahler von einem Marienkomplex – in Bilder umzusetzen, die sich nach dem Vorbild von Mime und Kundry zwangsläufig gegen ihn selbst richten mussten; und fand so musikalische Formen, dieses Bedrohliche gleichsam auszuleben, also nicht zu verdrängen, sondern zu sublimieren, ohne dabei jedoch von der Physis selber abzusehen.

Mit deutlichem Stolz hat Mahler immer wieder auf diese Momente in seiner Musik hingewiesen. Zu Natalie Bauer-Lechner sagte er einmal, Bässe und Fagott müssten bei ihm „oft in den höchsten Tönen quieken, die Flöte tief unten pusten.“¹⁸ Alma Mahler berichtet im Zusammenhang mit dem, was sie selbst als Verwandlung „schöner Gesangsmelodien“ in „teuflische Fratzen“ empfindet, von Mahlers „diebischer Freude an den kaustischen Sprüngen seiner Phantasie. Er machte mich gern auf solche Stellen aufmerksam, die ihn wegen ihrer Originalität gepackt hielten. Er nannte das: ‚die Dolomiten tan-

unsrer Herren Kulturhistoriker, dass es jetzt so weit ist, dass die Juden im kaiserlichen Theater zu sagen wagen: Das wollen wir nicht hören.““ (Cosima Wagner, *Die Tagebücher*, Bd. 1, S. 208f.) Barry Millington deutete die Melodieführung dieses Lieds als Parodie auf den Kantoralstil, die traditionellen Melodien des Vorsängers im Tempel. (Millington, *Nuremberg Trial*, S. 251ff.)

¹⁷ Weininger hatte ein Ohr dafür, wie viel Aufmerksamkeit und Hingabe Wagner selbst diesen Figuren gewidmet hatte. Wenn er ihn als „tiefsten Antisemiten“ bezeichnet, dann zugleich mit dem Vorbehalt, er sei „von einem Beisatz von Judentum, selbst in seiner Kunst, nicht freizusprechen“ (Weininger, *Geschlecht und Charakter*, S. 408). Was Weininger als Beisatz von Judentum identifizieren möchte, wird von Mahlers Musik aus dem antisemitischen Zusammenhang gerissen und der symphonischen Montage eingefügt.

¹⁸ Killian/Martner, *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*, S. 176.

zen es miteinander‘, und ich empfand ihn am wahrsten in diesen unheimlichen Szenen [...].“¹⁹ An Bruno Walter schrieb Mahler ironisch über seine *Dritte*, das Ganze sei „leider wieder von dem schon so übel beleumundeten Geiste meines Humors angekränkt [...]. Daß es bei mir nicht ohne Trivialitäten abgehen kann, ist zur Genüge bekannt. Diesmal übersteigt es allerdings alle erlaubten Grenzen.“²⁰

Theodor W. Adorno hat in Mahlers Musik eine Parteinahme fürs Judentum in der Art und Weise herausgehört, wie der Komponist gerade mit den Klischees des Jüdischen umgehe: „das Grelle, zuweilen Näselnde, Gestikulierende und durcheinander Redende macht genau, ohne Beschönigung, jenes Jüdische zur eigenen Sache, das den Sadismus reizt.“²¹ Das jüdische Element bei Mahler weiche zwar, so Adorno weiter, „vor der Identifizierung zurück“, bleibe aber „dem Ganzen unverlierbar.“²² Adornos Andeutungen verweisen also nicht unmittelbar auf den an einigen Stellen vielleicht merkbaren Einfluss synagogaler oder profan-jüdischer Musiktraditionen (womit Mahler etwa während seiner Kindheit in Mähren in Berührung gekommen sein dürfte), sondern auf Mahlers Verhältnis zu dem Bild, das man sich vom Judentum macht – oder besser: zu dem Körper, den man sich vom Judentum macht.

Mahler wusste eben genau, warum er sich als bester Darsteller des Mime preisen konnte. So konzentriert er sich zunächst auch mehr auf die unmittelbar gestischen als auf die im strengen Sinn harmonischen Möglichkeiten der Verzerrung und Entstellung, die Wagner eröffnet hat. Er setzt seine Provokationen inmitten der Tonalität – nicht die *Tristan*-Chromatik (wie etwa beim jungen Schönberg), sondern die Polarität von Siegfried und Mime ist gewissermaßen sein Ausgangspunkt. Der Bau von Mahlers Akkorden entspricht ursprünglich durchaus der Dreiklangsharmonik; überall sind tonale Schwerpunkte offenkundig, nirgends wird die übliche tonale Idiomatik ausgesperrt. „Manches ist hinter den neunziger Jahren zurück.“²³ An Stufenreichtum muten die früheren Symphonien weniger zu als Brahms, an Chromatik und Enharmonik weniger

¹⁹ Mahler-Werfel, *Mein Leben*, S. 40.

²⁰ Mahler, *Briefe 1879–1911*, S. 220.

²¹ Adorno, *Mahler*, S. 291.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 168.

als der reife Wagner. Das Moderne und Irritierende liegt vorerst nicht hier, sondern in der Gestaltung von Tempi und Dynamik, Rhythmik und Instrumentation. Sie macht das Vertraute, das mitunter in klaren Dreiklängen zu den Worten und Themen aus des *Knaben Wunderhorn* erklingt, unheimlich, das Verständliche scheinhaft, das Pathos grotesk. Mahler realisiert wirklich alle symphonischen Möglichkeiten, die in Mime stecken: etwa in den ‚krausen‘ melodischen Phrasen, in der Ornamentik und den Vorschlägen, der staccato-Artikulation und der Fagott-Stimme des Scherzos der *Zweiten* oder im prononcierten Takt- und Tempowechsel, im ‚torkelnden‘, arhythmischen Spiel des Scherzos der *Sechsten*. Im Tanzsatz der *Siebenten* ist der Kontrast zwischen Bewegung und Dynamik noch weiter entfaltet: Sforzati, kurzatmige Crescendi und Diminuendi lassen die Musik nicht zur Ruhe kommen; ohne sich in Wahrheit zu wiederholen, evoziert sie eine kreisförmige Bewegung – ein ruheloses Dahineilen, unterbrochen durch häufiges Stolpern und Stürzen.

Zur musikalischen Physiognomie Mimes gehören bei Wagner vor allem auch die parodistisch gemeinten antiquierten Formen, in denen die übel beleumundeten Figuren ihre vorgetäuschten Liebes-Gefühle ausdrücken – man denke etwa an Mimes Vorschlag und Periodik bei seinem Gesang *Als zullendes Kind zog ich dich auf*. Mahler erweitert diese parodistische oder ironische Verfremdung überkommener musikalischer Formen zu ganzen symphonischen Sätzen: vor allem eben in den Scherzi werden die traditionellen Lied- und Tanzformen (Walzer, Ländler etc.) systematisch verzerrt und letztlich in einen Auflösungsprozess getrieben (wobei in der *Zweiten* und *Dritten Symphonie* Tanzsatz und Strophenlied verschmelzen). „Altväterisch“ lautet etwa eine der satirischen Vortragsbezeichnungen (im Trioteil des Scherzos der *Sechsten*).

Der Tanz ist aber zugleich die letzte Spur in der symphonischen Form, die noch unmittelbar auf das Niedrige, Physische, auf das Sexuelle zurückverweist. Indem Mahler diese Tänze, wie er selbst sagt, mit „Trivialitäten“ anreichert, akzentuiert er diese Herkunft, sie wird als das, was aus dem Konzertsaal ausgegrenzt, was verleugnet wurde, kenntlich gemacht. (Wer einmal gesehen hat, wie Leonard Bernstein mit vollständigem Köpereinsatz ein Mahlersches Scherzo dirigiert hat, weiß ungefähr – und ganz unabhängig von der jeweils erreichten Qualität der Interpretation –, was hier gemeint ist; und versteht vermutlich auch, warum Nikolaus Harnoncourt Mahler ganz ablehnt.)

Die Sexualität ist diese Teufelsfratze, von der Alma Mahler spricht, die Teufelsfratze der bürgerlichen Gesellschaft. Mahler verschafft ihr zusammen mit dem Verzerzten und Entstellten, das als „Jüdisches“ abgespalten wird, Eingang in den Konzertsaal. Das musste heftige Abwehr hervorrufen – zumal in Wien. In den Opern Franz Schrekers und Alban Bergs sollte dieses bei Mahler exponierte Moment dann wieder als dramatische Figur sich szenisch verselbständigen: nicht die romantisch überhöhte Liebe, sondern die als das Niedrige bekämpfte körperliche Lust ist zum Leitmotiv der modernen Oper geworden; Kundry findet sich von ihrem Fluch befreit.

Mahlers Symphonik ebnete dieser Befreiung den Weg, weil sie – anders als Strawinsky – das Bedürfnis nach dem Erhabenen, die Sehnsucht nach der Erlösung, nicht denunziert, wenn sie jenem Moment des Leiblichen sich verschreibt. Sie artikuliert in deren Konfrontation, dass die Welt, so wie sie ist, unversöhnt ist – und gerade darin bleibt sie aber auch, dem Komponisten kaum bewusst, der jüdischen Religion verpflichtet: „The Jewish people and their fate are the living witness for the absence of redemption. This, one could say, is the meaning of the chosen people; the Jews are chosen to prove the absence of redemption.“²⁴

IV.

Schon in der Passage am Ende des 3. Satzes der *Ersten* Mahler wird das Unversöhnte nicht nur eng aneinander gerückt, sondern förmlich übereinander geschoben (T.138–150). Zunächst nacheinander erklingen, ertönen der eingetrübte Kanon und die angedrehte ‚lustige Weise‘ darin simultan. Der ‚tragische‘ Kanon ist aber selber schon gebrochen, nicht mehr „tragisch“, wie der Moll-Charakter, abstrakt genommen, suggerieren könnte, sondern in sich verfremdet, wenn er am Beginn erklingt: eine gleichsam ausgeleierte Tragik, zu deren Begleitung Mahler in den Oboen und den Es-Klarinetten einen punktierten (Tanz)Rhythmus und Vorschläge erklingen lässt (T.19ff.). Unter der ästhetischen Formel des Tragikomischen, die immer schnell zur Hand ist, wenn etwas nicht verstanden wird, lässt sich schon dieser frühe Satz kaum verbuchen,

²⁴ Strauss, *Why We Remain Jews*, S. 327.

weil er nicht die Gleichzeitigkeit von Tragik und Komik zur Darstellung bringt, sondern die von Glück und Deformation. Die quälende Deformation erhält darin so wenig Sinn wie das leibhafte Glück, das Sinnstiftung nicht braucht, weil sein Zweck in ihm selber liegt.

Im ersten Satz der *Zehnten* folgt auf ein tonartlich unbestimmbares Andante-Thema (beim ersten Mal von den Violoncellos solo vorgetragen), das an die ‚traurige Weise‘ des Hirten aus dem III. Akt des *Tristan* erinnert, und ein zweites Thema (Adagio, Fis-Dur) ein drittes in fis-moll, das mit seiner charakteristischen pizzicato-Begleitung und seinen Trillern scherzohafte, parodierende und groteske Züge trägt (T.28–39; 81–104; 153–171). Nach der Klimax mit dem Neuntonklang im Fortissimo des ganzen Orchesters lösen sich zwar alle drei Themen ineinander auf (T.213–275). Mahler hält aber eine Engführung, die das Heterogene bewahrt, bis zuletzt durch: der allerletzte Akkord wird legato und pizzicato gleichzeitig gespielt.

Der Leib, den Weininger vernichtet hat, er tönt in dieser Musik bis zuletzt.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*. In: Ders., Gesammelte Schriften. Hg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann. Bd. 13. Frankfurt am Main 1971, S. 149–319.
- Fischer, Jens Malte: *Gustav Mahler. Der fremde Vertraute*. Wien 2003.
- Floros, Constantin: *Gustav Mahler*. Bd. I. 2. Aufl. Wiesbaden 1987.
- Killian, Herbert/Martner, Knud (Hg.): *Gustav Mahler in den Erinnerungen von Natalie Bauer-Lechner*. Hamburg 1984.
- Knepler, Georg: *Gedanken über Musik*. Berlin/DDR 1980.
- Mahler, Alma: *Gustav Mahler. Erinnerungen und Briefe*. 2. Aufl. Amsterdam 1949.
- Mahler-Werfel, Alma: *Mein Leben*. Frankfurt am Main 1976.
- Mahler, Gustav: *Briefe 1879–1911*. Hg. v. Alma Maria Mahler. Wien 1924.
- Millington, Barry: *Nuremberg Trial: Is there anti-semitism in ‚Die Meistersinger‘?* In: Cambridge Opera Journal 3/1991, S. 247–259.
- Strauss, Leo: *Why We Remain Jews*. In: Ders., Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Hg. v. Kenneth Hart Green. New York 1997, S. 311–356.

Wagner, Cosima: *Die Tagebücher*. 2 Bde. 3. Aufl. München u. a. 1988.

Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*.
Wien 1903.

SUSANNE PLIETZSCH · *Basel*

„I only teach what the commentaries say. Nothing is my own.“

Nechama Leibowitz' Weg von Marburg nach Jerusalem

Nechama Leibowitz, geboren 1905 in Riga und gestorben 1997 in Jerusalem, war Germanistin, Anglistin und Bibelwissenschaftlerin. Sie hatte in Marburg studiert und immigrierte 1930 nach Palästina. Neben verschiedenen Lehrtätigkeiten erwarb sie sich dort vor allem durch ihren privaten Bibelunterricht, den sie in ihrer Wohnung sowie brieflich erteilte, internationale Bekanntheit. Eine unermessliche Zahl von Schülerinnen und Schülern aus allen Strömungen des Judentums schätzten neben Leibowitz' philologischem und philosophischem Niveau vor allem ihre Initiative, die traditionelle jüdische Bibelinterpretation außerhalb der orthodoxen Lernsituation zu vermitteln. Jedoch verweisen die nicht selten unkritische Rezeption ihres Werks und die teilweise verehrende Darstellung ihrer Biographie auf einen problematischen Aspekt ihres Ansatzes, der fraglos von der Vereinbarkeit moderner Intellektualität mit klassischem rabbinischem Toraverständnis ausgeht. Der folgende Aufsatz, der versucht, den Weg zu diesem Ansatz nachzuzeichnen, basiert auf dem Manuskript meines Vortrags anlässlich des Studenttags „Nechama Leibowitz – Zugänge zu Leben und Werk“, der am 4.2.2008 im Institut für Jüdische Studien der Uni Basel stattfand. Aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Präsentation habe ich mich in Bezug auf Leibowitz' wissenschaftlichen Werdegang lediglich auf drei Originaltexte gestützt: Leibowitz' Dissertation und zwei von ihr verfasste Lebensläufe. Die Prozesse und Differenzen innerhalb dieser Texte sind m.E. klar erkennbar – jedoch war es nicht immer eindeutig, aus welchen Fakten diese resultierten. Manche mögliche Schlussfolgerung musste ich deshalb als Hypothese kennzeichnen und verstehe sie als Anregung für weitere Forschungen.

Wer über Nechama Leibowitz recherchiert, trifft zuallererst auf Informationen über ihre außergewöhnliche Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit und

Demut, die als Kontrast zu ihrem umfangreichen Wissen und ihrer weltweiten Prominenz präsentiert werden: Nechama, die ihr einfaches Hochzeitskleid über fünfzig Jahre hinweg trug,¹ die dazu gedrängt werden musste, sich einen bequemen Arbeitsstuhl schenken zu lassen, die sich immer mit dem Vornamen ansprechen ließ – und die natürlich niemals den erst im späteren Alter verliehenen Professorinnentitel in Anspruch nahm, sondern noch auf ihrer Grabinsschrift das einfache *morah* (Lehrerin) bevorzugte.² Für solche Mitteilungen erschien mir zuweilen die Bezeichnung „hagiographisch“ nicht übertrieben und ich hatte den Verdacht, dass es den Tradierenden dabei weniger um die tatsächliche Lebensgeschichte ihrer Heldin ging als um die Schaffung einer außergewöhnlichen – und außenstehenden – Instanz, zu der man aufschauen kann, die sich aber nie wirklich auf Augenhöhe befindet.

Ich möchte versuchen, dieser Überhöhung, die gleichzeitig Ausgrenzung bedeutet, entgegenzusteuern und deshalb nach Nechama Leibowitz' wissenschaftlichem Werdegang und nach dem Entstehen ihres spezifischen Ansatzes fragen: Wie kam sie zu ihrer Position einer privaten Bibellehrerin, einer zugleich traditionstreuen wie unkonventionellen Einzelinstanz? War dies die Position, die sie sich gewünscht hatte – oder nur die zweitbeste oder gar die einzige Möglichkeit, als Wissenschaftlerin wirken zu können? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, bin ich vor allem von drei Texten ausgegangen: Leibowitz' 1931 in Halle erschienene Dissertation, der darin enthaltene Lebenslauf sowie ein kurzer autobiographischer Text aus ihrem Nachlass, den sie 1957 auf Hebräisch verfasste und der in dem Gedenkband *Pirque Nehama*³ veröffentlicht ist (vgl. Anhang 1). Aus diesen Texten lässt sich einiges über die wissenschaftlichen und universitären Ambitionen der jungen und der älteren Nechama Leibowitz schließen. Außerdem habe ich mich gefragt, ob und wie sich Leibowitz' Herangehen an die Bibel mit ihrer Aus- bzw. Einwanderung verändert hat. Während der Arbeit mit diesen Quellen ergab sich für mich ein

¹ Vgl. Rochwarger, *Words on Fire: Then and Now – In Memory of Nechama Leibowitz*, S. 57–81, S. 59.

² Vgl. z.B. Abramowicz, *Tales of Nehama. Impressions of the Life and Teaching of Nechama Leibowitz*. Vgl. <<http://www.ou.org/yerushalayim/lezikaronolam/nehama/nehama.htm>> (25.8.2008).

³ Vgl. Arend/Ben-Meir/Cohn, *Pirque Nehama*, S. 13–14.

etwas anderes Bild als das einer Ikone der Anspruchslosigkeit: eher das Bild einer Intellektuellen, die im höchsten Maße zielstrebig und diszipliniert, aber auch voller Erfindungsgeist war, die ihr wissenschaftliches und gesellschaftliches Umfeld genau einschätzen konnte und sich eine Position schuf, von der aus sie öffentlich wirken konnte.

1. Dissertation in Marburg

Leibowitz' 1930 in Marburg angenommene Dissertation trägt den Titel *Die Übersetzungstechnik der jüdisch-deutschen Bibelübersetzung des 15. und 16. Jahrhunderts dargestellt an den Psalmen*.⁴ Darin geht es Leibowitz darum, eine Begründung für das Phänomen zu finden, dass die jüdischen Bibelübersetzungen jener Zeit kaum an ihrer Zielsprache interessiert scheinen, sondern die hebräische Lexik und Syntax mit deutschen Worten nachbilden, ohne sich um eine literarische Verständlichkeit zu kümmern. Die Dissertation beginnt folgendermaßen:

„Die jüdisch-deutschen (=jd.) bibelübersetzungen des mittelalters sind in ihrer übersetzungsmethode so eigenartig, in syntax und stil so verzerrt, so viel mehr hebräisch als deutsch und obendrein streckenweise ohne original so unverständlich, daß sie, gemessen an den maßstäben normaler übersetzungen schlecht, ja unsinnig sind.“

Da dieser ‚unsinn‘ so offenkundig ist und bei näherer betrachtung sich als so fein durchdacht und so consequent durchgeführt herausstellt, müssen wir die maßstäbe, nach denen gemessen sie unsinn sind, aufgeben und nach anderen maßstäben suchen, und fragen, ob diese übersetzungen (die keine einzelerscheinungen sind, sondern die allein ihrer schriftlichen überlieferung nach sich durch drei jahrhunderte erstrecken, die aber in wirklichkeit einen noch weit größeren zeitraum umfassen) nicht ganz andere ziele als die üblichen übersetzungen verfolgten, und somit auch zu anderen mitteln

⁴ Veröffentlicht in: *Beiträge zur geschichte der deutschen sprache und literatur*, band 55, Halle 1931, S.377–464 <(http://www.digizeitschriften.de/index.php?id=loader&tx_jkDigiTools_pi1[IDDOC]=136026> (25.8.2008); der der Dissertation beigefügte Lebenslauf auf S. 464 ist in der Internetpublikation nicht enthalten (vgl. Anhang dieses Aufsatzes), im Folgenden zitiert als: Übersetzungstechnik. Ich danke Valérie Rhein (Basel) für den Hinweis auf ein Exemplar von Leibowitz' Dissertation in der Basler Universitätsbibliothek.

greifen mußten: ob wir ferner im verlaufe der jüdischen geschichte nicht ähnliche merkwürdige übersetzungen finden, und was deren sinn und begründung ist.“⁵

Für eine fünfundzwanzigjährige Wissenschaftspersönlichkeit kann diese Fragestellung wohl als außergewöhnlich differenziert und zielgerichtet bezeichnet werden. Leibowitz kommt in ihrer Arbeit zu dem Schluss, dass die besondere Funktion der jiddischen Bibelübersetzungen zu beachten sei, die gerade nicht darin bestanden habe, die Bibel als Übersetzung ohne das Original lesbar und verständlich zu machen, sondern die nur *zusammen* mit dem Original Verwendung finden sollte. Sie schreibt:

„Diese bedingung kann nur eine übersetzung erfüllen, die nicht s a t z w e i s e, sondern w o r t w e i s e überträgt, die also die wortstellung nicht ändert, die in stil, grammatik, ja sogar in etymologie dem hebr. so gleichzukommen sucht, daß sie mehr hebr. als fremdsprachlich ist: ja, daß sie ohne original oft unverständlich bleibt (womit der gefahr des ersetzens des originals entgangen wäre). [...] Auch die jd. bibelübersetzungen bemühen sich (wie wir später sehen werden) diese und ähnliche principien zu befolgen, so daß hier wie dort gerade ihre scheinbaren fehler ihre vorzüge sind. [...] Der schlüssel für das verständnis dieser seltsamkeiten, ja der ganzen absonderlichen übersetzungsmethode der jd. bibelübersetzer wäre damit gefunden.“⁶

In ihrer wie damals üblich nur 96 Seiten umfassenden Dissertation geht Leibowitz sehr gezielt auf die verschiedensten Aspekte ihres Themas ein. Sie beginnt allgemein mit klassisch-rabbinischen Texten zum Problem des Übersetzens der Bibel, wobei sie offensichtlich die Quellschriften selbst übersetzt.⁷ Danach geht sie auf die Mendelssohnsche Bibelübersetzung ein und behandelt die damit verbundenen innerjüdischen Kontroversen um eine sinngemäße oder aber wortgetreue Übersetzung.⁸ Wiederum übersetzt sie die entsprechenden rabbinischen Statements selbst und hat sie wohl vor allem selbst aufgefunden. Erst im Anschluss daran kommt sie zu den jiddischen Psalmenübersetzungen. Sie

⁵ Ebd., S. 377.

⁶ Ebd., S. 385–387. Leibowitz verwendet in ihrer Dissertation die auf das Weimarer Bauhaus zurückgehende Kleinschreibung.

⁷ Sie gibt zumindest keine Übersetzung an und ihr Text unterscheidet sich bei Talmudzitaten von dem der ersten Ausgabe Lazarus Goldschmidt, die seit 1925 im Erscheinen begriffen war.

⁸ Leibowitz, *Übersetzungstechnik*, S. 393–397.

geht auf einzelne Handschriften ein, wobei man davon ausgehen muss, dass sie diese selbst angesehen hat, also außer in Berlin und Marburg auch in Karlsruhe, Hamburg und Parma gewesen ist. Sie beschreibt diese Handschriften und kann in einem Fall sogar eine bestehende Datierung korrigieren. Leibowitz klassifiziert sprachliche Besonderheiten der Übersetzung vom Hebräischen ins Jiddische, an denen sie im Detail zeigt, wie die einzelnen Handschriften in unterschiedlicher Intensität das Bibelhebräische nachkonstruieren. Immer wieder greift sie aber auch übersetzungstheoretische Probleme auf. Sie setzt sich mit Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“ auseinander und kann sogar Luther den Vorzug gegenüber Mendelssohn geben, wenn er wortgetreuer übersetzt.⁹ Leibowitz erwähnt die noch im Entstehen begriffene Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig und ist fasziniert von diesem Projekt. Sie schreibt:

„Erst in allerneuester zeit, in der (noch unvollständigen) bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig, in der der tiefe sinn der form zu seinem vollen recht kommt: erst hier, wo der übersetzer in der ganzen breite der schrift bestrebt ist (was Luther mit absicht nur stellenweise tat), soweit es irgend seine (d.h. des übersetzers) sprache ermöglicht, den eigentümlichen wendungen jener offenbarungsträchtigen menschenrede, sei's nachbildend, sei's andeutend zu folgen: erst hier werden (nach 400 jahren) jene hebr. wendungen wieder berücksichtigt und möglichst entsprechend wiedergegeben.“¹⁰

Es geht Leibowitz in ihrer Dissertation um diesen „tiefen Sinn der Form“, der durch die verschiedenen Zielsetzungen der einzelnen Übersetzungen (und ohne Zweifel auch durch unterschiedliche Übersetzungskompetenz) verschieden gewichtet und berücksichtigt wird. Eine gewisse Strenge deutet sich in dieser Themenstellung an, aber auch die Hoffnung, Kriterien zu finden, anhand derer jüdische Bibelhermeneutik und ihre Bindung an den masoretischen Text in einer deutschen Übersetzung gewürdigt werden können.

⁹ Ebd., S. 441 (Leibowitz bezieht durchgehend die Lutherübersetzung mit ein).

¹⁰ Ebd., S. 441–442.

2. Universitäre Ambitionen in Deutschland?

Welche beruflichen Ziele verfolgte Leibowitz mit ihrer Dissertation? In dem erwähnten 1957 datierten hebräischen autobiographischen Text, der wie ein formeller Lebenslauf abgefasst ist, schreibt Leibowitz: „Nach meinem Doktorexamen 1930 legte ich auch das Staatsexamen für Kandidaten für das höhere Lehrfach ab.“ Daraus wird deutlich, dass sie berufliche Ambitionen hegte, und zwar diejenigen, die damals für eine an der philosophischen Fakultät promovierte Frau am nächsten lagen, wenn nicht sogar die einzigen waren – die Tätigkeit im höheren Schuldienst.¹¹ Es muss offen bleiben, inwiefern dies mit der schon 1929 erfolgten Eheschließung mit ihrem Onkel Yedidyah Lipman Leibowitz¹² in Konflikt kam. Das deutsche Beamtenrecht sah zumindest in der Praxis auf allen Schulstufen nur unverheiratete Lehrerinnen vor; diejenigen, die heirateten, schieden aus dem Dienst aus. Doch schreibt Leibowitz im selben Text, dass sie Ende 1930 – also unmittelbar nach ihren Examina und noch vor der Drucklegung ihrer Dissertation – zusammen mit ihrem Ehemann nach Palästina übersiedelt wäre. Es wäre also denkbar, dass sie eine Berufstätigkeit in Deutschland gar nicht mehr in Betracht gezogen hatte und das Staatsexamen im Hinblick auf eine Tätigkeit in Palästina abgelegt hatte. Aber war das von Anfang an so geplant gewesen? Noch in Deutschland hatten ihre Bestrebungen über den Schulunterricht hinausgegriffen und sich möglicherweise sogar auf die Universität gerichtet, schreibt sie doch im selben Text über ihre Zeit als Studentin und Doktorandin: „In dieser Zeit hielt ich auch meine ersten Vorträge (oder: Vorlesungen?, hebr.: *hartsa’ot*) in Didaktik und veröffentlichte meine ersten Aufsätze über Unterrichtsmethoden für Hebräisch als lebendige Sprache und für Bibel ohne Übersetzung.“ Was für Vorträge könnten das gewesen sein? Es könnten Vorträge in einem jüdischen Verein, Vorträge für Lehrer- oder Lehrerinnenkollegien gewesen sein, es wäre aber auch denkbar, dass es sich um universitäre Lehrveranstaltungen handelte, um sogenannte „unselb-

¹¹ Zu Fragen des Studiums und der Habilitation von Frauen sowie der Berufstätigkeit von Akademikerinnen während der Zeit der Weimarer Republik habe ich vor allem Huerkamp, *Bildungsbürgerinnen: Frauen im Studium und in akademischen Berufen 1900–1945* zu Rate gezogen.

¹² Vgl. Encyclopaedia Judaica 2007 (Eintrag: Leibowitz, Nehama), im Folgenden: EJ 2007.

ständige Lehre“, die unter dem Namen eines Ordinarius stattfand. Dies bleibt im Text offen. Wie auch immer, es wird deutlich, dass Nechama Leibowitz noch in Deutschland mehr wollte, als Schulunterricht zu geben.

Auch die Zahl ihrer Studienorte weist auf weiterführende wissenschaftliche Ambitionen hin. Leibowitz studierte an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität und an der dortigen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und eben an der Philipps-Universität in Marburg. Was hatte den Ausschlag für die Wahl des Studienortes Marburg gegeben? Als Studentin der Hochschule hätte Leibowitz wie einige ihrer Kollegen an der Berliner Universität promovieren können, was für Frauen 1930 relativ unproblematisch war. Leibowitz ging vermutlich nach Marburg, weil sie sich an dieser Universität persönliches und akademisches Wohlwollen erhoffte – Akzeptanz als Jüdin, als Frau und mit einem ehrgeizigen Thema, das jüdische Religionsgeschichte in der Germanistik ansiedelte. In ihrem der Dissertation angefügten Lebenslauf dankt Leibowitz ihrem „verehrten lehrer herrn professor Helm (...) für das große interesse, das er meiner arbeit entgegenbrachte und für die vielseitigen belehrungen und anregungen, die ich von ihm während meiner Marburger studienzeit empfangen habe.“ Karl Helm (1871–1960), der noch bis 1958 in Marburg Vorlesungen in Altgermanistik und altgermanischer Religionsgeschichte hielt (und der 1929/30 sogar Rektor der Marburger Universität war) hatte sich nicht unbedingt mit jiddischen Bibelübersetzungen befasst – dafür hätte Leibowitz eher nach Jena gehen müssen, wo der Alttestamentler Willy Staerk und der Germanist Albert Leitzmann, die Verfasser des Werks *Die jüdisch-deutschen Bibelübersetzungen von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts* wirkten. (Dieses Buch war 1923 im Frankfurter Kauffmann-Verlag erschienen und Leibowitz zitiert daraus.) Es könnten möglicherweise Helms germanistische Forschungen gewesen sein, die für Leibowitz interessant waren, sind doch einige der Handschriften, die sie behandelt, in alt-deutschen Schriftzeichen geschrieben. Außerdem wird Karl Helm als aufgeschlossener und breit interessierter Wissenschaftler beschrieben, der Jüngere intensiv fördern konnte.¹³ Unter Helms Veröffentlichungen findet sich zudem die Herausgabe einer Übersetzung des Makkabäerstoffes ins Niederdeutsche

¹³ Vgl. Henss, *Karl Helm*, S. 169–183.

(Stuttgart 1904), was eine grundsätzliche Offenheit für Themen der jüdischen Kulturgeschichte vermuten lässt. Doch könnte noch ein anderer Aspekt den Standort Marburg für Leibowitz attraktiv gemacht haben: Karl Helm, und mehr noch dessen älterer Kollege, der Germanist Ferdinand Wrede (1863–1934), der sowohl in Berlin als auch in Marburg wirkte, und der auch auf der Liste derjenigen erscheint, denen Leibowitz in ihrer Dissertation dankt, hatten sich in der philosophischen Fakultät 1923 für die Habilitation einer Frau, der Germanistin Luise Berthold (1891–1983) eingesetzt. Sie war eine der ersten Frauen, der in Deutschland die Habilitation gestattet wurde.¹⁴ Es ist durchaus vorstellbar, dass die Aussicht auf eine in mehrerer Hinsicht offene und wohlwollende Atmosphäre die junge Nechama Leibowitz nach Marburg gelockt hat und es ist fast undenkbar, dass die Doktorandin Leibowitz und die vierzehn Jahre ältere im selben Fach tätige Privatdozentin Berthold (eine gebürtige Berlinerin) einander nicht getroffen haben sollten und die zielstrebige und leistungsstarke Leibowitz sich dabei Gedanken über mögliche Perspektiven gemacht hätte.

Zieht man die wissenschaftlichen und pädagogischen Aktivitäten Leibowitz' während ihrer Zeit als Studentin und Doktorandin in Betracht, so weist einiges darauf hin, dass sie eine Position als Studienrätin, wenn nicht sogar eine universitäre Karriere in Deutschland zumindest erwogen haben muss. Wie ist von diesem Aspekt aus die Migration nach Palästina zu bewerten? Versprach die Übersiedelung Leibowitz als verheirateter Frau und nicht zuletzt im Kontext eines zunehmenden Antisemitismus an der Universität *auch* die Möglichkeit einer intensiven beruflichen Herausforderung, die aktive Teilnahme an der Errichtung eines jüdischen Gemeinwesens?¹⁵ Auf alle Fälle stand Leibowitz nach ihrer Promotion zwischen allen Stühlen.

¹⁴ Vgl. Huerkamp, *Bildungsbürgerinnen*, S. 43, S. 151. Vgl. zu Luise Berthold und allgemein den Habilitationen von Frauen auch: Lemberg, *Es begann vor hundert Jahren. Die ersten Frauen an der Universität Marburg und die Studentinnenvereinigungen bis zur „Einschaltung“ im Jahre 1934*, S. 1–31.

¹⁵ Die Grundsteinlegung der Hebräischen Universität Jerusalem hatte am 24.7.1918 stattgefunden, die Eröffnung des Campus auf dem Scopusberg am 1.4.1925.

3. „... und widmete mich ganz dem Unterrichten“

Die berufliche Zäsur, die die Immigration nach Palästina für Leibowitz' bedeutete, spiegelt sich in einem Satz in dem 1957 verfassten autobiographischen Text wider. Dort schreibt sie sehr lapidar: „Ende 1930 immigrierte ich zusammen mit meinem Mann und widmete mich ganz dem Unterrichten.“ Abgesehen davon, dass der Ehemann kaum in kürzerer Form erwähnt werden könnte, kommt in diesem Satz eine Veränderung der Situation zum Ausdruck: Ich widmete mich von da an *ganz* dem Unterrichten, der Lehre – das bedeutet: nachdem ich vorher *auch* etwas anderes getan habe. Im Kontext des gesamten Textes ist in diesem Satz m.E. eine gewisse Enttäuschung über den Mangel an wissenschaftlicher Betätigungsmöglichkeit zu hören, verborgen hinter dem mehr oder weniger deutlichen Hinweis auf den eigenen pflichtbewussten und entsagungsvollen Einsatz beim Aufbau des Landes.

Der Form, aber auch dem Inhalt nach zu urteilen, könnte es sich bei diesem 1957 verfassten Lebenslauf um ein Bewerbungsschreiben handeln – vielleicht sogar um ein Bewerbungsschreiben um eine Universitätsprofessur. Dafür spricht vor allem, dass Leibowitz in diesem Text sehr gezielt ihr Profil und die von ihr erbrachten Leistungen herausarbeitet. Sie erwähnt bestimmte Stationen und Personen ihres akademischen Werdegangs und lässt andere weg. Dies tritt besonders deutlich hervor, wenn man diesen zweiten Lebenslauf mit dem 1931 für die Dissertation angefertigten vergleicht. Vor allem fällt dabei auf, dass die Liste Leibowitz' akademischer Lehrer in beiden Lebensläufen erheblich differiert. Im zweiten Lebenslauf erwähnt sie drei prominente Theologen, die im ersten Lebenslauf fehlen: den Marburger Neutestamentler und bekannten Vertreter der historisch-kritischen Exegese Rudolf Bultmann (1884–1976), den Alttestamentler und Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule Hugo Großmann (1877–1927) und den Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto (1869–1937). Diesen fügt sie noch den ebenfalls äußerst prominenten Philosophen und Erziehungswissenschaftler Eduard Spranger (1882–1963) hinzu, der auch im ersten Lebenslauf fehlt. Die Aufzählung dieser Namen erweckt den Eindruck, dass sie aus eminent politischen Gründen geschieht. Diesen Gelehrten war außer ihrer hohen wissenschaftlichen Reputation gemeinsam, dass sie für kritische Distanz oder sogar Widerstand gegenüber dem Na-

tionalsozialismus standen, beziehungsweise, was für Hugo Greßmann gilt, eine offene Zusammenarbeit christlicher und jüdischer Religionswissenschaft zu ihrem Anliegen gemacht hatten. Leibowitz signalisiert hier also, dass die besten Vertreter einer vom Nationalsozialismus unbelasteten deutschen Theologie und Geisteswissenschaft ihre Lehrer waren. Doch dann muss gefragt werden, warum sie ihren Doktorvater, Karl Helm, in diesem zweiten Text nicht mehr erwähnt. Auch ihm wird keine aktive Nähe zum Nationalsozialismus zur Last gelegt, wenngleich ihm die Tatsache, dass er während der NS-Zeit die Abteilung Germanische Religion an der Marburger Religionskundlichen Sammlung leitete, Zugeständnisse abforderten.¹⁶ War Leibowitz möglicherweise der Ansicht, dass Helms Fachgebiet – Althochdeutsch und altgermanische Religionsgeschichte – in diesem Lebenslauf störend gewirkt hätte? Unabhängig davon, ob die Nicht-Erwähnung Helms aus politischen Gründen geschah oder ob es Leibowitz eher darauf ankam, den Fokus „Bibelexegese und Erziehungswissenschaft“ klar herauszustellen: Es können fast nur Gründe der Karriereplanung gewesen sein, die diese gezielte Aufzählung motiviert haben.

Im weiteren Verlauf dieses Textes geht Leibowitz auf ihre erzieherische Tätigkeit nach ihrer Einwanderung ein. Sie zählt ihre verschiedenen Funktionen und Aktivitäten auf: Lehrerinnenseminar, Bibellektionen (*schiturim*) für gebildete Erwachsene, Arbeit in der Jugendaliyah, „Seminarionim“ für Kibbuzmitglieder. Im Anschluss daran erläutert sie das Konzept ihrer Privatschiturim und Arbeitsblätter (*gilyonot*):

„So begann ich 1942 den Unterricht in Tora und Kommentaren mit Hilfe der „Blätter zum Studium des Wochenabschnitts“, deren hauptsächliches Anliegen es ist, den Lernenden (sei es als Einzelnen oder in einer Gruppe) zum selbständigen Studium zu bringen, den Text durch Vergleich, Analyse und genaue Suche in den Kommentaren (aller Epochen, von den Rabbinen bis Cassuto) sowie in wissenschaftlichen Werken zu vertiefen. Dadurch, dass ich die Antworten der Lernenden korrigiere, haben sie Kritik und Anleitung in ihrem Studium. Es gibt für dieses Lernen kein „materielles“ Ziel, keine Prüfungen oder Zeugnisse, und es wird auch keine Studiendauer festgelegt. Das Studium, das mit sechzig „Eingeschriebenen“ und mit der Korrektur einiger Dutz-

¹⁶ Vgl. Lippmann, *Marburger Theologie im Nationalsozialismus*, S. 368–378; vgl. Alles, *The Science of Religion in a Fascist State: Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich*, S. 177–204, S. 184.

de von Arbeiten begann, fand über sechzehn Jahre seines Bestehens hinweg Anklang (1942–1957), viele Lernende aus Stadt und Land, aus Israel und dem Ausland kamen hinzu, ihre Zahl beträgt heute über dreitausend und die zur Korrektur eingesendeten Arbeiten sind hunderte.“

Neben der strengen Lehrerin, die Kritik und Anleitung gibt, kommt hier die unkonventionelle und innovative Nechama zum Vorschein, die auch ganz ohne konkrete Vorgaben arbeiten kann, ohne Prüfungen, Zeugnisse und festgelegte Studiendauer.

Im Anschluss daran zählt sie ihre Preise und Ehrungen auf und erwähnt die seit der Gründung des Staates Israel bestehende Zusammenarbeit mit dem Erziehungsministerium sowie die Zusammenarbeit mit dem Jüdischen Nationalfonds. Der Tenor dieses zweiten Teils des Textes liegt auf dem hingebungs-vollen Charakter ihres innovativen und erfolgreichen Wirkens – *hitmasarti kuli lehora'ah*, ich lieferte mich ganz dem Unterrichten aus. Sie betont die Anerkennung, die sie von den verschiedensten Stellen dafür erhalten hat – als ob sie den oder die Empfänger dieses Schreibens dazu bewegen wollte, ebenfalls entsprechend zu reagieren.¹⁷

Der Text schließt in der vorliegenden Fassung mit der Erwähnung der kurz zuvor erfolgten Ernennung Leibowitz' zur Lehrbeauftragten (sie schreibt: *chawer hora'ah*) für Grundschuldidaktik an der Hebräischen Universität und für Bibelkommentare und Bibelunterricht am Gymnasium an der Universität Tel Aviv.¹⁸ Daraus ergibt sich die Überlegung, dass Leibowitz die nächst höhere Stufe anstrebte, eine Professur für Bibelkommentare und ihre Vermittlung. Eine solche Professur hätte ihrem Profil genau entsprochen.

In diesem Zusammenhang fällt auch der Beginn beider Lebensläufe ins Auge: Leibowitz betont im 1957 verfassten Text den intellektuellen Hintergrund ihrer Familie und lässt den Kaufmannsberuf wie auch den Namen ihres Vaters weg. Der Verweis auf die Verbindung zwischen ihr, der Bibel und der hebräischen Sprache lässt zudem die *Hebräische* Universität in Jerusalem as-

¹⁷ Die Herausgeber des Gedenkbandes teilen mit, dass sie die Aufzählung der Publikationen aus dem Text entfernt haben, da sie am Ende des Buches eine vollständige Bibliographie bringen.

¹⁸ EJ 2007 teilt allerdings nicht mit, dass Leibowitz eine Lehrtätigkeit an der Hebräischen Universität (außerhalb des Overseas Program) wahrgenommen hätte.

sozieren ... Dort auf ihren Gebieten als Professorin wirken zu können, wäre wohl das Ziel ihrer Wünsche gewesen.

Wie auch immer die Ereignisse tatsächlich verlaufen sind, Leibowitz bekam erst 1968, also im Alter von 63 Jahren in Tel Aviv eine Professur, nachdem sie seit 1957 dort Lehrbeauftragte war. Es ist anzunehmen, dass ihre Karriere schneller und weniger unkonventionell verlaufen wäre, wäre sie als junger, promovierter und männlicher Wissenschaftler nach Palästina gekommen.¹⁹ Durch ihren Erfindungsgeist und ihre eiserne Disziplin gelang es ihr jedoch, auch abseits der männlichen Netzwerke einen ungewöhnlichen und eigenständigen Weg zu finden – statt als Professorin eben als Radiokommentatorin²⁰ und persönlich wie schriftlich erreichbare Privatinstanz.

4. Nothing is my own?

Doch wie sah Leibowitz sich selbst als Wissenschaftlerin? Auf die Frage nach der Spezifik ihres Ansatzes soll sie mehrmals die Antwort „I only teach what the commentaries say. Nothing is my own“ gegeben haben.²¹ Verstand sie sich tatsächlich nur als Werkzeug der Vermittlung oder ist dieser Satz Teil einer Strategie, zu der Leibowitz kaum Alternativen blieben? In der Unnahbarkeit, mit der sie die Frage nach ihrem Proprium abschnitt, ist wohl vor allem das Bestreben zu erkennen, keine Diskussion über den eigenen Ansatz zu führen. Damit schützte sich Leibowitz vor Anfragen, nicht nur an ihre Wissenschaftlichkeit oder Traditionstreue (je nachdem, woher die Fragen kommen), sondern auch an ihre Person. Eine, die so bedingungslos mit der Tradition übereinstimmt, die so selbst- und anspruchslos ist, kann und muss man nicht kri-

¹⁹ Vgl. z.B. den Werdegang Gershom Scholems (1897–1982), der, 1922 in München promoviert und 1923 eingewandert, von 1925 an, an der Hebräischen Universität unterrichtete und für den 1933 ein Lehrstuhl geschaffen wurde. Auch Leibowitz' Bruder, Jeschajahu Leibowitz (1903–1994), der sich 1934 in Basel für Medizin habilitierte und im selben Jahr nach Palästina kam, wurde 1936 Mitglied der Hebräischen Universität und erhielt 1941 einen Lehrstuhl.

²⁰ So wieder EJ 2007.

²¹ Vgl. Bonchek, *Nechama Leibowitz – Teacher of Israel*. <<http://www.ou.org/yerushalayim/lezikaronolam/nehama/ja93.html>> (25.8.2008).

tisieren.²² Sie stellt innerhalb der öffentlichen und wissenschaftlichen Rangordnung keine Gefahr dar. („Gefahrlosigkeit“ signalisierte Leibowitz allein schon durch ihre Selbstbegrenzung auf das Bibelstudium, indem sie dadurch den „männlichen Anspruch“ auf den Talmud nicht in Frage stellte. Doch zugleich trug sie damit einem innerhalb und außerhalb Israels bestehenden Bedürfnis Rechnung: Rückkehr zu den biblischen Quellen, die für eine mit dem Land verbundene und allgemein verständliche jüdische Identität standen – im Unterschied zum exklusiven, an die Diaspora erinnernden und „weltfremden“ Talmudstudium.)

Die Position und Rolle der unabhängigen (und ungesicherten) Privatlehrerin gab Leibowitz Raum für selbstbestimmte wissenschaftliche Tätigkeit. Strenge und Disziplin waren Teil ihrer Wissenschaftstradition. Sieht man sich etwa die auf der Website der Jewish Agency oder unter moreshet.net in englischer Übersetzung veröffentlichten Studienblätter mit den entsprechenden Antworten an, entsteht der Eindruck einer recht eng geführten Diskussion, von Pädagogik alter Schule: Frage und Antwort sind klar aufeinander abgestimmt – d.h. es ist nur eine richtige Antwort auf die jeweilige Frage vorgesehen, und die Aufgabe der Lernenden sah Leibowitz darin, gerade diese Antwort herauszufinden (vgl. Anhang 2).²³ Auch wird oftmals berichtet, dass sie jeglicher emotionalen Annäherung an die Texte wie überhaupt an das Judentum mehr als ablehnend gegenüberstand.²⁴

²² Die wissenschaftliche Biographie Nechama Leibowitz' erinnerte mich immer wieder an die von Edith Stein (1891–1942). Gemeinsame Aspekte sind das (langjährige) Nichtzustandekommen der Universitätskarriere trotz hoher wissenschaftlicher Leistungen, sowie die Verbindung von Intellektualität, „Orthodoxie“, persönlicher Anspruchslosigkeit und Strenge gegenüber sich und anderen. Auch Stein hielt in ihrer Breslauer Wohnung private Lehrveranstaltungen ab, vgl. Wobbe, *Aufbrüche, Umbrüche Einschnitte*, S. 342–353, hier: S. 347.

²³ Einige Referierende und Teilnehmende des Basler Studenttags konnten aus eigener Erfahrung berichten, wie Leibowitz in ihren Privatlektionen ihre Schülerinnen und Schüler die Antworten auf ihre Fragen notieren ließ, und selbst durch die Reihen ging, um diese zu korrigieren.

²⁴ Als Beispiel sei eine harsche Antwort angeführt, die Leibowitz einer ihrer Schülerinnen gegeben haben soll. Als diese Leibowitz die Sichtweise nahe bringen wollte, manche Frauen, die beim Gebet einen Tallit trügen, würden dies um der spirituellen Erfahrung willen tun (und nicht „nur“, um ein feministisches Statement abzugeben), soll Leibowitz entgegnet haben: „You go to shul to daven, not to get a spiritual uplifting, (. . .). If you want to get high

Leibowitz hatte einen klaren methodischen Vorsprung vor ihren Schülerinnen und Schülern: Während sie selbst im Universitätsstudium die historisch-kritische Bibellektüre kennen gelernt hatte, vermittelte sie in ihrer späteren Lehrtätigkeit Bibel und Kommentare ausschließlich als *Tora*, als kanonische Texte, deren Entstehungsbedingungen nicht relevant sind. Sie hatte sich für diese Art der Textlektüre entschieden, doch es war nicht ihr Anliegen, ihren Schülerinnen und Schülern dieselbe Entscheidungsfreiheit zu ermöglichen. Auch wenn daran wohl die antijüdischen Implikationen der exegetischen Wissenschaft deutscher Tradition ihren deutlichen Anteil hatten, blieb Leibowitz' Wirken in diesem Punkt paradox: Sie unterrichtete, als ob es das Allernormalste für eine promovierte und durch die ganze Welt getriebene Bibelwissenschaftlerin (für eine Bultmann-Schülerin!) sei, *keine* Fragen nach der Entstehung ihrer Texte zu stellen; als ob es selbstverständlich sei, *nicht* nach den Intentionen und Interessen der jeweiligen Verfasser zu fragen, und vor allem *niemals* den rabbinischen Begriff der Tora zur Diskussion zu stellen. Konnte Leibowitz in ihrer Dissertation noch von den „eigentümlichen Wendungen jener Offenbarungsträchtigen Menschenrede“ sprechen und ging es ihr damals um eine Integration der Wissenschaft des Judentums in die Germanistik, so war ihr Ansatz als *morah* in Israel ein anderer. Nun ging es ihr um die Vermittlung einer pädagogisch vereinfachten, neuzeitlich-humanistischen Version der klassischen rabbinischen Bibelexegese. Nechama Leibowitz wurde zum Symbol einer jüdischen Identität, die sich im Rahmen einer unhinterfragten Orthodoxie und Traditionstreue als politisch und geistig unabhängig verstand – das machte ihre Faszination aus und damit konnte sie eine breite Öffentlichkeit über viele Jahrzehnte hinweg motivieren, sich mit Text und Inhalt der Hebräischen Bibel auseinanderzusetzen. Dass der Preis dafür im Verzicht auf manche kritische Diskurse bestand, zeigt im Nachhinein die Grenzen dieses Konzepts an und lässt die Frage stellen, ob Unabhängigkeit und die Sicherheit der traditionellen Zugehörigkeit gleichzeitig zu haben sind.

you take drugs“ (Abramowicz, *Tales*, S. 72). Ein eher exegetisches Beispiel wäre ihre Bemerkung zu Gen 2,18 (Studies in Bereshit, Jerusalem 1972, S. 12): „The text is not stating a subjective fact that ‘it is not good for man to be alone’ – man’s feelings on the subject are not referred to, but rather ‘it is not good – that man should be alone’ an objective statement, that the fact of man being alone is not good – in God’s eyes.“

Anhang 1: Von Nechama Leibowitz verfasste Lebensläufe

1. Der Dissertation beigelegter Lebenslauf (1930):

Lebenslauf

Ich, Nechama Leibowitz, bin am 3. September 1905 als Tochter des Kaufmanns Mordechai Leibowitz in Riga (Lettland) geboren. Ich bin Jüdin und besitze die lettische Staatsangehörigkeit.

Bis 1919 besuchte ich die deutsche Privatschule von Fräulein von Hasford in Riga, seit der Übersiedlung meiner Eltern nach Berlin im August 1919 die städtische Cäcilien-Schule zu Berlin-Wilmersdorf (Lyceum und Studienanstalt realgymnasialer Richtung). Ostern 1925 bestand ich dort die Reifeprüfung.

Ich studierte dann bis Ostern 1928 in Berlin, von Ostern 1928 ab in Marburg und zwar Germanistik, Englisch und Alttestamentliche Philologie.

Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren Brandl, Dibelius, Herrmann, Hildebrandt, Meißner, Neckel, Petersen, †Roethe, Sellin in Berlin, Deutschbein, Helm, Hölscher, Landsberger, Löwith, Trier, Wagner, Wrede in Marburg. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet.

Meinen besonderen Dank spreche ich meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Helm aus für das große Interesse, das er meiner Arbeit entgegenbrachte und für die vielseitigen Belehrungen und Anregungen, die ich von ihm während meiner Marburger Studienzeit empfangen habe.

2. Autobiographischer Text aus dem Nachlass von Nechama Leibowitz (1957)²⁵:

Ich wurde 1905 in Riga (Russland) geboren. Von meinem Vater s.A. und von Privatlehrern lernte ich Hebräisch und Bibel noch bevor ich die reguläre Schule besuchte, so dass mir die Hebräische Sprache schon in meiner Kindheit geläufig war.

1919 übersiedelte unsere Familie nach Berlin. Dort beendete ich das staatliche Gymnasium und bestand 1925 die Reifeprüfung. Von da an bis 1930 studierte ich an den Universitäten Berlin, Heidelberg und Marburg. Die Fächer, denen ich die meiste Zeit widmete, und in denen ich Prüfungen ablegte,

²⁵ Vgl. Anm. 3. Aus dem Hebräischen übersetzt von Susanne Plietzsch.

waren deutsche und englische Philologie (alte und moderne Sprache und Literaturgeschichte) und Bibelwissenschaften. Auf letzterem Gebiet hörte ich die Professoren [Ernst] * Sellin, [Kurt] Galling, [Hugo] Greßmann, R. Bultmann, [Rudolf] Otto und nahm an Seminaren der Professoren [Bruno Ernst] Meissner und [Gustav] Hölscher teil. Erziehungswissenschaft studierte ich in den Seminaren von Professor Eduard Spranger.

Im selben Zeitraum studierte ich zwei Jahre lang an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* und hörte Tora von meinem Lehrer Prof. [Julius] Guttmann s.A., Prof. [Ismar] Elbogen s.A. und von Leo Baeck.

Meine Dissertation war im Grenzbereich zwischen Germanistik und Bibellexegese angesiedelt. Ihr Thema waren die Bibelübersetzungen ins Jiddische im 15. und 16. Jahrhundert nach den Handschriften der Bibliotheken Parma und Berlin. Sie wurde auch in der germanistischen Monatsschrift „Paul und Braunes Beiträge“ gedruckt. Nach meinem Doktorexamen 1930 legte ich auch das *Staatsexamen für Kandidaten für das höhere Lehrfach* † ab.

Bereits als Studentin begann ich, Schulunterricht zu erteilen. Ich unterrichtete in Berlin an der jüdischen Volksschule und am jüdischen Gymnasium und war bestrebt, dort die Methode des „Hebräisch auf hebräisch“-Lernens einzuführen, die in den jüdischen Schulen Deutschlands noch nicht gebräuchlich war. In dieser Zeit hielt ich auch meine ersten Vorträge (hartsa'ot) in Didaktik und veröffentlichte meine ersten Aufsätze über Unterrichtsmethoden für Hebräisch als lebendige Sprache und für Bibel ohne Übersetzung.

Ende 1930 immigrierte ich zusammen mit meinem Mann und widmete mich ganz dem Unterrichten. Ich unterrichtete vor allem an Lehrerseminaren (22 Jahre am Misrachi-Lehrerinnenseminar Jerusalem). In den ersten Jahren unterrichtete ich Geschichte Israels, Literatur und Bibel, doch nach einigen Jahren konzentrierte ich mich nur mehr auf zwei Gebiete, Bibel und Unterrichtsmethodik. Von 1932–1939 war ich Ausbilderin der Lehrer und Seminaristen im praktischen Ausbildungsteil an der Volksschule.

1938 begann ich, in der Erwachsenenbildung zu arbeiten, zuerst in verschiedenen Fortbildungskursen für Lehrer und Ausbilder, danach in Bibel-

* Vornamen in eckigen Klammern nicht im Original.

† Die beiden kursiven Formulierungen sind im Original deutsch.

schiurim für gebildete Erwachsene. Fragen der Erwachsenenbildung begannen mich zunehmend zu beschäftigen. Aus der Arbeit in kurzen Kursen („Seminarionim“) für Kibbuzmitglieder, Leiter der Jugendaliyah und der Jugendbünde sah ich, dass die Notwendigkeit einer Fortsetzung dieses Lernens bestand und entwickelte die Idee, diese kurzen Seminare durch ein Lernen in Briefen fortzusetzen, um so den Lernenden für eine längere Zeit zu einem regelmäßigen Studium zu bringen.

So begann ich 1942 den Unterricht in Tora und Kommentaren mit Hilfe der „Blätter zum Studium des Wochenabschnitts“, deren hauptsächliches Anliegen es ist, den Lernenden (sei es als Einzelnen oder in einer Gruppe) zum selbständigen Studium zu bringen, den Text durch Vergleich, Analyse und genaue Suche in den Kommentaren (aller Epochen, von den Rabbinen bis Casuto) sowie in wissenschaftlichen Werken zu vertiefen. Dadurch, dass ich die Antworten der Lernenden korrigiere, haben sie Kritik und Anleitung in ihrem Studium. Es gibt für dieses Lernen kein „materielles“ Ziel, keine Prüfungen oder Zeugnisse, und es wird auch keine Studiendauer festgelegt. Das Studium, das mit sechzig „Eingeschriebenen“ und mit der Korrektur einiger Dutzende von Arbeiten begann, fand über sechzehn Jahre seines Bestehens hinweg Anklang (1942–1957), viele Lernende aus Stadt und Land, aus Israel und dem Ausland kamen hinzu, ihre Zahl beträgt heute über dreitausend und die Zahl der zur Korrektur eingesendeten Arbeiten sind hunderte.

Die Zusammenstellung der wöchentlichen Studienblätter und die Korrektur der Arbeiten nahmen den größten Teil meiner Zeit in Anspruch. Doch dadurch studierte ich selbst die Bibelkommentare und begann, die exegetische Vorgehensweise von Raschi und Ramban, von Abarbanel und den späteren Kommentatoren zu erforschen. Ich habe umfangreiches Material zur Auslegungsmethodik von Raschi zur Verfügung.

Ich setzte auch den direkten Unterricht fort, vor allem für Erwachsene, in den Seminaren der Jugendaliyah (der religiösen und der allgemeinen), in den Seminaren des Jüdischen Nationalfonds für Lehrer aus dem Ausland, für Rabbiner aus dem Ausland, im Lehrerinnenseminar „Jawne“ und seit der Staatsgründung am Fortbildungsinstitut des Erziehungsministeriums und seit 1956 für eine Gruppe amerikanischer Studenten an der Hebräischen Universität.

1956 wurde ich mit dem Katz-Preis für Forschung in der Erwachsenen-

bildung der Hebräischen Universität ausgezeichnet. Dadurch wurde es mir möglich, Material zu Methoden der Erwachsenenbildung zusammenzutragen, vor allem aufgrund von Erfahrungen in den verschiedenen Unterrichtsgebieten und den verschiedensten Bildungsstufen. Die Ergebnisse dieser Beobachtungen konnte ich den Lehrkräften für Erwachsenenbildung in Fortbildungskursen und Studientagen zuteil werden lassen.

Damals begann ich außerdem auf Anregung des Erziehungsministeriums allwöchentlich Anleitungsmaterial für das Lernen mit den Studienblättern zum Wochenabschnitt zu verfassen, in denen ich dem Lehrer und Ausbilder Ratschläge und Anleitung gab, wie er seine Unterrichtsstunde aufbauen sollte, in der Klasse, im Jugendbund oder im Erwachsenenkurs, entsprechend dem Studienblatt zum Wochenabschnitt. Dieses Anleitungsmaterial erscheint jetzt beim Erziehungsministerium bereits im dritten Jahr.

Außerdem schrieb ich in diesen Jahren auf Anregung der Abteilung für religiöse Erziehung in der Diaspora beim Jüdischen Nationalfonds die „Studienblätter zum Studium des Jeremiabuches“.

1957 wurde ich mit dem Israelpreis für erziehungswissenschaftliche Forschung ausgezeichnet.

1957 wurde ich von der Hebräischen Universität eingeladen, in der Abteilung für Grundschulerziehung als Lehrbeauftragte zu unterrichten, ebenso auch im Institut für Bibel der Universität Tel Aviv Auslegungsmethodik der Bibelkommentare, und ebenso in der dortigen Abteilung für Erziehungswissenschaft Unterrichtsmethodik für Bibel im Gymnasium.

6.6.57

Anhang 2: Auszüge aus einem Studienblatt (gilayon): Paraschat Bereschit (5728/1968), Kap. 3,8–13[†]

Und sie hörten die Stimme Gottes des Ewigen umhergehen im Garten in der Kühle des Tages. Und es versteckte sich Adam und seine Frau vor dem Ewigen Gott zwischen den Bäumen des Gartens (Gen 3,8–9).

Schir Haschirim Rabba 3,5: „(Es wird gelehrt:) Bevor der erste Mensch sündigte, wurde ihm Furcht und Schrecken entgegengebracht und die Geschöpfe fürchteten sich vor ihm. Seitdem er sündigt/ein Sünder ist, erlegt man ihm Furcht und Schrecken auf, und er fürchtet sich vor anderen.

Wisse, dass Rabbi dies sagte: Solange der erste Mensch nicht gesündigt hatte, hörte er die Stimme der Anrede, während er auf seinen Füßen stand, und fürchtete sich nicht. Wenn er, seit er gesündigt hatte, die Stimme der Anrede hörte, fürchtete er sich und versteckte sich, denn es ist gesagt (Gen 3,10): *Deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich.*“

► Für welchen Gedanken steht dieser Midrasch?

Antworten (angefertigt von Yitshak Reiner)

Wegen seiner moralischen Überlegenheit findet es der Mensch schwierig, mit der Realität zu recht zu kommen, wenn sein Gewissen nicht rein ist, und er nicht im Frieden mit sich selbst ist, weil er sein Selbstvertrauen verloren hat. Das bedeutet, dass die Sünde die Strafe in sich trägt. Der Verlust von Mut und Selbstachtung nach der Sünde, verbunden mit einem Verfolgungskomplex sind das Ergebnis des moralischen Niedergangs.

Midrasch Bamidbar Rabba 11: „Rabbi Avin sagte: Als der erste Mensch noch nicht gesündigt hatte, hörte er die Stimme als zarte (Stimme), seitdem er gesündigt hatte, hörte er die Stimme als zornige Stimme.“

Das geschah wegen der Schuldgefühle, die sich seiner bemächtigten. Deshalb steht geschrieben (Gen 3,10): *Deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich.*

[†] Quelle: http://www.moreshet.net/oldsite/nechama/gilyonot/5761/breishit61_1.htm; aus dem Englischen übersetzt wurde jeweils der Beginn der Rubriken: Gilayon, Answers, Pedagogic Guide.

Pädagogisches Material

Im vorliegenden Studienblatt beschäftigen wir uns hauptsächlich mit den Versen, die zwischen Sünde und Bestrafung stehen. Es muss gegenüber den Lernenden immer wieder betont werden, dass gemäß dem Konzept der Tora und der Tendenz unseres Kapitels, das Niveau (standing) und die Weisheit des Menschen durch das Übertreten des göttlichen Gebots *nicht* gesteigert wurden (er erreichte nicht irgendein „Licht der Vernunft“, „Fortschritt“, oder gab seinen „Urzustand [primitivism]“ auf, wie man es manchmal als Vulgärmeinung in den Straßen hört).

Das Gegenteil ist richtig: Was betont wird, ist der Niedergang, die Verarmung. Nun sind sie nackt und bloß. (...). Der Midrasch, den wir in Frage 1 zitierten, fügt einen weiteren Aspekt hinzu: Den Verlust des Selbstvertrauens, des Mutes, des Respekts, nachdem die Sünde begangen wurde.

Literaturverzeichnis:

- Abramowicz, Lea: *Tales of Nehama. Impressions of the Life and Teaching of Nehama Leibowitz*. Jerusalem 2003.
- Alles, Gregory D.: *The Science of Religion in a Fascist State: Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich*. In: Religion 32 (2002), S. 177–204.
- Arend, Moshe/Ben-Meir, Ruth/Cohn, Gabriel (Hg.): *Pirque Nehama*. Jerusalem 2001.
- Bonchek, Avigdor: *Nechama Leibowitz – Teacher of Israel*. In: Jewish Action, Fall 1993
- Derovan, David: *Leibowitz, Nehama*. Encyclopaedia Judaica 12. Detroit u.a. 2007, S. 621–622.
- Henss, Walter: *Karl Helm*. In: Schnack, Ingeborg (Hg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Marburg 1977. S. 169–183.
- Huerkamp, Claudia: *Bildungsbürgerinnen: Frauen im Studium und in akademischen Berufen 1900–1945*. Göttingen 1996.
- Leibowitz, Nechama: *Die Übersetzungstechnik der jüdisch-deutschen Bibelübersetzung des 15. und 16. Jahrhunderts dargestellt an den Psalmen*.

- In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Band 55/Heft 3, Halle 1931, S. 377–464.
- Dies.: *Studies in Bereshit*. Jerusalem 1972.
- Dies.: *Gilayon Paraschat Bereschit (5728/1968)*.
- Lemberg, Margret: *Es begann vor hundert Jahren. Die ersten Frauen an der Universität Marburg und die Studentinnenvereinigungen bis zur „Gleichschaltung“ im Jahre 1934*. Marburg 1997.
- Lippmann, Andreas: *Marburger Theologie im Nationalsozialismus*, München 2003. S. 368–378.
- Rochwarger, Joy: *Words on Fire: Then and Now – In Memory of Nechama Leibowitz*. In: Wiskind Elper, Ora/Handelman, Susan (Hg.), *Torah of the Mothers. Contemporary Jewish Women Read Classical Jewish Texts*, Jerusalem 2000, S. 57–81.
- Wobbe, Theresa: *Aufbrüche, Umbrüche Einschnitte. Die Hürde der Habilitation und der Hochschullehrerinnenlaufbahn*. In: Kleinau, Elke/Opitz, Claudia (Hg.), *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung*, Bd. 2, Frankfurt 1996, S. 342–353.

CAROL BERGMAN · New York

SEARCHING FOR FRITZI REDUX

Vorbemerkung der Redaktion:

Der folgende Artikel ist ein – bisher unveröffentlichter – essayistischer Beitrag der amerikanischen Schriftstellerin Carol Bergman (www.carolbergman.net). Er versteht sich als Ergänzung zu Bergman's Buch „Searching for Fritzi“ (erschienen 1999 im Mediacs-Verlag), in dem die Autorin den Spuren der erfolgreichen Wiener Eisläuferin Fritzi Burger, einer Cousine ihrer Mutter, nachgeht.

© copyright by Carol Bergman, 2008¹

¹ Carol Bergman's short stories, poems and creative nonfiction have been published in *Willow Review*, *Onion Review*, *A Room of One's Own*, *Absinthe Literary Review*, *The Bridge*, *Potpourri*, *Epiphany* (the NYU literary magazine) and many other publications in the US and the UK. „Objects of Desire,“ appearing in *Lilith* and *Whetstone Literary Review* was nominated for a 1999 Pushcart Prize in nonfiction. „Another Day in Paradise; International Humanitarian Workers Tell Their Stories,“ was published by Orbis Books (US/Canada) and Earthscan Books (UK/Commonwealth) in October, 2003 and was nominated for the J. Anthony Lukas Book Prize. It has been translated into Korean and Chinese. Her articles, essays, reviews and interviews have appeared in numerous publications in the UK and the US including *The New York Times*, *The Times (of London)*, *The Christian Science Monitor*, *The Daily News Magazine*, *The Amsterdam News*, *Newsday*, *Cosmopolitan*, *Woman's World*, *Family Circle*, *Art Times*, *Cineaste*, and *Salon.com*. She is the author of two film biographies (Mae West & Sidney Poitier) and the ghostwriter of Captain Kangaroo's autobiography, *Growing Up Happy* (Doubleday, 1989). A memoir, „Searching for Fritzi,“ was published in 1999. A book of novellas, „Searching for Klimt,“ was published in Winter, 2007 and has received the Barnes & Noble/iUniverse Editor's Choice, Publisher's Choice and Reader's Choice awards. It is permanently installed in the Neue Galerie Bookstore. She has a BA from the University of California at Berkeley and an MA in Media Studies from The New School. She is one of the founding faculty of Gotham Writers' Workshop and has been teaching in the NYU writing program since 1997. Find: www.carolbergman.net for more information.

January 5, 2008, in an email from Mike Ramsey to the author:

„After WWII, I was an Inspector in General Headquarters, Supreme Allied Powers, Far East Command, during the occupation of Japan. . . In 1947, I think June or July, I happened upon Fritz Burger. . . My information may or may not be of interest to you, but it is offered gratis, as a courtesy to you, and in recognition of your efforts.“

Mike Ramsey learned German during the war listening to Adolf Hitler's speeches. His dad had bought him a short wave radio and he got interested in figuring out what the lunatic *Führer* was saying. He wanted to be in the army fighting, but he was too young. Then he enrolled in military school, did two years of pre-med, and was sent to General Douglas MacArthur's headquarters in Tokyo about fifteen months after the occupation began. He was one of more than two thousand soldiers managing the day-to-day needs of the occupation army and the rebirth of a „democratic“ Japan.

There wasn't much left of Tokyo. From February to August 1945, B-29 bombers had pounded the city with incendiaries. The most destructive hit took place on the night of March 9–10 when 279 planes dropped 1,700 tons of bombs destroying 25% of the city. 100,000 civilians were killed. The fire-bomb raids continued until the atom bombs were unleashed on Hiroshima and Nagasaki. Aerial views of Tokyo and its two sister cities after the bombings look surprisingly similar. Though the residents of Tokyo were spared the effects of radiation poisoning, the saturation bombing was deadly and horrible.

Even today, most Americans can only imagine what it must be like to try to survive in such a landscape. Residents of New York during 9/11 may have some idea, but even this tragic event does not compare in most significant respects. When Warrant Officer Mike Ramsey arrived in Tokyo, Japan was in famine and beggars were everywhere. The American soldiers and their Japanese employees did not starve, however. Food was flown in and the American PX was well stocked at all times.

Bomb damage to the fashionable *Ginza* shopping district, photographed shortly after the war

Mike's official title was Medical Inspector but like other soldiers in MacArthur's army, he had authority when he was out in the field, beyond his specified duties, and beyond his assigned rank. If MacArthur was the American em-

peror, Mike and his fellow officers were MacArthur's viceroys. Free-floating oversight was encouraged. If Mike didn't like something he saw, he made a report to his commanding officer. He could even call the MP's to make an arrest. Few complained about this undemocratic arrangement at the time, least of all Members of Congress, the defeated Japanese people, or the bankrupt Allied Powers who were relieved America was taking on the job of reconstructing Japan.

Mike's assigned task was to make sure the water supply in the city was sanitary and the buildings habitable. Electricity and much else was on strict ration and when Mike went around in a jeep with his Japanese driver/translator he made sure no one was cheating. The translator, Chui, was a former officer in the Imperial Army, wearing a *haisen fuku*—a „defeat suit,“ stripped of its insignia. He was a graduate of the University of Tokyo and spoke four languages. When Mike asked him questions about the Japanese atrocities in Nanking and Burma, he said he knew nothing about them. Mike never believed him.

It was a beautiful late afternoon when the two men set out for a hospital. There had been reports that the building was collapsing, and Mike was instructed to verify and recommend. It was a desolate part of the city where they were headed, far away from General Headquarters which was in the once fashionable part of town. Many of the buildings there had been left standing after the bombings. Elsewhere, some construction was going on, but not much. The infrastructure of the city had to be stabilized first.

Mike spotted a strange light up ahead. It seemed unnatural, almost surreal, so he detoured towards it. The translator pointed to a partially bombed-out brick structure but did not reply when Mike asked what it was. As they drew closer, the vista beyond the brick looked flat and white. Incredibly, it was a good-sized ice rink and swirling around at the center in a graceful pirouette, there was a lone figure in a dark ice-dancing dress, the bottom flared out in a spin just above her knees.

Mike was more than perplexed, he was dumbfounded. It was summer, temperature in the mid-70s and humid, the ice of questionable consistency, and the rink was not an „approved installation.“ That meant someone was using rationed electricity, which gave Mike „probable cause“ to ask some questions. Who was this woman for goodness sake? Even from a distance she didn't look Japa-

nese. She was short, true, but her hair was blond. More importantly, she looked robust. Clearly, despite the famine, she was eating well. How else would she have had the energy to skate?

Mike and the translator alighted from the jeep, stood at the barrier looking into the oasis of ice and beckoned, then shouted, to the woman. Slowly, she drifted over.

Mike's first impression was not complimentary. With her blond hair, blue eyes, and European features, this woman could only be a *Fräulein*, the wife or girlfriend of a soldier or engineer sent to Japan to share technology and weapons. Surely the soldier or engineer was already in custody, perhaps returned to Germany for war crimes interrogation. Or—hypothesis again—he might have been hiding out and only recently arrested, his wife or girlfriend left to fare on her own. Recently, Mike and his buddies had liberated a holiday cabin on Mt. Fuji decorated with alpine scenes. A young *Fräulein* had appeared during their visit and asked to collect her belongings. They allowed her this privilege, but also questioned her before letting her go. There was enough to do without holding someone who would be of no use to them.

His mind clicking over with all the possibilities, Mike said, in English: „Fräulein, who the hell are you?“

He purposely did not speak in German at first, though this would have been easy for him. He wanted the message to be: I am a representative of the Supreme Commander for the Allied Powers in Japan and you must obey my orders.

The woman clearly understood what Mike had said, but remained mute. When he spoke in German, however, she looked alarmed. Then she turned towards the translator and stared knowingly at him, waiting for him to speak. What was going on? Mike had no idea but he asked the translator to tell him. „And that's an order,“ he said impatiently. Reluctantly, it seemed, the translator said, „Mikimoto,“ but that was all.

„Mikimoto pearls?“

„Yes.“

The pearls were valuable commodities, easily transportable, and there was concern in the early days of the occupation that they would find their way onto the black market. Memorandums went out to all occupation personnel

alerting then to this possibility. New regulations had made it clear that all pearls could only be bought and sold through the newly-established Army Exchange Service. Proceeds of all sales were used as reparations.

„She’s an Olympic ice skating champion,“ the translator continued and then, in Japanese, he asked the little *Fräulein* to identify herself to the American officer. Finally, she did so— in fluent, impeccable Japanese.

„My name is Fritzi Burger,“ she said.

„You are using rationed electricity, shut the rink down,“ he said. „You will be hearing from us.“

Back at General Headquarters, Mike reported the incident to Lt. Colonel Schellenberger, his commanding officer, and was told to leave the matter alone, he knew who the woman was, and would take care of it. Mike was a bit annoyed. Why was this *Fräulein* on the loose? He felt like a fool when he recalled what he had said to her: „You’ll be hearing from us.“ Obviously, this wasn’t going to happen.

On June 1, 1947 Fritzi Burger’s photograph had appeared in Pacific Stars & Stripes, the army newspaper, with the caption: „World Famous Stars to Perform in Ice Capades. Associated Press photo of Fritzi Burger who has married and taken up residence in Japan.“ Mike had missed it. And even if he had seen it, there was no way he could have known then that the caption was wrong, the facts deliberately manipulated by the army censors. Fritzi Burger, my mother’s cousin, a silver medalist in the 1928 and 1932 Olympics, had been in Japan since the 1930s.

Time Magazine, on August 19, 1935:

„Married. Fritzi Burger, Austrian ice-skating champion; and Shinkiki [Shinichi] Nishikawa, grandson of Japanese Pearl Tycoon Kokichi Mikimoto; in Vienna.“

My mother did not attend the wedding, but she remembers a celebration at her grandmother’s house with kimonos on display. Soon after, Fritzi left Vienna with her new, handsome Japanese husband, returning briefly in 1938 to give birth to her son, Yoshi, just before Hitler’s annexation of Austria. Then she disappeared, but not to the gas chambers.

By the time Mike Ramsey met Fritzi Burger just seven years later, she had escaped the Nazi genocide, the fire-bombing of Tokyo, the post-war famine,

and the interrogation of General Douglas MacArthur's investigators preparing for the war crimes tribunal.

Mike Ramsey is in his eighties now and lives in Abilene, Texas. Like many former WW II soldiers, the history of the war has become his hobby. He has an archive of information about the American occupation of Japan from 1945–1952 but it is full of holes as most of the documentation is only now being declassified by The Nazi War Crimes and Japanese Imperial Government Record Interagency Working Group set up by President Clinton by Executive Order in 1999. Nonetheless, Mike Ramsey takes pride in his ability to root out scamps and scoundrels wherever he may find them. Musing about his year working for General MacArthur, he remembered the defiant *Fräulein* he'd encountered in the summer of 1947. What had happened to her? He went onto the internet, found my book with the title, *Searching for Fritzi*, and emailed me. Thus began our correspondence.

When you hear that a member of your family, long thought dead, is still alive, it is easy to celebrate their escape from a war zone, and genocide. This is how I felt in the mid- 1990's when my mother had first mentioned Fritzi Burger during an oral history session. She asked the same question as Mike Ramsey asked: What ever happened to Fritzi? I began my search for her and found her living in Gorham, Maine as Fritzi Burger Russell. Divorced from Nishikawa and remarried to an employee of Citibank in the 1960's, her Japanese name had been expunged from her biography. We were so happy to find her that I never thought to ask what she'd been doing during the war years and the occupation years in Japan. During telephone conversations with me and with my mother, she mostly wanted to reiterate her skating triumphs. Despite the distortion — taking us for adoring fans instead of family — Fritzi invited us to visit her in Maine. Then, just weeks later, she withdrew the invitation. I had sent her a family tree and a photograph of my mother; the two women had the same grandmother and looked like sisters. Irrespective of the evidence, and her name on every data base of Jewish Olympians, Fritzi wanted to make it clear that we were not her family and, most importantly, that she was not Jewish, and had never been Jewish. Contradicting her own assertion, she threatened me with legal action if I exposed her.

That's where the first quest ended: with Fritzi's adamant denials, her re-

jection of her family, and her death in 1999, the year *Searching for Fritzi* was published.

On February 14, 1935, after her wedding in Vienna, Fritzi Burger was back in Tokyo. On that day, she met Gareth Jones, a Welsh journalist reporting on the rising militarism and nationalism in Japan. In notes, transcribed by Margaret Colley, Jones wrote:

„Was interviewed by the Japanese Advertiser Shimanochi. Believes changes in Jap. policy to moderation, away from militarism. He introduced me to Fraulein Burger (Fritzi), the Austrian skater (Vienna). He described the return of the Japanese to the old culture. Reaction against the west.“

Why was Fritzi at this meeting? Although there is no definitive answer, we can surmise that Fritzi was invited to attend as a celebrity and a representative of the Mikimoto family. Taking this supposition a step further, why would the Mikimoto family have allowed her to be present if not to represent the family—and the government the family supported—in the best possible light?

What was it like for Fritzi Burger to marry into the wealthy, prominent Mikimoto-Nishikawa clan? She probably lived in a well-appointed house, either in the fashionable section of Tokyo or on the Mikimoto estate near the pearl farms of Argo Bay south of Toba. Perhaps she traveled from one to the other. Certainly, as the bombing of Japan's cities intensified, she would have found safe haven at the family estate. In 1935, she was probably living in Tokyo and pursuing her professional ice-dancing career while, at the same time, making herself available, whenever asked, to act as hostess to foreign visitors and dignitaries. Eventually, as the war progressed and German and Austrians arrived in Japan on business, she probably would have been called upon to entertain them at a dinner party, for example, or at the ice rink to display her great gifts. We do not know if the irony of her position in Japanese society troubled her in any way, or if she understood that the dignitaries and officers she entertained were the same individuals who were perpetrating the genocide against her own family in Austria. There is no evidence to suggest she tried to save anyone in her immediate or her extended family, though she would have been well placed to do so. There is no evidence to suggest she made use of the Mikimoto pearls as currency, though she would have been well placed to do so. Protected

by her Japanese family, she might, at the very least, have made inquiries at the German Embassy in Tokyo or the Japanese Embassy in Vienna. It is unlikely, given her international celebrity and the alliance between Germany and Imperial Japan, that they would have harmed her.

I have asked myself often how I might have behaved during the Nazi reign of terror. And though it is impossible for any of us, I feel, to answer this question, I always come back to the available facts: Fritzi Burger was not like others in my family; she was privileged; she was rich; she lived in luxury and relative safety; she showed no remorse about the loss of family when we talked to her in America. The vehemence of her denial that we were family is easily explained if one considers her life in Japan during the war, ignored by the fawning press until I published my book.

Most of my mother's immediate family were murdered, except for a handful, including my mother, who escaped to Paris and then to America. Unlike Fritzi who showed no courage other than her feats on the ice, my mother was courageous. She traveled to Berlin on her own, and at great risk, to obtain visas from a sympathetic French consul for herself, my father, and all his siblings.

If more evidence surfaces in the coming years, beyond what I have learned and deduced, I will happily take back my judgment of Fritzi's collaborative actions or inactions during the war. Yes, happily will I do so, and embrace Fritzi Burger into our attenuated family.

Although only 25 Class-A criminals were tried, every prominent Japanese person—politicians, industrialists, elite families, famous sports figures, and officers in the Imperial Army—was interviewed by MacArthur's investigators. Fritzi probably was also, and then left alone to skate. Sports were encouraged by MacArthur, not just as diversion for the American troops, but as salve for the depressed Japanese people. The country would be „bright“ again and what could be brighter than Fritzi Burger ice dancing in Tokyo.

HANS HERMANN HENRIX · *Aachen*

„Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ (David Ben-Gurion).

60 Jahre Israel – eine Erfolgsgeschichte*

Ist es nicht Ausdruck von Naivität, angesichts der täglichen Meldungen aus Israel, von den Spannungen, Konflikten und Gewaltäußerungen im israelisch-palästinensischen Verhältnis oder von den gegen Israel gerichteten Boykottandrohungen oder tatsächlichen Boykotts mitten in Europa von einer „Erfolgsgeschichte“ 60 Jahre Israel zu sprechen? Ja, es kann naiv sein, von Israel zu schwärmen und in einer blinden Begeisterung Probleme zu verdrängen und die Gefährdungen und Schatten nicht wahrzunehmen. Soll das Stichwort von der Erfolgsgeschichte und vom Wunder der 60 Jahre des Staates Israel nicht blind gelesen werden, dann ist eine Analyse und Würdigung wohl nur in einer Art „zweiter Naivität“ möglich. Es wäre eine Naivität, in der das Staunen sehr wohl seinen Platz hat – nämlich über die Tatsache, dass nach etwa 2000 Jahren staatenloser Existenz das jüdische Volk einer langen Geschichte von Bestreitungen, Verfolgungen, Tötungen, Morden und Ausrottungsversuchen zum Trotz nach wie vor da ist und darüber, dass es mit einem Staat auf der Weltbühne der Politik selbstbewusste Präsenz und Bereitschaft zur Verteidigung zeigt. Die Bewunderung über dieses doppelte Faktum ist aber durch eine Krise gegangen. Sie sieht sehr wohl die Infragestellung des Erfolgs des Staates Israel von außen und von innen und ist durch dieses Hinschauen aufgestört. Die Bewunderung kann sich jedoch im Durchgang durch Irritation, Zweifel und Kritik „retten“. Es ist eine zweite, eine „aufgeklärte“ oder vielleicht auch eine

* Der Beitrag wurde als Referat zum Jahresthema „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ (David Ben-Gurion). 60 Jahre Israel – eine Erfolgsgeschichte“ des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-jüdische Zusammenarbeit am Sonntag, 2. März 2008, im Rathaus zu Recklinghausen gehalten.

„hinkende“¹ Naivität, die von 60 Jahren Staat Israel als Erfolgsgeschichte reden lässt. Ich bekenne mich zu dieser Art von zweiter Naivität, mit der ich mich am Wunder des Daseins des Staates Israel freue, dem jüdischen Volk und Staat zum Jubiläum von 60 Jahren aufrichtig gratuliere und zugleich die Probleme um seine Existenz und Wirklichkeit im Blick behalten möchte. Es ist nicht der Blick eines Politikers. Es ist auch nicht der Blick eines Wirtschaftsmanes, sondern der eines christlichen Theologen und Ökumenikers. Von einem Theologen wird zu Recht erwartet, dass er nicht lediglich das wiederholt, was der Politiker oder Wirtschaftler sagt, sondern etwas über das Politische und Wirtschaftliche hinaus zu sagen weiß. Mein Versuch dazu besteht aus mehreren Anläufen. Der erste Anlauf soll vergegenwärtigen, dass das Wunder der Entstehung des Staates Israel vor 60 Jahren die Kirchen und das Christentum tief irritierte und diese erst nach längerer Zeit zur Realpolitik finden ließ. In einem zweiten und kurzen Gang möchte ich anhand einer konkreten ethischen Auseinandersetzung aus den Tagen des Libanonkrieges vom Sommer 2006 das Verhältnis von Politik und Religion im christlich-jüdischen Gespräch bedenken. Und schließlich sei das eher persönliche Verhältnis des Referenten als Bürger, Christ und Theologe aus Deutschland zu Israel skizziert.

1. Die Entstehung des Staates Israel 1948 – ein Wunder, das die Kirchen und Christen irritierte und erst allmählich zur Realpolitik finden ließ

Als in den ersten Monaten des Jahres 1945 die Überlebenden der Schoa dem „Todeshaus“ der Konzentrationslager entronnen waren, öffnete sich ihnen noch nicht sogleich das „Lebenshaus“² eines Staates Israel, sondern zahlreiche Lager für so genannte „Displaced Persons“ in Europa oder eine höchst unsichere Situation in Palästina oder dem „Heiligen Land“ bzw. „Erez Jisrael“. Es dauerte noch drei Jahre, ehe es zur Gründung des Staates Israel kam. Die Voll-

¹ Vgl. zum Bild des Hinkens die biblische Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok Genesis 32,23–32, 32.

² Die Metapher vom „Lebenshaus“ hat vor allem Metz in die theologische Diskussion eingebracht, vgl. nur den Bogen seiner Wortmeldungen von *Im Angesicht der Juden* bis *Theodizee-empfindliche Gottesrede*.

versammlung der Vereinten Nationen beschloss nach mehreren Anläufen am 29. November 1947 die historische Resolution Nr. 181, welche die Beendigung des britischen Mandats für Palästina beinhaltete und den Abzug der britischen Truppen und die Teilung Palästinas in einen jüdischen Staat und einen arabischen Staat forderte. Die große Mehrheit der Staaten nahm den UN-Beschluss an, unter ihnen auch die damalige Sowjetunion, aber nicht die arabischen Staaten. Auch der damalige „Nationalrat“ als Vertreter der jüdischen Bevölkerung und der zionistischen Organisation akzeptierte den Plan. Mit dem Datum des Abzugs der Briten aus dem Mandatsgebiet rief David Ben Gurion in Tel Aviv den Staat Israel aus. Es war der 14. Mai 1948 bzw. nach jüdischem Kalender der 5. Ijar 5708.³

In der Unabhängigkeitserklärung heißt es unter anderem: „Im Lande Israel entstand das jüdische Volk. Hier prägte sich sein geistiges, religiöses und politisches Wesen. Hier lebte es frei und unabhängig. Hier schuf es eine nationale und universelle Kultur und schenkte der Welt das Ewige Buch der Bücher.

Durch Gewalt vertrieben, blieb das jüdische Volk auch in der Verbannung seiner Heimat in Treue verbunden. Nie wich seine Hoffnung. Nie verstummte sein Gebet um Heimkehr und Freiheit

Die Katastrophe, die in unserer Zeit über das jüdische Volk hereinbrach und in Europa Millionen von Juden vernichtete, bewies unwiderleglich aufs Neue, dass das Problem der jüdischen Heimatlosigkeit durch die Wiederherstellung des jüdischen Staates im Lande Israel gelöst werden muss, in einem Staat, dessen Pforten jedem Juden offen stehen . . . Die Überlebenden des schrecklichen Nazi-Gemetzels in Europa sowie Juden anderer Länder scheuten weder Mühsal noch Gefahren, um nach dem Lande Israel aufzubrechen . . . Gleich allen anderen Völkern ist es das natürliche Recht des jüdischen Volkes, seine Geschichte unter eigener Hoheit selbst zu bestimmen. Demzufolge haben wir, die Mitglieder des Nationalrates, . . . heute uns hier eingefunden und verkünden hiermit kraft unseres natürlichen und historischen Rechtes und aufgrund des Beschlusses der Vollversammlung der Vereinten Nationen die Errichtung eines jüdischen Staates im Lande Israel – des Staates Israel . . . Der Name des Staates lautet Israel. Der Staat Israel wird der jüdischen Einwande-

³ Vgl. die Kurzskeizze durch Mathes, „Israel. B. Der moderne Staat“, S. 379.

rung und der Sammlung der Juden im Exil offen stehen . . . Er wird all seinen Bürgern ohne Unterschied von Religion, Rasse und Geschlecht soziale und politische Gleichberechtigung verbürgen. Er wird Glaubens- und Gewissensfreiheit, Freiheit der Sprache, Erziehung und Kultur gewährleisten, die Heiligen Stätten unter seinen Schutz nehmen und den Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen treu bleiben.“ Die Unabhängigkeitserklärung schließt mit den Worten: „Mit Zuversicht auf den Fels Israels setzen wir unsere Namen zum Zeugnis unter diese Erklärung, gegeben . . . auf dem Boden unserer Heimat in der Stadt Tel Aviv.“⁴

Der so ausgerufenen junge Staat geriet sofort in Bedrängnis. Denn es folgte der Erklärung der Unabhängigkeit unmittelbar der arabisch-israelische Krieg. In ihm konnte sich Israel zum Staunen der damaligen Weltöffentlichkeit behaupten und vergrößern. Es wurden die Waffenstillstandslinien von 1949 mehr und mehr als die „De-facto-Grenzen“ Israels im ehemaligen britischen Mandatsgebiet hingenommen, akzeptiert oder positiv anerkannt. Israel entwickelte sich stürmisch. Auch die späteren Kriege – vor allem der Sechs-Tage-Krieg von 1967 und der Jom-Kippur-Krieg von 1973 – konnten die stürmische Entwicklung nicht hemmen, so dass Israel zur industriellen und demokratischen Vormacht in Nahost wurde.⁵

Das Wunder der Entstehung und der Behauptung des Staates Israel traf die Kirchen und Christen relativ unvorbereitet an. Denn der Tradition der Kirchen und der christlichen Theologie konnten zunächst kaum begriffliche oder konzeptionelle Voraussetzungen entnommen werden, welche es ermöglicht hätten, die neue Wirklichkeit der öffentlichen Präsenz des jüdischen Volkes und seiner Staatlichkeit theologisch zu integrieren. Im Gegenteil: Kirchenlehre und Theologie schienen die neue Wirklichkeit geradezu auszuschließen. Jahrhunderte lang war es ausdrückliche oder implizite Voraussetzung christlicher bzw. kirchlicher Lehre, dass die Juden aufgrund ihrer Nichtannahme Jesu von Nazareth als Messias „den Anspruch auf eine Existenz als Volk verwirkt“ hätten.⁶

⁴ Zitiert nach: Deutscher Koordinierungs-Rat (Hg.), *Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist*, S. 6.

⁵ So mit Mathes, „Israel. B. Der moderne Staat“, S. 379.

⁶ Dazu und zu den weiteren Ausführungen siehe Davies, *Die Haltung Israel gegenüber: Staat, Land und Volk*, S. 585.

Mit der Zurückweisung Jesu Christi sei dem jüdischen Volk nur eine Existenz in der Zerstreuung unter die Völker und in einer ruhelosen Wanderschaft abseits des gelobten Landes von Gott her zugedacht. Die Heimatlosigkeit und die bedrängte Existenz bewiesen das Recht und die Gottgemäßheit des christlichen Glaubens. Das jüdische Volk sei des Ehrennamens „Israel“ verlustig gegangen. Das wahre und neue Israel sei die Kirche. Diese Vorstellungen wurden in einer langen Geschichte der Verkündigung und Theologie durchgespielt – etwa dahingehend, dass man zwischen einem geistigen und einem fleischlichen Israel unterschied oder die an den Rand gedrängte und oft unter Einschränkungen und Verfolgung leidende Existenz der jüdischen Generationen als Strafe für Treulosigkeit deutete oder in der jüdischen Gemeinschaft ein „Gespenst inmitten der christlichen Nationen“ ohne religiöse Substanz sah.

Als im europäischen Judentum des 19. Jahrhunderts aufgrund der allen emanzipatorischen Ansätzen zum Trotz weiter bestehenden Diskriminierung die Idee eines eigenen nationalen Staats reifte und sich mit dem ersten zionistischen Kongress 1897 in Basel unter Leitung von Theodor Herzl auch der allgemeinen Öffentlichkeit darstellte, war die Haltung der damaligen Kirchen zurückhaltend bis abweisend. Geradezu berüchtigt ist das Wort von Papst Pius X. zu Theodor Herzl, als dieser bei einer Audienz im Januar 1904 die Bitte um Unterstützung der zionistischen Bewegung vorgetragen hatte: Nach Tagebuchaufzeichnungen Herzls soll der Papst zu ihm gesagt haben: „Wir sind nicht in der Lage, diese Bewegung zu unterstützen. Wir können die Juden nicht daran hindern, nach Jerusalem zu gehen – aber wir können dies niemals gutheißen. Als Haupt der Kirche kann ich Ihnen nicht anders antworten. Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt. Deshalb können wir das jüdische Volk nicht anerkennen, und so werden wir, wenn Sie nach Palästina kommen und Ihr Volk dort ansiedeln, mit unseren Kirchen und Priestern bereit sein, Sie alle zu taufen“. ⁷ Der historischen Redlichkeit halber sei angefügt, dass der damalige „Außenminister“ des Vatikans, Staatssekretär Kardinal Merry del Val, zwei Wochen nach der Papstaudienz Theodor Herzl gegenüber in einem sehr freundlichen Ton antwortete: „Wenn die Juden glauben, sie können ihr Los durch die Rückkehr in das Land ihrer Vorfahren wesentlich erleichtern, dann

⁷ Zitiert bzw. übersetzt nach Fisher, *The Holy See and the State of Israel*, S. 196f.

betrachten wir dies als eine humanitäre Frage. Wir werden niemals vergessen, dass wir ohne Judentum nichts wären“.⁸ Und als sich der Nachfolger Herzls, der zionistische Repräsentant Nahum Sokolow mit dem Nachfolger von Pius X., Papst Benedikt XV., traf, ist es nach dem Bericht Sokolows „zu einer sehr befriedigenden Haltung vonseiten des Vatikans gegenüber dem Zionismus“ gekommen.⁹ Tatsächlich hat der Vatikan nie den Zionismus in einer offiziellen Erklärung verurteilt. Bei der Abstimmung über den Teilungsplan der Vereinten Nationen haben die meisten katholischen Länder der Welt für einen jüdischen Staat in Palästina gestimmt. Hätte – so der amerikanische Experte der katholisch-jüdischen Beziehungen Eugene Fisher – der Vatikan geglaubt, dass die Errichtung eines jüdischen Staates eine große Bedrohung für die katholische Lehre darstellte, hätte er sicher kraftvoll gehandelt, um die Vertreter katholischer Länder davon zu überzeugen, ein negatives Votum abzugeben. Aber er tat dies nicht.¹⁰

Aber man wird die Langzeitwirkung einer judenfeindlichen Tradition nicht ganz leugnen können, will man das Faktum erklären, dass der Weltkirchenrat bis heute noch keine rechte Position formuliert hat, was er denn von Israel zu halten hat; von ihm sind bis heute Parteinahmen für die palästinensische Sache und Kritik an Israel zu vernehmen, die von jüdischer Seite als einseitig und ungerecht beurteilt werden. Leider haben zahlreiche Verlautbarungen aus der evangelischen Kirche in Deutschland, die um Verständnis für Israel werben, die Grundstimmung im Weltkirchenrat nicht korrigieren können.¹¹ Und es hat nach der Staatsgründung Israels immerhin 45 Jahre gedauert, bis es zum Grundlagenvertrag zwischen dem Staat Israel und dem Vatikan vom 30. Dezember 1993 gekommen ist. Dieser Grundlagenvertrag wurde als ein Meilenstein in der Geschichte der Beziehungen zwischen dem jüdischen Volk und der katholischen Kirche verstanden. Seit der Staatsgründung Israels und insbesondere seit der historischen Erklärung des Zweiten Vatikanischen Kon-

⁸ Ebd.

⁹ Sokolow, *History of Zionism*, S. 53 nach Fisher, *Zum 60. Jahrestag des Staates Israel*.

¹⁰ Siehe Garcia-Granados, *The Birth of Israel: The Drama as I Saw It*.

¹¹ Vgl. als solche Stimmen nur die Dokumente bei Rendtorff/Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1, S. 593–596 und S. 598–604 sowie Henrix/Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 2, S. 805–812, S. 862–932.

zils über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“ vom 28. Oktober 1965 hatten jüdische Persönlichkeiten und Gremien immer wieder vom Vatikan die völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel gefordert.¹² Das Ausbleiben dieses Schrittes nährte lange das jüdische Misstrauen, der vatikanische Unwille zu diesem Schritt sei das Ergebnis der alten christlichen „Lehre der Verachtung“ gegenüber Juden und Judentum.¹³ Dieses Misstrauen konnte auch nicht durch die Versicherung vatikanischer Stellen beruhigt werden, es seien keine theologischen Gründe für die Nichtaufnahme diplomatischer Beziehungen maßgeblich. Als Grund der Nichtanerkennung des Staates Israel führten sie das Prinzip des internationalen Rechts an, demzufolge keine Staaten anerkannt werden, deren Grenzen noch nicht völkerrechtlich verbindlich bekräftigt sind; sie nannten zusätzlich die Befürchtung negativer Reaktionen arabischer Staaten zuungunsten der Christen in diesen Ländern.

Mit dem am 30. Dezember 1993 in Jerusalem unterzeichneten Grundlagenvertrag hat der Vatikan die jüdischen Stimmen eines theologischen Argwohn zum Verstummen gebracht. Mit ihm ist das Wunder der Entstehung und Behauptung des Staates Israels auch in der Diplomatie des Vatikans sichtbar angekommen. Der Titel wie auch die Sprache dieses Vertrags ist bemerkenswert.¹⁴ Es finden sich feierliche Sätze wie auch eine sehr nüchterne Sprache der staatsrechtlichen Tradition. Die Präambel macht auf die „einzigartige Natur der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk“ aufmerksam und erinnert an den „historischen Prozess der Versöhnung sowie des wachsenden gegenseitigen Verständnisses und der Freundschaft zwischen Katholiken und Juden“ (81). Der Vertrag enthält eine klare Verurteilung aller Formen von Antisemitismus und Rassismus. Beide Seiten vereinbaren, besondere diplomatische Vertreter auszutauschen – im Rang eines Nuntius des Apostolischen Stuhls und eines Botschafters des Staates Israel.

¹² Näheres dazu siehe Henrix, *Von der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ zum Pontifikat Benedikts XVI.*

¹³ Vgl. hierzu nur Fisher, *Zum 60. Jahrestag des Staates Israel.*

¹⁴ Text in: Freiburger Rundbrief NF I (1993/1994) S. 88–94, jetzt auch in Henrix/Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum.* Band 2, S. 80–85 (Zitate im fortlaufenden Text nach dieser Fassung).

Die Themen und Probleme, aber auch die Sprache dieses Abkommens machen deutlich: es handelt sich hier um ein Abkommen eigener Art. Es ist kein Vertrag zwischen zwei Religionen und also kein Dokument der theologischen Ebene. Es ist ein internationaler Vertrag mit dem Prozess der Ratifizierung und der Ausfüllung und von eigener Tragweite. Er ist von symbolischem Gewicht und zwar für beide Seiten. Mit ihm wurde auch für die breite *jüdische* Öffentlichkeit eine gewandelte kirchliche Einstellung zum jüdischen Volk und Judentum offenkundig und wahrnehmbar, die für die katholische Kirche das Zweite Vatikanische Konzil grundgelegt hatte und im langen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) bekräftigt wurde. Dies hat besonders dessen historischer Besuch in Israel und Jerusalem vom 21. bis 26. März 2000 unterstrichen.¹⁵ Ein prominenter israelischer Journalist hat die Tage des päpstlichen Israel-Besuches einen Sechs-Tage-Frieden genannt. Erreicht bzw. überzeugt hat Johannes Paul II. die israelische Öffentlichkeit besonders mit seinen Besuchen im Holocaust-Museum Jad WaSchem und an der Westmauer, wo er ein schriftliches Schuldbekenntnis zum Versagen der Christen gegenüber dem jüdischen Volk gemäß einem Brauch jüdischer Frömmigkeit in die Ritzen der Mauer legte. Dieser Besuch wäre nicht möglich gewesen, wenn es nicht zuvor zum Grundlagenvertrag zwischen dem Staat Israel und dem Apostolischen Stuhl gekommen wäre. Dieser Vertrag ist ein historisches Ereignis auch im Blick auf die Anerkennung der Wirklichkeit des Staates Israel durch die *kirchliche* Welt, auch wenn heute noch Kontroversen zwischen beiden Vertragspartnern die Umsetzung des Vertrags erschweren.¹⁶

Mit dem Grundlagenvertrag hat sich die katholische Kirche der Notwendigkeit gestellt, die Bedeutung des Landes Israel für das jüdische Volk anzuerkennen: „Einfach gesagt: das Land Israel ist ein vitaler Aspekt des Judentums.“¹⁷ Dies wie auch die Wirklichkeit des Staates Israel ist in der katholischen Kirche „angekommen“. Analoges kann man für die evangelische Kirche in Deutschland feststellen. Damit ist aber auch der fortdauernde Konflikt um diesen Staat und sein Verhältnis zum palästinensischen Volk und zu den arabischen Nachbarstaaten bei den Kirchen „angekommen“. Sie und die Chris-

¹⁵ Weiteres dazu Henrix, *Die katholische Kirche und das jüdische Volk*.

¹⁶ Der Autor würdigt den Grundlagenvertrag ausführlich: *Mehr als politische Beziehungen*.

¹⁷ McGarry, *The Land of Israel in the Cauldron of the Middle East*, S. 219.

ten erfahren sich als angefragt oder am Geschick Israels und am israelisch-palästinensischen Konflikt indirekt und manchmal auch direkt beteiligt, insofern die Kirchen mit Patriarchaten und Gemeinden, mit Ordenshäusern und Instituten, mit Schulen und weiteren Institutionen in Israel präsent sind und viele ihrer Gläubigen – in den letzten Jahren leider wenige aus Deutschland – als Pilger das Land und die heiligen Stätten besuchen.¹⁸ Solche Anfrage lebt besonders in aktuellen Konflikten militärischer Art auf. Eine davon sei kurz konkret bedacht.

2. Die Politik des Staates Israel und die Frage von Politik und Ethik

Wenn Christen aufgefordert sind, den Staat Israel nach den Grundsätzen des internationalen Rechts zu verstehen, dann ist darin die Mahnung enthalten, diesen Staat und seine Politik nicht unter die Forderungen eines ethischen Übermaßes zu stellen. Das geschieht oft dann, wenn sich der israelisch-arabische bzw. -palästinensische Konflikt militärisch verschärft. Eine solche Situation war in den Wochen des Israel-Libanon-Krieges von 12. Juli bis 8. September 2006 gegeben. In den Auseinandersetzungen um den israelisch-palästinensischen Konflikt unter katholischen wie evangelischen Christen hierzulande kann es geschehen, dass dieser Konflikt als Unterdrückung des armen gedemütigten palästinensischen Volkes durch den reichen Aggressor Israel gekennzeichnet wird und sich in der Form harscher Israelkritik wohl doch so etwas wie eine judenfeindliche Einstellung äußert. Die öffentliche Diskussion war besonders in den Tagen des so genannten Israel-Libanon-Krieges vom Sommer 2006 engagiert bis hitzig. Von jüdischen Männern und Frauen wurde sie mit einem Wechselbad der Gefühle verfolgt und mitgeführt. Im Gespräch oder Mailaustausch mit ihnen begegnete damals die Empfindung, erneut allein gelassen zu werden. Denn auch Christen, die sich viele Jahre als Freunde des jüdischen Volkes und Israels erklärten, äußerten Kritik. Welche Fragen und Argumente sind es, die sich nicht einfach als Entlarvung einer bisher hinter einer freundlichen Fassade versteckten judenfeindlichen bzw. antisemitischen Ein-

¹⁸ Besonders darauf geht Maier ein: *Die Christen und der Staat Israel*.

stellung abtun lassen, sondern im Rahmen einer langjährigen Zusammenarbeit hin und her geäußert werden? Ich möchte dies exemplarisch anhand einer Kontroverse skizzieren, die sich in einem Mailaustausch unmittelbar nach einem Raketenentreffer auf das Zugdepot in Haifa mit neun Toten und einem nachfolgenden israelischen militärischen Gegenschlag mit vielen Opfern zeigte. An diesem Austausch am 17./18. Juli 2006 ließen John Pawlikowski, christlicher Präsident des Internationalen Rates für Christen und Juden, Ruth Langer, jüdische Direktorin am Zentrum für jüdisch-christliches Lernen am Boston College, und Michael Signer, Rabbiner und Professor für jüdisches Denken und jüdische Philosophie an der Notre Dame University, ihre jüdischen und christlichen Freunde und Kollegen Anteil nehmen.

Pawlikowski meinte unter Hinweis auf die christliche Tradition vom gerechten Krieg, im Zentrum der aktuellen Kontroverse stünde nicht die Frage des Rechts zum Krieg. Dieses würde für Israel angesichts des mehrmonatigen Raketenbeschusses durch die Hisbollah anerkannt. Es sei vielmehr die Frage des Rechts in der Kriegsführung, die von israelischer Seite nicht erklärt werde. Aber von einem Kriterium des „Rechts im Krieg“ könne man – so Ruth Langer in ihrer Entgegnung – nur sprechen, wenn beide Konfliktparteien einer ähnlichen ethischen Position folgten; sonst würde es zum äußersten Desaster. Die Rücksichtnahmen auf die Grenzen „gerechter Kriegsführung“ seien in Gaza und im Libanon stets als Schwäche und somit Begründung erneuter Attacken verstanden worden. Die Anwendung des Kriteriums des Rechts in der Kriegsführung – so die Gegenantwort von Pawlikowski – könne nicht von der moralischen Qualität oder dem Fehlen einer solchen auf eines der beteiligten Gegner abhängen; dann hätte eine Kritik etwa an der Bombardierung Dresdens oder an der Behandlung der Gefangenen von Guantanamo keine Basis. Die Fragen darum, wie eine kollektive Bestrafung moralisch zu bewerten ist, dürften nicht weiter vernachlässigt werden, wenn die damals wachsende Kluft zwischen Christen und Juden nicht größer werden soll. Beim Festhalten an der Notwendigkeit der Vermeidung einer kollektiven Bestrafung gebe es eine Grenze – so Ruth Langer –, wenn militärische bzw. terroristische Basen unter Zivilisten installiert werden. „Krieg erfordert manchen Grad von Kompromiss des Ethischen. Eine ganz ethische Gesellschaft würde nicht Zuflucht im Krieg nehmen. Aber wenn einem ein Krieg auferlegt wird, ist man nicht in

einer solchen idealen Situation.“ Und während es – so Michael Signer – Christen schwer fiele, die fast „inkarnatorische“ Beziehung von Juden zu Israel zu verstehen, so fällt es Juden schwer, die Unterscheidung zwischen einem Recht auf Krieg (als Grund und Auslösung von Krieg) und einem Recht im Krieg, zwischen dem *jus ad Bellum* und dem *Jus in Bello* zu verstehen. Aber die ethischen Dilemmata zu diskutieren, ist für das Verhältnis von Christen und Juden außerordentlich wichtig.¹⁹

3. Das Verständnis des Staates Israel aus der Sicht eines Bürgers, Christen und Theologen

Wenn man von dieser zugespitzten Vergewisserung um das rechte Maß des Ethischen in einer aktuellen kriegerischen Auseinandersetzung zur Frage der allgemeinen persönlichen Einstellung zum Staat Israel hinüber wechselt, dann geht einem als erstes auf: Ein solches Verhältnis ist zunächst ein politisches Verhältnis. In die Sicht des Staates Israel und etwa der Beziehung Deutschlands zu ihm spielen historische, ethische, kulturelle und ökonomische Faktoren hinein. Für einen Bürger, eine Bürgerin Deutschlands lassen sich dabei die Bezüge zwischen der Schoa und der Entstehung des Staates Israel nicht verdrängen. Der Staat Israel muss uns nichtjüdischen Deutschen nach wie vor wie ein Schutzhaus für bedrohtes jüdisches Leben erscheinen. Das ist Grundpfeiler deutscher Solidarität. Für Christen kann das Bild oder die Metapher für Israel als Schutzhaus für bedrohte jüdische Menschen Durchsichtigkeit, Transparenz auf Biblisches hin haben: Das biblische Volk Israel war im „Sklavenhaus“ Ägypten, aus dem es durch Gottes Initiative befreit wurde, wie der Beginn des Dekalogs, des Zehnwords sagt (vgl. Ex 20,2f. bzw. Dtn 5,6f.). Wird mit solcher Durchsichtigkeit auf Biblisches hin nicht aber der Staat Israel in unerträglicher Weise „theologisiert“ und damit nicht im Vorhinein jede kritische Frage im deutsch-israelischen Verhältnis tabuisiert?

Das wäre in der Tat ein groteskes Missverständnis. Weder Theologisierung des Staates Israel noch Tabuisierung seiner Politik ist in der Assoziation

¹⁹ Vgl. die Dokumentation dieser Kontroverse:
http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/current/forums/Isr-Hez/17--18July_dialogue.htm (15.9.2008)

mit Biblischem hin angelegt. Der biblischen Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten folgte eine Art Inkubationszeit von 40 Jahren in der Wüste mit dem zentralen Ereignis der Weisung Gottes vom Sinai, ehe das biblische Israel in das verheißene Land Israel einziehen und dort als sein Lebenshaus siedeln konnte. Seither gibt es aus der Sicht eines christlichen Theologen heute ein Band zwischen dem Volk Israel und dem Land Israel, ohne dass das jüdische Leben dort unter der Voraussetzung einer Staatlichkeit stünde. Dass es heute zu dieser Staatlichkeit und also zum Staat Israel als Voraussetzung für jüdisches Leben im Lande Israel gekommen ist, das geht auf den Verlauf und die Abgründe der Politik des 20. Jahrhunderts zurück, als Deutschland und das im Zweiten Weltkrieg deutscherseits besetzte Europa zum Sklaven-, ja Todeshaus für jüdische Menschen geworden waren. Das sperrt sich der Theologisierung und einer „mythologischen Aufladung“²⁰. Ganz ähnlich steht es um den möglichen Einwurf einer Tabuisierung durch biblische Assoziation. Wo eine Tabuisierung der kritischen Einrede gegen die Politik Israels vermutet sein könnte, steht die Erinnerung an das kritische Maß für die Politik Israels: „Auch Ihr sollt die Fremden lieben, denn auch Ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10,19).

Lässt sich eine Solidarität – als ethische Anforderung aus der Geschichte erwachsen und mit einer Durchsichtigkeit auf das Biblische hin versehen – durchtragen, auch wenn auf das deutsch-israelische Verhältnis der Israel-Palästina-Konflikt einwirkt? Es wurde auf den Konflikt des Israel-Libanon-Krieges vom Sommer 2006 bereits Bezug genommen. Man kann auch auf den Zweiten Irakkrieg 1990/91 hinweisen, als für Israel eine Lebensbedrohung entstand, oder auch auf die Zeit der Al-Aksa-Intifada nach September 2000. Aber auch die Tage des Einmarsches israelischer Truppen in die Westbank vom 29. März 2002 drängen sich auf, als Israel auf eine Reihe verheerender palästinensischer Selbstmordattentate militärisch reagierte. In den jeweiligen Auseinandersetzungen unter Christen hierzulande konnte nicht jede Kritik der Politik Israels unter den Verdacht von Judenfeindschaft und Antisemitismus gestellt werden. Aber Kenntnis, Aufmerksamkeit und Wachheit blei-

²⁰ Diese Formulierung prägte Metz für die Gefahr, Auschwitz als einen negativen Mythos aufzuladen: *Auschwitz. II*, S. 1260f.

ben auf der Ebene des politischen Wahrnehmens und Urteilens vonnöten. Das auch aktuell fast perspektivlos scheinende Verhältnis zwischen Israel und Palästina konfrontiert ja mit höchst unbequemen und komplexen Fragen. Kann man den von Israel errichteten Wall als schlimmer als die Mauer von Berlin geißeln, ohne auf seinen Grund und Zweck einzugehen, nämlich Terror und Selbstmordanschläge durch Terroristen zu verhindern und abzuwehren? Ist der immer wieder von Wall, Sicherheitszäunen, Siedlungen, Straßenblockaden, Trennungen von Straßen, Kontrollen, Schließungen und Gewalt geprägte palästinensische Alltag allein dem israelischen Konto zuzuschlagen? Muss die verständliche und bewegende Klage über die viel Zeit und manchmal auch Leben kostenden Kontrollen von palästinensischen Krankenwagen zum Aufsuchen eines Krankenhauses in Israel nicht das Faktum in Rechnung stellen, dass der Zugang zur ärztlichen Versorgung oder zum Krankenhaus auch für Terrorattacken missbraucht wurde? Was ist die notwendige oder angemessene Antwort auf die öffentliche und beharrliche Zurückweisung des Rechts auf Existenz und sichere Grenzen Israels durch die mit einem Regierungsmandat ausgestattete Hamas? Diese Zurückweisung hat das frühere Problem der doppelten Zunge der palästinensischen Autonomiebehörde nach innen (bis in die Gestaltung der Schulbücher mit ihren Hasstiraden und Leugnungen der Realität des Staates Israel hinein) und nach außen gegenüber der außerarabischen Öffentlichkeit dramatisch verschärft. Wenn das Faktum der polizeilichen und militärischen Gewalt Israels gegen Zivilisten als kriminelle Gewalt verurteilt wird, ist zugleich die z.T. kriminelle Brutalisierung in der palästinensischen Gesellschaft nicht zu verschweigen. Die Forderung nach einer Aufmerksamkeit, die beide Seiten des israelisch-palästinensischen Verhältnisses genauer in den Blick nimmt, will nicht das Leichentuch des überall gleich Gültigen und also Gleichgültigen auf dieses Verhältnis legen. Sie soll jedoch ein auch unter Christen anzutreffendes Ungleichgewicht in der ethischen Einschätzung korrigieren. Im israelisch-palästinensischen Konflikt steht nicht israelisches Unrecht gegen palästinensisches Recht, sondern beiderseits Recht gegen Recht, Unrecht gegen Unrecht, Gewalt gegen Gewalt, Verzweiflung gegen Verzweiflung, Hoffnung gegen Hoffnung, Vision gegen Vision.

Dies gilt unabhängig und vorgängig vor dem deutsch-israelischen Verhältnis. Es hat dafür aber noch einmal einen eigenen Belang. Manchmal kann

einen schon die Frage beschleichen, ob in der Wirklichkeit von Gewalt im israelisch-palästinensischen Verhältnis heute nicht ein Stück verdeckter Weitergabe deutscher Gewaltgeschichte steckt. Eine solche Frage denkt nicht nur daran, dass dem heutigen Israel vor seiner Staatsgründung 1948 keine Inkubationszeit von 40 Jahren gewährt war und die Generation der dem Naziterror Entronnenen oder aus den Konzentrationslagern Befreiten relativ unmittelbar vor die Herausforderung des Aufbaus staatlicher Verfasstheit im Lande Israel gestellt war. Vielmehr problematisiert die Frage als Frage auch den Reflex, der sich nicht zuletzt unter Deutschen immer wieder unwillkürlich meldet und Vergleiche zwischen der Politik Israels und der Unpolitik des nationalsozialistischen Deutschlands zieht.

Dieser Reflex wurde im vergangenen Jahr durch törichte und von Augenblicksempfindungen geprägte Äußerungen deutscher Bischöfe bei ihrem Besuch in Israel vom Frühjahr 2007 bedient, als einige von ihnen die Situation im palästinensischen Ramallah mit dem Warschauer Ghetto verglichen und von einer ghettoartigen Situation mit beinahe rassistischen Zügen sprachen. Die einen Monat spätere Reise des Rates der EKD vom 10. bis 15. April 2007 war unter diesem Aspekt besser vorbereitet und blieb von vergleichbaren Äußerungen unbelastet. Es hat doch überrascht, dass katholische Bischöfe aus Deutschland zu Opfern und Tätern von Reflexen werden und ihrem spontanen Angerührtsein durch Situationen der Lebenseinschränkung und –bedrängnis freien Lauf lassen konnten. Demgegenüber war Papst Johannes Paul II., der das katholisch-jüdische Verhältnis in ein neues Klima führte, auch bei seinem Eintreten für palästinensische Belange bleibend vom „Tumor im Gedächtnis“ des jüdischen Volkes (Emmanuel Levinas) berührt. So drängte er auf den Grundlagenvertrag zwischen Vatikan und Israel und ließ einen vergleichbaren Vertrag mit der PLO am 15. Februar 2000 folgen. Eine zuverlässige Auskunft über die Grundposition der katholischen Kirche im israelisch-palästinensischen Konflikt gab Johannes Paul II. z.B. bei seiner Neujahrsansprache an das Diplomatische Korps beim Heiligen Stuhl vom 10. Januar 2002. Dabei sagte er im Blick auf die sich zuspitzende Lage im Gefolge der Al-Aksa-Intifada u.a.: „wir ... mussten bestürzt feststellen, dass das Heilige Land ... durch menschliches Verschulden noch immer ein Land von Feuer und Blut ist. Niemand kann angesichts der Ungerechtigkeit, der das palästinensische Volk seit über fünfzig

Jahren ausgesetzt ist, teilnahmslos bleiben. Niemand kann dem israelischen Volk das Recht auf ein Leben in Sicherheit streitig machen... Weder Israelis noch Palästinenser werden den Krieg gegeneinander gewinnen. Sie können aber gemeinsam den Frieden gewinnen“.²¹ Bischof Wolfgang Huber forderte als Ratsvorsitzender der EKD beim Besuch in Israel, dass man in einer Dolmetscherrolle zwischen Israel und Palästinensern Israel verständlich mache, was die Palästinenser bewegt, und den Palästinensern gegenüber das Existenzrecht Israels betone.²²

Das Verhältnis der Deutschen und der Christen zu Israel hierzulande ist unendlich mehr als bloßes Echo auf die jeweilige israelisch-palästinensische Situation. Zwischen Deutschland und Israel besteht ein dichtes Netz politischer, kultureller, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und bürgerschaftlicher Kontakte. Der Rahmen diplomatischer Beziehungen zwischen beiden Staaten besteht seit mehr als vierzig Jahren. Die Partnerschaften zwischen Städten, Schulen und Vereinen und die deutschen Gesellschaften oder Vereinigungen zur Förderung universitärer Institutionen in Israel sind erstaunlich, auch wenn aktuell Besuche aus Deutschland wohl nicht mehr einen Spitzenplatz in der Besucherstatistik Israels einnehmen. Politiker sprechen nicht nur von bleibend besonderen Beziehungen zwischen beiden Ländern, sondern auf israelischer Seite auch von Deutschland als einem der besten Freunde Israels. Aber es gibt Eintrübungen in diesem Verhältnis. Fremdenfeindliche und antisemitische Vorfälle und Übergriffe und Meldungen über Radikalisierungen in Deutschland werden in Israel aufmerksam wahrgenommen. Demoskopische Befragungen mit dem Ergebnis einer Verschlechterung der Einschätzung Israels durch die deutsche Bevölkerung und Öffentlichkeit sind wachen israelischen Zeitgenossen bekannt. Ansätze zu einem neuen Misstrauen gegenüber Deutschland in Israel sahen sich vor einem Jahr durch die Äußerungen einiger deutscher Bischöfe bestätigt. Das ist traurig und verstörend. Das hat das Eintreten von Christen aus Deutschland für das Existenzrecht Israels als Schutzhaus für jüdisches Leben beschädigt. Beim Vertreten israelischer Grundbelan-

²¹ So L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache, Nr. 4 vom 25. Januar 2002, S. 7.

²² Vgl. <http://ekd.de/aktuell_presse/news_2007_04_12_huber_palaestinenser.html>, 15.9.2008

ge braucht palästinensisches Leiden nicht verschwiegen oder verneint zu werden. Die Förderung von israelisch-palästinensischen Gemeinschaftsprojekten sollte gerade ein Anliegen von Christen sein. Und zu Besuchen des Landes, seiner Stätten und seiner Menschen sollte besonders kirchlicherseits ermutigt werden. Hier ist das geistliche mit dem politischen Anliegen durchaus verträglich. Warum sollte es nicht zu Partnerschaftskontakten zwischen kirchlichen Gemeinden hier und sozialen Einrichtungen oder auch Synagogengemeinden in Israel kommen? Auf diese Weise würden Christen in Deutschland jene Zuversicht ins Recht setzen, welche jüdische Gelehrte in ihrer Stellungnahme zu Christentum und Christen vom 11. September 2000 mit ihrer These äußerten: „Christen respektieren den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel.“ Das deutsch-israelische Verhältnis aktiv mitzutragen, ist eine bleibende Herausforderung für deutsche Bürgerinnen und Bürger und für Christen in Deutschland zumal. Es wäre eine angemessene „Gabe“ zum Jubiläum von 60 Jahren Staat Israel, das ein Wunder ist.

Literaturverzeichnis:

- Davies, Alan: *Die Haltung Israel gegenüber: Staat, Land und Volk. Ein christlicher Standpunkt.* In: Concilium 10 (1974), S. 585–589.
- Deutscher Koordinierungs-Rat (Hg.): *Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist. 60 Jahre Staat Israel.* Themenheft 2008. Bad Nauheim 2007.
- Fisher, Eugene: *The Holy See and the State of Israel.* In: Journal of Ecumenical Studies 24 (1987), S. 191–211.
- Fisher, Eugene J.: *Zum 60. Jahrestag des Staates Israel – Glückwunsch und Gedanken eines Katholiken.* In: Kirche und Israel 17 (2008), S. 16–29.
- Garcia-Granados, Jorge: *The Birth of Israel: The Drama as I Saw It.* New York 1948.
- Henrix, Hans Hermann/ Kraus, Wolfgang (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum.* Band 2: Dokumente von 1986–2000. Paderborn/Gütersloh 2001.
- Henrix, Hans Hermann: *Mehr als politische Beziehungen: Diplomatische Beziehungen zwischen Israel und dem Apostolischen Stuhl.* In: Chilufim 4 (2008), S. 119–131.

- Henrix, Hans Hermann: *Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes*. In: Stimmen der Zeit 125 (2000), S. 375–388.
- Henrix, Hans Hermann: *Von der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ zum Pontifikat Benedikts XVI. – Entwicklungen im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und Staat Israel*. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte (2008) (im Druck).
- Maier, Hans: *Die Christen und der Staat Israel*. In: Marcel Marcus/Ekkehard W. Stegemann/ Erich Zenger (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Freiburg 1991, S. 298–306.
- Mathes, Richard: „Israel. B. Der moderne Staat“. In: LThK 5 (1996), S. 654f.
- McGarry, Michael B.: *The Land of Israel in the Cauldron of the Middle East: A Challenge to Christian-Jewish Relations*. In: Mary Boys (Hg.), *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*. Lanham 2005, S. 213–224.
- Metz, Johann Baptist: „Auschwitz. II. Theologisch“. In: LThK 1 (1993), S. 1260f.
- Metz, Johann Baptist: *Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*. In: Concilium 20 (1984) S. 382–389.
- Metz, Johann Baptist: *Theodizee-empfindliche Gottesrede*. In: Hans Hermann Henrix (Hg.), *Fenster zur Welt. Fünfzig Jahre Akademiearbeit in Aachen*. Aachen 2003, S. 89–100.
- Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*. Band 1: Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn/Gütersloh ³2001.
- Sokolow, Nahum: *History of Zionism*. Bd. 2. London 1919.
- Wolfsohn, Michael u.a.: „Israel“. In: Julius Schoeps (Hg.), *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh 1998, S. 373–383.

Forschungsbericht

Moderne und Antimoderne, literarisch-kulturelle Felder und ihre ästhetisch-mediale Präsenz oder: Die österreichische Literatur der Zwischenkriegszeit 1918–1933/34 in ihren kulturellen Kontexten.

Laufzeit:	2007–2009
Projektleitung:	Primus-Heinz Kucher (Universität Klagenfurt, Institut für Germanistik) in Kooperation mit Karl Müller und Armin Eidherr (Universität Salzburg, Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte und Fachbereich Germanistik)
Projektmitarbeiter:	Thomas Soxberger (für den Bereich: jiddische Literatur in Wien)

Mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung wurde am Institut für Germanistik der Universität Klagenfurt ein umfassendes, auf drei Jahre Laufzeit angelegtes Forschungsprojekt zur österreichischen Literatur der Zwischenkriegszeit begonnen.

Das Projekt hat es sich auch zum Ziel gesetzt, einen besonderen Akzent auf den Identitätsdiskurs jüdischer AutorInnen zu legen. Ein wesentlicher Teil dieses Diskurses lief über die Sprachfrage – die sich um die Verwendung der „Landessprache“ (in diesem Fall – des Deutschen), der modernhebräischen Literatursprache oder des Jiddischen (das in Wien bis in die zwanziger Jahre oft noch als „Jargon“ bezeichnet wurde). Im Rahmen des Projektes soll daher in einem eigenen Projektteil die Aufarbeitung der Aktivitäten der jiddischen (und hebräischen) Schriftstellergruppen im Wien der Zwischenkriegszeit stattfinden, um sie in den Kontext der österreichischen Literaturgeschichte zu stellen. Dieser Projektteil wird vom Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg betreut.

In einem ersten Schritt geht es um die Sicherung der relevanten Texte, vor allem von Beiträgen, die sich mit literatur- und kulturtheoretischen Debatten beschäftigen. In weiterer Folge soll eine kritische Lektüre dieses Textkorpus stattfinden mit dem Ziel, die darin enthaltenen relevanten Diskurse und deren

ästhetisch-politische Präsentationsformen zu bestimmen und mit dem bisherigen Forschungsstand zu verknüpfen.

Das Hauptaugenmerk liegt daher auf der literarisch-politischen jiddischen Monatsschrift „Kritik“, die in den Jahren 1920 und 1921 von Mosche Silburg und Melech Rawicz herausgegeben wurde. Sie bietet das reichhaltigste Material für die Positionierungen der jiddischen Schriftsteller innerhalb der internationalen jiddischen Literaturszene, aber auch gegenüber ihren deutschsprachigen, wie auch den hebräisch schreibenden KollegInnen.

Die Zeitschrift „Kritik“ (die auch ein ambitioniertes Verlagsprojekt umfasste) formulierte den Versuch, sich in einer deutschsprachigen Umgebung der sprachlichen Assimilation bewusst zu verweigern, ohne sich aber der Moderne zu verschließen. Es ging vielmehr darum, für die jiddische Kultur einen eigenständigen Zugang zur „Moderne“ zu definieren. In der „Kritik“ wurden Debatten begonnen, die sich für die jiddische Literatur auf Jahrzehnte hinaus als bestimmend erweisen sollten.

Im ersten Abschnitt des Projekts werden daher die zehn bekannten Nummern der Zeitschrift vollständig übersetzt und kommentiert. In einer späteren Projektphase ist geplant, diese schwer zugängliche Zeitschrift online verfügbar zu machen. Die Ergebnisse werden auch in mehreren Fachtagungen präsentiert und diskutiert werden.

Rezensionen

Vonach, Andreas / Meßner Reinhard (Hg.): *Volk Gottes als Tempel* (Synagoge und Kirche 1). Wien/Berlin: LIT-Verlag 2008. 282 Seiten.

Der vorliegende Band ist der erste in einer ehrgeizig geplanten Reihe, in der Mitarbeiter der Universität Innsbruck, vor allem aus dem Bereich der Theologie, gemeinsam mit namhaften Experten anderer Universitäten einen Forschungsschwerpunkt Innsbrucks schriftlich dokumentieren wollen. Wie es im Vorwort heißt, soll die Reihe zu „einem gern genutzten Forum der Reflexion des theologischen aufeinander verwiesenen Seins von Judentum und Christentum“ werden. Der erste Band ist tatsächlich viel versprechend. Das Thema des Tempels unter dem Aspekt der Deutung auf das Volk anzulegen, bedeutet, ein wichtiges Motiv aufzunehmen und gleichzeitig kritisch zu beleuchten. Doch der Titel macht in seiner thematischen Einschränkung auch Probleme, denn genau genommen kreist eine Reihe der Beiträge darüber hinaus allgemeiner um die Frage nach der Funktion des Tempels, der Heiligkeit des Volkes, des himmlischen Heiligtums und ähnliches.

Andreas Vonach etwa entdeckt in seiner Spurensuche im Alten Testament eine Vorbereitung des Themas von „Volk als Tempel“ in der Rede vom heiligen Volk Israel, ein Thema, das auch andere weiterentwickeln. Josef Oesch zeichnet Volk und Gott im AT unter dem Aspekt von Leben im Beisein Gottes nach, eine wichtige und umfassende Betrachtung, bei der deutlich gezeigt wird, wie Zelt und Tempel und schließlich das Wort zum Werkzeug des Lebens in der Gegenwart Gottes für das Volk werden. Auch wenn dies nicht expliziert wird, zeigt der Beitrag doch in beeindruckender Weise auf, wie sehr sich biblisches Denken und biblische Theologie in der jüdischen Tradition fortführen.

Georg Fischer widmet sich dem Jeremiabuch mit dem negativen Ergebnis, dass auch hier das Volk nicht zum Tempel wird, aber das durch Jeremia vermittelte Wort an die Stelle des heiligen Ortes tritt.

Grundlegende Einsichten bietet der Beitrag von Johann Maier, der die Qumran-Gemeinde in differenziertem Licht betrachtet und viele weit verbrei-

tete Vorurteile abbaut. Von der Gemeinde als Tempel kann nicht gesprochen werden. „Nicht der Tempel wird ersetzt, sondern einige seiner Funktionen“ (104). Der Beitrag ist eine dicht geschriebene und fast ein wenig überladene Einführung in das Thema Qumran und lohnt die doch mitunter etwas mühsame Lektüre unbedingt.

Ebenso lohnend ist Günter Stembergers brillanter Beitrag zum allgemeinen Priestertum in der rabbinischen Theologie, der zeigt, dass zwar von einer Abhebung gegenüber den Völkern, jedoch nicht von einer Auflösung der prinzipiellen Unterschiede von Volk und Priestern die Rede sein kann, wenngleich tatsächlich in der Praxis die meisten Unterschiede irrelevant geworden sind. „Das Studium der Tora ersetzt den Kult und hebt alle wesentlichen Standesgrenzen auf“ (121).

Die Synagoge von Dura Europos und eine Auflösung vieler Fragen im Zusammenhang mit ihrem Bildprogramm zum Heiligtum stehen im Mittelpunkt der Untersuchung von Joop von Banning. Die konkrete Frage nach dem „Volk als Tempel“ tritt dabei in den Hintergrund.

Boris Repschinski wendet sich den Tempelworten im Matthäusevangelium zu, Martin Hasitschka dem Pauluswort in 2 Kor 6,16 („Wir sind Tempel des lebendigen Gottes“), Konrad Huber der Apokalypse des Johannes und Reinhold Messner schließlich frühchristlichen Quellen wie der *Ascensio Isaiae* und darin den Reden vom himmlischen Heiligtum und der Integration des Menschen in eben dieses. Den Abschluss machte eine gelungene Studie von Martin Lang zum Verhältnis der Arche Noachs als Bild für die frühe Kirche.

Der Band lohnt als wichtige Informationsquelle zu Heiligtum und Heiligkeit des Volkes, zu den biblischen Quellen zum allgemeinen Priestertum und ihren Auslegungen und natürlich auch für die Frage nach der Substitution des Tempels sowie zur Baumetapher und zur Vorstellung vom himmlischen Heiligtum.

Kritisch anzumerken ist die schlechte Qualität der Abbildungen, die vor allem für ein Verständnis des doch sehr am „Bild“ haftenden Beitrages über Dura Europos stört. Hier wären genauere Darstellungen und Detailansichten von Nöten, auch in Farben. Schade auch, dass der Band ein Register vermissen lässt.

Mit sanften Verbesserungen ist der Reihe in jedem Fall viel Glück zu wünschen.

GERHARD LANGER

Bruckstein, Almut Sh.: „Vom Aufstand der Bilder“. *Materialien zu Rembrandt und Midrasch*. München: Wilhelm Fink Verlag 2007. 148 Seiten.

„Vom Aufstand der Bilder“ ist ein unkonventionelles Buch, das viel mehr enthält als „Materialien zu Rembrandt und Midrasch“. Sein Thema ist die Besonderheit des jüdischen Sprechens, Denkens und Philosophierens. Es geht dabei um das, was Bilder Worten voraus haben, und es geht um die Kritik an Bildern, es geht um männlich und weiblich, um Reinheit und Unreinheit, um Offenbarung und Vernunft. Die hier zusammengestellten Reflexionen entstanden im Zusammenhang mit der von Almut Sh. Bruckstein gegründeten „(jüdisch-islamischen) Werkstatt/Akademie für Wissenschaft und Kunst“ (S. 127).

„Vom Aufstand der Bilder“ ist ein ästhetisches, inhalts- und kenntnisreiches Buch – und es ist ein schwärmerisches Buch. Die jüdische Tradition, die rabbinische wie die neuzeitlich-philosophische, erscheint hier als eine bessere Welt, in der Widersprüche letztlich Berührungen und Vereinigungen sind, und in der Differenzen nicht zu Ausgrenzungen führen. Die Autorin lässt kaum Distanz zu den von ihr präsentierten Stoffen erkennen, von Kritik ganz zu schweigen. Das verleiht der Lektüre den Eindruck der Unhinterfragbarkeit und letztlich sogar der Gewalt – was manchmal irritiert, da es gerade Brucksteins Anliegen ist, die „oft gewaltsamen Verhältnisse(n) der europäischen Wort- und Schrifttraditionen“ (S. 132) zu kontrastieren.

Immer wieder handelt Bruckstein vom „Ort“ – einem idealen Ort, den sie imaginiert und in die Realität zu ziehen versucht. Mit ihrer philosophischen Arbeit insgesamt strebt sie an, „einen zukünftigen Ort in einem Denkweg so zu beheimaten, dass der Schauplatz des Kampfes zwischen Bildhaftem und Sprachlichem, Ideellem und Materiellem, Männlichem und Weiblichem für

einen Moment lang obsolet erscheinen möge“ (S. 13). Realisationen eines solchen „Ortes“ sind für Bruckstein Texte der rabbinischen Traditionsliteratur. Das Fazit der Lektüre ist für die Autorin immer ähnlich: das übermenschliche ethische Niveau der Texte. Insofern handelt es sich um freie künstlerische und literarische, aber doch „kanonische“ Textrezeption – kein rabbinischer Text, der nicht unter dem Eindruck der Unangreifbarkeit präsentiert würde.

Ein Motiv, auf das die Autorin immer wieder zurückkommt, ist die Deutung von Konflikten und Auseinandersetzungen als (erotische) Berührungen: „Der Ort, an dem die *Kampfgrenze* schwindet, die unvordenklich die Grenze der *Wahrheit* ist, sei als Ort der *Berührung* bestimmt“ (S. 13). Paradigma hierfür ist das Rembrandtsche Gemälde „Jakob ringt mit dem Engel“ (S. 34–55). Bruckstein verbindet einen assoziativen Gang durch die Midrasch- und Kommentarliteratur zu Genesis 32 und 33 mit künstlerischen Einblicken: vor allem jenen von Rembrandt, aber auch Picasso oder Claudio Lange (S. 48). Durchgehend lässt die Autorin ein Interesse am Ausgleich von Widersprüchen erkennen: die „Gleichzeitigkeit des sich Widerstrebenden und Ambivalenten“ (S. 42), „eine erstaunliche Verwandlung des Männlichen ins Weibliche“ (S. 43), Kampf und Umarmung (S. 44), „dass sich in der Umarmung der Moment der Berührung zu einem Moment des Abschieds verdichtet“ (S. 46). Es entsteht zuweilen der bedrückende Eindruck der Relativierung von Konflikten und der Leugnung ihrer Schärfe, die durch die bewundernde Zitation von (fast ausschließlich männlichen) Gewährsleuten ersetzt wird. Unzufriedenheit, Protest oder Abgrenzung, gar Freude an der Auseinandersetzung kommen im gesamten Buch so gut wie nicht vor. Insbesondere die feministische Kritik an der Zweitrangigkeit von Frauen wird auf diese Weise zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch im Untergrund belassen: Bruckstein verortet sich „jenseits des feministischen Blicks“ (S. 29). Es scheint manchmal, als ob die Autorin keinen interpretatorischen Schritt tun würde, bei dem sie sich nicht in Übereinstimmung mit der von ihr zusammengestellten Tradition wüsste.

Nicht nur durch die stilisierte Sprache entsteht in diesem Buch der Eindruck einer weitgehenden Realitätsferne. Was trägt es aus, möchte man fragen, einen virtuellen Ort zu kreieren, an dem von Akzeptanz gesprochen wird – „eine internationale, alle Wissensgebiete umfassende ‚virtuelle‘ *faculty*, die sich unter verschiedensten inhaltlichen Gesichtspunkten an allen Or-

ten der Welt verkörpern und wieder auflösen kann“ (S. 133)? Ein traditionelles Wissenschaftsverständnis scheint zumindest weniger Illusionen zu vermitteln. Die wenigen Stellen, an denen Bruckstein auf die Alltagswirklichkeit Bezug nimmt, erscheinen seltsam unverbunden mit ihren theologisch-philosophischen Reflexionen. Dies gilt für die Erwähnung des Begriffs der „menschlichen Sache“ bei Maimonides (S. 21 und 30). Dort ist sogar vom „Aufhören von Kriegen“ und der „Abschaffung der Armut“ die Rede (S. 21)! Doch unmittelbar darauf schwenkt Bruckstein um und spricht von der „wahren (reinen) Gotteserkenntnis“ (ebd.): „nur ein bilderloser Gott, also ein Nichts des Wissens, so Maimonides, entkommt den instrumentalen Strategien der politischen Ikonographie des Krieges“ (ebd., Hervorhebung S.P.). Es ist schade, dass die Autorin die Metaebene an keiner Stelle verlässt.

Was am „Aufstand der Bilder“ dennoch überzeugt, ist der Gedanke, dass Bilder sich festgelegten Deutungen widersetzen. Wir GeisteswissenschaftlerInnen können das auch tun, wir können Widersprüche und Hierarchien bewusst ignorieren, wenn wir bereit sind, die Konsequenzen zu tragen. Akzeptanz und Gleichrangigkeit lassen sich jedoch durch keine Gewährsperson und keinen Gewährstext „herbei zitieren“.

SUSANNE PLIETZSCH

Moritz, Verena / Moser, Karin / Leidinger, Hannes: *Kampfzone Kino. Film in Österreich 1918–1938*. Wien: Verlag Filmarchiv Austria 2008. 423 Seiten.

Miloslavic, Hrvoje (Hg.): *Die OSTMARK-WOCHENSCHAU. Ein Propagandamedium des Nationalsozialismus*. Wien: Verlag Filmarchiv Austria 2008. 276 Seiten.

Achenbach, Michael / Miloslavice, Hrvoje: *1938 – Kommentierte Filmdokumente zum Anschlussjahr*. Wien: Verlag Filmarchiv Austria 2008. DVD, 4:3, PAL, deutsch, 170 Minuten.

Das heurige Gedenkjahr erreichte einen ersten erinnerungspolitischen Höhepunkt im März, als an den 70. Jahrestag des „Anschlusses“ Österreichs an das

Dritte Reich gemahnt wurde. Nun stehen wir kurz vor zwei weiteren Marksteinen der österreichischen Zeitgeschichte. Zum einen jährt sich die Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938, die als Initialzündung der Radikalisierung von Entrechtung und Verfolgung der jüdischen Bevölkerung gilt. Zum anderen erinnert sich das Land an die Ausrufung der Republik am 12. November 1918, die das Ende des Ersten Weltkriegs und damit verbunden den Übergang zu friedlichen Verhältnissen und einer kurzen Zeitspanne demokratischer Entwicklung bedeutet.

Diesen zeitlichen Rahmen thematisieren zwei aktuelle Publikationen des Filmarchiv Austria, womit die Institution einmal mehr die ihr zukommende volksbildnerische Aufgabe ernst nimmt und das Medium Film in seiner umfassenden kulturellen, politischen und gesamtgesellschaftlichen Relevanz zeigt.

Die erste Publikation verweist bereits mit ihrem aussagekräftigen Titel „Kampfzone Kino“ auf die Sprengkraft des jungen Mediums. In den Dienst genommen von den politischen Parteien, ihren Untergliederungen, der Katholischen Kirche und in der Spätphase der Republik zusehends visuell infiltriert von Bildern aus dem nationalsozialistischen Deutschland bedeuten diese Jahre ein spannungsgeladenes Auf und Ab für den österreichischen Film respektive für die heimische Kinokultur. Die beiden Autorinnen und der Autor umreißen unter ungefährrer Einhaltung der Chronologie 22 Themenfelder, in denen sich die Konfliktlinien, die mit dem Medium verbunden sind, verdichten, darunter der Umgang mit dem Erbe der Monarchie, die je nach politischer Weltanschauung unterschiedliche Bewertung der aus der Sowjetunion importierten „Russenfilme“ oder die schleichende „Arisierung“ der österreichischen Filmwirtschaft ab Mitte der 1930er Jahre. Eines der wohl bekanntesten Beispiele dieser ideologischen Instrumentalisierung des Kinos ist die aggressive Ablehnung der Remarque-Verfilmung *Im Westen nichts Neues* (Lewis Milestone, USA 1930), die nicht zuletzt aufgrund des Produzenten, des aus Deutschland stammenden Juden Carl Laemmle, auch in Österreich zu antisemitisch motivierten Demonstrationen führte (S. 263–269).

Die Autorinnen und der Autor sehen ihren Beitrag zur Kinogeschichte der Ersten Republik als den „Versuch einer Synthese“ (S. 11), der sich methodisch in der Komprimierung der vorhandenen Literatur niederschlägt. Sie greifen zusätzlich immer wieder auf Quellen zurück, die sie vor allem in den im Ar-

chiv der Republik lagernden Beständen des Bundeskanzleramtes zur Thematik „Kino, Radiowesen, Lizenzen“ vorgefunden haben. Das Buch überzeugt durch seine sprachliche Genauigkeit. Das Team stellt nicht den Anspruch, eine Meistererzählung zum österreichischen Film der Zwischenkriegszeit zu präsentieren, sondern versteht seine Arbeit als „Bemühen, Kinogeschichte auch für ein breiteres Publikum möglichst umfassend und vernetzt zu erzählen“ (S. 11). Dies beinhaltet nicht allein das Wiedergeben des Filminhaltes, sondern die Einbindung des Mediums per se in politische und wirtschaftliche Beziehungsgeflechte, die ihrerseits wiederum ihren Niederschlag im Sujet des Films finden können. Dass den Autorinnen und dem Autor diese ambitionierte Aufgabe gelungen ist, liegt zum einen an der Herangehensweise an das Untersuchungsobjekt, indem kompakte Themenblöcke in überschaubarer Länge und dabei stets verständlich präsentiert werden. Zum anderen – und dies gilt für sämtliche Publikationen des Filmarchiv Austria – besticht das Buch durch seine reichhaltige und nicht bloß illustrative Bebilderung, sodass neben der Ebene der textlichen Aussage über das Medium Film zusätzliches Wissen über das verwandte Medium der Fotografie vermittelt wird.

Die zweite Publikation zum Gedenkjahr 2008 stellt die historische und filmwissenschaftliche Begleitung zu der von Michael Achenbach und Hrvoje Miloslavic konzipierten DVD zum Anschlussjahr 1938 dar. Die Autorinnen und Autoren konnten erstmals auf den Bestand der in Österreich hergestellten nationalsozialistischen Wochenschauen zurückgreifen, sodass dieses Buch eine herausgehobene Bedeutung in der bisherigen Veröffentlichungspraxis des Filmarchiv Austria für sich in Anspruch nehmen darf. Der von Hrvoje Miloslavic herausgegebene Band „Die OSTMARK-WOCHENSCHAU. Ein Propagandamedium des Nationalsozialismus“ begibt sich auf die Spuren dieses bisher beinahe unzugänglichen Formates heimischer Wochenschauen und stellt damit die (chrono-)logische Fortsetzung der Publikation „ÖSTERREICH IN BILD UND TON. Die Filmwochenschau des austrofaschistischen Ständestaates“, herausgegeben 2002 von Michael Achenbach und Karin Moser, dar. Dass diese Publikation überhaupt das Licht der Welt erblicken konnte, ist dem Umstand zu danken, dass das Bundesarchiv-Filmarchiv Berlin/Koblenz im Jahr 2004 dem Filmarchiv Austria 50 Ausgaben der zwischen dem 18. März und

dem 8. Dezember 1938 erschienenen OSTMARK-WOCHENSCHAU übergeben hat.

Einer sachkundigen Darstellung der historischen Ereignisse des Frühjahres 1938 von Gerhard Botz folgen zwei Beiträge von Armin Loacker und Sebastian Pumberger über die Produktionsfirma Selenophon, die bereits im Ständestaat für die systemkonforme Präsentation der Nachrichten verantwortlich zeichnete und nach dem Auslaufen der Produktion der OSTMARK-WOCHENSCHAU liquidiert wurde.

Dem folgt eine Reihe von Beiträgen zu ausgesuchten Aspekten des Untersuchungsobjekts. Kay Hoffmann vergleicht ästhetisch und inhaltlich die Wochenschaun des „Altreichs“ mit jener der „Ostmark“ und zeigt dabei implizit noch zu füllende Lücken in der wissenschaftlichen Forschung auf. Semiotisch nähert sich Hans Petschar in seinem Beitrag einem einzelnen Feld der Berichterstattung, nämlich der Darstellung der nationalsozialistischen Machtergreifung in Österreich. In seiner detaillierten Analyse einzelner Wochenschaubeiträge, die von einer klug ausgewählten Bebilderung profitiert, legt der Autor luzide den propagandistischen Verlauf des „Anschlusses“ und seiner Folgen dar. Björn Seidel-Dreffke erweitert Petschars Perspektive und vergleicht die Darstellung der „Ostmark“ in der OSTMARK-WOCHENSCHAU und der UFA-TONWOCHE. Guido Altendorf und Matthias Struch spüren in ihrem Artikel den strukturellen Besonderheiten der Wochenschau als Überläufer, als systemübergreifendes Medium nach, wobei in diesem Beitrag auch der Sport zu seinem visuell-analytischen Recht kommt. Den Abschluss des inhaltlichen Blocks des Sammelbandes bildet Gernot Heiß' Untersuchung zur Darstellung der Universität Wien in den Wochenschaun.

Daran anschließend erläutert Gisela Säckl den „Konfrontationsversuch“, im Jahr 2007 die OSTMARK-WOCHENSCHAU mit einem studentischen Publikum im Rahmen eines kommunikationswissenschaftlichen Seminars zu sehen. Michaela und Karl Vocolka schließen den Kreis mit einem historischen Beitrag über den Umgang der Zweiten Republik mit dem Erbe des Nationalsozialismus.

Dem Herausgeber Hrvoje Miloslavic, über dessen Person sich überraschenderweise keine näheren Angaben im Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Sammelbandes finden, verdankt das Buch eine detaillierte

Auflistung der im Filmarchiv Austria aufbewahrten – und somit auch zugänglichen – 50 Ausgaben der OSTMARK-WOCHENSCHAUEN, die vereinzelt mit einer Transkription des Originalton-Sprechertextes versehen wurden, um die propagandistische Motivation des jeweiligen Beitrages auch textuell zu belegen.

JOHANNES HOFINGER

Baur, Eva Gesine: *Freuds WIEN. Eine Spurensuche*. München: C.H. Beck Verlag 2008. 235 Seiten.

„Noch ein Buch über Sigmund Freud?“ – So könnte man auch zwei Jahre nach dem „Freudjahr“ 2006, wo sich am 6. Mai zum 150. Mal der Geburtstag des Begründers der Psychoanalyse gejhrt hat, enerviert oder erstaunt fragen. Denn in diesem Freudjahr brach eine Unzahl an Neuerscheinungen zu Sigmund Freud über den Buchmarkt herein: zum Teil sehr brauchbare Lebens- und Werk-Darstellungen – etwa mehrere monographische Arbeiten zu den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ oder zu Freud und seinem Verhältnis zur Literatur – und teilweise auch „sensationsheischende“ Veröffentlichungen, die vor allem mit daherspekulierten „Neuigkeiten“ zu Freuds Intimleben den Absatz erhöhen wollten und für die das K.-Kraus'sche Diktum sich wieder einmal als nicht veralterbar erweist: „Je größer der Stiefel, desto höher der Absatz.“

Interessant allenfalls ist dabei, dass manche dieser Bücher und viele der 2006 erschienenen Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge die Richtigkeit der Freudschen Lehren von Projektion, Übertragung, Abwehr etc. auf augenfällige Art und Weise in ihrem Am-Wirken-Sein sichtbar machen. Das würde ja irgendwie lustig sein, tendierten die „Beiträge“ nicht allzu häufig zu antisemitischen Stereotypisierungen, zu offenem Hass (etwa gegen den „patriarchalen“ Freud), zur Täter-Opfer-Umkehr und zu lebensgeschichtlich nicht verifizierbaren Unterstellungen. Hier bleibe es nur bei diesen zusammenfassenden Bemerkungen in Hinsicht auf manche JournalistInnen und ihr Sich-Bemüßigt-Fühlen

ihren Lesern Freud zu erklären und sich selbst dabei als „modern“, weil schon weit über Freud hinausgelangt, zu präsentieren.

Doch zurück zur eingangs gestellten Frage, auf die man antworten darf: „Ja, und sein Erscheinen ist keineswegs ein überflüssiges, sondern sehr zu begrüßen.“

„Freuds WIEN“ ist nämlich ein inhaltlich und sprachlich wirklich solide gearbeitetes Buch, das im selben Maße ein Führer zu teilweise nicht mehr real existierenden Orten, sowie einer durch Freuds Leben und Denken ist und den kulturellen und historischen Kontext ausgiebig berücksichtigt. Die einzelnen Kapitel führen einerseits ziemlich chronologisch durch Freuds Leben und gleichzeitig zu bestimmten damit verbundenen Örtlichkeiten.

Beginnt man, das Buch als Stadtführer zu betrachten, so ist festzustellen, dass es als solcher im besten Sinne „funktioniert“: Ein gut lesbarer Stadtplan aus Freuds Zeit des Ersten und umliegender Bezirke ermöglicht die vogelperspektivische Orientierung im Wiener Straßengewirr; historische und aktuelle Fotos zeigen die im Text erwähnten, noch oder nicht mehr existierenden Gebäude und sonstigen Örtlich- und Persönlichkeiten. Und am Ende eines jeden Kapitels finden sich genaue Angaben zu den „Spaziergängen“ durch die jeweils beschriebenen Gegenden und zu den aktuellen Adressen von Museen, Cafés oder etwa ehemaligen Arbeitsplätzen oder Wohnorten der erwähnten Personen.

Und auch zur biographischen Orientierung eignet sich das Buch bestens: Freuds Leben wird sachlich und doch mit persönlicher Anteilnahme der Autorin dargestellt. Sie ergeht sich in keine Spekulationen und vermeidet alle die oben erwähnten Unterstellungen und Spekulationen „einiger selbstgerechter Biographen“ (S. 221), wie E.G. Baur sie richtig charakterisiert. Auch die Darstellung der Entwicklung des Freudschen psychologischen und philosophischen Gedankengebäudes geschieht relativ ausführlich, sachlich und auf Grundlage der historisch-biographischen Hintergründe: „Wer sich entwurzelt fühlt, muss in die Tiefe gehen, um sich neu zu verbinden mit dem Dasein.“ (S. 62)

Eine kleine, ernst gemeinte (aber doch eigentlich sympathisch-witzige) Ausnahme ist nur, dass die Autorin im Kapitel „Die Süchte des Seelenforschers“ (auf der Stadtführer-Ebene geht es um den „Weg von der Berggasse

zum Café Landtmann und zum Café Central“) den Zigarrenkonsum Freuds doch mit einiger Anti-Nikotin-Indignation behandelt: „Unverzichtbar: Die Zigarre war für Freud wichtiger als alle anderen Freuden.“ Dass eigentlich alle Vertreter der von der Jahrhundertwende bis zum „Anschluss“ ihren absoluten Höhepunkt erreicht habenden modernen Wiener Kultur dem Nikotin (und zu meist auch dem Alkohol) in Dauerliebe zugetan waren und diese ganze Kultur sozusagen aus dem Zigaretten-, Zigarren- und Wein-Dunst heraus geblüht hat, wird dabei vergessen! Freud, der immerhin 83 Jahre alt wurde, legte – von Eva Gesine Baur auch zitiert – 1929 folgendes „Suchtbekenntnis“ ab: „Ich begann mit 24 Jahren zu rauchen, [. . .] rauche auch heute noch (72 1/2 J.) und schränke mich in diesem Genuss sehr ungern ein. [. . .] Seither bin ich meiner Gewohnheit oder meinem Laster treu geblieben und meine, dass ich der Cigarre eine große Steigerung meiner Arbeitsfähigkeit und eine Erleichterung meiner Selbstbeherrschung zu verdanken habe. Vorbild war mein Vater, der ein starker Raucher war und es bis in sein 81. Lebensjahr blieb.“ – Soviel nur zu einer Randbemerkung einer Kulturgeschichte des Blauen Dunstes . . .

Kleine Fehler finden sich im Personenregister – hier ist z.B. Mussolini (S. 194) nicht verzeichnet – und im Ortsregister, in dem unter anderem der Verweis auf die Himmelstraße (S. 185) vergessen wurde; aber auch sonst – etwa wenn der Name Max Eitingons, dessen „Briefwechsel 1906–1939“ mit Freud im Jahr 2004 in zwei vorbildlich edierten Bänden erschienen ist, durchgehend falsch als Eittington geschrieben wird – können diese Fehler den positiven Eindruck dieses empfehlenswerten Wegweisers durch eines der interessantesten Kapitel der österreichischen Kulturgeschichte nicht trüben.

ARMIN EIDHERR

Beier, Nikolaj: *Vor allem bin ich ich. Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk*. Göttingen: Wallstein Verlag 2008. 619 Seiten.

Das Thema Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen ist nach der kenntnis- und umfangreichen Publikation von Bettina Riedmann (2003,

erschienen in der Reihe *Conditio Judaica* im Niemeyer Verlag) bereits sehr gut aufgearbeitet und zusammengefasst.

Die nunmehr von dem Journalisten und Dramaturgen Nikolaj Beier vorgelegte, als Dissertation entstandene Studie bietet daher einige Wiederholungen und unterscheidet sich von Riedmann vor allem durch die umfangreichen Analysen und Untersuchungen zur zeitgenössischen Rezeption von „Der Weg ins Freie“ und „Professor Bernhadi“, jenen beiden Werken Arthur Schnitzlers, die sich explizit mit Judentum und Antisemitismus auseinandersetzen. Deutlich wird anhand zahlreicher Beispiele in Beiers Darstellung Schnitzlers „tendenziell antizionistische Darstellung“. Im Gegensatz vor allem zu Felix Salten lehnte er zahlreiche Einladungen von zionistischer Seite zu Vorträgen, Publikationen, der Unterstützung von Aufrufen und zur Durchsicht von Herzls Tagebüchern ab. Schnitzler war kein besonderer österreichischer Patriot, verweigerte aber dennoch während des Ersten Weltkriegs seine Unterschrift zur Unterstützung eines internationalen Friedensaufrufs oder 1924 für einen Aufruf der jüdischen Völkerbundliga. Es wäre sicher interessant gewesen, die Gründe für seine apolitische Haltung noch genauer zu analysieren.

Weder belegt noch gerechtfertigt ist folgende Bemerkung Beiers in der Einleitung: „Wissenschaftliche Arbeiten, die sich mit den persönlichen Anschauungen und privaten Aufzeichnungen von Schnitzler beschäftigen, gerieren sich dagegen oftmals als reine Materialsammlungen und -dokumentationen von collageartigen, nahezu unkommentierten Zitaten, sind in Details einzelner Lebensphasen verhaftet, verzichten auf die Einbeziehung und Analyse der schriftstellerischen Werke und bleiben damit unvollständig und unsystematisch.“ Mit einer derart pauschalen Minderbewertung vorangegangener Studien disqualifiziert sich der Autor selbst.

Kleinere Mängel sind zu beanstanden: Einmal erwähnt Beier einen gewissen Rabbiner Schmiedl, der im umfangreichen Personenregister allerdings nicht aufscheint. Es gab zu Zeit von Schnitzlers Jugend nur einen Rabbiner dieses Namens in Wien, den sehr bekannten Rabbiner Adolf Abraham Schmiedl, und es ist schade, dass der Autor seine Person nicht recherchiert hat.

Schnitzler war an den Riten des Judentums nicht sehr interessiert, ließ aber seine beiden Kinder Lili und Heinrich jüdisch erziehen. Obwohl er die Bar Mizwa von Heinrich in seinem Tagebuch nicht erwähnt, fand diese sehr wohl

statt, im Schopenhauertempel in Wien-Währing. Schnitzler war mit dessen Rabbiner, David Feuchtwang befreundet. Es ist erstaunlich, dass sowohl Riedmann als auch Beier es verabsäumten, bei der Israelitischen Kultusgemeinde Wien oder bei der Familie Schnitzler in diesem Zusammenhang nachzufragen.

EVELYN ADUNKA

Audioweg Gusen (<http://audioweg.gusen.org/>)

Das Konzentrationslager Gusen, obwohl hinsichtlich der Größe als auch der Opferzahlen Mauthausen in nichts nachstehend, war nach 1945 in der österreichischen Gedenkkultur kaum präsent. Die noch bestehenden ehemaligen Lagergebäude sind seit Kriegsende privat genutzt worden, der Boden des KZ-Geländes wurde zum Baugrund für mehr als 200 Einfamilienhäuser. Einzig das in den 1960er Jahren erbaute, unscheinbare Memorial störte die vermeintliche Wohnidylle. Erst 2004 wurde außerdem ein Ausstellungsraum samt Besucherzentrum eröffnet.

Seit Mai 2007 gibt es eine weitere Initiative, die das Vergessen erheblich erschwert: Den *Audioweg Gusen*, der durch den ehemaligen Lagerkomplex und damit mitten durch diese Wohnsiedlung führt. InteressentInnen können sich im Besucherzentrum das technische Equipment ausleihen. Ausgestattet mit einem mp3-player samt Kopfhörer werden sie von einer Erzählerin virtuell an die Hand genommen, und von den Stimmen, Erinnerungen und Einschätzungen heutiger BewohnerInnen, einstiger Häftlinge, Wärter, und weiterer AugenzeugInnen in die Vergangenheit, die Geschichte des Konzentrationslagers Gusen begleitet.

Konzipiert hat den *Audioweg* der Künstler Christoph Mayer. Er ist 1975 geboren, in St. Georgen an der Gusen aufgewachsen, und hat in Wien und Berlin studiert. Aleida Assmann, ausgewiesene Expertin der Gedächtnisforschung, hat den *Audioweg Gusen* anlässlich einer Veranstaltung im September 2007 in den gegenwärtigen Diskurs eingeordnet. Die Audioinstallation sei ein neues, innovatives Medium, initiiert und organisiert von einer Generation, die

sich „neue, eigene Wege zur Vergangenheit“ suche. Diese Generation sei weniger belastet und suche deshalb „den letzten noch möglichen Kontakt zu den Zeitzeugen und letzten Vertretern der Tätergeneration.“ Tatsächlich ist die Einbeziehung von Täterstimmen, wie sie im *Audioweg Gusen* zu hören sind, in der österreichischen Gedenkkultur ungewöhnlich, und bietet eine Alternative und wichtige Ergänzung zum „formalisierten Gedenken“ (Mayer in einem Ö1 – Interview, Mai 2007), das auf die Opfer fokussiert. Damit eröffnet der Weg neue Perspektiven – die HörerInnen erfahren von Erinnerungen, Beweggründen und Rechtfertigungsmustern Betroffener und Beteiligten. Das ist inhaltlich die vielleicht größte Stärke des Projektes. Gleichzeitig schwingt, ob intendiert oder nicht, mitunter ein voyeuristischer Gestus mit, wenn HörerInnen eingeladen werden, während des Weges durch die Wohnsiedlung vor Gartenzäunen zu halten, in private Lebensräume zu blicken, sich die Frage zu stellen, wie Menschen heute auf diesem geschichtsschweren Boden leben (können). Möglicherweise ist das *ein* Grund, warum der Audioweg trotz überwiegend positiver Rezensionen von außen innerhalb der betroffenen Gemeinden weitaus kritischer aufgenommen wurde. Die Diskussion zeigt letztlich auch, wie schwer es ist, mit diesem Projekt den Anspruch auf kritische Bewusstseinsbildung zu erfüllen, und dabei gleichzeitig respektvoll mit gegenwärtigen Lebenssituationen umzugehen.

Diesen Fragen müssen sich auch die RezipientInnen des Audioweges stellen. Überhaupt wartet auf sie eine intensive, faszinierende, aber auch fordernde Erfahrung: sie gehen, sehen, und hören gleichzeitig – und das alles im Spannungsfeld zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Mit über 90 Minuten (insgesamt inkl. Gehzeit ca. 2 Stunden), überfordert der Audioweg möglicherweise die Aufnahmekapazität von BesucherInnen. Pausen sind nicht explizit vorgesehen, werden aber hiermit empfohlen.

Christoph Mayer hat mit dem *Audioweg Gusen* ein Kunstprojekt geschaffen, das unter anderem durch seine technisch einwandfreie Produktion, und durch das qualitativ hochwertige Equipment, das BesucherInnen an der Ausgabestelle erhalten, besticht. Akustische Zusatzelemente werden sehr dezent und stimmig eingesetzt. Die immer wieder im Hintergrund hörbaren Schritte bieten eine Orientierungshilfe, und bringen HörerInnen zur richtigen Zeit an den richtigen Ort. Allerdings geben diese auch ein bestimmtes Tempo vor. Das

hat mitunter Nachteile für Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen diesem Rhythmus nicht folgen können (z.B. aufgrund ihres Alters oder anderer körperlicher Gebrechen). Auch die weibliche Erzählstimme wirkt bisweilen irritierend, verleiht sie doch dem Audioweg eine rührselige Färbung, die nicht so recht zum ansonsten weitgehend um Ausgewogenheit und Neutralität bemühten Inhalt passen will.

Das Gesamtkonzept des Audioweges Gusen bleibt dennoch faszinierend – ein innovatives Projekt, das verborgene Wege in die Vergangenheit freilegt, und viele Fragen aufwirft, indem es BesucherInnen dazu einlädt, zu hören, was nicht mehr zu sehen ist.

MARIA ECKER

Abstracts

MARIA DORNINGER: Notizen zur Darstellung des Judentums bei Otto von Freising

Obwohl Otto von Freising antijudaistische Topoi und Motive aufgreift, zeigt sich in seinen Werken, sowohl in der „Chronik“ als auch in den „Gesta“, eher eine Abschwächung antijudaistischer Tendenzen, die in seiner Zeit üblich sind. Seine hohe gesellschaftliche Position und seine Übereinstimmung mit der offiziellen päpstlichen Haltung könnten diese eher tolerante Haltung unterstützt haben. Eine weitere Ursache dafür liegt möglicherweise in seiner Prägung durch sein Studium in Paris an der Schule von St. Viktor, die regen Kontakt mit jüdischen Gelehrten pflegte. Die Abschwächung antijudaistischer Vorstellungen ist wohl auch in Zusammenhang mit der Kritik Ottos an christlichem Fehlverhalten zu sehen. Besonders auffällig zeigt sich die Milderung des Gottesmord-Vorwurfes in den „Gesta“, die an ein weiteres Umdenken Ottos nach dem Scheitern des 2. Kreuzzuges denken lassen.

MARIA DORNINGER: Otto von Freising

While Otto of Freising does use anti-Semitic topoi and motifs in his works, his „Chronik“ and his „Gesta“ show a reduction in the anti-Semitic tendencies that were common in his day. His more tolerant attitude may have been based on and supported by his high social position and in accordance with the official papal position. His viewpoint may also have been influenced by his studies in Paris at the school of St. Victor, which maintained active contacts with Jewish scholars. This diminution of anti-Semitic perceptions can also be seen in connection with Otto's criticism of Christian wrongdoing. In particular, in the „Gesta,“ he moderates and puts into perspective the accusation of deicide made against the Jews. This seems to be a consequence of Otto's change in thinking after the failure of the second crusade.

KARLHEINZ ROSSBACHER: Die Liberalen und ihre Kinder in Wien: Die Bedeutung von Literatur, Kunst und Wissenschaft, am Beispiel der Familien Lieben, Auspitz und Theodor Gomperz

Die politische Entmachtung des Liberalismus in Wien Ende des 19. Jahrhunderts bewirkte eine tief greifende Generationsspannung. Die Kinder der Liberalen, zu einem bemerkenswerten Teil aus dem assimilierten jüdischen Bürgertum stammend, lösten sich aus den politischen und Moral-Vorstellungen ihrer Eltern und beschritten jene künstlerisch-geistigen und psychologischen Wege, die der Kultur (Literatur, bildende Kunst, Psychologie) des *Fin de Siècle*, der Wiener Moderne um 1900, ihre Unverwechselbarkeit aufgeprägt haben. Dass aus den verwandten Familien Lieben, Auspitz, Brentano, Theodor Gomperz sowohl Literatur und bildende Kunst, als auch Naturwissenschaft, Ökonomie und Geisteswissenschaften wichtige modernisierende Anstöße erfuhren, versucht der Aufsatz darzustellen.

KARLHEINZ ROSSBACHER: The Liberals and Their Children in Vienna

When Austrian Liberalism lost its leading influence on politics in Vienna toward the end of the nineteenth century, the result was what Carl E. Schorske has called a deep „generational tension“ between the Liberals and their children. This tension can be studied in a number of Jewish families who had taken to German and Austrian Culture as a means for assimilation. The young generation denounced the moral and political notions of their parents and took to those new phenomena in literature, arts, and psychology which became known, and famous, as „Wiener Moderne“. The families Lieben, Auspitz, Brentano and Gomperz, as proponents of banking, industry, politics, humanities, and science were also patrons and promoters, truly a breeding ground for literature, painting, psychoanalysis and physics.

GERHARD SCHEIT: Gustav Mahler und das Zurückweichen vor der Identifizierung. Zu den Voraussetzungen einer musikalischen Physiognomik

Der Essay widmet sich Adornos Verständnis, wonach Mahlers Musik vor der Identifizierung zurückweiche und dennoch die jüdischen Elemente dem Ganzen unverlierbar bleiben. Nicht nur anhand bestimmter biographischer Zeugnisse lässt sich dem Thema gerecht werden, sondern im Musikalischen selbst, vor allem im Verhältnis von Mahlers Symphonik zu Wagners musikdramatischen „Judenkarikaturen“ (Adorno) sind die so verstandenen, jüdischen Elemente zu erkennen. Dabei kommt nicht zuletzt der Differenz zu Otto Weiningers Auffassung von Sexualität und Judentum Bedeutung zu, soweit Philosophie und Musik in einen engeren Zusammenhang gebracht werden können.

GERHARD SCHEIT: Gustav Mahler

The essay deals with Adornos understanding of the jewish elements in Mahlers music: it shrinks back from a sight of identification, but on the whole this elements are irrefutable. The explanation has to be carried out not only on the basis of biographical reports, but also by some characteristics in Mahlers music, especially in respect to the „caricatures of Jews“ (Adorno) in Wagners operas. On top of all the difference to Otto Weiningers concept of gender and Jewishness demands consideration so far as philosophy and music refer to each other.

SUSANNE PLIETZSCH: „I only teach what the commentaries say. Nothing is my own.“ Nechama Leibowitz' Weg von Marburg nach Jerusalem.

Nechama Leibowitz (1905–1997) war Philologin und Bibelwissenschaftlerin. Sie studierte in Marburg und verfasste ihre Dissertation über jiddische Bibelübersetzungen im 15. und 16. Jahrhundert. 1930 immigrierte sie nach Palästina. Weltbekannt wurde sie durch ihren privaten Bibelunterricht, den sie in

ihrer Wohnung sowie brieflich erteilte. Trotz ihrer universitären Bildung lehnte sie die historisch-kritische Bibellektüre ab und entwickelte einen Ansatz, der sich ausschließlich auf philologische Details, sowie auf klassische und zeitgenössische jüdische Auslegungen bezog. Dieser Aufsatz fragt nach Leibowitz' wissenschaftlicher Biographie und nach ihrem Weg zu diesem spezifischen Ansatz.

SUSANNE PLIETZSCH: „I only teach what the commentaries say. Nothing is my own.“ Nechama Leibowitz' way from Marburg to Jerusalem.

Nechama Leibowitz (1905–1997) was a philologist and a biblical scholar. She studied in Marburg and wrote her doctoral thesis on Yiddish Bible translations in the 15th and 16th centuries. In 1930 she immigrated to Palestine. She became world-famous especially for private Bible lessons, which she taught at home and through the mail. Although she had a university education, Leibowitz rejected a critical Bible reading. Instead, she practised a philological and philosophical reading that integrated classical and contemporary Jewish sources. This paper examines Leibowitz's scholarly biography and asks how she came to adopt this particular approach.

CAROL BERGMAN: Searching for Fritzi Redux

Bergman continues her investigation of Austrian Olympic Ice Skating Champion Fritzi Burger after a warrant officer from General Douglas MacArthur's occupation army in Japan contacts her with information about Burger's unexpected presence in Tokyo in 1947. The mystery of Burger's movements and activities during the war unravels. All evidence thus far accumulated suggests that Burger, married to a grandson of the Mikimoto pearl family, was called upon, as a German-speaking celebrity, to entertain Austrian and German officers in Tokyo during the war while their armies were killing her Jewish family in Austria. Was she a collaborator? This question, among others, remains unresolved.

CAROL BERGMAN: Searching for Fritzi Redux

Bergman setzt ihre Nachforschungen über die österreichische Eisläuferin, Olympiasiegerin Fritzi Burger, fort, nachdem sie ein ehemaliger Offizier der amerikanischen Besatzungsarmee Japans kontaktiert. Er lässt sie wissen, 1947 in Tokio überraschend auf Burger getroffen zu sein. Das Geheimnis ihrer Aktivitäten während des Zweiten Weltkrieges wird damit ein Stück weiter gelüftet. Das bisher recherchierte Material deutet darauf hin, dass Burger – sie war mit einem Mitglied der berühmten Mikimoto Familie verheiratet – in Tokio die Aufgabe zukam, österreichische und deutsche Offiziere mit ihren Eislaufkünsten zu unterhalten. Zur gleichen Zeit haben die Nationalsozialisten ihre Wiener jüdische Familie ermordet. Die Frage, ob Fritzi Burger deshalb als Kollaborateurin bezeichnet werden kann, bleibt, wie etliche andere, offen.

HANS HERMANN HENRIX: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist“ (David Ben-Gurion). 60 Jahre Israel – eine Erfolgsgeschichte

Von einer Erfolgsgeschichte und vom Wunder der 60 Jahre des Staates Israel zu reden, ist wohl nur in einer Art „zweiter Naivität“ möglich. Es wäre eine Naivität, in der das Staunen seinen Platz hat und welche doch nicht blind für die Krisen und Probleme des Staates ist. Seine Gründung im Jahr 1948 traf die Kirchen und Christen relativ unvorbereitet. Erst mit dem Grundlagenvertrag zwischen dem Staat Israel und dem Vatikan von 1993 hat die katholische Kirche die Bedeutung des Landes Israel für das jüdische Volk konstruktiv anerkannt. Solche Anerkennung meint weder eine Theologisierung des Staates noch eine Tabuisierung seiner Politik. Sie beinhaltet vielmehr die Mahnung, den Staat Israel und seine Politik nicht unter die Forderungen eines ethischen Übermaßes zu stellen, sondern nach den Grundsätzen des internationalen Rechts zu verstehen. Das fällt Bürgern und Christen in Deutschland nicht immer leicht.

HANS HERMANN HENRIX: „If you don't believe in miracles, you're no realist“ (David Ben Gurion). 60 Years Israel – A Success Story.

Probably only a kind of „second naivety“ makes it possible to speak of a success story and of the miracle of the 60 years of the State of Israel. This would be a naivety in which amazement has its place and which nevertheless is not blind to the State's crises and problems. The Churches and Christians were relatively unprepared for the foundation of the State of Israel in 1948. Only with the Fundamental Agreement of 1993 between the Holy See and the State of Israel did the Catholic Church acknowledge in a constructive way the importance of the land of Israel for the Jewish people. Such acknowledgment does not mean that the state is „theologized“ or that its politics are made a taboo subject. It includes rather the admonition not to make excessive ethical demands of the State of Israel and its politics, but to understand them according to the principles of international law. This is not always easy for citizens and for Christians in Germany.

AutorInnenverzeichnis

Maria Dorninger, Dr. phil., ist Assistentin für Ältere Deutsche Literatur in Salzburg.

Karlheinz Rossbacher, Prof. Dr., ist Universitätsprofessor für Neuere Deutsche Literatur in Salzburg.

Gerhard Scheit, Dr. phil., ist freier Autor und Publizist und lebt in Wien.

Susanne Plietzsch, Dr. theol., arbeitet als Assistentin für Jüdische Studien an der Universität Basel.

Carol Bergman arbeitet als Schriftstellerin in New York.

Hans Hermann Henrix, Diplomtheologe, Dr. phil. h.c., war bis 2005 Leiter der Bischöflichen Akademie in Aachen. Er ist Konsultor der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden.

Rezensionsteil

Gerhard Langer, Prof. Dr.: Theologe und Judaist, Leiter des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte in Salzburg.

Johannes Hofinger, Mag.: Historiker und Projektmitarbeiter am Fachbereich Geschichte der Universität Salzburg.

Armin Eidherr, Dr.: Jiddist und Autor, arbeitet als postdoc am Fachbereich Germanistik und am Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg.

Evelyn Adunka, Dr., arbeitet als Historikerin in Wien.

Maria Ecker, Dr.: Historikern, arbeitet als Projektmitarbeiterin am Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte.