

TEIL 7: DAS JUDENTUM

Wenn der Autor der »Geständnisse« im Anschluss an die Onkel-Tom-Passage seine Verehrung des Moses bekennt – dessen Charakter er besser verstehe als der schwarze Sklave –, dann weist er auf die Widerstandskraft hin, die dem Volk Israel innewohnt:

»er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das [...] den Jahrhunderten trotzen sollte, ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes, das allen anderen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte: er schuf Israel!«¹

Und er lobt an diesen Juden, die er den Griechen – im Gegensatz zu seiner früheren Einstellung – vorziehe, dass sie »immer Männer« gewesen seien,

»gewaltige, unbeugsame Männer, nicht bloß ehemals, sondern bis auf den heutigen Tag, trotz achtzehn Jahrhunderten der Verfolgung und des Elends. Ich habe sie seitdem besser würdigen gelernt und wenn nicht jeder Geburtsstolz bey dem Kämpfen der Revoluzion und ihrer demokratischen Prinzipien ein närrischer Widerspruch wäre, so könnte der Schreiber dieser Blätter stolz darauf seyn, daß seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, daß er ein Abkömmling jener Märtyrer, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben, und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben.«²

Die Fortsetzung des Zitats führt zur Kernstelle der Problematik von Heines ›Rückkehr zum Judentum‹ und seiner ›theologischen Wende‹:

»Die Geschichte des Mittelalters und selbst der modernen Zeit hat selten in ihre Tagesberichte die Namen solcher Ritter des heiligen Geistes eingezeichnet, denn sie fochten gewöhnlich mit verschlossenem Visir. Ebenso wenig die Thaten der Juden, wie ihr eigentliches Wesen, sind der Welt bekannt. Man glaubt sie zu kennen, weil man ihre Bärte gesehen, aber mehr kam nie von ihnen zum Vorschein, und wie im Mittelalter sind sie auch noch in der modernen Zeit ein wandelndes Geheimniß.«³

Im Bild der gemeinsamen Andacht mit Onkel Tom⁴ ist nicht nur Heines ›Rückkehr‹ zur Bibel wahrzunehmen, sondern vor allem die Verbindung der sozialen Problematik mit der jüdischen.

Demokratische Revolution und das Bewusstsein, dem Volk Israel anzugehören, liegen nicht – wie es die Linkshegelianer um Bruno Bauer und, ganz

¹ DHA 15, S. 40 f.

² ebda., S. 41 f.

³ ebda. (siehe dazu auch Klaus Briegleb: Bei den Wassern Babels, a. a. O. passim)

⁴ ebda.

anders begründet, die Burschenschaften schon in Heines Studienzeit vertreten – im Widerspruch, sobald sich die jüdische Existenz nicht auf »Geburtsstolz« gündet, sich also nicht »rassisch«, sondern historisch begreift. Der Kern dieses Gedankens liegt auch der gegenüber Bruno Bauer kritischen Position von Karl Marx in seinem Aufsatz »Zur Judenfrage« zugrunde.⁵

Auch der Leser des »Schelm von Bergen«, der sich mit »Prüfungsgeist« an die Geschichte und ihre »Entdeckung« wagt, kehrt die Verhältnisse um und zieht die Perspektive des israelitischen Volkes mit hinzu. Der Schelm als sozial ausgestoßene, verachtete Figur, den – wie im 2. Teil erläutert – das Volk in seiner politischen Funktion usurpiert, wird auch in seiner sozialen Rolle erfasst und integriert. Wenn Kurt Abels in seiner Interpretation des Textes⁶ den biographischen Bezug Heines zum »roten Sefchen« erwähnt und damit zur »Sphäre der »unehrlichen« und unheimlichen Leute«,⁷ dann trifft er, ohne allerdings eine entsprechende Folgerung zu ziehen, den Bezugspunkt, in dem der Schelm als allegorische Figur auch das Judentum personifiziert. Die Geschichte im »Memoiren-Fragment« endet mit dem Kuss der Scharfrichterstochter »nicht bloß aus zärtlicher Neigung sondern auch aus Hohn gegen die alte Gesellschaft und alle ihre dunklen Vorurtheile«⁸ und bestätigt den Widerstandswillen des Autors gegen dieselben Strukturen, unter denen das israelische Volk zu leiden hatte. Es kann nicht überraschen, wenn er aus dem Augenblick des Kusses, die »ersten Flammen jener zwey Passionen« seines Lebens ableitet: »die Liebe für schöne Frauen und die Liebe für die französische Revolution, den modernen furor francese, wovon auch ich ergriffen ward im Kampf mit den Lanzknechten des Mittelalters!«⁹

Der biographische Bezug macht allerdings auch deutlich, dass innerhalb des jüdischen Volkes dieselbe Trennlinie verläuft, die die übrige Gesellschaft durchschneidet: die sozialökonomische. Der assimilierte bürgerliche Jude, der im 19. Jahrhundert in der Erklärung der jüdischen Religion zur Privatsache seine Emanzipation sucht, erweist sich als Bourgeois, nicht weniger bieder und nicht mehr als sein christlicher Mitbürger. Heines Verurteilung einer Schicht, der er gleichwohl angehört, wird in »Prinzessin Sabbath« (V. 17–20) deutlich.¹⁰

Als besitzende ist diese Schicht dem Spott des Pöbels preisgegeben. Hat auf der Grundlage des von Heines Zeitgenossen Gobineau entwickeltem Rassismus Wilhelm Marr in den Siebzigern des 19. Jahrhunderts den Begriff

⁵ siehe »Teil 3« dieser Arbeit, S. 44

⁶ Kurt Abels: »Zum Scharfrichtermotiv im Werk Heinrich Heines« in HJB 12, 1973.

⁷ ebda. S. 103; siehe »Memoiren-Fragment«, DHA 15, S. 93

⁸ DHA 15, S. 99

⁹ ebda.

¹⁰ siehe »Teil 3«

»Antisemitismus« erstmals gebraucht, der dann zur Parole der radikalsten – »eliminatorischen«¹¹ – Judenfeinde der Weltgeschichte werden sollte und den die daran anschließende Gruppierung der NSDAP im Begriff »jüdisch-bolschewistisch« mit antikommunistischer Zielsetzung verknüpfte, so wird die Bedeutung der Problematik, deren Ausmaß Heine nicht ahnen konnte, augenfällig.

Das Gegenbild – die soziale Ausgrenzung des israelitischen Volkes zu überwinden durch die Verbindung der Emanzipation des Judentums mit der sozialen Emanzipation der Besitzlosen (und der Befreiung des Dichters von Zwängen, die die Umwandlung seines Produktes zur Ware mit sich bringen)¹² – zeichnet Heine als vom Leser zu erschließenden ›Sinn‹ in den »Romanzero« ein. Wie Dolf Oehler ausführlich begründet,¹³ ist der »Nach-Juni« – die Zeit nach dem blutigen Gemetzel der Juni-Revolution von 1848 in Paris, dessen Bedeutung für den späten Heine schon F. Schumacher¹⁴ herausgearbeitet hat – gekennzeichnet durch »Verdrängung«. Was sich in der Geschichte dieses Jahres 1848 angebahnt hatte –

»1848 ist der einmalige welthistorische Augenblick der Verbrüderung nicht nur des Volkes und der Bourgeoisie, sondern auch der Literatur mit der Öffentlichkeit. Das Hauptmedium dieser letzten Verbrüderung ist die Presse« –,

wird im Juni zerstört:

»der Juni reißt einen Graben zwischen den beiden Klassen der modernen Gesellschaft auf; er bewirkt aber auch, daß Schriftsteller und Künstler, deklassiert und marginalisiert, sich als eine gesonderte Klasse, eine Klasse zwischen den Stühlen sozusagen, empfinden.«¹⁵

Sozial ausgegrenzt wie die Besitzlosen (mit den ihren Klasseninteressen entsprechenden sozialistischen Forderungen) werden die Künstler – in der Figur des »Schlemihl« im Jehudagedicht – von Heine aufgegriffen.

¹¹ dazu Daniel Goldhagen: »Hitlers willige Vollstrecker«, Siedler-Verlag 1996.

¹² eine ähnliche These vertritt Sabine Bierwirth: »Heines Dichterbilder«, Stuttgart 1995 (S. 372, Anmerkung 526), wenn sie im Zusammenhang des neuen Mosesbildes Heines im »Romanzero« anmerkt: »Diese endgültige Rehabilitierung der Juden sieht Heine unauflöslich mit der Emanzipation des deutschen Volkes verbunden. Die umfassendere Sicht der Spätzeit kündigt die soziale Sonderstellung der Juden auf (wie Heine sie auch durch den Berliner ›Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‹ vertraut war)«. Sie verknüpft allerdings diese Emanzipation nicht – wie es meine Position beinhaltet – mit der sozialen Emanzipation der Besitzlosen; genau darauf jedoch muss m.E. das neue Verständnis der Mosesfigur als Sozialreformer bezogen werden: Indem er nämlich ein neues Volk geschaffen habe, das »der ganzen Menschheit als Prototyp« (DHA XV S. 41) dienen könnte, wird Moses' Handeln als revolutionäre Tat erkennbar.

¹³ Dolf Oehler: »Ein Höllensturz der Alten Welt«, a. a. O.

¹⁴ Friedhelm Schumacher: »Der Stillstand der Zeit«, Hamburg 1989

¹⁵ Oehler, a. a. O. S. 16

Als Lehrbeispiel für das Schicksal sowohl der sozial Deklassierten als auch der Künstler, die mit dem Mechanismus kapitalistischer Vermarktung zu rechtzukommen versuchen, gilt Heine das Schicksal des jüdischen Volkes. Am deutlichsten wird – wie gezeigt wurde¹⁶ – die soziale Problematik in dem Lazarusgedicht I »Weltlauf« der »Lamentationen« benannt. Dolf Oehler, eine Interpretation mehr andeutend als ausführend, zitiert das Gedicht als

»Variante des Kampfrufs der Juniaufständischen: *Arbeitend leben oder kämpfend sterben!*, den es als seine heimliche Alternative aus sich hervortreibt.«¹⁷

Das Gedicht fordert den Leser direkt zum Widerspruch heraus, wenn er nicht resignativ den Anspruch bürgerlicher Verfassungen – deren Kern: die Menschenrechte – aufzugeben bereit ist. Die Bindung von Recht an Besitz, die die letzten beiden Verse ausdrücken, trifft präzise die Achillesferse des bürgerlichen Gesellschaftssystems. Deutlich wird, was Heine wenige Jahre danach in den »Geständnisse[n]« meint, wenn er – wie oben bereits zitiert – auf dem Standpunkt der Bibel neben Onkel Tom »in derselben Andacht« kniet.

Heines Zitat der Bibelstelle (Lukas 8, 18: »Gebet nun acht, was ihr hört: Denn wer hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, dem wird auch das genommen werden, was er zu haben meint«)¹⁸ trifft genau mit der neutestamentlichen Überlieferung zusammen, die betont,¹⁹ dass man das Reich Gottes nicht »haben« könne wie einen Besitz²⁰ – nichttheologisch formuliert: Die existenzielle Bindung des Menschen an das Eigentum zerstört das Menschsein des Menschen.

Nicht nur die Enteignung materieller Güter, auch Wegnahme von Wissen (einschließlich der Erinnerung, der Tradition, der Geschichte) mit dem Ergebnis einer Beseitigung der Identität als sozialem Faktor wird dem »Lumpen« angekündigt – eine Erfahrung, die das Proletariat durch die Entwicklung und

¹⁶ siehe »Teil 6«, S. 130 ff.

¹⁷ ebda., S. 247

¹⁸ zit. nach Züricher Bibel, Zwingli Verlag, Zürich. o.J.; siehe weiterhin: Lukas 19, 26; Matthäus 13, 12 und 25, 29; Markus 4, 25.

¹⁹ siehe dazu auch Paulus (1 Kor. 7, 29–30): »damit fortan auch [...] die Kaufenden [...] so seien [...], als behielten sie es nicht.«

²⁰ Darüberhinaus legt die Verbindung, die der Evangelist Lukas mit dem Gleichnis vom Sämann (Luk 8, 4 ff.) herstellt, noch eine andere Schicht des Textes frei: Das Beleuchten bzw. das Offenbarwerden des Verborgenen und damit den Prozess des Bewusstmachens und Veröffentlichens von verborgenen Zusammenhängen – die »allegorische Deutung«, die nur dem aufmerksam Hörenden zu verstehen erlaubt, wovon das Rätselwort spricht.

Anmerkung: Wertvolle Hinweise zu theologischen Fragen, die sich mir in dieser Arbeit stellten, verdanke ich dem Stuttgarter Pfarrer und Religionslehrer Gerhard Dürr.

Ausbreitung einer ›Bewusstseinsindustrie‹ bis in unsere Zeit hinein machen sollte, zugleich eine Erfahrung, die das jüdische Volk in seiner Geschichte immer wieder erlebt hat und die immer wieder Vorspiel, Begleitmusik und Folge von Eliminierungshandlungen in der Art des jeweiligen Jahrhunderts bis in die jüngste Vergangenheit war.

Wenn der Erzähler in der Rolle des Dichters (Jehuda IV) die Unkenntnis seiner Frau beklagt und sie mit den »Lakunen / Der französischen Erziehung« (V. 27/28) erklärt, wenn in »Der Dichter Firdusi II« der persische Dichter in wörtlicher Rede²¹ die Täuschung »Durch den Doppelsinn der Rede« von einer Täuschung durch »des Schweigens größere List« übertroffen sieht, dann sind damit Praktiken ideologischer Herrschaftsausübung angesprochen, die schon mit dem Bild der »Klammern«, die die »Schatzhauskammern« sichern sollen, im »Rhampsenit« angedeutet sind.

Immer wieder sind es im »Romanzero« nur versteckte, für die Handlung und das Verständnis ihres logischen Zusammenhangs überflüssige Detailangaben, die auf solche – bei näherem Zusehen und eigenständigem Weiterforschen wesentlich werdende – Gesichtspunkte verweisen. Beispielsweise ist der »Weg über Suez« im letzten Vers von »Der weiße Elefant« eine scheinbar nebensächliche und überflüssige Bemerkung; doch ist für die englische und französische Kolonialgeschichte die Rolle des Suez-Kanal-Baus und der Kanalnutzung (wie für den kapitalistischen Welthandel überhaupt – bis zur Suez-Krise nach dem 2. Weltkrieg) eine wesentliche Frage und in der Heinezeit bereits ein Thema.²²

Doch gilt die These, die Geschichte des jüdischen Volkes sei aus Geschichtsbildern oft ausgeklammert worden, nicht nur in der Darstellung von historischen Abläufen und Zusammenhängen, sondern auch in der Theorie von Geschichte, wie sie in Hegels Geschichtsauffassung eine von Heine besonders stark beachtete darstellt. Dessen Vorstellung von Geschichte als einer Entwicklung des Weltgeistes zu sich selbst, bei der Humanität sich mehr und mehr durchsetze, lässt sich die Erfahrung gegenüberstellen, dass mit ›Fortschritt‹ in entscheidenden Stationen immer wieder ein existenzbedrohender Rückschritt verbunden ist, wenn man die Ereignisse aus der Perspektive nicht nur allgemein der jeweiligen Opfer bzw. Unterlegenen (wie im »Romanzero« Boabdil, Montezuma ...), sondern auch speziell des israelischen Volkes betrachtet.

²¹ Er gibt gleichsam an die »Rampe« tretend einen Kommentar für das Publikum: ein V-Effekt im Brechtschen Sinne, der die historische Situation verlässt und die Gegenwart der Zuhörer in die Geschichte hineinnimmt.

²² Am 30. November 1854 erhielt Ferdinand de Lesseps von Said Pascha, dem ägyptischen König, für die Suezkanal-Gesellschaft die erste Konzession.

Als Beispiel sei vorerst nur auf die Vertreibung oder Ermordung der Juden hingewiesen, die mit dem als Beginn der »Neuzeit« gefeierten Datum 1492 verknüpft ist; Gegenstand einer »Historie« (»Der Mohrenkönig«) ist im »Romanzero« die Vertreibung der Mauren aus ihrer letzten spanischen Bastion Granada. Die gleichzeitige durch Vertreibung oder Zwangstaufe (zu später oft verachteten und mit Inquisition und Autodafé bedrohten »Marranen«) betriebene Unterdrückung des jüdischen Volkes wird verschwiegen. Heine lässt solche ideologisch begründete Vernichtung kultureller Identität durch Totschweigen am Beispiel des Judentums erfahren, weil das Volk Israel ihm als (über viele Jahrhunderte hinweg nachvollziehbar) typisches gilt, dem er außerdem persönlich angehört. Verschweigen eines historischen Schicksals wird als Methode erkennbar, in der einerseits Totschweigen als Bestandteil des Tötens gesehen, andererseits die enorme Widerstandskraft und Unbesiegbarkeit des zu Unterdrückung oder gar Ausrottung bestimmten Volkes bewiesen werden kann.

Gerade die von allen Seiten bedrohte und am stärksten verachtete Gruppe, die doch in Wirklichkeit oft genug – Musterbeispiel: die Hochblüte des spanischen Mittelalters – ihren »Wert« für die Gesellschaft bewiesen hat, zu deren geistiger Blüte und wirtschaftlichem Wohlstand sie beitrug, ist auch die, die sich am stärksten und unbeirrbar ihrer Auslöschung widersetzte, und kann insofern als Muster für Hoffnung in dunkelster Zeit gelten.

Geht es in den Historien »Das goldene Kalb« und »König David«²³ ausdrücklich um Ereignisse aus der biblisch überlieferten Geschichte des Volkes Israel, so ist der in der Reihenfolge ihrer Anordnung (ohne das Motto) vierzehnte Text »König Richard« wieder – wie »Schlachtfeld bey Hastings« und »Carl I.« – ein Stoff aus der englischen Geschichte, den Heine bei A. Thierry finden konnte.²⁴ In der Anekdote, die Thierry erzählt, gefielen Richard nach

²³ siehe Margaret A. Rose: »Die Parodie«, Meisenheim a.G., 1976; sie weist nach, wie Heine durch die Formulierung »Pferd und Farn« den Wortschatz der Bauernkriege verwendet und damit den Despotismus als »gegen das mosaische Gesetz und die Freiheitsrechte der Menschen verstoßend« (S. 77) darstellt.

Ihre Analyse der biblischen Sprache Heines – auch »Das goldene Kalb«, »Weltlauf« u. a. bezieht sie ein – bestätigt die These dieser Arbeit, nach der der »Romanzero« keinen resignativen Rückzug, sondern ein Politischerwerden des Autors zeigt: Heine bekämpfe die konservative Bibelexegese, die auf eine Rechtfertigung des Kapitals hinaus wolle, und verknüpfe die antiabsolutistische Kritik mit dem sozialen Problem der Unterdrückung und Ausbeutung der Armen.

²⁴ DHA 3/2 S. 644 ff.; in der Thierry-Ausgabe von 1838/39 (a. a. O.), Bd. 5, ist nicht nur die wohl von H. Vernet stammende Vignette: Edith findet die Leiche Harolds, sondern sind auch Vignetten mit König Richard und aus Robin-Hood-Legenden zu finden.

der Aussage seiner Zeitgenossen die riesigen Sherwood-Wälder bei Nottingham ganz besonders; und der Historiker gibt seiner Erzählung die Pointe:

»Au sortir d'une longue captivité, on est toujours sensible au charme des sites pittoresques«²⁵

Die Kommentierung Alberto Destros in der DHA – ähnlich auch Bark –²⁶ sieht das Gedicht in einem aktuellen Bezug auf Österreichs antiliberale Rolle nach 1848.

Mehr jedoch als diese unmittelbar politische Anspielung (die durch die zweimalige Erwähnung: »Oestreichischer Haft«, Vers 12, »Oestreichs Festungsduft«, Vers 15, naheliegend ist) fällt auf, dass der Dichter die Bedeutung der Anekdote, die Thierry betont, übergeht, die in Richards Begegnung mit dem Volkshelden Robin Hood bestanden habe und die auf »alte englische Balladen« zurückgehe²⁷. Seine jahrhundertelange bis in unsere Zeit (auch in Comics, Spiel- und Zeichentrickfilmen) vielfältig bewiesene Popularität – »die dichterische Verkörperung des Grolls der unterdrückten Angelsachsen gegen den normanischen Adel und Klerus«²⁸ – wird im Text des »Romanzero« völlig ignoriert. Gerade dieses Verschweigen muss aber dem Leser ganz besonders auffallen, wenn er sich die Szene vergegenwärtigt.

Der positive Held der abendländischen Geschichte, dessen Verklärung u. a. dazu diente, die Brutalität der Kreuzzugsgeschichte zu kaschieren und die Tradition christlicher Toleranz und Feindesliebe nebst aufopferungsvoller ritterlicher Hingabe hochzuhalten,²⁹ wird in Heines Text scheinbar ohne weitere Andeutungen in einem Hochgefühl der Freiheit dargestellt. Nähere Textuntersuchung lässt allerdings Ungereimtheiten erkennen: Die »Pracht« der Wälder (Vers 1) ist »einödig« – eine Adjektivneubildung, die, von »Einöde« abgeleitet, eine Vorstellung von Natur vermittelt, die das Gegenteil dessen beinhaltet, was das Wort »Pracht« aussagt, das beispielsweise in höfischer

²⁵ DHA 3/2, S. 645 ²⁶ a. a. O., S. 308 ²⁷ DHA 3/2, S. 645

²⁸ Der Neue Brockhaus in 5 Bänden, Bd. 4, Wiesbaden 1975, S. 417)

²⁹ Erinnert sei das Bündnis Richards mit Saladin, das in einer dauerhaften Verbindung durch Heiratspolitik seinen Höhepunkt hatte finden sollen – ein Vorgang, dessen vorbildhafte Rolle Lessing in »Nathan, der Weise« zu würdigen versuchte.

Zu überlegen ist, ob dieses Modell christlich-jüdisch-moslemischer Versöhnung nicht eine im Vergleich zum Modell des spanischen Mittelalters (Jehuda IV: »Goldzeitalter / Der arabisch-alt-hispanisch / Jüdischen Poetenschule«, Verse 42–44, dessen Basis die Entfaltung des Judentums unter maurischer Herrschaft darstellte) eine in Heines Augen übermäßig beachtete Konkurrenz darstellt; auf alle Fälle vermittelt er in »Jehuda ben Halevy« die Vision des spanisch-jüdischen Dichters, mit der Rückkehr nach Israel den Traum eines auserwählten Volkes zu realisieren, das den anderen Völkern als Vorbild dienen sollte.

Prachtentfaltung den Reichtum eines absolutistischen Fürsten kennzeichnet. Auch die Konstellation, in der der König wie ein gehetzter Flüchtling (»jagt ungestüm«, Vers 2, »Haft entsprungen«, Vers 12, und »giebt seinem Pferd die Sporen«, Vers 16) durch den Wald reitet und gleichzeitig – »Er bläst ins Horn, er singt und lacht / Gar seelenvergnügt und heiter« (Vers 3/4) und »Dem König ist wohl in der freyen Luft, / Er fühlt sich wie neugeboren« (Vers 13/14) – Natur und Freiheit genießt, wirkt widersprüchlich. Vor allem das Bild eines Ritters, der wie auf dem Schlachtfeld in einen Harnisch (»von starkem Erz«, Vers 5) eingezwängt seine wiedererlangte Freiheit erfährt, ist absichtsvoll disparat, ja geradezu eine Karikatur der Freiheit.

Entsprechend klingt der Zuruf der Bäume (»Willkommen in England«, Vers 9, und »Wir freuen uns, o König«, Vers 11), den sie ihm »mit grünen Zungen« (Vers 10) mitteilen, ironisch. Der Hinweis auf die Zunge des Sprechenden macht besonders auf Sprachverwendung³⁰ aufmerksam. Dass die Zungen grün sind, lässt romantisch belebte Natur assoziieren, zumal die Bäume wie im Märchen sprechen. Die heitere Naturstimmung entspricht dem Anfang eines »Liedes«, das der von Heine in den Romanzen (Nr. 12 aus »Verschiedene«) der 1844 erstmals veröffentlichten »Neuen Gedichte« besungene Bertrand de Born König Richard (seinem »Herrn ja und nein«) überbringen ließ:

»Ich liebe die fröhliche Osterzeit, die Blätter und Blumen hervorbringt; und ich liebe den freudigen Gesang der Vögel, der durch das Unterholz hallt.«

Dieses Lied fährt allerdings fort:

»Aber ich liebe es auch, inmitten der Wiesen Zelte und Pavillon sich ausbreiten zu sehen; es erfreut mein Herz, auf dem Feld Ritter und Pferde in Schlachtordnung aufgestellt zu sehen.

Und es entzückt mich, wenn die Reiterei den Feind auseinandertreibt; und ich liebe es, sie von der großen Streitmacht der Reisigen verfolgt zu sehen [...]«

Und, auf Richard bezogen, verkündet Bertrand:

»Und ich mag es, den Herrn zu sehen, der beim Angriff in der ersten Linie reitet, bewaffnet und furchtlos, denn so begeistert er seine Männer, ihm kühn zu dienen[...]«

um sich schließlich in einen wahren Kriegsrasch zu steigern:

»Keulen und Schwerter, Helme von verschiedenen Farbtönen, Schilde, die gespalten und zerschmettert sein werden, sobald der Kampf einsetzt; viele Vasallen, die zusammenprallen, bis die Rosse der Toten und Verwundeten über das Feld irren. Und laßt jeden Mann von hoher Geburt, ist er im Schlachtgetümmel, an nichts anderes denken als an das Zerschlagen von Köpfen und Armen; denn es ist besser zu sterben, als bezwungen zu werden und zu leben.

³⁰ Im Französischen ist »langue« für »Zunge« zugleich auch »Sprache«

Ich sage euch, ich finde kein solches Vergnügen an Essen oder Wein oder Schlaf wie daran, den Ruf ›Auf sie!‹ von beiden Seiten zu hören und das Wiehern der Rosse, die Ihre Reiter verloren haben, und die Schreie ›Hilfe! Hilfe!‹; daran, Männer, große und kleine, ins Gras bei den Gräben sinken zu sehen, und daran, die Toten zu sehen mit den bannergeschmückten Lanzenstümpfen in ihren Rippen. Bring dieses Lied meinem Herrn Ja und Nein

Und sag ihm, daß er zu lange schon im Frieden liegt.«³¹

Es erweist sich als ein Kriegslied, das Richard zum Kreuzzug ruft. Den Harnisch »von starkem Erz« (Vers 5) legte Richard tatsächlich nicht einmal in den Schlachten an – eine Sitte, die ihm die Kritik des Sultans Saladin (1192 in Jerusalem) eingetragen haben soll, der dessen »übermäßige Kühnheit«³² rügte, wegen der allerdings seine Soldaten den Anführer besonders schätzten, mit dem Dank ihrer besonderen Einsatzbereitschaft.³³

Ein im »Romanzero« immer wieder (»Carl I.«, »König David« u. a.) aufgegriffenes Motiv spielt bei Richard eine besondere Rolle: Das Gottesgnadentum! Wurde doch bei seiner Krönung am 13. September 1189 die Salbung »mit heiligem Öl auf Kopf und Brust und Hände« praktiziert: »Es war dieser Akt, der dem neuen Herrscher die göttliche Sanktion für sein Königtum verlieh.«³⁴ Durch diesen Akt kann dem König sein Amt nicht durch Absetzen, sondern nur durch Tötung genommen werden. Und besonders dieser Akt der Heiligung seines Amtes machte Richard Löwenherz neben Tapferkeit und Robin-Hood-Legenden zu »Der christlichen Ritterschaft Blüthe« (Vers 8). Zugleich hat die Salbung des Herrschers jedoch einen Bezug zur Geschichte des israelischen Volkes; geht sie doch auf die »Königsweihe nach jüdischem Ritus« zurück, die im Abendland erstmals der Erzbischof Julian von Toledo, möglicherweise selbst ein getaufter Jude, im Jahr 671 vorgenommen hat.³⁵

Ein letzter die Christlichkeit des Kreuzzugshelden betonender Vorgang findet im Text keinerlei explizite Erwähnung, und das ist der historische Zusammenhang des Kreuzzugsfanatismus (den Bertrands Troubadourlied entfachen sollte) mit Judenfeindschaft. Die Krönung Richards wurde begleitet von antijüdischen Ausschreitungen und daraus folgenden Pogromen in London. Nach Goldhagen beginnt in dieser Zeit eine Verfolgung der Juden in England, die bis zum Ende des 13. Jahrhunderts zur völligen Vertreibung geführt hat, so dass er folgert:

³¹ zit. nach John Gillington: Richard Löwenherz, Düsseldorf 1981, S. 266

³² ebda., S. 329

³³ ebda., S. 330

³⁴ ebda.

³⁵ Béatrice Leroy: »Die Sephardim«, München 1987, S. 21 f.

»England zwischen 1290 und 1656 ist in dieser Hinsicht ein schlagendes, aber keineswegs das einzige Beispiel. In dieser Zeit war die Insel buchstäblich »judenrein«, da die Engländer auf dem Höhepunkt der antijüdischen Kampagne [...] sämtliche Juden vertrieben hatten.«³⁶

Präzise belegt dies eine der Vorlagen Heines für die jüdische Geschichte, die unter der Überschrift »Schreckliches Blutbad in London am Krönungstage Richards I.«³⁷ schildert, wie nach einem »im Geiste der Zeit« damals üblichen Verbot für Juden und Frauen, an den Feierlichkeiten teilzunehmen, viele Juden »unter der großen Masse unerkannt« anwesend waren, entdeckt, geprügelt und manche totgeschlagen wurden – ein Aufruhr, der Plünderungen und Brandschätzung der »Judenhäuser« und ähnliche Vorgänge in der Zeit des Kreuzzugs in anderen Städten Englands zur Folge hatte.

Konnten sich die Juden häufig auch unter den Schutz des Königs retten, so steigerten sich die antijüdischen Ausschreitungen bis zu regelrechten Pogromen; beispielsweise kamen in York bei einer Massenabschlachtung 500 Familien ums Leben³⁸; Haupttäter waren Kreuzritter, die meinten,

»daß es ein verdienstliches Werk sei, erst die einheimischen Ungläubigen zu tödten und auszuplündern, bevor man zu den auswärtigen ginge. Da mit dem Kreuzzuge Sündenerlaß verbunden war, so hatten selbst die Gewissenhaften für die Gewaltthätigkeit gegen die Juden keinen Vorwurf zu fürchten.«³⁹

Jost bezieht die Greuelthaten ausdrücklich auf die Anwesenheit Richards:

»Daß aber das Volk nicht die Blutschuld trägt, beweist am Besten die lange Ruhe der Juden in der Abwesenheit Richards, während welcher man von keinen solchen Gewaltthaten hört.«

Nach dessen Rückkehr aus der Gefangenschaft lag es dem christlichen König daran, die »Angelegenheiten der Juden« zu untersuchen, weil ihr Tod und ihre Ausplünderung seine Einkünfte minderten, denn der jüdische Besitz war nach damaligem Recht königliches Erbteil. Er verordnete deshalb, unter Androhung der Einkerkering für die Juden, falls sie etwas verheimlichen sollten, Listen über alle Arten ihres Besitzes anzufertigen und Verträge zwischen Juden und Christen – fast ausschließlich Schuldverschreibungen – in dreifach gesicherten Archiven aufzubewahren (die drei Schlüssel wurden unter je zwei jüdischen, christlichen und königlichen Rechtsgelehrten aufgeteilt), sie entsprechend zu versiegeln und sie alle zur Kontrolle abzuschreiben.⁴⁰

³⁶ Goldhagen, a. a. o. S. 61

³⁷ J. M. Jost: Geschichte der Israeliten.

Siebenter Theil, Berlin 1827. Drei und zwanzigstes Buch, drittes Capitel. S. 115 ff.

³⁸ ebda., S. 121

³⁹ ebda., S. 120, ebenso das folgende Zitat.

⁴⁰ Auffällig scheint mir die Parallele der Schatzsicherung zur Ausplünderung des Volkes im »Rhampsenit«.

Dies belastete natürlich die kreditbedürftigen Christen in besonderem Maße. Aber Richard hoffte, den finanziellen Schaden, den Ausschreitungen gegen Juden für den König bedeuteten, auf diese Weise zu verringern.

»Richard machte die Juden [...] höchst unglücklich, sie waren nur die Presse, womit er seine Unterthanen drückte. Aber wie jede Maschine blieben sie fühllos bei dieser Herabwürdigung. [...] Je mehr sie fühlten, daß nur ihr Reichtum ihnen hier ein Vaterland sicherte, desto emsiger strebten sie nach Geldbesitz, und es war ihr Triumph ihren Unterdrückern den Rang abzulaufen, sich ihnen unentbehrlich zu machen, und ihre Könige auf alle Weise zu täuschen, wenn sie von den gesammelten Schätzen Gebrauch machen wollten.«⁴¹

Der letzte Gedanke erinnert an die auch der modernen Bourgeoisie geläufige Denkweise, seine Steuerverpflichtungen dem Fiskus durch allerlei gesetzliche und ungesetzliche List und Täuschung vorzuenthalten. Richards Praxis wurde von seinem Nachfolger Johann (ohne Land) noch gesteigert, der *»seine Juden [...] als seine Goldsauger«* betrachtete, ihnen Religionsfreiheit gewährte, nur *»um sie recht reich werden zu lassen, und sie dann auszuziehen.«* Dazu war ihm jegliches Mittel recht, vor allem als sein Geldbedarf durch die vielen Kriege gegen innerstaatliche Widersacher enorm anstieg:

»Er ließ sämtliche Juden verhaften, um ihnen ihr Geld abzunehmen, ja diejenigen, welche nicht aufrichtig ihr Vermögen nachwiesen, wurden aufs abscheulichste gemartert, um noch mehr Eigenthum anzuzeigen.«⁴²

Hier wird die Wurzel eines existentiellen Zwiespalts deutlich, in den das israelitische Volk geriet, sobald es sich auf die Logik königlicher Geldgeschäfte einließ und ihr Überleben an diese band. Konnte der dritte Kreuzzug – der Kreuzzug des Richard Löwenherz – *»weitgehend sein Kreuzzug«⁴³* werden, dann lag dies sowohl an dem seit der normannischen Eroberung in der Schlacht bei Hastings gut ausgebauten Verwaltungssystem, durch das sämtliches Besitztum (zum Leidwesen des früheren angelsächsischen Adels, der Klöster und breiter Schichten des Volkes) sorgfältig erfasst worden war als auch an der von Jost erwähnten ›optimalen‹ Ausnutzung der den Juden zugedachten Funktion einer Maschinerie zur Auspressung des Volkes.⁴⁴

⁴¹ Jost, a. a. O., S. 130

⁴² ebda., S. 131 ff.

⁴³ Gillingham, a. a. O., S. 138

⁴⁴ Die Wirkung des ›Kaufmann von Venedig‹ von Shakespeare, die damit rechnet, dass der ›Jude‹ trotz seiner etwa dreihundert Jahre alten Eliminierung aus der englischen Gesellschaft, in dieser Funktion noch bekannt war, zeigt, wie tief seine Rolle in der Zeit Richards verankert worden war – siehe dazu auch Heines Aufsatz ›Shakespeares Mädchen und Frauen«, in dem er u. a. die Rolle Shylocks auf seine gesellschaftliche Funktion hin befragt. Dazu genauer Klaus Briegleb: ›Bei den Wassern Babels«, a. a. O.

Gegen wen Richard in Heines Gedicht so kriegerisch geharnischt ins Feld zieht, erhält vor diesem Hintergrund eine neue Deutungsmöglichkeit. Dass die über die Natur vermittelte Freude bei seiner Begrüßung in England auf ihrer Kehrseite das Leid der eigenen Bevölkerung und langfristig die Eliminierung der zu ihrer Auspressung benutzten Juden mit sich brachte, erklärt die Unstimmigkeiten auf der buchstäblichen Ebene des allegorischen Bildes. Das Nachforschen nach der Perspektive des Volkes, insbesondere der Juden, lässt Schlussfolgerungen zu, die das Geschehen in einen neuen – historisch berechtigten und politisch aktualisierbaren – Zusammenhang stellen. Auch die Perspektive des Dichters, wenn er wie Bertrand de Born seine Worte der Naturverherrlichung ebenso leiht wie dem Aufruf zum Krieg, demonstriert sein Involviertsein und seine Parteilichkeit zugunsten des Auftraggebers.

Das Dilemma des israelitischen Volkes – um das es in diesem Teil geht –, führt man es fort in die Gegenwart, besteht darin, mit seiner Emanzipation im Sinne rechtlicher Gleichstellung (der Religionsfreiheit also gemäß der französischen Erklärung der Menschenrechte) zu der Zukunft einer bürgerlichen Gesellschaft mit kapitalistischer Wirtschaftsordnung beizutragen, deren Wesenskern zugleich »Freiheit« und »Ausbeutung« des Proletariats beinhaltet. Diese Doppelgesichtigkeit wird um so fataler, je mehr es den Mächtigen gelingt, negative Auswirkungen der Gesellschaftsstruktur – Krise, Arbeitslosigkeit, Massenelend, Krieg – in einer Gruppe zu personifizieren und damit einen Kurzschluss zu ziehen, durch den als Sündenbock ›der Jude‹ angeprangert wird (in der nationalsozialistischen Ideologie in die Formel einer »*jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung*« gefasst).

Wenn Jost erwähnt, dass das israelische Volk in großer Zahl erst mit den Normannen aus Frankreich nach England gekommen und nach dem Tod Karls I. wieder dahin zurückgekehrt sei, dann ist genau der Zeitraum umspannt, aus dem in den »Historien« Szenen der englischen Geschichte erzählt werden.

In »Der Apollogott III« erweist sich der von der Nonne sehnsuchtsvoll als »Apollo« verehrte Sänger (»mein holder Abgott«) als ehemaliger Vorsänger der deutschen Synagoge zu Amsterdam: »Rabbi Faibisch«, der nach seiner Amtsenthebung wegen Verstoß gegen rituelle Vorschriften als »Komödiant« herumzieht und für seinen »rothen Mantel« (eine Art Markenzeichen) noch Schulden hat: Ein verarmter Wanderschauspieler also, ein ›Lump‹. Die Information, die die Nonne erhält und die so negativ-abschätzig gefärbt ist, gleitet am Ende ab in die Diffamierung seiner »Musen« als »Dirnen« aus dem »Amsterdamer Spielhuis«.

Die »Romantikparodie« des ersten Teils, in der »das Christentum durch die Antike widerlegt« wird, und die »Antikentravestie«, die zeigt, dass der Hellenismus »als Weltanschauung unmöglich geworden« ist – »Der Apollgott II« – werden, wie Helmut Mojem überzeugend dargelegt hat⁴⁵, im dritten Abschnitt des Textes ergänzt durch die Vorstellung eines Judentums, das »in seinen religiösen Dogmen genauso restriktiv und hemmend wie das Christentum« erscheint. Die Vermutung, Heine entlarve in diesem Gedicht »den Hellenismus als verkleidetes jüdisches Elend« – dies sei »vielleicht der böseste Witz des Juden und Antikenschwärmers Heine« –, ist ebenso zutreffend wie die Feststellung, durch den Ton des dritten Teils werde die Fiktion »ins unverhüllt Soziale« zurückgenommen, »das ökonomische Moment, von dem der Dichter die Gegenwart bestimmt sah«.

Mojems Argumentation lässt sich stützen, wenn man bedenkt, dass der Vater dieses entlassenen »Rabbi Faibisch« mit dem Namen »Moses Jitscher« – übersetzt: »Moses Jude« – einfach »den« Juden meint. Auch die Analyse der Gedichtformen, die Heine verwendet, macht, wie sich aus Mojems Begründung folgern lässt, die Vermarktung von Kunst im Stil eines »Schmierentheaters« deutlich: Das Romantisieren (Teil I), das Antikisieren (Teil II) sowie das Hispanisieren durch die Form der spanischen Romanze (Teil III) werden zu Formen, in denen die Dichtung dem Käufer auf dem Markt dargeboten wird. Deren »Schönheit« muss dem Leser, nimmt er sie – wie z. B. Mojem – in ihrer Dissonanz zu dem inhaltlichen Hintergrund wahr, »als gezielte[r] Hohn« des Dichters bewusst werden.

Wenn Heine den jüdischen Trödler, der die Nonne über ihren »Abgott« aufklärt, als Karikatur eines Juden darstellt – und damit das Risiko eingeht, sein antijüdisches Zitat als antisemitisch misszuverstehen –, dann tut er das wohl, weil es ihm unvermeidlich hat erscheinen können, eine Überzeichnung vorzuführen, deren Bösartigkeit sich gerade dadurch entfalten kann, dass die selbstironische, humorvolle Zurschaustellung vermieden wird. Differenzierung dagegen, kritische Auseinandersetzung mit unhaltbar gewordenen Positionen und anachronistischen Formen, macht Karikaturen dieser Art unbrauchbar für – in »eliminatorischer« Absicht verwendete – Diffamierung.

Der Vortrag der Psalmen König Davids auf einer Jahrmarktsbühne –
 »Denn des Königs eigne Lieder
 Sang er in des Königs eigner
 Muttersprache, tremulierend
 In des Nigens alter Weise« (Der Apollgott III, 65–68) –

⁴⁵ Helmut Mojem: »Heinrich Heine: Der Apollgott«, in: Wirkendes Wort 5/85, S. 266ff.

unterscheidet sich nicht von der Singeweise, die der junge Jehuda von seinem Vater gelernt hat (Jehuda I, Verse 45 ff.). So wenig sich Heine mit dem Genietum Jehudas identifiziert, so wenig meint er, die ›heiligen‹ Texte und ihre Darbietungsformen von ihrer modernen ›Verpackung‹ fernhalten oder museal bewahren zu müssen.

Insofern sind – über Mojem hinausgehend – nicht nur »manche poetische Formen obsolet geworden«, sondern ist die Frage nach der Möglichkeit von Dichtung auf einer grundsätzlichen Ebene gestellt und – in der Darbietung des »Romanzero« als allegorischer Dichtung – von Heine auch beantwortet.