

Rilke und
das Judentum |
100 Jahre
>Duineser Elegien<

Rilke

Blätter der Rilke-Gesellschaft

37 | 2024

Wallstein

BLÄTTER DER RILKE-GESELLSCHAFT

BLÄTTER DER RILKE-GESELLSCHAFT
Band 37 (2024)

Rilke und das Judentum
100 Jahre ›Duineser Elegien‹

Im Auftrag der Rilke-Gesellschaft
herausgegeben von
Torsten Hoffmann,
Maira Paleari und Erich Unglaub



WALLSTEIN VERLAG

Zuschriften an die Redaktion:
Dr. Kevin Kempke
Universität Stuttgart
Institut für Literaturwissenschaft
Neuere Deutsche Literatur II
Keplerstraße 17
70174 Stuttgart
E-Mail: kevin.kempke@ilw.uni-stuttgart.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2024
www.wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
ISBN (Print) 978-3-8353-5751-8
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-8743-0

Inhalt

Vorbemerkung	7
------------------------	---

Rilke und das Judentum

Torsten Hoffmann: Die Grenze des Eigenen. Einführung zu ›Rilke und das Judentum‹	11
Martina Niedhammer: Zwischen Rückschau und Aufbruch. Die Situation der jüdischen Bevölkerung in den böhmischen Ländern um 1900	24
Alfred Hagemann: Grenzen überschreiten. Zu Rilkes Erzählung <i>Eine Szene aus dem Ghetto in Venedig</i>	37
Benjamin Krutzky: Sprachliche Bescheidenheit. Zu den Rabbi-Löw-Gedichten Rilkes.	46
Cornelia Pechota: Jesus als Jude. Lou Andreas-Salomés Aufsatz <i>Jesus der Jude</i> und Rilkes <i>Christus-Visionen</i>	64
Torsten Hoffmann • Anna-Dorothea Ludewig: ›fürchten oder rühmen‹? Rainer Maria Rilke, Ilse Blumenthal-Weiss und das Judentum	84
Erich Unglaub: Lyrik ›nach der Schrift‹. Rilke zu Jakobs Kampf mit dem Engel	102
Rainer Maria Rilke: Esther. Ins Niederländische übertragen von Dirk de Cock	118

100 Jahre *Duineser Elegien*

Lucas Marco Gisi • Torsten Hoffmann • Moira Paleari: 100 Jahre <i>Duineser Elegien</i> . Zur Einführung	123
Clemens J. Setz: ›Das kann nicht anders als gut ausgehen‹. Festrede vor der Rilke-Gesellschaft	137
Christoph König: Lektüre von <i>Die erste Elegie</i> – Konzentration der Leere	144
Norbert Hummelt: Lautleite. Überlegungen zu Rilkes <i>Die Siebente Elegie</i>	156
Claudia Hillebrandt: ›Höre, mein Herz‹. Überlegungen zur auditiven Signifikanz der <i>Duineser Elegien</i> im Kontext der Medienpraxis der Lyrik um 1900	169
Alexander Honold: Elegien, Energien. Rilkes Poetik der Flusskraft ›zwischen Strom und Gestein‹	181
Karen Leeder: Landschaften der Imagination. Die Ökologie der <i>Duineser Elegien</i>	198
Frederike Middelhoff: Flatterpoetik: Ornithologie und Tiertheorie in Rilkes achter <i>Duineser Elegie</i>	207
Moira Paleari: Boten der Dichtkunst? Engel in den <i>Duineser Elegien</i>	228
Rainer Maria Rilke: Die erste Elegie. Ins Niederländische übertragen von Dirk de Cock	242

Beiträge

Gerhard Mayer • Erich Unglaub: Verlagssachen. Rainer Maria Rilkes Gedichtbuch <i>Mir zur Feier</i> – seine Publikation und der Vertrag mit dem Verlag Franz Wunder	251
Curdin Ebnetter: »J'ai trouvé un Saint-Esprit fort défait«. Rilkes Bezug zur Kapelle von Muzot	274
Marcel Lepper: Räume, Zeiten, Sprachen. Die <i>Fondation Rilke</i> im 21. Jahrhundert.	289
Irina Breitenstein: Die irrationale Geschichte von Imre Toth	302

Dokumentation

Erich Unglaub: Ein Brief von Rainer Maria Rilke an den Berliner Verleger Georg Heinrich Meyer	307
Erich Unglaub »Christus selbst im Gewand eines Bauers«. Fragment eines Briefs von Rilke an Mathilde Nora Goudstikker.	310
Erich Unglaub: Rilkes Jubiläumsgruß an Verner von Heidenstam.	314

Rezensionen

Gunnar Decker: Rilke. Der ferne Magier (Marcel Lepper)	321
Curdin Ebnetter • Erich Unglaub (Hg.): Erinnerungen an Rainer Maria Rilke (Manfred Koch)	324
Anatol Heller: Widerspenstige Hände (Nicolas Paulus).	327
Christoph König: Kreativität. Lektüren von Rilkes <i>Duineser Elegien</i> (Charlie Louth)	329
Charlie Louth: Rilke: The Life of the Work (William Waters).	334
Rainer Maria Rilke: Das Buch der Bilder. Studienausgabe (Felix Christen). . .	337
Rainer Maria Rilke: Duineser Elegien und zugehörige Gedichte 1912-1922 (Jörg Paulus).	340
Rainer Maria Rilke • Ilse Blumenthal-Weiss: Und dennoch! (Erich Unglaub) .	345
Rainer Maria Rilke • Edith von Bonin: Briefwechsel / Soll man es wagen? Briefwechsel zwischen Rainer Maria Rilke und Agnes Therese Brumof (Arne Grafe)	347
Jan Röhnert: Vom Gehen im Karst (Antje Büssgen)	350
Susanne Stephan: Der Held und seine Heizung (Kevin Kempke)	355
Kurz angezeigt (Erich Unglaub)	357
Abbildungsverzeichnis	362
Über die Autorinnen und Autoren	363

Vorbemerkung

Die 37. *Blätter der Rilke-Gesellschaft* haben zwei Schwerpunkte: die Beiträge des Treffens ›Rilke und das Judentum‹ (das 2022 in der Benediktinerabtei Gerleve stattfand) sowie der Tagung ›100 Jahre *Duineser Elegien*‹ (2023 in Sierre). Dass sich die Rilke-Gesellschaft erstmals ausführlicher mit Rilkes Verhältnis zum Judentum beschäftigt hat, wurde angeregt von einem Vortrag unseres Mitglieds Paul Nemitz, der sich 2018 auf der Bremer Tagung Rilkes Beitrag zu einer 1907 veröffentlichten Rundfrage zur – schon damals prekären – Situation des Judentums in Deutschland und Europa widmete. Das doppelte Ziel des Treffens bestand darin, zum einen dieser Spur durch alle Lebens- und Werkphasen Rilkes zu folgen sowie zum anderen die einschlägigen Textstellen zu jüdischer Religion, Kultur und Literatur (und nicht zuletzt über jüdische Menschen) historisch zu kontextualisieren. Ergänzt werden die Tagungsbeiträge von Michael Blümels Tuschezeichnung *die judenbarke*, das von Rilkes Briefen an die jüdische Lyrikerin und spätere Rilke-Forscherin Ilse Blumenthal-Weiss angeregt worden ist. Am Ende dieser (und der nächsten) Sektion findet sich jeweils eine von Dirk de Cock angefertigte Übersetzung eines Rilke-Gedichts ins Niederländische.

Nachdem sich die letzte große Tagung in Triest und Duino auf die ersten Elegien konzentriert hatte, die 1912 auf dem Schloss Duino entstanden sind, richteten wir 2023 den Blick auf den abgeschlossenen, 1923 veröffentlichten Gesamtzyklus. Von unserem Ausflug zu Rilkes Wohnturm in Muzot, in dem die lang ersehnte Fortsetzung und Vollendung der *Duineser Elegien* gelang, zeugt eine Skizze, die Melanie Garanin – in Vorbereitung einer Graphic Novel über Rilke – vor Ort anfertigte, während Brigitte Duvillard unterhalb des Turms in dessen Geschichte einführte. Der Schriftsteller Clemens J. Setz, der 2023 auch die renommierte Frankfurter Poetikvorlesung gehalten hat, berichtet in seinem Festvortrag von einem Nachklang der Elegien, der ihn während der Pandemie bei einem Spaziergang durch Wien erreichte und ihm – lesen Sie es nach – einen »kurzen Blick in eine Art Paradies« öffnete. Wie sich die Elegien 100 Jahre nach ihrer Veröffentlichung (und im Wissen um die fast ebenso lange Forschungsgeschichte) lesen und verstehen lassen, wird in den Beiträgen aus ganz unterschiedlichen Perspektiven vorgeführt – im Hinblick auf Einzeltexte und das Ganze, auf (überraschende) Leitmotive und Klangphänomene, in *close readings* und kulturgeschichtlichen Kontextualisierungen.

Im dritten Teil dieser Blätter finden sich Beiträge aus dem lokalen Umfeld der Tagung in Sierre (zur Kapelle in Muzot und zur Fondation Rilke, Letzterer verfasst von deren neuem Leiter Marcel Lepper), Einblicke in die Verlagsgeschichte des Gedichtbands *Mir zur Feier*, Irina Breitensteins hier erstmals veröffentlichte, autobiografisch grundierte Erzählung *Die irrationale Geschichte von Imre Toth* sowie bisher unveröffentlichte Briefe Rilkes. Abgeschlossen werden die Blätter von Rezensionen, die eindrücklich belegen, wie lebendig Rilkes Werk rund einhundert Jahre nach seinem Tod geblieben ist – nicht zuletzt in der 2023 begonnenen neuen Werkausgabe des Wallstein Verlags.

Kurz vor Abschluss der redaktionellen Arbeit an diesen Blättern ist der große Germanist und Rilke-Forscher Peter Demetz im Alter von 101 Jahren gestorben.

Seine Mutter ist im KZ Theresienstadt umgekommen, er lebte und arbeitete – wie viele Rilke-Forscherinnen und -Forscher aus jüdischen Familien – die längste Zeit seines Lebens in den USA. Von dort hat er sich um Rilke in vielerlei Hinsicht verdient gemacht, nicht zuletzt mit dem von ihm mitverantworteten Band *Rilke – ein europäischer Dichter aus Prag* (1998), der uns zahlreiche Anregungen für die Planung der nächsten Tagung bietet, die zum 150. Geburtstag Rilkes in Prag stattfinden wird – in der Geburtsstadt auch von Peter Demetz. Wir möchten Sie schon jetzt dazu einladen, sich mit seinen Texten in Prag auf Spurensuche zu begeben.

Zu großem Dank sind wir Kevin Kempke für die redaktionelle Betreuung und Sara Kimmich für ihre Unterstützung bei der Einrichtung der Texte verpflichtet. Nicht zuletzt gilt unser Dank allen Trägerinnen und Trägern sowie Philipp Mickat vom Wallstein Verlag für die angenehme und vertrauensvolle Kooperation.

Stuttgart, Mailand und Bad Harzburg, im Juni 2024

Torsten Hoffmann, Moira Paleari und Erich Unglaub

RILKE UND DAS JUDENTUM

TORSTEN HOFFMANN

Die Grenze des Eigenen

Einführung zu ›Rilke und das Judentum‹

Das von der Internationalen Rilke-Gesellschaft veranstaltete Treffen *Rilke und das Judentum* fand 2022 statt – genau einhundert Jahre, nachdem Rilke die längsten und irritierendsten Äußerungen zum Judentum verfasst hatte, die sich in seinem Werk finden. Er richtete sie an die damals 22-jährige Ilse Blumenthal-Weiss, die sich ihm brieflich als Verehrerin seiner Lyrik, etwas später auch selbst als Lyrikerin und als areligiöse Jüdin vorgestellt hatte. Blumenthal-Weiss las Rilkes Texte als »Spiegel«¹ seiner Persönlichkeit. Rilke widersprach: »Soweit Eigenes und Eigenstes dorthin [also: in seine Werke] eingegangen ist, hat es unendliche Verwandlungen und Übersetzungen erfahren«.² In diesem Kontext findet sich das Zitat, das meiner Einführung den Titel gegeben hat: »Und übrigens, schon im Erleben selbst, wo ist die Grenze des Eigenen?«³ Auch wenn sich diese Frage bei Rilke nicht auf das Judentum bezieht, soll sie als Motto den hier versammelten Tagungsbeiträgen voranstehen.

Weiter gefragt: Wie individuell sind unsere Wahrnehmungen, unsere Fremd- und Selbstbilder? Inwiefern begreifen wir uns – oder werden wir begriffen – als Teil eines sozio-kulturellen Kollektivs? Angesichts eines erstarkenden Antisemitismus waren die in Deutschland lebenden jüdischen Menschen mit diesen Fragen 1922 ständig konfrontiert. Für sie galt und gilt bis heute ganz besonders, dass man – wie Maxim Biller im Blick auf die von der Documenta 15 ausgelöste Antisemitismus-Debatte bemerkt hat – »nie alleine entscheidet, wer man ist, sondern mit und gegen einen auch immer die anderen.«⁴ Nach den Anschlägen vom 9. Oktober 2019 in Halle und vom 7. Oktober 2023 in Israel (mit der steigenden Zahl judenfeindlicher Straftaten auch in Deutschland) hat sich das noch einmal verschärft.

Blumenthal-Weiss schrieb am 20. März 1922 an Rilke: »In letzter Zeit ist hier in Berlin so allerlei Judenfeindliches geschehen. [...] Nicht ich persönlich habe darunter zu leiden [...]. Aber ist das nicht noch schlimmer?«⁵ Auch sie fragte sich, wo sie die Grenze des Eigenen zu ziehen habe. Und zwar auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zu Rilke. Einerseits war sie skeptisch: »[I]ch glaube kaum, daß Sie Verständnis haben für unser Judenleid«, schließt andererseits aber eine hoffnungsvolle Frage unmittelbar an: »Oder sollte es auch Andersgläubige geben, die nicht nur Achtung, sondern auch Liebe für dieses ursprüngliche Volk haben? Wenn ja, dann glaube ich, müßten Sie

1 Rainer Maria Rilke und Ilse Blumenthal-Weiss: Und dennoch! Briefwechsel und Texte zum Judentum. Hg. von Torsten Hoffmann und Anna-Dorothea Ludewig unter Mitarbeit von Sara Kimmich. Göttingen 2024, S. 11 (Brief vom 7. November 1921).

2 Ebd., S. 26 (Brief vom 25. Januar 1922).

3 Ebd.

4 Maxim Biller: Wie links ist Eva Menasse? In: Süddeutsche Zeitung vom 23. Juli 2022. URL: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/maxim-biller-eva-menasse-erwiderung-1.5626104?reduced=true> (Abruf 4. 3. 2024).

5 Rilke/Blumenthal-Weiss: Und dennoch!, S. 38 (Brief vom 20. März 1922).

unter jenen sein.«⁶ Damit wurde bereits 1922 die für unsere Beschäftigung mit diesem Thema grundlegende Frage gestellt: Wie sieht es mit Rilkes Verständnis, Achtung und Liebe aus, wenn es um das Judentum, jüdische Menschen und den Antisemitismus seiner Zeit geht? Und welche Rolle spielen jüdische Religion, Kultur und Figuren in Rilkes Werk?

Seine Antwort im Brief vom 25. April 1922 hat Blumenthal-Weiss zunächst als Enttäuschung empfunden und später als Bestärkung gedeutet. Dass beides möglich ist, liegt an der Ambivalenz von Rilkes Ausführungen. Anstatt auf ihre Sorgen einzugehen, wie er es sonst regelmäßig bei jungen Briefpartnerinnen tut, schickt er ihr – nach einer verbindlichen Exposition – umfangreiche Reflexionen über das Judentum, in denen er auch die Ansicht formuliert, dass Juden unter dem Druck der Verhältnisse in der Diaspora bisweilen »zum Schädling, zum Eindringling, zum Auflöser geworden«⁷ seien. Was in heutigen Ohren an die nationalsozialistische Propaganda erinnert und schon zu Rilkes Zeit in antisemitischen Verschwörungstheorien verbreitet wurde, wird eingerahmt von ganz anders klingenden Passagen, in denen Rilke von jüdischer »Größe und Würde« spricht und versichert, dass das vom Judentum »Bewirkte uns allen schließlich unentbehrlich [...], nicht wegzudenken und nicht wegzuwollen«⁸ sei.

Auch die Nationalsozialisten waren von Rilkes Haltung zum Judentum irritiert. Während der *Völkische Beobachter* den Autor zu dessen zehntem Todestag 1936 als »Erfüllung und Vorbild« für die Gegenwart präsentierte, wurde 1939 in der Zeitschrift *Der SA-Mann* vor dem »Judenfreund« Rilke gewarnt: »Die nationalsozialistische Jugend [...] und mit ihr das neue Deutschland lehnen [...] weltfremde Stimmungsmacher, rassistisch minderwertige Typen und deutschfeindliche Pazifisten und Judenfreunde wie Rainer Maria Rilke ab.«⁹

In Bezug auf Rilkes Briefe an Blumenthal-Weiss ist kaum zu entscheiden, wo die Grenze des Eigenen verläuft. Was ist Rilkes individuelle Erfahrung und Überzeugung, wo übernimmt er zeitgenössische Diskurse? Als Sidonie Nádhérny im Herbst 1913 Franz Werfel gegenüber Rilke einen »Judenbub«¹⁰ genannt hatte, reagierte Rilke mit Pauschal-Verurteilungen, die von Ulrich Baer zu Recht als »jämmerliche[s] Verhalten«¹¹ eingestuft worden sind. Nach seiner ersten persönlichen Begegnung mit dem von ihm hochverehrten Dichter Werfel schrieb Rilke an Marie von Thurn und Taxis: »Zum ersten Mal empfand ich die Falschheit der jüdischen Mentalität«, den »Geist, der in alle Dinge eingeht, ohne sie zu besitzen, wie ein Gift, das überall eindringt und sich dafür rächt, daß es keinem Organismus angehört.«¹² Das Beste,

6 Ebd., S. 39.

7 Ebd., S. 41 (Brief vom 25. April 1922).

8 Ebd., S. 40f.

9 Zitiert nach: Ulrich Fülleborn und Manfred Engel (Hg.): Rilkes »Duineser Elegien«. 3 Bde. Bd. 3. Rezeptionsgeschichte. Frankfurt a.M. 1982, S. 109 und 111.

10 Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis: Briefwechsel. 2 Bde. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1986, S. 323 (Brief vom 21. Oktober 1913).

11 Ulrich Baer: Das Rilke-Alphabet. Frankfurt a.M. 2006, S. 152.

12 Rilke/Thurn und Taxis: Briefwechsel, Bd. 1, S. 324 (Brief vom 21. Oktober 1913, im Original: »J'ai senti la première fois la fausseté de la mentalité juive qui se sent dégagée de tout ce

was sich über diese heftigste antisemitische Tirade in Rilkes Werk (die ich nur in Ausschnitten zitiert habe) sagen lässt, ist der Umstand, dass Rilke sie einige Monate später selbst als Irrtum verstanden wissen wollte. Was er an Werfel als Ausdruck jüdischer Identität gedeutet habe, sei doch »nur der zufällige junge Mensch« gewesen: »Ich geh schon wieder durch alle Feuer für ihn«,¹³ berichtet er derselben Briefempfängerin. Wie in den Briefen an Ilse Blumenthal-Weiss vermischen sich auch in Rilkes diversen Äußerungen über Werfel antisemitische Stereotype mit einem verständnisvollen Bewusstsein für die Repressalien, denen jüdische Menschen ausgesetzt waren.

Auf die jüdische Herkunft seiner Bekannten ging Rilke ansonsten nur selten ein – und wo doch, finden sich extrem heterogene Äußerungen. Es ist schwer nachzuvollziehen, wie es Rilke möglich gewesen ist, am 22. Oktober 1913 an Hugo von Hofmannsthal, einen konvertierten Juden, zu schreiben, dass an Werfel »eine feine Fremdheit haftete, ein Geruch wie von anderer Gattung«¹⁴ – um noch am selben Tag in einem Brief an Helene von Nostitz über den Tänzer Alexander Sacharoff ins Schwärmen zu geraten und dessen jüdische Herkunft dabei ausdrücklich zu betonen: »[I]ch habe in München mit Sacharoff (der ein kleinrussischer Jude ist) die rührendsten und menschlich-reichsten Stunden verbracht und halte sehr viel von dem, was er als Tänzer will und kann.«¹⁵ Er empfiehlt seiner Briefpartnerin eindringlich ein Treffen mit Sacharoff – dieser sei »mir eigens nah und lieb«, sodass er ihn »Ihrer Güte warm anempfehlen«¹⁶ möchte.

qui, nous tient et qui arrive d'en parler quand-même, nourrie d'une expérience quasi négative, cet esprit qui pénètre les choses pour ne pas les avoir eues, comme le poison qui entre partout en se vengeant de ne pas faire partie d'un organisme.«

- ¹³ Ebd., S. 356 (Brief vom 2. Februar 1914). Aber das blieb nicht das letzte Wort in der Sache. Nachdem Werfel einige Jahre später von Hans Reinhart massiv attackiert worden war, missbilligte Rilke zwar grundsätzlich die »feindsäligen und unbeherrschten Ausbrüche« des Briefs und verwies auf die prekäre Stellung des Dichters in der Moderne, die Reinhart stärker zu berücksichtigen habe. In Rückbezug auf die vermutlich antisemitische Argumentation Reinharts heißt es dann aber doch wieder: »Auf der anderen Seite hat, in der That, sein Judentum eine Art Mitschuld, [...] denn das in einem prager Milieu Geschaute und Eingesehene war niemals ganz identisch mit den Wirklichkeiten seines Blutes: daher dieses Mitmachenkönnen des nicht immer Eigenen und Eigentlichen« (Rainer Maria Rilke: Briefwechsel mit den Brüdern Reinhart 1919-1926. Hg. von Rätus Luck. Frankfurt a.M. 1988, S. 182f.; Brief vom 26. Juli 1923). Der von Rilke angespielte Brief Hans Reinharts ist in der Briefedition nicht abgedruckt, da Reinhart Rilke umgehend gebeten hatte, den »unbedacht und übereilt geschriebenen Brief zurückzusenden« (ebd., S. 184; Brief vom 30. Juli 1923).
- ¹⁴ Hugo von Hofmannsthal und Rainer Maria Rilke: Briefwechsel 1899-1925. Hg. von Rudolf Hirsch und Ingeborg Schnack. Frankfurt a.M. 1978, S. 78 (Brief vom 22. Oktober 1913). Auch an Hofmannsthal schreibt er später sich selbst korrigierend von seiner neuerlichen »Woge der Zustimmung« zu Werfel und erklärt den als unangenehm empfundenen früheren Eindruck »für Zufall« (ebd., S. 79; Brief vom 4. Februar 1914).
- ¹⁵ Rainer Maria Rilke und Helene von Nostitz: Briefwechsel. Hg. von Oswald von Nostitz. Frankfurt a.M. 1976, S. 51 (Brief vom 22. Oktober 1913).
- ¹⁶ Ebd., S. 52.

Eindeutig zustimmend ist Rilkes Haltung dagegen immer dort, wo jüdische *Religiosität* zum Thema wird. Wie er 1921 an Blumenthal-Weiss schrieb und 1926 noch einmal bekräftigte, hegte Rilke ein »unbeschreibliches Vertrauen zu jenen Völkern, die *nicht* durch Glauben an Gott geraten sind [wie das Christentum], sondern die mittels ihres eigensten Volkstums Gott erfuhren, in ihrem eigenen Stamme. Wie die Juden, die Araber, in einem gewissen Grade die orthodoxen Russen«. ¹⁷ Von diesem Brief ist Michael Blümel's Tuschezeichnung *die judenbarke* angeregt, das er uns für diese Blätter zur Verfügung gestellt hat (Abb. 1). Als Religion stand das Judentum Rilke zweifellos näher als das Christentum, antijudaistische Passagen finden sich bei ihm nicht. Diese Hochschätzung jüdischer Religiosität stellt eine Konstante in Rilkes (auch weltanschaulich) unstemem Leben dar.

Besonders eindrücklich zeigt das seine 1906 verfasste Antwort auf eine von dem jüdischen Arzt, Journalisten und späteren SPD-Reichstagsabgeordneten Julius Moses (1868-1942) veranstalteten Rundfrage zur *Lösung der Judenfrage* (siehe dazu auch die Überlegungen von Julius Moses' Enkel Paul Nemitz in den vorletzten Rilke-Blättern). ¹⁸ Bemerkenswert ist Rilkes Beitrag schon deshalb, weil er sich nur selten öffentlich zu politischen oder gesellschaftlichen Themen äußerte. Unter den 49 von Moses abgedruckten und sehr heterogenen Antworten – darunter unter anderem Otto Julius Bierbaum, Maxim Gorki, Thomas Mann, Fritz Mauthner und Lina Morgenstern – fällt Rilkes Beitrag vor allem dadurch auf, dass er die Fragen nach »Wesen«, Internationalität und »Lösung der Judenfrage« ¹⁹ als einer von wenigen ausschließlich im Hinblick auf jüdische Religiosität verhandelt. Rilke drückt zunächst sein grundsätzliches Desinteresse an kultureller Gemeinschaftsbildung aus, sei sie religiöser oder nationaler Art – als Künstler sei er ganz mit der »Frage nach dem Einzelnen« ²⁰ beschäftigt. Den zeitgenössischen Nationalismus, zu dem er auch den »Wunsch nach Nationalkirchen« rechnet, erkennt er auf dieser Grundlage nur (aber immerhin) als ein Übergangsphänomen in der langsamen »Entwicklung des Einzelnen« ²¹ an.

Vor diesem Hintergrund und in Bezugnahme auf die Gründung von (christlichen) Nationalkirchen formuliert Rilke seinen Ratschlag: »Hier müßte (vermute ich) das jüdische Volk mit seiner Selbstaufrichtung einsetzen.« ²² Das Wort »Selbstaufrichtung« impliziert bereits, was in den folgenden Sätzen empfohlen wird: sich nicht am Antisemitismus abzarbeiten, sich mithin nicht näher damit zu beschäftigen, dass man »bedrängt und zurückgesetzt und verrufen« ist, sondern sich »mit inständiger

¹⁷ Rilke/Blumenthal-Weiss: Und dennoch!, S. 20 (Brief vom 28. Dezember 1921).

¹⁸ Paul Nemitz: Rilkes Antwort auf die Rundfrage zur Lösung der Judenfrage des Dr. Julius Moses im Jahr 1906. In: Blätter der Rilke-Gesellschaft 35 (2020), S. 141-149.

¹⁹ Julius Moses: [Vorwort]. In: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Veranstaltet von Dr. Julius Moses. Berlin, Leipzig 1907, S. 7-18, hier: S. 17.

²⁰ Rainer Maria Rilke: [Antwort]. In: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Veranstaltet von Dr. Julius Moses. Berlin und Leipzig 1907, S. 191f. Im Folgenden zitiert nach Rilke/Blumenthal-Weiss: Und dennoch!, S. 83f., hier S. 83.

²¹ Ebd.

²² Ebd.



Abb. 1: Michael Blümel: *die judenbarke*, Tuschezeichnung, 2023.

Einseitigkeit«²³ ganz auf die in Rilkes Augen zentrale Stärken des Judentums zu besinnen. Dazu zählt er bereits hier den »großen alten Gott« – und untermauert dies auch klanglich, wenn man so will: sprachmagisch, indem er die Rede vom »großen Gott« der Juden alliterierend um weitere G-Anlaute erweitert: die »letzte große, unmittelbar angewendete Gestaltung Gottes hat noch nichts an Gültigkeit und Gewalt aufgegeben«.²⁴ Am Judentum gelobt wird von ihm zudem die »Tatsache, daß seiner Rasse eine von ihr untrennbare Religion, oder wirklicher: Religiosität, entspricht«.²⁵ (Von der »Rasseneigentümlichkeit« und den »Rassenmerkmalen« des Judentums hatte Julius Moses in neutralem Gestus schon in seiner Einladung zur Rundfrage geschrieben, die den aus heutiger Sicht problematischen Begriff »Rasse«²⁶ auch darüber hinaus mehrfach und nie pejorativ verwendet.)

Rilkes positiver Blick auf jüdische Religiosität kommt immer wieder auch in Briefen zum Ausdruck. Nachdem ihn Eva Solmitz (nach der Heirat: Cassirer) 1908 auf Martin Bubers *Legenden des Baalschem* hingewiesen hatte, die Rilke zu diesem Zeitpunkt bereits besaß, bekannte er: »[W]o ich je an das Urgestein jüdischer Frömmig-

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 84.

²⁵ Ebd., S. 83.

²⁶ Moses: [Vorwort], S. 8, 11 und 15.

keit stieß, gab es einen Klang in mir, das [sic] mich stimmte, als ob Ungeheures auf mir sollte gespielt werden«; es erscheine ihm kaum vorstellbar, »als Jude nicht stolz zu sein auf diese gewaltige schöpferische Abkunft und Form«. ²⁷ 1920 berichtet er, dass ihn Samuel Aba Horodezkys gerade erschienenes Buch *Religiöse Strömungen des Judentums* »viel beschäftigt«, ²⁸ da er in ihm Parallelen zum eigenen Gottesbild entdeckt habe. Dass Rilke Menschen ausdrücklich *wegen* ihres jüdischen Glaubens schätzte, belegen auch Äußerungen über die zum Judentum konvertierte Freundin Angela Guttman, mit der Rilke 1920 viel Zeit verbrachte. Gegenüber Nanny Wunderly-Volkart beschreibt er sie als ein »von Gott berührte[s] Geschöpf«, ²⁹ um das »alle Engel des Himmels wirklich müßten bemüht sein!« ³⁰

Das hindert ihn befremdlicherweise allerdings nicht daran, derselben Wunderly-Volkart drei Jahre später zu berichten: »Ich habe nie eine nahe Freundschaft zu einem Juden entwickelt«. ³¹ In Bezug auf Jacques de Lacretelles Roman *Silbermann* führt Rilke aus: »Ja, dieses Buch giebt wie kein anderes das Maaß sowohl dessen, wodurch der Jude sich uns anziehend und werthvoll macht, als auch das unserer endlichen Zurückhaltung gegen ihn: [...], das, womit er eine Art Ansteckung ausübt.« ³² Zu den Paradoxien in Rilkes Umgang mit jüdischen Menschen gehört, dass er 1923, als er von seiner »Zurückhaltung« gegenüber den bei ihm oft im Singular genannten Juden schreibt, seit 1919 eine bis an sein Lebensende reichende, phasenweise eheähnliche Liebesbeziehung mit Baladine Klossowska führte. Klossowskas Vater Abraham Baer Spiro (1833-1903) war Kantor der Breslauer Synagoge zum Weißen Storch, ihr Bruder Eugen Spiro hat ein Porträt von Rilke gezeichnet, ³³ ansonsten aber den Kontakt mit ihm gemieden – vermutlich, da er davon ausging, dass Rilke »von Hause aus Antisemit war« ³⁴ (was sich wahrscheinlich auf den Antisemitismus von Rilkes Mutter bezog). ³⁵

Überhaupt stammten zahlreiche der von Rilke geliebten Frauen aus jüdischen Familien, etwa Hedwig Bernhard, Claire Goll-Studer oder Lou Albert-Lasard. Während im Judentum traditionell die matrilineare Abstammung gilt, scheint Rilke ausschließlich Männern eine jüdische Identität zuzuschreiben. Doch selbst auf jüdische Männer bezogen ergibt Rilkes Aussage, »nie eine nahe Freundschaft mit einem Juden entwickelt zu haben«, keinen rechten Sinn – abgesehen von Rudolf Kassner war Rilke mit keinem Mann nah befreundet, stand aber in freundschaftlichem Kontakt

²⁷ Rainer Maria Rilke und Eva Cassirer: Briefwechsel. Hg. von Sigrid Bauschinger. Göttingen 2009, S. 28 und 30 (Briefe vom 11. und 20. August 1908).

²⁸ Rilke: Briefe an Nanny Wunderly-Volkart, Bd. 1, S. 184 (Brief vom 15. März 1920).

²⁹ Rainer Maria Rilke: Briefe an Nanny Wunderly-Volkart. 2 Bde. Bd. 1. Besorgt durch Rätus Luck. Frankfurt a.M. 1977, S. 134 (Brief vom 27. Januar 1920).

³⁰ Ebd., S. 122 (Brief vom 23. Januar 1920).

³¹ Rainer Maria Rilke: Briefe an Nanny Wunderly-Volkart. 2 Bde. Bd. 2. Besorgt durch Rätus Luck. Frankfurt a.M. 1977, S. 848f. (Brief vom 16. Januar 1923).

³² Ebd., S. 848.

³³ Abgedruckt ist das Bild u.a. auf der Titelseite der informativen Broschüre: Rilke und das Judentum. Treffen der Rilke-Gesellschaft 23.-26. September 2022 in Gerleve bei Münster. Texte und Bilder. Hg. von Erich Unglaub. Bad Harzburg 2022.

³⁴ Wilko von Abercron: Eugen Spiro. Spiegel seines Jahrhunderts. Alsbach 1990, S. 56.

³⁵ Vgl. dazu Rilke und das Judentum. Hg. von Erich Unglaub, S. 7.

mit vielen Männern jüdischer Herkunft, ohne deren Judentum je zu problematisieren. Ferner bewunderte er jüdische Autoren wie Franz Kafka, Marcel Proust oder Henri Franck ohne jede Vorbehalte. Rilkes generalisierende Aussage über jüdische Menschen, wenn man so will: seine *Theorie* jüdischer Identität, ist nicht in Deckung zu bringen mit seiner *Lebenspraxis*.

An die Frage nach der Grenze des Eigenen schließt Rilke im Brief an Blumenthal-Weiss eine weitere an: »Wer seine Sinne zur reinsten und innigsten Teilnahme an der Welt erzieht, was wird der am Ende nicht alles gewesen sein?«³⁶ So wie Rilke sich grundsätzlich als sensible Membran verstand und ideologischen Festlegungen mit Skepsis begegnete, eröffnen auch seine Äußerungen über jüdische Menschen einen seismografischen Resonanzraum für widersprüchlichste Ansichten. Ohne Zweifel hatte Rilke den »Antisemitismus als kulturelle[n] Code«³⁷ internalisiert, der im Kaiserreich und darüber hinaus nicht nur politische Debatten, sondern auch Sprech- und Denkmuster nachhaltig prägte. Einerseits ist also festzuhalten, dass sich bei Rilke Formulierungen finden, die antisemitische Stereotype reproduzieren. Andererseits handelt es sich dabei – das hat eine systematische Recherche in Rilkes umfangreichem Briefwerk ergeben – um wenige Einzelstellen.³⁸ Angesichts der hohen Zahl von Äußerungen an und über jüdische Menschen kann konstatiert werden, dass antisemitisches Denken bei Rilke die Ausnahme blieb. Nachzuweisen sind gelegentliche antisemitische Ideologeme, aber im Ganzen keine antisemitische Ideologie. Als Gesamtbild ergibt sich vielmehr das folgende Muster: Rilke scheint jüdischen Menschen grundsätzlich ohne Vorbehalte begegnet zu sein – in den allermeisten seiner Bekanntschaften, Freundschaften und Liebesbeziehungen mit Menschen jüdischer Herkunft spielte das Judentum offensichtlich keine Rolle. Religiösen Jüdinnen und Juden brachte er eine besondere Wertschätzung entgegen, bisweilen beneidete er sie um die in seinen Augen dem Christentum vorzuziehende Religiosität. Wenn er vom persönlichen Kontakt mit jüdischen Menschen jedoch enttäuscht war oder Antipathien empfand, griff er zur Erklärung auf antisemitische Stereotype zurück – explizit bei Franz Werfel, implizit bei Karl Kraus.³⁹

*

Die nicht sehr umfangreiche Forschung zu Rilkes Verhältnis zum Judentum ist sich – was angesichts der unübersichtlichen Lage nicht verwundert – entschieden uneins. In einem Zeitungsartikel, der in der *FAZ* 1975 aus Anlass von Rilkes 100. Geburtstag veröffentlicht worden ist, wird ihm von Egon Schwarz ein grundsätzlicher »Antisemitismus«⁴⁰ attestiert. Schon einige Jahre zuvor war Rilke von Schwarz im

³⁶ Rilke/Blumenthal-Weiss: Und dennoch!, S. 27 (Brief vom 25. Januar 1922).

³⁷ Vgl. Shulamit Volkov: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. München 2000.

³⁸ Für ihre Unterstützung bei der Recherche in der digitalen Briefdatenbank der Fondation Rilke in Sierre (Schweiz) danke ich herzlich Brigitte Duvillard.

³⁹ Zu Rilkes Vorbehalten gegenüber Karl Kraus, in denen er dessen jüdische Herkunft allerdings nicht ausdrücklich erwähnt, vgl. Unglaub: Rilke und das Judentum, S. 77f.

⁴⁰ Egon Schwarz: Drei Thesen. In: *FAZ* vom 29. November 1975, Beilage Bilder und Zeiten, S. 1.

Rahmen einer größeren Studie »in die Kategorie der gemäßigten Antisemiten«⁴¹ eingereiht worden. Dem widersprachen 1975 Ilse Blumenthal-Weiss⁴² und etwas später Wolfgang Leppmann – Leppmann wurde wie Schwarz 1922 in Deutschland in eine jüdische Familie geboren, beide emigrierten in die USA – in seiner Rilke-Biografie von 1981: Rilke »war kein Antisemit«.⁴³ Ralph Freedman, ein weiterer jüdischer Emigrant unter den Rilke-Biografen, der so wie Leppmann auf die Briefe an Blumenthal-Weiss zwar verweist, die ›Schädlings‹-Passage aber *nicht* zitiert, kommt 2002 zu dem salomonischen Schluss: »Rilkes Verhältnis zu Juden war genauso widersprüchlich und spontan wie die meisten seiner politischen Ansichten und schwankte je nach augenblicklichen Einflüssen und Ereignissen.«⁴⁴ Im differenzierten Kapitel *J wie Judenbub* seines *Rilke-Alphabets* von 2006 bildet Ulrich Baer diese Widersprüchlichkeit dadurch ab, dass er je nach Textstelle entscheidet: In dem 1906 verfassten Beitrag zur Rundfrage *Die Lösung der Judenfrage* sei Rilke »bekenrender Philosemit« gewesen, in brieflichen Äußerungen über Werfel von 1913 »Antisemit«.⁴⁵

»Und übrigens, schon im Erleben selbst, wo ist die Grenze des Eigenen?« Das gilt auch für die akademische Beschäftigung mit diesem Thema. Wie immer in der Wissenschaft, hier aber besonders dringlich, stellt sich die Frage nach der spezifischen Perspektive, aus der heraus man Rilkes Verhältnis zum Judentum in den Blick nimmt. Die Forschungsgeschichte begann 1953 mit bemerkenswerten Vorträgen, die Ilse Blumenthal-Weiss in Deutschland und der Schweiz zu diesem Thema gehalten und 1958 in überarbeiteter Form als Aufsatz in der *Deutschen Rundschau* veröffentlicht hat (nachzulesen ist er im Briefwechsel zwischen Rilke und Blumenthal-Weiss, der im Nachgang der Tagung und kurz vor diesen Rilke-Blättern erschienen ist).⁴⁶ Unverkennbar ist ihre Bemühung, ihre doppelte persönliche Involviertheit – als Briefpartnerin Rilkes und als Holocaust-Überlebende, welche in den Konzentrationslagern Westerbork und Theresienstadt inhaftiert war – so weit wie möglich aus den Briefen herauszuhalten. Egon Schwarz bekennt sich in seiner Autobiografie dagegen zu einer offensiven Integration der eigenen Biografie in die literaturwissenschaftliche Arbeit: »Und so könnte ich, um die Untrennbarkeit meines professionellen

41 Egon Schwarz: *Das verschluckte Schluchzen. Poesie und Politik bei Rainer Maria Rilke*. Frankfurt a.M. 1972, S. 64. Schwarz assoziiert Rilkes Äußerungen über Werfel mit »den finstersten Verdächtigungen der Nazis« und schließt das »Juden« betitelte Kapitel seines Rilke-Buchs mit folgenden Worten: »Nirgends finden wir jedoch den geringsten Hinweis, der einem die Vermutung erlaubte, daß Rilke eine Verfolgung der Juden durch ein faschistisches Regime mißbilligt hätte« (ebd., S. 67 und 72). Zustimmung findet diese Haltung später bei Katarzyna Kuczyńska-Koschany: *Rilke – gelesen nach, geschrieben vor Auschwitz. Einige Bemerkungen*. In: *World Literature Studies* 4 (2012), S. 50–62, hier S. 55.

42 Blumenthal-Weiss wirft Schwarz eine »tendenziöse Entstellung« Rilkes vor (Ilse Blumenthal-Weiss: *Rilke-Renaissance. Gedenkausstellung im Schiller-Nationalmuseum, Marbach*. In: *Der Zeitgeist. Halbmonats-Beilage des ›Aufbau‹ für Unterhaltung und Wissen*, 13. Juni 1975, S. 1).

43 Wolfgang Leppmann: *Rilke. Sein Leben, seine Welt, sein Werk*. München 1996, S. 242.

44 Ralph Freedman: *Rainer Maria Rilke. Der Meister. 1906–1926*. Frankfurt a.M. 2002, S. 193.

45 Baer: *Rilke-Alphabet*, S. 144 und 154.

46 Vgl. Rilke/Blumenthal-Weiss: *Und dennoch!*, S. 85–99.

Wirkens von der Geschichte meines Lebens zu betonen, vielleicht etwas überspitzt aussagen, daß ich [...] eine autobiographische Methode der Literaturbetrachtung entwickeln musste.«⁴⁷

Wenn Schwarz in den frühen 1970er Jahren Rilke zum Antisemiten erklärt, ist das jedoch nicht nur biografisch zu verstehen, sondern auch im historischen Kontext. Zum Ausdruck kommt darin die Ablehnung sowohl einer schwärmerischen und oft christlich grundierten Rilke-Verehrung, die in der Leserschaft der Nachkriegsjahre enorm populär gewesen ist, als auch einer unpolitischen Germanistik, deren werkimmanente Interpretationspraxis es erlaubte, die Verstrickung des Fachs in den Nationalsozialismus weitgehend auszublenden.⁴⁸ Auf umgekehrte Weise relational kann man Joachim W. Storcks langen Aufsatz von 1997 über Rilkes Blick auf Judentum und Islam lesen. Indem er die antisemitischen Passagen zwar nicht völlig ignoriert, aber das ›Schädlings‹-Zitat ausspart und den Fokus stattdessen auf Rilkes judenfreundliche Äußerungen richtet, ist sein Beitrag – auch wenn das nur einigermaßen verdeckt expliziert wird – als tendenziöse Gegenrede zu den zumindest in ihrer Pauschalität tendenziösen Antisemitismusvorwürfen von Schwarz angelegt.⁴⁹

*

»Und übrigens, schon im Erleben selbst, wo ist die Grenze des Eigenen?« Diese Frage stellt sich nicht zuletzt dort, wo eine Dichter-Gesellschaft darum bemüht ist, einen möglichst unvoreingenommenen Blick auf die problematischen Seiten des von ihr geschätzten Autors zu werfen. Inwiefern unsere eigene Rilke-Affinität unseren Blick auf Rilkes Beschäftigung mit dem Judentum einfärbt, haben wir uns schon während der Vorbereitung der Tagung immer wieder gefragt. Ein Ziel bestand deshalb darin, Rilkes Äußerungen – stärker als es in der bisherigen Forschung geschehen ist – auch vor dem Hintergrund der jüdischen Geschichte und des jüdischen Diskurses seiner Zeit zu betrachten.

47 Egon Schwarz: *Unfreiwillige Wanderjahre. Auf der Flucht vor Hitler durch drei Kontinente.* München 2009, S. 210. Der Hinweis auf dieses Zitat stammt von Ellen Schaefer, der ich stellvertretend für alle Teilnehmer:innen meines Seminars an der Universität Stuttgart zu Rilke und Blumenthal-Weiss im Sommersemester 2022 herzlich für die anregenden Diskussionen danke.

48 So stimmt der Lyriker Jürgen Becker in seiner ebenfalls in der *FAZ* abgedruckten Antwort den *Drei Thesen* von Schwarz zumindest insofern zu, als sie »notwendige Fragen« stellten und man Rilke gegenwärtig tatsächlich nur »[g]egen seine Leser lesen« könne – gleichwohl hält er den politisch-polemischen Zugriff von Schwarz im Ganzen für wenig produktiv (vgl. Jürgen Becker: *Gegen seine Leser lesen.* In: *FAZ* vom 29. November 1975, Beilage Bilder und Zeiten, S. 1).

49 Der Name von Schwarz fällt bei Storck im Haupttext nicht, auch wenn unmissverständlich auf ihn angespielt wird; in den Endnoten wird dann auf Schwarz' Texte hingewiesen (vgl. Joachim W. Storck: *Judentum und Islam in der Sicht Rainer Maria Rilkes.* In: *Rilke heute. Der Ort des Dichters in der Moderne.* Hg. von Vera Hauschild. Frankfurt a.M. 1997, S. 37-78, hier S. 75). Auch die an Ilse Blumenthal-Weiss gerichtete Widmung des Aufsatzes kann man als forschungspolitische Intervention verstehen, da Schwarz sich äußerst kritisch über deren im Ganzen verständnisvollen Blick auf Rilke geäußert hatte (vgl. Schwarz: *Das verschluckte Schluchzen,* S. 71).

Mit Andreas Kilcher, dessen Einführung im *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* ausdrücklich zur Lektüre empfohlen sei,⁵⁰ lassen sich drei idealtypische Reaktionsmuster unterscheiden, mit dem Jüdinnen und Juden ab 1900 auf das Scheitern der europäischen Integrations- und Emanzipationstendenzen und den zunehmenden Antisemitismus reagierten:

1. Kulturzionistische und selbst zionistische Bestrebungen zielten zu dieser Zeit nicht unbedingt auf die Auswanderung ab, sondern strebten vor allem eine selbstbewusste Besinnung auf jüdische Traditionen an, die es innerhalb der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft aufrechtzuerhalten gelte. Uneins war man sich, ob dies in deutscher oder hebräischer Sprache zu geschehen habe. In Deutschland lebende Juden sollten – so argumentierte u.a. Gustav Kronjanker – gerade aufgrund ihrer ›Andersartigkeit‹ geschätzt werden. In diesen Kontexten ist auf affirmative Weise auch von einer jüdischen »Rasseneigentümlichkeit«⁵¹ die Rede, etwa bei Julius Moses oder ähnlich bei Ilse Blumenthal-Weiss. Wenn Martin Buber in seinen einflussreichen *Drei Reden über das Judentum* von 1911, die auch Rilke besaß, den jüdischen Menschen über die »Gemeinschaft seines Blutes«⁵² definierte, ist extrem schwer zu entscheiden, zu welchen Teilen das biologisch, zu welchen metaphorisch zu verstehen ist. Einem religiös grundierten (Kultur-)Zionismus galt Rilkes volle Sympathie. Erst in diesem Kontext lässt sich nachvollziehen, warum Ilse Blumenthal-Weiss Rilkes Brief vom 25. April 1922 zugleich als Ablehnung *und* Zustimmung verstehen konnte. Wenn Rilke dort von einer »vermutlich gebotenen [...] Austrennung«⁵³ zwischen jüdischer und christlicher Kultur schreibt, kann man das sowohl antisemitisch lesen als auch – und das ist Rilkes hier ausdrücklich genannter Bezugspunkt – mit dem Kulturzionismus eines Martin Buber in Verbindung bringen, dessen Texte Rilke immer wieder (so schreibt er 1918) »überaus nahe und ergiebig gewesen«⁵⁴ sind.

2. Vom Zionismus wollte ein großer Teil der deutsch-jüdischen Bevölkerung freilich nichts wissen, der mit der Assimilation sympathisierte, also dem Ideal einer weitgehenden oder vollständigen Integration der jüdischen in die deutsche Kultur und Literatur. Wie Rilkes bewundernder Brief an Walter Rathenau vom 2. Juni 1921 dokumentiert, auf dessen (auch antisemitisch motivierte) Ermordung er 1922 im

⁵⁰ Vgl. Andreas B. Kilcher: Einleitung. In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Hg. v. Andreas B. Kilcher. Stuttgart und Weimar 2012, S. VI–XXVII. Das Lexikon enthält auch einen Eintrag über Blumenthal-Weiss, in dem Rilke von Cornelia Schnelle eine »Mischung aus Idealisierung des Judentums und selektivem Antisemitismus« attestiert wird (Cornelia Schnelle: Ilse Blumenthal-Weiss. In: ebd., S. 77f., hier S. 78).

⁵¹ Julius Moses: Einleitung. In: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Veranstaltet von Dr. Julius Moses. Berlin und Leipzig 1907, S. 7–18, hier S. 8.

⁵² Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. 8.–17. Tsd. Frankfurt a.M. 1920, S. 19. Buber schreibt in diesem Zusammenhang über »die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zutiefst von ihm gefärbt sind« (ebd.).

⁵³ Rilke/Blumenthal-Weiss: *Und dennoch!*, S. 41 (Brief vom 25. April 1922).

⁵⁴ Rainer Maria Rilke und Katharina Kippenberg: Briefwechsel. Hg. von Bettina von Bornhard. Wiesbaden 1954, S. 273 (Brief vom 13. Februar 1918).

»Bann des Entsetzens«⁵⁵ mit einem emphatischen Beileidsschreiben an Rathenaus Schwester reagierte, lehnte er auch diese Haltung keineswegs ab.

3. Als dritte Möglichkeit nennt Kilcher das Konzept der Diaspora-Literatur. Auch diese Position fand sich in Rilkes Bekanntenkreis, so verstand etwa Stefan Zweig das Judentum als ein »Einssein ohne Sprache, ohne Bindung, ohne Heimat nur durch das Fluidum des Wesens«.⁵⁶ »Nie habe ich mich durch das Judentum in mir so frei gefühlt als jetzt in der Zeit des nationalen Irrwahns«, schreibt er 1917 an Martin Buber – »ich wollte keine andere Vereinigung als im Geist«.⁵⁷ Literatur fungiert in diesem Modell jüdischer Identität als Kompensation der historischen »Heimatlosigkeit«, als Chance zum »internationalen, übernationalen Menschen«.⁵⁸ Das Jüdischsein wird als Ahasverismus, als Wanderschaft verstanden und positiv gedeutet. Rilke empfand zu diesem Konzept eine besondere biografische Verbundenheit: 1912 schrieb er an seine Mutter, dass er »als so eine Art ›Ewiger Jude‹ in der Welt herumziehe, ohne mich häuslich niederzulassen«.⁵⁹

Kilchers Typologie macht deutlich, dass das deutsche Judentum um 1900 keineswegs als homogene Gruppe verstanden werden darf. Gleichwohl bleibt die Dreiteilung eine heuristische Konstruktion. Wie sich an Texten z.B. von Arthur Schnitzler, aber auch an den Briefen von Ilse Blumenthal-Weiss zeigen lässt, können die drei Haltungen auf vielfältige Weise miteinander kombiniert werden.

*

Eröffnet wird die Reihe der Beiträge von Martina Niedhammer, die einen Einblick in die Situation der jüdischen Bevölkerung in den böhmischen Ländern um 1900 gibt. Aspekte jüdischer Religiosität und Kultur finden sich bereits vor der Jahrhundertwende in Rilkes Frühwerk. Die aus zwei Workshops des Rilke-Treffens hervorgegangenen Aufsätze von Alfred Hagemann und Benjamin Krutzky widmen sich der 1899 entstandenen Erzählung *Eine Szene aus dem Ghetto von Venedig* (die in den *Geschichten vom lieben Gott* enthalten ist) sowie frühen Gedichten zum Rabbi Löw. Letzterer wird auch in den erst postum veröffentlichten Christus-Visionen angespielt, die Rilke als Parallelaktionen zu Lou Andreas-Salomés Aufsatz *Jesus der Jude* empfand. Dieser Umstand veranlasste ihn 1897, Kontakt zu Andreas-Salomé aufzunehmen, die zur wichtigsten Person seines Lebens werden sollte – in Cornelia Pechotas Beitrag wird diese Konstellation rekonstruiert. Schon Ilse Blumenthal-Weiss hat darauf hingewiesen, dass Rilkes literarische Entwürfe eines jüdischen Jesus zahl-

55 Rainer Maria Rilke: Briefe zur Politik. Hg. von Joachim W. Storck. Frankfurt a.M. und Leipzig 1992, S. 385 (Brief an Edith Andrae-Rathenau vom 26. Juni 1922).

56 Brief von Stefan Zweig vom 24. Januar 1917. In: Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 3 Bde. Bd. 1: 1897-1918. Hg. von Grete Schaeder. Heidelberg 1972, S. 462-464, hier S. 463.

57 Ebd.

58 Albert Ehrenstein: Nationaljudentum. In: Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie 5 (1927), S. 198-206, hier S. 200.

59 Rainer Maria Rilke: Briefe an die Mutter. 1896 bis 1926. 2 Bde. Bd. 2. Hg. von Hella Sieber-Rilke. Frankfurt a.M. und Leipzig 2009, S. 137 (Brief vom 18. April 1912).

reiche Parallelen zum Christus-Diskurs in der zeitgenössischen jüdischen Theologie aufweisen. Rilkes Austausch mit Blumenthal-Weiss sowie ihren Rückblick auf sein Verhältnis zum Judentum werden von Torsten Hoffmann und Anna-Dorothea Ludwig genauer vorgestellt. Für Rilkes literarisches Werk wurde der jüdische Teil der Bibel zunehmend produktiver als das Neue Testament. An Ilse Jahr schrieb er 1923: »Mehr und mehr kommt das christliche Erlebnis außer Betracht; der uralte Gott überwiegt es unendlich.«⁶⁰ Der Beitrag von Erich Unglaub widmet sich einem Leitmotiv in Rilkes Beschäftigung mit Tora bzw. Altem Testament: Jakobs Kampf mit dem Engel.

Mit den im Folgenden versammelten Beiträgen sind freilich längst nicht alle relevanten Aspekte abgedeckt. Das gilt zum Beispiel im Hinblick auf die von Rilke gelesenen jüdischen Autorinnen und Autoren, aber auch umgekehrt in Bezug auf die Rilke-Lektüren von Jüdinnen und Juden, nicht zuletzt während des Holocaust. Stellvertretend mag man an die produktive Auseinandersetzung Paul Celans mit Rilke denken, an die Niederländerin Etty Hillesum, die 1942 kurz vor ihrer Deportation in ihrem Tagebuch festhält, dass ihr ein Rilke-Zitat »viele Tage weiterhelfen kann«,⁶¹ oder an den österreichischen Komponisten Viktor Ullmann, der im Konzentrationslager Theresienstadt ausgerechnet jenen *Cornet* vertonte, den zeitgleich zahlreiche deutsche Soldaten im Tornister trugen. Etty Hillesum ist 1943 in Auschwitz ermordet worden, Viktor Ullmann 1944.

Während der Vorbereitung der Tagung erreichte mich eine E-Mail von Marita Keilson-Lauritz, die mich darauf hinwies, dass sich ihr jüdischer Ehemann Hans Keilson im niederländischen Versteck 1944 ausgiebig mit Rilke beschäftigt habe. Wie man seinem vor einigen Jahren publizierten Tagebuch entnehmen kann, hat Keilson die Auseinandersetzung mit Rilke als eine »Befreiung seines Dichtens«⁶² erlebt. Auch wenn er sich nicht auf Rilkes Verhältnis zum Judentum bezieht, lassen sich seine Überlegungen dafür fruchtbar machen. Am 7. September 1944 notierte Keilson in seinem Tagebuch:

Keinem Dichter gegenüber fällt es mir schwerer, eine Stellung einzunehmen, als gegenüber Rilke. [...] Im Augenblick, wo ich mich intensiver mit ihm beschäftige, steigt eine ungeklärte Flut von Pro und Contra's in mir auf, die vielleicht das Typische meiner Haltung und vielleicht auch das Charakteristische der Rilkeschen Erscheinung ist: sie ist auf keine Formel zu bringen. [...] Man kann ihn preisen oder tadeln, oder beides tun.⁶³

⁶⁰ Rainer Maria Rilke: Briefe. Hg. vom Rilke-Archiv in Weimar. 14.-15. Tsd. Frankfurt a.M. 1980, S. 820 (Brief an Ilse Jahr vom 22. Februar 1923).

⁶¹ Etty Hillesum: »Ich will die Chronistin dieser Zeit werden.« Sämtliche Tagebücher und Briefe 1941-1943. Hg. von Klaas A.D. Smelik. Deutsche Ausgabe hg. von Pierre Bühler. München 2023, S. 165.

⁶² Heinrich Detering: Nachwort. In: Hans Keilson: Tagebuch 1944 und 46 Sonette. Hg. von Marita Keilson-Lauritz. Mit einem Nachwort von Heinrich Detering. Frankfurt a.M. 2014, S. 233-246, hier S. 237.

⁶³ Keilson: Tagebuch 1944 und 46 Sonette, S. 64f.

Und man kann – angeregt von Hans Keilson – jenseits von Werturteilen und Formeln mit größtmöglicher Offenheit zu ergründen versuchen, wie es zu jenen Ambivalenzen in Rilkes Schreiben über das Judentum kam, die auch heute noch irritieren. Am Ende der Rilke-Passage kommt Keilson zu dem Schluss: »Trotz allem ist das dichterische Werk Rilkes das größte in Deutschland nach Goethe, Hölderlin. Seine Bedeutung wird noch wachsen.«⁶⁴ In diesem Wachstumsprozess, der nach 1944 in der Tat eingetreten ist, Rilkes Äußerungen zum Judentum nicht aus dem Blick zu verlieren, ist ein zentrales Anliegen der hier versammelten Beiträge.

64 Ebd., S. 66.

MARTINA NIEDHAMMER

Zwischen Rückschau und Aufbruch

Die Situation der jüdischen Bevölkerung in den böhmischen Ländern
um 1900

1925 erschien in der Münchner Kulturzeitschrift *Der Neue Merkur* ein Text aus der Feder von Leo Perutz, betitelt *Legende aus dem Ghetto*.¹ Der in Prag geborene Perutz, der seit vielen Jahren in Wien lebte, hatte ihn als Auftakt für einen Fortsetzungsroman konzipiert. Das frühneuzeitliche Prag, die Stadt, in welcher der berühmte Maharal, Jehuda Löw ben Bezalel, auch bekannt als Rabbi Löw, gewirkt und Kaiser Rudolf II. auf dem Hradschin residiert hatte, sollte darin die Hauptrolle spielen. Doch Perutz' Vorhaben geriet ins Stocken und so sollten seine Leser lange Zeit nur das erste Kapitel, die Erzählung über die Pest in der Judenstadt, kennenlernen (Abb. 1). Es ist jene bekannte Sage über das große Kindersterben in der Prager jüdischen Gemeinde, die auch Rainer Maria Rilke einige Jahrzehnte vorher in seinem Gedichtband *Larenopfer* aus dem Jahr 1895 in Anlehnung an eine bekannte Prager Sammlung jüdischer Sagen und Legenden verarbeitet hatte.² Als Perutz seinen Roman im März 1951 endlich zum Abschluss gebracht hatte³ und einen Verleger suchte, war dies kein leichtes Unterfangen,⁴ hatte der in den 1920er Jahren äußerst populäre Autor doch inzwischen große Teile seines Publikums verloren. Viele seiner Leserinnen und Leser waren im Zuge der Shoa vertrieben und ermordet worden, lebten, wie Perutz selbst, in einem Umfeld, in dem die deutsche Sprache kaum präsent war. Andere, und das gilt insbesondere für seine nichtjüdische Leserschaft, zeigten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kaum Interesse an einer Schilderung jüdischen Lebens inmitten einer zentraleuropäischen Stadt, mochte die Handlung auch in noch so weiter Ferne liegen.

Dieser Blick auf das jüdische Prag begann sich seit den 1960er Jahren allmählich zu wandeln. Eine entscheidende Wegmarke waren die beiden Konferenzen im tschechoslowakischen Liblice 1963 und 1965, auf denen mehrheitlich aus dem Ostblock stammende Germanisten das Werk Franz Kafkas und später auch dasjenige anderer Autoren des jüdischen Prag einer marxistischen Rezeption erschließen woll-

1 Leo Perutz: *Legende aus dem Ghetto*. In: *Der Neue Merkur* 8 (1924-1925), S. 247-256.

2 René Maria Rilke: *Rabbi Löw*. In: Ders.: *Larenopfer*. Prag 1896, S. 93-96. Rilke griff für sein Gedicht vermutlich zurück auf: *Die Bebelesgasse*. In: Wolf Pascheles (Hg.): *Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte. Erste Sammlung*. Prag 31858, S. 79-81.

3 Über den langwierigen Entstehungsprozess – Perutz arbeitete seit 1941 kontinuierlich an dem Roman – gibt ein von ihm erstelltes handschriftliches Inhaltsverzeichnis Aufschluss, das die Arbeitsdauer an den einzelnen Kapiteln auflistet. Leo Perutz: *Nachts unter der steinernen Brücke. Inhaltsverzeichnis bzw. Datierungsblätter [1924-1951]*. Deutsches Exilarchiv 1933-1945, Nachlass Leo Perutz, online zugänglich unter Nachlass Leo Perutz, online zugänglich unter <https://d-nb.info/1214739865> (Abruf 9.7.2024).

4 Der fertige Roman erschien 1953 in der Frankfurter Verlagsanstalt unter dem Titel *Nachts unter der steinernen Brücke. Ein Roman aus dem alten Prag*.

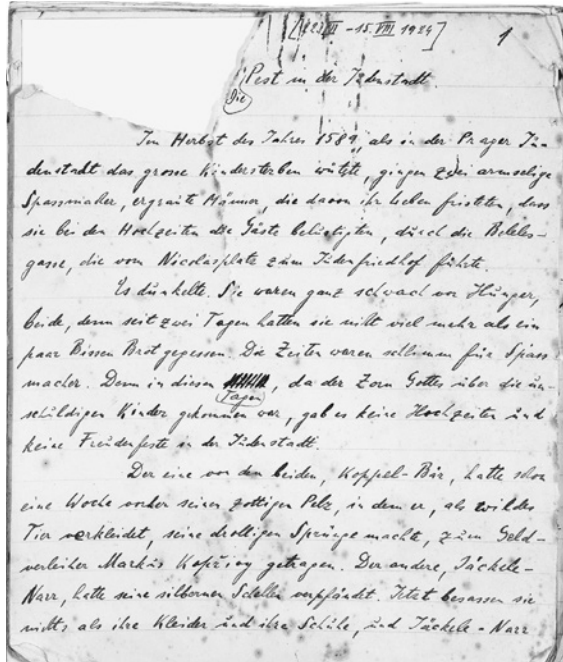


Abb. 1: Leo Perutz' Manuskript des ersten Kapitels aus *Nachts unter der steinernen Brücke*, betitelt *Die Pest in der Judenstadt*, datiert, 22.7.-15.8.1924.

ten. Ihre Diskussionen fanden im Westen breiten Widerhall, das in Liblice auch aus ideologischen Erwägungen heraus entworfene Bild Prager jüdischer Autoren deutscher Sprache als Mittler in einem weitgehend feindlichen deutsch-tschechischen Umfeld wurde unhinterfragt übernommen.⁵ Obgleich jüngere germanistische Forschungen auf die zahlreichen Verbindungen verweisen, die zwischen der Prager deutschsprachigen Literatur und derjenigen der böhmischen Länder sowie teilweise auch zwischen der deutschen und der tschechischen Literatur bestanden,⁶ nehmen die Texte jüdischer Prager Autoren und das Bild, das sie darin von ihrer Heimatstadt zeichnen, in den Augen einer breiteren Öffentlichkeit weiterhin einen besonderen Platz ein. *Nachts unter der steinernen Brücke*, wie Perutz' Roman schließlich betitelt wurde, lässt sich vor diesem Hintergrund in vielerlei Weise als Sinnbild dessen lesen, was das jüdische Prag aus der Retrospektive so anziehend macht: eine ferne Vergangenheit, Fremdheit und Mystik, Mehrsprachigkeit und Multiethnizität, Miteinander

⁵ Zur Bedeutung von Liblice für das Bild der ›Prager Literatur‹ siehe Manfred Weinberg: Die beiden Konferenzen von Liblice. In: Peter Becher, Steffen Höhne, Jörg Krappmann und Manfred Weinberg (Hg.): *Handbuch der deutschen Literatur Prags und der Böhmischen Länder*. Stuttgart 2017, S. 24-27.

⁶ Vgl. prominent die Beiträge in Becher et al.: *Handbuch der deutschen Literatur Prags*.

und Konflikt, Zerstörung, Verlust und am Ende auch Nostalgie. Schlendern wir als Besucherinnen und Besucher durch die Straßen von Josefov, der Josefstadt, wie die frühere Prager Judenstadt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts genannt wird, so treffen wir nicht zufällig auf zahlreiche trivialisierte Abwandlungen dieses Bildes, die uns Souvenirläden, koscher style-Restaurants und zuweilen auch Museen anbieten.

Prager Vignetten

Es ist an dieser Stelle nicht das Ziel, diese Sicht auf das jüdische Prag umfassend zu dekonstruieren. Vielmehr möchte ich sie ergänzen und anreichern um Perspektiven, die uns ein weiteres Panorama der jüdischen Erfahrung in den böhmischen Ländern bieten als dies ein literarischer Gang durch die tschechische Hauptstadt allein könnte. In zeitlicher Hinsicht befinden wir uns im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und damit in einer Epoche, deren Kaffeehäuser wir im Geiste alle mit wohlvertrauten Protagonistinnen und Protagonisten füllen könnten. Genau darum soll es hier jedoch nicht gehen. Stattdessen versetzen wir uns in die Zeltnergasse, die Celetná 22 mitten in der Prager Altstadt, zwischen Pulverturm und Altstädter Ring. Hier betrieb Marie Kauders, Ehefrau eines pensionierten Packers bei der Staatsbahn und Mutter von vier Kindern,⁷ vor der Jahrhundertwende ein koscheres Lokal, in dem sie »Gabelfrühstück« und »Nachtmahl«, »Pilsner Bier« sowie »in- und ausländische Weine« auftischte; junge Frauen erlernten in ihrer Kochschule das Kochen gemäß den jüdischen Speisevorschriften, Familienfeiern versorgte sie mit ihrem Partyservice, alles unter dem Label »koscher«.⁸ Marie Kauders muss zweifellos eine tüchtige Unternehmerin gewesen sein, da sie mit ihrem seit etwa 1880 betriebenen Geschäft schon nach wenigen Jahren aus dem im Allgemeinen übel beleumundeten fünften Bezirk Josefov in den benachbarten ersten Bezirk hatte umziehen können. Damit folgte sie einem allgemeinen Trend unter ihren Glaubensgenossen: Seit die ehemalige Judenstadt, welche die Prager jüdische Bevölkerung bis 1848 zwangsweise bewohnt hatte, 1859 offiziell an die Prager Stadtgemeinde angeschlossen worden war, hatten immer mehr jüdische Bewohner das Viertel verlassen. Die Gebäude, die aufgrund der beengten Verhältnisse, in denen jüdische Familien über mehrere Jahrhunderte hinweg haben leben müssen, bis etwa 1848 stetig weiter unterteilt und ausgebaut worden waren, waren größtenteils marode. Enge und überfüllte Straßen und fehlende Sanitäreinrichtungen taten ein Übriges und führten dazu, dass im selben Zeitraum wie Marie Kauders etwa die Hälfte der dort noch verbliebenen jüdischen Bevölkerung in andere, modernere Stadtviertel Prags übersiedelte. Um 1900 lebten gerade noch einmal rund 2.200 jüdische Menschen im

7 Konskriptionsliste David Kauders (geb. 1839), Národní archiv, Policejní ředitelství I, konskripce, karton 256, obraz 360, online einsehbar unter <http://digi.nacr.cz/prihlasky2/index.php?action=link&ref=czarch:CZ-100000010:874&karton=256&folium=360> (Abruf 9.7.2024).

8 Vgl. entsprechende Werbeanzeigen von Marie Kauders im *Prager Tagblatt* aus den Jahren 1885-1886 sowie eine Anzeige im *Prager Tagblatt* Nr. 252 (Beilage) vom 13. September 1887, S. 16, in der sie die Spezialitäten ihres neu eingerichteten Lokals beschreibt.



*Abb. 2: Abriss der alten Prager Judenstadt (Februar 1910).
Links sind die Altneu-Synagoge und das jüdische Rathaus zu sehen,
rechts hinten der berühmte alte jüdische Friedhof.*

Viertel, das entsprach etwa 24 Prozent seiner Bewohner; die übrigen 76 Prozent waren nichtjüdische Arme,⁹ die aufgrund billiger Mieten in das Elendsviertel gekommen waren.

Josefov, dessen Bezeichnung nach 1848 in Erinnerung an Kaiser Joseph II. und dessen Toleranzpatente für die jüdische Bevölkerung von 1781/82 gewählt worden war, war ungeachtet seines erlauchten Namens zu einem Schandfleck mitten in der Prager Innenstadt geworden. Das war nicht nur die Überzeugung eines Großteils der Prager jüdischen Bevölkerung; auch die Stadtverwaltung war der Meinung, das alte Viertel aus dem Stadtbild tilgen zu müssen: 1896 begann der Abriss oder die, wie es im zeitgenössischen Sprachgebrauch hieß, ›Assanierung‹ des alten Viertels (Abb. 2).¹⁰ An die Stelle enger, verwinkelter Gassen, kleiner Plätze, Treppen und Durchgänge traten die breiten Straßenzüge und historistischen Prachtbauten, die

⁹ Zahlenangaben nach Ines Koeltzsch: *Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag (1918-1938)*. München 2012, S. 362.

¹⁰ Für eine umfassende Darstellung siehe Cathleen M. Giustino: *Tearing down Prague's Jewish Town. Ghetto Clearance and the Legacy of Middle-Class Ethnic Politics around 1900*. New York 2003.

sich heute rund um die Pařížská, die Pariser Straße, versammeln, wie die neue Sichtachse sprechend benannt wurde. Stehen blieben nur Gebäude und Orte, die religiösen oder gemeindlichen Zwecken dienten, wie das alte jüdische Rathaus, große Teile des berühmten alten Friedhofs und die Mehrzahl der Synagogen. Die Tatsache, dass immerhin drei barocke Synagogen,¹¹ etliche private Betstuben und auch Teile des Friedhofs abgerissen wurden, verweist dabei auf dreierlei: erstens, dass Prager und Pragerinnen ungeachtet der Prominenz, die gerade die Kultusstätten der alten Judenstadt, insbesondere der Friedhof, in der Malerei und Literatur seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erlangt hatten, kaum Verständnis für das jüdische Erbe inmitten ihrer Stadt besaßen. Zweitens, dass die frühere hohe Dichte an Gebetshäusern auch deshalb notwendig gewesen war, weil Prag bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts eine der größten und zugleich bedeutendsten jüdischen Gemeinden Europas beheimatet hatte. Bedeutend war sie gewesen, weil berühmte Rabbiner hier gewirkt hatten, darunter der schon genannte Maharal (Rabbi Löw) im 16. oder Ezechiel Landau im 18. Jahrhundert.¹² Hervorstach sie aber auch, weil die Prager Gemeinde, anders als nahezu alle anderen europäischen jüdischen Gemeinden, niemals für längere Zeit vertrieben worden war und daher über eine nahezu ungebrochene Kontinuität seit dem Mittelalter verfügte.¹³

Von diesem Glanz war jedoch um 1900 nicht mehr allzu viel übrig: Waren um 1850 noch rund neun Prozent der Prager Stadtbevölkerung jüdisch gewesen, so war ihr Anteil um die Jahrhundertwende auf rund 5,3 Prozent gesunken.¹⁴ Die traditionellen Orte jüdischen Lebens im Stadtzentrum hatten an Bedeutung verloren, stattdessen waren neue Gotteshäuser, wie die imposante Synagoge im Prager Vorort Königliche Weinberge/Královské Vinohrady entstanden. 1896 und damit im Jahr des Abrissbeginns des alten Josefovs eröffnet, bot sie Platz für bis zu zweitausend Personen. Eintausend Glühbirnen erleuchteten ihr prachtvolles Inneres.¹⁵ Das verweist auf den dritten Aspekt, der sich aus der Assanierung der Prager Judenstadt

11 Vgl. dazu eine zeitgenössische Gedenkschrift, die die drei Gotteshäuser zumindest in der Erinnerung bewahren wollte: Aladar Deutsch: Die Zigeiner-, Grossenhof- und Neusynagoge in Prag. Denkschrift anlässlich der Erbauung des aus diesen Gotteshäusern hervorgegangenen Kaiser Franz Joseph Jubiläums-Tempels. Prag 1907.

12 Ezechiel Landau (1713-1793) war ab 1755 Prager Oberrabbiner und damit oberste Autorität bei religiösen Streitigkeiten. Er verfasste eine weit rezipierte Sammlung rabbinischer Entschiede (Responsen). Sein Grab auf dem jüdischen Friedhof an der Fibichová in Prag, dem Nachfolger des berühmten Alten Friedhofs, wird noch heute aufgesucht.

13 Lediglich Maria Theresia verwies die Prager Juden zwischen 1745 und 1748 der Stadt. Nach drei Jahren konnte die jüdische Bevölkerung, die sich mehrheitlich in den umliegenden Dörfern und Ortschaften aufgehalten hatte, gegen Zahlung einer ›Judensteuer‹ wieder in die böhmische Hauptstadt zurückkehren.

14 Stefi Jersch-Wenzel: Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur. In: Michael A. Meyer und Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. 4 Bde. Bd. II. Emanzipation und Akkulturation 1780-1871. München 1996, S. 64; Karl Baum: Das jüdische Prag der Gegenwart in Zahlen. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 73,9-10 (1929), S. 349-365, hier S. 351.

15 [Kein Autor]: Einweihung der neuen Synagoge in Königliche Weinberge. In: Dr. Bloch's Österreichische Wochenschrift. Centralorgan für die gesammten Interessen des Judenthums Nr. 37 vom 11. September 1896, S. 731.

folgern lässt: Diejenigen, die seit der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert Orte und Gebäude in der alten Judenstadt in ihren Werken schilderten, taten dies im Wissen um ihre Endlichkeit; es ging einher mit dem Gefühl der akuten Gefährdung, das in Trauer über den Verlust umschlagen konnte, wie wir sie etwa bei Leo Perutz in zweifacher Form finden – aus der Perspektive der zerstörten Judenstadt seiner Kindheit in den 1920er Jahren, später dann der Shoa.

Zeitgenossen, die die Judenstadt im ausgehenden 19. Jahrhundert hingegen buchstäblich hinter sich gelassen hatten, konnte das freilich in einem anderen Licht erscheinen. Häufig stammten sie, wie Marie Kauders, die aus dem Vorort Lieben/Líbeň nach Prag geheiratet hatte,¹⁶ aus kleineren Orten oder waren vom Land in die Hauptstadt gezogen. Sie nutzten die rechtlichen und gesellschaftlichen Möglichkeiten, die ihren Eltern und Großeltern noch nicht offengestanden hatten, etwa die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die jüdische Bevölkerung endlich mögliche Freizügigkeit innerhalb der einzelnen Stadtteile Prags und der böhmischen Länder und die damit nicht selten verbundene freie Berufswahl.¹⁷ So hätte Marie Kauders vor 1848 zwar ebenfalls ein koscheres Lokal und eine Kochschule betreiben können, beides hätte jedoch in der beengten Judenstadt, die keinerlei Kanalisation aufwies, verbleiben müssen, ein Umzug in die von Christen und Juden gleichermaßen frequentierte Altstadt und damit eine gute Lage wäre ausgeschlossen gewesen. Ebenso wenig hätte vermutlich Mariés Verwandte gleichen Namens ein böhmisch-jüdisches Kochbuch publizieren können, in dem sie selbstbewusst eine regionale jüdische Küche zu etablieren suchte, ein Unterfangen, für das ihr Buch in den 1890er Jahren wiederholt auf internationalen Messen ausgezeichnet wurde.¹⁸

Die Tatsache, dass Marie Kauders und ihre Schwägerin eine koschere Kochschule eröffneten respektive ein entsprechendes Kochbuch auf den Markt brachten, deutet jedoch auch darauf hin, dass es in beider Augen um praktisches religiöses Wissen im Alltag nicht mehr so gut stand wie noch ein oder zwei Generationen vorher. Dafür mitverantwortlich mochte auch die kleine, aber wachsende Anzahl interreligiöser Ehen zwischen Juden und Nichtjuden sein, die in Österreich seit 1868 unter gewissen Voraussetzungen möglich war.¹⁹ Dessen ungeachtet ist es vor allem das neue Selbst-

¹⁶ Konskriptionsliste David Kauders (geb. 1839).

¹⁷ Zu den vielen, bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts geltenden rechtlichen Einschränkungen für die böhmischen und mährischen Juden ausführlich und mit einem Fokus auf Prag: Věra Leininger: Auszug aus dem Ghetto. Rechtsstellung und Emanzipationsbemühungen der Juden in Prag in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Singapore 2006.

¹⁸ Marie Kauders: Erstes israelitisches Kochbuch für böhmische Küche. Enthaltend: 586 auf mehr als vierzigjährige Erfahrung gegründete Original-Küchenrecepte. Prag 1886. Weitere, deutlich erweiterte Auflagen erschienen in rascher Folge. Das Buch erhielt allein in den 1890er Jahren nicht weniger als neun Auszeichnungen, darunter 1900 eine Goldmedaille in Paris. Zur Geschichte des Kochbuchs siehe auch Martina Niedhammer: Marie Kauders a její židovská kuchařka. In: *Dějiny a současnost* 10 (2021), S. 27.

¹⁹ In Österreich und damit auch in den böhmischen Ländern war infolge der Maigesetze des Jahres 1868 die sogenannte Magistratsehe in Ermangelung der eigentlich vorgeschriebenen religiösen Trauung immer dann möglich, wenn sich einer der beiden zukünftigen Ehepartner für konfessionslos erklärte. Eine generelle Möglichkeit zur oder gar das Gebot der Zivil-eheschließung gab es nicht.