

Ritual und Gruppenzugehörigkeit - eine kulturwissenschaftliche Studie zu Heinrich Heines *Der Rabbi von Bacherach*

Cai Yanqiong
(Chongqing)

Kurzzusammenfassung: Dem Ritual als ein wesentlicher Faktor der Kultur und eine Darstellungsform einer Gesellschaft wird zusehends mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Besonders seit dem 20. Jahrhundert gibt es zahlreiche und vielfältige Untersuchungen zum Ritual, die neue Interpretationsmöglichkeiten literarischer Texte eröffnen. In Heines 1840 veröffentlichtem Romanfragment *Der Rabbi von Bacherach* spielt das Ritual für die Figuren eine bedeutungsvolle Rolle. Der vorliegende Beitrag versucht daher, die zentrale Funktion des Rituals auf der inhaltlichen sowie der strukturellen Ebene des Textes aufzuzeigen.

1 Einleitung

Heines Werk *Der Rabbi von Bacherach* ist einer der bemerkenswertesten Texte erzählender Prosa. Diesen Text begann Heine 1824 zu schreiben, kam aber zu keinem Abschluss und brach ihn 1826 ab. Er sollte ihn auch später nie vollenden und erst 1840 wurde der Roman schließlich als Fragment veröffentlicht.

In der Forschung gilt *Der Rabbi* als zwiespältiges und, gemessen an seinem Anspruch, sogar „gescheitertes“¹ Werk eines impotenten Erzählers. Erich Loewenthal hat zum Beispiel den „Stilwechsel“ und „Stilbruch“² des Textes kritisiert. Nach Hartmut Kircher ist Heine unfähig, „im Rahmen einer größeren Romankonzeption einen bestimmten Erzählstil über eine längere Strecke hinweg beizubehalten.“³ Bei vielen anderen Beiträgen zur jüdischen Erzählliteratur geht es jedoch eher um die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Romanfragments sowie die Spekulationen um eine mögliche Weiterführung der Handlung. Lion Feuchtwanger schrieb 1907 seine noch immer lesenswerte und anregende Doktorarbeit über *Der Rabbi von Bacherach*. Diese Arbeit gilt als die erste wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Text. Außerdem ist dieses Romanfragment für das Verhältnis des Autors zum Ju-

¹ Gerhardt Höhn: Heine-Handbuch. Zeit. Person. Werk. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler. 2004, S. 440.

² Erich Loewenthal: Der Rabbi von Bacherach. In: Heinrich-Heine-Institut (Hg.): Heine Jahrbuch 1964. Düsseldorf: Hoffman und Campe 1965, S. 8.

³ Hartmut Kircher: Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach (1840). In: Paul Michael, Lützel (Hg.): Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1983, S. 307.

dentum auch besonders aufschlussreich. Zudem sind zwei weitere Monographien zu erwähnen: *Heine und das Problem des Judentums* von Hiroshi Kiba, mit einer neuen und sehr ergiebigen Quellendurchsicht und die vorwiegend historisch interessierte Dissertation von Rainer Feldmann, *Heinrich Heine. Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heine*. Die meisten Wissenschaftler orientieren sich am Tenor Feuchtwangers, allerdings erschien für Jahrzehnte keine ausführliche Untersuchung mehr.

Bei eingehender Lektüre des Textes entdeckt man, dass sich die Figuren im Text immer wieder in einem Ritual befinden. Aber die Beschreibung des Rituals und vor allem die Haltung der Figuren zum Ritual unterscheiden sich in den drei Kapiteln des Fragmentes stark voneinander. Vor diesem Hintergrund scheint es mir besonders interessant, mich mit Hilfe der Ritualtheorie mit *Der Rabbi von Bacherach* zu beschäftigen.

Als theoretische Basis dienen vor allem die Forschungsergebnisse von Aleida und Jan Assmanns kulturellem Gedächtnis sowie Christoph Wulfs performativer Aspekt historischer Anthropologie. Nach Assmann gilt die rituelle Inszenierung als primäre Organisationsform, indem sie das kulturelle Gedächtnis durch ihre Zusammenkunft und leibliche Anwesenheit in alle Gruppenmitglieder einschreibt. Wulf sieht das Ritual vor allem als körperliches Handeln an. Das Ritual zielt auf Integration und Differenzbearbeitung. Wer am Ritual teilnimmt, bezeugt seine Gruppenzugehörigkeit und fühlt sich mit der Gruppe verbunden.

Auf dieser theoretischen Grundlage wird in dem Beitrag versucht, vermittels der drei aufeinander folgenden rituellen Inszenierungen die zentrale Funktion des Rituals auf der inhaltlichen und der strukturellen Ebene im Text aufzuzeigen.

2 Rituelle Aufführung als Darstellung einer Gemeinschaft im ersten Kapitel

Die Handlung des ersten Kapitels beginnt mit der Beschreibung der Landschaft der Stadt Bacherach: „Unterhalb des Rheingaus, wo die Ufer des Stromes ihre lachende Miene verlieren, [...] dort liegt, wie eine schaurige Sage der Vorzeit, die finstere, uralte Stadt Bacherach.“⁴ Diese Beschreibung erinnert an Heines bekanntes Gedicht „Loreley“, in dem die Landschaft nach Kortländer auch als Bedrohung dargestellt wird. Wie das „Märchen aus alten Zeiten“⁵, das von dem gefährlichen Gesang der Jungfrau erzählt,

⁴ Heinrich Heine: *Der Rabbi von Bacherach*. In: Manfred Windfuhr (Hrsg.): *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke B. 5*. Düsseldorf: Hoffmann und Campe 1994, S. 110. Im Folgenden wird unter der Verkürzung „Rabbi“ und der Seitenzahl zitiert.

⁵ Heinrich Heine: *Loreley*. In: Manfred Windfuhr (Hrsg.): *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke B.1*. Düsseldorf: Hoffmann und Campe 1994, S. 207.

ruft hier die „schaurige Sage“, mit der Bacherach assoziiert wird, eine magische und bedrohliche Atomsphäre hervor.

Im Anschluss an den historischen Exkurs und die Darstellung der damaligen Atmosphäre in der jüdischen Gemeinde kommt Heine auf das Zentralthema des Kapitels zu sprechen, nämlich auf die Feier des Sederabends⁶. Doch bevor Heine diese teilweise in der Handlung darstellt, schiebt er einen didaktischen Exkurs ein, der dem nichtjüdischen Leser eine kurze Information über den Ablauf und den Ursprung des Festes geben soll.

2.1 Sederabend und seine identitätsstiftende Bedeutung

Der Sederabend ist ein wichtiges Fest der Juden, an dem der Exodus erinnernd vergegenwärtigt wird. Der Exodus ist der Mythos um den Gründungsakt des Volkes Israels und seine Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft. Als Gründungsmythos gehört der Exodus zum kulturellen Gedächtnis Israels und besitzt einen festgelegten symbolischen Sinn für die kollektive Identität des Volkes. Dieses symbolträchtige Ereignis bietet im Erinnerungsprozess vor allem einen Reiz, der das Gedächtnis eines jeden Juden aktiviert. Beim Erinnern an die mythische Urgeschichte werden nicht nur diese grundlegende Geschichte sowie deren Hintergründe aufgerufen, sondern ebenso wird der kulturelle Sinn, in dem dieses Ereignis in der absoluten Vergangenheit steht, assoziiert. Hier bezieht sich der kulturelle Sinn vor allem auf das von dieser Urgeschichte repräsentierte identitätssichernde Wissen, das normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt. Noch präziser: Beim Erinnern an den Exodus wird das Gedächtnis für das identitätssichernde Wissen aktiviert, und man identifiziert sich gleichzeitig mit der von dem Mythos verkörperten bildformenden und handlungsleitenden Bedeutung sowie der orientierenden Kraft.

Wie bereits erwähnt, bewahrt der Sederabend das kulturelle Gedächtnis an den Gründungsakt des Volks Israel. Aber dieses mythische Ursprungsgechehen ist in der Feier des Sederabends doppelt vergegenwärtigt, nämlich als die rituelle Handlung, das symbolisierende Essen und Trinken beispielsweise, und als die Lektüre des kanonisierten Textes der Haggadah.

⁶ Der Sederabend ist der Vorabend des Pessach- oder Passah-Festes, an dem das jüdische Volk die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft feierlich erinnert. Dieses hohe Fest der Verwandlung und der Überschreitung findet nach dem jüdischen Kalender am 14. Nissan (=März oder April) statt, und der Sederabend zählt zu dessen Glanzpunkten mit vielen durch die Jahrhunderte geformten Ritualen. Der Name Seder bedeutet „Ordnung“; der, der den „Seder hält“, gewöhnlich das Familienvorhaupt, nimmt auf einen mit Polstern ausgelegten Sitz Platz und leitet das rituelle Festmahl. Siehe: Jan-Christoph Hauschild (Hg.): Essen und Trinken mit Heinrich Heine. München: Dtv 1997, S. 91.

2.2 Gemeinschaftsbildende Rolle von Festmahl und Lektüre der Haggadah⁷

Das Festmahl ist ein entscheidender Teil des Sederabends. Die Speise „unge-säuerte Brote [...] Ei, Lattich, Mairrettigwurzel, ein Lammknochen, und eine braune Mischung von Rosinen, Zimmer und Nüssen“ (Rabbi, S.112) und das Trinken von „vier Becher rothen Weines“ (Rabbi, S.113) zu bestimmten Zeiten sind von symbolischer Bedeutung. Sie halten die Erinnerung an die bit-tere Knechtschaft und das verheißungsvolle Mahl vor dem Auszug wach. Das beweist, dass sich ein Bild der Vergangenheit des jüdischen Volks an dieses Festmahl anlehnt. Außerdem ist das jüdische Pessachmahl ein streng geregelter Essvorgang und wird gemeinschaftlich von allen Beteiligten voll-bracht. Seine Regel und Ordnung bieten der Gemeinschaft einen Wissensho-rizont und Wahrnehmungshorizont, der alle Teilnehmer verbinden kann. Deshalb wird durch die wiederholbare Inszenierung eines solchen Fest-mahls die Kontinuität des Vorbildes gewährleistet, der kulturelle Sinn und die kulturelle Identität aufgeweckt. In diesem Sinne kann man die Wirkun-gen des Festmahls im 1. Kapitel mit Gerhard Neumanns Worten so zusam-menfassen: „So dient zuletzt die Mahlzeit am Seder-Abend der rituellen In-szenierung des Wissens von der jüdischen Identität und von der Erlangung der nationalen Rolle, ihres Wieder-Erkennens und Wieder-Erinnerns.“⁸ Der Sederabend enthält neben dem Mahl einen weiteren wichtigen Teil, nämlich das Vorlesen und Vorsingen der Haggadah. Darin wird das Ge-schehen, durch das Gott den Bund mit seinem auserwählten Volk geschlos-sen hat, in Worte gefasst und kommentiert.

Im *Rabbi*-Text werden insgesamt zehn Abbildungen der Haggadah auf-gezählt: „Wie Abraham die steinernen Götzen seines Vaters mit dem Ham-mer entzweyklopft, [...] und endlich wie Jerusalem mit den Thürmen und Zinnen seines Tempels bestrahlt wird vom Glanze der Sonne!“ (Rabbi, S.113) Manfred Windfuhr ordnet diese Abbildungen in drei Gruppen: „Bei den ers-ten Bildern überwiegt die Thematik des Exils und der Vergeltung, dann set-zen sich die erfreulicheren Anlässe durch, und am Ende steht die Vision vom himmlischen Jerusalem.“⁹ Man kann deutlich sehen, dass der kanoni-sierte Text Haggadah eine Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herstellt. Die tragische Leidensgeschichte und die Verheißung des heiligen Landes werden in der Haggadah in Verbindung gebracht.

⁷Haggadah bedeutet „Erzählung“. In ihr wird am Sederabend, dem Beginn des Pes-sachfestes, des Auszugs aus Ägypten gedacht.

⁸Gerhard Neumann: Der Abbruch des Festes. Gedächtnis und Verdrängung in Hei-nes Legende Der Rabbi von Bacherach. In: Frühwald, Wolfgang (Hg.): Erkennen und Er-innern in Kunst und Literatur – Kolloquium Reisenburg 4.-7. Januar 1996 Tübingen: Max Niemeyer 1998, S. 597.

⁹Manfred Windfuhr: Der Rabbi von Bacherach. Entstehung und Aufnahme In: ders (Hrsg.): Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke B.5. Düsseldorf: Hoffmann und Campe 1994. S. 529.

Durch gemeinsames Lesen der Haggadah macht jeder Jude die jüdische Geschichte und die jüdische Identität zu seiner eigenen Erfahrung und man weist sich gegenüber der Außenwelt deutlich als Gruppe aus: „[...] selbst diejenigen Juden, die längst von dem Glauben ihrer Väter abgefallen und fremden Freuden und Ehren nachgejagt sind, im tiefsten Herzen erschüttert werden, wenn ihnen die alten wohlbekanntenen Paschaklänge zufällig ins Ohr dringen.“ (Rabbi, S.113)

Nach der Darstellung der symbolischen Aspekte des Rituals im Sederabend und der Beantwortung der Fragen, welche Speise gegessen und welche Lieder und Texte gelesen und gesungen werden und welche symbolischen Bedeutungen sie haben, setzen Überlegungen ein, wie die Speisen zu essen und der kanonische Text zu lesen sind und wie sich ihre symbolischen Bedeutungen durch performative Handlung verwirklichen.

2.3 Familie als Aufführungsraum im ersten Kapitel

Wenn man zuerst den räumlichen Kontext, also die „Bühne“ beobachtet, wo das Ritual stattfindet, wird ersichtlich, dass es ein sehr ernsthaftes und harmonisches Fest ist. Der Rabbi Abraham und andere Teilnehmer veranstalten im großen Saal seines Hauses die Abendfeier des Paschafestes. Das Haus des Rabbiners ist der Schauplatz. Der Ort ist beachtenswert, weil er stets mit Familie in Verbindung steht, denn nur verwandte und einander vertraute Menschen versammeln sich hier. Diese häusliche „Bühne“ ist intimer und vertrauter als die institutionelle Organisation einer Kirche oder Synagoge. Außerdem sind die Anwesenden und die Beteiligten am Sederabend im ersten Kapitel nur „Anverwandte und Schüler“¹⁰. Dadurch sind der familiäre Charakter und die vertrauten Beziehungen zwischen den Einzelnen bereits festgelegt. Dieser durch „Bühne“ und Teilnehmer hergestellten familiären Umgebung entsprechend ist die Atomsphäre auch hier harmonisch. Im Saal ist alles „mehr als gewöhnlich blank“ (Rabbi, S.113). Eine „buntgestickte Seidendecke“ (Rabbi, S.113), „deren Goldfranzen bis auf die Erde hingen“ (Rabbi, S.113), bedecken den Tisch, Tellerchen schimmern „traulich“ (Rabbi, S.113), Becher mit „Zierrath lauter heiligen Geschichten von getriebener Arbeit“, „die silberne Sabbathlampe“ und „festliches Licht“ (Rabbi, S.113) bestimmen die Szene. Die Männer sind in „Schwarzmänteln und schwarzen Plathüten und weißen Halsbergen“ (Rabbi, S.113) gekleidet, die Frauen erscheinen in „wunderlich glitzernden Kleidern von lombardischen Stoffen“ und „Gold- und Perlengeschmeide“ (Rabbi, S.113). Damit wird eine pietistische Atomsphäre hervorgerufen. Durch die eingehende Betrachtung des Schauplatzes im ersten Kapitel stellt man fest, dass sich die jüdische Gesellschaft wie eine Familie darstellt, wobei sich die Anwesenden auch als Familienmitglieder verhalten.

¹⁰ Heinrich Heine, Der Rabbi von Bacherach, in: Manfred Windfuhr (Hg.), Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke B.5. Düsseldorf 1994, S. 113. Im Folgenden wird unter der Verkürzung „Rabbi“ und der Seitenzahl zitiert.

2.4 Bedeutung der körperlichen Bewegungen der Beteiligten im ersten Kapitel

Die Gruppenmitglieder wirken auf der „Bühne“ aktiv-andächtig am Ritual mit. Die Teilnehmer des Pessachfestes wiederholen zusammen Riten und Gebräuche ihrer Vorgänger in überlieferten Formen, d. h. die Einheitlichkeit einer Kultur wird zunächst erhalten. Dadurch fühlen sich die Angehörigen in historischer, ja vertikaler Dimension mit früheren Generationen verbunden und gleichzeitig auf horizontaler Ebene zu einer großen Gruppe vereinigt.

Die enge Verbindung zwischen den Teilnehmern spiegelt sich zuerst im gemeinsamen Brotessen und in der Sitzordnung der Gruppenmitglieder wider. Das Brot (lat. panem) ist eng mit dem Gemeinschaftsgedanken verbunden, mit dem lat. „companionum“, das man mit „Brotgenossenschaft“ übersetzen könnte. Die „ungesäuerte Osterbröte“ im Ritual gelten als Symbol für das jüdische Leben. Das gemeinsame Brotessen macht deutlich, dass die Fülle und Vollkommenheit des Lebens auf einer gemeinschaftlichen Grundlage über in sich ständig individualisierenden Transformationsprozessen zu gewinnen ist. Dieses für alle bereit stehende Nahrungsmittel bildet den gemeinsam zugänglichen, generationsübergreifenden kulinarischen Hintergrund, der fraglos von allen geteilt wird. Dadurch wird die Gemeinschaft nicht nur zwischen den Anwesenden, sondern auch zwischen den Abwesenden und ihren Vorgängern gebildet. Deshalb kann man hier den Satz von Novalis anwenden: „Das gemeinsame Essen ist eine sinnbildliche Handlung der Vereinigung“¹¹.

Der andere Faktor, der die Verbundenheit der Beteiligten bekräftigt, ist die Sitzordnung der Juden im Haus des Rabbiners. Das gemeinsame Essen findet an einem Tisch statt. Die Sitzordnung - „an diesen Tisch setzt sich der Hausvater mit allen Verwandten und Genossen“ (Rabbi, S.112) - deutet auf eine Konzentrität der einheitlichen Gemeinschaft hin. Denn der runde Tisch gilt für die Kommunikation und die Integration der Anwesenden als günstig. Der Tisch ist ebenfalls ein Symbol für die Gemeinschaft, denn wer sich gemeinsam an einen Tisch setzt, dem wird bedeutet, das man hier keine Menschen ausschließen möchte. Der Schauplatz des Tisches inauguriert performative Prozesse des körperlichen Miteinanders und schafft eine körperliche Kopräsenz, die den Mitgliedern ein durch dieses Objekt vermitteltes Bezugssystem nahelegt.¹² Das heißt, dass diese Beziehung zwischen Teilnehmern nicht nur durch eine räumliche Enge und körperliche Kopräsenz, sondern auch durch eine zeitliche Begrenzung - Niedersetzen um den Tisch und Verlassen des Tisches - verstärkt wird.

¹¹ Edwald Wasmuth: Novalis: Werke, Briefe, Dokumente. 2 Bde. Heidelberg: Lambert Schneider 1957, S. 322.

¹² Vgl. Erving Goffmann: Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt/M: Suhrkamp 1974, S. 59.

Durch die oben genannten beiden Faktoren, gemeinsames Essen und Sitzen um den Tisch, entsteht ein Band, das alle Anwesenden verknüpft. Und in dieser Gemeinschaft spielen der Rabbi und seine Frau eine herausragende Rolle, die durch ihre körperlichen Bewegungen und ihre Verhaltensweise zum Ausdruck kommt.

Der Rabbi Abraham ist eine andächtige, an der Tradition festhaltende Person. Sein Gesicht erscheint in „edelgeformten, etwas strengen Zügen“ (Rabbi, S.113), „seine Lippen lächelten hervor aus dem braunen Barthe“ (Rabbi, S.113), in seinen Augen „schwamm es wie selige Erinnerung“ (Rabbi, S.113). Er nimmt nicht nur an diesem Ritual teil, sondern bildet ebenso das Zentrum des Hauses und des Rituals. Er wird als Familienoberhaupt betrachtet und gehört zu denjenigen, die Privilegien in Interpretation und Beherrschung des kulturellen Gedächtnisses erhalten. Im Saal seines Hauses präsidiert er das Pessachfest. Sein höherer und erhabener Sitz sowie die „purpurnen Sammetkissen“ (Rabbi, S.113) seines Sessels deuten auf seine edle Position und Autorität in dem Fest und in der ganzen Gemeinde hin. Der Handelnde und das Subjekt in dem Satz „... Rabbi Abraham [...] beging die Abendfeier des Paschafestes“ (Rabbi, S.113) belegt seine führende Rolle an der Feier.

Seine Frau, die „schöne Sara“, erscheint hier als eine passive Beschützerin. Sie sitzt auch „auf einem ebenfalls erhabenen Sammetstuhl an seiner Seite“ (Rabbi, S.113). Hier wird ihre Schönheit - ihr „frommes, rührend schönes“ (Rabbi, S.113) Antlitz - und ihre Sorge über die schlimme Situation der ganzen Gemeinde sowie das „Elend“ (Rabbi, S.113) und die „Fahrnisse“ (Rabbi, S.113) ihrer Verwandten und Freunde betont. Ihre Schönheit ist eine „eigenthümlich rührende Art“ (Rabbi, S.113) von Jüdinnen. Ihre Qual und Besorgnisse sind eng mit dem Schicksal des Volkes Israel verbunden. In dieser Beschreibung der Protagonistin wird „ihr charakteristisches Aussehen nicht nur auf das Individuum selbst, sondern auf die Situation ihrer Glaubensgemeinschaft zurückgeführt“.¹³ Dennoch pflegt sie keinerlei sozialen Austausch mit anderen Personen außer ihrem Mann. Sie sieht „beständig nach den Augen ihres Mannes“ (S.114). Ihre Schönheit, Zärtlichkeit und ihre Verhaltensweise erwecken den Eindruck, als ob sie in diesem Kapitel eher zu ihrem Mann als zur Gruppe gehörte.

Während der Handelnde und Leiter bei diesem Fest stets Rabbi Abraham ist, spielen die anderen Beteiligten eine Nebenrolle. In diesem Kapitel bleiben außer dem Rabbi Abraham und seiner Frau Sara die Anwesenden anonym. Heine erfaßt die anonymen Teilnehmer unter der Bezeichnung „seine Anverwandte, Schüler und übrige Gäste“ (Rabbi, S.113) und „die andächtig vergnügten Gesichter der Alten und Jungen“ (Rabbi, S.113). Ihre Handlungen sind auf Antworten und Nachahmungen des Rabbis beschränkt. „[...] Rabbi Abraham las und sang die Agade, und der bunte Chor

¹³ Florian Krobb: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert, a. O., S. 50.

stimmte ein oder antwortete bey den vorgeschriebenen Stellen.“(Rabbi, S.113) Die übrigen Personen werden hier als ein „Chor“ beschrieben. Bei „Chor“ denkt man sogleich an seine Einheit und Harmonie sowie seinen Anspruch auf die gleiche Stimmlage. Allerdings verlangt ein Chor einen Dirigenten, dessen Rolle hier der Rabbi übernimmt. Diese Analogie zu „Chor“ macht klar, dass der Einzelne durch die nachahmende und gemeinsame Handlung in eine eng verbundene Gemeinschaft eingegliedert wird, in der er sich geborgen fühlt. Die subjektive Verantwortung und die Individualität der Beteiligten existieren in diesem Kontext nicht, es besteht nur die Verantwortung für die Aufrechterhaltung des sozialen Bandes, das an und durch das Ritual geknüpft ist.

Nachdem der zweite Becher eingeschenkt ist, wird die Atomsphäre des Rituals immer dynamischer. Der Rabbi ergreift „eins der ungesäuerten Osterbröte“ (Rabbi, S.114) und hält es empor, „heiter grüßend“ (Rabbi, S.114):

Siehe! Das ist die Kost, die unsere Väter in Ägypten genossen! Jeglicher, den es hungert, er komme und genieße! Jeglicher, der da traurig, er komme und teile unsere Paschafreude! Gegenwärtigen Jahres feiern wir hier das Fest, aber zum kommenden Jahr im Lande Israels! Gegenwärtigen Jahres feiern wir es noch als Knechte, aber zum kommenden Jahre als Söhne der Freiheit! (S. 114).

Diese Worte entstammen der Haggada und beziehen sich auf die drei Zeitebenen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Zuerst erinnern die Worte die Teilnehmer an die Vergangenheit ihres Volkes, an ihre Leidensgeschichte. Dadurch wird in ihnen das Gefühl einer kollektiven Identität geweckt, worauf die gegenwärtige Freude geäußert wird. Die letzten beiden Sätze enthalten eine Verheißung auf die Zukunft. Durch diese Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erreicht die identitätsstiftende Rolle des Rituals ihren Höhepunkt.

Insgesamt spürt man im 1. Kapitel eine äußerst pietistische Atomsphäre, die eben durch das Praktizieren des Rituals entsteht. Genau jene rituelle Inszenierung im 1. Kapitel, die streng nach der traditionellen Form und im kleinen Rahmen stattfindet, fördert das Gefühl der gemeinsamen Gruppenzugehörigkeit der Juden zum Judentum. Durch ihre einheitlichen und harmonischen Bewegungen erscheinen sie nicht als Individuum, sondern bilden eine untrennbare Einheit und Gruppe.

3 Distanzierte Beobachtung des Rituals als distanzierte Gruppenzugehörigkeit im zweiten Kapitel

Wie im ersten Kapitel spielt das Ritual auch im zweiten Kapitel eine zentrale Rolle, jedoch ist die Situation hier verändert. Der Schauplatz des Rituals ist nun nicht mehr ein vertrauter Ort, sondern eine jüdische Synagoge, und die Teilnehmer und Beteiligten sind nicht mehr Verwandte und Bekannte, sondern Fremde. Außerdem sind die Verhaltensweise der Gruppenmitglieder

am Ritual und ihre Reaktion auf die rituelle Aufführung völlig unterschiedlich.

Am Anfang des Kapitels werden das geschäftige Treiben zur Ostermesse und die düstere Stimmung im Ghetto beschrieben, wodurch der Leserschaft die Lebensumstände der Juden näher gebracht werden. Auf dem Weg des flüchtigen Paares durch Frankfurt fordert Abraham seine Frau Sara dreimal auf: „Mach die Augen zu, schöne Sara“. Hartmut Kircher meint, dass dieser Satz jeweils auf eine Situation des Nichtteilhabens der jüdischen Glaubensgemeinschaft am gesellschaftlichen Leben, des Ausgeschlossenenseins der Juden hindeutet.¹⁴

Bevor das Ehepaar die Synagoge betritt, werden Einstellungen von „Jäkel des Narren“ und dem „Veitel Rindskopf“ zum jüdischen Ritual offenbart. Beide sind jüdische Hüter des Ghettotores. „Der Jäkel des Narren“ klagt über die Erstarrung des synagogalen Rituals. Er lehnt es ab, beim Vorlesen der Geschichte von der Opferung Isaaks noch einmal anwesend zu sein, weil er sie schon dreiunddreißigmal gehört habe. Seine körperliche Abwesenheit zeigt seine Verweigerungshaltung. Der Andere ist „der Veitel Rindskopf“. Er spricht kein Wort, steht nur allein in der Ecke und brummelt sein Achtzehn-Gebet und möchte nicht unterbrochen werden. Er konzentriert sich auf das Beten und ist oberflächlich ein andächtiger Angehöriger. Doch er kann durch die isolierende individuelle Körperbewegung und Handlung keine Zugehörigkeit zur Gruppe herstellen. Vermittels dieser beiden Figuren wird ersichtlich, dass die Verbundenheit des Einzelnen mit der Gruppe nachlässt.

3.1 Synagoge¹⁵ als Erfahrungs- und Aufführungsraum im zweiten Kapitel

Der Gottesdienst im zweiten Kapitel findet in der Synagoge statt. Israel hat sich als Volk im Exil verstanden und die Synagoge als seine identitätsstiftende Institution etabliert. In ihr wird das Wort Gottes in der Gemeinde gelesen, kommentiert und auf diese Weise von Generation zu Generation überliefert.¹⁶ Im Vergleich zum Schauplatz im ersten Kapitel „Familie“ verfügt die Synagoge hier über einen größeren Raum und mehr institutionalisierte Merkmale. Das bedeutet einerseits, dass die räumliche Distanz zwischen den Anwesenden auch größer und dadurch die Verbindung untereinander nicht so fest ist. Andererseits belegt es auch, dass sich die Menschen eher aus Zwang als freiwillig an diesem Ritual beteiligen. Denn die Teilnahme an ei-

¹⁴ Florian Krobb: „Mach die Augen zu, schöne Sara“ Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach. In: ders: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im 19. Jahrhundert, a. a. O., S. 51.

¹⁵ Die Synagoge, der Ort, an dem die Tora gelesen, kommentiert und auf diese Weise von Generation zu Generation überliefert wird, ist, historisch gesehen, eine Institution der Diaspora.

¹⁶ Bernd Witte: Kulturelles Gedächtnis und Geschichtsschreibung im Judentum. In: <http://www.uni-duesseldorf.de/home/Jahrbuch/2001/PDF/pageswitte.pdf>. Stand: 12.06.2007.

nem Familienfest beruht eher auf Vertrauen und Freiwilligkeit als die an einem institutionalisierten Fest. Bedeutsamer aber ist, dass sich die Synagoge in zwei Teile gliedert und damit auch die Gemeinschaft in zwei Gruppen geteilt ist, nämlich in eine Männer- und eine Frauenabteilung. Schon auf den ersten Blick schadet die Disjunktion einem verbindendem Wir-Bewusstsein und der Einheit der Gemeinschaft.

3.2 Bedeutung der körperlichen Bewegungen der Beteiligten im zweiten Kapitel

Anhand der Zweiteilung der Synagoge in eine Männerschule und eine Frauenabteilung könnte man den Gottesdienst in der Synagoge in zwei Teile gliedern, nämlich das Singen in der unteren Abteilung und das Unterhalten in der oberen Abteilung, wobei das eine durch Saras beobachtende Sicht und das andere durch ihre teilnehmende Sicht beschrieben wird. Während es sich im 1. Kapitel um einen allwissenden Erzähler handelt, ist der im 2. Kapitel durch einen personalen Erzähler ersetzt worden, so dass es zu einer Distanz vom Erzählten kommt. Bei der Schilderung der Synagoge und des Gottesdienstes wird vorwiegend aus der Perspektive der Sara erzählt. Es ist nicht mehr die im ersten Kapitel mitunter aktive Anteilnahme, die dem Engagement entspricht, sondern „die eines über den Dingen stehenden Betrachters, der Abstand gewonnen hat.“¹⁷ Diese Veränderung der Erzählperspektive kann man als eine Distanz zum Ritual und somit zur Gruppe ansehen.

Dieser Erzählweise entsprechend unterscheidet sich die Partizipationsform der Mitglieder von der im ersten Kapitel. Im Hof der Synagoge trennt der Rabbi sich von seiner Frau. Er wäscht seine Hände am Brunnen und betritt den unteren Teil der Synagoge. Sein Händewaschen bedeutet, dass er bereit ist, sich sowohl körperlich als auch innerlich auf den Gottesdienst vorzubereiten und sich andächtig in diesen heiligen Gottesdienst zu versenken. Nach seinem Eintritt werden zuerst der räumliche Kontext und die Atomsphäre beschrieben. Die Sitzordnung hier ist anders als die im Familienfest des ersten Kapitels. Hier gibt es drei Reihen mit Stühlen, was für die Interaktion unter den Mitgliedern ungünstig ist. Zwar wird dadurch mehr Raum für individuelles Verhalten geschaffen, es erhöht aber auch das Risiko eines Auflösungsprozesses. Während der ovale Tisch im ersten Kapitel eine von der übrigen Welt abgegrenzte, vollständige und geschlossene Welt repräsentiert, erzeugt die Versammlung in der Synagoge eine andere Form der Gemeinschaft. Hier lassen sich alle Sitzpositionen klar identifizieren und ermöglichen damit eindeutige Grenzziehungen. Das heißt, die Leute sitzen zwar zusammen, aber diese Form bringt eine größere körperliche Distanz zum Ausdruck als das Zusammensitzen um den Tisch. Wenn die Frauen in

¹⁷ Hartmut Kircher: Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach (1840). In: Paul Michael, Lützel (Hg.): Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen, a. a. O., S. 309.

der oberen Abteilung in den Gottesdienst in der unteren Männerschule schauen möchten, müssen sie durch „dünne grüne Latten“ (Rabbi, S.132) des großen Gewitters hinabschauen. Die unmittelbare Beobachtung und direkte Beteiligung werden verhindert. Durch die Sitzordnung und die Beteiligungsform in der Synagoge kann man sagen, dass sich die Verbindung der Gruppenmitglieder untereinander und die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft abschwächen.

Wenn man derartig „feine Zierrate“, und „das vom Herzen kommende Singen“ (Rabbi, S.132) der Vorsänger in der Männerschule berücksichtigt, gewinnt man den Eindruck, dass der Gottesdienst in der unteren Männerschule überaus heilig und ernst ist und die Leute andächtig daran teilnehmen. Durch das Zusammensingen und Wiederholen der symbolischen Überlieferung wird eine gemeinschaftliche Einheit gebildet. Im Gegensatz dazu ist das Milieu in der Frauenabteilung äußerst profan und unheilig. Zuerst ist die Teilnahme von Frauen am Gottesdienst wegen der beiden Abteilungen räumlich abgetrennt. Die Frauen scheinen aus der Gruppe ausgeschlossen zu werden. Obwohl sie körperlich anwesend sind, verstehen sie das Gebetbuch und das Wesen des Rituals nicht. Sara bemerkt, „dass sie (Schnapper-Eile) viele Worte allzu sehr nach Gutdünken aussprach und manche gute Zeile ganz überschlipperte“ (Rabbi, S.134). Aber nicht nur Schnapper-Eile, auch die anderen Frauen verhalten sich nicht mehr gläubig, „Mancher macht es sich bequem und setzt sich nieder, flüstert auch wohl mit einem Nachbar über weltliche Angelegenheiten [...] und hier hat alsdann die Andacht wohl noch größere Rückschritte gemacht.“ (Rabbi, S.135) Wie oben schon erwähnt, spielt das Ritual nach Jan Assmann für die Aufbewahrung des kulturellen Gedächtnisses und die Aufweckung der jüdischen Identität eine große Rolle. Eine solche Verhaltensweise in der Frauenabteilung offenbart, dass das kulturelle Gedächtnis des eigenen Volkes und das jüdische Bewusstsein nicht geschätzt oder sogar nicht verstanden werden. Dadurch vergrößert sich zwangsläufig die Distanz zwischen Individuum und Gruppe. So lässt sich sagen, dass sich sowohl durch die räumliche Entfernung als auch durch eine sich distanzierende Verhaltensweise die Beziehung zwischen Individuum und Gruppe auf der Frauengalerie lockert und der Abstand sich stetig vergrößert.

Die Beziehungen der Gruppenmitglieder untereinander sind auch lockerer als die im ersten Kapitel. Sie sehen nicht mehr wie eine Einheit aus. Dieser Punkt zeigt sich zuerst in der seltsamen Kleidung der Frauen. Die alte Frau Schnapper-Eile trägt merkwürdige Kleidung: „ein weit ausgebauchter Rock von weißem Atlas, worin alle Tierarten der Arche Noah grellfarbig gestickt, ein Wams von Goldstoff wie eine Küras [..] unter andern ein großes Bild der Stadt Amsterdam, bis über den Busen herabhingen.“ (Rabbi, S.135) Ebenso ist die Kleidung der übrigen Frauen „nicht minder merkwürdig.“ Sie lehnen es ab, solche Kleidung wie die Jüdinnen im Hause des Rabbis zu tragen, vielmehr wollen sie sich von anderen Menschen unterscheiden und ihre eigenen Besonderheiten hervorheben. Diese Betonung der Individualität erzeugt eine Distanzierung von den anderen Gruppenmitgliedern.

Diese Diskrepanz spiegelt sich auch in ihren Unterhaltungen wider: „Die jüngeren Frauen scherzen über die alten, und die klagen wieder über die Leichtfertigkeit der Jugend“ (Rabbi, S.136). Sie konzentrieren sich nicht mehr auf das für die Bildung einer jüdischen Gemeinschaft und die jüdische Identität äußerst bedeutungsvolle Ritual, sondern auf die Differenzierung der Gruppenmitglieder. Dieser lässt sich am auffälligsten an der Jüdin Hündchen Reiß nachweisen. Analog zum Vorsänger in der Männerabteilung gibt es in der oberen Abteilung eine Vorklatscherin namens Hündchen Reiß. Der Gesang des Vorsängers bringt die einzelnen Mitglieder in Verbindung mit der Gruppe, wodurch sich die Anwesenden eng verbunden fühlen sollen. Aber hier ist diese Vorklatscherin „eine platte grünliche Frau, die jedes Unglück witterte und immer eine skandalöse Geschichte auf der Zunge trug.“ (Rabbi, S.136) Im Gegensatz zum Vorsänger lenkt sie die Aufmerksamkeit der Frauen vom Ritual ab und erzeugt mehr Widersprüche und Differenzen unter den Mitgliedern. Eine solche Vorklatscherin trägt zur Auflösung der Gemeinschaft bei.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Juden in diesem Kapitel keinen allzu großen Wert auf die jüdische Geschichte und traditionelle Kultur legen. Die jüdische Kultur wird immer weiter säkularisiert. Der Zustand des kulturellen Gedächtnisses des Volkes Israel wird immer stärker bedroht und der Abstand zwischen den Gruppenmitgliedern und der Gemeinschaft vergrößert sich.

4 Ironische Inszenierung als Verdrängung der Gruppenzugehörigkeit

Im dritten Kapitel tritt ein spanischer Ritter namens Don Isaak Abarbanel als eine wichtige Figur auf. Seinem Aussehen wie auch seinem rhetorisch-bildlichen Komplimente-Stil nach ist Don Isaak Abarbanel als mittelalterlicher Ritter angelegt. Sein Verhalten und seine Worte sind eher gesucht als vornehm. Er ist Abrahams alter Freund aus der Zeit des siebenjährigen Studiums in Toledo. Hier erscheint er als ein getaufter Jude. Er kommt in das jüdische Ghetto nicht um zu beten, sondern nur um die köstliche jüdische Küche zu genießen. Don Isaak nennt sich „Heide“ (Rabbi, S.143), der „Nazarenertum“ ablehnt und sich nach Lebenslust sehnt. Manfred Windfuhr ist der Ansicht, dass die im Mittelpunkt dieses Kapitels stehende Disputation zwischen ihm und dem orthodoxen Rabbi Abraham auf die dualistische Weltsicht hindeutet, also den mit dem Begriff „Heide“ im Zusammenhang stehenden sinnenfrohen, lebensbejahenden, sensualistischen menschlichen Habitus im Gegensatz zum sinnesfeindlichen, lebensverneinenden, spiritua-listischen, welchen er mit „Nazarener“¹⁸ bezeichnet. Von Interesse ist hier allerdings vor allem die Frage nach seiner Zugehörigkeit zum Judentum.

¹⁸ Vgl. Manfred Windfuhr: Der Rabbi von Bacherach. Entstehung und Aufnahme In: ders (Hrsg.): Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke B.5. Düsseldorf: Hoffmann und Campe 1994. S. 707

In diesem Kapitel spielt die Geschichte immer noch im Ghetto, aber nicht mehr in der Synagoge, sondern auf der Straße. Man kann sagen, dass die Leute in der Synagoge Glaubensgenossen sind und durch die räumliche und zeitliche Begrenzung – vom Eintreten bis zum Verlassen der Synagoge – eingeschränkt werden. Auf der Straße fallen alle diese Verknüpfungen und Beschränkungen weg.

Nicht nur der Schauplatz erlangt eine immer größere Räumlichkeit und Distanzierung, sondern auch durch Verhaltensweise und Worte des Helden Don Isaak Abarbanel empfindet man, dass sich die Gruppenzugehörigkeit und seine Verbindung zur Gruppe erkennbar abgeschwächt haben. Zweifellos ist Don Isaak Abarbanel jüdischer Herkunft und entstammt sogar dem besten Blute Israels. Aber nachdem Abraham die Herkunft und die Abstammung des spanischen Ritters enthüllt, wird seine Mimik nervös und schmerzhaft: „Seine Wangen erblichen wieder bis zur fahlsten Blässe, auf seiner Oberlippe zuckte es wie Hohn, der mit dem Schmerze ringt, aus seinen Augen grinste der zornigste Tod [...]“ (Rabbi, S.140-141). Durch seine Reaktion auf Abrahams „Enthüllung“ kann man vermuten, dass Don Isaak seinen jüdischen Stamm nicht schätzt und keine Beziehung zu dieser Familie und diesem Stamm haben möchte. Die Verbundenheit mit dem Judentum hat er entsprechend auf die Liebe zur jüdischen Küche reduziert: „[...] und wahrlich nicht um hier zu beten, sondern um zu essen besuche ich die Judengasse.“ (Rabbi, S.142) Aber dieses Essen unterscheidet sich stark von allen symbolischen Speisen am Sederabend im ersten Kapitel. Im Festmahl des ersten Kapitels sind die jüdische Identität und das kulturelle Gedächtnis dieses Volks verwurzelt und aufbewahrt. Durch das gemeinsame Essen der Speisen wird nicht nur eine Gemeinschaft gebildet, sondern auch die jüdische Identität und das kulturelle Gedächtnis aufgeweckt und vermittelt. Aber die von Don Isaak Abarbanel genannten Gerichte: „[...] die Karpfen mit brauner Rosinensauce [...].das gedämpfte Hammelfleisch mit Knoblauch und Mayrettig [...] die Suppe mit schwärmerisch schwimmenden Klöschchen“ (Rabbi, S.143) sind nur Nahrungsmittel und Gaumengenuss, sie haben keine Verbindung zum Gedächtnis des jüdischen Volks. Was diesem entwurzelten der mythischen Welt seiner Väter entfremdeten Don Isaak Abarbanel bleibt, ist nicht mehr das kulturelle Gedächtnis, sondern nur noch die „Wahrheit“ jenes Duftes der fernen heimischen Speisen. Zum Wandel der symbolischen Bedeutung des Essens merkt Gerhard Neumann an: „Die Wendung vom rituellen sakralen Mahl, das Identität erkennbar und erinnerbar macht, zur gastronomischen Inszenierung einer nationalen Scheinidentität, die ihres Wurzelbodens beraubt“¹⁹ ist durch „Isaak“ gekennzeichnet.

Zudem gibt der Held selbst zu, dass er nicht mit dieser Gruppe verkehren möchte. Er bekennt: „Ich liebe Eure Küche weit mehr als Euren Glauben

¹⁹ Gerhard Neumann: Der Abbruch des Festes. Gedächtnis und Verdrängung in Heines Legende Der Rabbi von Bacherach. In: Frühwald, Wolfgang (Hg.): Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur – Kolloquium Reisenburg 4.-7. Januar 1996, a. a. O., S. 604.

[...] Euch selbst habe ich nie ordentlich verdauen können. Selbst in Euren besten Zeiten [...] hätte ich es nicht unter Euch aushalten können“ (Rabbi, S.142) Diese Worte machen deutlich, dass sich der Jude Don Isaak von seiner Gruppe völlig entfremdet hat, die Beziehung zwischen Individuum und Gruppe ist in diesem Kapitel bereits weit fortgeschritten. Die Figur des Don Isaaks hat sich nicht nur durch die Taufe förmlich vom Judentum entfernt, die Zugehörigkeit verleugnet er ebenso durch seine innerliche Ablehnung des „dürren, freudlosen“ (Rabbi, S.143) Judentums zugunsten seiner Sehnsucht nach Lebenslust.

5 Fazit

Der Beitrag liefert eine Studie über die Problematik der jüdischen Gruppenzugehörigkeit in Heinrich Heines *Der Rabbi von Bacherach*, die durch unterschiedliche rituelle Inszenierungen jeweils in den drei Kapiteln des Romanfragments präsentiert wird. Als theoretische Basis dienen vor allem die Forschungsergebnisse von Aleida und Jan Assmanns kulturellem Gedächtnis sowie Christoph Wulfs performativer Aspekt der historischen Anthropologie. Nach Assmann gilt die rituelle Inszenierung als primäre Organisationsform, indem sie das kulturelle Gedächtnis in alle Gruppenmitglieder durch ihre Zusammenkunft und leibliche Anwesenheit einschreibt. Wulf sieht das Ritual vor allem als körperliches Handeln an. Das Ritual zielt auf Integration und Differenzbearbeitung. Wer am Ritual teilnimmt, bezeugt seine Gruppenzugehörigkeit und fühlt sich mit dieser Gruppe verbunden.

Auf dieser theoretischen Grundlage setzt sich der Beitrag durch Interpretation und Analyse des Textes mit der „Bühne“, der körperlichen Handlung und der Verhaltensweise der „Akteure“ in verschiedenen Situationen auseinander, die die Beziehungen des einzelnen Juden zu seiner Gruppe deutlich machen. Dabei beobachtet man, dass es mit dem Fortschreiten der Handlung zu einem dreimaligen Wechsel des Schauplatzes des Rituals kommt, der wiederum mit einer entsprechenden Veränderung der körperlichen Bewegung im Zusammenhang steht. Von dem vertrauten Haus des Rabbiners über die institutionalisierte Synagoge bis zu der Straße im Ghetto vergrößert sich nicht nur der Raum, sondern auch die körperliche Distanz zwischen den Personen nimmt stetig zu. Die Verhaltensweisen der Personen gegenüber dem Ritual oder die Einstellung, die Partizipationsform am Ritual zeigen ebenfalls diese Tendenz. Am Sederabend im 1. Kapitel stellen die Gruppenmitglieder durch gleiche oder ähnliche Kleidung, gemeinsames Handeln, d. h. gemeinschaftliches Essen von Brot und bitterer „Kräuter“, Zusammenlesen der Haggadah u.ä. eine einheitliche Gemeinschaft her. Die Menschen empfinden eine sehr enge Zugehörigkeit zur Gruppe. Im zweiten Kapitel jedoch ist die Situation verändert. Wegen der Zweiteilung der Synagoge ist es Sara, der Frau von Rabbi, unmöglich, sich tatsächlich mit der Gruppe zu vereinen. Insbesondere die Verbindung unter den weiblichen Gruppenmitgliedern auf der Frauengalerie ist so schwach, dass man sie

kaum als eine Gemeinschaft bezeichnen kann. Denn die Modegespräche, Prahlereien und Eifersüchteleien der Frauen auf der Galerie lassen eine Konzentration auf das Ritual nicht mehr zu, diese richtet sich nunmehr auf Auseinandersetzungen unter den Gruppenmitgliedern. Die Gruppe droht daher von innen zu zerfallen. Die sich verstärkende Säkularisierung erreicht ihren Höhepunkt im dritten Kapitel, als der spanische Ritter Don Isaak Abarbanel auftritt, der dem besten Blut Israels entstammt, aber durch Taufe seiner Nation den Rücken kehrt. Die Verbindung zwischen ihm und der Gruppe beruht nur noch auf der jüdischen Küche und dem Gaumengenuss

Anhand der Analyse kann man drei unterschiedliche Arten von Beziehungen und Haltungen des einzelnen Juden zum Judentum beobachten: die fromme und pietistische Einstellung zur Gruppe im ersten Kapitel; die distanzierte Einstellung im zweiten Kapitel und schließlich die ablehnende und ironische Einstellung im dritten Kapitel. Wenn man diese drei Kapitel vertikal betrachtet, entdeckt man, dass sich die Gruppenzugehörigkeit der Juden zum Judentum im Rabbi-Text immer weiter abschwächt und sich in einem zusehends distanzierenden Entwicklungsprozess befindet.