

SANDRA SCHELL

»JUDA MOBILISIERT AUF ALLEN FRONTEN GEGEN MICH«.
ZUM PHILOZIONISTISCHEN ENGAGEMENT DES VÖLKISCHEN
AUTORS BÖRRIES VON MÜNCHHAUSEN (1874-1945)

»Die Redaktion bei Lehmann hat mich trotz heftigsten Sträubens zum Antisemiten gestempelt, Juda mobilisiert auf allen Fronten gegen mich, und ich spüre die Minen unter allen meinen Wegen schüttern«,¹ schreibt der Schriftsteller Börries von Münchhausen im Oktober 1926 besorgt und leicht empört an seinen langjährigen Freund, den Anglisten Levin Ludwig Schücking. Münchhausen hatte im Jahr zuvor die Schriftleitung der literarischen Beilage der im Verlag von Julius Friedrich Lehmann herausgegebenen Zeitschrift *Volk und Rasse* übernommen,² wobei er sich, wie der zitierte Brief nahelegt, mit ihrer antisemitischen Programmatik nicht gänzlich identifizieren mochte. Anders als das Dementi gegenüber seinem »ganz liberale[n]«³ Freund Schücking suggeriert, hatte Münchhausen die ideologische Ausrichtung der *Monatsschrift für deutsches Volkstum, Rassenkunde und Rassenzüchtung* – so der Untertitel – allerdings schon länger publizistisch mitgetragen. Seit den frühen 1920er Jahren äußerte er sich in verschiedenen Feuilletondebatten mit Artikeln, die auf eine (Selbst-)Verortung im völkisch-nationalkonservativen Milieu schließen lassen: In seinen Beiträgen⁴ beteiligte er sich an rassentheoretischen, teils gar antisemitischen Debatten und bezog sich etwa affirmativ auf die Rassentheorie

- 1 Börries von Münchhausen an Levin Ludwig Schücking, 18. 10. 1926, zit. nach »Deine Augen über jedem Verse, den ich schrieb«. Levin Ludwig Schücking – Börries von Münchhausen, Briefwechsel 1897-1945, hg. von Beate E. Schücking, Oldenburg 2001, S. 268.
- 2 Münchhausen leitete die Literaturbeilage *Volk im Wort* in den Jahren 1926 und 1927. Während die Beilage danach eingestellt wurde, erschien die Zeitschrift *Volk und Rasse* bis 1944 (vgl. Thomas Dietzel und Hans-Otto Hügel, Deutsche literarische Zeitschriften 1880-1945. Ein Repertorium, Bd. 4, hg. vom Deutschen Literaturarchiv, München 1988, S. 1224f.).
- 3 Börries von Münchhausen an Gottfried Benn, 15. 10. 1933[?], zit. nach Reinhard Alter, Gottfried Benn und Börries von Münchhausen. Ein Briefwechsel aus den Jahren 1933/34, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 25 (1981), S. 139-170, hier S. 158.
- 4 Siehe bspw. Börries von Münchhausen, Zu Coudenhoves Judenmischungs-Vorschlag, in: Deutsches Adelsblatt 8 (15. 4. 1923), S. 144 f.; ders., Adel und Rasse, in: Deutsches Adelsblatt 6 (15. 3. 1924), S. 63-65; ders., Nochmals: Adel und Rasse, in: Deutsches

Hans F. K. Günthers. In der Forschung findet sich aus diesem Grund heute ein anderes Bild von Münchhausen, als er es im Brief gegenüber Schücking von sich selbst zu zeichnen suchte.⁵ So betont etwa Thomas F. Schneider, dass Münchhausen in der Weimarer Republik zu einem »der bedeutendsten und einflußreichsten Kulturpolitiker auf der politischen Rechts-Außen-Position« avancierte,⁶ wobei mit Werner Mittenzwei zu ergänzen ist, dass er in dieser Rolle wissentlich »den Nationalsozialisten in die Hände« arbeitete.⁷

Als Vertreter eines literarischen Antimodernismus und einer von antidemokratischen Tendenzen geprägten deutschnational-konservativen Literatur reüssierte Münchhausen besonders in der Zeit des Kaiserreichs als Autor volkstümli-

Adelsblatt 9 (1. 5. 1924), S. 120 f.; ders., Die Blutbewegung im Adel, in: Deutsche Allgemeine Zeitung 3 (3. 1. 1926), S. 1.

⁵ Während Münchhausens philozionistisches Engagement in der Forschung bisher nur selten in den Zusammenhang mit seinen völkisch-rassistischen Positionnahmen der 1920er Jahre gebracht wurde, liegen Studien zu diesem Engagement in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg vor, an die ich meine Überlegungen anknüpfe: Michael Brenner, »Gott schütze uns vor unseren Freunden« – Zur Ambivalenz des Philosemitismus im Kaiserreich, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 2 (1993), S. 174–199; ders., Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, übers. v. Holger Fließbach, München 2000, hier S. 36–38; Eva Edelmann-Ohler, Philosemitismus als Textverfahren – Zum Verhältnis von ›poetischem Zionismus‹ und Philosemitismus in Börries von Münchhausens *Juda* (1900), in: Philosemitismus. Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte, hg. von Philipp Theisohn und Georg Braungart, Paderborn 2017, S. 269–291; Mark H. Gelber, Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism, Tübingen 2000, S. 87–124; Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen« und »Reiner blaublonder Stamm«. Die ›Erneuerung‹ der Ballade und ihre Instrumentalisierung durch Börries von Münchhausen (1874–1945) seit 1898, in: Literatur im Zeugnistanstand. Beiträge zur deutschsprachigen Literatur- und Kulturgeschichte, hg. von Edward Bialek, Manfred Durzak und Marek Zybura, Frankfurt a. M. u. a. 2002, S. 541–561; ders., Ein »Beitrag zur Wesenserkenntnis des deutschen Volkes«. Die Instrumentalisierung der Ballade in der extremen politischen Rechten und im Nationalsozialismus 1900–1945, in: Die deutsche Ballade im 20. Jahrhundert, hg. von Srđan Bogosavljević und Winfried Woesler, Bern 2009, S. 125–150; ders., Eine Textform als Weltanschauung. Die Instrumentalisierung der Ballade durch Börries von Münchhausen, in: Weltanschauung und Textproduktion. Beiträge zu einem Verhältnis in der Moderne, hg. von Anna S. Brasch und Christian Meierhofer, Berlin 2020, S. 303–321; und jüngst Fabian Weber, Projektionen auf den Zionismus. Nichtjüdische Wahrnehmungen des Zionismus im Deutschen Reich 1897–1933, Göttingen 2020, S. 197–210.

⁶ Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen«, S. 554.

⁷ Werner Mittenzwei, Börries, Freiherr von Münchhausen – Der heimliche Gegenspieler. Der Wartburgkrieg gegen die Preußische Akademie der Künste, in: Sinn und Form 44 (1992), H. 4, S. 566–589, hier S. 566; siehe auch ders., Der Untergang einer Akademie. Oder: Die Mentalität des ewigen Deutschen. Der Einfluß der national-konservativen Dichter an der Preußischen Akademie der Künste 1918 bis 1947, Berlin und Weimar 1992.

cher Balladen mit heroischen Stoffen.⁸ In den 1920er Jahren ließ der Absatz seiner immer wieder aufgelegten und neu zusammengestellten Lyrikbände allerdings nach. Wie er Schücking im bereits zitierten Brief von 1926 gesteht, »entsetzt[en]« ihn die finanziellen Einbußen,⁹ wofür er besonders die den Jüd*innen zugerechnete Agitation gegen die deutsche Literatur verantwortlich machte. Jüdische Autor*innen und die Avantgarde¹⁰ stilisiert Münchhausen gleichermaßen zum Feindbild, um den »natürliche[n] Vorgang des Unmodernwerdens«¹¹ seiner eigenen Werke zu kaschieren. So deutete er die eigenen Verluste symptomatisch für den Tod des Deutschtums in der Literatur, den er in seinem viel beachteten Aufsatz *Vom Sterbebett der deutschen Seele* (1926) postulierte. Das jüdische Schrifttum sei »Sieger auf der ganzen Linie«¹² über das »Deutschtum«, behauptet er darin in kulturkritischer Absicht und mahnt, dass dieser Verlust an Einflussressourcen die »rassische[] Instinktlosigkeit« und »Fremdvergötterung« des deutschen Publikums zur Folge habe.¹³

Vor dem Hintergrund der weit verbreiteten antisemitischen Ressentiments der Zeit blieben derartige Beiträge von deutsch-jüdischer Seite nicht unkommentiert: In den *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* äußerte man etwa im Jahr 1927 die Beobachtung, Münchhausen versuche als eine »Gespenstererscheinung« der Günther'schen Rassentheorie die öffentliche Meinung zu beeinflussen,¹⁴ und im *Israelitischen Familienblatt* urteilte man deutli-

8 Besonderen Erfolg hatte Münchhausen mit seinem zunächst als Feldpostausgabe erschienenen Band *Alte und neue Balladen und Lieder* (1915). Zur Kontextualisierung der Balladen und Münchhausens Poetologie, vgl. Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen«; ders., Eine Textform.

9 Börries von Münchhausen an Levin Ludwig Schücking, 18. 10. 1926, zit. nach Beate E. Schücking (Hg.), »Deine Augen [...], S. 268.

10 Siehe bspw. Münchhausens frühe denunziatorische Polemik gegen Richard Dehmel (1897) (vgl. Lars Kaschke, Aus dem Alltag des wilhelminischen Kulturbetriebs. Börries von Münchhausens Angriffe auf Richard Dehmel, in: Text&Kontext 20 [1997], H. 1, S. 35–57), sein gegen die Moderne gerichtetes Eintreten für die ›Erneuerung‹ der Ballade im Rahmen des *Göttinger Musenalmanachs* (vgl. Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen«) und seine Angriffe auf Gottfried Benn (1933/34) (vgl. Reinhard Alter, Benn und Münchhausen).

11 Börries von Münchhausen an Levin Ludwig Schücking, 18. 10. 1926, zit. nach Beate E. Schücking (Hg.), »Dein Deine Augen [...], S. 268.

12 Börries von Münchhausen, Vom Sterbebett der deutschen Seele, in: Schrifttum und Kunst. Beilage zu Deutschlands Erneuerung 10 (1926), H. 2, S. 121–125, hier S. 122. Der Aufsatz wurde mehrmals wiederabgedruckt.

13 Ebd., S. 124f.

14 J. St., Götter, Helden und Günther. Eine vernichtende Abfertigung der ›Rassenkunde‹ Günthers, in: Abwehrblätter. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 37 (1927), S. 100 f., hier S. 101.

cher, sein *Sterbebett*-Aufsatz sei nichts anderes als »antisemitisch[e]« Agitation.¹⁵ Während Münchhausen sich noch im eingangs zitierten Brief an Schücking unter Verweis auf seine jüdischen Freunde gegen den Antisemitismus-Vorwurf verwahrt, teilte er im Rekurs auf diese publizistischen Stellungnahmen – adres-satenspezifisch zugespitzt – dem gerade in nationalkonservativen und national-sozialistischen Kreisen reüssierenden Schriftsteller Hans Grimm stolz mit: »Ich führe den Kampf gegen das Judentum ganz gewiß ebenso ehrlich und, wie mir das Israelitische Familienblatt bezeugt, etwas wirkungsvoller als andere«.¹⁶

Doch nicht nur öffentlich, auch in privater Kommunikation reagierte man mitt-unter irritiert auf Münchhausens judenfeindliche Äußerungen und forderte seine Stellungnahme. Der Mediziner und Zionist Georg Michelsohn etwa, der unter dem Pseudonym Eli Elkana (»Gott der Rache«) Gedichte veröffentlichte¹⁷ und bis Ende der 1920er Jahre eine vertraute Korrespondenz mit Münchhausen unterhielt, zeigt sich in einem Brief vom März 1926 »betrüb[t]« über den *Sterbebett*-Aufsatz und gesteht, dass der Artikel ihm »unsagbar weh getan« habe. Insbesondere vor dem Hintergrund der drastisch zunehmenden antisemitischen Übergriffe sei er irritiert, wenn »erlauchte Geister wie [...] mein Börries Münchhausen sich in die Reihen unserer Gegner stellen«: Denn dann »weint die jüdische Seele heiße Tränen«.¹⁸ Michelsohns Anerkennung der Person Münchhausen resultiert nicht nur aus Dankbarkeit für einen Freundschaftsdienst unter Dichterkollegen: Münchhausen hatte, wenngleich erfolglos, versucht, in ebenjenem *Israelitischen Familienblatt* eine Rezension von Elkanas »herrliche[n] Gedichte[n]« unterzu-bringen.¹⁹ Vielmehr wird seine tiefe Verehrung offenbar, wenn sich Michelsohn in einem späteren Brief an Münchhausen zum Sprachrohr der deutsch-jüdi-schen Gemeinschaft erhebt und dem deutsch-völkischen Dichter versichert, er

¹⁵ Zit. nach Börries von Münchhausen an Israelitisches Familienblatt, 17. 4. 1926. GSA Weimar 69/6103.

¹⁶ Börries von Münchhausen an Hans Grimm, 19. 1. 1927. DLA Marbach, A: Grimm.

¹⁷ Über Georg Michelsohn (1876–1968) ist wenig bekannt. Der Zahnarzt und bekennende sozialdemokratische Zionist veröffentlichte 1921 seinen ersten Gedichtband und emigrierte 1933 von Dessau über Prag nach Palästina, vgl. als erste Annäherung: Werner Grossert, Eli Elkana. Dr. Georg Michelsohn. Auszüge aus seinen Werken und Ver-such einer Biographie, Dessau 1995. Im GSA Weimar ist die Korrespondenz bis 1939 lückenhaft überliefert.

¹⁸ Eli Elkana (d.i. Georg Michelsohn) an Börries von Münchhausen, 22. 3. 1926. GSA Weimar 69/787.

¹⁹ Börries von Münchhausen an Israelitisches Familienblatt, 17. 4. 1926. GSA Weimar 69/6103. Münchhausen bot der Redaktion die in der *Vossischen Zeitung* erschienene Besprechung zum Nachdruck an, vgl. Börries von Münchhausen, [Rez.] Gottscher. Religiöse Lieder und Gedichte, in: Vossische Zeitung. Literarische Umschau 24 (14. 6. 1925), o.S.

gehöre doch zu jenen »große[n] Menschen«, denen das jüdische Volk »zur ewigen Dankbarkeit verpflichtet« sei, und deren »Schwächen [...] schnell der Vergessenheit anheimfallen, während ihre Werke der Ewigkeit gehören«.²⁰ Angesichts dieser stark divergenten Einschätzungen drängt sich die Frage auf, wie Münchhausen sich denn nun tatsächlich zum Judentum positionierte und wie sich sein Verhältnis mit der Zeit womöglich verändert hat.

Mit seiner Würdigung spielt Michelsohn auf Münchhausens »Triumpherfolg«²¹ der Jahrhundertwende an: das im Jahr 1900 publizierte Buchschmuckwerk *Juda*. Die Sammlung von fünfzehn alttestamentarischen, mitunter philozionistischen²² Gedichten, die vom osteuropäisch-jüdischen Zeichner Ephraim Moses Lilien aufwendig illustriert in einer bibliophilen Aufmachung erschienen ist, galt lange Zeit als ein »Lieblingsbuch des jüdischen Hauses« an sich, das »auf keinem Barmizwah-Tisch« fehlen durfte.²³ Bis 1922 ist es in sechs Auflagen mit einer Gesamtauflage von 10 000 Exemplaren erschienen. Noch in einer Rezension aus dem Jahr 1926 liest man, dass »[i]n der Bibliothek fast jedes nur irgendwie literarisch interessierten Juden ein Band von Münchhausens Balladen« stehe.²⁴ Und in seiner autobiografischen Skizze *Fröhliche Woche mit Freunden* (1922) behauptet Münchhausen im Rückblick auf die euphorische Rezeption von *Juda* durchaus mit Stolz, dass seine alttestamentarischen Balladen gar in Predigten

²⁰ Eli Elkana (d. i. Georg Michelsohn) an Börries von Münchhausen, 6. 5. 1926. GSA Weimar 69/787.

²¹ Levin Ludwig Schücking, Börries von Münchhausen. Zum 50. Geburtstag, dem 20. März 1924, in: *Die Bergstadt* 12 (1923), H. 1, S. 481-490, hier S. 486.

²² In Anschluss an Michael Brenner verwende ich den Begriff zur Beschreibung einer spezifischen Ausprägung des Philosemitismus. Dieser subsumiert unterschiedlichste historische Erscheinungsformen der Überzeugung, sich wohlwollend für die Anliegen der jüdischen Minderheit einzusetzen. Die Klassifizierung als Philozionist ist als Selbstzuschreibung historischer Akteur*innen eingeführt, die ihre Stellung zu anderen philosemitischen Haltungen ideologisch abgrenzten. Die Erscheinungsform des Philozionismus beschreibt nach Brenner »als Abwandlung des biblisch-chiliastischen Motivs der verheißenen Rückkehr der Juden in ihr Land, die christliche Unterstützung des kurz vor der Jahrhundertwende entstandenen politischen Zionismus« (Michael Brenner, »Gott schütze uns [...]\», S. 174f.). Zur Klassifikation philosemitischer Erscheinungsformen siehe ferner Hans-Joachim Schoeps, Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen, Tübingen 1952; und begriffs geschichtlich: Wolfram Kinzig, Philosemitismus. Zur Geschichte des Begriffs, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 105 (1994), S. 202-228 u. 361-383.

²³ Sammy Gronemann, Erinnerungen [1946], hg. von Joachim Schlör, Berlin und Wien 2002, S. 68.

²⁴ Betty Foerder, »Vom Sterbebett der deutschen Seele«, in: *Die Wahrheit* 42 (27. 8. 1926), H. 36, 1 f., hier S. 1.

und er selbst in synagogale Gebete aufgenommen worden seien.²⁵ Vor dem Hintergrund dieser kultur- und identitätspolitischen Bedeutung der Gedichtsammlung mag die Irritation seiner jüdischen Freunde über Münchhausens scheinbaren Gesinnungswandel in den 1920er Jahren kaum mehr verwundern. Wie aber lässt sich dieser Wandel, wenn es denn überhaupt ein Wandel war, erklären?

Meine übergreifende These ist, dass Münchhausen bereits in seinem Gedichtband von 1900 eine beinah identische Weltanschauung wie in seinen späteren völkisch-rassistischen Beiträgen vertritt. Die auf den ersten Blick ideologisch disparaten Publikationen lassen sich bei genauerer Hinsicht auf einen weltanschaulichen Nenner bringen, der in Münchhausens national-aristokratischer Weltanschauung zu suchen ist und bereits die frühe Stoffwahl aus der jüdischen Vorstellungswelt anleitet. Im Folgenden werde ich daher zunächst (I) Münchhausens Beitrag zum Buchschmuckwerk *Juda* am Beispiel des Eingangsgedichts *Euch* auf seinen philozionistischen Gehalt untersuchen. Die komplexe Konstruktion der Sprecherinstanz funktioniert hierbei – so meine erste These – über eine strenge rassentheoretisch motivierte Abgrenzung. Von einem rassistisch verzerrten Verständnis der israelorientierten nationaljüdischen Bewegung ausgehend, wird allein den Zionist*innen ein Duldingsstatus in Deutschland zugesanden. Eine liberalere Form jüdischen Lebens wird in der Konsequenz aus der deutschen Kulturgemeinschaft ausgeschlossen; liberalen akkulturierten oder assimilierten Jüd*innen wird – überspitzt formuliert – die Daseinsberechtigung in Deutschland abgesprochen.²⁶ Um einerseits den Erfolg der alttestamentarischen Gedichte erklären und andererseits Münchhausens philozionistische Haltung näher bestimmen zu können, werde ich in einem nächsten Schritt (II) den völkischen Gehalt in dem von anerkennungs- und kulturpolitischen Aushandlungsprozessen geprägten Diskurs der zionistischen Bewegung historisch verorten. In Anschluss an Michael Brenners Studie zur *Ambivalenz des Philosemitismus im Kaiserreich* (1993) lassen sich hierdurch die »Verbindungslien zwischen zionistischer Kritik an Emanzipation und Assimilation einerseits und antisemitischen Argumentationsweisen andererseits« aufzeigen,²⁷ deren Spannung – so meine zweite These – Münchhausen durchaus nutzt, um sich als Autor zeitweilig beiden politischen Lagern anzudienen. In einem letzten Schritt (III) werde ich schließlich zeigen, wie Münchhausen in der Zeit der aufstrebenden nationalistischen Eliten der Weimarer Republik seine philozionistische Haltung in exposito-

²⁵ Vgl. Börries von Münchhausen, *Fröhliche Woche mit Freunden*, Stuttgart und Berlin 1922, S. 22.

²⁶ Siehe auch Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen«, S. 548.

²⁷ Michael Brenner, »Gott schütze uns [...]«, S. 188 f.

rischen Texten fortschreibt und diese dabei zunehmend offensiv rassistisch-antisemitisch akzentuiert.

I

Auf Wunsch des jüdischen Künstlers Ephraim Moses Lilien konzipierte Börries von Münchhausen im Jahr 1899 *Euch* als Einleitungsgedicht des gemeinsamen Buchschmuckwerks.²⁸ Während Münchhausen einige seiner alttestamentarischen Balladen schon vor der Begegnung mit Lilien verfasst hat, steht das Gedicht *Euch* im Zeichen dieser Zusammenarbeit.²⁹ Es greift in doppelter Hinsicht den programmativen Gehalt auf, den die Gesamtanlage des Bands vorgibt: die Fremdperspektive des nicht-jüdischen Autors auf das Judentum und eine (kultur-)zionistische Botschaft. Bereits in seiner Aufmachung alludiert das Buchschmuckwerk auf den Kulturzionismus, dessen Vertreter*innen – vom politischen Zionismus beeinflusst – die Ansicht vertraten, dass eine moderne jüdische Nation ihre eigene different-jüdische Nationalkultur verlange.³⁰ Die Einbandgestaltung der zunächst in einer niedrigen Auflage von 1 000 Exemplaren im F.A. Lattmann-Verlag erschienenen Gedichtsammlung greift emblematisch die nationaljüdische Ästhetik auf: In weißen hebraisierenden Buchstaben prangt *Juda* auf dem dunkelblau grundierten Leineneinband. Der Titel wird von einem mit Dornenrosen umrahmten Davidstern umfasst, dem eine stilisierte Zehn-Gebote-Tafel zugrunde liegt. Die weiß-blaue Farbgebung gilt spätestens seit dem Ersten Zionistischen Kongress

²⁸ Vgl. Börries von Münchhausen, Jüdische und Judenballaden [1944], zit. nach Henning Gans, »Ich lass hier alles gehn und stehn«, Börries von Münchhausen, ein Psychopath unter drei Lobbyismokratien, Bd. 1, Leipzig 2015, S. 147.

²⁹ Münchhausen kommentierte wiederholt den biografischen Kontext seiner alttestamentarischen Gedichte, die nur in Teilen in das Buchschmuckwerk eingegangen sind. Die Entstehung gliedert sich in die Phasen: (1) Jugendwerk ab 1882, (2) jüdische Balladen in Berlin 1897-1899 und (3) Zusammenarbeit mit Lilien 1899/1900; siehe Börries von Münchhausen, Wie das Buch »Juda« entstand, in: Die Welt 5 (3.4.1901), H. 14, S. 21f.; ders., In eigener Sache, in: Der Lotse 52 (28.9.1901), S. 868-870; ders., Lilien und ich, in: Hakescheth. Illustrierte hebräische Monatsschrift (1904), erneut in: C.V.-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum (1925), S. 586f.; ders., Autobiographische Skizze, in: Das literarische Echo 20 (1917/1918), S. 765-772; ders., Fröhliche Woche, S. 21f., 31 u. 52-55. Vgl. zudem Mark H. Gelber, Melancholy Pride, S. 87-124.

³⁰ Vgl. Paul Mendes-Flohr, Kulturzionismus, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 3, hg. von Dan Diner, Stuttgart und Weimar 2012, S. 454-458; Jehuda Reinharz, Achad Haam und der deutsche Zionismus, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 61 (1982), S. 3-27.

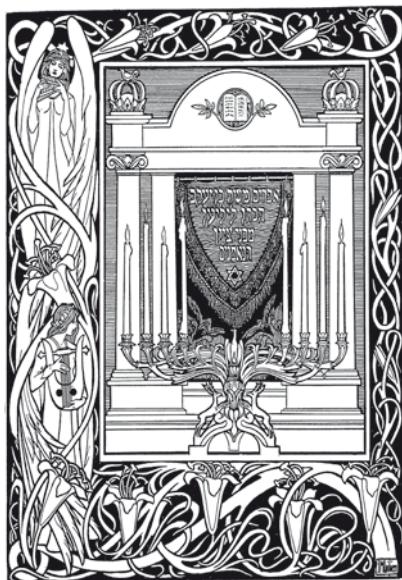


Abbildung 1: Ephraim Moses Lilien: Eingangsblatt (*Juda*, 1900)

1897 gemeinsam mit dem Davidstern als Symbol der jüdischen Nationalbewegung; die sprühenden Rosenzweige und die hebräische Sprache stehen ikonographisch für die jüdische Erneuerung.³¹ Zudem schreibt sich der Prachrband durch das Groß-Oktav-Format per Analogieschluss den Status von Glaubenstexten zu, die für den täglichen Gebrauch üblicherweise in diesem Format gedruckt wurden.³² So gibt die materiale Präsentation des Bands als sakrals Buch bereits die identitätspolitische Ausrichtung der Gedichtsammlung vor, die Lilien in der Wahl der Szenen und Symbolik in seinen Illustrationen fortführt.

Die Fremdperspektive, die Münchhausen als ›Nicht-Jude‹ auf die zionistische Bewegung und das Judentum einnimmt, wird im Buchschmuckwerk aus-

³¹ Vgl. David A. Brenner, Ost und West, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 4, hg. von Dan Diner, Stuttgart und Weimar 2013, S. 455–459, hier S. 456; Philipp Messner, Von der Form der Sprache. Hebräische Renaissance und typographischer Diskurs in Deutschland zur Zeit der Weimarer Republik, in: Soncino – Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, hg. von Karin Bürger, Ines Sonder und Ursula Wallmeier, Berlin und Boston 2014, S. 41–74, hier S. 41 f.

³² Vgl. Corinna Norrick-Rühl, Traditionelle Arbeitsfelder der Buchwissenschaft mit historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive, in: Einführung in die Buchwissenschaft, hg. von ders. und Stephan Füssel, Darmstadt 2014, S. 47–78, hier S. 53.



Abbildung 2: Ephraim Moses Lilien: Schlussvignette (*Juda*, 1900)

drücklich herausgestellt. In Anlehnung an mittelalterliche Traditionen³³ eröffnet und beschließt die Gedichtsammlung eine Vignette, die je einem der beiden Künstler gewidmet ist und sich durch ihre hebräische Beschriftung explizit an eine jüdische Leserschaft wendet.

Das Eingangsblatt (Abb. 1)³⁴ würdigt den Illustrator: »Ephraim Mosche Lilien, Sohn Jaakobs, vom Priesterstamme, der getreuen Söhne Zions einer«.³⁵ Liliens Zugehörigkeit zum jüdischen Glauben und zur zionistischen Bewegung kommt neben der individuellen Bekenntnisfunktion³⁶ eine werkpolitische Bedeutung zu: Sie ar-

³³ Vgl. Edgar Alfred Regener, E. M. Lilien. Ein Beitrag zur Geschichte der zeichnenden Künste, Berlin und Goslar 1905, S. 83.

³⁴ Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Frankfurt a.M., Digitale Sammlung Judaica, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/page-view/785764> (8. 1. 2021).

³⁵ Übers. nach Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«. (*Juda*. Gesänge von Börries Freiherr von Münchhausen. Buchschmuck von E. M. Lilien. F. A. Lattmann, Verlag, Goslar) [1900], in: Martin Buber Werkausgabe, Bd. 7, hg. von Emily D. Bilski u. a., Gütersloh 2016, S. 464-469, hier S. 464.

³⁶ Der aus Galizien stammende Lilien (1874-1925), der in seinem Stil »biblische und traditionelle jüdische Themen und Symbole mit modernen künstlerischen Jugendstil-

tikuliert die (kultur-)politische Stoßrichtung des Prachtbands und seinen intendierten Adressatenkreis. Die Münchhausen gewidmete Schlussvignette (Abb. 2)³⁷ zeigt eine von blühenden Obstzweigen umschlossene Krone, die als vielschichtiges Symbol auf die Freiherrnkrone seiner adeligen Abstammung anspielt und diese mit der Krone der Schöpfung – dem Sabbat – verbindet. Zugleich zitiert die hebräische Widmung die Einladung zur Sabbatfeier (Ex 20,10; Dtn 5,14), die an Nicht-Jüd*innen ausgesprochen wird: »Und der Fremdling, der in deinen Thoren weilt ... Börries von Münchhausen.«³⁸ Den Blick von außen auf die jüdischen Riten und Glaubensinhalte betonend ist der christlich-konservative Lyriker Münchhausen – bildlich gesprochen – eingeladen, an der ›Sabbatfreude‹ Israels teilzuhaben. Wenngleich die Münchhausen zugewiesene Fremdperspektive hier nicht distinkt, sondern durchaus inklusiv gedacht ist, zeigt sich in seiner poetologischen Kommentierung der Gedichte, dass seine Bereitschaft, sich auf die jüdischen Glaubensinhalte einzulassen, durchaus limitiert ist: In seiner Schrift *Zur Ästhetik meiner Balladen* (1906/07)³⁹ betont Münchhausen die Bedeutung der »alttestamentarischen Stoffe[]«⁴⁰ für seine Balladentheorie. In *Juda* gebe es gar »eine Menge Stellen«, »die mit dem Alten Testament wörtlich übereinstimmen«.⁴¹ Nicht im Tanach, sondern in der alttestamentarischen Darstellung scheint Münchhausen also die (biblischen) Referenzstellen für die literarische Umarbeitung gefunden zu haben, wodurch er bewusst eine christliche Fremdperspektive auf die Stoffe der jüdischen Vorstellungswelt einnimmt. Die weltanschaulichen Implikationen dieser Fremdperspektive möchte ich exemplarisch am Widmungsgedicht *Euch*⁴² zeigen.

In dem programmatischen Eingangsgedicht mahnt das Ich im Duktus einer prophetischen Heilsbotschaft und inlosem Bezug auf das alttestamentarische

oder secessionsverwandten Motiven und Techniken zu verflechten« wusste, avancierte mit *Juda* zu einem der wichtigsten Vertreter des Kulturzionismus (Mark H. Gelber, E. M. Lilien. Jugendstil-Erotik und Kulturzionismus, in: E. M. Lilien. Jugendstil, Erotik, Zionismus, hg. von Oz Almog und Gerhard Milchram, Wien 1998, S. 6–11, hier S. 11).

37 Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., Digitale Sammlung Judaica, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/785850> (8. 1. 2021).

38 Übers. nach Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«, S. 464.

39 Börries von Münchhausen, Zur Ästhetik meiner Balladen II, in: Deutsche Monatschrift für das gesamte Leben der Gegenwart 11 (1906/1907), S. 242–253, hier S. 253. Münchhausens balladentheoretischer Aufsatz ist als Fortsetzung erschienen, vgl. zu Teil I und III: ebd., S. 97–109 u. 332–344.

40 Ebd., S. 246.

41 Ebd., S. 248.

42 Im Folgenden sind die Verse zit. nach Börries von Münchhausen, *Juda. Gesänge mit Buchschmuck* von E. M. Lilien, Goslar 1900.

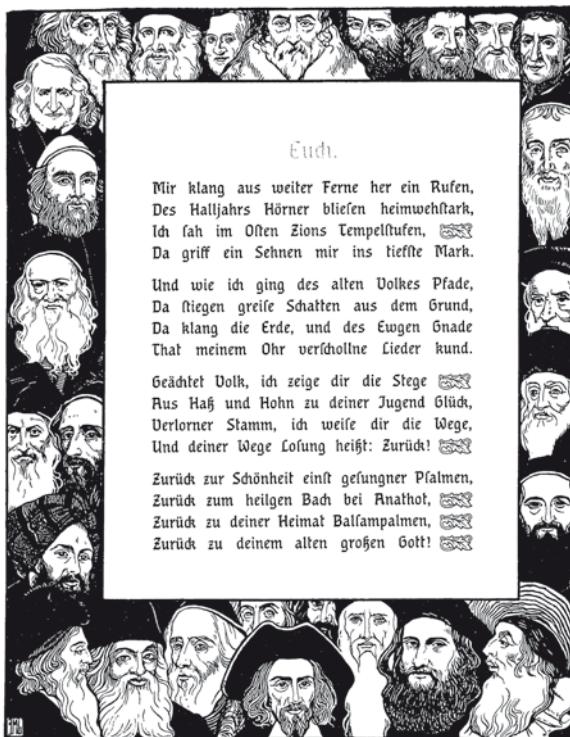


Abbildung 3: Börries von Münchhausens *Euch* mit Rahmengestaltung von Ephraim Moses Lilien (*Juda*, 1900)

Buch *Jesaja*⁴³ die Gemeinschaft der Jüd*innen zur Heimkehr in »das alte Israel« (V. 22). Die Botschaft ist hierbei doppelt codiert: Im Sinne einer religiös begründeten ›Zionssehnsucht‹ ruft sie die messianische Erlösungserwartung auf, die das *Jesaja*-Buch verkündet. Dieses Moment des jüdisch-kulturellen Gedächtnisses⁴⁴ verbindet das Gedicht mit der prophetischen Mahnung zur religiösen Rückbesinnung auf die jüdische Glaubensausrichtung des Alten Testaments:

43 Auf die intertextuelle Referenz hingewiesen hat bereits Eva Edelmann-Ohler, Philosemitismus, S. 276.

44 Vgl. Moshe Zuckermann, Sechzig Jahre Israel. Die Genesis einer politischen Krise des Zionismus, Bonn 2009, S. 22.

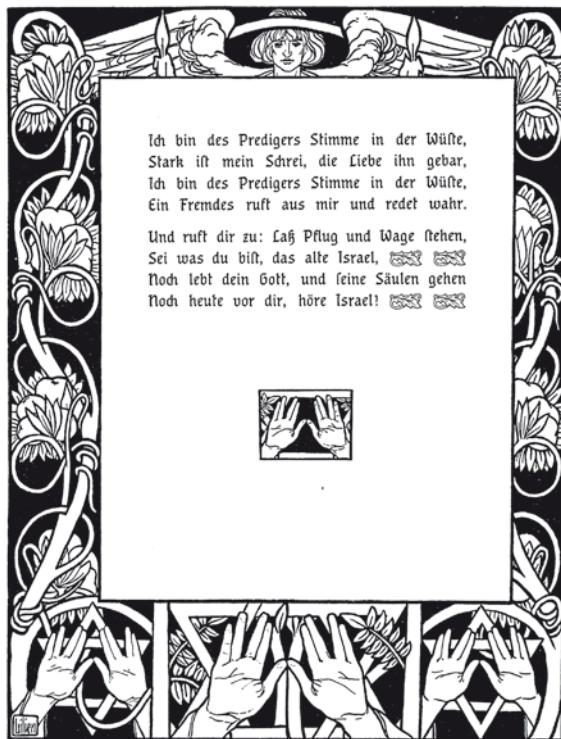


Abbildung 4: Börries von Münchhausens *Euch* mit Rahmengestaltung von Ephraim Moses Lilien (*Juda*, 1900)

[...]

Und deiner Wege Losung heißt: Zurück!
Zurück zur Schönheit einst gesungner Psalmen,
Zurück zum heilgen Bach bei Anathot,
Zurück zu deiner Heimat Balsampalmen,
Zurück zu deinem alten großen Gott! (V. 12-16)

Die Heilsbotschaft ist im zeitgenössischen Diskurs des politischen Zionismus um 1900 zudem real-politisch konnotiert. So greift die Sprecherinstanz im Sinne territorialer (Kulturrbaum-)Bestrebungen in der Bedeutung des Zurückgehens in »das alte Israel« die zionistischen Auswanderungsbestrebungen nach

Palästina auf, die mit der Gründung des jüdischen Nationalstaats Israel verbunden sind.⁴⁵

Die beiden von Lilien gestalteten Schmuckrahmen um das Gedicht *Euch* führen in ihrem symbolischen Gehalt die literarisch-imaginäre Romantisierung einer nationaljüdisch-zionistischen Zukunft fort, die um die Jahrhundertwende zugleich schematisch als Alternative gegen ein assimilativ-liberales deutsch-jüdisches Kulturmödell gesetzt ist. Die ersten vier Strophen sind von Darstellungen tipisierter Männerköpfe umrahmt (Abb. 3),⁴⁶ die der jüdische Kritiker Ludwig Hevesi als »ganzes Sanhedrin«,⁴⁷ d. h. als den Hohen Rat beschrieben hat, der im biblischen Judentum die oberste religiöse und politische Instanz darstellt.⁴⁸ Die Schmuckleiste verleiht der im Gedicht verkündeten Zionsbotschaft also historisch und religiös beglaubigte Autorität. In diesem Sinne betont etwa Martin Buber in seiner Rezension, dass ihre »Antlitze aus den Jahrtausenden des duldenen Kampfes« in ihren »Züge[n] tief verstehende[] Weltklugheit[]« bezeugten.⁴⁹ In der Stilisierung der jüdischen Männer ist zudem ein Teil des ethno-religiös diversen Judentums abgebildet. Die unterschiedlichen Insignien (etwa Kopfbedeckung und Bartgestaltung) und Physiognomien legen eine Differenzierung der »Judenhäupter[]«⁵⁰ nach unterschiedlichen Abstammungen und Glaubensfunktionen nahe. Jedoch vermögen nur die intendierten Adressat*innen – wie Martin Buber – in der Illustration »Reihe[n] lebensvoller Gesichter« zu erkennen, die bereits auf den »ersten Blicke bekannt erscheinen«.⁵¹ Hevesi identifiziert in ihnen konkret aschkenasische Juden aus Mittel-, Nord- und Osteuropa, die sich deutlich von den Sepharden iberischer Herkunft unterschieden, ebenso wie die abgebildeten hell- und dunkelbärtigen Rabbiner sich von Patriarchen und

45 Münchhausen scheint den politischen Zionismus als ein recht festes Strukturmodell zu verstehen, das er israelorientiert mit einer jüdischen Nationalstaatsbildung in Palästina assoziiert. Historisch wurden die mit der Programmatik des jüdischen Nationalstaats verbundenen territorialen (Kultur-)Raumbestrebungen jedoch kontrovers diskutiert. Zionistische Positionen erschienen dabei weder homogenisiert noch fixiert. So gab es etwa Zionist*innen, die neben Palästina afrikanische, nord- und südamerikanische Orte für die Gründung eines jüdischen Staats in Erwägung zogen; andere traten für die ethnisch-kulturelle Gleichberechtigung der Jüd*innen in der Diaspora ein (vgl. Michael Brenner, Geschichte des Zionismus, München 2002).

46 Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., Digitale Sammlung Judaica, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/785766> (8. 1. 2021).

47 Ludwig Hevesi (d. i. Ludwig Hirsch bzw. Lajos Lövy), [Rez.] Ein zionistischer Christ und Dichter, in: *Pester Lloyd* 21 (24. 1. 1901), S. 2 f., hier S. 2.

48 Vgl. Pierre Birnbaum, *Sanhédrin*, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 5, hg. von Dan Diner, Stuttgart und Weimar 2014, S. 319–323.

49 Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«, S. 468.

50 Ludwig Hevesi, [Rez.] Ein zionistischer Christ, S. 2.

51 Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«, S. 468.

»Künstlermasken« abheben würden.⁵² Die auf das ursprünglich-orthodoxe respektive osteuropäische Judentum bezogene Darstellung richtet sich somit gegen die akkulturierten oder assimilierten liberalen Jüd*innen, die in der Überzeugung der nationaljüdischen Bewegung für den Verlust des Judentums verantwortlich zeichnen.⁵³ Die Zusammenstellung der »scharfen, geistvollen Rassenzüge« von »grossen, jüdischen Gelehrten«,⁵⁴ so der jungjüdische Autor Theodor Zlocisti, hat somit eine identitätsstiftende Funktion, die die zeitgenössisch diversifizierte jüdische Gemeinschaft in einem nationaljüdischen Sinn auf ihre historische, kulturelle, ethnische und vor allem religiöse Tradition einschwören soll: »Zurück zu deinem alten großen Gott!«, wie es die Sprecherinstanz im Gedicht ausruft (V. 16).

Das Eingangsgedicht *Euch* besteht aus sechs regelmäßigen vierversigen Strophen mit jambischen Fünfhebern, die kreuzreimen und alternierend hyperkatalektisch und akatalektisch enden. Münchhausen bedient sich der nach Horst Joachim Frank häufigsten Strophenform des 20. Jahrhunderts, die, ursprünglich als Psalmliedstrophe eingeführt, prominente Aufnahme etwa im *West-östlichem Divan* (1819/1827) gefunden hat.⁵⁵ Bereits in der zeitgenössischen Kritik ist Münchhausens Position des ›Fremdlings‹ anerkennend mit Goethes Fremdperspektive verglichen worden.⁵⁶ Die Kommunikationsstruktur gliedert das Gedicht in drei Teile: Im ersten Abschnitt (Strophe 1-2) beschreibt das Ich, ganz im Stil der alttestamentarischen Prophetenbücher, seine Berufung zum prophetischen Sprechen. Die Apostrophe an die bereits im Titel aufgerufene intratextuelle Adressaten-schaft bildet den zweiten Abschnitt (Strophe 3-4). Der dritte Abschnitt (Strophe 5-6) führt die Verkündung der Gottesbotschaft weiter, wobei sich die Sprecherinstanz als Rollen-Ich des »Predigers Stimme in der Wüste« (V. 17, 19) offenbart und die zuvor nur generisch und paraphrastisch angesprochene Hörerschaft als Volk »Israel« (V. 22, 24) adressiert. Die explizite Markierung des Gedichts als

⁵² Vgl. Ludwig Hevesi, [Rez.] Ein zionistischer Christ, S. 2.

⁵³ Vgl. Anne-Christin Saß, Ostjuden, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 4, Stuttgart und Weimar 2013, S. 459-464, hier S. 460.

⁵⁴ Theodor Zlocisti, [Rez.] »Juda«, in: Ost und West 1 (1901), Sp. 63-68, hier Sp. 68.

⁵⁵ Vgl. Horst Joachim Frank, Handbuch der deutschen Strophenformen, 2. Aufl., Tübingen und Basel 1993, S. 321-327.

⁵⁶ Vgl. bspw. Ludwig Hevesi, [Rez.] Ein zionistischer Christ, S. 2. Goethe stellt literaturgeschichtlich nicht die einzige Referenzgröße der Fremdperspektive auf einen anderen religiösen Kulturraum dar. Auch Heinrich Heine und Lord Byron dienten den zeitgenössischen Leser*innen als Vergleichsfolie für Münchhausens philozionistisches Engagement (vgl. Theodor Zlocisti, [Rez.] »Juda«, Sp. 63; Levin Ludwig Schücking, Selbstbildnis und dichterisches Schaffen, hg. von Ulf Morgenstern, Bielefeld 2008, S. 240; Theodor Herzl an Börries von Münchhausen, 1901, in: Theodor Herzl, Briefe, Bd. 6, hg. von Barbara Schäfer, Berlin 1993, S. 390).

Rollenlyrik in der fünften Strophe geht einher mit dem Umbruch in Liliens Illustration (Abb. 4)⁵⁷. Die letzten beiden Strophen sind von einem Rahmen umfasst, dessen Randleisten stilisierte blühende Fruchtranken darstellen, die als Symbol der nationaljüdischen Erneuerung gelten⁵⁸ und somit die Weisung im Gedicht an das – im nationaljüdischen Sinne: wiederzugründende – „Volk Israel“ politisch grundieren. Die segnenden Hände, die sich vor den umrankten Davidsternen erheben, finden textuelle Entsprechung in ebenjener Rollenoffenbarung des Ich als prophetischer Prediger.

Bereits im Titel wird die Position des Sprechers gegenüber dem angesprochenen Kollektiv betont: Die Ansprache in der zweiten Person Plural markiert grammatisch die Fremdperspektive, das Ich zählt sich demgemäß nicht zum adressierten »[v]erlorne[n] Stamm« (V. 11). In der ersten Strophe beschreibt die Sprecherinstanz im Präteritum zunächst die eigene prophetische Offenbarung. Mit der Erzählung der Erstberufung in den ersten zwei Strophen reiht sich das Ich in die alttestamentarische Tradition der vier Prophetenbücher ein.⁵⁹ Akustische (»Des Halljahrs Hörner bliesen heimwehstark«, V. 2) und optische (»Ich sah im Osten Zions Tempelstufen«, V. 3) Sinneswahrnehmungen versetzen das Ich in einen für die Berufung sensitiven Zustand: »Da griff ein Sehnen mich ins tiefste Mark« (V. 4). Mittels Inversion wird die durch die auditive Erweckung geschaffene Initiationssituation betont und als innerliches Erlebnis markiert: »Mir klang aus weiter Ferne her ein Rufen« (V. 1). In diesem vorrationalen Imaginationsraum erscheint dem Ich das von Heilserwartung bestimmte Bild des Ziontempels (V. 3), wohin es auf »des alten Volkes Pfade« (V. 5) wandeln möchte. Die akustischen, religiös codierten Erinnerungsmomente der »Halljahrs Hörner« werden in der zweiten Strophe weiter ausgebaut zu den »verschollne[n] Lieder[n]«, die aus der Erde »klang[en]« (V. 7-8). Die Verwendung onomatopoetischer Verben veranschaulicht gemeinsam mit der alliterierenden Periphrase »Halljahrs Hörner« den synästhetischen Charakter der Berufung. Auf die sprachlich-imitierende Klangwirkung hat Münchhausen selbst hingewiesen: In Verbindung mit dem Verb »blasen« gebe, so Münchhausen, die Wiederholung des Buchstabens »H« das Hineinblasen der Luft in die Hörner wieder[]«.⁶⁰ Die alliterierende Umschreibung für den Schofar betont dieses »inhaltsschwere[] Symbol[]« des Alten Testaments. Das aus Widder-

⁵⁷ Universitätsbibliothek Frankfurt a. M., Digitale Sammlung Judaica, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/785767> (8. 1. 2021).

⁵⁸ Vgl. David A. Brenner, Ost und West, S. 456.

⁵⁹ Vgl. Aaron Schart, Prophetie (AT), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31372/> (5. 1. 2021).

⁶⁰ Börries von Münchhausen, Zur Ästhetik meiner Balladen II, S. 253.

horn gebaute Instrument töne, so der Rabbiner Simon Philip de Vries, unter anderem zum

Marschsignale in der Wüste. [...] Es erklang bei der Offenbarung am Sinai (2. Mose 19,19), es verkündete den Sklaven das Jowel – oder Erlassjahr (3. Mose 25,10), das Jahr, in dem sie ihre Freiheit erhielten. Und Jesaja 27,13 spricht von der großen Posaune, deren Blasen einst die Heimkehr der Verlorenen und Verstoßenen verkündet.⁶¹

Der Schofar, dessen Klang im Gedicht das Rufen aus der Ferne unterstützt, ist somit mehr als der akustische Weckruf für das Propheten-Ich. Der Ton des Widderhorns evoziert »heimwehstark« (V. 2) die identifikatorische ‚Zionssehnsucht‘ des Ich – die mit der adressierten Gemeinschaft geteilte Hoffnung auf den Messias und auf ein universales Reich nach den Grundordnungen JWHs. Das geteilte ‚Sehnen‘ nach der Verwirklichung des angekündigten Friedensreichs und damit nach der Befreiung des jüdischen Volkes aus der Diasporastellung greift das im nachfolgenden Vers heraufbeschworene Bild des Jerusalemer Tempelbergs Zion auf.

Der Berg ist im Prophetenbuch *Jesaja* als Ort der – im Sinne einer präsynthetischen Eschatologie – Gegenwart Gottes charakterisiert, wo seine Herrlichkeit wahrgenommen und das Gotteswort verkündet wird.⁶² Als einer der ›großen Propheten‹ des Alten Testaments verheiñt Jesaja die Gottesbotschaft vom zukünftigen und universalen Völkerfrieden, der einkehren wird, wenn die Nationen nach dem Zion – metonymisch für Jerusalem⁶³ – strömen werden.⁶⁴ Die »verschollne[n] Lieder« (V. 8), die im Gedicht dem Ich vor seiner prophetischen Rede erklingen, rekurrieren auf die Tradition der Zionslieder,⁶⁵ die im Zusammenhang mit der Zionsverheißung von Jesaja steht (vgl. Jes 2).⁶⁶ Eine solche Zionsbotschaft findet nun in der dritten und vierten Strophe ihre Verkündung. Der Modus des prophetischen Sprechens, dem sich das Ich bemächtigt, wird

61 Simon Philip de Vries, Jüdische Riten und Symbole [1927/1932], hg. von Michael Tilly, Wiesbaden 2005, S. 91. Edelmann-Ohler hat darauf hingewiesen, dass dem Schofar im Gedichtband eine Klammerfunktion zukommt: Während *Euch* das Schofarhorn als Instrument des ‚Halljahrs‘ einführt, widmet sich die Schlussballade diesem Jubel- und Erlassjahr, das alle 50 Jahre an Jom Kippur, dem *Sabbath der Sabbatthe* – so der Gedichtstitel –, ausgerufen wird (vgl. Eva Edelmann-Ohler, Philosemitismus, S. 289).

62 Vgl. Simone Paganini und Annett Giercke-Ungermann, Zion/Zionstheologie, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/> (5.1.2021).

63 Vgl. ebd.

64 Vgl. Hans Wildberger, Die Völkerwallfahrt zum Zion: Jes 2,1-5, in: *Vetus Testamentum* 7 (1957), S. 62-81, hier S. 62.

65 Siehe Ps 46; 48; 76; 84 u. 87.

66 Vgl. Hans Wildberger, Die Völkerwallfahrt, S. 69.

über den Kreuzreim verbunden eingeführt: »Geächtet Volk, ich zeige dir die Stege | [...] | Verlorner Stamm, ich weise dir die Wege« (V. 9, 11). Die Legitimation prophetischen Sprechens durch das Zuteilwerden einer Offenbarung wird in der fünften Strophe wiederaufgegriffen. Hier weist das Rollen-Ich das Gesagte als unmittelbare Stimme Gottes aus: »Ein Fremdes ruft aus mir und redet wahr« (V. 20). Hatte das Ich die eigene Berufung präterital als vergangenes Ereignis dargestellt, markiert der Wechsel ins Präsens das Verheißungsversprechen der Befreiung (»Aus Haß und Hohn [zurück] zu deiner Jugend Glück«, V. 10) und evoziert es als nahe Zukunft, wobei das gnomische Präsens die Allgemeingültigkeit des Gottesworts betont. Mit dem prophetischen Sprechen wechselt in der dritten Strophe die Anredeform: Im grammatischen Singular spricht das Ich nach wie vor pluralisch eine als Einheit erscheinende Gemeinschaft an. Mit den Periphrasen »[g]eächtet Volk« (V. 9) und »[v]erlorner Stamm« (V. 11) wendet sich das Ich also primär an die als homogene Gruppe gezeichnete jüdische Glaubensgemeinschaft. Ferner zeigen die Periphrasen Konnotationen von Münchhausens Verständnis der zionistischen Programmatik: Einerseits erscheint die jüdische Diasporageschichte romantisch verklärt und mystifiziert, andererseits betonen volkskundliche und für rassistische Ausdeutungen offene Begriffe (»Volk«, »Stamm«) nationalkulturelle Zugehörigkeiten.

Seiner Gottesbotschaft verleiht das Propheten-Ich Nachdruck, indem es in der direkten Anrede an die kollektive ›Zionssehnsucht‹ appelliert. Das Ich inszeniert sich hierbei als Auserwählter und von jener Gefühlsgemeinschaft anerkannt, mit der er vermeintlich das »Sehnen« (V. 4) nach Befreiung und dem Messias teilt. Die Richtung der »Wege Losung« (V. 12), die das Propheten-Ich verkündet, ist schon im Neologismus »heimwehstark« (V. 2) in der ersten Strophe gesetzt und wird zum Ende der dritten Strophe konkretisiert: »Zurück [...] zu deiner Heimat« (V. 15). ›Zurück‹ verbindet über die Strophengrenze hinweg mittels einer Anadiplose die dritte und vierte Strophe als Verheißungsstrophen (V. 13-16). Die imperativische Wendung ist hierbei lokal wie temporal konstruiert, wobei die anaphorische Reihung des viermaligen Imperativs die ›Losung‹ betont. Die Aufforderungen des Zurückkehrens sind klimaktisch gebaut. Der erste und der vierte Vers der Strophe ist temporal – als Rückbesinnen auf die alttestamentarische Glaubensausrichtung – und der zweite und dritte je lokal – als Referenz auf die nationaljüdische Auswanderung – angelegt.

Alttestamentarische Sujets charakterisiert Münchhausen in der bereits erwähnten Schrift *Zur Ästhetik meiner Balladen* als »edel und majestatisch, ihrer Würde bewusst«, die »auch das Gemeine zu adeln« vermögen. *Euch* dient ihm dabei als Exempel für dieses recht vage Konzept von Adel, das weniger an Standeskriterien als vielmehr an eine innere Haltung mit konservativen Wertevorstellungen

gebunden ist: »Adel heißt: Festhalten am Alten, Stolzsein auf Rasse, Religion und Geschlecht, Selbstbewußtsein der vererbten Eigentümlichkeit an Körper und Seele«. Ein solches »Produkt der Reinkultur des Aristokratismus« meint Münchhausen auch in einem sich seiner kulturellen und religiösen Traditionen bewussten Judentum zu erkennen, wobei er das Erbe der als ›Zionssehnsucht‹ gefassten jüdischen Identität im osteuropäisch-orthodoxen Judentum ausmacht: »Wirklich, die Alten Juden waren Aristokraten, so gewiß wie es die alten Juden, vorzüglich im Osten, heute noch sind«.⁶⁷ Die mystifizierte Diasporageschichte, die allein die biblische Vergleichsfolie aktualisiert, um der intendierten Leserschaft eine Zukunftsperspektive aufzuzeigen, klammert folglich die realweltliche Bedrängnis der jüdischen Minderheit in Deutschland aus: die historisch gewachsene, existentielle Infragestellung der kulturellen, gesellschaftlichen und rechtlichen Integration. Im Gedicht wird diese Forderung des Zurückkehrens zur alttestamentarischen Ausrichtung auf ein traditionelles Judentum durch die territorialen Differenzierungen des Imperativs unterstützt. Die Sprecherinstanz fordert zu einer Rückkehr »zu deiner Heimat« und »zum heilgen Bach bei Anathot« (V. 14–15) auf. Der Zielpunkt Anathot grenzt – wie der Tempelberg Zion – den Aufruf zur Völkerwanderung auf das Gebiet um Jerusalem ein. So bildet der Appell in der territorialen Referenz das israelorientierte zionistische Postulat einer jüdischen Nationalstaatsbildung in Palästina ab, das durch die Metapher der »Heimat Balsampalmen« (V. 15) verstärkt wird – gelten Palmen im Tanach doch als Symbol der Unabhängigkeit Israels, zu dessen »Jugend Glück« das Rollen-Ich zurückführen möchte (V. 10).

Das prophetische Sprechen fortführend offenbart sich das Ich im dritten und letzten Teil des Gedichts als »des Predigers Stimme in der Wüste« (V. 17, 19). Die Offenbarung fungiert hierbei über eine intratextuelle und die bereits erwähnte intertextuelle Referenz,⁶⁸ die je Rückschlüsse auf die Stellung des Ich zur adressierten Gruppe zulassen. Intratextuell entspricht die Rollenzuschreibung dem Verlauf der alttestamentarischen Prophetie: Auf die Berufung (Strophe 1–2) und das prophetische Sprechen (Strophe 3–4) folgt die explizite Offenbarung des Propheten und die Verkündung (Strophe 5–6). Als vermittelte Botschaft Gottes weist die Prophetie eine besondere Kommunikationsstruktur auf, die in den letzten beiden Strophen besonders herausgestellt ist. Die identische und über den Kreuzreim verbundene Wiederholung der Rollenoffenbarung (V. 17, 19)

⁶⁷ Börries von Münchhausen, *Zur Ästhetik meiner Balladen II*, S. 247.

⁶⁸ In *Zur Ästhetik meiner Balladen II* kommentiert Münchhausen das intertextuelle Referenzverfahren: Gleich dem »Einweben alter Perlen in neue Teppiche« (ebd., S. 248) übernehme er Passagen des Alten Testaments wörtlich, ohne sie in den Gedichten oder im poetologischen Aufsatz explizit nachzuweisen.

entspricht der doppelten – und doppeldeutigen – Sprecherinstanz. Das Personalpronomen »ich« rekurriert gleichsam auf die vermittelnde Stimme des Künders und das durch ihn sprechende Gotteswort, das wie »[e]in Fremdes« aus ihm ruft (V. 20). Wie im alttestamentarischen *Jesaja*-Buch ist der Prophet in *Euch* nicht namentlich eingeführt. Die Zeit sei gekommen, heißt es in Jes 40,5, dass sich die Zionsbotschaft erfülle: »[D]ie Herrlichkeit des Herrn soll offenbart werden«. Angesichts der christlichen Perspektive, die Münchhausen erklätermaßen auf die jüdischen Stoffe annimmt, erscheint es mir plausibel, die Antonomasie über die neutestamentarische Parallelstelle von Jes 40,3-5, nämlich Joh 1,21-30, aufzulösen. Die neutestamentarischen Evangelien deuten die prophetische Sprecherinstanz des – wie es auch im Gedicht heißt – »Predigers [...] in der Wüste« (Joh 1,23; V. 17, 19) als Präfiguration Johannes des Täufers. Im *Johannes*-Evangelium ist die Gottesbotschaft der Befreiung zudem im christlichen Sinne verbunden mit der Johannestaufe, die sich von der rituellen Waschung der Jüd*innen unterscheidet, und der Offenbarung der Messianität Jesus Christus: »Ich taufe mit Wasser; aber er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennt. Der wird nach mir kommen, und ich bin nicht wert, dass ich seine Schuhriemen löse.« (Joh 1,26-27). Die intertextuelle Referenz auf diese christologische Profilierung Johannes des Täufers löst die Sprecherinstanz in *Euch* somit aus der Tradition der jüdischen Propheten, die zur Umkehr mahnend als reines Medium für die Verheißung JHWs dienen. In diesem Kontext erscheint die Betonung des ›Fremden‹ des aus dem Ich rufenden Gottesworts ebenfalls ambivalent: Es verdeutlicht einmal mehr die Distanzierungsgeste der Sprecherinstanz zum jüdischen Gott und der jüdischen Gemeinschaft. Das Ich übernimmt das Sprechen für eine Gruppe, deren Anerkennung die Prophetie voraussetzt, deren Glaubensinhalte das Rollen-Ich allerdings nicht teilt. Denn die Hoffnung auf Erlösung tritt in der christlichen Vorstellung mit Jesus Christus ein. Das Gedicht unterläuft also in der Anlage der Sprecherinstanz, so lässt sich festhalten, das ihm zugeschriebene genuin zionistisch erscheinende Moment.

Die Verheißungsbotschaft gründet im Gedicht somit auf einer Fremdperspektive, die dem Judentum die Zionshoffnung nur unter einer bestimmten identitären Ausrichtung zuspricht: dem als alttestamentarisch und im poetologischen Verständnis Münchhausens als ›aristokratisch‹ inszenierten orthodoxen Judentum. Ebenjene Adressat*innen werden in den geraden Versen der Schlussstrophe imperativisch beschworen. Die über den identischen Reim betonte jüdische Bekenntnisformel »höre Israel« (V. 24) soll das angesprochene jüdische Volk an ihre verloren geglaubte Identität des »alte[n] Israel[s]« (V. 22) erinnern. Die schwebende Betonung verstärkt den Appell an die Gemeinschaft zur, temporal wie territorial konstruierten, identitätsstiftenden Rückbesinnung

auf ihr kulturelles, religiöses und nationales Selbstbewusstsein: Es ist das Zurück zum »stolze[n], aristokratische[n] Judentum« des Alten Testaments⁶⁹ und in der Konsequenz auch das Zurück zu einer wiedereingerichteten jüdischen Heimatstätte – d. h. die Emigration aus Deutschland –, die das Eingangsgedicht programmatisch einfordert. Münchhausen legt damit die jüdische Identität auf seine kulturell wie politisch konservativen Wertevorstellungen fest, die stark vom Selbstverständnis der deutschen Jüd*innen der Zeit abweichen; und zwar nicht nur von den assimilativ-liberalen jüdischen Lebensmodellen, sondern auch von den dissimilativ-nationalistischen Bestrebungen der zionistischen Bewegung. Denn der deutsche politische Zionismus, der sich an einer bürgerlich-europäischen Idee des Nationalstaats orientierte, lehnte eine radikale oder gar gewaltsame Ausgrenzung der Jüd*innen aus der deutschen Gesellschaft ab.⁷⁰ Münchhausen entwirft ein wirklichkeitsfremdes, höchst idealisiertes Bild des Judentums, das als Identitätsangebot präsentiert wird. Implizit thematisieren seine *Juda*-Balladen damit schließlich, wie es Michael Brenner polemisch zuspitzt, die »Metamorphose des gebeugten Galuthjuden in einen aufrechten jüdischen Aristokraten, [durch] die Rückkehr zur ›uralten vornehmen Cultur‹«.⁷¹ Aus der historischen Rückschau kristallisieren an dem kooperativen Buchschmuckwerk somit charakteristische Aspekte der deutsch-jüdischen Kulturgeschichte um 1900, in der die sogenannte Judenfrage zunehmend als Rassenfrage diskutiert⁷² und auch im innerjüdischen Diskurs die Positionierung und Identität der jüdischen Minderheit in Deutschland unter Schlagwörtern wie ›Assimilation‹, ›deutsch-jüdische Symbiose‹, ›Diaspora‹ und ›Zionismus‹ kontrovers diskutiert wurden.

II

Mit der Inszenierung des alttestamentarischen Judentums als Urbild eines wertekonservativen und rassenbewussten Adels hat Münchhausen in *Juda* einen Prototyp des ›authentischen‹ jüdischen Lebens legitimiert, der in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts zunehmend Konjunktur hatte.

⁶⁹ Börries von Münchhausen, [Rez.] Lieder des Ghetto, in: Ost und West 2 (1902), H. 11, S. 757–764, hier S. 760; ders., Zur Ästhetik meiner Balladen II, S. 246 f.

⁷⁰ Stefan Vogt, Subalterne Positionierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland 1890–1933, Göttingen 2016, S. 13 f.

⁷¹ Michael Brenner, »Gott schütze uns [...],« S. 187.

⁷² Vgl. bspw. Werner Bergmann, Antisemitismus. Erscheinungen und Motive der Judenfeindschaft, in: Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus, hg. von Wolfgang Benz, Berlin 2008, S. 9–23.

Denn eine »Gegenüberstellung des orientalisch jüdischen Aristokraten mit dem als degeneriert und materialistisch gekennzeichneten Westjuden« gehörte, wie Michael Brenner gezeigt hat, bis zu Beginn des Ersten Weltkriegs zu den »beliebten Themen« von jüdischen und nicht-jüdischen Autor*innen gleichermaßen.⁷³ Doch der Erfolg von Münchhausens alttestamentarischen Balladen lässt sich nicht allein als Trenderscheinung erklären, vielmehr bietet sich ein Blick auf die Rezeption des herausgearbeiteten völkischen Gehalts der poetischen Stimme an.

Die größte Anerkennung wurde Münchhausen und Lilien aus (kultur-)zionistischen Kreisen zuteil. Enthusiastisch reagierte also genau diejenige Leserschaft, die das Buchschmuckwerk explizit adressiert, indem es künstlerisch ein dissimilativ-nationaljüdisches Kulturmodell präsentierte und sich dergestalt gegen post-emancipatorische Assimilationsbestrebungen eines liberaleren Judentums richtet. Die sicherlich prominenteste der Interpretationen, die in diese Richtung zielen, ist die bereits zitierte Rezension von Martin Buber. Im zionistischen Leitmedium *Die Welt* besprach er die illustrierte Gedichtsammlung als Zeugnis des verwirklichten Kulturzionismus. In einem Brief an Münchhausen aus dem Jahr 1901 griff Theodor Herzl diese Interpretation auf und versicherte dem deutschen Lyriker die Strahlkraft der alttestamentarischen Balladen auf die nationaljüdische Bewegung:

Als ich vor Jahr und Tag in diese zionistische Bewegung hineinging und denen, die sie nicht verstanden oder verstehen wollten, die Augen zu öffnen versuchte, da sagte ich auch Ihr Kommen an, mein lieber Lord. Ich wusste nicht, wie Sie heißen würden, aber ich wusste, dass Sie kommen müssten. Ich kündigte an, dass auch unsere Bewegung einen Byron begeistern würde [...].⁷⁴

Indem Herzl das philhellenische Engagement des britischen Romantikers George Gordon Byron als Vergleichsfolie heranzieht, schreibt er den *Juda*-Gedichten literaturgeschichtlichen Wert und Münchhausens Autorrolle politische Bedeutung zu. Obschon Herzl »den Vergleich nicht [zu weit] treiben« wolle,⁷⁵ stellt er Münchhausens philozionistisches Engagement also in die Tradition von Byrons Unterstützung der griechischen Unabhängigkeitskämpfe gegen das Osmanische

⁷³ Michael Brenner, »Gott schütze uns [...], S. 186. Für eine wohlwollende Rezension von deutsch-völkischer Seite siehe z.B. Felix Dahn, [Rez.] »Balladen«. Von Börries Freiherr von Münchhausen und »Juda«. Gesänge von B. Freiherr von Münchhausen, in: Das literarische Echo 3 (1900/1901), Sp. 718f.; siehe weiterführend: Mark H. Gelber, Melancholy Pride, S. 111f.

⁷⁴ Theodor Herzl an Börries von Münchhausen, 1901, zit. nach Theodor Herzl, Briefe, Bd. 6, S. 390.

⁷⁵ Ebd.

Reich. Implizit eröffnete Herzl als Führerfigur der nationaljüdischen Bewegung Münchhausen somit auch die Perspektive, wie Byron als politischer Autor, gar als ›Kriegsheld‹ heroisiert und rezipiert zu werden, wenn er sich weiterhin mit der Bewegung solidarisiere und für die zionistische Programmatik eintrete.

Als ein Werk rezipiert, das – so der österreichische Autor Stefan Zweig – den »Gedanke[n] bewußt-nationalen Judentums« hervorhebt⁷⁶ und – nach Martin Buber – die »ewige Erneuerung und Verjüngung unseres Volkes«⁷⁷ thematisiert, gilt *Juda* der Forschung heute als wegweisend für die moderne jüdische Kulturbewegung, die sogenannte ›Jüdische Renaissance‹.⁷⁸ Im Rahmen der mentalitätsgeschichtlich brisanten Aushandlungsprozesse jüdischer Identität wurde der gemeinsam von Lilien und Münchhausen geschaffene Prachtband also gerade nicht als Dokument einer erfolgreichen ›deutsch-jüdischen Symbiose‹ inszeniert und wahrgenommen, sondern als Identifikationsfolie herangezogen, die der Distinktion von deutschen Jüd*innen und nicht-jüdischen Deutschen diente. Um ein nationales, explizit jüdisches Selbstwertgefühl anerkennungspolitisch auszurichten,⁷⁹ bedienten sich die zitierten Rezensenten nicht selten einer völkischen Rhetorik. So betont etwa Buber die »fruchtbare Wechselwirkung dieser beiden jungen Männer von so verschiedener Stammesart und so gleichem Stammsstolze«, deren Erfolg auf dem geteilten »Gefühl der Rassentüchtigkeit und der wohltätigen Vererbungen« beruhe;⁸⁰ und Ludwig Hevesi kritisiert trotz allem Lob für Münchhausens Gedichte, dass »selbst die Rhythmen [...] bei so ursemitischem Inhalt« noch »urgermanisch« klängen.⁸¹ Obgleich sich die völkische Diktion der jüdisch-zionistischen Kritiker und die völkisch verklärte Ausdeutung der Zionsbotschaft im Widmungsgedicht *Euch* auf den ersten Blick ähneln mögen, unterscheiden sie sich radikal in ihrer politischen Tragweite: Wenn die zionistische Bewegung das völkische Moment anerkennungspolitisch hervorhebt, um das Potential eines jüdisch-nationalen Selbstwertgefühls zu stärken, wird es in der deutsch-völkischen Rhetorik, die auf der sozialdarwinistischen

76 Stefan Zweig, Ephraim Moses Lilien. Sein Werk, Berlin 1903, S. 16.

77 Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«, S. 467.

78 Vgl. Andreas B. Kilcher, Jüdische Renaissance und Kulturzionismus, in: Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur, hg. von Hans Otto Horch, Berlin und Boston 2016, S. 99–121.

79 Vgl. Hanni Mittelmann, Sammy Gronemann (1875–1952). Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina, Frankfurt a. M. 2004, S. 44.

80 Martin Buber, [Rez.] Das Buch »Juda«, S. 464.

81 Ludwig Hevesi, [Rez.] Ein zionistischer Christ, S. 2. Einer völkisch-rassistischen Diktion bedient sich neben der Rezension von Theodor Zlocisti auch die Besprechung des kulturzionistischen Schriftstellers Robert Jaffé (d. i. Max Aram), Neujüdische Kunst, in: Die Welt 5 (1901), H. 14, S. 24.

Überzeugung der Minderwertigkeit anderer ›Rassen‹ und Nationen gründet, vielmehr rassistisch gegen andere Gruppierungen gerichtet.⁸² Wie ich zu zeigen versucht habe, ist diese rassistische Ausgrenzung auch in der poetischen Stimme des Gedichts *Euch* angelegt. Münchhausen hat sie zudem in *Zur Ästhetik meiner Balladen* nachträglich explizit rassentheoretisch konnotiert. Dort differenziert er das in seinen *Juda*-Gedichten literarisch idealisierte alttestamentarische Judentum poetologisch aus, indem er es mit dem politisch codierten Stereotyp des nationalbewussten ›Ostjuden‹ identifiziert. Mit einer offensiv (anerkennungs-)politischen Stoßrichtung argumentiert er in Rekurs auf sozialdarwinistische Vorstellungen gegen das assimilativ-liberale Judentum:

Wirklich, die Alten Juden waren Aristokraten, so gewiß wie es die alten Juden, vorzüglich im Osten, heute noch sind [...]. Aber das läßt sich taufen, ändert mit unmerklichem Verschieben den Namen ins Germanische, ruft sich »Siegfried« und »Herbert« und versteckt feige jedes Zeichen seiner Rasse. Und sowsas bildet sich dann ein, daß sich irgend ein Germane dadurch täuschen oder zum Wohlwollen bekehren ließe!! Es ist ein Trost, daß ihre edel gebliebenen Stammesgenossen ihre erbittertsten Feinde sind!⁸³

Münchhausen affirms mit solchen Stilisierungen die (kultur-)zionistisch geprägte Projektionsfigur des gegen die Moderne gerichteten ›authentischen‹ Ostjudentums, die das populäre antisemitisch verzerrte und zunehmend rassistisch aufgeladene Ostjudenstereotyp umzucodieren versuchte. Denn als Negativbild wurde das Klischee des Ostjuden im öffentlich-politischen Diskurs seit den 1880er Jahren einerseits von antisemitischen Agitator*innen zur Diffamierung jüdischen Lebens genutzt; andererseits verkörperte es im innerjüdischen Diskurs für die akkulturierten deutschen Jüd*innen »Residuen der eigenen Vergangenheit«, von denen sie sich distanzieren mussten.⁸⁴

Vor dem Hintergrund der mentalitätsgeschichtlich brisanten Aushandlungsprozesse der jüdischen Identität gilt es allerdings auch zu betonen, dass die Positionen der nationaljüdischen Bewegung – anders als es für Münchhausen erschien – keineswegs fixiert und homogenisiert waren. Ihre individuellen und parteienbezogenen Positionsnahmen wurden vielmehr dynamisch und mitun-

⁸² Vgl. Hanni Mittelmann, Sammy Gronemann, S. 44. Siehe weiterführend zum Rassendiskurs deutscher Zionist*innen: John Efron, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven 1994, S. 13–32; Stefan Vogt, Subalterne Positionierungen.

⁸³ Börries von Münchhausen, *Zur Ästhetik meiner Balladen II*, S. 247.

⁸⁴ Anne-Christin Saß, *Ostjuden*, S. 461; vgl. auch Michael Brenner, *Jüdische Kultur*, S. 158–164.

ter kontrovers und widersprüchlich diskutiert.⁸⁵ Die philozionistische Fremdperspektive, von der man, wie Ludwig Hevesi betonte, »[f]reilich [...] nicht wissen« könne, »wie weit der poetische Zionismus Münchhausens auch wirklich ein praktischer« sei,⁸⁶ stieß um die Jahrhundertwende bisweilen auch auf Kritik. Der Germanist Richard Moritz Meyer vermutete etwa, dass Münchhausens »romantische[s] Einfühlen in fremde Verhältnisse ein[em] absolute[n] Missverständnis der Gegenwart entsprungen« sei.⁸⁷ Dennoch boten die (kultur-)zionistischen Kreise des Wilhelminischen Deutschlands Münchhausens mystifizierter Darstellung der Diaspora und seiner glorifizierten und völkisch verklärten Stilisierung des ›Ostjudentums‹ einen Resonanzraum. Und diesen nutzte Münchhausen nicht nur aus karrieristischen Gründen: Während er sich in Lesungen vor zionistischen Ortsgruppen und durch Artikel in deutsch-jüdischen Zeitschriften diesem spezifischen Publikum näher bekannt machte,⁸⁸ unterstützte er gegen Ende des Ersten Weltkriegs zugleich auch auf politischer Ebene die nationaljüdische Programmatik – neben Max Weber, Philipp Scheidemann und anderen zählte Münchhausen 1918 zum erweiterten Ausschuss des neugegründeten *Komitees Pro Palästina*, das für ein jüdisches Siedlungsgebiet in Palästina eintrat.⁸⁹ Im Sinne einer temporären Interessenskonvergenz schien Münchhausen somit zeitweilig die ihm zugeschriebene Rolle des »Philosemiten« anzunehmen, wie er sich selbst einmal in einem Brief an den Schriftsteller Ludwig Jacobowski

85 Siehe bspw. einführend Michael Brenner, Geschichte des Zionismus.

86 Ludwig Hevesi, [Rez.] Ein zionistischer Christ, S. 2.

87 Richard M. Meyer, Das Herz von Douglas, in: *Die Nation* 18 (1. 6. 1901), H. 35, S. 550–553, hier S. 552.

88 Von einer Lesung berichtet Samy Gronemann, Erinnerungen, S. 68–70. Die beiden Zentralorgane der nationaljüdischen Bewegung führten Münchhausen als Autorität in der Diskussion um das jüdische Leben in Deutschland: Im Jahr 1903 veröffentlichte *Die Welt* einen Auszug seiner Antwort auf die ›Rundfrage zur Judenfrage von Julius Moses und ein Jahr später druckte die Zeitschrift *Ost und West* seine Würdigung des osteuropäischen Judentums (anonym, Zeitschriften-Rundschau, in: *Die Welt* 8 [20. 2. 1903], S. 8; und Börries von Münchhausen, Geheimnisse des geistigen Schaffens, in: *Ost und West* 10 [1904], S. 723 f.). Zu Münchhausens Engagement siehe Anm. 29 und Börries von Münchhausen, [Rez.] Lieder des Ghettos, S. 757–764; ders., Geheimnisse des geistigen Schaffens, in: Monatsblätter für deutsche Literatur 2 (1902), S. 76–80, erneut in: *Ost und West* 10 (1904), Sp. 723 f.; ders., Über die Wiederbelebung des deutschen Briefes durch Herrn Awrun Halberthal aus Rumänien, in: Israelitisches Familienblatt (21. 4. 1911), o. S.; ders., Todesnähe, in: Neue Jüdische Monatshefte 1 (25. 10. 1916), H. 2, S. 49; die Gedichte: Börries von Münchhausen, Die Hesped-Klage [1904], in: Das Balladenbuch des Freiherrn Börries von Münchhausen, Stuttgart und Berlin 1924, S. 287; ders., Theodor Herzl [1904], in: Das Liederbuch, Stuttgart und Berlin 1942, S. 263; und Münchhausens Besprechung von Elkanas Gedichtband.

89 Vgl. Michael Brenner, »Gott schütze uns [...]\«, S. 187 f.

bezeichnete,⁹⁰ um sie später desto heftiger zurückzuweisen. Obgleich seine publizistische wie politische Unterstützung des (Kultur-)Zionismus keinesfalls antisemitische Positionnahmen ausschloss,⁹¹ lag sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts also durchaus innerhalb des Spektrums der Positionen, die die zionistische Bewegung ihrerseits akzeptierte oder gar wohlwollend förderte.

III

Münchhausens philozionistische Botschaft der politisch wie kulturell konservativen Rückbesinnung auf ein aristokratisch-jüdisches Nationsbewusstsein, die im Gedicht *Euch im Imperativ »Zurück!«* kulminiert, ist also schon um die Jahrhundertwende eingebettet in eine antijüdische Polemik gegen jüdisch-liberale Emancipationsbestrebungen. Obschon Münchhausen politisch wie literarisch bis in die Mitte der 1910er Jahre für einige Ziele des Zionismus einstand, verwahrte er sich zugleich gegen die öffentlichkeitswirksame Verennahmung seiner Person. Während er sich im zitierten Brief an Jacobowski noch selbst eine philosemitische Haltung zuschrieb, erwiderte er bereits zwei Jahre später nachdrücklich auf eine Rezension: »Aber was kümmert es mich – soweit ich Dichter bin –, ob der zionistische Gedanke wahr, oder politisch, oder praktisch durchführbar ist! Ich finde ihn eben schön«.⁹² Und auch aus der Rückschau betrachtet, betonte Münchhausen mehrmals öffentlich wie privat, dass seine »aristokratische Weltanschauung in Gedichten doch nur ästhetisch – niemals politisch in Betracht« kommen könne (1906/1907),⁹³ denn er habe seine alttestamentarischen Balladen »überhaupt nicht politisch oder gar real-politisch [...], sondern zunächst nur im Sinne eines Zurück zur Religion« (1917) gemeint.⁹⁴

Der argumentative Rückzug auf eine mehr oder minder ›autonome Kunst‹ und damit auf die künstlerische Freiheit, auch politisch brisante Stoffe nach

⁹⁰ Börries von Münchhausen an Ludwig Jacobowski, 28.5.1897, zit. nach Auftakte zur Literatur des 20. Jahrhunderts. Briefe aus dem Nachlaß von Ludwig Jacobowski, Bd. 1, hg. von Fred B. Stern, Heidelberg 1974, S. 265.

⁹¹ Siehe z. B. die in der Zeitschrift *Ost und West* unter der Rubrik »Aphorismen« geführte Würdigung des osteuropäischen Judentums, das nach Münchhausen durch »Menschenzüchtung« das »Reinhalten der Rasse« erziele (Börries von Münchhausen, Geheimnisse, S. 723 f.).

⁹² Börries von Münchhausen, In eigener Sache, S. 869.

⁹³ Börries von Münchhausen, Zur Ästhetik meiner Balladen II, S. 248.

⁹⁴ Börries von Münchhausen, An meinen Sohn Börries [1917], zit. nach Henning Gans, »Ich lass hier alles gehn [...], Bd. 1, S. 147.

Belieben literarisch auszustalten, lässt sich mit einer zunehmend karrieristisch und politisch-opportunistisch motivierten Autorinszenierung erklären. Wenngleich sich nicht alles generations- und milieubedingt erläutern lässt, sind Münchhausens konfligierende Äußerungen durchaus typisch für eine Generation nationalkonservativer und völkischer Autor*innen, die im hart umkämpften und vom Aufstreben rechter, mitunter auch nationalsozialistischer Eliten beeinflussten literarischen Feld ihre Stellungen bewahren wollen und Mitspracherecht reklamieren. Während Münchhausen zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch seine Idealisierung des authentischen osteuropäischen Judentums in zionistischen Kreisen reüssieren konnte, betonte er zugleich zunehmend den rassentheoretisch begründeten Abgrenzungsgestus. Damit konnte Münchhausen seine Position bereits vor dem Ersten Weltkrieg auch den aufstrebenden völkischen Nationalist*innen andienen, zu denen er sich in anderen Kontexten vielfach bekannte.⁹⁵ Aber inwiefern sind Münchhausens Stellungnahmen zum Zionismus, die er bis in die späten 1920er Jahre in expositorischen Texten rassistisch und bisweilen antisemitisch zugespielt fortschreibt, nun auch im Sinne solcher opportunistischen Anpassungsleistungen zu bewerten?

Im Zeichen neoaristokratischer und völkischer Überzeugungen führt Münchhausen in seiner Antwort auf Julius Moses' ›Rundfrage zur Judenfrage‹ (1903/1907) aus:

Der Widerwille gegen den Juden wird zur Verachtung gegenüber dem Assimilanten, aber er wird zur Achtung werden gegenüber dem rasseebewussten Juden. Drängt euch nicht in Kreise, die verwischen sollen, was ihr seid [...]. Bildet ein Volk im Volke, gehorsam und treu den Gesetzen eures jeweiligen Vaterlandes, in euch gesellschaftlich geschlossen. Wer sich stark genug fühlt dazu, der sei Zionist, wie Moses Zionist war, euer grosser Lehrer. [...] Der Stolz ist nicht allzu freundlich, der Stolz verachtet alles ›Geistreiche‹, der Stolz

⁹⁵ Siehe neben den in Anm. 4 genannten Feuilletonbeiträgen der 1920er Jahre auch Münchhausens frühes kulturpolitisches Engagement im Umkreis des neu aufgelegten *Göttinger Musenalmanachs* (1898–1905) (vgl. Thomas F. Schneider, »Heldisches Geschehen«); seine Mitgliedschaft (1908–1914) im und Publizistik für den konservativ-kulturkritischen Werdandi-Bund (vgl. Rolf Parr, Interdiskursive As-Sociation. Studien zu literarisch-kulturellen Gruppierungen zwischen Vormärz und Weimarer Republik, Tübingen 2000, S. 179 f., 336 u. ö.); und seine antidemokratischen, kulturkonservativen, mitunter rassistischen Bekenntnisse in Briefen etwa gegenüber Ina Seidel (ab 1912, DLA Marbach, A: Seidel) oder Levin Ludwig Schücking (Beate E. Schücking [Hg.], »Deine Augen [...]«, S. 126–129 u. ö.).

will nicht bewundert und nicht geliebt, er will mit Distanz geachtet sein, der Stolz sagt: So bin ich, – also ist das recht. Sei was du bist, das alte Israel!⁹⁶

Rassisches Eigenrecht einfordernd diskutiert er den Zionismus als Lösung auf die ›Judenfrage‹. Seine rassistisch verzerrte Würdigung des Zionismus endet – wie das Einleitungsgedicht *Euch* – in dem an Jüd*innen gerichteten Appell zur Rückbesinnung auf ihre differente ›Rasse‹. Dieser spricht Münchhausen allerdings die Möglichkeit zur Partizipation an der deutschen (Kultur-)Gemeinschaft ab und plädiert für eine Separation (›Bildet ein Volk im Volke‹). Der intertextuelle Verweis auf das Eingangsgedicht von *Juda* verleiht Münchhausen gleichsam Autorität in der Diskussion um die Stellung der jüdischen Minorität in Deutschland. Er bemächtigt sich der zuvor literarisch verkündeten Zionsbotschaft und weist sie im öffentlich-politischen Diskurs als eigene Meinung aus – der intertextuelle Verweis wird zur Phrase für eine politisch motivierte rassistische Ausgrenzung. Während sich die Ausrichtung des Gedichts gegen assimilative Emanzipationsbestrebungen nur mit interpretatorischem Aufwand zeigen lässt, verurteilt Münchhausen sie in seiner ›Antwort‹ offen mit deutlich antisemitischer Stoßrichtung. »Jeder Nichtjude« habe, postuliert er nachfolgend, »einen starken körperlichen und geistigen Widerwillen gegen jeden Juden«. Im Zeichen zeitgenössischer antisemitischer Ressentiments begründet Münchhausen rassenbiologistisch, diese Abneigung sei »instinktiv[], jede Logik ablehnend[], wie ein aufsteigender Ekel«.⁹⁷ Derart als »Rassenfrage« markiert, erklärt er diese Abneigung zu einer naturhaften und vorrationalen Tatsache, die man nicht durch Konversion zum Christentum oder demokratische Partizipation lösen könne. Denn trotz aller Assimilationsbestrebungen bleibe »der Jude« letztlich doch ein »Jude für den Arier«.⁹⁸

Dennoch ließ Münchhausen, beeinflusst von karrieristischen und vor allem finanziellen Erwägungen, im Jahr 1922 seine Gedichtsammlung *Juda* mit verändertem, nun rein ornamentalem Buchschmuck erneut auflegen. Im selben Jahr veröffentlichte er zudem seine schmale autobiografische Skizze *Fröhliche Woche mit Freunden*, in der er die Werkgenese des Buchschmuckbands und sein philozionistisches Engagement für völkische Positionen anschlussfähig kommentiert. Wenn Münchhausen sich etwa erinnert, dass die ›rassisch-bewussten‹ Zionist*innen »einen Haß gegen ihre das Judentum verleugnenden Stammesgenossen [pflegten], der alttestamentarischen Heftigkeit mit beinahe Ahlwardt-

96 Börries von Münchhausen, Antwort, in: Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage von Julius Moses im Jahr 1907, hg. von Astrid Blome u. a., Bremen 2010, S. 51–53, hier S. 52.

97 Ebd., S. 51.

98 Ebd., S. 52.

schem Antisemitismus verband«,⁹⁹ münzt er seine nationalistische Deutung der zionistischen Bewegung zum einen für antisemitische Pointen aus. Zum anderen zieht er, um die Radikalität zionistischer Agitation zu illustrieren, mit der Referenz Hermann Ahlwardt eine seiner nationalkonservativen Leserschaft bekannte Vergleichsfolie heran, um die nationaljüdische Bewegung an völkisch-deutsch-nationale Positionen rhetorisch anzunähern. Betont Münchhausen an anderer Stelle, »daß die jüdische Rasse [...] in meinem Leben eine so wichtige Rolle spielte«,¹⁰⁰ ist es daher keine philosemitische Geste, die sich gegen antisemitische Ressentiments ausspricht. Das Bekenntnis fügt sich vielmehr in die Kontur seiner explizit philozionistischen Haltung, der er auch in *Fröhliche Woche mit Freunden* antisemitische Positionen einschrieb. Sich des positiven Ostjudenstereotyps bedienend erinnert er beispielsweise an die fruchtbare Zusammenarbeit mit Lilien: Der aus Galizien stammende Zeichner sei »ein sehr frommer Jude« gewesen, dem »ein gut Stück überlegener Spott gegen seinen Glauben gelegentlich mit unterlief«, wodurch »der völkische Gedanke in ihm« noch »[w]ichtiger und leidenschaftlicher« als der Glaube gewirkt habe. Indem Münchhausen der Rassenzugehörigkeit mehr Bedeutung zusisst als Liliens Religiosität, um ihn als herausragendes Beispiel des »rassisches-bewussten« Juden zu stilisieren,¹⁰¹ erhebt er sich einerseits als ›arischer‹ über den osteuropäisch-jüdischen Künstler und betont doch andererseits die einende Überzeugung der ›Reinhaltung der Rasse‹ – die in ihrer sozialdarwinistischen Radikalität lediglich durch die Auswanderung der Jüd*innen in einen neugegründeten Nationalstaat gesichert wäre.

Noch in den 1920er Jahren, so lässt sich festhalten, richtete sich Münchhausens antisemitische Position nicht gegen das gesamte Judentum, sondern gegen die modernen liberalen Emanzipationsbestrebungen der assimilierten und akkulturierten Jüd*innen in Deutschland. Obwohl er den zunehmenden (kultur-)politischen Einfluss rechter Intellektueller und Parteien begrüßte, ja sich diesen

⁹⁹ Börries von Münchhausen, *Fröhliche Woche*, S. 55. Auch die Korrespondenz zwischen Georg Michelsohn und Münchhausen steht noch in den 1920er Jahren im Zeichen dieses verbindenden Hasses. In einem Brief aus dem Jahr 1927 bekräftigt Michelsohn in aggressiver Rhetorik Münchhausens Beobachtung: »Und dabei müssen wir noch den Kampf gegen unsre eigenen Stammesbrüder, die ›liberalen‹ Assimilanten, führen, die in widerlichster Weise ihr Judentum verleugnend sich an das deutsche Volk anbiedern und uns, die Aufrechten, treu zu unserem Volk stehenden in den Augen der Unheilosen und nicht zu unterscheiden Vermögenden verächtlich machen. [...] [M]it welchem Lumpenpack in unseren eigenen Kreisen wir uns schlagen müssen« (Eli Elkana an Börries von Münchhausen, 14.7.1927. GSA Weimar 69/787).

¹⁰⁰ Börries von Münchhausen, *Fröhliche Woche*, S. 53.

¹⁰¹ Ebd., S. 54f. Zu Liliens völkischer Gesinnung siehe Mark H. Gelber, E. M. Lilien, S. 10.

zuordnete und sich selbst einer gemäßigt antisemitischen Diktion bediente, um rassentheoretische Stellungnahmen vorzunehmen, verwarnte er sich wiederholt explizit gegen Antisemitismusvorwürfe. So bekennt er beispielsweise in dem bereits erwähnten Aufsatz *Vom Sterbebett der deutschen Seele* (1926):

Ich mag mit dem Antisemitismus, dessen Vater der Neid und dessen Bruder der Mord ist, nichts zu tun haben, und ich gedenke [...], jede Leistung ritterlich anzuerkennen, auch wo sie sich zum Schaden meines Volkes auswirkte [...].¹⁰²

Mit der Metapher der ›Ritterlichkeit‹ aus dem Arsenal germanisch-aristokratischen Ethos reklamiert Münchhausen Objektivität in seinem Urteil in der ›Judenfrage‹. Da er die Leistung jüdischer Künstler wie Heinrich Heine und Eli Elkana aus ästhetischen und kulturgeschichtlichen Beweggründen schätzt, vermeint Münchhausen in einem Brief an das *Israelitische Familienblatt* behaupten zu können, dass »ernsthafte Rassenforschung« nichts Antisemitisches sei.¹⁰³ Dergestalt stilisierte er sich in einem zweiten Brief vom April 1926 sogar zum überparteilichen Richter:

Ich kann aber nur immer wieder versichern, – und muß es doch eigentlich besser wissen als Sie, – daß ich ebensowenig antisemitisch wie philosemitisch bin [...], d.h. ich gebe mir alle erdenkliche Mühe [...] im Urteil so objektiv wie möglich und überhaupt im Kampf unbedingt ritterlich zu sein.¹⁰⁴

Vor dem Hintergrund dieses Selbstverständnisses wandte sich Münchhausen in der Konsequenz wiederholt öffentlichkeitswirksam gegen allzu plumpe rassistische Auslegungen und allzu brutale Ausgrenzungen durch völkische und nationalistische Agitatoren¹⁰⁵ einerseits und würdigte andererseits jüdische Künstler*innen, die seiner Glorifizierung des authentischen ›aristokratischen‹ Judentums entsprachen.¹⁰⁶ Eine dieser späten rassistisch grundierten Würdigungen jüdischer Kunst sprach Münchhausen in einer Rezension dem be-

¹⁰² Börries von Münchhausen, *Vom Sterbebett*, S. 122.

¹⁰³ Börries von Münchhausen an *Israelitisches Familienblatt*, 26.3.1926. GSA Weimar 69/6103.

¹⁰⁴ Börries von Münchhausen an *Israelitisches Familienblatt*, 17.4.1926. GSA Weimar 69/6103.

¹⁰⁵ Vgl. Werner Mittenzwei, *Der Untergang einer Akademie*, S. 366.

¹⁰⁶ Für ein weiteres Beispiel siehe Münchhausens Würdigung von Heinrich Heine in seinen *Meister-Balladen* (1923). In der Anthologie sind zudem drei eigene Gedichte abgedruckt, darunter die *Juda-Ballade Jekaterinas Besteckung*. In der Auflage von 1941 fehlen dann – der NS-Literaturpolitik entsprechend – das Gedicht und die Interpretation von Heines *Der Dichter Firdusi* (vgl. Börries von Münchhausen, *Meister-Balladen* [1. Aufl. 1923], Stuttgart 1941).

reits erwähnten zionistischen Lyriker Elkana aus. In der »tiefen Religiosität« der Gedichte, »die sich heftig gegen jedes Assimilantentum wehrte«, vermeint Münchhausen die Zionsbotschaft seines eigenen Gedichts *Euch* zu erkennen: »Sei, was du bist: Das alte Israel!« – ist das unsichtbare Motto über jeder Seite des Buches.¹⁰⁷ Münchhausen nutzt die Rezension, die in der bürgerlich-liberalen *Vossischen Zeitung* im Juni 1925 erschien, auch als Plattform für eine Selbstzuschreibung seiner Position zum völkisch-nationalkonservativen Lager: Er bezeugt einleitend, »nicht in allen politischen und religiösen Einzelheiten« mit Elkana übereinzustimmen, aber er würde mit ihm die – sozialdarwinistisch konturiert – »innige[!] Liebe zur Reinheit ihrer Rasse« und den »tiefen Glauben an ihren Gott« teilen.¹⁰⁸

Münchhausens Strategie, sich dem erstarkenden rechten Lager anzudienen, ohne die Anerkennung seiner liberalen Freunde und seiner jüdischen Verehrer*innen preiszugeben, ging nicht immer auf. »Theodor Westerich hat mich gerade eben in einem ›Fluchblatt‹ heftig angegriffen, weil ich ihm nicht antisemitisch genug bin. Denken Sie, ein deutsch-völkischer Autor greift den anderen in der Öffentlichkeit [...] an«,¹⁰⁹ berichtet Münchhausen seinem Freund Hans Grimm im Januar 1927 empört über die denunziatorische Absicht des Flugblatts *Abrechnung mit Börries, Freiherrn v. Münchhausen*. Der völkische Dramatiker Georg Theodor Thomas Westerich hatte den Beitrag 1926 als unmittelbare Reaktion auf Münchhausens Aufsatz *Vom Sterbebett der deutschen Seele* im Publikationsorgan der von Robert Eskau gegründeten Gruppierung »Die Hermannssöhne« veröffentlicht. Obgleich sich Münchhausens Antisemitismus auch außerliterarisch zunehmend abzeichnete – so trat er etwa Mitte der 1920er Jahre für den Ausschluss aller jüdischen Mitglieder aus dem Alpenverein ein¹¹⁰ –, bot gerade seine rassistisch motivierte »Adelung« des Ostjudentums und sein Eintreten für jüdische Künstler Angriffsfläche für weniger gemäßigte völkische Positionen. In der deutsch-völkischen und nationalistischen Publizistik kursierte

¹⁰⁷ Börries von Münchhausen, [Rez.] Gottsicher, o. S.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Börries von Münchhausen an Hans Grimm, 19.1.1927. DLA Marbach, A: Grimm.

Es liegt nahe anzunehmen, dass Münchhausen bewusst Westerichs Rufnamen Thomas im Brief an Grimm mit dem zweiten Vornamen tauscht, um in Anspielung auf Theodor Fritsch, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts zum »geistige[n] und organisatorische[n] Zentrum des völkischen Antisemitismus im Kaiserreich« avancierte, Westerichs radikal antisemitische Position zu pointieren (Justus H. Ulbricht, »Ein heimlich offener Bund für das große Morgen ...«. Methoden systematischer Weltanschauungsproduktion während der Weimarer Republik, in: Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion, hg. von Hubert Cancik und Uwe Puschner, München 2004, S. 65-82, hier S. 74).

¹¹⁰ Vgl. Michael Brenner, »Gott schütze uns [...],« S. 180.

bereits Mitte der 1920er Jahre ein antisemitisch aufgeladenes Ostjudenstereotyp, dessen traditionelle Merkmale zum »gebeugten, krummknägesigen Juden mit Schläfenlocken und Kaftan« karikiert wurden und so die Minderwertigkeit der »jüdischen Rasse« darstellen sollte.¹¹¹ Als Mitglied der Hermannssöhne, die der »untilgbare[] Haß gegen alles Fremdrassige« eine und die sich – so der Wortlaut des Programms – der »Zurückdrängung alles Fremdrassigen und des vom [sic] ihm abhängigen Niederrassigen« verschrieben hatten,¹¹² deutet Westerich Münchhausens Ablehnung des Antisemitismus demagogisch gegen das eigene politische Lager aus. Wenn Münchhausen im Oktober 1926 – wie eingangs zitiert – seinem engen Freund Schücking berichtete, dass die Mobilmachung von »Juda« »auf allen Fronten« geschehe,¹¹³ mag er folglich auch auf solche Angriffe von völkisch-nationalistischer Seite anspielen.

Mit Rekurs auf den *Sterbebett*-Aufsatz hetzt Westerich in seiner agitatorischen Flugschrift gegen Münchhausen: Er sei ein »Dilettant in der Rassenfrage«. Denn wer wie Münchhausen sich nicht zum Antisemitismus bekenne, sondern »den jüdischen Kampf gegen uns als gleichberechtigt« ansehe, führt er in aggressiver Rhetorik aus, solle lieber »die Hand vom völkischen Steuer lassen, bis ihm [...], heraufbeschworen durch das es vergiftende Weltgefühl einer fremden Rassegesetzung, die nötige jähre innere Erleuchtung« komme.¹¹⁴ In Münchhausen identifiziert er so ein Feindbild der völkisch-nationalistischen Bewegung. Gleichsam typisiert er ihn zu einem einflussreichen Vertreter einer Generation, deren »Männer [...] zwischen zwei Zeitaltern stehen«, die ihr »völkische[s] Damaskus«« nicht erlebt hätten und daher nicht »völlig in das [...] völkische Weltgefühl einzumünden« vermögen.¹¹⁵ Die generationelle Zuschreibung bezieht der fünf Jahre nach Münchhausen geborene Westerich nicht auf individuell-biografische Lebensdaten, er bezieht sie auf jene Generation der bereits um die Jahrhundertwende erfolgreichen Autor*innen, deren Kunst er aus rassentheoretischen Gründen diffamiert.

¹¹¹ Anne-Christine Saß, *Ostjuden*, S. 463.

¹¹² Programm der Hermannssöhne, zit. nach anonym, Die »Anklage der Hermannssöhne«, in: Abwehrblätter. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 35 (20. 5. 1925), H. 9/10, S. 36. Über die 1925 gegründete »Kampfgenossenschaft deutscher Männer« ist wenig bekannt. Für eine zeitgenössische Einschätzung siehe Stadtpräfarrer Lamparter, Die Staatsfeindlichkeit der jüdischen Lehre?, in: Abwehrblätter. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 35 (20. 5. 1925), H. 9/10, S. 33–36.

¹¹³ Börries von Münchhausen an Levin Ludwig Schücking, 18. 10. 1926, zit. nach Beate E. Schücking (Hg.), »Deine Augen [...], S. 268.

¹¹⁴ Thomas Westerich, Eine Abrechnung mit Börries, Freiherr v. Münchhausen, in: Die Hermannssöhne. Hermannsbrief 8 (1926), S. 1–3. Ein Exemplar findet sich in: DLA Marbach, A: Grimm.

¹¹⁵ Ebd., S. 2.

Wie Thomas Vordermayer herausgearbeitet hat, war der Autor der Hetzschrift für Münchhausen kein Unbekannter. Denn die zitierte Korrespondenz mit Hans Grimm steht im Kontext der Gründung eines deutsch-völkischen Schriftstellervereins um Thomas Westerich, zu dem neben Münchhausen und Grimm auch Adolf Bartels und Artur Dinter eingeladen waren.¹¹⁶ Während Münchhausen die anderen für »unsagbar einseitig eingestellte und verrannte Antisemiten« hielt,¹¹⁷ vermeinte er in Grimm einen literarisch wie politisch gleichrangigen völkischen Autor zu erkennen. Münchhausen grenzte sich also von einer extrem antisemitischen Agitation ab – und das obwohl er im Jahr 1911 in einem Brief Adolf Bartels versichert hatte, dass er eine Lösung der sogenannten Judenfrage »in der Eliminierung des Fremdkörpers durch den Zionismus« sehe, »welchen ich einen nationalen Eiterungsprozeß nennen möchte«.¹¹⁸ Gegenüber Grimm ging es Münchhausen nun darum, sich seines Gleichgesinnten in einer völkischen, aber antiextremistischen Haltung zu versichern, an dessen Seite man »gerecht« und »ritterlich« gegen das Judentum kämpfen könne, »den furchtbarsten Feind unseres Volkes, seiner Sitte, seiner Ehre, seiner Kunst, seines Staates«.¹¹⁹ Münchhausen gibt sich also in seiner Selbstzuschreibung zum nationalkonservativen und völkischen Milieu der 1920er Jahre als gemäßigter Antisemit, der sich in seinen Feuilletonbeiträgen auch autokratischen und demokratifeindlichen Überzeugungen anverwandelt, sich zugleich aber auch unter Verweis auf eine sittlich-moralische Verpflichtung des ›Ritterlichen‹ eine »intellektuelle Respektabilität in einem breiteren (bildungs-)bürgerlichen Publikum« zu bewahren versuchte.¹²⁰ Zu diesem Publikum schien er in den 1920er Jahren weiterhin bekennende Zionisten wie Georg Michelsohn gezählt zu haben – denn an ihn schickte Münchhausen zeitgleich zu seinem Brief an Hans Grimm ein Exemplar des Flugblatts. Über Westerich urteilend versichert Michelsohn Münchhausen:

[I]ch sehe hinter den Phrasen des Pamphletisten die zornrote, neid-zerfressene Fratze eines kleinen Möchtegerns. [...] Denn nur Gröblinge, die nicht in sich gefestigt dastehen, können ein an sich berechtigtes und tief sittliches völkisches Empfinden derart übertrieben und verzerren.¹²¹

¹¹⁶ Vgl. Thomas Vordermayer, Bildungsbürgertum und völkische Ideologie. Konstitution und gesellschaftliche Tiefenwirkung eines Netzwerkes völkischer Autoren (1919–1959), Berlin 2016, S. 68–70.

¹¹⁷ Börries von Münchhausen an Hans Grimm, 19. 1. 1927. DLA Marbach, A: Grimm.

¹¹⁸ Börries von Münchhausen an Adolf Bartels, 1911, zit. nach Werner Mittenzwei, Börries, S. 571.

¹¹⁹ Börries von Münchhausen an Hans Grimm, 19. 1. 1927. DLA Marbach, A: Grimm.

¹²⁰ Thomas Vordermayer, Bildungsbürgertum, S. 70.

¹²¹ Eli Elkana (d. i. Georg Michelsohn) an Börries von Münchhausen, 4. 1. 1927. GSA Weimar 69/787.

Obgleich Münchhausens Beitrag zum Buchschmuckwerk *Juda* in seiner Strahlkraft sicherlich ein singuläres Beispiel philozionistischen Engagements völkischer Provenienz um die Jahrhundertwende darstellt, lassen sich, so kann man abschließend festhalten, aus der historischen Rückschau an seiner philozionistischen Haltung charakteristische Aspekte der völkischen Bewegung aufzeigen. Münchhausens Verwendung des Ostjudenstereotyps, das er für antisemitische Spitzen gegen post-emancipatorische Assimilationsbestrebungen eines liberaleren Judentums nutzt, verdeutlicht die aggressive Dynamik, mit der rechte Positionen in der Zeit des Kaiserreichs wie der Weimarer Republik – und auch später – politisch diskutiert wurden. Wie ich am Beispiel von *Euch* zu zeigen versucht habe, macht Münchhausen sich hierbei antisemitische und rassische Argumentationsweisen zu eigen, die in der poetischen Sprecherinstanz seines programmatischen Eingangsgedichts bereits um die Jahrhundertwende angelegt sind.

Von einem Gesinnungswandel vom Philosemiten zum Antisemiten kann also im strengen Sinne bei Münchhausen keine Rede sein. Es ist daher philologisch auch nicht gedeckt, Münchhausen als nicht-nationalsozialistischen, nicht-antisemitischen Autor zu rehabilitieren. Im Umfeld der Agnes-Miegel-Gesellschaft, die sich der Nachruhm Pflege und Rekanonisierung der bekennenden nationalsozialistischen und in den Nachkriegsjahren als Identifikationsfigur von Ostvertriebenen verehrten Autorin verpflichtet hat, entstanden in jüngerer Zeit Beiträge, die Münchhausens philozionistische Äußerungen und seine – nach 1933 aus dem Kanon »gefallenen«¹²² – *Juda*-Balladen entkontextualisieren. Sie nutzen sie in apologetischer Absicht, um das Bild von Münchhausen als »Vorbote[] des Dritten Reiches« zu relativieren und ihn dergestalt gar in die Nähe der sogenannte ›Inneren Emigration‹ zu rücken.¹²³ Ich verstehe meine Rekonstruktion

¹²² Während Münchhausen die *Juda*-Gedichte in seiner Werkausgabe beläßt und sie mitunter auch in Werkverzeichnissen führt, wird *Juda* in der Zeit von 1933 bis 1945 nicht wiederaufgelegt. Das Zitat bezieht sich auf eine demagogische Äußerung des Vorsitzenden der Parteiamtlichen Prüfungskommission zum Schutze des nationalsozialistischen Schrifttums Philipp Bouhler, den Münchhausen in einem Brief an Will Vesper wiedergibt (1. 8. 1938. DLA Marbach, A: Vesper).

¹²³ Insbesondere die problematischen Darstellungen von Dirk Herrmann sind in diesem Kontext hervorzuheben: Dirk Herrmann, Von Lügengeschichten und Heldenballaden. Hieronymus und Börries – das Phänomen Münchhausen, Wien 2011, hier S. 72; ders., Wegskizzen dreier Generationen, in: Literaturwissenschaftliche Jahrestage der Josef Weinheber-Gesellschaft, n. F. (2010–2012), S. 62–79, hier S. 75; ders., »Höre Israel!«. Zu frühen Gedichten mit jüdischer Thematik bei Börries von Münchhausen und Agnes Miegel, in: Agnes Miegel. Ihr Leben, Denken und Dichten von der Kaiserzeit bis zur NS-Zeit. Mosaiksteine zu ihrer Persönlichkeit, hg. von Marianne Kopp, Münster 2011, S. 95–120. Siehe zudem Jan-Henning Brinkmann, »Literarische Seniorenzir-

als Beitrag, um durch historisierende, text- und rezeptionsanalytische Zugriffe solchen geschichtsrevisionistischen Deutungen entgegenzuarbeiten.

kel«? Gesellschaften zur Förderung des Werkes von Schriftstellern des ›Dritten Reiches‹ (Miegel, Kolbenheyer, Blunck), in: Dichter für das ›Dritte Reich‹, hg. von Rolf Düsterberg, Bd. 2, Bielefeld 2011, S. 301-342; und Jutta Ditfurth, *Der Baron, die Juden und die Nazis. Reise in eine Familiengeschichte*, Hamburg 2013, S. 307-315.