

SIMON-DUBNOW-INSTITUT

Jahrbuch · Yearbook

X 2011

A large, white, handwritten signature in cursive script, likely reading 'Simon Dubnow', is centered on the cover. The signature is fluid and elegant, with long, sweeping lines.

Vandenhoeck & Ruprecht

JAHRBUCH DES SIMON-DUBNOW-INSTITUTS (JBDI)
SIMON DUBNOW INSTITUTE YEARBOOK (DIYB)

2011

V&R

Herausgeber

Editor

Dan Diner

Redaktion

Manuscript Editor

Petra Klara Gamke-Breitschopf

Redaktionsbeirat

Editorial Advisory Board

Aleida Assmann, Konstanz · Jacob Barnai, Haifa · Israel Bartal, Jerusalem · Omer Bartov, Providence · Esther Benbassa, Paris · Dominique Bourel, Paris · Michael Brenner, München · Matti Bunzl, Urbana-Champaign · Lois Dubin, Northampton, Mass. · Ernst-Ludwig Ehrlich (1921–2007), Basel · Todd Endelman, Ann Arbor · David Engel, New York · Shmuel Feiner, Ramat Gan · Jonathan Frankel (1935–2008), Jerusalem · Norbert Frei, Jena · Sander L. Gilman, Atlanta · Frank Golczewski, Hamburg · Michael Graetz, Heidelberg · Raphael Gross, London/Frankfurt a. M. · Heiko Haumann, Basel · Susannah Heschel, Hanover, N.H. · Yosef Kaplan, Jerusalem · John D. Klier (1944–2007) · Cilly Kugelmann, Berlin · Mark Levene, Southampton · Leonid Luks, Eichstätt · Ezra Mendelsohn, Jerusalem · Paul Mendes-Flohr, Jerusalem/Chicago · Gabriel Motzkin, Jerusalem · David N. Myers, Los Angeles · Jacques Picard, Basel · Gertrud Pickhan, Berlin · Anthony Polonsky, Waltham, Mass. · Renée Poznanski, Beer Sheva · Peter Pulzer, Oxford · Monika Richarz, Berlin · Manfred Rudersdorf, Leipzig · Rachel Salamander, München · Winfried Schulze, München · Hannes Siegrist, Leipzig · Gerald Stourzh, Wien · Stefan Troebst, Leipzig · Feliks Tych, Warschau · Yfaat Weiss, Jerusalem · Monika Wohlrab-Sahr, Leipzig · Moshe Zimmermann, Jerusalem · Steven J. Zipperstein, Stanford

Gastherausgeber der Schwerpunkte

Guest Editors of the Special Issues

Hanna Kozińska-Witt/Marcos Silber

Susanne Zepp

JAHRBUCH DES SIMON-DUBNOW-INSTITUTS
SIMON DUBNOW INSTITUTE YEARBOOK



X
2011

Vandenhoeck & Ruprecht

Redaktionsanschrift:

Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook
Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig,
Goldschmidtstraße 28, 04103 Leipzig

E-Mail: redaktion@dubnow.de
www.dubnow.de

Lektorat: Monika Heinker
Übersetzungen ins Englische: William Templer

**Bestellungen und Abonnementanfragen
sind zu richten an:**

Vandenhoeck & Ruprecht
Abteilung Vertrieb
Robert-Bosch-Breite 6
D-37070 Göttingen

Tel. +49 551 5084-40
Fax +49 551 5084-454
E-Mail: order@v-r.de / abo@v-r.de
www.v-r.de

Mit 9 Tabellen

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.

ISBN 978-3-525-36937-1
ISBN 978-3-647-36937-2 (E-Book)

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U. S. A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. – Printed in Germany.

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Dan Diner Editorial	9
----------------------------------	---

Allgemeiner Teil

Yael Kupferberg, <i>Berlin</i> Von der poetischen Sprache des Diesseits – Heinrich Heine und der Logos des Witzes	15
---	----

Mirjam Thulin, <i>Frankfurt am Main</i> Tradition und Edition: Der Verein Mekize Nirdamim als gelehrtes Netzwerk	37
--	----

Hans-Joachim Hahn, <i>Berlin</i> Akademischer Exzentriker, häretischer Christ oder »nichtjüdischer Jude«: Aspekte des Sprachdenkens bei Eugen Rosenstock-Huessy	69
--	----

Robert Zwarg, <i>Leipzig</i> Frankfurt in Madison – Zur Rezeption der Kritischen Theorie in Amerika	89
---	----

Schwerpunkt

Jewish Participation in Municipal Self-Administrations in East-Central Europe

Herausgegeben von Hanna Kozińska-Witt und Marcos Silber

Hanna Kozińska-Witt/Marcos Silber, <i>Rostock/Haifa</i> Introduction	115
---	-----

Alexis Hofmeister, <i>Basel</i> Jüdische und »gesellschaftliche« Mission – Partizipation von Juden in der städtischen Öffentlichkeit Odessas	125
--	-----

Saulius Kaubrys, <i>Vilnius</i> Integration, Participation, and Exclusion: Lithuanian Jews in Municipal Self-Governments, 1918–1940	145
---	-----

Marcos Silber, <i>Haifa</i> Ambivalent Citizenship – The Construction of Jewish Belonging in Emergent Poland, 1915–1918	161
Michał Trębacz, <i>Łódź</i> “Our Power is Not the Number of Seats:” The Bund’s Representatives in the Łódź City Council, 1919–1939	185
Hanna Kozłowska-Witt, <i>Rostock</i> Warschau und »seine« Juden: Kommunalpolitik und das jüdisch-polnische Verhältnis im Warschauer Stadtparlament (1919–1939)	207
Heidi Hein-Kircher, <i>Marburg</i> Jewish Participation in the Lemberg Local Self-Government: The Provisions of the Lemberg Statute of 1870	237
Wacław Wierzbieniec, <i>Rzeszów</i> Lwów, Przemyśl and Rzeszów: Jewish Representation in Municipal Self-Governments	255
Gábor Schweitzer, <i>Budapest</i> The Age of Discrimination: Marginalizing Jews in the Hungarian Local Government Regime, 1920–1941	273
Albert Lichtblau, <i>Salzburg</i> Jüdische Politik im »Roten Wien«: Das Wirken zionistischer Mandatare im Wiener Gemeinderat	285

Schwerpunkt
Über literarisierte Geschichte nach 1945
Herausgegeben von Susanne Zepp

Susanne Zepp, <i>Berlin/Leipzig</i> Einführung	309
Ulrich M. Schmid, <i>St. Gallen</i> Historische Katastrophen und epische Tragik: Vasilij Grossmans narrative Bewältigung des Zweiten Weltkriegs	315
Anastasia Telaak, <i>Gdańsk</i> »Vivre libre ou mourir!« – Zur Ethik des Realen im Werk Alejandra Pizarniks	329

Elena Agazzi, <i>Bergamo</i> Erfahrung und literarische Form: Über den Standort des Erzählers in W. G. Sebalds <i>Austerlitz</i>	353
Sebastian Voigt, <i>Leipzig</i> Pierre Goldmans Prozess: Literarische Interventionen von H�el�ne Cixous und Régis Debray	369
Carola Hilfrich, <i>Jerusalem</i> Unheim(at)liche Zugehörigkeiten: Algerien als Ort von Herkunft und Gedächtnis bei Jacques Derrida und H�el�ne Cixous	389

Gelehrtenportr t

Klaus Kempfer, <i>Heidelberg</i> Joseph Wulf: Ein Churban-Historiker	407
--	-----

Dubnowiana

Dan Miron, <i>New York</i> Simon Dubnow as a Literary Historian	433
--	-----

Aus der Forschung

Felix Heinert, <i>Köln</i> Der Rigaer Kahal – Jüdische Moderne und Rigaer Gegenerz�hlung	449
--	-----

Literaturbericht

Ferenc Lacz�, <i>Jena</i> Models of Culture and Historical Changes – The Hungarian Jewish Journal <i>Libanon</i> , 1936–1943	475
Abstracts	509
Contributors	519

Editorial

Traditionell reflektiert das Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts mit seinen Beiträgen, die von gegenwärtigen und ehemaligen Mitarbeitern des Hauses, in der Mehrheit aber von geladenen Gästen verfasst werden, das thematische Profil des Instituts. Dies gilt für die Artikel, die den ständigen Rubriken zugeordnet sind und trifft ebenso auf die Ausgestaltung der jeweiligen Themenschwerpunkte zu. Letztere erwachsen dabei meistens aus den internationalen akademischen Veranstaltungen des Instituts. Wie schon mehrfach in der Geschichte des Jahrbuchs umfasst auch die vorliegende Ausgabe zwei thematische Schwerpunkte: Zum einen handelt es sich um einen Schwerpunkt zur jüdischen Präsenz in der kommunalen Selbstverwaltung in Ostmitteleuropa, vornehmlich in der krisengeschüttelten Zwischenkriegszeit. Er basiert auf den Erträgen einer von *Hanna Kozłowska-Witt* (Rostock, zuvor Leipzig) und *Marcos Silber* (Haifa) im Jahr 2009 organisierten zweitägigen Leipziger Konferenz zu ebendiesem Thema. Zum anderen befasst sich dieses Jahrbuch in einem größeren Komplex mit Fragen literarisierter Geschichte nach 1945. Dieser von *Susanne Zepp* (Berlin/Leipzig) herausgegebene Schwerpunkt ist aus dem Forschungskolloquium am Simon-Dubnow-Institut im Wintersemester 2009/10 hervorgegangen. Es sind unterschiedliche Ausprägungen jüdischer Geschichtserfahrung in verschiedenen sprachlichen und räumlichen, vom Zweiten Weltkrieg in Mitleidenschaft gezogenen Zusammenhängen, die hier mittels eines literaturwissenschaftlichen Zugriffs auf ihre erkenntnisreiche Verknüpfung von literarischer Repräsentation und historischem Verstehen hin untersucht werden. Wie in jeder Ausgabe führen die Herausgeber jeweils zu Beginn in den von ihnen betreuten Gegenstand ausführlich ein und unterstreichen damit, dass es sich bei den Schwerpunkten durchaus um eigenständige Publikationen handelt.

Eine weitere Säule des Jahrbuchs bildet der *Allgemeine Teil*, der in zeitlicher Folge vier Beiträge zu Themen jüdischer Existenz Erfahrung versammelt. Der Beitrag von *Yael Kupferberg* (Berlin) befasst sich mit den von Heinrich Heine hervorgebrachten Verwandlungen der deutschen Sprache und dem Phänomen Witz als Ausdruck einer sich in Form und Inhalt dieser Poetik niederschlagenden Profanierung. *Mirjam Thulin* (Frankfurt am Main) entwickelt anhand des Vereins Mekize Nirdamim das dichte Netz jüdischer Gelehrsamkeit wie es sich im Kontext der Texttradition der Wissenschaft des Judentums vornehmlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgebildet hat. *Hans-Joachim Hahn* (Berlin) weist anhand des Sprachdenkens von Eugen Rosenstock-Huussy auf die besondere intellektuelle Konstellation hin, die einen akademisch-exzentrischen wie christlich-häretischen jüdischen Apos-

taten hervorgebracht hat – und dies in einer diachronen Linie, die sich vom Spätwilhelminismus bis in die Lebenswelt der 1960er Jahre in Amerika hinzieht. *Robert Zwart* (Leipzig) zeigt die Bedeutung der Universität Madison in Wisconsin für die Übertragung radikaler Traditionen aus dem intellektuellen Milieu der Frankfurter Schule in die Vereinigten Staaten auf und fokussiert hier vornehmlich die zweite, von der Forschung bislang wenig beachtete Generation derjenigen Intellektuellen, die in den 1940er Jahren in Amerika geboren wurde.

Die Rubrik *Gelehrtenporträt* nimmt sich in einem Beitrag von *Klaus Kempter* (Heidelberg) dem Historiker und Publizisten Joseph Wulf an. Die Darstellung vermittelt einen Ausschnitt aus einem größeren Projekt zu Wulfs Werk- und Wirkungsgeschichte und zeichnet das Profil eines Churban-Historikers nach – eines der ersten Gelehrten der Ereignisgeschichte des Holocaust, der das, was er in umfangreichen Büchern dokumentierte, in den Jahren zuvor selbst durchlebt hatte. In der Rubrik *Dubnowiana* untersucht *Dan Miron* (New York) die Lese- und Rezeptionspraxis literarischer Texte durch Simon Dubnow. Der Beitrag geht auf einen Vortrag auf der zum 150. Geburtstag des Historikers vom Simon-Dubnow-Institut im November 2010 ausgerichteten Jahreskonferenz zurück. Diese Konferenz war Teil eines in New York, Leipzig und Jerusalem durchgeführten Veranstaltungszyklus zu Dubnows Ehren. An dieser Stelle sei an die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung der von Viktor E. Kelner in russischer Sprache verfassten Biografie Simon Dubnows durch das Dubnow-Institut erinnert, die ebenfalls 2010 im Zuge dieser Ehrung mit dem Ziel geschah, die Bekanntheit seines Namensgebers in der akademischen und weiteren Öffentlichkeit zu steigern. In der Rubrik *Aus der Forschung* stellt *Felix Heinert* (Köln) einen Aspekt seiner Untersuchungen zum Rigaer *kahal* dar. Er zeigt die Prinzipien jüdischer Selbstverwaltung weit nach Abschaffung der jüdischen Autonomie in Russland als diskursives Moment einer komplexen Geschichtserzählung auf. In der Rubrik *Literaturbericht* schließlich präsentiert *Ferenc Laczó* (Jena) die ungarische jüdische Zeitschrift *Libanon* und ihre Themenauswahl in den dramatischen Jahren zwischen 1936 und 1943 – der Zeitspanne also, die bis zur fast vollständigen Vernichtung des ungarischen Judentums währte.

Mit diesem Band erscheint das Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts nunmehr zum zehnten Mal. Keineswegs selbstverständlich, aber dafür umso erfreulicher ist es, das sich das Periodikum inzwischen als international führendes Journal zur jüdischen Geschichte und Kultur etabliert hat, das überdies eine spezifische Patina kennzeichnet: diese bildet sich aus dem zur Tradition gewordenen Bestreben, die jüdische Geschichte als diasporische Geschichte und damit im Kontext der sie umgebenden Kulturen zu verstehen. Dass dies und die Kontinuität des Jahrbuchs überhaupt möglich wurde, verdankt der Herausgeber an erster Stelle den vielen Autorinnen und Autoren, die jedes

Jahr aufs Neue das Jahrbuch mit ihren Beiträgen bereichern; und er verdankt es den Herausgebern der Schwerpunkte, die mit ihrer Auswahl von Beiträgen den Blick für vielfach komplexe Zusammenhänge schärfen und auf diese Weise zur besonderen Qualität des Jahrbuchs beitragen. Vornehmlich gilt der Dank des Herausgebers aber auch den Mitarbeitern des Instituts, die von Jahr zu Jahr durch ihr großes Engagement das Jahrbuch zu dem werden lassen, was es ist. Stellvertretend für alle Beteiligten seien an dieser Stelle Christoph Böwing, Markus Kirchhoff, Ottfried Fraise, Laura Jokusch und Petra Klara Gamke-Breitschopf genannt, die für die Redaktion des Jahrbuchs bislang verantwortlich zeichneten. Und auch Monika Heinker und William Templer, die beide in den vergangenen zehn Jahren durch ihre Lektoratsarbeit und durch ihre Übersetzungen eine eigene Tradition im Rahmen des Jahrbuchs ausgebildet haben, gilt der besondere Dank des Herausgebers.

Die drei Letztgenannten haben in enger Zusammenarbeit auch die vorliegende Ausgabe in der bewährten Form auf den Weg gebracht und dabei die eingegangenen Beiträge wachsen und reifen lassen. Hierfür sei ihnen, wie auch Lina Bosbach, die nunmehr zum dritten Mal in Folge den Entstehungsprozess des Jahrbuchs vom Manuskriptstadium bis zur Fahrenkorrektur durch ihre engagierte Assistenz bereichert hat, herzlich gedankt.

Dan Diner

Leipzig/Jerusalem, Herbst 2011

Allgemeiner Teil

Yael Kupferberg

Von der poetischen Sprache des Diesseits – Heinrich Heine und der Logos des Witzes

Mit der poetischen Sprache Heinrich Heines, schreibt Hannah Arendt, seien »weder Kunstkritik noch Judenhaß je fertig geworden.«¹ Denn Heine vermochte es, jenseits der »Doktrin von der Erbsünde oder christlichem Schuldbewußtsein« zu schreiben. Die Leistung Heines bestehe unübertroffen und unvergleichlich darin, das Sakrale der deutschen Dichtung zu demaskieren, mit dem Sakralen zu brechen – und trotzdem einer Poesie gerecht zu werden, die unter Berücksichtigung des Kreatürlichen des Menschen höchsten künstlerischen Bestand hat. Heine allein bringe es zuwege, das »Kunstschöne« eingedenk des »Risses« zu artikulieren – den »Zauber« des poetischen Wortes zu bewahren und diesen gleichermaßen als unwahr zu entlarven – als Vergehen am Menschen, indem das poetische Wort die schlechte Wirklichkeit noch überhöht.

Diese dialektische Spannung der poetischen Sprache Heines – es ist das witzige Schreiben – wurde Gegenstand einer frenetischen Abwehrreaktion bis in das 20. Jahrhundert hinein.² Der Witz Heines, der es ermöglicht, Lust zu verschaffen, ohne die Gesetze des Zivilisatorischen auszuhebeln, war der deutschsprachigen Rezeption ein Sakrileg, ein Tabubruch. In der negativen Rezeption des Witzes formulierte sich jedoch nicht allein ein Widerstand gegen einen ästhetischen Bruch, sondern hier schrieben sich eine Reihe von Diskursen ein, die das Politische, Religiöse und Ideelle erfassten bis hin zu der Formel, dass Heine gar kein »deutscher Dichter« sei – vielmehr habe es Heine »nur zu elenden deutschsprachigen, aber rein jüdischen Gedichten«³ gebracht. Dieses Postulat Freiherr Börries' von Münchhausen, Senator der Akademie der deutschen Dichtung, manifestiert den vollständigen Ausschluss Heines aus der deutschen Literaturgeschichte im Jahr 1933. Die Anstrengungen, Heine aus der deutschen Literatur zu verdrängen, begleiten das Schaffen des Dichters. Noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde der Witz Heines als fremd wahrgenommen.

1 Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M. 1976, 50.

2 Der vorliegende Beitrag stützt sich auf die Dissertation: Yael Kupferberg, *Dimensionen des Witzes um Heinrich Heine. Zur Säkularisation der poetischen Sprache*, Würzburg 2011.

3 Wolfgang Lutz, *Schluß mit Heinrich Heine!*, in: *Nationalsozialistische Monatshefte* (1936), 817.

Als »fremd«, »obszön« und »frivol« bezeichneten nicht allein die Zeitgenossen Heines eine Energie, die Sigmund Freud in der Studie *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) als Sublimation von sexueller Energie analysierte. Der Witz gilt Freud als große Leistung, denn er allein vermöge es, in den verdichteten, verschobenen, verkehrten Wortspielen die Wirklichkeit infrage zu stellen – der inneren und der äußeren Zensur zu entkommen – und Lust zu verschaffen. Heine avancierte zum »Lieblingsdichter« Freuds, weil er es wagt, der verfolgten Lust höchsten künstlerischen Ausdruck zu geben. Die poetische Sprache Heines verhallt nicht, sondern sie bindet, so wie der Witz sein Publikum bindet, einschwört, aufschreckt, verunsichert – im Tabubruch. Das ist die Wirksamkeit des Witzes: Der negativen Rezeption gilt dieses poetische Schreiben als unversöhnlicher Akt gegen die romantisch aufgeladene »heilige Sprache«. ⁴ Die abwehrende Haltung insistiert auf der Sakralität der deutschen Poesie. Die Abwehr ist nicht allein eine ästhetische. Sie richtet sich gegen das zivilisatorische, säkularisierende Potenzial des Witzes – gegen »das demokratische Prinzip im Reiche des Geistes«, denn der Witz ist »der Volkstribun, der, ob auch ein König wolle, sagt: *ich will nicht!*« ⁵

Die kommunizierte Lust

Die Sprache Heines geht über die traditionelle Verneinung der Affinität zwischen ästhetischer Lust an der Kunst und ihrem erotischen, sexuellen Subtext hinweg. Heine bricht mit der wirkmächtigen Vorgabe des »interesselosen Wohlgefallens« am Schönen, so wie Kant es beschrieben hat ⁶ – das heißt »interesselos« vor allem in erotischer Hinsicht. ⁷ Denn das »interesselose Wohlgefallen« am Schönen bezieht sich bis in das 20. Jahrhundert hinein insbesondere auf das Erotische. Das Ästhetische erscheint so frei von jeder erotischen Regung, dass Adorno der Ästhetik Kants vorhielt, sie werde »zum kastrierten Hedonismus, zu Lust ohne Lust«. ⁸

4 Novalis, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, 5 Bde., Stuttgart 1960–1988, Bd. 1, 135.

5 Ludwig Börne, Aus meinem Tagebuche, in: ders., Sämtliche Schriften, hg. von Inge und Peter Rippmann, 2 Bde., Düsseldorf 1964, Bd. 2, 810f.

6 Vgl. Immanuel Kant, Ästhetische und religionsgeschichtliche Werke (Kritik der Urteilskraft § 2), in: ders., Sämtliche Werke, hg. von Felix Gross, 6 Bde., Leipzig 1912–1921, Bd. 6, 54f.

7 Siehe hierzu Thomas Anz, Literatur und Lust, Glück und Unglück beim Lesen, München 1998, 92.

8 Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann u. a., 20 Bde., Bd. 7, Frankfurt a. M. ⁶1996, 25.

Heine kommentiert, in Deutschland herrsche »der Aberglaube, daß man kein Philosoph sey wenn man gut schriebe«⁹ und macht dafür insbesondere Kant verantwortlich, der »seine Kritik der reinen Vernunft in einem so grauen, trockenen Packpapierstyl geschrieben« habe und eigentlich »Philister« gewesen sei.¹⁰ Dieser »Packpapierstyl« ist nicht dem ästhetischen Anspruch allein geschuldet. Wie in der poetischen Sprache gilt es auch in der Philosophie, das Stoffliche zu verhüllen, zu überdecken und mit einem spezifischen distinktiven Duktus auszustatten, um soziale Hierarchien aufrechtzuerhalten: Ihr sakraler Gestus manifestiert den Dünkel, um als Legitimationsmacht die bestehende Ordnung zu stützen. Heine konterkariert diesen distinktiven Anspruch und sucht ihn in seiner Sprache aufzuheben. Seine Sprache übernimmt eine soziale Funktion:

»Große deutsche Philosophen [...] werden vornehm die Achsel zucken über den dürftigen Zuschnitt alles dessen, was ich hier vorbringe. Aber sie mögen gefälligst bedenken, daß das wenige was ich sage, ganz klar und deutlich ausgedrückt ist, während ihre eigenen Werke, zwar sehr gründlich, unermessbar gründlich, sehr tief sinnig, stupend tief sinnig, aber eben so unverständlich sind. Was helfen dem Volke die verschlossenen Korkammern, wozu es keinen Schlüssel hat? [...]

Ich glaube, es ist nicht Talentlosigkeit, was die meisten deutschen Gelehrten davon abhält, über Religion und Philosophie sich populär auszusprechen.«¹¹

Der Unverständlichkeit der philosophischen Sprache setzt Heine eine Sprache entgegen, die auf lustvolle Kommunikation abzielt. Diese Kommunikation korrespondiert mit Heines prinzipieller Kritik an der Abwendung der Philosophie von der Aufklärungsbewegung – jener Bewegung, die sich, so Hegel, als »Populärphilosophie« auf den Verstand fixierte und die Vernunft vernachlässigte. Er distanziert sich vehement von ihr;¹² er wertet sie als »Unphilosophie« ab, die die Wahrheiten der Philosophie zu zerstören gedenke, so dass sie auch von der »Gemeinheit« verstanden werde. Diese zutiefst distinktive Haltung setzt diejenigen herab, die die philosophischen Einsichten sprachlich zu vermitteln vermögen:

9 Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Drittes Buch, in: ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von Manfred Windfuhr, 16 Bde., Hamburg 1973–1997 (Düsseldorfer Heine-Ausgabe; nachfolgend DHA), Bd. 8/1, 83.

10 Ebd.

11 Ebd., Erstes Buch, in: DHA, Bd. 8/1, 13.

12 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (1802), in: ders., Jenaer Schriften, Werke, hg. von Eva Moldehauer, 20 Bde., Frankfurt a.M. 1990, Bd. 2, 171–187. Zu »Populärphilosophie« in der deutschen Geistesgeschichte siehe Christoph Böhr, Philosophie für die Welt. Die Populärphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants, Stuttgart 2003, und Helmut Holzhey/Walther Ch. Zimmerli (Hgg.), Esoterik und Exoterik in der Philosophie, Stuttgart 1977.

»Es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an das Zubereiten, bis die Sache für die Kanzel, Kompendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publikums zurechtgerührt ist.«¹³

Für Hegel ist die Philosophie verwirkt, wenn sie sprachlich auf subjektive, lokale oder temporäre Situationen eingeht – dies bedeutete den Verlust ihres Begriffs. Vielmehr sei die Philosophie dem menschlichen Verstand entgegengesetzt und könne ihre Darstellung allein aus ihrer singulären und absoluten Idee beziehen. Heine misstraut diesem Duktus und vermutet vielmehr: »Ich glaube, es ist Scheu vor den Resultaten ihres eigenen Denkens, die sie nicht wagen dem Volke mitzutheilen.«¹⁴ Das »Resultat«, das die Sprache verhüllt, entlarvt Heine dialektisch als den revolutionären Aufstand, als aggressive Gewalt unterdrückter germano-mythologischer Triebstruktur, die, ist sie einmal geweckt, verheerend wüten wird:

»Lächelt nicht über den Phantasten, der im Reiche der Erscheinungen dieselbe Revolution erwartet, die im Gebiete des Geistes statt gefunden. Der Gedanke geht der That voraus, wie der Blitz dem Donner.«¹⁵

Heine ist der Erste, der die Revolution aus dem Geist der Philosophie vorausagt,¹⁶ ohne ihre Dynamik zu verkennen, in der sich die Vernunft gegen sich selbst und gegen den Menschen wenden wird:

»Die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil die Kantische Kritik, der Fichtesche Transzendentalidealismus und gar die Naturphilosophie derselben vorausging. [...] noch schrecklicher als Alles, wären Naturphilosophen, die handelnd eingriffen in eine deutsche Revolution und sich mit dem Zerstörungswerk selbst identifizieren würden. Denn wenn die Hand des Kantianers stark und sicher zuschlägt, weil sein Herz von keiner traditionellen Ehrfurcht bewegt wird; wenn der Fichteaneer muthvoll jeder Gefahr trotzt, weil sie für ihn in der Realität gar nicht existirt: so wird der Naturphilosoph dadurch furchtbar seyn, daß er mit den ursprünglichen Gewalten der Natur in Verbindung tritt, daß er die dämonischen Kräfte des altgermanischen Pantheismus beschwören kann, und daß alsdann in ihm jene Kampflust erwacht, die wir bey den alten Deutschen finden, und die nicht kämpft um zu vernichten, noch um zu siegen, sondern bloß um zu kämpfen. [...] und wenn einst der zähmende Talisman, das Kreuz, zerbricht, dann rasselt wieder empor die Wildheit der alten Kämpfer, die unsinnige Berserkerwuth, wovon die nordischen Dichter so viel singen und sagen. [...] die alten steinernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt, und

13 Hegel, Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, 183.

14 Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Erstes Buch, in: DHA, Bd. 8/1, 13.

15 Ebd., Drittes Buch, in: DHA, Bd. 8/1, 118.

16 Siehe dazu Christian Liedtke, »Die Gewalt des fortschreitenden Nachdenkens«. Heinrich Heine und die Philosophie, in: Marc Rölli/Tim Trzaskalik (Hgg.), Heinrich Heine und die Philosophie, Wien 2007, 15–40, hier 26.

reiben sich den tausendjährigen Staub aus den Augen, und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die gothischen Dome. Wenn Ihr dann das Gepolter und Geklirre hört, hütet Euch, Ihr Nachbarskinder, [...] Ihr könntet Euch leicht an den Flammen die Finger verbrennen. Lächelt nicht über meinen Rath, über den Rath eines Träumers, der Euch vor Kantianern, Fichteanern und Naturphilosophen warnt.«¹⁷

In der Kommunikation dessen, was Heine in der deutschen Philosophie zu lesen vermag, verhüllt sich ihr durchaus gewaltsamer regressiver Inhalt: der Kampf von Ratio und Lust wirft den Menschen in die Mythologie und Magie, er greift auf die pantheistische, heidnische Vergangenheit zurück. Dieser Pantheismus befreie zwar von der »Last« des Geistes – verzichte aber keinesfalls auf Gewalt, sondern legitimiere diese. Insofern erscheint der Pantheismus nicht als harmloses Kulturgut. Er erweist sich in der Deutung Heines als das Verdrängte, das sich als Gewalt gegen das (monotheistische) Gesetz erheben und noch weit hinter das Christentum zurückfallen wird.¹⁸ Der »Herzschlag des deutschen Volks«¹⁹ erscheint als ein Mythos der Stärkeren, die mit »bewußte[r] Kraft«²⁰ sich zum eigennützigem Recht verhelfen, und zwar durch den archaisch legitimierten, mythologischen Verstoß gegen die als Entfremdung wahrgenommene Zivilisation. Die deutsche Revolution setzt Heine mit der Revolution des vorchristlichen Glaubens gleich. Sie beschwört er in den Zeilen so pittoresk herauf²¹ und sie ist es, die das Recht des Stärkeren stützt. Das ist das Unbewusste der deutschen Sprache, die die »nordischen Dichter« besingen und ästhetisch überhöhen.

In *Geständnisse* (1854) postuliert Heine: »Gutseyn ist besser denn Schönheit.«²² Und das ist nicht nur ein moralisches Diktum. Es ist auch ein poetischer Anspruch, der es sich zur Aufgabe macht, die poetische Sprache von ihrem sakralen Schein zu befreien. Damit ist Heine selbst der einzige »unter den berühmten Namen der deutschen Dichtung«, der »in aller Affinität zur Romantik, einen unverwässerten Begriff von Aufklärung bewahrt« hat.²³ Das impliziert auch, dass die Sprache Heines auf die soziale Wirklichkeit rekur-

17 Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Drittes Buch, in: DHA, Bd. 8/1, 117–119.

18 Siehe hierzu Wolf-Daniel Hartwich, *Deutsche Mythologie*, Berlin 2000, 51.

19 Die romantische Schule, Drittes Buch, in: DHA, Bd. 8/1, 202.

20 Ebd., 204.

21 Freud beschreibt die psychologische Konstitution: »Man könnte sagen, sie sind alle »schlecht getauft«, unter einer dünnen Tünche von Christentum sind sie geblieben, was ihre Ahnen waren, die einem barbarischen Polytheismus huldigten.« Ders., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (1950), hg. von Anna Freud u. a., 19 Bde., London 1940–1952, 1968, 1987 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1999), Bd. 16, 156–246, hier 198.

22 *Geständnisse*, in: DHA, Bd. 15, 45.

23 Theodor W. Adorno, *Die Wunde Heine*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 95–97, hier 96.

riert – die Idee wird zur Materie. »Gutseyn ist besser denn Schönheit« stellt sich gegen die Hinwendung der deutschen Philosophie zur Ästhetik, zur Poesie: »Die Poesie ist der Held der Philosophie. Die Philosophie erhebt die Poesie zum Grundsatz [...], Philosophie ist die Theorie der Poesie«²⁴ – das postuliert Novalis und begrenzt damit die traditionelle Bindung der Kunst an die Vernunft. Die Ästhetik, das Schöne, löse die Geschichtsphilosophie ab. Die Geschichte als unvollkommen wahrgenommene Wirklichkeit stehe der Kunst gewissermaßen als Negation entgegen. So ist »die Kunst eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet«.²⁵ Nicht die geschichtliche Konkretion, sondern »die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle«²⁶ – das ästhetische Primat löst die Vernunft ab. Diese Absage an die Geschichte ist zugleich eine Absage an das Eingreifen in die Wirklichkeit.²⁷ Mit dem Diktum »Gutseyn ist besser denn Schönheit« wird Heine angreifbar. Denjenigen, die dem Ästhetischen das Primat einräumen, gilt er, der die ästhetischen Vorgaben konterkariert, weder als Dichter noch als Philosoph.

Heine selbst besteht darauf, dass er einen poetischen, sprachlichen Bruch vor allem in der Form vollzieht: »Nein, ich gestehe bescheidenlich, mein Verbrechen war nicht der Gedanke, sondern die Schreibart, der Styl.«²⁸ Es scheint, als greife seine Sprache die vorherrschende Sprache der sogenannten Kunstperiode – die stets der Form das Primat vor dem Inhalt einräumte – an, ohne der »Tendenz« zu verfallen, das heißt ohne allein auf das politische Zeitgeschehen poetisch, also sprachlich zu reagieren. Der in *Deutschland. Ein Wintermärchen* formulierte Anspruch, »hier auf Erden schon / Das Himmelreich [zu] errichten«,²⁹ heißt eingedenk des Schönen, Überkommenes zu destruieren, denn sonst wäre seine (wenn auch von außen angegriffene) Selbstwahrnehmung als »deutscher Dichter«³⁰ hinfällig. Dafür aber bedurfte er der »neuen Sprache«,³¹ eben jener Sprache, die sich nicht in der ästhetischen Verhüllung gefällt und damit Gewalt legitimiert, sondern die aus der

24 Novalis, Schriften (Fragmente), in: ders., Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, 6 Bde., Darmstadt 1956–2006 Bd. 2, 590 f.

25 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System des transcendentalen Idealismus (1800), in: ders., Sämtliche Werke, 10 Bde., Stuttgart 1856–1861, Bd. 3, 327–634, hier 625 und 628.

26 Schelling, System des transcendentalen Idealismus, 628.

27 Siehe zu diesem Konnex Odo Marquard, Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse, Köln 1987, 131–144.

28 Zu *Die Götter im Exil*. Bruchstücke, in: DHA, Bd. 9, 294.

29 Deutschland. Ein Wintermärchen, in: DHA, Bd. 4, 92.

30 Buch der Lieder, Die Heimkehr XIII, in: DHA, Bd. 1/1, 223.

31 Odo Marquard, Skepsis in der Moderne. Überlegungen in Blick auf Heinrich Heine, in: Joseph A. Kruse/Bernd Witte/Karin Füllner (Hgg.), Aufklärung und Skepsis, Internationaler Heine-Kongreß 1997 zum 200. Geburtstag, Stuttgart 1997, 907–918, hier 913.

Illusion der Ästhetik heraustritt. Das ist die gefühlte Lust, die Heine mit-schreibt, in eine Sphäre hinein, die zwar ästhetische, jedoch keine erotische Lust zulässt.

Dass Heine dieses Ideal verletzt, weil er das Schöne mit der Lust – die Idee mit der Wirklichkeit – koppelt, klingt noch in der Studie *Skepsis in der Moderne* des Philosophen Odo Marquard aus dem Jahr 1997 an: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* sei ein »hinreißender Text«. ³² Diese Bewertung deutet auf die Außerdiskursivität der Sprache und der Form Heines hin. Indem Marquard den Essay Heines affektiv »empfiehlt«, mahnt er das ästhetisch Inadäquate der Sprache an – sie korrespondiere nicht mit den Inhalten der deutschen Philosophie. Das Kompliment schließt die herablassende Geste ein. Demgegenüber steht die »Rettung« der Philosophiegeschichte Heines: Klaus Briegleb postuliert gar, dass es sich bei den Texten Heines überhaupt um Philosophie handle ³³ – ja, die neuere Forschung tendiert dazu, Heine zu rehabilitieren. ³⁴

Diese Umdeutung und Bewertung täuscht nicht darüber hinweg, dass Heine etwas begeht, das der deutschen Philosophie und der Kunst fremd bleibt. Es ist, darauf weist Heine selbst hin und Adorno wird es formästhetisch begründen, sein »styl«. ³⁵ Denn das essayistische Schreiben Heines über Philosophie enttarne ihn, so Adorno, als »Luftmenschen«, ³⁶ als Juden. ³⁷ In *Der Essay als Form* schreibt Adorno über das Dogma der Form in der deutschen Philosophie und erfasst damit das Schreiben Heines:

»Der Essay pariert nicht der Spielregel organisierter Wissenschaft und Theorie [...]. Weil die lückenlose Ordnung der Begriffe nicht eins ist mit dem Seienden, zielt er nicht auf den geschlossenen Aufbau, deduktiven Aufbau oder induktiven Aufbau.« ³⁸

In diesem Sinne »schreckt er zurück vor dem Gewaltamen des Dogmas«. ³⁹ »Das innere Formgesetz des Essays ist die Ketzerei« postuliert Adorno am Ende seines Essays zum Essay. Dies betrifft Heine in doppelter Weise, als

32 Ebd., 911.

33 Klaus Briegleb, *Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne*, München 1997, 124.

34 Gideon Freudenthal, Heines poetische Geschichte der Philosophie, in: Klaus Briegleb/Itta Shedletzky (Hgg.), *Das Jerusalemer Heine-Symposium. Gedächtnis, Mythos, Modernität*. Hamburg 2001, 111–127; Nils Björn Schulz, *Eine Pädagogik des Stils. Überlegungen zu Heines Philosophieschrift*, Würzburg 2005; Zvi Tauber, *Heinrich Heine interkulturell gelesen*, Nordhausen 2006; Rölli/Trzaskalik (Hgg.), *Heinrich Heine und die Philosophie*.

35 Zu *Die Götter im Exil*. Bruchstücke, in: DHA, Bd. 9, 294.

36 Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 9–33, hier 10.

37 Siehe hierzu Nicolas Berg, *Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher (= toldot. Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur; Bd. 3)*, Göttingen 2008.

38 Adorno, *Der Essay als Form*, 10.

39 Ebd.

Dichter und als »Philosoph«,⁴⁰ indem er die Lust in die poetische Sprache einschreibt, sie gar aufdeckt – und nicht bloß als befreiende Größe, sondern auch als durch die Verdeckung verzerrte, archaische Lust, die er in der deutschen Philosophiegeschichte apokalyptisch darstellt. Die kunstschöne Sprache ist an der Verdrängung beteiligt; sie erweist sich als affirmativ und verhüllt die Gewalt. Das »Leiden an der unbefriedigten Realität«⁴¹ wird im Kunstwerk, in der Form überhöht und im ästhetischen Genuss noch bestätigt. Und dieser bloß »innerpsychische Vorgang der Reinigung und Erhebung verhält sich zum je gegebenen politischen und sozialen status quo kompensativ und affirmativ.«⁴² Insofern vollzieht Heine einen paradigmatischen Wechsel: Sein Witz verweist auf das Verdrängte. Seine poetische Sprache wendet sich gegen die sakrale Konnotation und affirmative Tendenz der Poesie und Philosophie, die mit der Romantik ihren historischen Höhepunkt erreichte. Die »schamlose«⁴³ Sprache, der Witz, entblößt und verletzt ein Tabu, das Goethe Mephistopheles in den Mund legte: »Das Beste, was du wissen kannst, / Darfst du den Buben doch nicht sagen«.⁴⁴

Die witzige Sprache allerdings sagt »Es«. Damit ist die Sprache mit ihrem Thema konfrontiert: Es ist der Riss, den der Verzehr vom Baum der Erkenntnis im »Erkennen« geschaffen hat. Während die verdeckende, sakrale Sprache verzerrt, »die immer nur von demselben spricht«,⁴⁵ wäre das witzige Schreiben der Versuch, die Sprache von der Scham zu befreien, die die Kultur ihr aufzwingt – also die Entdeckung der »eigentlichen Sprache«⁴⁶ des Menschen – die Befreiung aus der Unmündigkeit. Es wäre der Verweis auf diese Zerrissenheit und rekurrierte noch in der Technik, in der »Verdichtung, Verschiebung, Darstellung durchs Gegenteil, durch ein Kleinstes usw.«⁴⁷ auf die falsche Ordnung, die in »metrischen Gewanden«⁴⁸ überhöht wird und gegen die Heine anschreibt:

40 Heinz Pepperle, Heinrich Heine als Philosoph, in: Gerhard Höhn (Hg.), Heinrich Heine. Ästhetisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1991, 155–175.

41 Johannes Weber, Heines »Frivolität« und »Subjektivität« in der älteren deutschen Literaturgeschichtsschreibung, in: Heinz L. Arnold (Hg.), Heinrich Heine, edition Text und Kritik, München 1982, 84–116, hier 103.

42 Ebd.

43 Nur eine Referenz von vielen: Robert Prutz, Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart, Leipzig 1847, 239.

44 Ilse Grubrich-Simitis, Einleitung. Sigmund Freuds Lebensgeschichte und die Anfänge der Psychoanalyse, in: Sigmund Freud, »Selbstdarstellung«. Schriften zur Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1989, 25.

45 Georges-Arthur Goldschmidt, Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache, Frankfurt a. M. 2005, 114.

46 Ebd., 141.

47 Freud, »Selbstdarstellung«, 91.

48 Vorrede zur zweiten Auflage, Buch der Lieder (1837), in: DHA, Bd. 1/1, 564.

»Wer von seinem Herzen rühmt, es sey ganz geblieben, der gesteht nur, daß er ein proaisches weitabgelegenes Winkelherz hat. Durch das meinige ging aber der große Weltriß, [...] Einst war die Welt ganz, [...] und es gab ganze Dichter. Wir wollen diese Dichter ehren [...]; aber jede Nachahmung ihrer Ganzheit ist eine Lüge, eine Lüge, die jedes gesunde Auge durchschaut und die dem Hohne dann nicht entgeht.«⁴⁹

Die Wirklichkeit verlangt so nach einer Sprache, die sie abbilden kann – es ist die Sprache, die sich eingedenk des »Risses« artikuliert, nicht aber den Schein aufrechterhält. Und die dichterische Sprache Heines spiegelt das gebrochene Erleben und weigert sich, in der Verhüllung zu erstarren: »Es will mich bedünken, als sey in schönen Versen allzuviel gelogen worden, und die Wahrheit scheue sich in metrischen Gewanden zu erscheinen.«⁵⁰ Deswegen macht die Dichtung Heines die »maladie de siècle« sichtbar und enthüllt diese in seiner Poesie.

Die Abwehr

Die Abwehr reagiert auf die Sprache Heines – vor allem auf den Witz – eindeutig. Sie artikuliert sich als eine »Verschiebung von außerliterarisch motiviertem Moralismus zu wissenschaftlich-ästhetischen Verdikt«.⁵¹ Dass Heine die poetische Sprache säkularisierte, indem er das Wirkliche nicht nur zum Thema machte, sondern vor allem sprachästhetisch fundierte, nämlich im witzigen Schreiben, ist der persistente Vorwurf ihm gegenüber.⁵² Er, der sich als »der größte deutsche Lyriker, [...] ganz naturgemäß neben Goethe und Schiller« stellte,⁵³ vollzog ein Sakrileg.

Für große Teile der deutschsprachigen Rezeption galt die Poesie als sakrale Emanation – als Ausdruck des Religiösen, als Übersetzung des Christlichen. Noch die jüngere Rezeption verweist in der Abwertung der Dichtung Heines auf diese sakrale Signatur, begreift seine poetische Sprache als »Grenzphänomen des Ästhetischen« – dies im Jahr 1966. Bezüglich der *Reisebilder* mahnt Hermand: »Hier nach ›Dichtung‹ zu suchen, wäre von vornherein verfehlt.«⁵⁴ Insbesondere »Heines ›Witzigkeit‹« wird »als geschmackloses Französeln,

49 Die Bäder von Lukka, *Reisebilder*, Dritter Theil, in: DHA, Bd. 7/1, 95.

50 Vorwort von 1837 zur Neuauflage, Buch der Lieder (1837), in: DHA, Bd. 1/1, 564.

51 Weber, Heines »Frivolität« und »Subjektivität« in der älteren deutschen Literaturgeschichtsschreibung, 95.

52 Trotz des Widerstands war Heine seit etwa 1840 einer der bekanntesten Schriftsteller Europas; jedes Jahr entstanden zu Werk und Person um die 250 Rezensionen und Notizen. Vgl. Jan-Christoph Hauschild/Michael Werner, »Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst«. Heinrich Heine. Eine Biographie, Köln 1997, 627.

53 Théophile Gautier (1855), in: DHA, Bd. 5, 80.

54 Jost Hermand (Hg.), *Das junge Deutschland. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1966, 373.

gallischer Zynismus oder voltairisierende Schlüpfrigkeit« angeprangert, die, so die Kritiker Heines, »jeden Sinn für den urdeutschen Humor eines Jean Paul vermissen lasse«. Heine erscheint als »innerlich zerfressener Propagandist des gallischen Eros«,⁵⁵ der, so Georg Neu 1835, die deutsche Sprache »notzüchtige«.⁵⁶

1910 formulierte Karl Kraus: Heine entzauberte – sexualisierte – die poetische Sprache und lockerte ihr »so sehr das Mieder«, »dass heute alle Kommis an ihren Brüsten fingern können.«⁵⁷ Und Adorno konstatierte: Mit Heine »ward schließlich die Dichtung hinabgezogen in die Sprache von Zeitung und Kommerz« – die Sprache sei ihm bloß Instrument und nicht Heimat.⁵⁸

Kraus und Adorno urteilten noch in dem Bewusstsein, dass die poetische Sprache die Immanenz der Sakralität beherberge.⁵⁹ Das war ein affirmativer Rekurs auf den deutschen Idealismus, fast eine romantische Position; denn insbesondere die Romantik übersetzte das Sakrale in die Poesie. Friedrich Schlegels erklärte Absicht »auf Muhameds und Luthers Fußstapfen zu wandeln«⁶⁰ hieß, er beabsichtigte eine neue Religion zu stiften, in der die Poesie zum Medium des Göttlichen avanciert. Die Kunst wurde zum Gebet, der Künstler zum Schöpfer. Das poetische Wort war das »Zauberwort«,⁶¹ das die Glückseligkeit versprach. Es war ein religiöser Enthusiasmus, der der Erneuerung der Religion galt, der Erneuerung des Sakralen, das eine Synthese anstrebte von Vernunft und Phantasie, von Kunst, Religion und Wissenschaft, von Theorie und Praxis, von Individuum und Gesellschaft. Insbesondere dem poetischen Wort wurde diese synthetisierende Potenz zugesprochen; es war nicht menschlich, sondern eine religiöse, unantastbare Instanz.⁶² Die Poesie avancierte zu einer Religion und das poetologische Denken um 1800 war religiös eigenmächtig, göttlich.⁶³ Die deutsche Sprache strebte hin zur poetischen

55 Ders., Erotik im Juste Milieu, in: Wolfgang Kutteneuler (Hg.), Heinrich Heine. Artistik und Engagement, Stuttgart 1977, 86–104, hier 90.

56 Ebd.

57 Karl Kraus, Heine und die Folgen, München 1910, 12. »Seit dieser Prosa, diesem Buch der Lieder / hats jeder leicht, die Lust der Sprache zu verringern. / Er löste ihr das Mieder, / damit sie an ihren Brüsten fingern.«

58 Adorno, Die Wunde Heine, 95.

59 Siehe hierzu prägnant formuliert von Georg Bollenbeck: »Sie [die Kunst] ist, wie es seit der Frühromantik heißt, Gegenstand von ›Andacht‹ und ›Weihe‹.« Ders., Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines Deutungsmusters, Frankfurt a. M. 1996, 214.

60 Zit. nach Heinz Gockel, Poesie und Mythos. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt a. M. 1981, 272, Anm. 51.

61 Joseph von Eichendorff, Wünschelrute, in: ders., Werke, hg. von Hartwig Schultz, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1990–2008, Bd. 1, 328.

62 Siehe Johanna Bossinade, Die religiöse Sprache Friedrich Schlegels im Kontext seiner Poetologie, in: Alexander von Brunnen (Hg.), Romantische Religiosität, Würzburg 2005, 67–88.

63 Ebd.

Sprache und damit zum Sakralen. Diese romantische Vorstellung übertraf noch den Begriff der »Kunstperiode« von 1750–1830 (die von der Wiege Goethes bis zu seinem Tod reichte), ihre Vorstellung von der Idee der Kunst, von dem freien poetischen, objektiven Kunstwerk, so das Postulat Hegels.

Dieses kulturelle Paradigma gilt – noch bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. In dem berühmten Aufsatz *Zum Problem der epischen Integration* hält Herman Meyer fest, dass die Literaturwissenschaft nicht ohne den Begriff der »Ganzheit« auskomme, da dieser Begriff der Maßstab alles Ästhetischen sei.⁶⁴ Daher verfehle Heines »geistreich-witzelnde Prosa« den Charakter der Kunst – nach Dichtung zu suchen sei hernach »vergeblich«.

Karl Kraus beklagt die mangelnde Grenzziehung zwischen Poesie und Publizistik, Friedrich Gundolf postuliert, Heine sei der »verhängnisvolle Erleichterer der deutschen Sprache, Vermischer und Verschieber« geworden, Benedetto Croce möchte den Poeten vom Artisten unterschieden wissen und wertet Heine als »Artisten« ab, Walter Muschg spricht in Anlehnung an Baudelaires Worte von Heines »verfaulte[m] Literatentum« und Herman Meyer angesichts der Prosa Heines von »subjektivistische[r] Geistreichshaltung«.⁶⁵ Differenzierter urteilt Wolfgang Preisendanz. In der poetischen Sprache Heines artikuliere sich die Vermittlung des modernen Bewusstseins.⁶⁶ Diese permanente Brechung, die die Sprache Heines vollziehe, spiegele die neue politische und gesellschaftliche Wirklichkeit. Insofern gelte sie als ein artistisches Phänomen; der Witz sei eine Form der Politisierung der Literatur. Damit sei die dichterische Wirkungsabsicht Teil eines neuen Dichtungsbegriffs: »Fast noch mehr als für die Zeitgenossen ist Heines Prosa, ist seine Schreibart den Späteren bis auf den heutigen Tag ein Zwitter von Dichtung und Publizistik geblieben.«⁶⁷ Der Zwitter – die hybride Sprache Heines – trifft auf die sakral konnotierte poetische Sprache, die das christliche Paradigma fortschreibt. Die witzige Sprache Heines durchbricht dieses Paradigma und wendet sich gegen die Sakralität der poetischen Sprache, die den Bruch, die Trennung von Geist und Körper – Idee und Wirklichkeit – noch in der Sphäre der Kunst verabsolutiert.

Die Abwehr gegen diese poetische Sprache nimmt sich deshalb so vehement aus, weil die deutsche Poesie als ästhetische Übersetzerin des Sakralen der Trennung von Geist und Körper gehorcht. Insofern begeht der Witz Hei-

64 Vgl. dazu Herman Meyer, *Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte*, Stuttgart 1968, 12–32.

65 Zit. nach Wolfgang Preisendanz, *Heinrich Heine, Werkstrukturen und Epochenbezüge*, München 1983, 27f.

66 Ebd., 25.

67 Ebd.

nes einen Tabubruch, denn er insistiert auf diesem Bruch, dieser Trennung, auf der Grundlage christlicher Kultur. In der Wahrnehmung ihrer Gegner kommt die Sprache Heines einer rituellen Schändung gleich.

Der Witz – ein Sakrileg

Gustav Pfizer, Lyriker der Schwäbischen Schule, postulierte 1838: »Heine kann [...] nicht mehr vorschützen, daß er nur ein harmloser, etwas leichtsinniger Dichter, eine honigsammelnde Biene sey, die sich nur in der Nothwehr des Stachels bediene; er hat mehr von der Natur der Wespe angenommen, oder gar der Hornisse«,⁶⁸ indem er die deutsche Dichtung missbrauchte.⁶⁹ Das Politische war es bei Weitem nicht allein, das die spezifische Abwehr hervorrief. »Die Waffe dieses literarischen Demagogen [...] ist nicht ein ehrliches Ritterschwert, sondern oft ein glänzender Galanteriedegen oder ein Stilet«,⁷⁰ beanstandete Pfizer und verknüpfte damit seine Abneigung gegen alles Französische, das das Deutsche verrate. Und diese Dichotomie war noch von dem Judentum Heines überlagert. Schon Pfizer redete vom »Judaisieren«⁷¹ und verknüpfte die Sprache Heines mit dessen Judentum. Xanthippus (alias Franz Sandfoß) verfestigte diese Stoßrichtung und erspähte in der heineschen Sprache »Sprachstünden«, die das »Reinheitsgebot« verletzen⁷² – und machte damit die romantische, sakral konnotierte Sprache der Dichtung zum Korpus Christi, den Heine eben als »Hornisse« mit dem Stachel seiner Sprache attackierte und vergiftete.

Die Metaphorik der Abwehr war eine prononcierte. Die fast beiläufige, jedoch signifikante Bemerkung des Philosophen Kuno Fischer von 1889 nahm Pfizers Bild auf: »Einer unserer witzigsten Schriftsteller, Heinrich Heine, besaß [...] die Kraft des Witzes und das Naturell, sich nicht geniert zu fühlen. [...] Phrenologisch zu reden: ihm fehlt das Organ der Ehrfurcht.«⁷³ In diesen Zeilen erscheint der Konnex: Die fehlende »Ehrfurcht« vor der Sprache – Fischer spielte hier auf die jüdische Herkunft Heines an – führe dazu, dass der Witz Heines ein »Stachel« sei, der »nicht bloß spielt, sondern durch-

68 Gustav Pfizer, Heine's Schriften und Tendenz, in: Deutsche Vierteljahrsschrift, Jg. 1838, 167–247, hier 171.

69 Siehe Vertreter des Jungen Deutschland wie Ludwig Börne, Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Theodor Mundt und Ludolf Wienbarg, um die prominentesten zu nennen.

70 Pfizer, Heine's Schriften und Tendenz, 200.

71 Ebd., 217.

72 Xanthippus (Franz Sandfoß), Was dünket euch um Heine? Ein Bekenntnis, Leipzig 1888, 52.

73 Kuno Fischer, Über den Witz. Ein philosophischer Essay (1889), Tübingen 1996, 52f.

bohrt«⁷⁴ und insofern den sakralen Korpus der deutschen Sprache vergifte. Im Witz Heines werde die Poesie verlacht, verhöhnt, vernichtet; das Heilige »geschändet«. Das Vergehen Heines wog schwer. Es erschien als der symbolische Mord an dem in die deutsche Poesie übersetzten Christus. Die gefühlte sprachliche Verletzung der deutschen Sprache, der Sprache und der Form der Kunst und der Philosophie avancierte zum rituellen Delikt. Diese Metaphorik Fischers folgte der Sprache der Ritualmordlegende, der Legende von der Hostienschändung. Allein, die Schändung hatte sich vom christlichen Kind und von der Hostie auf die deutsche poetische Sprache verschoben. Den Kritikern erschien der Witz tatsächlich als Angriff auf die christlich konnotierte poetische Sprache, weil er auf dem Materiellen, dem Körperlichen, insistiert – indem Heine im Witz die narzisstisch geprägte Idee der »Reinheit« torpediert und als unwahr aufdeckt – und dagegen anschreibt: Der Dichtung Heines ist ein Widerstand gegen den Schein, gegen das Synthetische eingeschrieben, der sich fast als Dekonstruktion des Symbols, des Bildes, ausnimmt. Heine greift damit nicht weniger als das »Bild Gottes« an. Es ist die Idee des Christentums, dass Gott ein Mensch war. Diese Idee ist eine in den Idealismus ästhetisch übersetzte und manifestiert sich in der Synthese von Ethik und Ästhetik.⁷⁵

Die Rezeption reagierte aggressiv auf Heines »Tat«, und mehr noch: auf Heine selbst. Denn Dichtung und Dichterpersönlichkeit wurden zusammengedacht – das Schreiben über die Dichtung, über den Witz schloss den Autor ein und die kommunizierte Lust wurde Heine als »frivol« angelastet. Damit wurde eine unmittelbare Einheit zwischen dem Autor und seiner Ausdrucksabsicht einerseits und dem literarischen Text und seiner sinnlich wahrnehmbaren Form andererseits unterstellt.⁷⁶ Heine sei eben »frivol«, »schamlos«, »unsittlich«, und diese Züge fänden sich ganz und gar in seiner Dichtung wieder.⁷⁷

Selbst der Junghegelianer Arnold Ruge verurteilte Heine als »Frevler« und hielt an der christlichen Konnotation der Poesie fest:

74 Ebd., 55 f.

75 Friedrich Schiller bemerkt: »Hält man sich an den eigenthümlichen Charakterzug des Christenthums, der es von allen Monotheistischen Religionen unterscheidet, so ligt [sic] er in nichts anderm als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion.« Schillers Briefe, in: Friedrich Schiller, Kritische Gesamtausgabe, hg. von Fritz Jonas, 7 Bde., Stuttgart 1892–1896, Bd. 4, 236.

76 Dieter Burdorf, Poetik der Form, Stuttgart 2000, 41.

77 1908 notiert Erich Eckertz in *Heine und sein Witz* zu Heine selbst: »Seinem Leben selbst fehlt vor allem eins, was auch dem Witze fehlt: einheitliche Entwicklung; es ist sprunghaft und unstet, unfest und verworren.« Ders., *Heine und sein Witz*, Berlin 1908, 25.

»Er hat den Tempel der Liebe, der Wahrheit des Herzens geschändet und entweiht, die Poesie selber ist ihm nun wirklich ein großer lügenhafter Traum. [...] In diesem Sinne [...] muss die Heine'sche Poesie schuldig gesprochen werden, die Lüge statt der Wahrheit und die Häßlichkeit statt der Schönheit zum Inhalt zu haben, allenthalben wo sie ihren Witz und ihr Genie gegen die Substanz kehrt und statt des erheiternden Scherzes einen betrübenden Frevel begeht. [...] Und wer das Heilige entweiht und einen Frevel begeht, wird der das Heilige kennen, oder wird er es nicht vielmehr grade für unheilig und verworfen halten, seine That aber für gut und berechtigt?«⁷⁸

Gleichwohl nahm die Rezeption das »Vergehen« Heines zum Anlass, seine »obszöne« Sprache zu überbieten und seine Dichtung gar zu pathologisieren:

»der Aussatz, das prickelnde Brennen und Jucken, das schamlose Hervortreten des inneren Krankheitsstoffes, als Witz, als Spaß, der Nihilismus als Frivolität, die Selbstvernichtung als Selbstverhöhnung [...]. Dies war der Standpunkt Heines: Heine hatte den Muth der Gemeinheit: ein zweideutiges, ein beklagenswertes Verdienst.«⁷⁹

Obgleich der Literaturhistoriker Robert Prutz trotz seiner Abwehr die literaturgeschichtliche Leistung Heines anerkannte, war das moralische Urteil über das Werk, das religiös und eben nicht nur national begründet wurde, gefällt. Und der Literaturkritiker Wolfgang Menzel, den Heine als »Franzosenfresser« und »Denunziant« bezeichnete, brachte seine Abwehr 1859, drei Jahre nach Heines Tod, in grellem Ton zum Ausdruck. »Die tiefste Korruption der deutschen Sprache« vollziehe eben Heine:

»Da es ihm mißlang, den romantischen Ritter zu spielen, [...] fand er in seiner Bosheit ausreichende Mittel, um sich an der Natur und Gesellschaft zu rächen [...]. Sein Geist und Witz [...] mußten ihm nur dienen, alles Heilige und Hohe, Edle und Unschuldige in der Welt zu lästern. Seine Feder wurde buchstäblich zur Kotschleuder. Im Buch der Lieder stimmt er noch zuweilen einen romantischen Minneton an, aber im Bewußtsein, daß es ihm nicht stehe, zerreißt er gewöhnlich die Saite mit einem grellen Mißton. [...] Auch in den Reisebildern sucht er den Hauptreiz im Herabziehen des Heiligen und Ernsten ins Gemeine. Wir sehen da den Judenjungen, mit der Hand in den Hosen, frech vor den italienischen Madonnenbildern stehen. Zugleich spottete er mit vielem Witz über die politischen und sozialen Zustände. [...] Schließlich gestand Heine selbst, seine ganze Poesie sei vergiftet, und wie eine verbissene Natter schlug er den letzten abgebrochenen Zahn in den eignen Leib.«⁸⁰

Dieses Wüten gegen Heine bestimmte das gesamte Spektrum der negativen Rezeption und äußerte sich in Beschreibungen wie äußere Hässlichkeit, sexuelle Impotenz, (fäkale) »Beschmutzung« der deutschen Dichtung, Schän-

78 Arnold Ruge, Heinrich Heine, charakterisiert nach seinen Schriften (1838), in: Karl Theodor Kleinknecht (Hg.), Heine in Deutschland. Dokumente seiner Rezeption, 1834–1956, Tübingen 1976, 28–43, hier 42.

79 Prutz, Vorlesungen über die deutsche Literatur der Gegenwart, 239 f.

80 Wolfgang Menzel, Die tiefste Korruption der deutschen Dichtung, in: Hermand (Hg.), Das junge Deutschland, 335–341.

dung der Jungfrau Maria, Profanisierung des Sakralen und – letzten Endes – Selbstvernichtung.

Auch Ludwig Börne echauffierte sich; für Heine sei alles »Spaß«: die Sprache, die Philosophie, die Kunst, die Literatur. Börne legt den Konnex des »Unernstes« und des Sexuellen frei:

»In diesem Pariser Flüchtling hat die Poesie ihre niedrigste Stufe erreicht [...]. Die substanziellen Gestalten des Geistes, Liebe, Wahrheit und Freiheit, sind ihm entfremdet. Frivolität ist Frevel gegen den Geist schlechthin. Alles nur scheinbare Sicheinlassen ist Hurerei. [...] Die Poesie der Lüge.«⁸¹

Die Zuschreibung »Poesie der Lüge« gehörte seit Heines Reise nach Paris 1831 zum Repertoire der abwehrenden Reaktion – »als ideologische Metapher philosophischen Ordnungswahns oder als der politische Fixpunkt, an dem sich die Exilfahnder aller Couleur über Heine verständigen können«.⁸² Die Abwehr verdeutlicht sich als »verklemmte Gewaltsamkeit des Ausgrenzungsgestus«.⁸³ Denn offenkundig entlarvt sich die Kritik am Witz als Abwehr des Sexuellen, als Berührung mit der Körperlichkeit. Heine schreibt gegen eine poetische Sprache an, die sakralisiert, statt aufzuklären. Diese Tat galt der Abwehr als »Ritualmord«. Insofern begründete sich auf der Ebene der Sprachphilosophie, der Ästhetik und der Literaturkritik der Pogrom; das Gerücht gegen die Juden erhält sich – als Bestand des antisemitischen Jargons.

Der Witz und die Ordnung

»[I]ch kann meine eignen Schmerzen nicht erzählen ohne daß die Sache komisch wird«,⁸⁴ erwähnte Heine in einem Brief an Moses Moser aus dem Jahr 1832. »Komisch« ist hier im doppelten Sinn des Wortes zu erfassen, als »lustig« und als »eigenartig«. Denn die erheiternde Aufdeckung durch den Witz hat etwas Verstörendes. Es ist das ambivalente Sich-Einlassen auf die verdrängte Lust, auf die der Witz verweist und eigenartig, seltsam, fremd und zugleich bekannt anmutet.⁸⁵ Hierin besteht aber das emanzipatorische Poten-

81 Zit. nach Klaus Briegleb, *Opfer Heine? Versuche über Schriftzüge der Revolution*, Frankfurt a. M. 1986, 159.

82 Ebd., 161.

83 Ebd.

84 Heine an Moses Moser am 28. November 1832, in: Heinrich Heine, *Werke, Briefe, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe*, hg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (seit 2003: Klassik Stiftung Weimar) und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris, Berlin/Paris 1970 ff., Bd. 20, 127.

85 Das ähnelt dem »Unheimlichen«: »Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn verdrängte infantile Komplexe durch einen Eindruck wieder belebt werden, oder wenn