

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 67 (2021)

Artikel: Philosemitische Schwärmereien : jüdische Figuren in der dänischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts
Autor: Bock, Katharina
Kapitel: 1: Einleitung
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-919815>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

1 Einleitung

Philosemitische Schwärmereien – der Titel wirft Fragen auf. Was ist eigentlich Philosemitismus? Und was genau ist hier mit ‚Schwärmerei‘ gemeint? Hat nicht Martin Luther seine religiösen Gegner als Schwärmer diffamiert? War nicht noch in der deutschen Aufklärung der Vorwurf, ein Schwärmer zu sein, wenig schmeichelhaft? Und ist es überhaupt angemessen, den Begriff auf die dänische Literatur des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts zu beziehen? ‚Schwärmerei‘ hat viele Konnotationen, von religiöser über fanatische Schwärmerei für einen unvernünftigen Irrglauben über eine krankhaft wirkende Unruhe bis hin zu einem ausschweifenden, bacchantischen Lebensstil (vgl. Grimm 1854–1961: 2292–2293). Als Teil des Titels für meine Untersuchung verwende ich den Begriff im Sinne einer moderaten, einer sinnlichen, jedoch nicht unbotmäßigen Form der Schwärmerei, wie sie im Wörterbuch der Brüder Grimm als dritte Bedeutungsnuance mit einem Zitat von Wieland umschrieben wird: „gerade diese schwärmerey, diese schöne seelentrunkenheit, die uns die gegenstände unsrer bewundrung, unsrer liebe, unsers verlangens, in einem so zaubrischen lichte zeigte“ (1854–1961: 2292). Diese Beschreibung, dem Kontext der spätaufklärerischen Schwärmerdebatte entnommen, hat ihren ursprünglichen Charakter als Kampfbegriff zur Diffamierung ideologischer Gegner zu diesem Zeitpunkt bereits weitestgehend verloren. Stattdessen öffnet sich nun, am Übergang zur Romantik, einer nachfolgenden Schwärmergeneration „die Pforte [...] der Kunst“, so der Literaturwissenschaftler Manfred Engel. „In der nun anbrechenden neuen Zeit wird auch der Schwärmer in neuer Gestalt und glänzend rehabilitiert wiedergeboren: nämlich als Romantiker“ (2009: 66). Die Schwärmerei kann also, Engel folgend, als Kern der Romantik begriffen werden – und um die Literatur der dänischen Romantik geht es in der vorliegenden Untersuchung im Wesentlichen.¹ Obwohl zunehmend positiv besetzt, behält der Begriff ‚Schwärmerei‘ auch im 19. Jahrhundert die einstigen Konnotationen seiner Geschichte bei: Religiöses und Metaphysisches schwingt in ihm ebenso mit wie Diskurse von Liebe, Ästhetik und Moral und schließlich „[f]ast alles, was mit dem nüchternen Verstandesblick auf die Erfahrungswelt nicht konformiert“ (Engel 2009: 58). Zugleich soll die Verwendung des Begriffs bereits im Titel dieser Arbeit anzeigen, wo der Philosemitismus, von dem hier weit häufiger als von der Schwärmerei die Rede sein wird, einzuordnen ist: nämlich im Bereich der Kunst, explizit der Literatur, und stets außerhalb eines „nüchternen Verstandesblicks“. Die Rede ist hier also von einer Schwärmerei, die ihr begehrtes Objekt verklärt und der als Wirklichkeit erlebten Erfahrungswelt enthebt. Wobei nicht außer Acht gelassen werden soll, dass sie zugleich normativ auf diese Erfahrungswelt einwirkt. Das Objekt ist im Falle der vorliegenden

1 Im weiteren Verlauf der Arbeit versuche ich Epochenbezeichnungen weitestgehend zu vermeiden, da unscharf und konstruiert sind die Grenzziehungen zwischen einzelnen Epochen und literarischen Strömungen. Die Homogenität, die eine solche Epochenbezeichnung suggeriert, ist tatsächlich oft nicht eindeutig auszumachen, wenngleich es manchmal hilfreich oder notwendig ist, bestimmte Epochen- oder Stilmerkmale unter solch vereinheitlichenden Bezeichnungen zusammenzufassen (vgl. hierzu Müller-Wille 2016: 133–140).

Untersuchung das Judentum beziehungsweise dessen Vertreterinnen und Vertreter: Juden und Jüdinnen, reale und fantasierte.

In den folgenden Abschnitten werde ich zunächst die Problemstellung und meine Fragestellung formulieren. Im Anschluss daran erläutere ich in einem kurzen Exkurs, wie in dieser Arbeit gegendert wird. Damit diese Frage von jedem Punkt der Arbeit aus geklärt werden kann, findet die Erläuterung nicht in einer Fußnote, sondern unter einem eigenen Gliederungspunkt statt. Es folgen eine historische und eine literaturgeschichtliche Kontextualisierung sowie die Erläuterung meiner Literaturlauswahl und ein Überblick über die Forschungsliteratur. Danach stelle ich meine methodisch-theoretischen Zugänge vor und nehme abschließend eine ausführliche Diskussion des Begriffs ‚Philosemitismus‘ vor.

1.1 Ausgangspunkt und Fragezeichen

Ab den späten 1820er-Jahren tauchen jüdische Figuren in den Erzähltexten aller namhaften dänischen Autoren auf, und dieser Trend setzt sich bis in die 1850er-Jahre fort. Wobei von einem Trend zu reden übertrieben scheinen mag, schließlich hält sich die Zahl der Werke über jüdische Figuren in einem überschaubaren Rahmen, und kaum ein Autor oder eine Autorin hat mehr als einen solchen Erzähltext veröffentlicht.² Dabei fällt besonders die Art und Weise, wie hier über Juden geschrieben wird, ins Auge. Viele dieser Romane und Erzählungen weisen bereits in ihrem Titel die Juden als Hauptfiguren der Erzählung aus. Wenngleich keine dieser Figuren frei von stereotypen und ambivalenten Zuschreibungen ist, fällt doch auf, dass die Erzählstimme sich durchweg empathisch und mit Sympathie den jüdischen Figuren zuwendet. Wie fern jüdischer Lebenswelten und wie problematisch die schwärmerische Zuwendung zu den begehrten Objekten auch sein mag, die Erzählinstanzen nehmen stets eine Haltung der Bewunderung und der Identifikation mit den jüdischen Figuren ein und erzeugen beim Lesepublikum auf diese Weise gleichfalls Sympathie. Diese Besonderheit der ausgewählten Texte begründet den ersten Teil des Titels dieser Arbeit, den Gebrauch des Adjektivs ‚philosemitisch‘. Als höchst ambivalenter und umstrittener Begriff erfordert seine Verwendung eine kritische Reflexion, die in Kapitel 1.6 vorgenommen wird. Zunächst einmal soll der Begriff ‚Philosemitismus‘ als heuristisches Werkzeug dienen, um benennen zu können, was die ausgewählten Texte miteinander verbindet und was sie für eine literaturwissenschaftliche Untersuchung interessant macht.

Anders als der Antisemitismus ist der Philosemitismus in der Forschung ein relativ wenig bearbeitetes Thema.³ Dabei steigt mit der Aufklärung und der zunehmenden Forderung nach der rechtlichen Gleichstellung der Juden in Europa ab etwa 1780 die Produktion philo-

2 Die einzige Ausnahme ist hier Hans Christian Andersen, der sein gesamtes schriftstellerisches Schaffen hindurch immer wieder über jüdische Figuren schrieb.

3 Umfassende, überwiegend historische Studien und Darstellungen zum Antisemitismus in Deutschland sowie zum jeweils aktuellen Forschungsstand finden sich z. B. bei Rürup (1975), Erb/Bergmann (1989), Holz (2001), Schoeps (2010) und Bergmann/Wyrwa (2011). In der dänischen Forschung wurde Antisemitismus in Dänemark lange Zeit weitestgehend als marginale Randerscheinung und Import aus Deutschland verstanden, eine Sichtweise, die erst seit etwa der Jahrtausendwende kritisch hinterfragt wurde, so z. B. von Wagner (2001, 2002) und Bak (2004).

semitischer Texte deutlich an. Um 1800 herum entwickelt sich eine kontrovers geführte öffentliche Debatte über die Möglichkeit und vermeintliche Unmöglichkeit einer rechtlichen Gleichstellung der jüdischen Minderheiten in den verschiedenen europäischen Staaten. Dänemark ist eines der ersten europäischen Länder, in dem die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung umgesetzt wurde, 1814 erhielten die dänischen Juden die Bürgerrechte. 1849 wurde eine neue dänische Verfassung verabschiedet, in der dann auch das Recht auf freie Religionsausübung für alle religiösen Minderheiten verankert wurde. Literatur ist Teil des Diskurses über Juden und Jüdinnen, mehr noch, sie ist diskurskonstituierend (vgl. z. B. Belsey 2000: 51–52). Ein Merkmal philosemitischer Literatur ist, dass sie oftmals eine Reaktion auf den gleichzeitig vorhandenen judenfeindlichen und emanzipationskritischen Diskurs darstellt, ihn also reflektiert, in sich aufnimmt und ihm zugleich eine eigene Position entgegensetzt, die ihrerseits prägend und verändernd auf den Diskurs wirkt. Die vorliegende Untersuchung soll ein Beitrag sein, die bestehende Forschungslücke zu schließen, wobei der Philosemitismus weder als vorwiegend dänisches noch als vereinzelt auftretendes und somit irrelevant erscheinendes Phänomen betrachtet werden soll. Die Fragestellung, die mich durch diese Arbeit leitet, ist stets diese: Was bewirken die jüdischen Figuren im Text, welche Erzählmöglichkeiten eröffnen sie? Und im Anschluss daran interessiert die Frage: Wann, wie und warum wird über jüdische Figuren geschrieben und wie wird Wissen über Jüdinnen und Juden durch die Literatur in Frage gestellt oder verfestigt? Dabei richtet sich mein Blick bei der Suche nach Antworten nicht allein auf die jüdischen Figuren, sondern auch auf diejenigen Figuren und Handlungsstränge, die zunächst einmal nichts mit den Juden und Jüdinnen zu tun zu haben scheinen. Gerade hier, in den scheinbaren Zusammenhanglosigkeiten zwischen den geschilderten Ereignissen und den jüdischen Figuren, finden sich oftmals die eindrucklichsten und überraschendsten Erklärungen für die literarische Attraktivität jüdischer Figuren.

1.2 Exkurs: Gedanken über die Verwendung geschlechtergerechter Sprache

Wo es um zugestandene oder verwehrte Gleichstellung von Juden und Jüdinnen und um die wertschätzende oder auch abwertende literarische Darstellung von jüdischen Figuren geht, liegt es auf der Hand, sich auch auf der Metaebene mit der sprachlichen Gerechtigkeit in dieser Arbeit zu befassen. Daher ist es notwendig, diese Untersuchung mit einigen kurzen Überlegungen zur Verwendung geschlechtergerechter Sprache zu beginnen. Bei der Bezeichnung der Leserinnen und Leser verwende ich inkonsequent mal die maskuline, mal die feminine Form, wechsele diese aber auch ab mit anderen Formen der geschlechtergerechten Sprache wie ‚Leser*innen‘, ‚Lesende‘ oder ‚Leseublikum‘. Ich möchte einerseits den Lese- und Gedankenfluss nicht stören, andererseits möchte ich Geschlechtervielfalt sprachlich sichtbar machen. Eine einzige durchgängige Form hat entweder den Nachteil, Teile des Leseublikums auf Dauer eben doch unsichtbar zu machen, wie die konsequente Verwendung des Maskulinums, oder aber den Schreib- und Lesefluss massiv zu behindern, wie es beispielsweise häufig in grammatischen Konstruktionen der Fall ist, in denen die Sternchenform ‚Leser*in‘ mit einem Artikel oder Pronomen in Verbindung steht, beispielsweise in einem Satz über *den*die*

*Leser*in* und *dessen*deren* Wahrnehmung eines Textes *eines*r bestimmten*r Autors*in*. Da die Verwendung geschlechtergerechter Formulierungen die Funktion hat, unsichtbare oder marginalisierte Geschlechter sichtbar zu machen, sehe ich diese Funktion in einem moderat wechselnden Gebrauch verschiedener Sprachformen, die sich vor allem am Lese- und Denkfluss orientieren,⁴ erfüllt. Komplizierter verhält sich es bei der Verwendung von ‚Juden‘ und ‚Jüdinnen‘ – hier schreibe ich häufig ‚Juden und Jüdinnen‘, sofern tatsächlich Männer und Frauen gemeint sind. Gegebenenfalls verwende ich auch nur die maskuline oder feminine Form. Geht es beispielsweise um Fragen der bürgerlichen Gleichstellung, die nur männliche Juden betreffen, wie das Wahlrecht, oder um religiöse Rituale, die nur von männlichen Juden ausgeführt werden, würde eine automatisierte Nennung von Jüdinnen verschleiern, dass es sich in diesen Fällen um explizit männliche Privilegien und somit auch nur um männliche Personen handelt. Aus demselben Grund ist die Verwendung des Gendersternchen in vielen Fällen nicht angebracht. Erschwerend kommt hier noch hinzu, dass es selbst dort, wo tatsächlich Jüdinnen und Juden gemeint sind, je nach Zusammenhang irreführend wäre, von Jüd*innen zu reden. Denn die geschlechtliche Vielfalt jenseits binärer Vorstellungen, auf die das Sternchen verweist, ist in den (meisten der) untersuchten Texten eben ausdrücklich nicht angelegt. Die Texte erzählen explizit von jüdischen Männer- und jüdischen Frauenfiguren.⁵ Eine weitere Herausforderung stellt die Bezeichnung der Autor*innen dar – denn zwar ist eine Novelle einer Autorin Teil der Literaturliste. Allerdings beziehe ich mich nicht an jeder Stelle tatsächlich auch auf sie. Daher versuche ich, sprachlich deutlich zu machen, wen ich im jeweiligen Fall meine. Wo tatsächlich nur männliche Autoren gemeint sind, benenne ich auch nur sie. In den anderen Fällen verwende ich entweder die maskuline und die feminine Form oder das Gendersternchen.

Meine Entscheidungen für die eine oder andere Form des Genders sind abhängig vom Inhalt des Satzes, von der Frage, wer tatsächlich gemeint ist oder gemeint sein könnte, von seiner grammatischen Struktur und vom Bemühen, den Lesefluss nicht durch umständliche Formulierungen zu behindern. Es gibt keine einheitliche und zugleich vollkommen befriedigende Weise, Sprache zu gendern. Der Versuch, es trotzdem zu tun, führt nicht nur oftmals zu einem umständlichen Satzbau, sondern ist je nach Kontext sogar falsch oder zumindest irreführend und darüber hinaus tatsächlich kaum konsequent durchführbar. In nahezu jedem scheinbar konsequent genderten Text findet sich das eine oder andere unbeabsichtigte generische Maskulinum. Der Sinn des Genders in der vorliegenden Arbeit soll also zum einen sein, die betreffenden Personengruppen möglichst genau zu benennen. Durch die Unregelmäßigkeiten in den gewählten Formen des Genders sollen zum anderen die Lesenden animiert werden, aufmerksam zu bleiben und stets selbst zu reflektieren, wer hier eigentlich tatsächlich liest, schreibt, spricht, handelt, ausgegrenzt wird, sich emanzipiert und so weiter. Mit dieser unregelmäßigen und teilweise inkonsequenten, keineswegs aber beliebigen Form des Genders soll der Versuch unternommen werden, so

4 Mir ist bewusst, dass ich hier nur meinen eigenen Denk-, Lese- und Schreibfluss zum Kriterium machen kann. Ich hoffe aber, dass auch andere Lesende sich in der gewählten Mischung gesehen und auf fruchtbare Weise irritiert fühlen.

5 Es wäre zu überlegen, ob H.C. Andersens Roman *Kun en Spillemand* in dieser Hinsicht eine Ausnahme darstellt.

weit wie möglich sprachliche Geschlechtergerechtigkeit, historische Genauigkeit und gute Lesbarkeit miteinander zu vereinen.

1.3 Dänemark und die Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war Dänemark wirtschaftlich extrem geschwächt. In den Napoleonischen Kriegen hatte Dänemark auf französischer Seite gekämpft, 1807 war Kopenhagen von englischen Seestreitkräften bombardiert und in großen Teilen zerstört worden, tausende Zivilisten waren ums Leben gekommen, die dänische Flotte komplett verloren. Zu Beginn des Jahres 1813 war die finanzielle Lage Dänemark so desaströs, dass der Staat *de facto* als bankrott bezeichnet wurde. Der Kieler Frieden von 1814 nötigte außerdem den dänischen König Frederik VI., das Gebiet Norwegen, das 400 Jahre lang der dänischen Krone unterstellt war, an Schweden abzutreten (vgl. z.B. Henningsen 2009: 127). Somit hatte das dänische Königreich innerhalb kurzer Zeit dramatisch an politischer Macht und geografischer Größe verloren. Gerade in dieser Zeit entwickelte sich ein vielfältiges Kulturleben, die Künste blühten auf, und die Literaturproduktion stieg enorm an. Für den Zeitraum zwischen 1800 und 1850 hat sich im ausgehenden 19. Jahrhundert in Dänemark der Begriff *Guldalderen*, also „das Goldene Zeitalter“, etabliert. Wenngleich das Verklärende dieses Begriffs unverkennbar ist,⁶ greife ich auf diese Epochenbezeichnung zurück, bezieht sie sich doch, mit Bernd Henningsen gesprochen, auf „ein goldenes Zeitalter in einer eisernen Zeit“ (2009: 137), das „[f]ür Dänemark [...] in etwa die Bedeutung wie die ‚Weimarer Klassik‘ für Deutschland“ hat (2009: 138).

Goldenes und Eisernes verbinden sich in Dänemark auch bei der Emanzipation der Juden und Jüdinnen. Die rechtliche Gleichstellung wurde in jenem Zeitraum nicht nur kontrovers diskutiert und schließlich mit der Verankerung der Religionsfreiheit in der Verfassung vollzogen, sondern teilweise auch gewalttätig zu verhindern versucht. Einerseits wurden dänischen Juden und Jüdinnen 1814 Bürgerrechte gewährt. Dänemark war damit nach Frankreich eines der ersten Länder in Europa, die diese Gleichstellung weitestgehend vollzogen hatten. Andererseits kam es in den folgenden Jahren und Jahrzehnten seitens der nicht-jüdischen Bevölkerung wiederholt zu verbalen und physischen Angriffen gegen Juden und Jüdinnen. Darüber hinaus wurden das Recht auf freie Religionsausübung für Juden und alle anderen religiösen Minderheiten sowie das volle passive Wahlrecht zu den Ständeversammlungen für Juden erst mit der Einführung der neuen Verfassung, des *Junigrundloven* [Junigrundgesetz], 1849 festgeschrieben – und auch hier gegen erhebliche Widerstände von Emanzipationsgegnern (vgl. Schwarz Lausten 2005: 320–371, 2012: 161–195).

Die ersten Juden in Dänemark – zumindest die ersten, deren Aufenthalt dokumentiert ist – waren Sepharden, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus den Niederlanden nach Dänemark kamen. 1684 wurde in Kopenhagen die erste offizielle jüdische Gemeinde gegründet.

6 Clemens Räthel weist auf die kritische Reflexion des Begriffs hin, die bereits seit dessen Prägung Ende des 19. Jahrhunderts verschiedentlich vorgenommen wurde (2016: 139–140 [Fußnote 1]; vgl. hierzu auch Müller-Wille/Schiederemair 2013: IX).

Jüdisches Leben in Dänemark unterlag im 17. und 18. Jahrhundert zwar ähnlichen Beschränkungen, wie sie auch für die jüdische Bevölkerung in anderen Ländern Europas galten, diese waren jedoch weitaus weniger rigoros als zum Beispiel in Preußen. Ende des 18. Jahrhunderts begann der dänische Kronprinz und spätere König Frederik VI., schrittweise Reformen zur Besserstellung der Juden umzusetzen. 1796 wurde unter Mitwirkung von Vertretern der jüdischen Gemeinde eine Agenda erarbeitet, deren Ziel eine grundsätzliche Erneuerung des geltenden Rechts war. Die Umsetzung dieser Agenda scheiterte zunächst am Widerstand aus der jüdischen Gemeinde selbst, da mit der rechtlichen Gleichstellung auch der Verlust der jüdischen Identität befürchtet wurde (vgl. hierzu Blüdnikow/Jørgensen 1984: 13–90 und Schwarz-Lausten 2012: 67–156). 1813, zur Zeit der Wirtschaftskrise, wurden vermehrt emanzipationskritische Stimmen dänischer Christen laut, die sich mit judenfeindlicher Rhetorik von der Idee der rechtlichen Gleichstellung distanzieren, vor allem aber wohl einen „syndebuck [Sündenbock]“ suchten, „for at afreagere al sin dumpe vrede [um all ihre dumpfen Rachegeleüste abzureagieren]“ (Albertsen 1984: 30).⁷ Als Auslöser für den Streit, der gemeinhin als *den litterære Jødefejden*, „die literarische Judenfehde“, bezeichnet wird, gilt Friedrich Buchholz' Abhandlung *Moses und Jesus, oder über das intellektuelle und moralische Verhältnis der Juden und Christen* [1803] (1803). Buchholz wendet sich darin gegen die Kernaussagen von Christian Dohms vielfach rezipierter emanzipationsbefürwortender Schrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* [1781] (1781). Der Dichter Thomas Thaarup übersetzte Buchholz' Schrift 1813 aus dem Deutschen ins Dänische (1813). Dabei unternahm er nicht nur einige Modifikationen des Originals, sondern stellte der Übersetzung auch ein 60-seitiges, rhetorisch sogar deutlich schärferes Vorwort voran. Hierin behauptet er unter Berufung auf Beispiele aus dem Alten Testament und unter Anwendung etlicher judenfeindlicher Zerrbilder die moralische Unterlegenheit der Juden gegenüber den protestantischen Christen⁸ und also deren nachweisliche Unverbesserlichkeit. Infolge dieser Publikation entflammte in der kulturell und politisch gebildeten Öffentlichkeit eine heftige Debatte über die Frage, ob dänische Juden den Nicht-Juden rechtlich gleichgestellt werden sollten, dürften oder vielleicht gerade jetzt sogar müssten. Thaarups und Buchholz' judenfeindliche Thesen fanden gleichermaßen Befürworter und Gegner, unter letzteren der Autor Steen Steensen Blicher, dessen Novelle *Jøderne paa Hald* [Die Juden auf Hald; 1828] in dieser Arbeit untersucht wird. Über Monate hinweg lieferten sich dänische Theologen, Autoren und Publizisten einen schriftlich ausgetragenen Streit für und wider die Gleichstellung der Juden. Zu Beginn des Jahres 1814 setzte Frederik VI. der Diskussion ein vorläufiges Ende, indem er den dänischen Juden die Bürgerrechte erteilte und sie damit *de facto* in fast allen Punkten den christlichen Dänen gleichstellte.⁹ So war zwar

7 Sämtliche Übersetzungen fremdsprachiger Zitate sind von mir, KB, soweit nicht anders angegeben.

8 Wie schon bei Martin Luther bezieht seine Kritik am Judentum eine Kritik am Katholizismus mit ein. Ausführlicher wird dieser Aspekt in den Kapiteln 3.6, 5.3.3 und 7.6.7 behandelt.

9 Zwischen 1832 und 1834 wurde in verschiedenen Kommunen diskutiert, ob Juden sich zur Wahl für die Ständeversammlungen aufstellen lassen dürfen. Unter anderem wurde als Argument gegen das passive Wahlrecht angeführt, dass Juden aufgrund des Sabbats samstags nicht an Versammlungen teilnehmen und somit ihr Amt nicht ausfüllen könnten. Um eine einheitliche Regelung für alle Kommunen zu treffen, verbot Frederik VI. Juden, sich für die Wahl der Ständeversammlungen aufstellen zu lassen (vgl. Schwarz Lausten 2005: 320–371; eine kurze Zusammenfassung der Diskussion bei Schwarz Lausten 2012: 193–195).

die rechtliche Situation der Juden und Jüdinnen verbessert, doch die Judenfeindschaft war damit nicht überwunden. Thaarup und andere Autoren übersetzten und publizierten weiterhin judenfeindliche Schriften, und schließlich breiteten sich 1819 die sogenannten „Hep-Hep-Unruhen“ von Deutschland ausgehend bis nach Dänemark aus, wo es im Herbst und Winter 1819/1820 zu offenen Gewaltausbrüchen gegen Juden kam (vgl. Albertsen 1984; Katz 1994; Rohrbacher 2002: 23–42; Schwarz Lausten 2002: 341–374; Tudvad 2010: 17–54; Kjærgaard 2013: 74–99).¹⁰ 1830 keimte in Folge der Julirevolte in Frankreich und Deutschland erneute Gewalt gegenüber der jüdischen Bevölkerung in Kopenhagen auf (vgl. Blüdnikow 1981–1983). Mit der Unterzeichnung des *Danmarks Riges Grundlov* [Grundgesetz des dänischen Reichs], dem sogenannten *Junigrundlov*, das 1849 das bis dahin geltende *Kongelov* [Königsgesetz] ablöste, wurden schließlich die Religionsfreiheit und das passive Wahlrecht in der Verfassung verankert. Jüdische Bürgerinnen und Bürger waren so rechtlich vollkommen den nicht-jüdischen gleichgestellt (vgl. Blüdnikow/Jørgensen 1984: 13–90; Haxen 2001: 487–494; Schwarz-Lausten 2015: 127–172).

Die Situation im dänischen Nachbarland Norwegen konnte verschiedener kaum sein. Hier war in der jungen Verfassung von 1814 direkt festgeschrieben worden, dass Juden das Land gar nicht erst betreten, geschweige denn sich niederlassen durften. Erst 1851 wurde, nach jahrelangen öffentlichen und parlamentarischen Debatten, der entsprechende Passus gestrichen, so dass Juden und Jüdinnen einreisen, sich niederlassen, ihre Religion ausüben und die gleichen Rechte wie Nicht-Juden genießen konnten (vgl. Bock 2020: 275–278; Haxen 2001: 494–496; Mendelsohn 1969; Sagmo 2000).

Die Situation der Juden und Jüdinnen in Schweden wiederum ähnelte der in Dänemark. Hier siedelten sich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert Juden an und gründeten erste kleine Gemeinden. Unter strengen Auflagen war es ihnen gestattet, unternehmerisch tätig zu sein. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts führten politische Spannungen zunächst zu einer Verschärfung der bereits geltenden Beschränkungen, dann wieder zu einer Lockerung, beides begründet vor allem mit wirtschaftlichen Interessen. Nach weitestgehender, jedoch nicht vollständiger Aufhebung der gesetzlichen Benachteiligung im Jahr 1838 erhielten schwedische Juden 1870 die vollen Staatsbürgerrechte (vgl. Haxen 2001: 496–499). Als prägnantester Unterschied zur dänischen Entwicklung kann wohl der Umstand ausgemacht werden, dass es 1819/1820, während es in Deutschland und Dänemark zu offener Gewalt gegen Juden und Jüdinnen kam, in Schweden keine solchen Pogrome gab. Und gerade diese Pogrome sind es, auf die die dänischen Texte sich immer wieder beziehen.

10 Kristoffer Kaae Kjærgaard nimmt mit seiner Untersuchung eine besondere Perspektive auf die beiden „Judenfehden“ ein, indem er anhand einer Analyse von Thaarups Schriften dessen Judenfeindlichkeit in Beziehung zum spezifisch dänischen Orientalismus setzt.

1.4 Jüdische Figuren in der dänischen Literatur

1.4.1 Vorläufer

In der dänischen Literatur hatten bis in die späten 1820er-Jahre Juden und Jüdinnen fast ausschließlich als dramatische Figuren einen festen Ort in der Literatur. Dabei war ihr Platz tatsächlich auf der Bühne und nicht etwa zwischen zwei Buchdeckeln, da die dänische Dramenliteratur ihre Rezeption ausschließlich im Theater und nicht als Lesedrama fand. Darin unterscheidet sie sich von Lessings *Nathan der Weise* und Shakespeares *Kaufmann von Venedig*, die in Dänemark bis dahin vor allem als Lesedramen rezipiert wurden (vgl. hierzu Räthel 2016: 18, 125, 150). Die „Bühnenjuden“ auf dem dänischen Theater des 18. und frühen 19. Jahrhunderts waren zuvorderst komische Figuren. Gleichwohl waren sie nicht zwangsläufig auch lächerlich, wie Clemens Räthel in seiner Monografie *Wie viel Bart darf sein? Jüdische Figuren im skandinavischen Theater* (2016) zeigt. Sie waren ambivalent und vielfältig, konnten Sympathieträger sein, Gewinner oder Verlierer, Entlarvende oder Schelme. Peter Andreas Heiberg (1758–1841) verlieh in seiner 1792 uraufgeführten Komödie *Chinafarerne* [Die Chinafahrer] (1806: 287–374) neben anderen, unsympathischen und auf finanziellen Vorteil bedachten jüdischen Figuren, erstmals in der dänischen Dramenliteratur auch einer edlen Judenfigur Körper und Stimme (vgl. Räthel 2016: 108–135).

Fast zur gleichen Zeit wie Heibergs *Chinafarerne*, 1792/93, erschienen Jens Baggesens (1764–1826) Reisebeschreibungen *Labyrinten eller Reise gjennem Tydskland, Schweiz og Frankerig* [Das Labyrinth oder Reise durch Deutschland, die Schweiz und Frankreich] (1965), in der er im Kapitel *Jødegaden* [Die Judengasse] (2007a) seine Eindrücke aus der Frankfurter Judengasse beschreibt. Eindringlich schildert er die armseligen Verhältnisse, in denen die Juden und Jüdinnen gezwungen sind zu leben und die existenzielle Not, in der ein jüdischer Kleiderhändler sich befindet, als er dem Verfasser und dessen Reisebegleitung schließlich zu einem viel zu niedrigen Preis eine Weste überlässt. Im Anschluss an diese Schilderungen fügt Baggesen ein weiteres Kapitel an, *Det christne Fadermord* [Der christliche Vatermord], in dem er die Ausgrenzung der Juden heftig kritisiert und dabei deren Ausschluss aus der „menschlichen Gesellschaft“ verurteilt:

Er det mueligt, at endu i vort Aarhundrede [...] *et heelt Folk* i Generationers Generationer, med alle sine fødte og ufødte Individuer, kan ansees som *uhenhørende til det menneskelige Selskab*? Er det mueligt, at man endu i vor Tidsalder kan ansee en Nation, der har physisk og moralsk Existenz tilfælles med alle andre, som *politisk uexisterende*, som evig bestemt til Landflygtighed? (Baggesen 2007b: 62)¹¹

Ist es möglich, dass in unserem Jahrhundert noch immer *ein ganzes Volk*, Generation für Generation, mit all seinen geborenen und ungeborenen Individuen, als *unzugehörig zur menschlichen Gemeinschaft* angesehen wird? Ist es möglich, dass man noch in unserem Zeitalter eine Nation,

11 Sämtliche Hervorhebungen in Zitaten im Original.

die die physische und moralische Existenz mit allen anderen gemein hat, als *politisch inexistent* ansieht, als ewig bestimmt zur Landflucht?

Auf Thaarups judenfeindliche Publikation im Herbst 1813 reagierte Baggesen mit einer Neuauflage dieser beiden Kapitel aus *Labyrinten* und unterstrich damit noch einmal die Forderung nach der bürgerlichen Gleichstellung der dänischen Juden. 1816 erschien eine Sammlung von *Anekdoter om ædle og gode Jøder* [Anekdoten über edle und gute Juden], herausgegeben von E. Petersen, der (oder die? – der Vorname ist nicht bekannt) außer mit dem Lustspiel *De kristne Jøder* [Die christlichen Juden] aus demselben Jahr literarisch weiter nicht in Erscheinung getreten ist. Während also 1813/1814 die verbalen und 1819/1820 die physischen Angriffe gegen Juden und Jüdinnen große Präsenz in der medialen Öffentlichkeit hatten, begann die literarische Auseinandersetzung mit den Ausschreitungen erst etwa ein Jahrzehnt später mit Bernhard Severin Ingemanns Novelle *Den gamle Rabbin* [Der alte Rabbiner; 1827]. Mit dieser Novelle finden die weiterhin aktuellen Fragen nach Emanzipation und Akkulturation wie auch die Pogrome gegen die jüdische Bevölkerung ihren thematischen Niederschlag in der Erzählliteratur.¹²

1.4.2 Textauswahl und Aufbau der Arbeit

Mit dieser Arbeit soll ein möglichst vollständiger Überblick über die belletristische Literatur des „Goldenen Zeitalters“ gegeben werden, in der von jüdischen Figuren erzählt wird.¹³ Diese Figuren sind auf eine Art und Weise gestaltet, die sich nur unzureichend mit Attributen wie ‚positiv‘, ‚negativ‘, ‚antisemitisch‘ oder eben auch ‚philosemitisch‘ beschreiben lassen. Warum es für diese Untersuchung unvermeidbar und schließlich sogar produktiv ist, dennoch den Begriff ‚Philosemitismus‘ zu verwenden, erläutere ich in Kapitel 1.6.

Der Hauptteil dieser Untersuchung ist in vier umfangreiche und drei kürzere Analysekapitel unterteilt. In den großen Kapiteln werde ich vier Erzähltexte analysieren, die für meine Fragestellung besonders ergiebig sind. Die übrigen Erzähltexte werden den ausgewählten Haupttexten in Form von Exkursen oder kürzeren Analysekapiteln gegenübergestellt. An den untersuchten Erzähltexten werde ich exemplarisch zeigen, wie sich der Philosemitismusbegriff für die Literaturwissenschaft fruchtbar machen lässt und wie vielfältig die Erzählmöglichkeiten sind, die sich durch die Präsenz jüdischer Figuren in den Texten ergeben. Die Anordnung der vier Haupttexte erfolgt im Prinzip chronologisch, diese Chronologie wird jedoch durch die Gegenüberstellung mit den anderen Texten wiederholt unterbrochen. Einerseits also folgt die Anordnung den Entstehungszeiten der Erzählungen und Romane, andererseits gehorcht sie thematischen Aspekten, indem Texte aus unterschiedlichen Erscheinungsjahren zueinander in Bezug gesetzt werden. Die Kapitel sind so konzipiert, dass sie thematisch aufeinander aufbauen, in sich aber geschlossen sind, so dass sie auch unabhängig voneinander gelesen und verstanden werden können.

12 In der dramatischen Literatur hingegen finden die Ereignisse lange Zeit keinen Niederschlag und „[i]n den Hochzeiten der Judenfehden 1814 und 1819 verzichtet das Theater nahezu komplett darauf, Stücke anzusetzen, in denen jüdische Charaktere figurieren“ (Räthel 2016: 149).

13 Dieser Anspruch auf Vollständigkeit beruht auf den Vorarbeiten von Brøndsted (2007a), Dal (1993), Schnurbein (2004, 2007), Tudvad (2010) und Wamberg, N. B. (1984).

Kapitel 2 über Bernhard Severin Ingemanns Novelle *Den gamle Rabbin* von 1827 dient der Einführung der literarischen Topoi ‚edler Jude‘, ‚schöne Jüdin‘ und ‚Ahasverus‘ sowie des kunstreligiösen Diskurses. Ergänzend werden Andersens Debütroman *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829* [Fußreise vom Holmenkanal zur Ostspitze von Amager in den Jahren 1828 und 1829; 1829] und sein Märchen *Jødepigen* [Das Judenmädchen; 1855] herangezogen. Dieses Kapitel dient vor allem dazu, die Leserin mit den philosemitischen Themen und Topoi vertraut zu machen, die in den folgenden Texten ebenfalls aufgenommen, dann aber gebrochen und modifiziert werden. Ein komplexerer Zugang zu ihnen wird bereits in Kapitel 3 an Steen Steensen Blichers Novelle *Jøderne paa Hald* deutlich. In dieser Novelle verbindet sich ein politisches Sendungsbewusstsein einerseits mit Elementen aus historischer und Schauerliteratur andererseits. Hierauf folgt das kürzere Kapitel 4 zu Thomasine Gyllembourgs Novelle *Jøden* [Der Jude; 1836]. Zu dieser Novelle liegt bereits Forschungsliteratur vor, so dass ich mich hier nur auf einzelne, für meine Fragestellung relevante Aspekte konzentriere. Deutlich umfangreicher ist Kapitel 5, in dem der Roman *Guldmageren* [Der Goldmacher; 1836/1851] von Carsten Hauch untersucht wird. In diesem historischen Roman werden zwei gegensätzlich gestaltete jüdische Figuren einander gleichgewichtet gegenübergestellt, was den Roman von den zuvor untersuchten Texten unterscheidet. Hierauf folgt mit Kapitel 6 erneut eine kürzere Untersuchung, denn in Frederik Christian Sibberns Briefroman *Udaf Gabrielis's Breve til og fra Hjemmet* [Aus Gabrielis' Briefen von und nach zu Hause; 1850] gibt es nur wenige, jedoch sehr markante Passagen, in denen die jüdische Figur auftritt. Kapitel 7 behandelt Hans Christian Andersens Roman *Kun en Spillemand* [Nur ein Spielmann; 1837]. Diese Analyse nimmt aufgrund der äußerst komplexen Romankonzeption und Figurengestaltung nicht nur am meisten Raum ein, sondern steht deshalb auch (fast) am Ende der Untersuchung. Das kurze Kapitel 8 zu Andersens späterem Roman *At være eller ikke være* [Sein oder Nichtsein; 1857] schließt die Arbeit ab. Somit ergibt sich eine umfassende Diskussion sämtlicher dänischer Erzähltexte nicht-jüdischer Autor*innen, in denen von jüdischen Figuren erzählt wird. Ein Überblick über den jeweils relevanten Forschungsstand sowie eine historische wie biografische Kontextualisierung werden in den jeweiligen Kapiteln gegeben.

Wer in der Reihe dänischer Autor*innen des frühen und mittleren 19. Jahrhunderts fehlt, ist Meir Aron Goldschmidt (1819–1887) mit seinem Debütroman *En Jøde* [Ein Jude] von 1845 (1927), schließlich fällt das Erscheinungsdatum in den hier untersuchten Zeitraum. Nicht allein die Tatsache, dass Goldschmidt literaturgeschichtlich in der Regel nicht mehr dem „Goldenen Zeitalter“ zugeordnet wird, da er wesentlich jünger ist als die anderen Autor*innen, ist für sein Fehlen in dieser Untersuchung ausschlaggebend – es ist in erster Linie sein Jüdischsein.¹⁴ Dieser Umstand fällt als extrem irritierend ins Auge, denn auf diese Weise reproduziert die Untersuchung paradoxerweise den Ausschluss dänischer Juden aus der nicht-jüdischen Gesellschaft. Dabei ist gerade dieser Ausschluss das Thema von Goldschmidts Roman *En Jøde*. Er erzählt aus einer jüdischen Innenperspektive vom „Lebensweg

14 In Kapitel 1.5.2 setze ich mich auch auf literaturtheoretischer Ebene mit der Entscheidung auseinander, die Biografie, bzw. den kulturellen und religiösen Hintergrund der Autor*innen zu einem Auswahlkriterium für die Textauswahl zu machen.

eines Juden, der aufgrund von Diskriminierungen an der Aufgabe der Akkulturation in der dänischen Gesellschaft scheitert“ (Schnurbein 2006: 118). Wäre nicht eine Einbeziehung dieser Perspektive lohnend? Ja, das wäre sie. Mit unterschiedlichen Fragestellungen sind Stefanie von Schnurbein (2004, 2006), Cecilie Speggers Schrøder Simonsen (2012a, 2012b) und Florian Brandenburg (2014) an Goldschmidt und *En jøde* herangetreten. Mogens Brøndsted hat bereits 1967 mit *Goldschmidts Fortællekunst* [Goldschmidts Erzählkunst] eine Untersuchung von Goldschmidts Hauptwerken herausgegeben. Und 2016 erschien die Monografie *Meir Aron Goldschmidt and the Poetics of Jewish Fiction* von David Gantt Gurley, der im Kapitel „Midrash and Metaphor“ *En jøde* als Exegese der Hebräischen Bibel liest (2016: 60–102). Der Roman kann mir jedoch bei der Bearbeitung meiner Fragestellung nicht behilflich sein. Tatsächlich wurde Goldschmidt von Mitgliedern der jüdischen Gemeinde sogar dafür kritisiert, dass er, so formulierte es Georg Brandes, „serverer sin bestemor i skarp sovs [seine Großmutter mit scharfer Soße serviert]“ (zitiert nach Brøndsted 2007b: 25), also eine allzu intime Darstellung jüdischen Lebens aus der Innenperspektive vorgenommen habe. Philosemitismus ist aber ein nicht-jüdischer, in diesem Fall sogar ein dezidiert christlicher Diskurs (vgl. Kapitel 1.6), und dieser Diskurs ist Gegenstand meiner Analyse. Die jüdischen Figuren in den Romanen und Novellen, die ich hier als philosemitisch charakterisiere, sind weder zufällig oder beiläufig dort, noch sind sie Teil einer möglichst realistischen Darstellung dänischer Lebenswirklichkeiten. Sie dienen nicht einmal vornehmlich dazu, die politische Haltung der Autor*innen literarisch verarbeitet zu verbreiten. Die jüdischen Figuren haben als Außenseiter (vgl. Mayer 1981) und ‚Andere‘ (vgl. Polaschegg 2005: 41–49)¹⁵ vielmehr eine literarische Funktion für den Text selbst, die es zu erforschen gilt.

1.4.3 Forschung

Der Titel dieser Untersuchung wirft die Frage auf, ob neben den „philosemitischen Schwärmereien“ auch Texte mit „antisemitischen Verunglimpfungen“ publiziert wurden, die hier keine Erwähnung finden. Solche Texte existieren tatsächlich. Etliche von ihnen sind während der „literarischen Judenfehde“ erschienen und wurden in verschiedenen Arbeiten zusammengetragen und untersucht (vgl. z. B. Albertsen 1984: 36–57; Schwarz Lausten 2002: 205–375; Tudvad 2010: 17–54). Und auch in Søren Kierkegaards Schriften finden sich zahlreiche Anfeindungen gegenüber Juden und eine ausdrückliche Kritik am Judentum. Den zunehmenden Antisemitismus in Kierkegaards Denken hat Peter Tudvad 2010 in seiner umfangreichen Studie *Stadier på antisemitismens vej. Søren Kierkegaard og jøderne* [Stationen auf dem Weg des Antisemitismus. Søren Kierkegaard und die Juden] untersucht und erstmals in dieser Konsequenz benannt. Doch bei allen diesen Schriften handelt es sich um politische, philosophische und theologische, nicht um literarische Texte. Befasst man sich nur mit der Literatur im engeren Sinne, also mit Erzählliteratur, Lyrik und Dramatik, ist die Darstellung jüdischer Figuren zwar stets ambivalent, aber nicht ausschließlich oder

15 Polaschegg unterscheidet zwischen den Begriffspaaren ‚Eigenes‘/‚Anderes‘ und ‚Vertrautes‘/‚Fremdes‘. Ersteres Paar bewege sich auf der Achse der Differenz, letzteres auf der Achse der Distanz.

überwiegend negativ oder diskreditierend, sondern im weitesten Sinne positiv angelegt. Auf einige lyrische Werke nehme ich im Verlauf der Arbeit am Rande Bezug. Eine Untersuchung norwegischer Lyrik aus den 1840er-Jahren habe ich bereits 2011 mit meiner Masterarbeit *Blühende Dornenzweige. Henrik Wergelands Gedichte und der „Judenparagraf“ in der norwegischen Verfassung* vorgelegt und die Ergebnisse 2020 als Aufsatz mit dem Titel *„Der Jude. Neun blühende Dornenzweige. Henrik Wergelands politische Dichtung gegen den ›Judenparagrafen‹ in der norwegischen Verfassung von 1814“* veröffentlicht. Auf die Studie von Räthel (2016) zu jüdischen Figuren im skandinavischen Theater habe ich in Kapitel 1.4.1 bereits hingewiesen. Ein gattungs- und epochenübergreifender Überblick über jüdische Figuren und Judentum in der dänischen Literatur findet sich bei Niels Birger Wamberg (1984) in seinem Beitrag über *Dansk-jødisk digtning og dansk digtning om jødisk skæbne* [Dänisch-jüdische Dichtung und dänische Dichtung über jüdisches Schicksal]. Tine Bach hat mit *Exodus. Om den hjemløse erfaring i jødisk litteratur* [Exodus: Über die Erfahrung von Heimatlosigkeit in jüdischer Literatur] 2004 eine Untersuchung von Erzählliteratur jüdischer Autoren vorgelegt. Bach setzt darin eine stabile, eindeutige und internationale jüdische Identität und mit ihr eine „jødiske identitetsproblematik [jüdische Identitätsproblematik]“ (2004: 12–13) als gegeben voraus, die sie mithilfe einer autobiografischen Lesart zu analysieren versucht. Mit diesen normativen Setzungen verkennt sie jedoch, dass Identität ein gesellschaftliches und wandelbares, durchlässiges Konstrukt ist und somit auch stets ein Produkt von Fremdzuschreibungen, um die es in meiner Arbeit gehen soll. 2007 hat Mogens Brøndsted mit seinem Buch *Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur* [Ahasverus. Jüdische Elemente in der dänischen Literatur] (2007a) eine Sammlung ausgewählter literarischer Texte über jüdische Figuren herausgegeben und so überhaupt erst einem breiteren Publikum die Möglichkeit gegeben, auf sie aufmerksam zu werden. Diese Sammlung umfasst Texte jüdischer und nicht-jüdischer Autor*innen vom späten 18. bis zum 20. Jahrhundert. Vorangestellt ist ihr eine umfangreiche und auf Vollständigkeit angelegte literaturhistorische Einführung in die Geschichte jüdischer Figuren in der dänischen Literatur. Sofern die von mir untersuchten Texte in dieser Sammlung enthalten sind, zitiere ich aus dieser Ausgabe. Nicht nur halte ich dieses Vorgehen für leserfreundlich, es stellt darüber hinaus auch eine Würdigung von Brøndsteds literaturwissenschaftlicher Editionsleistung dar. Zuletzt erschien der Sammelband *Figurationen des Jüdischen. Spurensuchen in der skandinavischen Literatur* (Räthel/Schnurbein 2020a), hervorgegangen aus dem Arbeitskreis „Juden in Skandinavien“ am Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin, in den neben erstmalig publizierten Aufsätzen auch bereits zuvor erschienene Beiträge noch einmal aufgenommen wurden.¹⁶

Richtet man den Blick auf entsprechende Forschung zur Literatur der dänischen Nachbarländer Norwegen und Schweden, fällt das Ergebnis bescheiden aus. Für Norwegen ist vor allem die als Übersichtsarbeit angelegte Dissertation *Vom Shtetl zum Polarkreis. Juden und Judentum in der norwegischen Literatur* von Gertraud Rothlauf (2009) zu nennen. Von Madelen Marie Brovold, die sich in ihrer Masterarbeit mit jüdischen Figuren auf der

16 Nicht in den Band mit aufgenommen werden konnte der Aufsatz von Bock (2019). In dieser Untersuchung zitiere ich, sofern vorhanden, aus den entsprechenden Erstpublikationen. Das betrifft die Aufsätze von Brandenburg (2014), Schiedermaier (2013) und Schnurbein (2004, 2006, 2007, 2014).

Theaterbühne beschäftigt hat (2016, 2019), ist derzeit eine weitere Dissertation zu jüdischen Figuren in der norwegischen Literatur im Entstehen. Diese überschaubare Forschungssituation mag damit zu begründen sein, dass die literarische Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Norwegen im 19. Jahrhundert fast ausschließlich in lyrischer und dramatischer Form sowie in Reiseberichten und politischen Schriften vor allem eines Autors stattfand, nämlich Henrik Wergeland, sowie in deutlich geringerem Maße bei Andreas Munch, Adolph Rosenkilde und Christian Rasmus Hansson (vgl. hierzu Bock 2011, 2020; Brovold 2019; Mendelsohn 1969: 61–217; Räthel 2016: 267–289, 2020: 122–123; Rothlauf 2009: 69–90; Schnurbein 2014: 90–91; Skorgen 2010; Snildal 2012). Für Schweden bleibt nur die fast vollkommene Abwesenheit jeglicher Forschung zu jüdischen Figuren in der Literatur zu konstatieren und zu fragen, ob hier tatsächlich so wenige jüdische Figuren zu finden sind, dass sich dieser Mangel an wissenschaftlicher Forschung erklären ließe (vgl. Räthel 2020b: 119–122; Räthel/Schnurbein 2020b: 22; vgl. hierzu auch Heß 2020). Neben Räthels Arbeit zur Dramenliteratur (2016: 291–367) ist hier einzig Hilde Rohlén-Wohlgemuth hier mit ihrem schmalen Band *Svensk-judisk litteratur 1775–1994: en litteraturhistorisk översikt* [Schwedisch-jüdische Literatur 1775–1994: ein literaturgeschichtlicher Überblick] (1995), in dem sie auf Literatur jüdischer Autoren fokussiert, zu nennen. Abschließend sei noch auf den kürzlich erschienenen Band *Antisemitism in the North* hingewiesen (Adams/Heß 2020), der einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand der Antisemitismusforschung in Skandinavien und innerhalb der Skandinavistik gibt. In der vorliegenden Arbeit nun werden Erzähltexte aus der Zeit des dänischen „Goldenen Zeitalters“ untersucht und das bislang bestehende Forschungsdesiderat literaturwissenschaftlich bearbeitet.

1.5 Theoretisch-methodische Zugänge

1.5.1 Literaturwissenschaft und Antisemitismusforschung

Zweifellos wohnt der Literatur die Möglichkeit inne, Stimmen marginalisierter Personengruppen zu Gehör zu bringen und Identifikation mit ihnen zu stiften. So stellte beispielsweise Martin Sexl 1996 in seinem Aufsatz *Was ist Literatur und warum brauchen wir sie?* vor allem die Fähigkeit der Literatur heraus „die Bedeutung von Erfahrung(en) zugänglich zu machen“ (1996: 185). Literatur werde durch ihre „Eigenschaft als implizites Wissen [...] zu einer Stellvertretererfahrung und dadurch auch zu einer Basis gesellschaftlichen Lebens (d. h. ethischen Könnens): Denn Kunst ist ein *Sensibilisierungsprozeß* für unsere Wahrnehmungen und Erfahrungen in der ‚realen Welt‘“ (Sexl 1996: 192). Diese Perspektive steht auch für Ulrike Koch im Vordergrund, deren Beitrag 2017 in der Anthologie *Vom Eigenwert der Literatur. Reflexionen zu Funktion und Relevanz literarischer Texte* (Bartl/Famula 2017) erschien. Sie betont besonders die Möglichkeit „der Darstellung von Ideen und Problemen aus der Perspektive von marginalisierten Positionen“ (Koch 2017: 282). Außerdem mache Literatur „durch das Ausloten von Grenzen [...] den Konstruktionscharakter von Realitäten sichtbar“ (Koch 2017: 283). Außer Zweifel steht allerdings auch, dass Literatur ebenso das Gegenteil bewirken und Vorannahmen festigen kann. So hält Florian Krobb fest: „Die Literatur greift [...] in die außerliterarische Realität ein, indem sie zum Beispiel

Bewertungsmuster bereitstellt oder Klischeevorstellungen begründen und verfestigen hilft“ (Krobb 1993: 13). In letzter Konsequenz bedeutet dies, mit einer Formulierung der Literaturwissenschaftlerin Catherine Belsey, dass Literatur dazu beiträgt, „die Kultur, die sie hervorgebracht hat, erst einmal selbst zu bilden“ (Belsey 2000: 51–52). Im Schreiben über Juden und Jüdinnen zeigt sich dieses Spannungsfeld in beispielhafter Weise. Doch erst in den letzten zehn Jahren ist die Zahl der literaturwissenschaftlichen Untersuchungen, die sich diesen Texten widmen, signifikant gestiegen. Noch 2007 beklagten die Herausgeber der Anthologie *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz* in ihrem Vorwort, dass die Literaturwissenschaft als Disziplin innerhalb der Antisemitismusforschung „bislang eher randständig blieb“ (Bogdal/Holz/Lorenz 2007: VII). Mit dieser Anthologie wurde also selbst ein wichtiger Beitrag zur literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung geleistet, und sie beinhaltet, anders als der Titel suggeriert, auch einige Beiträge, die sich der Judenfeindschaft in der Literatur vor Auschwitz widmen. Seitdem sind etliche Arbeiten hinzugekommen, die aus unterschiedlichen Perspektiven literarische Texte auf ihre Darstellung von jüdischen Figuren befragen. Die Auswahl der untersuchten Texte erstreckt sich mittlerweile von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart. Nike Thurn (2015) untersucht in ihrer Monografie »Falsche Juden«. *Performative Identitäten von Lessing bis Walser* Figuren, deren vermeintlich jüdische Identität sich im Handlungsverlauf als Irrtum oder Täuschung herausstellt. Victoria Gutsche richtet in ihrer Arbeit *Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts* den Blick auf die frühe Neuzeit und stellt dabei die Frage, ob „positive Juden‘ in der Literatur des Barock möglich“ waren (Gutsche 2014: 38). Sie kommt zu dem Ergebnis, „dass jüdische Figuren zwar ganz unterschiedliche Funktionen wahrnehmen können und eben nicht zwangsläufig der Diffamierung des Judentums dienen, die meisten der hier untersuchten Texte jedoch eine eindeutig antijüdische Stoßrichtung verfolgen“ (Gutsche 2014: 388). Paula Wojcik (2013) fokussiert in ihrer Dissertation *Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur* auf Metaphernkonzepte zum Entwurf von Selbst- und Fremdbildern. Mithilfe metaphorischer Zugänge stellt sie dar, wie in deutsch-, polnisch-, und englischsprachigen literarischen Texten der Gegenwart die Dekonstruktion antisemitischer Stereotype gelingen kann. In allen drei, im Abstand von nur jeweils einem Jahr erschienenen Dissertationen geben die Autorinnen einen ausführlichen Überblick über die Entwicklung und die Schwerpunkte der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung (Wojcik 2013: 13–30; Gutsche 2014: 15–23; Thurn 2015: 61–68), so dass ich mich hier weitestgehend auf die Darstellung der jüngeren Entwicklung beschränke. Gutsche konstatiert zusammenfassend zwei Strömungen innerhalb der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung:

zum einen eine historisch-soziologisch argumentierende Stereotypforschung und zum anderen eine auf das System Literatur bezogene Motivforschung. Während erstere meist dazu neigt, Stereotype auf ihren Realitätsgehalt hin zu untersuchen, um so deren ‚fiktiven‘ Charakter zu konstatieren, beschränkt sich die Motivforschung häufig darauf, Figurendarstellungen als ‚stereotyp‘ auszuweisen. Damit wird zugleich ein unveränderlicher Charakter eines solchen Bildinventars suggeriert und durch die Literaturwissenschaft perpetuiert. (Gutsche 2014: 23)

Gutsche selbst betont die „spezifische Literarizität“ (2014: 23) von literarischen Texten und bemängelt an den bislang meist verfolgten Ansätzen der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung:

Literatur wird so zur bloßen Quelle, die jedem einzelnen Text spezifischen Codierungen und Eigengesetzlichkeiten sowie Gattungsdynamiken bleiben weitgehend unberücksichtigt. So kommt es meist zu einer Einebnung von Spannungen und Ambivalenzen, mögliche Gegenmodulationen zur Bildlichkeit werden kaum sichtbar. (Gutsche 2014: 25)

Sie schließt damit an eine Kritik an, wie sie bereits in ähnlicher Weise um die Jahrtausendwende von Franka Marquardt (2003: 23) und Mona Körte (1998: 148, 2007: 63) aufgeworfen wurde. Gutsche kritisiert außerdem, der Begriff ‚Literarischer Antisemitismus‘ sei zu eng gefasst. Untersuchungen, die unter diesem Oberbegriff durchgeführt werden, „konzentrieren sich vornehmlich auf die Literatur ab dem neunzehnten Jahrhundert, insbesondere aber nach 1945.“ Mit der Verwendung des Begriffs ‚Literarischer Antisemitismus‘ werde

für die Erforschung literarischer Judenfeindschaft eine systematische (Eingrenzung auf einen bestimmten Zeitraum) und eine qualitative (Antisemitismus als Forschungsgegenstand) Vorentscheidung getroffen, die den Untersuchungsgegenstand erheblich begrenzen und so entscheidende Facetten ausblenden. (Gutsche 2014: 27)

Erfreulicherweise hat sich, nicht erst mit diesen jüngeren Publikationen, der Blick auf das Forschungsfeld geweitet, sowohl hinsichtlich des erforschten Zeitraums als auch des Forschungsgegenstands. Es geht inzwischen zunehmend darum, die Ambivalenzen und Vieldeutigkeiten literarischer Darstellungen von jüdischen Figuren sichtbar zu machen. 2013 erschien Eva Lezzis Habilitationsschrift *„Liebe ist meine Religion!“ Eros und Ehe zwischen Juden und Christen in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Lezzi untersucht in ihrer Studie, „inwiefern die prägenden zeitgenössischen Diskurse zu Liebe, Ehe, Familie und Sexualität eine Alterität zwischen Juden und Christen konstruieren – gerade auch dann, wenn diese Alterität im Begehren zugleich überwunden werden soll“ (Lezzi 2013: 8). Mona Körte stellte bereits im Jahr 2000 in ihrer Monografie *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der ewige Jude in der literarischen Phantastik* anhand der Untersuchung des Ahasverus-Topos die Flexibilität und Ambivalenz einer um 1600 entstandenen und bis in die Gegenwart vitalen literarischen Figur dar. Auf die Sichtbarmachung von Mehrdeutigkeiten und scheinbaren Widersprüchen legt es auch Franziska Schößler in ihrer 2009 erschienenen Untersuchung *Börsenfieber und Kaufrausch. Ökonomie, Judentum und Weiblichkeit bei Theodor Fontane, Heinrich Mann, Thomas Mann, Arthur Schnitzler und Émile Zola* an, denn gerade „[d]iese Ambivalenzen, die jegliche Projektionsstruktur prägen, ermöglichen die flexible Adaption an historische Zustände sowie diskursive Vernetzungen“ (Schößler 2009: 34). Die Herausforderung innerhalb der literaturwissenschaftlichen Analyse besteht also gerade darin, dem Impuls zu widerstehen, diese Ambivalenzen in der Analyse zu vereindeutigen und zu glätten. Hierzu, so Körte, „bedarf es des genauen Lesers und der genauen Leserin, die nicht finden, was sie suchen, sondern sich auf die Bewegung und die Widersprüchlichkeit von Sinnangeboten einlassen“ (Körte 2007: 66). Doch wie kann eine solche genaue Lesart vonstattengehen, ohne von den eigenen Erwartungen und Vorannahmen korrumpiert zu werden?

1.5.2 Kulturpoetik und Zirkulation

Eine Anregung zur aufmerksamen und neugierigen Annäherung an Literatur bietet Stephen Greenblatt mit seinem freimütigen Geständnis, seine eigene Forschung zur Renaissance sei vor allem von dem Wunsch angetrieben, „mit den Toten zu sprechen“, ein Wunsch, der, „obzwar unausgesprochen, vielen literaturwissenschaftlichen Studien zugrunde liegt“ (Greenblatt 1988: 7). Greenblatt begründete mit diesem Einstieg in seine *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance* den *New Historicism*, einen literaturwissenschaftlichen Ansatz, der literarische und nicht-literarische Texte gleichberechtigt zu einander in Beziehung setzt. So wird der literarische Text nicht nur in seinem historischen Kontext berücksichtigt. Vielmehr kann nun aufgezeigt werden, wie bestimmte Ideen und Vorstellungen zwischen literarischen und nicht-literarischen Texten zirkulieren. Aufgrund dieser Wechselseitigkeit wird neben dem Begriff *New Historicism* auch der Begriff *Kulturpoetik* verwendet. Der literarische Text nimmt in diesem Modell zwar als Kunstwerk eine herausragende Position ein. Grundsätzlich steht er jedoch nicht wie ein Monolith in seinem historischen Kontext, sondern wirkt am Erschaffen dieses Kontextes seinerseits mit (vgl. Belsey 2000: 51–52). Dabei sei es Greenblatt, so resümiert der Literaturwissenschaftler Moritz Baßler (2005) in seiner literaturtheoretischen Monografie *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*, nicht daran gelegen zu zeigen, was die historische Person Shakespeare dachte und meinte, und ob diese Person bestimmte persönliche Ansichten in seinen Dramen zu vermitteln oder populär zu machen hoffte. Vielmehr stelle Greenblatt heraus, weshalb und wozu Shakespeare so schrieb, wie er schrieb:

[D]er Dramatiker [Shakespeare] benutzt das diskursive Material eben nicht, um religionskritische Aussagen zu machen, sondern um dramatische Effekte zu erzeugen. Dabei und dafür aktiviert er auch und gerade die Widersprüche, Absurditäten und dunklen Seiten, die den diskursiven Konstellationen anhaften. (Baßler 2005: 15)

Es geht Greenblatt und Baßler nicht darum, Widersprüche aufzulösen und Ambivalenzen zu glätten, sondern sie sichtbar zu machen und als dramatische Mittel anzuerkennen. Übertragen auf meine Fragestellung bedeutet dies, die durchweg ambivalenten und bisweilen absurd anmutenden Darstellungen jüdischer Figuren und des Judentums als dramatisches, beziehungsweise literarisches Mittel anzuerkennen und sie nicht allein auf ihren politischen, gesellschafts- oder religionskritischen Gehalt zu reduzieren.

In seiner Einführung in den *New Historicism* fragt Baßler: „Wer braucht überhaupt den New Historicism?“ Die Antwort gibt er umgehend: „Es braucht ihn, wer die theoretischen Prämissen des Poststrukturalismus teilt und nach wie vor mit historischem Interesse in einer kultur- oder textwissenschaftlichen Disziplin arbeiten will“ (Baßler 2001: 7). In diesem Spannungsfeld bewegt sich auch die vorliegende Arbeit. Das Vorgehen orientiert sich prinzipiell an der foucault'schen Diskursanalyse; es wird betrachtet, wie in einer bestimmten Region (Dänemark), Epoche (Dänemarks „Goldenes Zeitalter“) und in einer bestimmten Textgattung (Erzählliteratur) über Juden und Jüdinnen geschrieben wurde, geschrieben werden konnte. Der Aufbau der Arbeit ist zwar chronologisch nach den untersuchten Werken unterschiedlicher Autor*innen gegliedert, aber die Texte werden trotz dieses traditionell anmutenden Aufbaus immer wieder zueinander in Beziehung

gesetzt und die Chronologie so gestört, um die Zirkulation von Ideen und Vorstellungen zwischen den Werken aufzuzeigen. Dem von der Diskursanalyse beeinflussten Ansatz dieser Arbeit scheinen allerdings die Kriterien für die Textauswahl zu widersprechen, denn für diese ist die nicht-jüdische Herkunft der Autoren und der Autorin zentral, da mich der nicht-jüdische Blick auf die Juden und Jüdinnen als die Anderen interessiert. Somit wird dem Autor, den Roland Barthes 1968 (2000) für tot erklärt hatte in dieser Analyse eine entscheidende Bedeutung beigemessen, die ihm in einer klassischen Diskursanalyse nicht zugekommen worden wäre. Der kulturpoetische Ansatz erlaubt es jedoch, das Material diskursanalytisch zu untersuchen und zugleich auch den Autor als Teil des Kontextes eines Textes zu begreifen. Die Biografie samt Herkunft, Religion und Geschlecht der Autor*innen ist ein Aspekt unter vielen, die das Zustandekommen eines Textes möglich (oder auch unmöglich) machen. Diesen Kontext werde ich folglich in jedem Kapitel in kurzer Form skizzieren, jedoch auf die Punkte beschränken, die für das Textverständnis relevant erscheinen.

Greenblatt hat den Begriff der „Zirkulation sozialer Energie“ geprägt (1988: 7–24) und damit die Überzeugung formuliert, dass Literatur nicht oder nicht vornehmlich als Abbildung oder künstlerische Verarbeitung einer außerliterarischen Wirklichkeit verstanden wird, sondern im vitalen Austausch mit der außerliterarischen Welt steht. Dieser Austausch verläuft in beide Richtungen, in die Literatur hinein und aus ihr heraus, und ist dabei höchst lebendig und fruchtbar. So wird auch der Begriff der ‚Intertextualität‘ nicht als Einbahnstraße verstanden, in der ein Autor seinen Text mit Verweisen auf andere Texte spickt. Vielmehr ist der literarische Text Teil des *texte général*¹⁷ und hat an der Zirkulation von Wissen, Konnotationen, Annahmen oder eben: sozialer Energie ebenso Teil, wie jede andere Produktion von Kultur und Sinn auch. Roland Barthes nutzt ebenfalls die Metapher der Zirkulation, wenn er in seinem Essay *Junge Forscher* fordert, dass

endlich eine *freie* Lektüre zur Norm des ‚literaturwissenschaftlichen Studiums‘ wird. Die Freiheit, um die es sich handelt, ist natürlich keine x-beliebige Freiheit (die Freiheit steht im Gegensatz zum *Beliebigen*): Hinter der Forderung nach einer unschuldigen Freiheit würde die eingelernte, stereotypisierte Kultur wiederkehren (das Spontane ist das *unmittelbare* Feld des *Bereits-Gesagten*): [...] Diese Freiheit *muß* eine Virtuosität sein: diejenige, die gestattet, im Leit-Text, mag er auch noch so alt sein, die Devise jeglichen Schreibens herauszulesen: *es zirkuliert*. (Barthes 2006: 95)

Um diese Zirkulation fassbar zu machen oder vielmehr: in den Texten aufzuspüren und zu reaktivieren, bedarf es einer akribischen und genauen Lesart, eines *close reading*, das Verallgemeinerungen zu vermeiden versucht (vgl. Baßler 2005: 10, 14, 19–21). Dies wiederum erfordert einen Textbegriff, der nicht jede beliebige kulturelle Äußerung als Text begreift, sondern sich auf physisch (oder digital) archivierbares und mit textwissenschaftlichen Werkzeugen lesbares Material stützt. Eine solche Text-Kontext-Theorie entwickelt Baßler, denn, so bemängelt er, es „geht mit dem Abrücken vom Textualitäts-Theorem regelmäßig eine Tendenz zurück zu abstrakter Beschreibungssprache, zu historischen Metanarrationen und Generalaussagen einher, in der ich keinen Fortschritt erkennen kann“ (Baßler 2005:

17 „Jeder Text konstituiert sich als Teil eines ‚*texte général*‘ (Derrida), eines Universums aus anderen Texten, die alle miteinander vernetzt sind“ (Baßler 2005: 74).

10). Durch ein Textverständnis, das sich zwar nicht allein auf literarische, jedoch auf archivierbare und archivierte Kulturproduktion beschränkt,¹⁸ soll der Rückgriff auf Verallgemeinerungen vermieden werden. Auf diese Weise bleibt das Forschungsfeld fassbar und benennbar und verallgemeinernde Aussagen können ebenso vermieden werden, wie eine abstrakte und schwer zugängliche Sprache. So fallen denn auch tatsächlich die Arbeiten derjenigen, die einen solchen kulturpoetischen Ansatz verfolgen, wie Greenblatt, Svetlana Alpers (2001), Schößler (2009) und Baßler selbst, durch ihre „Anschaulichkeit und Lesbarkeit“ (Baßler 2005: 10) auf. Diesen Aspekt als methodische Prämisse zu betonen mag ungewöhnlich erscheinen. Doch so wenig wissenschaftlich relevant ein anschaulicher und leserlicher Stil für die Bestimmung eines theoretisch-methodischen Rahmens auf den ersten Blick wirken mag, so sehr ist eine spürbare und für den Leser nachzuvollziehende Freude am Forschungsgegenstand vonnöten, um zu ungewohnten Lesarten und neuen Forschungsergebnissen zu gelangen.

1.5.3 Widerstände und die Lust am Text

Der Literatur- und Medienwissenschaftler Markus Spöhrer plädiert in seinen Überlegungen *Zum Eigen- und Stellenwert geisteswissenschaftlicher Literaturproduktion. Schreiben als Experimentalsystem* für eine „Offenheit“ experimenteller Forschung“ um so „durch die Anordnung und Rekombination von ‚Altem‘ etwas ‚Neues‘ zu generieren“ (2017: 200). Oftmals werde in der Forschung durch „bestimmte konventionalisierte Theorien, Konzepte oder standardisierte Analysemodelle der Kultur- oder Literaturwissenschaft, aber auch ‚stabilisiertes Wissen‘, etwa Thesen, Argumente oder historische ‚Fakten‘“ tatsächlicher Erkenntnisgewinn verhindert (Spöhrer 2017: 201). Spöhrer begreift den Schreibprozess als das Experimentierfeld der Geisteswissenschaften. Im Experiment des Schreibens werde, im besten Fall, nicht allein Ordnung „beobachtet, analysiert und schlichtweg übertragen [...], sondern diese Ordnung [wird] zuallererst im Zuge des Prozesses der Beobachtung, Analyse oder allgemein: der Forschung hergestellt“ (Spöhrer 2017: 203). Wie aber den Zufall als wissenschaftlich relevanten Faktor anerkennen, ohne ihn mit Beliebigkeit zu verwechseln? Wo beginnen mit der Ordnungsstiftung, was weglassen, wie auswählen, wenn doch ein Text niemals erschöpfend erfasst und immer auch anders verstanden werden kann? Und wie den Rückfall in vertraute Ordnungssysteme und Schemata verhindern? Hier helfen Roland Barthes' Metaphern von den Rissen und Klüften des Texts und der Wollust des Lesers. In seinem Essay *Die Lust am Text* schreibt Barthes:

Wenn man einen Nagel ins Holz schlägt, so bietet das Holz unterschiedlich Widerstand, je nachdem, an welcher Stelle man ihn ansetzt: man sagt, das Holz ist nicht isotrop: die Ränder, die Kluft sind unvorhersehbar. Ebenso wie sich die (gegenwärtige) Physik dem nicht-isotropen Charakter bestimmter Milieus, bestimmter Universa anpassen muss, ebenso muß die strukturelle Analyse (die Semiologie) die geringsten Widerstände des Textes, die unregelmäßigen Zeichnungen seiner Venen erkennen. (Barthes 1974: 55)

18 In einigen wenigen Fällen beziehe ich auch Beispiele aus der Musik und der bildenden Kunst in meine Analyse ein.

Barthes verwendet unterschiedliche Metaphern, um diese Widerstände im Text zu beschreiben. Er nennt sie Hindernisse (1974: 43), Unregelmäßigkeiten (1974: 55), Widersprüche (1974: 8), Schatten (1974: 49), Klüfte, Brüche und Risse (1974: 13–14), Zwischenräume (1974: 20) und identifiziert sie als Quellen der Lust beziehungsweise der Wollust beim Lesen.¹⁹ Wollust und Begehren sind zentrale Kategorien im Denken Barthes', er versteht sie als Grundlage des Forschens überhaupt und fordert: „Die Arbeit (Forschungsarbeit) muss dem Begehren abgewonnen werden“ (Barthes 2006: 92). Das Begehren wiederum stellt sich überall dort ein, wo sich Widerstände in einem Text zeigen und wo die Freiheit besteht, diesen Widerständen nachzugehen. Dieses ausdrückliche Begehren nach ihren Forschungsgegenständen – oder vielleicht mehr noch ihr ausdrückliches Bekenntnis zu diesem Begehren – verbindet Greenblatt und Barthes, ebenso wie die Akzeptanz der Zufälligkeit, mit der sich im geisteswissenschaftlichen Arbeiten Dinge anordnen und so neues Wissen generiert werden kann. In Barthes' *Fragmente einer Sprache der Liebe* (2014) finden sich am seitlichen Rand neben den einzelnen Fragmenten Verweise auf andere Werke, auf Musik, Literatur, Autoren und weitere Quellen. In seiner Einleitung erklärt er diese Verweise:

Die Quellen, die damit bezeichnet werden, sind nicht die der Autorität, sondern die der Freundschaft: ich berufe mich nicht auf Garantien, ich gedenke, mit einer Art im Vorbeigehen erstatteten Grußes, lediglich dessen, was verführt, was überzeugt, was einen Augenblick lang die Wollust des Verstehens (die des Verstandenwerdens?) geschenkt hat. (Barthes 2014: 22)

In meinen Textanalysen begeben mich auf die Suche nach Rissen und Unebenheiten, nach Textstellen, Passagen, Zitaten, einzelnen Wörtern, auch nach Figuren, die mit eben jenen Metaphern der Widerstände und Zwischenräume beschrieben werden können: Schatten und Hindernisse, Rauheit und Knirschen. Dabei verfolge ich stets die Frage, was diese Widerstände mit den jüdischen Figuren im Text zu tun haben. Sofern sie bei der Suche nach der Antwort auf diese Frage hilfreich sind, werden neben den Quellen der Autorität hin und wieder auch, um mit Barthes zu sprechen, „Quellen der Freundschaft“ aufgeführt, die nicht unerwähnt sein sollen, da sie mir für einen Moment beim Stolpern über die Widerstände des Textes diese „Wollust des Verstehens“ geschenkt haben. Denn wenn ich zum Beispiel im 21. Jahrhundert in einem Museum in Berlin niederländische Landschaftsbilder aus dem 17. Jahrhundert betrachte und sich dabei ganz plötzlich das Verständnis für eine dänische Novelle aus dem 19. Jahrhundert einstellt, muss ein solcher Faden unbedingt aufgenommen und als Beteiligter am Erkenntnisprozess sichtbar gemacht werden (vgl. Kapitel 3.8).

1.6 Philosemitismus als literarischer Diskurs

Im Begriff ‚Philosemitismus‘ schwingt viel Ambivalenz mit. Gibt es so etwas wie Philosemitismus überhaupt, und wenn ja, was ist damit gemeint? Ist er nicht immer an Bedingungen

19 Die Trennung zwischen Lust und Wollust ist bei Barthes unscharf und wird somit selbst zur Quelle der Lust am Text: „*Plaisir/Jouissance*, Lust/Wollust: terminologisch schwankt das noch, ich stolpere, ich verheddere mich“ (Barthes 1974: 8).

und Erwartungen geknüpft, wie Juden und Jüdinnen zu sein, sich zu verhalten und sich zu entwickeln haben? Und ist Philosemitismus nicht immer mit Fremdzuschreibungen verbunden und stellt somit auch eine Form der Diskriminierung und Ausgrenzung dar? Zumindest die letzten beiden Fragen sind leicht zu beantworten: Ja. In der Tat kommt bereits Dohms emanzipationsbefürwortende und mithin als philosemitisch zu bezeichnende Schrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* nicht ohne die explizit formulierte Erwartung aus, dass die Juden sich, sofern sie erst einmal bürgerlich bessergestellt wären, auch moralisch verbessern würden. Der Begriff der Verbesserung bezieht sich also gleichermaßen auf die rechtliche Situation der Juden wie auf ihren vermeintlichen moralischen Zustand, der ganz selbstverständlich als verbesserungswürdig behauptet wird (vgl. Detering 2002b). Wie sehr Philo- und Antisemitismus Hand in Hand gehen und wie leicht sie von einem ins andere Extrem umschlagen können, hat erstmals Frank Stern in seiner Studie *Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg* gezeigt. Stern stellt dar, dass der Wechsel zwischen anti- und philosemitischer Haltung nicht nur leicht und in beide Richtungen vollzogen werden kann, sondern in der Regel aus pragmatischen Gründen erfolgt:

Antisemitismus oder Philosemitismus [...] sind keine Verarbeitung der Vergangenheit im Sinne einer geistig-kulturellen Bewältigung, sondern eine pragmatisch Bearbeitung von Vorurteilen und sozialen Erfahrungen. [...] Die vorhandenen Haltungen zu Juden sind nicht alternativ „Anti“ oder „Philo“, sondern können in der jeweiligen zeitbedingten Entwicklung in einem dieser Syndrome kulminieren. (Stern 1991: 343)

Darüber hinaus diente in der (west-)deutschen Nachkriegszeit eine philosemitische Haltung auch stets der eigenen Selbstvergewisserung. Zur Illustration zieht Stern die Spielpläne der Theaterbühnen heran, auf denen

„Jud Süß“ 1945 zeitgemäß von „Nathan“ abgelöst wurde. Alle guten Eigenschaften, die ein Deutscher jetzt haben sollte, blickten wie aus einem Spiegel als das freundlich-nachdenkliche und doch so unverbindliche Gesicht Nathans den Nachkriegsdeutschen an. Im Stereotyp vom guten und weisen Juden konnte jeder Deutsche, so er ideell die Überreste des Tausendjährigen Reiches verlassen wollte, sich selbst wiederfinden, oder zumindest das, was als deutsches Wesen, aller politischen Bezüge entkleidet, aus der „deutschen Katastrophe“ in die deutsche Zukunft hinüberetragen sollte: Glauben, Bildung und Besitz. (Stern 1991: 356–357)

Dieses Beispiel veranschaulicht einen Aspekt, der auch die viel älteren, von der Shoah noch nichts ahnenden Autor*innen und Texte betrifft. Niemals geht es in den Texten vornehmlich um Juden, immer geht es vor allem um eine dänisch-protestantische Selbstvergewisserung und eine geistige und politische Positionierung der Nicht-Juden. Die jüdischen Figuren dienen, wenn nicht ausschließlich, so doch auch dieser Selbstvergewisserung und -verortung. Als aufgeklärter, toleranter Christ und Philosemit steht man hier auf der richtigen Seite und zeigt sich als ebenso gebildet und weltgewandt wie der weise Nathan.

Die Begriffsgeschichte des Wortes ‚Philosemitismus‘ zeigt, dass diese Perspektive nicht immer so eindeutig war. Zunächst nämlich verwendeten es bekennende Antisemiten, namentlich der Kreis um den Historiker Heinrich von Treitschke (1834–1896), um ihre politischen Gegner zu diskreditieren und ihnen den Vorwurf ‚eine[r] ‚blinde[n]‘ Verehrung

alles Jüdischen, eine[r] Anbiederung bei den Juden“ zu machen (Kinzig 2009: 27). Bereits kurz nach der Etablierung des Begriffs wurde er allerdings auch positiv besetzt, so dass beide Konnotationen nebeneinander bestehen blieben und er also von Anfang an mit Ambivalenz verbunden war (vgl. Kinzig 2009: 27; Grimm, M. 2013). Verschiedene Autorinnen und Autoren haben versucht, sich dem Begriff und dem Phänomen ‚Philosemitismus‘ anzunähern. Im englischsprachigen Sammelband *Philosemitism in History* (Karp/Sutcliffe 2011a) wird aus vornehmlich historischer Perspektive eine Annäherung an das Phänomen vorgenommen, wobei die Herausgeber Jonathan Karp und Adam Sutcliffe bereits in der Einleitung erklären, dass eine befriedigende und allgemeine Definition des Begriffs zu erreichen unmöglich scheint (2011b: 6). Dennoch wurden solche Versuche immer wieder unternommen. Wolfram Kinzig (2009), Moshe Zuckermann (2009) sowie Lars Rensmann und Klaus Faber (2009) haben den Begriff ‚Philosemitismus‘ aus unterschiedlichen Perspektiven zu fassen und zu beschreiben versucht. Ihre Beiträge eröffnen den Tagungsband *Geliebter Feind – gehasster Freund. Antisemitismus und Philosemitismus in Geschichte und Gegenwart* (Diekmann/Kotowski 2009) und stellen verschiedene Ansätze dar, ‚Philosemitismus‘ als Arbeitsbegriff zu definieren beziehungsweise ihn zu hinterfragen und ihn unter Umständen auch zu verwerfen. Dabei fehlt es jedoch an einem systematischen Zugang, so dass Kinzig am Ende seiner Reflexion über die Forschungslage feststellt: „Die Frage, ob es so etwas wie Philosemitismus gibt und wie er genau zu fassen wäre, ist also unverändert offen“ (Kinzig 2009: 42). In jedem Fall, so konstatiert Zuckermann in seinem Beitrag, sei Philosemitismus niemals ohne Antisemitismus zu betrachten,

[d]enn so, wie das Wahre des Antisemitismus sich einzig aus dem Ressentimentzusammenhang erklären lässt [...], lässt sich das Genuine des Philosemitismus einzig aus seiner Wesensverwandtschaft mit dem Antisemitismus begreifen – worin sich letztlich das Bedrohliche seines vermeintlichen Wohlwollens erweist. (Zuckermann 2009: 71)

Als Konsequenz solcher Beobachtungen legt Nike Thurn in ihrer Monografie einen wissenschaftlichen Zugang nahe, der sich weder allein auf die Kategorie ‚Antisemitismus‘ beschränkt noch eine Unterteilung in ‚Anti‘- und ‚Philosemitismus‘ vornimmt. Ihre differenzierte und ausführliche Darstellung der wissenschaftlichen Diskussionen beider Begriffe führt sie zu der Überzeugung, von der Verwendung des Begriffspaares mit seinen beiden Extremen abzurücken (Thurn 2015: 38–47). Philo- und Antisemitismus seien, so schließt sich Thurn den Kritiker*innen vor allem des Philosemitismusbegriffs an, „zwei Seiten ein und derselben Medaille.“ Immer gehe es darum, „die Juden‘ als ‚Andere‘“ zu setzen (Thurn 2015: 45). Thurn greift daher den vom polnischen Literaturwissenschaftler und Essayisten Artur Sandauer 1985 erstmals formulierten²⁰ und durch Zygmunt Bauman etablierten Begriff des ‚Allosemitismus‘ auf,²¹ denn, so Bauman, „Allosemitismus‘ ist vor allem uneindeutig [...]; er determiniert nicht widerspruchlos entweder Haß oder Freundschaft gegenüber Juden, sondern beinhaltet die Keime beider Phänomene“ (Bauman 1995: 44). An dieses Konzept knüpft auch Brian Cheyette mit dem von ihm vorgeschlagenen Begriff ‚semitischer

20 Die Literaturangabe für Sandauer ist entnommen von Bauman (1995: 60) und Cheyette (1993: 8).

21 Bauman schreibt: „Allus‘ ist das lateinische Wort für *Andersartigkeit* und ‚Allosemitismus‘ bezieht sich auf die Praxis, Juden als von allen anderen radikal verschiedene Menschen auszugrenzen“ (1995: 44). ‚Allos‘ ist allerdings griechisch, die lateinische Entsprechung wäre richtigerweise ‚alius‘.

Diskurs‘ an (1993: 8), den wiederum der dänische Historiker Kristoffer Kaae Kjærgaard in seiner 2013 vorgelegten Dissertation *Opfindelsen af jødiskhed, 1813–1849. Semitisk diskurs og produktionen af jødiskhed som andethed* [Die Erfindung der Jüdischkeit, 1813–1849. Semitischer Diskurs und die Produktion von Jüdischkeit als Andersheit] übernimmt. Dabei betont Kjærgaard, dass die Vorstellung eines allosemitischen beziehungsweise semitischen Diskurses gegenüber einem anti- und einem philosemitischen Diskurs mehr als nur einen kosmetischen Effekt auf das Denken hat:

Pludselig fremstår det som om, at det ikke udelukkende var antisemitter, der bidrog til andetgørelsen; det gjorde enhver, der tog ordet jøde i sin mund eller lod det trykke på skrift. Historien om Vestens syn på jødiskhed mister ved et enkelt trylleslag alle sine helte. (Kjærgaard 2013: 7)

Plötzlich scheint es, als seien es nicht ausschließlich Antisemiten, die zur Anderung [zum *Othering*] beigetragen haben; das tat ein jeder, der das Wort Jude in den Mund nahm oder es drucken ließ. Die Geschichte der westlichen Sicht auf das Jüdischsein verliert auf einen Schlag wie durch Zauberhand alle seine Helden.

Die Argumente von Thurn und Baumann, Cheyette und Kjærgaard sind überzeugend und stellen die Verwendung des so äußerst ambivalenten Begriffs ‚Philosemitismus‘ einmal mehr in Frage. Zumal bislang kaum befriedigende Gründe vorgebracht wurden, am Philosemitismusbegriff festzuhalten. Dem US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Irving Massey (2000) kommt das Verdienst zu, die erste – und bislang einzige – systematische literaturwissenschaftliche Untersuchung zu *Philo-Semitism in Nineteenth-Century German Literature* verfasst zu haben. Neben bekannten Texten von Gustav Freytag, Wilhelm Raabe, Wilhelm Hauff und Annette von Droste-Hülshoff untersucht er eine Vielzahl weniger bekannter Texte verschiedener Autor*innen. Dabei nimmt er allerdings bereits einleitend eine Einschränkung vor:

First, I must make it plain that if we are looking for absolutely unqualified philo-Semitism we will find very little, if any. There is scarcely a German writer in the nineteenth century who did not, at one time or another, give voice to some anti-Semitic feelings. (Massey 2000: 11)

Dieser so eindeutig vorgetragene und ernüchternde Befund hindert Massey nicht daran, sich auf die Suche nach Philosemitismus in der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts zu begeben. Masseys Bestimmung des Philosemitismusbegriffs deckt sich dann auch weitestgehend mit den von mir für meine Literaturliste angewendeten Kriterien. Als philosemitisch definiert er Literatur „by Gentile Authors, in which Jews and/or Judaism are presented in a favorable, or at least not unfavorable, light“ (Massey 2000: 9). Zu dieser Literatur zählt er eben auch Erzähltexte von Wilhelm Raabe und Gustav Freytag – Werke von Autoren, auf die in der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung oftmals, trotz aller Ambivalenzen, als unbestreitbar antisemitisch referiert wird (vgl. hierzu Gubser 1998; Klüger 2007). Massey hingegen räsoniert nach der Analyse der jüdischen Figuren über den „somewhat anti-Semitic“ (2000: 93) Roman *Soll und Haben* [1855] (1926): „It would be wrong simply to reverse a cliché and say that *Soll und Haben* is philo-Semitic.“ Allerdings „Freytag must be granted to have recognized the highest value embodied in a Jew.“ Dieser Jude, die Figur Bernhard Ehrenthal, repräsentiere „a genuine philo-Semitic moment in the book, and not just a counter-stereotype“ (2000: 96). Massey deckt in seinen

recht kurz gefassten Erzähltextanalysen solche philosemitischen Momente auf und legt ihre Bedeutung für den Text offen. Folgt man allerdings dem Konzept ‚Allosemitismus‘, sind diese Beobachtungen gleichzeitiger Anwesenheit anti- wie philosemitischer Aspekte innerhalb eines Werkes weder überraschend noch erstaunlich, sondern im Gegenteil zu erwarten. Um den Philosemitismusbegriff als literaturwissenschaftliche Kategorie fruchtbar zu machen, bedarf es also einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit dem Begriff und mit den Bedingungen des Philosemitismus. Warum lohnt es sich, an diesem Begriff festzuhalten und ihn zum heuristischen Werkzeug einer ganzen Untersuchung zu machen? Zunächst einmal ist er genau dies: ein Werkzeug, mit dessen Hilfe eine Gemeinsamkeit zwischen den untersuchten Texten erfasst und benannt werden soll. Man kann sich ihr über ein Ausschlusskriterium annähern: Die Texte stellen jüdische Figuren nicht oder nicht überwiegend auf diffamierende Weise dar,²² und wo sie es teilweise doch tun, begründen sie dies als Folge von Misshandlungen durch die christliche Mehrheitsgesellschaft. Was die Texte aber verbindet und vor allem, was sie literaturwissenschaftlich interessant macht, ist ihr Irritationsmoment. Dies ergibt sich daraus, in den Texten positiv beziehungsweise „positiv“ – in Anführungszeichen – dargestellte jüdische Figuren zu finden und gleichzeitig zu bemerken, dass diese Figuren zum großen Teil auf holzschnittartige Weise gestaltet sind. Es ergibt sich aus den Bedingungen und Erwartungen, die die Texte an die jüdischen Figuren stellen, und die somit auch an die jüdische und nicht-jüdische Leserschaft übermittelt werden. Und aus der literarischen Überzeugungskraft, die diese jüdischen Figuren entfalten, sobald sie diese Bedingungen und Erwartungen erfüllen. Es ergibt sich aus dem Wissen um die spielend leichte Umkehrbarkeit stereotyp philosemitischer Judenbilder in ihr judenfeindliches Gegenbild einerseits. Und aus der starken ästhetischen Wirkung, die von den jüdischen Figuren aufgrund der vielfältig mit ihnen verbundenen Assoziationen beim Lesen hervorgerufen wird andererseits. Meine Annahme ist, dass es genau diese Assoziationsdichte ist, die die jüdischen Figuren literarisch interessant und höchst produktiv macht, sie also zu be- und geliebten Topoi der Literatur werden ließ, und die somit das Festhalten am Begriff ‚Philosemitismus‘ rechtfertigt.

Als aktuellster und äußerst fruchtbarer Beitrag für die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Philosemitismus ist 2017 der Tagungsband *Philosemitismus. Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte* erschienen, herausgegeben von Philipp Theisoehn und Georg Braungart (2017a), der auf der ersten Veröffentlichung einiger der Tagungsbeiträge 2012 in der Zeitschrift *Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft* basiert (Zeller 2012). Theisoehn und Braungart arbeiten in ihren Einführungstexten zu beiden Bänden erstmals heraus, dass Philosemitismus zuvorderst ein philologisch erfassbares und zu untersuchendes Phänomen ist, denn es gehört „zum Wesen des Philosemitismus, mit sprachlichen Mitteln einen geistigen Raum zu erzeugen, in dem es zu einer Vereinigung des – wie auch immer Vorgestellten [sic!] – jüdischen Objekts mit dem es begehrenden Subjekt kommen kann“ (Theisoehn/Braungart 2012: 15). Theisoehn und Braungart konstatieren –

22 Martin Gubser hat einen Kriterienkatalog zum Aufspüren von Antisemitismus in der Literatur entwickelt (Gubser 1998: 309–310). Wiewohl dieser Katalog immer wieder als unzureichend kritisiert wurde (z. B. von Körte 2007: 65; Lorenz 2007: 144; Gutsche 2014: 28–30), wird er im Zweifelsfall weiterhin als Hilfsmittel zur Entlarvung von Antisemitismus herangezogen, z. B. von Gutsche (2014: 29).

und soweit ich es überblicken kann, geschieht dies hier zum ersten Mal überhaupt – die Existenz einer spezifischen „philosemitische[n] Literarizität“:

Im Zentrum stehen dabei nicht ‚Gesinnungen‘, stehen nicht die Vorurteile von Autorinnen und Autoren, sondern eine Denkfigur, die das Judentum benutzt, um über die Sehnsüchte derer sprechen zu können, die keine Juden sind. (Theisohn/Braungart 2017b: 12)

Dabei geht es weder um eine möglichst realistische Darstellung des Judentums und der jüdischen Figuren,²³ noch um einen tatsächlichen Wunsch danach, Juden und Jüdinnen zur Konversion zum Christentum und damit zum Verschwinden zu bringen. Im Gegenteil: „Das Judentum, wie es der philosemitische Diskurs imaginiert und inszeniert, ist ein Phantasma.“ Und in diesem Phantasma muss „[d]er Jude [...] ein Jude bleiben, weil er nur als solcher die Liebenswürdigkeit, den Wert des Nichtjuden bezeugen kann“ (Theisohn/Braungart 2017b: 11). Nach Theisohn und Braungart ist Philosemitismus also nicht allein als „polemische Klassifizierung, sondern darüber hinaus als ein *diskursives* Phänomen“ zu verstehen (2017b: 13). Diese Auffassung des Begriffs rechtfertigt die Verwendung des Begriffs ‚Philosemitismus‘ als Bezugsgröße gegenüber seiner Ausdehnung auf das Konzept ‚Allosemitismus‘. Dabei sei keineswegs die Behauptung aufgestellt, dass die Einteilung in Philo- und Antisemitismus in jedem Fall eine sinnvolle ist. Es hängt vielmehr von der Fragestellung ab, ob an der Begriffsdualität aus ‚philo‘ und ‚anti‘ festgehalten werden sollte, oder ob eine Untersuchung des gesamten allosemitischen Diskurses, wie bei Thurn und Kjærgaard, sinnvoller ist. Im Falle der vorliegenden Arbeit sind es dezidiert die Eigenschaften des philosemitischen Diskurses, welche die Ähnlichkeit zwischen den untersuchten Texten herstellen. Denn untersucht werden nicht nur sämtliche dänische Erzähltexte nicht-jüdischer Autor*innen, die in den 1820er- bis 1850er-Jahren erschienen sind. Diese Texte sind auch ohne Ausnahme Teil eines ausdrücklich philosemitischen Diskurses, nicht eines weiter gefassten, allosemitischen. Sie unterscheiden sich darin deutlich von den nicht-literarischen Texten derselben Epoche, die sich viel stärker als die literarischen Texte neben einer philosemitischen auch einer ausdrücklich judenfeindlichen, diffamierenden Semantik bedienen, und die so tatsächlich als Teile eines allosemitischen Diskurses begriffen werden müssen. Durch diese Differenzierung der Diskurse kann Philosemitismus als spezifisch literarisches Phänomen sichtbar gemacht werden. Der Titel der Untersuchung, *Philosemitische Schwärmereien*, markiert gleichwohl meine eigene Distanziertheit gegenüber einer unreflektierten Verwendung des Begriffs und unterstreicht darüber hinaus den phantasmatischen Objektcharakter,²⁴ den die jüdischen Figuren in allen

23 Eine solche Perspektive nimmt hingegen Florian Krobb ein, der die Wirkabsicht des Autors als Bewertungskriterium für einen literarischen Text heranzieht, indem er betont, ein Text könne gut gemeint sein und dennoch bestimmte, judenfeindliche Stereotype perpetuieren. Dann könne man ihn jedoch nicht als antisemitisch bezeichnen. Auch mögen die geschilderten Figuren und Gegebenheiten von Autor und Leserschaft als wahr erlebt worden sein. Daher seien sie nicht als antisemitisch, sondern als realistisch gemeint und verstanden worden (vgl. Krobb 2007: 85–101).

24 „Als phantasmatisches Objekt aber wird der Jude zu einem Träger der geheimen Wünsche seiner Umwelt: Er erscheint deswegen begehrenswert, weil er von [sic! vor; KB] uns begehrenswert erscheinen *will*. Und er will deswegen vor uns begehrenswert erscheinen, weil er will, dass *wir ihn* begehren. Und er will, dass wir ihn begehren, weil *er uns* begehrt. Das allein ist entscheidend“ (Theisohn/Braungart 2017b: 11–12).

Erzähltexten dieser Untersuchung haben. Der Philosemitismusbegriff, der mich durch diese Arbeit leitet, ist stets zusammen mit der Schwärmerei gedacht, mehr noch, er ist *per definitionem* schwärmerisch. Überdies scheint der Gebrauch des Philosemitismusbegriffs nicht nur trotz, sondern gerade wegen der begriffsgeschichtlich bereits angelegten Ambivalenz geeignet, um ein Phänomen zu erfassen, das seinerseits durch Ambivalenz und unscharfe Grenzverläufe gekennzeichnet ist.

