

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Philosophische Fakultät II

Nordeuropa-Institut

Masterarbeit im Fach Skandinavistik/Nordeuropa-Studien

**Blühende Dornenzweige –
Henrik Wergelands Gedichte und der „Judenparagraf“
in der norwegischen Verfassung**

Flourishing Thorn Twigs –

Henrik Wergeland's poems and the "Jew Paragraph" in the Norwegian Constitution

Vorgelegt am 4. Juli 2011 von

Katharina Bock

Betreuende Hochschullehrerinnen:

Prof. Dr. Dr. h. c. Stefanie von Schnurbein

Prof. Dr. Jorunn Sem Fure

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	2
1 EINLEITUNG	3
1.1 FORSCHUNGSGEGENSTAND, FRAGESTELLUNG UND ZIELSETZUNG	4
1.2 FORSCHUNGSSTAND	5
1.3 VORGEHEN	9
1.4 BEGRIFFSERKLÄRUNGEN.....	11
1.4.1 Dichter und lyrisches Ich.....	11
1.4.2 Wergelands Nationsbegriff.....	12
2 HISTORISCHE EINORDNUNG	12
2.1 DER „JUDENPARAGRAF“ UND SEINE FOLGEN.....	13
2.2 HENRIK WERGELANDS EINSATZ FÜR DIE ÄNDERUNG DES § 2	14
2.3 WARUM DIESER KAMPF FÜR DIE JUDEN?.....	16
3 ANALYSE	18
3.1 NEUN BLÜHENDE DORNENZWEIGE.....	18
3.2 EINTEILUNG DER GEDICHTE	20
3.3 RELIGION	20
3.3.1 »De Tre«	21
3.3.2 »Juleaften«	24
3.3.3 »Jødinden«	34
3.3.4 »Barnet«.....	39
3.4 POLITIK	42
3.4.1 »Skibbrudet«.....	42
3.4.2 »Moses paa Bjerget«.....	46
3.4.3 »Den Franske Garde over sin Sergeant Jøden Michaël«.....	50
3.5 LITERATUR.....	54
3.5.1 »Sandhedens Armée«.....	55
3.5.2 »Tidselskjægplukkeren«	60
4 FAZIT	63
4.1 RÜCKBLICK	64
4.2 AUSBLICK	67
SAMMENDRAG PÅ NORSK	69
SUMMARY IN ENGLISH	70
LITERATURVERZEICHNIS	71

Vorwort

Das Thema dieser Arbeit begleitet mich seit dem Sommersemester 2009, in dem ich ein Seminar über die *Darstellungen von Juden in den skandinavischen Literaturen* bei Stefanie von Schnurbein besuchte. Ihr möchte ich für die hervorragende Betreuung und Unterstützung bei meiner Arbeit danken. Ebenso gilt mein Dank Jorunn Sem Fure, die mich fachlich und persönlich förderte und motivierte.

Diese Arbeit hätte nicht zustande kommen können ohne die überwältigende Unterstützung, die ich durch das *HL-senteret* (Center for Studies of Holocaust and Religious Minorities) in Oslo erfahren habe. Ich war in der privilegierten Lage, ein Jahr lang mit einem Stipendium im Rahmen des Projekts „Jøden som kulturell konstruksjon i norsk offentlighet 1814–1940“ („Der Jude als kulturelle Konstruktion in der norwegischen Öffentlichkeit 1814–1940“) gefördert zu werden. Insbesondere meinem Betreuer in Norwegen, Christhard Hoffmann, möchte ich für die Unterstützung danken, die ich während meiner Zeit in Oslo von ihm bekam. Außerdem gilt mein Dank allen Beteiligten des Projekts, die meine Arbeit durch wertvolle Hinweise voranbrachten und ganz nebenbei durch Fragen, Gespräche und geduldiges Zuhören zur Verbesserung meiner norwegischen Sprachkenntnisse beitrugen. Ausnahmslos alle Mitarbeiter und Stipendiaten des *HL-senteret* begegneten mir mit großer Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und ermöglichten mir ein produktives Arbeiten in einem stimulierenden Arbeitsklima. Dafür möchte ich mich sehr herzlich bedanken.

Der Aufenthalt in Oslo wurde finanziell gefördert durch ein großzügiges Stipendium des *SIU* (The Norwegian Centre for International Cooperation in Higher Education), wofür ich außerordentlich dankbar bin.

Ich danke außerdem sehr Dagne Groven Myhren, die mich an ihrem Wissen und ihrer Begeisterung für Henrik Wergeland hat teilhaben lassen und mir wertvolle Einsichten in das Werk Wergelands ermöglicht hat.

Mein großer Dank gilt Manuel Winterscheid für seine unbequemen Fragen, seine ehrliche Kritik, seine Ausdauer, Geduld und Aufmerksamkeit.

Nicht zuletzt möchte ich meinen Eltern Margrit Schugk-Bock und Peter Bock danken, die mich während meines gesamten Studiums liebevoll und geduldig unterstützt haben.

Katharina Bock
Berlin, den 4. Juli 2011

En Poesi, „Jøden“, har jeg i Tanker at udgive
til yderligere Bearbejdende af Opinionen,
som ellers mærkeligen har forbedret sig i dette Punkt.
Jeg arbejder som Strømmen baade over og under,
som Draaben, der udhuler Stenen, og belaver mig paa
at blive gjennembanket ved en god Leilighed
om Sagen gaær igjennem.

Henrik Wergeland an Jakob Levertin, 15. Februar 1842¹

1 Einleitung

Der norwegische Dichter Henrik Wergeland (geb. am 17. Juni 1808 in Kristiansand, gest. am 12. Juli 1845 in Christiania) gilt als politischer Dichter, der sich sein Leben lang für die Schwachen und Unterdrückten der Gesellschaft einsetzte. Sein Engagement galt den Armen, den Bettlern und Prostituierten, er kämpfte für die politische Stärkung der Bauern, gründete die erste Arbeiterzeitung und setzte sich sogar für den Schutz von Tieren ein.² Er wird gefeiert als Aufklärer des Volkes und als Begründer des norwegischen Nationalfeiertages, der jährlich am 17. Mai gefeiert wird, dem Tag, an dem die norwegische Verfassung 1814 unterzeichnet wurde. Wergeland gilt als Vorkämpfer für ein tolerantes, friedliches und achtungsvolles Miteinander. Sein politisches und gesellschaftliches Engagement entsprang unbestritten seiner humanistischen Haltung und seinem Ideal der Nächstenliebe.³ Seit 1837 engagierte er sich zunehmend für die Änderung des § 2 der norwegischen Verfassung, den sogenannten „Judenparagrafen“, der eine Klausel enthielt, die Juden den Zutritt nach Norwegen untersagte. Diese Klausel wollte Wergeland aus der Verfassung streichen lassen und stellte 1839 einen entsprechenden Antrag im Storting, dem norwegischen Parlament. Um sein Begehren zu unterstützen, verfasste Wergeland mehrere politische Schriften und Artikel. Einige Monate vor der ersten Stortingsabstimmung über den „Judenparagrafen“, 1842, veröffentlichte er die Gedichtsammlung *Jøden – Ni blomstrende Torneqviste*.⁴ Nach dem Scheitern dieser ersten Abstimmung erschien zwei Jahre später, 1844, *Jødinden – Elleve blomstrende Torneqviste*.⁵

¹ Wergeland: Brev til Jakob Levertin, SSKr V 1, S. 307 f.

² Fosnes Hansen: Henrik Wergeland, S. 17.

³ Vgl. z.B. Fosnes Hansen: Henrik Wergeland, S. 5–21.

⁴ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 19–49.

⁵ Wergeland: Jødinden, SSKr I 3, S. 319–402.

1.1 Forschungsgegenstand, Fragestellung und Zielsetzung

Gegenstand meiner Forschung sind die neun Gedichte der Gedichtsammlung *Joden*, wie sie in der ersten Auflage 1841 erschienen sind.⁶ Die Beschäftigung mit *Joden* und *Jodinden* und der aktuellen Rezeption dieser Gedichte hat gezeigt, dass „alle“ Norweger „irgendwie“ wissen, dass der „Judenparagraf“ letztlich dank Wergelands unermüdlichem Engagement 1851 aus der Verfassung gestrichen wurde. Die Ursachen, Hintergründe, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen sind aber häufig unbekannt oder werden unhinterfragt übernommen. Etliche Zeitungsartikel der letzten Jahre und Beiträge auf der Internetseite www.wergeland2008.no,⁷ die zu Wergelands 200. Geburtstag errichtet wurde, belegen diese These. Auch die Gedichtsammlungen *Joden* und *Jodinden* werden häufig als historisches Quellenmaterial gelesen. Dabei bietet gerade die Literatur die Möglichkeit, in ihr Hinweise auf gesellschaftliche Diskurse und die literarische Verarbeitung dieser Diskurse zu finden. Es lassen sich Rückschlüsse auf die Art und Ausprägung der Judenfeindlichkeit ziehen.

Die Gedichte sind eine Reaktion auf den damals bestehenden Diskurs über Juden und der Versuch, ihn zu beeinflussen. Bislang wurde in der Literaturwissenschaft nicht hinlänglich herausgearbeitet, wie Wergeland vorgeht, um dies zu erreichen. Mit dieser Arbeit möchte ich einen Beitrag leisten, diese Forschungslücke um Wergelands Gedichtsammlungen *Joden* und *Jodinden* zu schließen. Ich möchte das Bewusstsein für die literarischen Stilmittel schärfen und die Leser der Gedichte für die Lyrik als Kunstform sensibilisieren. Ich werde herausarbeiten, in welcher Weise Wergeland in den bestehenden Diskurs eingreift, welche intertextuellen Bezüge er herstellt, wie er zeitgenössische Judenstereotype dichterisch verarbeitet und wo er eigenen stereotypen Vorstellungen unterliegt. Dabei soll auch aufgezeigt werden, wie Wergeland die Forderung nach religiöser Toleranz mit seiner eigenen christlichen Überzeugung verbindet und wo beide Ansätze im Konflikt miteinander stehen. Mit dieser Arbeit soll zum einen der poetischen und politischen Leistung Wergelands Rechnung getragen werden. Zum anderen soll ein differenzierter Blick auf sein Werk helfen, die antijüdische Haltung Norwegens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Kontext des Nationenbildungsprozesses und der europäischen Emanzipationsbewegung einzuordnen.

⁶ In der zweiten Auflage, die noch im selben Jahr erschien, wurde die Sammlung um das Gedicht »Natur- og Menneske-Kjærlighed« erweitert. (Wergeland: Digte, SSKr I 3, S. 59–61.)

⁷ Solbu u.a.: Wergeland 2008.

1.2 Forschungsstand

Wergeland ist laut dem Metzler Lexikon für Skandinavische Literaturgeschichte der erste Vertreter der Romantik in Norwegen.⁸ Der norwegische Schriftsteller Erik Fosnes Hansen bezeichnet Wergeland jedoch aufgrund seiner Grenzüberschreitung in seiner Einleitung zu Heinrich Detterings Übersetzung einiger ausgewählter Wergeland-Gedichte als modernistisch:

Halten wir also weiterhin fest, daß er unser erster moderner Dichter war und daß mehrere seiner Gedichte, formal wie inhaltlich, als modernistisch bezeichnet werden müssen, ein Jahrzehnt, bevor die kontinentale Literaturgeschichte mit etwas Vergleichbarem aufwartet. [...] Er selbst hätte sich wohl am meisten mit den Dichtern der Aufklärung und des Idealismus verwandt gefühlt, aber er hatte doch einen anderen und weniger klassizistischen Sinn, gehörte einer neueren Zeit an. Er war Modernist, ohne es selbst zu wissen, ja lange bevor der Begriff erfunden wurde.⁹

Obwohl Henrik Wergeland als Urvater des Nationalfeiertages und als norwegischer Nationalpoet gefeiert wird, und trotz der Aufmerksamkeit und etlicher neuer Publikationen zu seinem 200. Geburtstag im Jahr 2008, ist bisher weder in der Literaturwissenschaft noch in der Geschichtswissenschaft ein umfassendes Werk zu seinen beiden Gedichtsammlungen *Jøden* und *Jødinden* erschienen. Als die zwei bedeutendsten Wergelandforscher der Gegenwart sind die Literaturwissenschaftlerin Dagne Groven Myhren und der Historiker Odd Arvid Storsveen zu nennen. Groven Myhren hat seit den 1960er Jahren eine Reihe Publikationen und Gedichtanalysen zu Wergeland herausgegeben und sich eingehend mit der Lyrik Henrik Wergelands befasst. Bei ihr steht häufig die Analyse von Gedichten im Vordergrund, deren autobiographische Züge unverkennbar sind, wie beispielsweise die Gedichtinterpretationen von »Paa Sygelejet«¹⁰ und »Følg Kaldet!«¹¹ (beide Teil der Sammlung *Jødinden*). Einen weiteren Forschungsschwerpunkt legt Groven Myhren auf Wergelands Religiosität und seine religiöse Toleranz. Hierzu hat Groven Myhren einige Artikel publiziert, auf die ich in meiner Analyse Bezug nehmen werde, und die zum großen Teil auf ihrer Monografie *Kjærlighet og Logos: En undersøkelse og en sammenligning av Henrik Wergelands verdensdikt: Skabelsen, Mennesket og Messias (1830) og Mennesket (1845)*¹² basieren. Zudem hat sie zum Jubiläumsjahr 2008 eine Kurzanalyse der Gedichtsammlungen *Jøden* und *Jødinden* verfasst.¹³ Diese Arbeit verfolgt jedoch mehr das Ziel, eine Einführung zu geben, als den Anspruch, eine tiefgehende Analyse zu sein.

Odd Arvid Storsveen hat 2004 mit *En bedre vår. Henrik Wergeland og norsk nasjonalitet* eine umfassende Monografie (ca. 840 Seiten plus Literaturverzeichnis) über Wergelands Leben und Wirken

⁸ Metzler Skandinavische Literaturgeschichte, S. 133.

⁹ Fosnes Hansen: Henrik Wergeland, S. 17.

¹⁰ Groven Myhren: „Paa Sygelejet“, S. 86–91.

¹¹ Groven Myhren: «Følg Kaldet!», S. 305–319.

¹² Groven Myhren: *Kjærlighet og Logos*. 1991.

¹³ Groven Myhren: *Jøders adgang til Norge*. 2008.

verfasst, in der er auch eine relativ umfangreiche Analyse von *Jøden* und *Jødinden* anbietet.¹⁴ Storsveen interpretiert die Gedichte aus einer historischen Perspektive, aus welcher heraus er nicht zwischen lyrischem Ich und Dichter unterscheidet. Damit geht auch einher, dass er kaum auf die Intertextualität der Gedichte und das Spiel mit Stereotypen eingeht. Die Wergelandbiografie *Mig selv*, die Storsveen zum Jubiläumsjahr 2008 herausgegeben hat, ist zwar nahezu ebenso umfangreich wie *En bedre vår*, enthält jedoch kaum neue Erkenntnisse über *Jøden* und *Jødinden* und Wergelands intensives Bestreben, den „Judenparagrafen“ abzuschaffen.¹⁵

In der Wergelandforschung und -rezeption zeichnen sich zwei Tendenzen in der Beurteilung von Wergelands Erfolg ab. Zumeist wird Wergelands Verdienst an der Abschaffung des „Judenparagrafen“ gewürdigt und kaum in Zweifel gezogen. Harry M. H. Koritzinsky, Sekretär in der jüdischen Gemeinde in Christiania, war der Erste, der sich umfassend mit Wergelands Engagement, der politischen Debatte und der Abstimmung im Storting befasste. Er widmete Wergelands Kampf 1922 mit seiner Schrift *Jødernes Historie i Norge. Henrik Wergelands Kamp for Jødesaken* circa 80 Seiten in denen er zum Ausdruck bringt, dass Wergeland Initiator und Wegbereiter für die Änderung der Verfassung war: „Den mand, som førte jødesaken frem til seir, var Henrik Wergeland.“¹⁶

1952, zur Feier des 100-jährigen Bestehens der jüdischen Gemeinde in Oslo sollte Oskar Mendelsohns Arbeit über die Geschichte der Juden in Norwegen erscheinen.¹⁷ Das Material erwies sich jedoch als so umfangreich, dass erst 1969 der erste Band von *Jødernes Historie i Norge gjennom 300 år*, in dem allein in fünf Kapiteln Wergelands Engagement und die Geschichte des „Judenparagrafen“ behandelt werden,¹⁸ erschien. Seitdem wurde kein vergleichbares Werk veröffentlicht. Auch Mendelsohn folgt der These, dass Wergeland das Hauptverdienst an der Änderung der Verfassung zu Gunsten der Juden zufällt. Bis heute gilt es als Standardwerk und Grundlage für die Wergelandforschung. In den folgenden Jahrzehnten hat Wergelands Arbeit und Wirken für die Abschaffung des „Judenparagrafen“ wenig Aufmerksamkeit gefunden.

Aus Reden und Aufsätzen öffentlicher Personen, die in dem Band *Jewish Life and Culture in Norway. Wergeland's Legacy*, der zur gleichnamigen Ausstellung in New York (15. Januar–22. März 2003) herausgegeben wurde, versammelt sind, geht hervor, dass in der norwegischen Öffentlich-

¹⁴ Storsveen: *En bedre vår*, S. 688–731 u. 763–773.

¹⁵ Storsveen: *Mig selv*. S. 448–500 u. 530–543.

¹⁶ Koritzinsky: *Jødernes Historie*, S. 14.

¹⁷ Mendelsohn: *Jødernes Historie*, S. 5.

¹⁸ Mendelsohn: *Jødernes Historie*. S. 61–217.

keit im Wesentlichen Wergeland das Hauptverdienst an der Änderung von § 2 zugesprochen wird.¹⁹ Er wird als Advokat der Juden gefeiert.²⁰

Der norwegische Politiker Jo Benkow beurteilt Wergelands Wirken in seinem Aufsatz *En personlig beretning om Henrik Wergeland og jødesaken* von 2008 folgendermaßen:

Det i og for seg gledelige, men utilstrekkelige flertall som støttet Wergeland, kunne ikke unngå å ha blitt påvirket av hans kontinuerlige jødevennlige skriverier som i dag vil bli oppfattet som noe nær geskjeftig mas.²¹

Storsveen durchbricht als Erster diese Tradition der Wergelandrezeption. Er vertritt die These, Wergeland habe zur Änderung des § 2 der norwegischen Verfassung kaum beitragen können, da er nicht die Möglichkeit hatte, Gehör zu finden. Storsveen zweifelt an der Wirkung Wergelands auf die Politik seiner Zeit. Der Umstand, dass der Paragraf 1851 geändert wurde, sei nicht Wergeland, sondern den politischen Umständen zu verdanken.²² Fast erleichtert darüber gibt sich der Literaturkritiker Leif Høghaug, der in seinem polemischen Artikel *Knus den hellige sannhet om Henrik Wergeland*²³ ironisch konstatiert: „Si Wergeland, og du sier verdenslitteratur – på norsk“²⁴ und nicht nur Wergelands Wirkungsradius, sondern zugleich seine literarische Qualität in Frage stellt. Auch der Kulturwissenschaftler Torgeir Skorgen bezweifelt, dass Wergelands Engagement die Wirkung hatte, die ihm üblicherweise zugeschrieben wird und stellt in seinem Artikel *Toleransens grenser. Wergeland og jødeemansipasjonen i Europa*²⁵ nicht nur in Frage, ob Wergeland sein Publikum überhaupt erreichen konnte, sondern hinterfragt auch das Ausmaß von Wergelands Toleranz gegenüber Andersgläubigen und speziell gegenüber Juden.

Groven Myhren betont in ihren Publikationen vor allem Wergelands wegweisende Toleranz als beispielhaft sowohl für Wergelands Zeit als auch für die Gegenwart. Sie hebt jedoch auch hervor, dass Wergeland im Christentum die Antwort auf religiöse Konflikte sieht:

Henrik Wergeland tenkte i et svimlende framtidsperspektiv, og i det perspektivet mente han at kristendommen omsider ville vinne fram, ikke ved vold, men i kraft av sitt kjærlighetsbudskap som har så mye forsoning i seg når man tar det på alvor. – *V*i må håpe og tro at den trosform seirer som kan skape fred og forsoning i verden.²⁶

¹⁹ Zwei eklatante Fehler in der Rede von Rolf Kirschner, ehemaliger Vorsitzender der jüdischen Gemeinde in Oslo, zeigen, wie unkritisch teilweise auf die Person Henrik Wergeland geblickt wird. Kirschner nennt die antisemitische Komödie *Jøden i Tønden* (eigentlich: *Moses i Tønden*), die Wergeland als Jugendlicher geschrieben, jedoch nie veröffentlicht hat, in einer Reihe mit den späteren Schriften Wergelands, in denen er sich für Toleranz und die Abschaffung des Verbots für Juden ausspricht. Der Titel der Schrift *Jødesagen i det norske Storting* ist ins Englische übersetzt mit „The Jewish Saga in the Norwegian Parliament“. (Kvasnes u.a.: Wergeland's Legacy, S. 48.)

²⁰ Kvasnes u.a.: Wergeland's Legacy, S. 25.

²¹ Benkow: Personlig beretning, S. 396.

²² Storsveen: En bedre vår, S. 726.

²³ Høghaug: Knus den hellige sannhet, S. 165–183.

²⁴ Høghaug: Knus den hellige sannhet, S. 167.

²⁵ Skorgen: Toleransens grenser, S. 56–88.

²⁶ Groven Myhren: Religios toleranse, S.48.

Damit leitet Groven Myhren hin zu einer der Hauptfragen dieser Arbeit, wie Wergeland den Konflikt zwischen religiöser Überzeugung und religiöser Toleranz dichterisch verarbeitet. Die Literaturwissenschaftlerin Alvild Dvergsdal beschreibt Wergeland als „opplysningsmann, romantisk dikter – og utdannet teolog.“²⁷ Wergeland wurde nach seinem Theologiestudium nicht zum Pfarrer berufen – ob dies an seinem theologischen Standpunkt, seiner politischen Aktivität oder seinem unbedarften Lebenswandel lag, ist nicht geklärt – jedoch hielt er als Vikar einige gut besuchte Predigten in Christiania.²⁸ Dvergsdal sieht in Wergelands Dichtung vor allem eine Form der Predigt.²⁹ Sie zeigt etliche Verbindungen zur Bibel auf, jedoch bezieht sie in ihre Analysen nicht die Sammlungen *Jøden* und *Jødinden* ein.

Im deutschsprachigen Raum gibt es so gut wie keine Wergelandrezeption. Zwar verfolgten die deutschsprachigen Juden zu Wergelands Lebzeit mit Interesse die Entwicklung in Norwegen, jedoch wurden Wergelands Texte kaum ins Deutsche übersetzt. Der Rabbiner Julius Samuel veröffentlichte 1935 eine Übersetzung von *Jøden* und *Jødinden*,³⁰ aber es ist nicht bekannt, inwieweit diese Übersetzung ihr deutschsprachiges Publikum erreichte. Durch die Machtergreifung Hitlers und den zunehmenden Antisemitismus in Deutschland war eine Veröffentlichung dieser Gedichte in Deutschland ausgeschlossen.

Der Literaturwissenschaftler Heinrich Detering hat 1996 eine Auswahl von Wergelands Gedichten ins Deutsche übertragen, davon jedoch nur drei Gedichte der Sammlung *Jøden*.³¹

Die einzige veröffentlichte Forschungsarbeit im deutschsprachigen Raum, in der auf Wergelands *Jøden* Bezug genommen wird, ist die Dissertationsschrift von Gertraud Rothlauf *Vom Schtetl zum Polarkreis. Juden und Judentum in der norwegischen Literatur*.³² Bedauerlicherweise handelt es sich hier jedoch lediglich um ein Übersichtswerk ohne Textanalysen oder kritische Auseinandersetzung mit aktuellen Bezügen zum Forschungsgegenstand.

Einen wichtigen Beitrag zur skandinavischen Literaturgeschichte gibt Stefanie von Schnurbein mit ihrem Aufsatz *Hybride Alteritäten. Jüdische Figuren bei H.C. Andersen*. Hierin zeigt Schnurbein die gängigen stereotypen Vorstellungen von Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf:

²⁷ Dvergsdal: Religionskritikk. 2008.

²⁸ Groven Myhren: Henrik Wergelands tro, S. 111.

²⁹ vgl. Dvergsdal: Wergeland som dikter og prest. S. 147–175.

³⁰ Wergeland: Der Jude und Die Jüdin. 1935.

³¹ Wergeland: Sujets, S. 78–103.

³² Rothlauf: Vom Schtetl zum Polarkreis, S. 41, 56 u. 70–78.

Hierzu gehören die Exotisierung als orientalische Figuren, die Fragen nach der Konversion, die Assoziierung mit Geld und finanziellen Transaktionen, mit Reisen und Ruhelosigkeit, die Geschlechterverkehren und schließlich die Assoziation mit geistiger und körperlicher Krankheit und Leiden.³³

Die bislang einzige umfangreiche Arbeit über die literarische Darstellung jüdischer Frauenfiguren hat Florian Krobb mit seiner Monografie *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg* verfasst. Krobb zeigt auf, welche stereotypen Vorstellungen bei der literarischen Beschreibung jüdischer Frauen beim Leser hervorgerufen werden:

„Rätselhafte Frauenschönheit“ und „das Abenteuer der Assimilation“ – das Zusammentreffen dieser beiden Attribute erotischer Ausstrahlung und bürgerlichen Emanzipationswunsches macht die Gestalt der ‚Schönen Jüdin‘ recht eigentlich aus.³⁴

Diese beiden Definitionen von Schnurbein und Krobb dienen mir als Grundlage für das Verständnis von Wergelands Darstellung jüdischer Figuren.

Das Verständnis der Judenemanzipation und der Judenfeindlichkeit in Europa im 18. und 19. Jahrhundert beziehe ich vor allem aus Reinhard Rürups *Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft*³⁵. Eine genaue Erörterung des Verhältnisses zwischen deutschen Juden und Christen in der Zeit der Judenemanzipation gibt Michael A. Meyer in Band II der *Deutsch-jüdischen Geschichte in der Neuzeit*.³⁶ Zur norwegischen Geschichte des Antijudaismus und Antisemitismus liegen außer dem Werk von Mendelsohn kaum weitere Arbeiten vor. Håkon Harket hat einen Beitrag über Dänemark und Norwegen in *Jødebat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag* verfasst,³⁷ von Ulf Haxen ist im *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa* ein kurzer Artikel über Skandinavien zu lesen.³⁸ Somit soll meine Arbeit auch ein Forschungsbeitrag zur Judenfeindlichkeit und Judenemanzipation in Norwegen sein.

1.3 Vorgehen

In meiner Arbeit werde ich gründliche Analysen und Interpretationen einzelner Strophen und Verse vornehmen, um dadurch zum Verständnis jedes Gedichts und schließlich der gesamten Gedichtsammlung zu gelangen. Dabei werde ich die Gedichte insbesondere auf ihre Intertextualität untersuchen, sei es, dass sie in Form oder Inhalt zu finden ist, um die Verbindung zwischen

³³ Schnurbein: *Hybride Alteritäten*, S. 144.

³⁴ Krobb: *Die schöne Jüdin*, S. 20.

³⁵ Rürup: *Emanzipation und Antisemitismus*, v.a. S. 7–94.

³⁶ Meyer: *Judentum und Christentum*, S. 177–207.

³⁷ Harket: *Jødenes adgang*, S. 207–232.

³⁸ Haxen: *Skandinavien*, S. 486–500.

Wergelands Lyrik und dem öffentlichen Diskurs über Juden herauszustellen. Wenn nötig oder gewinnbringend, werde ich mich neben *Jøden* daher auch auf andere Texte Wergelands beziehen. Die Gedichtanalysen werden aufzeigen, wodurch Wergelands Vorstellung der Toleranz und Akzeptanz inspiriert ist, wie er diese Vorstellung in seinen Gedichten umsetzt und welche argumentativen Aspekte er in seinen Gedichten besonders hervorhebt. Dabei werde ich die Situation Norwegens im 19. Jahrhundert berücksichtigen, die europäische Judenemanzipation und die gleichzeitig sich verschärfende Judenfeindlichkeit sowie Norwegens Willen, sich als junge, aufgeklärte Nation mit einer besonders liberalen Verfassung in Europa zu behaupten.

Da Wergeland seine Gedichte mit einem klaren politischen Ziel verfasst hat und sie als Werkzeug zur emotionalen Beeinflussung einsetzte, werde ich dieses Ziel und den historischen und politischen Kontext bei meiner Analyse stark berücksichtigen. Ich orientiere mich hierbei am New Historicism, wie ihn Anton Kaes in seinem Aufsatz *New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?* definiert:

Dem New Historicism geht es um die Analyse der komplizierten Wege, in denen Kultur, Gesellschaft und Politik ineinandergreifen, und um die Aufdeckung von Machtstrukturen, an denen vielfach vermittelt auch die Kultur teilhat. Literatur erscheint dabei nicht als Ausdruck sozialer Normen [...], sondern als Medium komplexer Weltaneignung und Weltauslegung.³⁹

Es geht also nicht nur um die Analyse des Textes in seinem historischen Kontext, sondern auch um die Einbeziehung der Wechselwirkung zwischen historischen Ereignissen, politischen Schriften, öffentlichen Debatten und literarischen Texten. Der New Historicism ist eine diskursanalytische Methode, in der untersucht wird, „welche Diskurse im einzelnen Text thematisiert werden bzw. sich in ihm nachweisen lassen und wie die nachweisbaren Diskurse zur Sprache kommen“,⁴⁰ wobei Kultur als ein „Ensemble von Texten, der Einzeltext als ein Ensemble von Referenzen“⁴¹ begriffen wird.⁴¹ Unter ‘Diskurs’ verstehe ich das Verbindende zwischen verschiedenen Texten, das es ermöglicht, diese Texte miteinander zu vergleichen.⁴² Text und Diskurs stehen in einer Wechselbeziehung zu einander, d.h. „wie Texte aus Diskursen bestehen, bestehen Diskurse aus Texten.“⁴³ Im New Historicism wird in Anlehnung an Foucault zwar der Autor eines literarischen Textes nicht mehr als „autonomes Schöpfersubjekt“ anerkannt, jedoch wird den „großen“ Autoren die Fähigkeit zugeschrieben, „die in ihrer Kultur fließende »soziale Energie« in ihren Texten zu bündeln.“⁴⁴ Florian Krobb betont die Wirkung der Literatur auf die Realität: „Die Literatur

³⁹ Kaes: *New Historicism*, S. 263.

⁴⁰ Anz: *Literaturwissenschaft*, S. 352.

⁴¹ Schöblier: *Literaturwissenschaft*, S. 84.

⁴² vgl. Baßler: *New Historicism*, S. 14.

⁴³ Baßler: *New Historicism*, S. 15.

⁴⁴ Anz: *Literaturwissenschaft*, S. 356.

greift [...] in die außerliterarische Realität ein, indem sie zum Beispiel Bewertungsmuster bereitstellt oder Klischeevorstellungen begründen und verfestigen hilft.“⁴⁵ Die Literatur bietet aber auch die Möglichkeit, Vorurteile zu hinterfragen und unter Umständen sogar abzubauen. Ob letzteres gelingen kann, ist eine Kernfrage in der Wergelandforschung und wird von Autoren wie Storsveen und Skorgen bezweifelt. Ich begreife den Dichter als Teil des Diskurses, der sowohl vom Diskurs beeinflusst wird und daher nicht isoliert von ihm gesehen werden kann, der aber wiederum selber Einfluss auf den Diskurs nimmt, eine Richtung vorgibt und daher als autonomer Autor behandelt werden muss.

1.4 Begriffserklärungen

1.4.1 Dichter und lyrisches Ich

In der Wergelandforschung fällt auf, dass selten eine klare Trennung zwischen Dichter und lyrischem Ich gezogen wird. Dies ist nachvollziehbar, da Wergeland durch seine Lyrik gesellschaftlichen Einfluss auszuüben versucht und seine politische Position in den Gedichten vertritt. Doch Wergeland gebraucht in seiner Lyrik ästhetische Stilmittel, die sich von denen in seinen politischen Schriften und Briefen unterscheiden. Ich betrachte die Gedichte als Werk des autonomen Dichters. Daher werde ich häufig auf Wergeland als Verfasser referieren. Ich unterscheide jedoch den Autor vom Sprecher des Gedichts. Um diese Unterscheidung deutlich zu machen, verwende ich ebenfalls die Bezeichnung 'lyrisches Ich'. Das lyrische Ich definiere ich als vom Dichter geschaffene vermittelnde Instanz zwischen Dichter und Leser. Dabei orientiere ich mich an Ralf Klausnitzers Definition:

Es spricht ein Einzelsubjekt, das als ein „lyrisches Ich“ den Text organisiert und sich durch Formen wie „du“, „er“, „man“ austauschen lässt, keinesfalls aber mit dem Autor des Textes verwechselt werden sollte.⁴⁶

Nach Klausnitzers Definition treten „keine Erzähler und handelnde Akteure in Erscheinung.“⁴⁷ Wergeland überschreitet jedoch oftmals die Gattungsgrenzen der Lyrik und verwendet Elemente des narrativen Textes und des Dramas. Doch trotz formaler Grenzüberschreitungen verwende ich den Begriff 'lyrisches Ich' auch in den Fällen, in denen das Gedicht Gattungsmerkmale eines Erzähltextes oder eines Dramas aufweist, um die Gedichte als Lyrik kenntlich zu machen und eine klare Unterscheidung zwischen lyrischem Ich und Dichter aufrechtzuerhalten.

⁴⁵ Krobb: Die schöne Jüdin, S. 13.

⁴⁶ Klausnitzer: Literaturwissenschaft, S. 89.

⁴⁷ Klausnitzer: Literaturwissenschaft, S. 89.

1.4.2 Wergelands Nationsbegriff

Der Nationsbegriff im 19. Jahrhundert ist unklar und überschneidet sich oftmals mit den Begriffen ‘Staat’ und ‘Volk’. Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* wird der Gebrauch des Begriffs ‘Nation’ im 18. und 19. Jahrhundert erläutert:

[S]eit der Mitte des 18. Jh. erhält «N.[ation]» mehr und mehr eine rein politische Bedeutung. [...] Die N. befindet souverän über ihre politische Verfassung und ist zur Erhaltung ihrer selbst und ihrer Mitglieder verpflichtet.⁴⁸

Dieser Vorstellung entspricht Wergelands Nationsbegriff im Wesentlichen. Doch auch er verwendet den Begriff ‘Nation’ uneinheitlich, so dass es oft zu Überschneidungen mit dem Begriffen ‘Staat’ und ‘Volk’ kommt. Wergeland versteht ‘Volk’ (‘Folk’) wie Johann Gottlieb Herder (1744–1803) als „eine Art Kollektivpersönlichkeit, gekennzeichnet durch Sprache und Dichtung [...] und versehen mit spezifischen kollektiven Eigenschaften wie einem Geist und einer Seele.“⁴⁹ Aber auch hier verschwimmen die Begriffe, und häufig werden ‘Staat’, ‘Volk’ und ‘Nation’ „als einander gegenseitig definierende Größen zueinander in Beziehung gesetzt.“⁵⁰ Es lässt sich dennoch grob unterscheiden zwischen Wergelands Verständnis von ‘Volk’, als welches er die Juden sieht, da sie durch eine gemeinsame Geschichte miteinander verbunden sind, und dem Begriff ‘Nation’, den er meist als politisch abgeschlossene Einheit im Sinne von ‘Staat’ gebraucht.⁵¹ Die jeweilige Verwendung ist jedoch kontextabhängig und wird gegebenenfalls in einer Fußnote erläutert.

2 Historische Einordnung

Um die Gedichte in ihrem historischen Kontext verstehen und analysieren zu können, ist es notwendig, einen kurzen Überblick über die Geschichte des „Judenparagrafen“, die Argumente, derjenigen, die sich für den Paragrafen in dieser Form aussprachen, Wergelands Aktivitäten in der Angelegenheit und die Abstimmungen im Storting zu geben.

⁴⁸ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, ‘Nation’, Sp. 408.

⁴⁹ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, ‘Volk’, Sp. 1081.

⁵⁰ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, ‘Staat’, Sp. 27.

⁵¹ Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, ‘Staat’, Sp. 26 ff.

2.1 Der „Judenparagraf“ und seine Folgen

Als Norwegen 1814 unabhängig von Dänemark wurde und eine eigene Verfassung erhielt, galt diese als eine der modernsten und liberalsten Europas, ja, sogar der Welt.⁵² Das Verfassungskomitee orientierte sich bei ihrem Entwurf an der französischen und der amerikanischen Verfassung. Auch die freie Religionsausübung sollte gewährleistet werden. Doch statt eines „Religionsfreiheitsparagrafen“,⁵³ wurde ein Paragraf beschlossen, der die Religionsfreiheit erheblich einschränkte. Der Paragraf lautete:

§ 2

Den evangelisk-lutterske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage sine Børn i samme. Jesuitter og Munkeordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.⁵⁴

Ob der Paragraf in dieser Form eine Zufälligkeit oder gar ein Versehen war oder eine bewusste Entscheidung, ist in der Literatur umstritten. Håkon Harket meint, eigentlich sollte in dem Paragrafen lediglich die Forderung nach einem Geleitbrief für Juden aufrecht erhalten werden, wie sie bereits in dem bis dahin geltenden Gesetz Christians V. für Norwegen von 1687 verankert war.⁵⁵ Stattdessen wurde das Verbot gegenüber Juden absolut. Ein Versehen oder Missverständnis führte dazu, dass zusätzlich auch ein Verbot für Jesuiten und Mönchsorden hinzukam.⁵⁶ Das Konstitutionskomitee war geteilter Meinung hinsichtlich der Frage, ob man Juden in Norwegen dulden sollte. Einige engagierte Redner, unter ihnen auch Vertreter der Kirche, sprachen sich für Religionsfreiheit aus. Andere, unter ihnen Henrik Wergelands Vater Nicolai, fürchteten ökonomischen Schaden durch eine Zuwanderung von Juden. Wieder andere meinten, man solle nur wohlhabenden und gebildeten Juden Zugang nach Norwegen gewähren. Letztlich waren die Befürworter eines Verbots für Juden in der Mehrzahl, jedoch fehlte im ersten Entwurf eine entsprechende Klausel. Nachdem Prinzregent Christian Frederik darauf aufmerksam gemacht hatte, wurde das Verbot im nächsten Entwurf mit aufgenommen.⁵⁷ Doch Torgeir Skorgen hingegen sieht im „Judenparagrafen“ mehr als nur einen „Arbeitsunfall“.

[J]ødeparagrafen i den norske Grunnloven [var] noe mer enn en arbeidsulykke. Den representerer et markant brudd med den politiske utviklingen ellers i Europa, hvor en generell liberalisering av lovgivningen og politikken i forhold til jødene dominerte, selv om det også kunne forekomme anti-jødiske kampanjer.⁵⁸

⁵² Vgl. Sagmo: Judenartikel, S. 79 f.

⁵³ Harket: Jødernes adgang, S. 207.

⁵⁴ Constitution for Kongeriget Norge. 1814.

⁵⁵ vgl. Schwarz Lausten: Jødiske proselytter, S. 78.

⁵⁶ Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 47.

⁵⁷ Vgl. Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 42–49.

⁵⁸ Skorgen: Toleransens grenser, S. 56 f.

Tatsächlich vollzog sich in Mitteleuropa zwischen 1780 und 1815 die erste Phase der Judenemanzipation,⁵⁹ und circa zwei Monate bevor Norwegen die Verfassung mit dem „Judenparagrafen“ beschloss, erhielten die dänischen Juden das volle Bürgerrecht,⁶⁰ nachdem bereits seit 1810 eine schrittweise Ausweitung der Rechte von Juden in Dänemark begonnen hatte.⁶¹ Im benachbarten Schweden erhielten die ansässigen Juden zwar erst 1870 das volle Bürgerrecht, doch zumindest hatten Juden in Schweden bereits seit 1778/79 das Recht auf uneingeschränkte Niederlassung.⁶²

Bereits 1814 zeigte sich, dass die „Judenfrage“ in Norwegen keine ausschließlich religiöse Frage war. Aus den Berichten über die Konstitutionsverhandlungen geht hervor, dass vor allem sozial begründete Vorurteile und Furcht vor ökonomischen Nachteilen ausschlaggebende Argumente in der Debatte waren, obwohl der Passus in dem Paragrafen stand, der die Religionsfreiheit regelte.⁶³

In der Folgezeit geschah es immer wieder, dass Juden – meist ohne Kenntnis des geltenden Gesetzes – nach Norwegen kamen, was nicht nur folgenreich für die betroffenen Juden war, da der unerlaubte Aufenthalt mit Gefängnisstrafen und Bußgeldern sanktioniert wurde.⁶⁴ Sondern diese Fälle zeigten auch, wie unpraktikabel das Gesetz in der Realität war. Auch die Formulierung „Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget“ schaffte Unklarheit, denn bis 1814 war Juden der Zutritt nach Norwegen nicht grundsätzlich verboten gewesen. Den sogenannten „Portugisjøder“, sephardischen Juden, die aus Portugal über Amsterdam nach Dänemark gekommen waren, war es erlaubt gewesen, mit einem königlichen Geleitbrief nach Norwegen zu reisen.⁶⁵ Wergeland meinte daher, das Wort „fremdeles“ sei ohne Rechtsgrundlage.⁶⁶ Jo Benkow deutet das Wort „fremdeles“ hingegen als Signal für die Zukunft: „om at det senere kunne bli tatt en mer liberal og tolerant avgjørelse i jødernes favør, noe som viste seg å slå til, ikke minst på grunn av Henrik Wergelands innsats.“⁶⁷

2.2 Henrik Wergelands Einsatz für die Änderung des § 2

Henrik Wergeland reichte 1839 seinen Vorschlag auf Änderung des § 2 beim Storting ein: „Sidste Passus i Grundlovens §2, saalydende: Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget,”

⁵⁹ Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, S. 12.

⁶⁰ Die volle Religionsfreiheit wurde jedoch erst 1849 im dänischen Grundgesetz verankert. Vgl. Schwarz Lausten: Jødiske proselytter, S. 89.

⁶¹ vgl. Haxen: Skandinavien, S. 490.

⁶² Haxen: Skandinavien, S. 497.

⁶³ vgl. Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 48.

⁶⁴ Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 56 ff.

⁶⁵ Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 58 ff.

⁶⁶ Mendelsohn: Jødernes Historie, S. 81.

⁶⁷ Benkow: Personlig beretning, S. 380.

udgaaer.“⁶⁸ Das Konstitutionskomitee nahm seinen Vorschlag an. Da das Storting jedoch nur alle drei Jahre zusammentraf, kam der Vorschlag erst 1842 zur Abstimmung. 1841 gab Wergeland seine 100-seitige Schrift *Indlæg i Jødesagen, til Understøttelse for Forslaget om Ophævelse av Norges Grundlovs § 2, sidste Passus*⁶⁹ heraus, in der er seinen Vorschlag begründet und seine Argumente ausführt. 1842 erschien seine Gedichtsammlung *Jøden. Ni blomstrende Torneqviste*. Jedem Stortingsmitglied ließ er ein Exemplar zukommen, um auf diese Weise das Abstimmungsergebnis zu beeinflussen.⁷⁰ Wergelands Vorschlag erlangte zwar mit 51 zu 43 Stimmen die Mehrheit, zur Änderung der Verfassung war jedoch eine 2/3-Mehrheit nötig, zu der elf Stimmen fehlten. Harry M. Koritzinsky sieht vor allem in der Zivilgesetzgebung den Grund für die Ablehnung im Storting. Da über Wergelands Vorschlag erst zum Ende der Sitzungsperiode abgestimmt wurde, wäre keine Zeit gewesen, in derselben Periode auch die Zivilgesetzgebung anzupassen, so dass sich beide Gesetze über einen Zeitraum von drei Jahren widersprochen hätten.⁷¹

Einige derjenigen, die Wergelands Vorschlag abgelehnt hatten, erklärten später, ihnen sei der Änderungsentwurf nicht umfassend genug gewesen und reichten selbst einen Vorschlag ein, der dem ersten Entwurf des „Religionsfreiheitsparagrafen“ von 1814 ähnelte.⁷² Auch Wergeland selbst reichte noch am Nachmittag der gescheiterten Abstimmung einen neuen Vorschlag beim Storting ein. 1844 erscheint sein zweiter Gedichtband zum Thema, *Jødinden. Elleve blomstrende Torneqviste*, mit dem er abermals versuchte, auf die Abstimmung einzuwirken. Als im September 1845 ein zweites Mal über den „Judenparagrafen“ abgestimmt wurde, war Wergeland bereits zwei Monate zuvor, am 12. Juli, gestorben.

Erst 1851, nach insgesamt vier Abstimmungen, wurde das Einreise- und Aufenthaltsverbot für Juden mit 93 zu 10 Stimmen aufgehoben. Koritzinsky führt das im wesentlichen auf die Tatsache zurück, dass diesmal schon viel früher als in den Jahren zuvor, nämlich bereits im Juni über den „Judenparagrafen“ debattiert und abgestimmt wurde, so dass genügend Zeit blieb, im selben Jahr auch die Zivilgesetzgebung zu ändern.⁷³ Storsveen hingegen zieht Wergelands Einfluss auf die Änderung des Gesetzes gänzlich in Zweifel. Er sieht maßgeblich die Revolutionsstimmung im übrigen Europa als Ursache für einen politischen Umschwung und die Abschaffung der Klausel im Jahr 1851.⁷⁴

⁶⁸ Wergeland: *Indlæg*, SSkr IV 3, S. 246.

⁶⁹ Wergeland: *Indlæg*, SSkr IV 3, S. 224–322.

⁷⁰ Mendelsohn: *Jødenes Historie*, S. 102.

⁷¹ Vgl. Koritzinsky: *Jødernes Historie*, S. 47 f.

⁷² Vgl. Koritzinsky: *Jødernes Historie*, S. 30 ff.

⁷³ Koritzinsky: *Jødernes Historie*, S. 47 f.

⁷⁴ Storsveen: *En bedre vår*, S. 726.

Tatsächlich trafen mehrere Faktoren zusammen. Der ungünstige Abstimmungszeitpunkt in den ersten Jahren hat sicherlich Stimmen gekostet, ebenso wie die Revolutionsstimmung 1851 den Willen zur Modernisierung der Verfassung gestärkt hat. Bei vielen Stortingmitgliedern, insbesondere den Vertretern der Bauern, hatte bis dahin ein ausgeprägter Verfassungskonservatismus bestanden.⁷⁵ Dieser äußerte sich unter anderem in der Ansicht, man dürfe die einmal beschlossene Verfassung nicht mehr ändern, da das Konstitutionskomitee von 1814 aus weisen Männern bestanden habe.⁷⁶ Dabei waren einige der damals vehementesten Befürworter des Verbotes für Juden inzwischen offene Unterstützer Henrik Wergelands, unter ihnen auch sein Vater Nicolai. Nicolai Wergeland nahm einen Großteil der Verantwortung dafür, dass die Klausel überhaupt in die Verfassung aufgenommen worden war, auf sich.⁷⁷ Er veröffentlichte mehrere Artikel in *Den Constitutionelle*, in denen er erklärte, dass der „Judenparagraf“ bereits 1814 nicht aus religiös motivierten Gründen, sondern aus ökonomischen und gesellschaftlichen Vorurteilen heraus in die Verfassung aufgenommen worden sei.⁷⁸ Die Reden, die am 9. September 1842 vor der Abstimmung im Storting gehalten wurden, sind nicht protokolliert, jedoch hat Henrik Wergeland kurz nach der Abstimmung seine Schrift *Jødesagen i det norske Storting* veröffentlicht, in der er die Debatte wiedergibt – wenngleich diese Wiedergabe sehr subjektiv ist. Aus dieser Schrift geht jedoch hervor, dass ein Großteil derjenigen, die seinen Vorschlag ablehnten, weiterhin mit Vorbehalten sozialer und ökonomischer Art argumentierten, während die Befürworter im Geist der Humanität und Aufklärung und der christlichen Pflicht zur Nächstenliebe argumentierten.

2.3 Warum dieser Kampf für die Juden?

Rothlauf fasst die wichtige Frage nach dem Grund für Wergelands Engagement für die Juden in zwei Sätzen zusammen, bleibt jedoch eine Antwort schuldig:

Man kann nur darüber spekulieren, was ihn letztendlich dazu bewog, so viel Mühe und Energie für die Reform der Verfassung zu Gunsten der Juden aufzubringen. Andere religiöse Minderheiten wie beispielsweise die Jesuiten, die ebenfalls durch den Paragrafen zwei betroffen waren, interessierten ihn dagegen nicht.⁷⁹

Eine Behauptung, die Wergelands eigener Stellungnahme widerspricht. 1837 schreibt er über den § 2 der norwegischen Verfassung:

⁷⁵ Zu den Ursachen des Verfassungskonservatismus in Norwegen siehe: Kaartvedt: *Det Norske Storting*, S. 267–279.

⁷⁶ „Modpartiet havde alene forbeholdt sig deslige Jammerligheder, som f. Ex., at de vare reiste hjemme fra sine Bygder med sine Nei' er, at Grundloven var bleven given af saa oplyste og fædrelandssindede Mænd, at man burde blive staaende ved deres Bestemmelser [...]“ (Wergeland: *Jødesagen*, SSkr IV 3, S. 375.)

⁷⁷ Vgl. Groven Myhren: Nicolai Wergeland, S. xiii.

⁷⁸ Benkow: *Personlig beretning*, S. 397 f.

⁷⁹ Rothlauf: *Vom Schtetl zum Polarkreis*, S. 75.

Vi ere visseligen ingen Venner enten af Munke eller Jesuiter, men til *nu*, da al Frygt for Katholicismens Fremgang her i Riget forlængst er ophørt, ikke alene at bibeholde, men endog ved selve Statens Grundlov at sanktionere hine gamle Forbud, finde vi aldeles ingen Grund.⁸⁰

Wergeland wünschte sich eine einheitliche christliche Kirche, die interne Streitereien und Zerwürfnisse überwinden werde, um ihre Kräfte auf die Ausübung eines wahren Christentums zu konzentrieren.⁸¹ Zwar war der Katholizismus in Norwegen nicht verboten, aber da eine wesentliche Aufgabe von Mönchen und Jesuiten in der Mission bestand, stellten sie eine Gefahr für die evangelisch-lutherische Staatsreligion dar. Juden hingegen betrieben keine Missionstätigkeit⁸² und waren daher nicht als Gefahr für die norwegische Staatskirche zu sehen. Der Probst und Gemeindepfarrer von Hardanger, Niels Herzberg veröffentlichte 1841 eine Schrift, in der er sich gegen den Ausschluss von Juden aus Norwegen aussprach. Wergeland ließ diesen Aufsatz als Abschluss seines *Indlæg* nochmals drucken. Hierin verurteilt Hertzberg die tief verwurzelte Judenfeindlichkeit der norwegischen, aber auch der europäischen Gesellschaft. Den Unterschied zwischen dem Ausschluss von Juden und dem von Jesuiten und Mönchen fasst er mit einem Satz zusammen: „Det har sig langt anderledes med disse [jødene; KB] i det borgerlige Selskab, end med Jesuiter og Munke, thi disse have fordøtmeste skadet Aanden, men Jøderne kun Pungen.“⁸³ Hertzberg unterscheidet in geistigen und ökonomischen Schaden, wobei er in seiner Schrift auch deutlich macht, dass Juden durch die äußeren Umstände vielfach in eine Lage gebracht wurden, die ihnen kaum Möglichkeiten ließ, sich anders als durch Handel und Betrügereien zu ernähren.⁸⁴ Er argumentiert also auf eine ganz ähnliche Weise wie 1781 der Preußische Geheime Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm (1751–1820), dessen Schrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* als Auslöser für die Judenemanzipation in Preußen angesehen werden kann.⁸⁵ In beiden Schriften wird deutlich, dass die Ausgrenzung von Juden aus der Gesellschaft des späten 18. und des 19. Jahrhunderts andere Gründe als nur religiöse Ablehnung hat. Dies war jedoch bereits in dem 1687 von Christian V. für Norwegen verordneten Gesetz der Fall. Der Umgang mit Juden war unter dem Absatz ‚Von Juden und Zigeunern‘ geregelt, nicht im Abschnitt, der den Umgang mit Andersgläubigen festlegte.⁸⁶ Wergelands Engagement galt also deshalb in besonderer Weise den Juden, weil mit ihnen ein großer Teil der europäischen Bevölkerung aufgrund von sozial und ökonomisch motivierten Vorurteilen ausgeschlossen war, dies jedoch unter dem Deckmantel religiöser Ablehnung geschah. Zudem hatte Norwegen seinen Umgang mit Juden in dem Mo-

⁸⁰ Wergeland: Grundlovens § 2, SSkr III 3, S. 132. [Hervorhebung im Original]

⁸¹ Vgl. Groven Myhren: Henrik Wergelands Jesus, S. 137.

⁸² Vgl. Meyer: Judentum und Christentum, S. 185.

⁸³ Wergeland: Indlæg, SSkr IV 3, S. 316.

⁸⁴ Wergeland: Indlæg, SSkr IV 3, S. 319.

⁸⁵ Nachama u.a.: Juden in Berlin, S. 48 ff.

⁸⁶ Sagmo: Judenartikel, S. 74.

ment verschärft, in dem sich in Europa die erste Phase der Judenemanzipation vollzog.⁸⁷ Als Wergeland begann, sich für die Änderung der Verfassung zu engagieren, befand sich Europa am Anfang der zweiten Hauptphase der Judenemanzipation, die etwa von 1840 bis 1870 dauerte.⁸⁸ Storsveen schreibt dazu: „Både nasjonens ytre ære og dens indre moralske gehalt stod altså på spill i jødesaken, og åpenhet mot jødene kunne bekrefte nasjonen som frihetens hjemmeland.“⁸⁹ Wergelands Engagement ist also nicht isoliert zu betrachten, sondern auch im Kontext der europäischen Emanzipationsbewegung zu sehen, zu der auch die Emanzipation der Juden gehörte.

3 Analyse

3.1 Neun blühende Dornenzweige

Wergeland überschreibt seine Gedichtsammlung mit *Jøden. Ni blomstrende Torneqviste*. Bereits mit dem Titel *Jøden* ruft er eine bestimmte etablierte Vorstellung von „dem Juden“ auf, von der er annehmen kann, dass seine Leser sie aus verschiedenen literarischen und bildlichen Darstellungen von Juden kennen. Diese Vorstellung beinhaltet äußerliche und charakterliche Merkmale, die Juden als falsch, unattraktiv und physisch schwach kennzeichnen.⁹⁰ Wergeland orientiert sich in seinen Gedichten immer wieder an diese stereotypen Vorstellungen, bricht aber mit ihnen, in dem er seine Figuren als moralisch integer, körperlich stark und äußerlich schön darstellt. Bereits mit dem Untertitel beginnt die Dekonstruktion der negativen Stereotypen. Neun blühende Dornenzweige – jedes Gedicht ein Zweig. Die neun Zweige wecken die Assoziation mit einem Chanukkaleuchter, der als Symbol schlechthin für das Judentum steht. An den acht Tagen des Lichterfestes werden nach und nach die Kerzen angezündet. Die neunte Kerze heißt Schamasch, „Diener“, an ihr werden die acht anderen Kerzen entzündet.⁹¹ Der französische Rabbiner Marc-Alain Ouaknin fasst die Bedeutung des Chanukkaleuchters folgendermaßen zusammen: „Erleuchtung ist nur im Gespräch der Kulturen miteinander möglich [...]. Die Lichter von *Chanukka* sind wie Hände aus Licht, ausgestreckt zum friedlichen Dialog.“⁹² »Sandhedens Armée«, das erste Gedicht in *Jøden*, kann in diesem Bild als Schamasch verstanden werden, an ihm werden die anderen Gedichte „entzündet“.⁹³

⁸⁷ vgl. Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, S. 12.

⁸⁸ vgl. Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, S. 12.

⁸⁹ Storsveen: En bedre vår, S. 693.

⁹⁰ Wergeland bediente sich selbst etlicher dieser Klischees in seiner Jugendkomödie *Moses i Tonden*, in der er die Judenfiguren als gebrochen deutsch redende Schacherhändler auftreten lässt. (Wergeland: SSKr II 1, S. 40–55.)

⁹¹ Ouaknin: Symbole des Judentums. S. 79.

⁹² Ouaknin: Symbole des Judentums. S. 79. [Hervorhebung im Original]

⁹³ S. Kapitel 3.5.1. »Sandhedens Armée«.

Wergeland verbindet diese jüdische Symbolik des interkulturellen Dialoges mit der christlich konnotierten Dornen- und Rosensymbolik. Er gebrauchte in seiner Dichtung – übrigens auch in seinen politischen Schriften – häufig Pflanzenmetaphorik. Der Biologe Knut Fægri hat mit *Dikteren og hans blomster. Florula Wergelandiana*⁹⁴ sogar eine Zusammenstellung von Wergelands Pflanzenmetaphorik herausgegeben, und auch Dagne Groven Myhren hat sich mit der Botanik in seinen Gedichten beschäftigt.⁹⁵ Auf Wergelands Gebrauch der Rosenmetaphorik in Bezug auf Jesus geht sie in ihrem Aufsatz *Henrik Wergelands Jesus* ein. Hier stellt sie heraus, dass die Rosen als Symbol für das christliche Erlöserwerk stehen.⁹⁶ In seinem epischen Gedicht *Mennesket* verwendet er das Bild des von Rosen umgeben Kreuzes als Symbol der Versöhnung:

Forsoningen omtales først billedlig: Menneskene får anledning til å „plukke” rosene av korsets tornebusk. Rosene gløder av blod og fører med seg en duft fra paradiset. Blodgløden viser at de har suget næring av Jesu lidelse. Paradisduften forteller at de bringer forsoning. Rosene, som er oppfattet i et samsyn med Jesu blod, røper „Forsoningens Hemmelighet”.⁹⁷

Der Dornenbusch steht symbolisch für „Schmerzen und Wonne, Leiden und Freude.“⁹⁸ Er ist das „Symbol [...] der Mühsal und der (Liebes-)Leiden, gelegentlich des Schutzes und der Zuflucht.“⁹⁹ Im brennenden Dornbusch hat Gott sich Moses gezeigt und seinen Namen genannt.¹⁰⁰ Auch Jesus spricht von Gottes Erscheinen im Dornbusch als er das Volk im Tempel über die Auferstehung der Toten unterrichtet.¹⁰¹ Der Dornbusch ist auch als Verweis auf die Dornenkrone und damit auf die Kreuzigung Jesu zu verstehen¹⁰² und symbolisiert damit das Erleiden von Schmerz und Entbehrung zur Erlösung anderer.

Damit gibt Wergeland bereits im Titel seiner Sammlung eine Richtung vor, die er in allen Gedichten mehr oder weniger stark beibehält. Er stellt die Sammlung in einen biblischen Kontext und verdeutlicht die enge Verwandtschaft zwischen Judentum und Christentum, in dem er Symbole wählt, die auf das Verbindende zwischen beiden Religionen verweisen. Er schafft eine Verbindung zwischen Politik und Religion, zwischen den europäischen Juden seiner Zeit und den biblischen Protagonisten, die – Jesus und seine Jünger inbegriffen – ebenfalls Juden waren. Er verweist auf das Leid und den Schmerz, dem Juden über Jahrtausende ausgesetzt waren, auf die Verfolgung und Heimatlosigkeit, die viele Juden trotz der voranschreitenden Emanzipation noch

⁹⁴ Fægri: *Florula Wergelandiana*. 1988.

⁹⁵ Groven Myhren: *Eventyrlig botanikk*, S. 91–104.

⁹⁶ Groven Myhren: *Henrik Wergelands Jesus*, S. 137.

⁹⁷ Groven Myhren: *Henrik Wergelands Jesus*, S. 145.

⁹⁸ Cooper: *Lexikon der traditionellen Symbole*. ‚Dorn‘, S. 34 f.

⁹⁹ Metzler *Lexikon literarischer Symbole*, ‚Dorn/Dornbusch/Dornausziehen‘, S. 67

¹⁰⁰ Exodus/ 2. Mose 3. In dieser Arbeit verwende ich die Luther-Bibel von 1984. Im Folgenden gebe ich nur die jeweiligen Bibelstellen an.

¹⁰¹ Lukas 20,37

¹⁰² Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole*, ‚Dornbusch‘, S. 72.

immer erlebten. Ebenso thematisiert er seinen eigenen, teils schmerzvollen politischen Kampf zum Wohle anderer. Er gemahnt an die Versöhnung zwischen den Menschen und den Religionen, und er fordert in Norwegen einen Ort der Freiheit und des friedlichen Miteinanders, einen Ort des Schutzes für die Juden Europas. All diese Motive nimmt Wergeland in seinen Gedichten auf und führt sie weiter. Dabei zeigen die Gedichte aber auch Ambivalenzen, gerade im Spannungsfeld zwischen religiöser Toleranz und dem christlichen Glauben als normgebendem Maßstab.

3.2 Einteilung der Gedichte

Wergelands Gedichte sind voller Intertextualität, voller Referenzen auf die Bibel, auf die aktuelle politische Situation, auf gesellschaftliche Debatten und auf eigene und fremde Texte. In seinen Gedichten verwebt er politische mit religiösen Überzeugungen, nimmt unterschiedliche Standpunkte ein und setzt verschiedene argumentative Schwerpunkte. Um diese Schwerpunkte der einzelnen Gedichte auch optisch kenntlich zu machen, ziehe ich in dieser Arbeit eine thematische Gliederung einer chronologischen Analyse vor, so dass die Reihenfolge der Gedichtanalysen nicht der Reihenfolge der Gedichte innerhalb der Sammlung entspricht.

Das religiöse Argument christlicher Nächstenliebe gegenüber der „Bruderreligion“ Judentum war Wergelands stärkstes und am häufigsten gebrauchtes Argument. Daher wird es in allen Kapiteln berücksichtigt. Im Kapitel „Religion“ werden die Gedichte analysiert, in denen das Judentum als Religion und der Gedanke religiöser Toleranz im Vordergrund stehen. Mit seinen Gedichten hat Wergeland jedoch alle Ebenen der gesellschaftlichen Diskussion aufgreifen wollen, also auch politisch und sozial argumentiert. Die Gedichte, in denen dieser Aspekt im Vordergrund steht, werden im Kapitel „Politik“ behandelt. Nicht zuletzt reflektiert Wergeland auch über sein eigenes Medium, die Dichtung und ihre Wirksamkeit. Im Kapitel „Literatur“ werde ich zeigen, unter welchen Gesichtspunkten Wergeland seine eigene Situation als Dichter lyrisch verarbeitet und mit dem zeitgenössischen Diskurs über Juden und das Judentum verknüpft.

3.3 Religion

Die in diesem Kapitel analysierten Gedichte der Sammlung *Joden* transportieren in besonderem Maße die Aufforderung, über das Verhältnis der Religionen untereinander und über religiöse Toleranz zu reflektieren. Hier werden Juden vor allem als Angehörige einer dem Christentum verwandten Religion thematisiert, indem das Alte Testament als Bezugsrahmen für beide Religionen verwendet wird. Die Verwandtschaft zwischen Judentum und Christentum und die christli-

che Nächstenliebe als Handlungsideal sind der argumentative Schwerpunkt der Sammlung *Jøden*. Daher fällt das Kapitel „Religion“ deutlich umfangreicher aus als die übrigen Kapitel. In »De Tre« liegt das Gewicht auf dem Verbindenden zwischen den drei großen monotheistischen Religionen, in »Juleaftenen« wird der Ursprung des Christentums im Judentum thematisiert. In »Jødinden« führt Wergeland das Verständnis von „den Juden“ als Staat bzw. Nation ad absurdum, indem er das Judentum durch deutliche intertextuelle Bezüge zur Bibel als Glaubensrichtung kennzeichnet. In »Barnet« greift er dieselbe Thematik nochmals auf, karikiert hier aber vor allem die christlich-europäische Vorstellung, man könne Juden am Aussehen erkennen.

3.3.1 »De Tre«

Das Gedicht »De Tre« ist das zweite in der Sammlung *Jøden*. Es ist eine deutliche Anspielung auf die Ringparabel, die zentraler Bestandteil des Dramas *Nathan der Weise*¹⁰³ von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) ist. *Nathan der Weise* wurde 1779 veröffentlicht und am 14. April 1783 in Berlin uraufgeführt. Wergeland kannte das Drama bereits als 20-jähriger und empfahl das Werk als nützliche Lektüre für die Allgemeinheit.¹⁰⁴ Das Gedicht »De Tre« hat einen zweigeteilten Prosa- monolog, gefolgt von drei Gebeten in gebundener Sprache und einem kurzen Epilog in Prosa- form. Alvild Dvergsdal zieht Parallelen zwischen der häufig freien und wechselnden Form in Wergelands Lyrik und den christlich-jüdischen Bibeltexten.

Disse tekstene mangler på samme måte fast rim og rytme og har andre, uklassiske og mer ugjen-
nomskuelige komposisjonsprinsipper enn i den på den tiden etablerte kunstdiktning. [...] Fortel-
ling, direkte tale, indirekte tale og refleksjon er vevet sammen på lignende måter som kjennetegner
mange bibeltekster.¹⁰⁵

Doch nicht nur formal, auch in der Art seines Allegoriegebrauchs steht Wergeland in einer jü-
disch-christlich-biblischen Tradition, wenn er beispielsweise mystische Begegnungen mit dem
Göttlichen schildert, wie es in »De Tre« der Fall ist.¹⁰⁶ Im ersten Teil des Monologs reflektiert das
lyrische Ich über die Religionen im Allgemeinen. Die Kernaussage dieses Textes hebt Wergeland
durch Kursivdruck hervor: „*Enhver Religion har et mildt og kjærligt Hjerte.*“¹⁰⁷ Dies ist der Grundton,
der sich durch sämtliche Gedichte in *Jøden* zieht. Wergeland bezieht sich dabei nicht nur auf die
drei monotheistischen, abrahamitischen Religionen, sondern schließt alle Religionen mit ein.
Obwohl die drei Reisenden in »De Tre« Vertreter des Islam, des Judentums und des Christen-

¹⁰³ Lessing: Nathan. [1779] 2000.

¹⁰⁴ Groven Myhren: Henrik Wergelands tro, S. 79.

¹⁰⁵ Dvergsdal: Wergeland som dikter og prest, S. 156.

¹⁰⁶ Vgl. Dvergsdal: Wergeland som dikter og prest, S. 157 f.

¹⁰⁷ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 21.

tums sind, referiert das lyrische Ich im Prolog auch auf den Hinduismus.¹⁰⁸ Damit deutet es an, dass jede Religion einen Funken Wahrheit und Göttlichkeit in sich trägt.

Im zweiten Teil des Gedichts wird eine kleine Szene in der Wüste beschrieben. An einer Oase in der syrischen Wüste, genau zwischen Bagdad, Jerusalem und Damaskus¹⁰⁹ treffen ein Mullah, ein Rabbi und ein Mönch aufeinander. Sie begegnen sich respektvoll und führen freundliche Gespräche miteinander. Unter einer großen Platane neben einer Quelle finden sie Nachtruhe. Baum und Quelle werden als Ziehsohn und Ziehmutter beschrieben:

I Salomons Tid havde den [kilden; KB] ogsaa opelsket denne [platanen; KB], og som en god Fostersøn havde denne nu i Aarhundreder til Vederlag ernæret sin Fostermoder med sin Skygge.¹¹⁰

Platane und Quelle stammen also noch aus der Zeit Salomos, des weisen Friedenskönigs des Alten Testaments.¹¹¹ Sie bieten den Reisenden Schutz und Erfrischung. Sie dienen im Gedicht als Träger der Salomonischen Weisheit und stehen für den Frieden, den die drei Reisenden miteinander erleben und für den Glauben, der die drei Religionen miteinander verbindet. Denn auch im Koran ist Salomon ein weiser Prophet, der die Gabe besitzt, mit den Vögeln zu sprechen.¹¹² Wergeland sah das Christentum, den Islam und das Judentum „als historisch und kulturell spezifische Offenbarungen ein und desselben göttlichen Willens.“¹¹³ So stehen Platane und Quelle für die Weisheit und den Frieden und den einen Ursprung, den alle drei Religionen teilen. Quelle und Platane stehen aber auch in einem Verhältnis zueinander wie Judentum und Christentum. Der Quelle verdankt die Platane ihre Existenz, nun gewährt die Platane der Quelle Schutz. Sie sind also ein Bild für das Christentum, das ohne das Judentum nicht hätte entstehen können und für den Schutzraum, den das Christentum nun dem Judentum geben sollte.

Die Szenerie erinnert an die Erzählung von den drei Wandersmännern im Ersten Buch Mose, die von Abraham und Sara aufgenommen und bewirtet werden¹¹⁴ – ein Verweis auf Abraham als Urvater aller drei Religionen. Doch Wergeland geht damit sogar noch einen Schritt weiter. Denn die biblische Geschichte kann so gelesen werden, dass Gott selbst als die drei Wandersmänner auftritt:

Es war die Zeit, als Gott in Mehrzahl auf die Erde kam. Abraham, der bei Mittagshitze an der Zelttür saß, erkannte ihn sofort. *Als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm.*

¹⁰⁸ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 21.

¹⁰⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 27.

¹¹⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 22.

¹¹¹ Vgl. Rienecker: Lexikon zur Bibel, ‚Salomo‘, Sp. 1181 f.

¹¹² Der Koran: Sure 27,16

¹¹³ Übersetzung: KB, Original: „som historisk og kulturelt spesifikke åpenbaringer av den samme guddommelige viljen.“ Skorgen: Toleransens grenser, S. 76.

¹¹⁴ 1. Mose 18,1-6. Vgl. Groven Myhren: Religjøs toleranse, S. 38.

(1Mose 18,2) Abraham springt auf, läuft den drei göttlichen Männern entgegen und lädt sie ein. Gemütlich setzen sie sich unter einen Baum. Wasser gibt es für sechs staubige Füße, die gewaschen werden. Ein zartes Kalb wird zubereitet, Abrahams Frau Sara backt rasch einen Kuchen, außerdem sind Milch und Butter aufgetischt – alles das zur Ehre Gottes, der zwischen Ein- und Mehrzahl schillert.¹¹⁵

Das bedeutet, dass Wergeland nicht nur drei Vertreter der drei monotheistischen Religionen unter dem Schirm der Weisheit zusammentreffen lässt, sondern dass diese Drei als Botschafter Gottes und Träger göttlicher Weisheit auftreten, ja, vielleicht sogar als Gott selbst.

Bevor sie am nächsten Morgen aufbrechen, haben alle drei den Wunsch zu beten, doch wagen sie es nicht, um die religiösen Gefühle der anderen nicht zu verletzen:

Det var Mennesker af Æmfølelse for hverandre, af Agtelse for hverandres Tro. Allerede glimrede tusinde Straalelandser fra Spidsen af Rosenbjerget. I næste Sekund vilde den Højestes herligste Billede vise sig, og den Frommes Læbe skulde være taus? Den zittrede hos alle Tre; men ingen Bøn, ingen Lovsang tonede derfra.

Da paa engang begynder fra Platanens Krone, fra samme Green, en Bogfinke, en Drossel og en blodhalet Vipstjert sin Morgensang. Bogfinkens klare Triller sammenhvirvledes med de andre Tvendes til et herligt jublende Chor.¹¹⁶

Der Sonnenaufgang ist der Moment, in dem Gott sich zeigt – Gott ist also wie die Sonne selbst, die hinter einem Berg aufgeht, den Wergeland „Rosenberg“ nennt. Hierin liegt eine Anspielung auf den brennenden Dornbusch, in dem Gott sich Moses gezeigt hat,¹¹⁷ wie er sich nun als glühende Sonne den drei Gläubigen zeigt. Erst durch den Gesang der drei Vögel wird den Dreien jedoch gewahr, dass sie jeder auf ihre Weise denselben Gott anbeten, wie sie alle drei von derselben Sonne beschienen werden. Die Einigkeit der Drei, wie sie schon in der Anspielung auf die drei Wanderer bei Abraham angedeutet ist, wird hier nochmals aufgegriffen. Die Gesänge der Vögel stehen nicht nur gleichwertig nebeneinander, sondern erst durch den Zusammenklang und die Vielfalt werden sie zu einem „herrlichen jubelnden Chor“. Wergeland drückt damit aus, dass es also nicht nur ein Gebot der Nächstenliebe ist, den Glauben des anderen zu respektieren, sondern dass diese Vielfalt letztlich der Ehre Gottes dient. Ganz zum Ende des Gedichts halten alle drei noch einmal inne beim Gedanken, dass die drei Vögel vielleicht drei Engel gewesen sein könnten¹¹⁸ – eine letzte göttliche Eingebung, die alle drei gleichzeitig trifft:

Men da de vare komne et Stykke ud i Ørkenen, var det somom samme Tanke standsede dem, og bragte dem til at kaste et Blik tilbage paa den gjæstmilde Platan, der nu laae i Fjernet ligesom en Sankt-Helenaklippe i Lufthavet. Den Tanke gjennemfoer dem alle Tre: hvad, om Fuglene, som lærte os at tilbede i Sandhed, vare tre Engle, neddalede fra Himlen, fordi de ynkedes over vor Skrøbelighed?¹¹⁹

¹¹⁵ Die Deutsche Bibelgesellschaft: Warum kichert die Greisin Sara? 2010. [Hervorhebung im Original]

¹¹⁶ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 23.

¹¹⁷ Exodus/2. Mose 3

¹¹⁸ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 27.

¹¹⁹ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 27.

Den Gedanken der Gleichwertigkeit der drei monotheistischen Religionen führt Wergeland noch weiter als Lessing in der Ringparabel. Bei Lessing gibt es einen wahren Ring und zwei Imitate – sie sind nur nicht voneinander zu unterscheiden.¹²⁰

[...] Man untersucht, man zankt,
Man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; – [...]
Fast so unerweislich, als
Uns itzt – der rechte Glaube.¹²¹

Die Allegorie von den drei Ringen beinhaltet den Gedanken, dass eine der Religionen die wahre sei. Die Freundschaft zwischen Lessing und dem jüdisch-deutschen Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1786), dem „Vater der Haskala“,¹²² also der jüdischen Aufklärung, gilt als „Muster eines idealen Verhältnisses zwischen Christen und Juden.“¹²³ Doch das Christentum war Lessings Überzeugung nach „eine fortgeschrittenere Stufe in der religiösen Erziehung der Menschheit.“¹²⁴ Wergeland hingegen lässt in seinem Gedicht »De Tre« tatsächlich alle drei Religionen als gleichwertig und gleich wahr nebeneinander stehen.

3.3.2 »Juleaftenen«

»Juleaftenen« ist eines der bekanntesten Gedichte aus der Sammlung *Jøden*. Am Heiligabend ist der alte Jude Jakob auf dem Weg durch den schwedischen Tivedskogen.¹²⁵ Es tobt ein Schneesturm, und bereits in den ersten Strophen ahnt der Leser, dass dieser Sturm ein Vorgesmack auf das Jüngste Gericht ist:

Hvo mindes ikke
et Veir, han troer, ei Himlen meer kan skikke?
et Veir, som om hver Sjel, fra *Kains* til den,
Gud sidst fordømte,
den Jord forbandede, fra Helved rømte,
som fristed dem at svige Himmelen? . .
[...]

Et Veir, hvis Styrke
kan lære Præst og Troende at dyrke
Dæmoner i det Element, hvis Brag
den Gamle høre

¹²⁰ Lessing: Nathan, S. 78 ff.

¹²¹ Lessing: Nathan, S. 80.

¹²² Nachama u.a.: Juden in Berlin, S. 41.

¹²³ Meyer: Judentum und Christentum, S. 178.

¹²⁴ Meyer: Judentum und Christentum, S. 178.

¹²⁵ Der heutige Nationalpark befindet sich zwischen den beiden großen Seen Südschwedens Vänern und Vättern.

fra Barnsbeen kan i sit bemoste Øre . .
et Skyens Jordskælv, Luftens Dommedag? . .¹²⁶

Hier ist bereits angedeutet, dass dieser Sturm zeigen wird, wer gerecht ist und wer Schuld auf sich geladen hat. Als erster aller Sünder wird Kain genannt, wodurch die folgende Handlung in den Kontext des Brudermordes gestellt wird, der für den Mörder mit ewiger Verdammnis endet. In den Sprüchen des weisen König Salomo heißt es: „Wenn das Wetter daherfährt, ist der Gottlose nicht mehr; der Gerechte aber besteht ewiglich.“¹²⁷

Die ersten vier Strophen bereiten den Leser darauf vor, dass in der nun folgenden Handlung über gut und böse, wahr und falsch gerichtet werden wird und dass dieses Urteil entscheidend für das Seelenheil aller Beteiligten sein wird.

Der Jude wird in der Gegend erwartet, denn er verkauft Haarbänder und Schmuck, den die Mädchen des Dorfes jedes Jahr zu Weihnachten von ihm kaufen.

Han ventedes til Bygden denne Side
fra Bygderne paa hiin, for Julens Skyld,
af Pigerne med Længsel, thi i Skræppen
laae Spænder, Baand og alt hvad de behøvede
for Morgendagen, Andendag og Nytaar.
Det gjorde Længslen spændt, men ikke bange;
thi endnu havde „Gamle-Jakob“ aldrig
den svigtet nogen Juul: Han kom saa vist
som Juleaftnen selv.¹²⁸

Es ist kein Zufall, dass der Jude Jakob heißt. Es war Jakob, der in der Bibel von Gott den Namen ‘Israel’ bekam.¹²⁹ Somit steht der Name ‘Jakob’ für das Judentum schlechthin. Storsveen interpretiert diese alljährliche Wiederkehr zur Weihnachtszeit als „høyst triviell misjon som julemann“.¹³⁰ Diese Interpretation ist jedoch zu kurz gegriffen, denn sehr viel wichtiger ist, dass Wergeland das Judentum, verkörpert durch Jakob, unlösbar mit dem Weihnachtsfest und der Geburt Christi verbindet und dabei gleichzeitig das negative Stereotyp des schachernden, umherziehenden Juden in ein positives Bild wendet. Wergeland greift auf die Vorstellung vom „Schacherjuden“ zurück, wie viele der Konstitutionsmitglieder von 1814 sie während ihres Studiums in Kopenhagen erlebt hatten: Juden, die Haarschmuck verkaufen, sogenannte „Pidskebaandsjøder“,¹³¹ und die damals auf die Studenten einen schlechten Eindruck gemacht hatten.¹³² Hier werden die Waren des Ju-

¹²⁶ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 30. [Hervorhebung im Original]

¹²⁷ Sprüche 10,25

¹²⁸ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 31.

¹²⁹ Genesis/ 1. Mose 32,29. Vgl. Groven Myhren: Jøders adgang til Norge. Del III. 2008.

¹³⁰ Storsveen: En bedre vår, S. 706.

¹³¹ Pidske=Peitsche, im Sinne eines Haarzopfes. „Pidskebaandsjøder“ kann also ungefähr mit „Zopfbandjuden“ übersetzt werden.

¹³² Wergeland erklärt den judenfeindlichen Standpunkt seines Vaters und Georg Sverdrups 1814 mit der Begegnung mit

den jedoch mit Vorfreude erwartet, um das Weihnachts- und Neujahrsfest vollkommen zu machen.

Auf seinem Weg durch den Sturm hört Jakob ein Kind rufen.¹³³ Als er es endlich findet, ist es fast erfroren. Er wirft den Rucksack mit seiner Ware fort, öffnet seinen Mantel und drückt das Kind an sich.

Ak, tænkte Stjernerne i denne Nat,
da Bethlemsstjernen lyste mellem dem,
at intet Godt paa Jorden kunde skee?
Thi ingen af dem saae, at Gamle-Jakob,
saa glad som om en Skat han havde funden,
flux kasted bort sin hele Rigdom: Skræppen,
trak af sin knappe Kjole, hylled den
om Barnets Lemmer, blottede sit Bryst,
og lagde saa dets kolde Kind derved
indtil det vaagned af hans Hjertes Slag.¹³⁴

Er schenkt dem Kind also durch die Wärme seines Körpers und durch seinen eigenen Herzschlag das Leben. Wergeland kehrt die Geschlechterrolle um, der Mann wird symbolisch zum Gebärenden. Unter dem Bethlehemstern wiederholt sich das Wunder einer unmöglichen Geburt. Auch Groven Myhren interpretiert die Rettung des Kindes als einen Akt der Geburt: „Jødedommen bar kristendommen i sitt skjød [...]“¹³⁵ Anders als mit dem Stereotyp des verweiblichten Juden konnotiert, liegt hierin ein existenzieller, schaffender Akt. Jakobs Männlichkeit wird dadurch nicht in Zweifel gezogen, denn er trägt das Kind durch den Sturm und das Dunkel der Nacht, bis er – wie durch Gottes Cherubim geleitet („ham Fygene nu syntes som Cheruber,/ der viste Vej paa svanehvite Vinger“)¹³⁶ – ein Haus findet. Nicht nur besteht für ihn kein Zweifel, dass die Menschen, die in diesem Haus wohnen, ihn und das Kind mit Selbstverständlichkeit aufnehmen werden, er bedauert zudem, dass er nun keine Waren mehr hat, um sie den Menschen für ihre Gastfreundschaft zu schenken:

Han banked sagte først, thi Barnet sov;
og nu først savned han sin tabte Skræppe,
fordi han intet ejede at give
de gode arme Folk, som snarlig ville
med gjæstfri Hasten aabne Døren.¹³⁷

„Schacherjuden“ zur Studienzeit in Kopenhagen: „*Sverdrup* og [Nicolai; KB] *Wergeland* gjorde dog ikke de stakkels Jøder saa stor Uret, som sagt er. De yttrede blot Frygt for at de saakaldte ‚Pidskebaandsjøder‘, Jøder, som de formodentlig kjendte fra Kjøbenhavns Gader som skakkrende med Baand til de i sin Tid brugelige Nakkepidske o.s.v., eller at overhovedet blot Skakkrejøder skulde blive dem, der vilde gjæste Landet.“ [Hervorhebungen im Original] (*Wergeland: Norges Konstitutions Historie II*, Sskr IV 4, S. 395.)

¹³³ Wergeland: *Jøden*, Sskr I 3, S. 31 ff.

¹³⁴ Wergeland: *Jøden*, Sskr I 3, S. 33.

¹³⁵ Groven Myhren: *Jøders adgang til Norge. Del III*. 2008.

¹³⁶ Wergeland: *Jøden*, Sskr I 3, S. 33.

¹³⁷ Wergeland: *Jøden*, Sskr I 3, S. 33.

Wiederum wird hier das Bild des schachernden und feilschenden Juden aufgegriffen und sogleich durch ein positives Bild, das des bescheidenden Juden, der nicht viel hat und trotzdem gibt, ersetzt. Doch als die Bewohner des Hauses hören, dass er Jude ist, rufen sie aus:

„Jødel!“ skreg forfærdet
en Mands- og Qvinderøst. „Da bliv du ude!
Vi eje ingenting at kjøbe for,
og blot Ulykke vil du bringe Huset
i denne Nat, da *Han* blev født, du dræbte.“
„Jeg?“
„Ja dit Folk, og det er Synden, som
igjennem tusind Led skal straffes.“
„Ak!
Inat da Hunden lukkes ind?“
„Ja Hunden,
men ingen Jøde i et kristent Huus.“¹³⁸

Das Haus des Paares kann als Sinnbild für Norwegen verstanden werden. Nicht nur durch die abweisende Haltung seiner Bewohner, sondern auch durch seine einsame Lage. Es liegt abseits vom Dorf, abseits vom übrigen Europa, in dem man Juden gegenüber wohlgesonnen ist. Hätte Jakob es in dieses Dorf geschafft, wäre er sicher mit Freundlichkeit empfangen worden – schließlich erwartete man ihn dort. Deutlich wird hier der Vorwurf des Gottesmordes formuliert, und das Ehepaar sieht sich in seiner Hartherzigkeit dadurch gestärkt, dass es die Nacht Christi Geburt ist, in welcher der Jude in seiner Not um Herberge bittet. Die Analogie ist deutlich: Wie Maria und Josef keinen Raum in der Herberge gefunden haben und Gottes Sohn in einem Stall geboren wurde, verschließen nun Christen im Namen Gottes einem Hilfesuchenden die Tür. So bleibt der Jude Jakob auf den Knien zurück, das Kind in seinem Schoß, und erfriert. Natürlich ist es die äußere Kälte, an der er stirbt, doch Wergeland deutet an, dass er letztlich an der inneren Kälte der Menschen zugrunde geht:

Han hørte ikke meer. De haarde Ord
ham koldere end Vinden gjennemhvinte,
og slængte, stærkere end den, ham ned
i Sneen, bøjet over Barnets Slummer.¹³⁹

Die harten Worte werden zur tödlichen Handlung. Hätten die Leute stattdessen gastfreundlich ihre Tür geöffnet, wäre Jakob, dem Kind und letztlich ihnen selbst viel Leid erspart geblieben.

¹³⁸ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 34. [Hervorhebung imOriginal]

¹³⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 34.

Als das Paar am nächsten Morgen – der Schneesturm ist vorüber – Jakob vor ihrer Haustür entdeckt, glauben sie zunächst, er würde noch immer dort sitzen um seine Waren zu verkaufen.¹⁴⁰ Die Vorstellungen der Eheleute vom „Schacherjuden“ sind so überzogen, dass sie gar nicht auf den Gedanken kommen, der Jude könnte erfroren sein. Erst als sie neugierig werden und wissen wollen, was er denn bei sich trägt, bemerken sie, dass er erfroren ist. Als sie das Bündel öffnen wollen, sehen sie, dass es ihr eigenes Kind ist. Dem Leser wird an dieser Stelle erklärt, dass es auf einem Bauernhof aufwächst und seine Eltern am Heiligen Abend besuchen wollte. Sie erkennen, dass es ihre Hartherzigkeit war, die ihr Kind getötet hat, so wie es auch Jakob empfunden hat, als er durch die harten Worte in den Schnee geworfen wurde.

„O Gud har straffet os! Ei Stormens Kulde,
vor egen Grusomhed har dræbt vort Barn!
Forgjæves! ak, som Jøden paa vor Dør
paa Naadens ville vi forgjæves banke.“¹⁴¹

Storsveen folgt dieser Logik nicht. Er argumentiert, es sei eine Zufälligkeit, dass Jakob das Kind überhaupt gefunden hat.¹⁴² Das Gewissen und der Schmerz der Eltern werden jedoch nicht leichter durch das Bewusstsein, dass ihr Kind ohnehin gestorben wäre. Jakob hat das Kind gehört, gefunden, gerettet und (wenn auch unwissentlich) zum Haus seiner Eltern gebracht. Dadurch ist den Eltern eine lebenslange Schuld entstanden, die, wie sie befürchten, über den Tod hinaus dauern wird.

Die Anspielungen an das Lukasevangelium sind augenfällig. Storsveen versteht die Rettung des Kindes als eine Art Umkehr des Weihnachtsevangeliums: „Josef og Maria ble som kjent ikke sluppet inn i herberget, men Jakob gjør det godt igjen og gir livet tilbake.“¹⁴³ Dabei lässt er jedoch außer Acht, dass Jakob mit dem Kind selbst keine Herberge findet, so dass sich die Geschichte von Maria und Josef wiederholt. Zentral ist hier vor allem, dass es christlich motivierte Vorurteile sind, die nicht nur zur Wiederholung der Weihnachtsgeschichte, sondern zur radikalen Ausgrenzung und somit zum tödlichen Ausgang der Handlung führen. Doch die Anspielungen auf die Weihnachtsgeschichte sind noch zahlreicher. Obwohl das Kind ein Mädchen ist, wird es vom lyrischen Ich fast durchgehend geschlechtsneutral ‘barnet’ genannt, nicht ‘jente’ oder ‘pige’. Auch als der Leser den Namen des Kindes – ‘Margrethe’ – erfährt, wird es weiterhin ‘barn’ genannt.

Der hang, med Armene om Jødens Hals,
Margrethe, deres Barn – et Liig som Han.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 34 f.

¹⁴¹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 35.

¹⁴² Storsveen: En bedre vår, S. 707.

¹⁴³ Storsveen: En bedre vår, S. 706 f.

¹⁴⁴ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 35. [Hervorhebung im Original]

Der Name 'Margrethe' bedeutet 'Perle'.¹⁴⁵ Die Perle steht symbolisch für Reinheit, Unschuld und wird aufgrund ihrer Kostbarkeit als Symbol für Jesus verwendet.¹⁴⁶ Das Kind ist der Situation seltsam enthoben. Jakob hört im Wald sein Rufen, aber von dem Augenblick an, wo er es findet und rettet, ist es still und schläft. Kein Wort wird über die Angst des Kindes oder seinen Schmerz gesagt. Es scheint den Tod nicht zu fürchten. Im Augenblick Jakobs Todes, ist es bereits vorangegangen und beschützt Jakob. Der Tod Jakobs wird folgendermaßen dargestellt:

Da syntes ham, mens han mod Vindvet stirred
om ei det hvide Ansigt atter kom
tilsyne dog, som om han sank i Duun,
at liflig Varme gjennemflød hans Aarer,
og at bekjendte Væsner, hviskende
som Sommervindens Æolsspil i Græsset,
omsvævede hans Leje, indtil En
med løftet Finger sagde: kom! han sover.
Og i en oplyst Sal ved Siden af
forsvandt de Alle; Barnet kun forblev der
ved Foden af hans Leje, dragende
hans Puder stedse bedre om ham, til
det forekom ham selv, at han sov ind.
— Det Sneen var, som voxte om den Døde.¹⁴⁷

Jakob stirbt und ist doch erlöst. Selbstlos hat er sein Leben aufs Spiel gesetzt um das Kind zu retten. Seine Motivation war reine, bedingungslose Nächstenliebe ohne jedes Zögern. Er hat nach dem christlichen Ideal gehandelt, ohne sich einen eigenen Vorteil dabei auszurechnen. Reinen Herzens stirbt er. Dabei leidet er nicht. Er fühlt, wie er in ein Bett sinkt, wie Wärme ihn durchströmt. Umgeben ist Jakob von „bekannten Wesen“, überirdisch zarten Geschöpfen, die um ihn herum schweben. Statt des zerstörerischen Sturms des jüngsten Tags, gebraucht Wergeland das Bild des warmen Sommerwindes, der im Gras spielt – ein paradiesisches Bild. Als Jakob schläft, bleibt nur das Kind bei ihm. So wie er das Kind bei sich aufgenommen hat, schenkt es nun ihm Geborgenheit, richtet sein Kissen und begleitet ihn in den Schlaf. Obwohl es ebenso wie Jakob draußen im Schneesturm erfroren ist, taucht es doch hier als eine leitende, wissende, dem Kältetod enthobene Gestalt auf, die selbst keine Angst hat.

Diese Darstellung ist ein weiterer Hinweis auf die Verflechtung zwischen Judentum und Christentum. Das Kind steht für das Christentum, das einst dem Judentum entsprungen ist und nun das Judentum liebevoll aufnimmt und ihm Geborgenheit gibt.

¹⁴⁵ Duden: Vornamen, ‚Margarete‘, S. 254.

¹⁴⁶ Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole, ‚Perle‘, S. 236.

¹⁴⁷ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 34.

Die Leidtragenden sind die Eltern des Kindes. Sie werden bestraft, da sie nicht das christliche Gebot der Nächstenliebe befolgt haben, und sie befürchten, ihnen werde die Gnade Gottes für immer versagt sein. Gottes Engel hatten Jakob zum Haus geführt, doch das Leiden der Eltern ist nicht gottgegeben, sondern selbstverschuldet.

Am nächsten Morgen kommt zum Haus der Eltern ein Bote vom Bauernhof, auf dem das Kind aufwuchs.

Da Skogen veibar blev, kom Bud fra Gaarden
hvor lille Gretha fostredes ilægd,
og hvorfra hun, da Helgen ind blev ringet,
før Veiret kom, var vandret af sig selv,
Forældrene at gjæste Juleaften.
Dog kom det ei at spørge efter Barnet,
men efter Jøden fra de Bygdens Piger,
hvis Haab nu til at kunne gjæste Kirken
kun stod til Nytaarsdagen, om han fandtes.¹⁴⁸

Erst in dieser vorletzten Strophe erfährt der Leser, warum das Kind im Schneesturm überhaupt draußen war, und warum die Eltern es nicht vermisst hatten. Wesentlich ist jedoch das Gewicht, das hier auf das Anliegen des Boten gelegt wird. Er kommt nicht etwa, um nach dem Kind zu fragen, dessen Verschwinden wohl bemerkt worden sein muss, sondern um sich nach dem Juden zu erkunden. Allerdings nicht aus Sorge um dessen Wohlergehen, sondern im Namen der Mädchen des Ortes, die auf ihre Haarspangen und Bänder warten, um sich damit zum Kirchgang zu schmücken. Nicht Sorge, sondern Eigennutz trieb die Dorfbewohner an, den Boten zu senden. Die Mädchen wollen sich zum Kirchgang schmücken, doch der Kirchgang wird so zur leeren Hülse, zum inhaltsleeren Schmuck selbst. Liest man nun das einsame Haus der Eltern als Symbol für Norwegen und die benachbarte Dorfgemeinde als Bild für Europa, liegt hierin eine Kritik am gesamten christlichen Europa, das die Lehre der christlichen Nächstenliebe nicht verinnerlicht hat, sondern als bloße Zierde mit sich herumträgt.

Die Eltern erkennen, dass sie ihr Kind durch ihr eigenes Verhalten verloren haben. Dadurch haben sie auch am toten Kind kein Recht mehr. So spricht die Mutter des Kindes die letzten Zeilen des Gedichts:

„Han har vort Barn sig tilkjøbt for sin Død.
Vi tør ei skille liden Gretha fra ham;
Thi Hun for os maa bede Jesus om
hans Forbøn hos sin Fader; thi for *Ham*
vil arme *Jøde* klage – –.“¹⁴⁹

¹⁴⁸ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 35. [Hervorhebungen im Original]

Ich halte die Interpretation dieser Zeilen für entscheidend, doch eine Analyse liegt in der Wergelandforschung noch nicht vor. Jedoch weisen die verschiedenen Übersetzungen erhebliche Bedeutungsunterschiede auf, die in ganz gegensätzliche Richtungen einer Interpretation deuten. Heinrich Detering legt in seiner Übersetzung den Worten der Mutter einen verächtlichen Tonfall bei:

„Er hat für seinen Tod das Kind gekauft.
Wir dürfen Grete nimmer von ihm trennen;
denn sie muß den Herrn Jesus für uns bitten,
daß er Gott für uns bittet; denn um *Den*
werden schon *Juden* trauern – –.“¹⁵⁰

Hier scheint es, als würde die Mutter den Juden in gewisser Weise beschuldigen, das Kind gekauft zu haben und damit auf das Stereotyp vom „Schacherjuden“ anzuspielen. ‘Tod’ und ‘Kind’ stehen in Deterings Übersetzung wie zwei Tauschgüter gegenüber. Dadurch, dass Jakob den Schreien im Wald nachgegangen ist und das Kind gerettet hat, hat er auch seine Seele gerettet, weil er richtig gehandelt hat. Letztlich hat er also einen „Gewinn“ gemacht. Die Bürde der Verantwortung für den Tod des Kindes hat er dabei auf die Eltern gelegt, denn die hatten die Chance, anders zu handeln. Hätte er das Rufen des Kindes im Wald ignoriert oder nicht versucht, es zu retten, wäre es zwar auch gestorben, aber dann nicht durch die Schuld der Eltern, sondern durch seine eigene Schuld. Die Eltern machen in dieser Lesart also den Juden für ihre Schuld verantwortlich.

Die letzten anderthalb Zeilen von Deterings Übersetzung lassen sich so lesen, dass eine unbestimmte Gruppe anderer Juden über den Tod Jakobs trauern wird. Durch die Verwendung des Pronomens ‘Den’ (anstelle eines wertungsfreien ‘Ihn’) und des Partikels ‘schon’ liegt in Deterings Übersetzung aber noch zusätzlich eine Verachtung gegenüber dem Juden. Dies lässt sich dann so verstehen, dass die Eltern meinen, neben ihrem Kind nicht auch um den Juden Jakob klagen zu müssen, weil das sowieso schon die Juden tun werden. Das bedeutet, dass die Eltern zwar ihre Schuld am Tod des Kindes erkennen aber den Tod des Juden unberührt zur Kenntnis nehmen, ohne dafür die eigene Schuld anzuerkennen.

Auch in Julius Samuels Übersetzung klingt das Motiv des „Schacherjuden“ an:

„Er hat sich unser Kind im Tod erkauft.
Wir dürfen Gretlein nicht mehr von ihm scheiden;
Denn sie muss für uns Jesus bitten um

¹⁴⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 36.

¹⁵⁰ Wergeland: Sujets, S. 97. [Hervorhebung im Original]

Fürbitte bei Gott-Vater; denn für *ihn*
Die armen *Juden* immer werden klagen. – – ¹⁵¹

Auch das Verb ‘erkaufen’ legt die Interpretation nahe, es hätte eine Art Handel stattgefunden. Doch ist die Übersetzung des letzten Satzes bei Samuel deutlich milder als bei Detering. Detering hat das Adjektiv ‘arm’ nicht mit übertragen. Samuel hingegen orientiert sich hier näher an Wergelands Original. Die Bezeichnung „Die armen Juden“ gibt den Worten der Mutter einen mitleidigen, vielleicht einsichtigen Tonfall. Vor allem aber enthält die Übersetzung von ‘Ham’ zu ‘ihn’ keinen pejorativen Beiklang wie das von Detering verwendete Pronomen ‘Den’. Einig sind sich beide Übersetzer jedoch darin, dass das Pronomen ‘Ham’/ ‘Den’/ ‘ihn’ sich auf Jakob bezieht und ‘Jøde’ im Plural steht, also eine nicht näher definierte Gruppe von Juden meint. Samuels Lesart der Schlusszeilen lässt jedoch im Gegensatz zu Deterings Interpretation Reue und Schuldbewusstsein der Mutter auch gegenüber dem Juden erkennen.

Ingebrigt C. Grøndahl, der als Norwegischlektor am University College London einige Gedichte Wergelands ins Englische übertrug, legt in seiner Übersetzung von 1919 das Gewicht auf die Einsicht der Mutter in ihr Fehlverhalten:

“[F]or he has bought our child by his own death.
We dare not now take little Gretha from him;
for she must beg for us of our Lord Jesus
His intercession; to His father
the poor Jew will complain . . .”¹⁵²

Durch die Formulierung „by his own death“ wirkt der erste Satz weniger wie der Vorwurf, der Jude hätte sich noch im Tod einen Vorteil erschlichen, als vielmehr wie die Anerkennung des Opfers, das der Jude gebracht hat. Er hat sein Leben für das Kind gegeben, darum dürfen die Eltern das Kind nicht von ihm trennen. Er hat sich wie Vater und Mutter gegenüber dem Kind verhalten, während sie, die Eltern, ihn und das Kind ausgestoßen haben. Darum haben sie das Recht verloren, ihr Kind alleine zu begraben. Nur in dieser Übersetzung ist diese Schlussfolgerung plausibel.

Ein weiterer, noch auffälligerer Unterschied zu Deterings und Samuels Übersetzung zeigt sich aber in den letzten beiden Versen. ‘Ham’ ist hier mit „His father“ übersetzt, wobei ‘His’ sich auf Jesus bezieht. Die Rede ist also hier von Jesu Vater, von Gott selbst. Samuel übersetzt „arme Jøde“ mit „the poor Jew“. ‘Jøde’ steht also im Singular. Das bedeutet, dass nicht andere Juden um Jakob klagen, sondern dass Jakob vor Gott klagt.

¹⁵¹ Wergeland: Der Jude und Die Jüdin, S. 28 f. [Hervorhebung im Original]

¹⁵² Grøndahl: Norwegian poet, S. 52.

Es macht in der Interpretation einen entscheidenden Unterschied, ob die Eltern über ihren eigenen Verlust hinaussehen und begreifen können, dass sie sich nicht nur selbst geschadet haben, sondern grundsätzlich falsch gehandelt haben, oder ob sie weiterhin in ihren Vorurteilen verhaftet bleiben und nur ihr eigenes Schicksal betrauern. Außerdem ist es für das Verständnis wichtig, ob das Klagen anderer Juden über den Verlust eines Glaubensbruders gemeint ist, oder ob hier betont wird, dass Jakob als Jude zum selben Gott klagt, den das christliche Kind, über Jesus als Vermittler, für seine Eltern bitten soll. Nur in Grøndahls Übersetzung ist plausibel, warum die Eltern meinen, sie dürfen das Kind nicht vom Juden trennen. Da sie anerkennen, dass der Jude sein Leben für das Kind gegeben hat, sehen sie, dass das Kind mehr zu ihm als zu ihnen gehört, und dass sie das Recht auf das Kind verloren haben. Auf der Ebene der Symbolik bedeutet das: Das Kind, Symbol für das Christentum, steht dem Juden näher als ihnen selbst. Die Christen – vertreten durch die Eltern – haben die Beziehung zu Jesus verloren. Es bedeutet aber auch: Das Christentum darf nicht vom Judentum getrennt werden. Und dies ist die Kernaussage des Gedichts. Diese Aussage unterstützt Wergeland durch verschiedene biblische Elemente aus dem Alten und Neuen Testament, die er in einem Gedicht mit einander verbindet und zueinander in Beziehung setzt. Damit ruft er seinen Lesern in Erinnerung, dass das Christentum ohne das Judentum undenkbar wäre. Ihm gelingt es, das Christentum als Ideal der Nächstenliebe darzustellen und gleichzeitig das Judentum als die bessere Verkörperung dieses Ideals. In den letzten Versen wird gar herausgestellt, dass die Christen über Jesus als Mittler bei Gott bitten, während die Juden, verkörpert durch Jakob, zum selben Gott eine direkte Verbindung haben. Hierin liegt die Botschaft, dass Juden durch ihre Moral und ihren unverstellten Glauben Gott näher stehen als Christen, denen das Gebot der Nächstenliebe fremd geworden ist. Dem Judentum wird also eine Vorbildfunktion für das Christentum zugeschrieben.

Wergeland spielt in »Juleaftenen« auf gängige stereotype Judenvorstellungen seiner Zeit an und kehrt sie in ein positives Bild um. Obwohl Jakob ein reisender Händler ist, kehrt er doch stets zuverlässig zum immer selben Zeitpunkt wieder. Das Stereotyp des „Schacherjuden“, der nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist, wird konterkariert, in dem Jakob bedingungslos sein Leben für das Kind gibt. Er beweist sowohl geistige wie körperliche Stärke, in dem er sich durch den tobenden Sturm kämpft und das Leben eines Kindes rettet. Sein Tod ist nicht seiner körperlichen Schwäche, sondern der seelischen Kälte seiner christlichen Umwelt geschuldet. Und so stellt sich auch nicht die Frage nach einer möglichen Konversion, wie sie in der Darstellung „guter“ Juden in der Literatur häufig anklingt. Die Nähe zu Gott ist ihm aufgrund seiner inneren Überzeugung, seiner Moral und seiner tief empfundenen Nächstenliebe gegeben.

3.3.3 »Jødinden«

In seinem Gedicht »Jødinden« stellt Wergeland einen klaren Bezug zur bevorstehenden Abstimmungssituation im Storting her. Das lyrische Ich fordert eine schöne Jüdin auf, vor den Augen der nordischen Männer ihren Schleier von sich zu werfen und sich zur Not auch vor den Männern hinzuknien – ein Geste der Unterwerfung und Demut und zugleich der Verführung:

Kast dit Slør, Jødinde! Kast det,
o vidunderskjønne Rachel!
Og trød frem! og, om behøves,
knæl for disse Nordens Mænd,
som dit Folk nu skulle dømmes
strængere end Eli dømte.¹⁵³

Eli ist ein alttestamentarischer Priester und der erste Richter aus einem Priestergeschlecht.¹⁵⁴ Darüber, ob er besonders streng seine Urteile fällte, wird in der Bibel nichts geschrieben. Es ist also wahrscheinlich, dass Wergeland nicht den Priester Eli meint, sondern Gott selbst. Jesus am Kreuz verwendet diesen Namen, als zu Gott ruft: „Eli, Eli lama asabthani?“ also: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“¹⁵⁵ Mit dem Namen ‘Eli’ ruft Wergeland also gleich zu Beginn das Bild des sterbenden, verzweiferten Jesu auf, dessen Lehre die Nächstenliebe ist, und referiert gleichzeitig auf das alttestamentarische Verständnis von Gott als strengem Richter. Obwohl Wergeland in seiner Dichtung sehr häufig ein trochäisches Versmaß verwendet, erinnert es in diesem Kontext stark an das mittelalterliche »Dies Irae«, das dieselbe trochäische Metrik aufweist.¹⁵⁶ Damit bekommt die bevorstehende Abstimmungssituation eine besondere Gewichtung, die weit über gewöhnliche Abstimmungen im Storting und über den europäischen Kontext hinausgeht. Es ist eine Anspielung ans Jüngste Gericht, die Richter sind die norwegischen Stortingsmitglieder, und gerichtet wird über die Juden, die hier vertreten sind durch eine Frau, die Wergeland Rachel nennt. Rachel war die Lieblingsfrau Jakobs. Der Name ‘Rachel’ bedeutet ‘Mutterschaft’,¹⁵⁷ sie gilt also als Stammesmutter der Juden.¹⁵⁸ Ihr Name steht ebenso wie der Name ‘Jakob’ für das Judentum, ist aber durch die Worte des Propheten Jeremia insbesondere mit dem Leid des jüdischen Volkes verknüpft: „So spricht der Herr: Ein Geschrei ist in Rama zu hören,/ bitteres Klagen und Weinen. Rahel weint um ihre Kinder/ und will sich nicht trösten lassen,/ um ihre Kinder, denn sie sind dahin.“¹⁵⁹

¹⁵³ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 37.

¹⁵⁴ Rienecker: Lexikon zur Bibel: ‚Eli‘, Sp. 329.

¹⁵⁵ Rienecker: Lexikon zur Bibel: ‚Eli‘, Sp. 329. Matthäus 27,46 und Markus 15,34.

¹⁵⁶ Dies irae, dies illa/ solvet saeculum in favilla:/ teste David cum Sibylla.

¹⁵⁷ Duden: Vornamen, ‚Rachel‘, S. 302.

¹⁵⁸ Rienecker: Lexikon zur Bibel: ‚Rahel‘, Sp. 1110.

¹⁵⁹ Jeremia 31,15. Nach dem Kindermord des Herodes ist die Prophezeiung erfüllt: „Damals erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: Ein Geschrei war in Rama zu hören,/ lautes Weinen und Klagen:/ Rahel weinte um ihre Kinder/ und wollte sich nicht trösten lassen,/ denn sie waren dahin.“ (Matthäus 2,17-18.)

Storsveen versteht den Namen 'Rachel' als Metapher der Fruchtbarkeit,¹⁶⁰ da Rachel, nachdem sie bei Gott über ihre Unfruchtbarkeit geklagt hatte, ihre Söhne Josef und Benjamin gebar.¹⁶¹ Storsveen meint, in der Wahl des Namens käme der Wunsch des Dichters zum Ausdruck, die Norweger mögen sich von den Juden geistig und moralisch befruchten lassen.¹⁶² In der Judaistik wird Rachel jedoch vor allem mit ihrer langjährigen Unfruchtbarkeit in Verbindung gebracht.¹⁶³ Zudem stirbt sie bei der Geburt des zweiten Sohnes.¹⁶⁴ Doch auch wenn der Name 'Rachel' hier nicht als Metapher für Fruchtbarkeit dient, vertrat Wergeland zweifellos die Idee der moralischen Überlegenheit des Judentums, das für Christen eine Vorbildfunktion haben könnte.

Og hvormeget af hvad man ellers beundrer som en ædel Karakteers Grundvold og sikkreste Mærke, har selv ikke Folkefordommen maattet lade uantastet tilbage? Saaledes det standhaftige Mod i Lidelser, den opofrende Vedholdenhed ved Tro, Sæder og Nationalitet, trods det nu næsten 2000 Aar vedvarende Tryk; saaledes det indbyrdes hjælpsomme Brodersind.¹⁶⁵

Wergeland unterscheidet sich hierin von Johann Gottfried Herder, den Wergeland sehr verehrte.¹⁶⁶ Herder schätzte zwar die religiöse Dichtung der hebräischen Bibel, er übersetzte und kommentierte beispielsweise das »Hohelied des Salomo«.¹⁶⁷ Doch die Juden seiner Gegenwart betrachtete er als Volk ohne Reife, Ehre und Freiheit.¹⁶⁸

Wergeland legt die Juden- und Jüdinnenfiguren in seinen Gedichtsammlungen *Jøden* und *Jødinden* als moralisch integre „Seelenchristen“ an. Auch wenn in der norwegischen Literaturwissenschaft 'die schöne Jüdin' als feststehende Sprachformel unbekannt ist, ist doch davon auszugehen, dass sowohl Wergeland als auch seinen Zeitgenossen das Bild der 'schönen Jüdin' bekannt gewesen ist, waren doch die deutsche und dänische Literatur prägend für die Literatur in Norwegen.¹⁶⁹ Stefanie von Schnurbein zeigt das Motiv der 'schönen Jüdin' anhand jüdischer Frauenfiguren bei H.C. Andersen auf. Zwei Merkmale der 'schönen Jüdin' sind sowohl bei Schnurbein als auch bei dem Literaturwissenschaftler Florian Krobb besonders markant: Zum einen das „Seelenchristentum“, das heißt eine innere Reinheit, die häufig mit dem Wunsch der Jüdinnenfigur verbunden ist, zum Christentum zu konvertieren,¹⁷⁰ zum anderen die äußere, erotisch aufgeladene Schönheit,

¹⁶⁰ Storsveen: En bedre vår, S. 699.

¹⁶¹ Genesis/ 1. Mose 30,22-24.

¹⁶² Storsveen: En bedre vår, S. 699 f.

¹⁶³ Vgl. z.B. Gutmann-Grün: Zion als Frau, S. 59–77 und Wahrman: Mame, Tate, Petrischale. 1997.

¹⁶⁴ Genesis/ 1. Mose 35,16-20.

¹⁶⁵ Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 235. Wergeland bezieht sich mit der Verwendung der Begriffe 'Nation' und 'Nationalität' auf eine gemeinsame soziale und kulturelle Identität im Sinne von 'Volk'. (Vgl. Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon: 'nasjon', S. 7.)

¹⁶⁶ Wergeland: Historiens Resultat, SSKr IV 5, S. 341.

¹⁶⁷ Daher verwende ich in diesem Kapitel Herders Übersetzung des »Hoheliedes«.

¹⁶⁸ Meyer: Judentum und Christentum, S. 178.

¹⁶⁹ Ein Namensregister der Personen, die Wergeland bekannt gewesen sind und auf die er sich in seinen Werken bezog, findet sich in seinen Gesammelten Werken: Wergeland: SSKr VI 2, S. 285–483. (Die Seitenzahl im Inhaltsverzeichnis des Bandes ist falsch angegeben.)

¹⁷⁰ Vgl. Krobb: Die schöne Jüdin, S. 53 und Schnurbein: Hybride Alteritäten, S.130.

die verführerisch auf die nicht-jüdischen Männer wirkt.¹⁷¹ Im Gedicht »Jødinden« ruft Wergeland zunächst das Bild der erotischen Orientalin auf:

O i dem [øyne; KB] hvor paradisisk
gløder Orientens Sol!
mildt dog under hendes lange
silkefine Øjenhaar,
som indunder Palmens Blade.
Hvis de kunne vredes, maatte
Kul, der gløded, de udskyde.
Nu udsaae i sin Blik,
som et Pragtfyrværkeri,
med et Vandsprings ødsle Rigdom,
de en evig Straaleregn
kun af sortblaa Diamanter.¹⁷²

Storsveen meint, Wergeland greife hier auf „eksotisk gammelbibelsk erotisme“ statt auf „politisk rasjonalitet“ zurück. Kennzeichen dieses Gedichts sind seine besonders ausgeprägten intertextuellen Verweise auf einen Text des alten Testaments, den Johann Wolfgang von Goethe „die herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott erschaffen hat“¹⁷³ nannte, auf das »Hohelied des Salomo«. Die Ähnlichkeit im formalen Aufbau ist nicht augenfällig, bei genauerer Betrachtung lassen sich aber Parallelen erkennen. »Jødinden« ist in elf unterschiedlich lange Strophen gegliedert, auch die Strophen des »Hohelied« sind unregelmäßig aufgebaut und unterschiedlich lang. Während das »Hohelied« weder durch Reim noch Versmaß gebunden ist, hat »Jødinden« zwar eine durchgehend trochäische Metrik, jedoch ebenfalls keine Reime. Wie im »Hohelied« richtet sich auch in »Jødinden« das Wort teils direkt an die Frau, teils wird sie in der dritten Person beschrieben, doch anders als im »Hohelied« spricht sie selbst bei Wergeland nicht. Auch wenn sich die biblische Beschreibung der schönen Frau von Wergelands Darstellung unterscheiden, liegt in ihnen eine ähnliche Art der Ästhetik. Starke und für den europäischen Leser ungewöhnliche Bilder dienen im »Hohelied« der Beschreibung der schönen Frau:

O schön bist du, meine Liebe,
o du bist schön.

Deine Augen Täubchen,
Am Lockenhaar,

Dein Haar ist wie eine Gemsheerde,
Die weidet vom Gilead.
[...]

Wie ein Purpurfaden deine Lippen,
Und deine Rede süß.

¹⁷¹ Vgl. Krobb: Die schöne Jüdin, v.a. S. 1–20 und Schnurbein: Hybride Alteritäten, S. 134.

¹⁷² Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 37 f.

¹⁷³ Lautenbach: Goethe Zitate, S. 835.

Wie ein aufgeritzter Apfel deine Wangen
Am Lockenhaar
[...]

Die zwo Brüste dein,
Wie zwo Zwillingsrehchen,
die unter Lilien weiden. – —¹⁷⁴

In der verführerischen Schönheit liegt auch eine unschuldige Frische und Natürlichkeit. Bildern wie Täubchen und Zwillingsrehchen unter Lilien haftet die Vorstellung von Reinheit und seelischer Unverdorbenheit an. Doch zugleich liegt im Bild des aufgeritzten Granatapfels und des purpurroten Mundes eine verführerische Erotik, die auch Wergeland beschwört und sogleich wieder abmildert.

Rosenbladets fine Hvælving
synes formet efter Kinden,
og dens Farves fine Rødme
er Udødelighets Sundheds,
Evighedens Morgenrødes,
Kaktusblomstens røde Blegthed,
klare Alabast i Glød.¹⁷⁵

Wergeland verwendet Röte und Blässe als Farben der Verführung und der Unschuld, der Kraft und der Zurückhaltung, der Leidenschaft und der Demut. Wie im »Hohelied« liegen Verführung und Unschuld dicht beieinander.

Immer wieder wird im »Hohelied« das lockige Haar benannt, das wie eine Gemsenherde vom Kopfe fließt. Auch Wergeland beschreibt in seinem Gedicht das Haar der Schönen auf ähnliche Weise, wenn er auch andere Bilder verwendet:

Disse Lokkers lange Bølger
ere Evas Dronningdragt,
da hun herskede i Eden.
Deres Sorthed synes gydet
over med Demantens Støv
og i Stjerners Straalen badet.¹⁷⁶

Auch diese Frau hat Locken, die sie einhüllen wie eine Königinnentracht der Eva. Es sind nicht wie im »Hohelied« Gemsen, die auf sanften Hügeln weiden, Wergeland übergießt ihre Haare mit Diamantenstaub und Sternenstrahlen. Neben dem Verweis auf Rachel als Stammesmutter der Juden, wird die Schöne nun mit Eva verglichen. Damit schafft Wergeland eine weitere Verbindung zwischen der Bibel der Christen, in der Eva die erste Frau der Welt ist, und Eva als Jüdin.

¹⁷⁴ Herder: Lieder der Liebe, S. 32.

¹⁷⁵ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 38.

¹⁷⁶ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 39.

Dadurch, dass Wergeland diese schöne, alttestamentarische Frau nun vor den Augen der Stortingsmitglieder (bzw. dem inneren Auge der Leser) erscheinen lässt, zieht er eine Linie vom Alten Testament und der Schöpfungsgeschichte direkt zur bevorstehenden Abstimmungssituation. Somit wird gerade nicht nur das Stereotyp der Jüdin als orientalisch-erotischer Verführerin aufgerufen, sondern vor allem wird das Judentum durch die biblischen Bezüge als Religion definiert. Aber diese Rachel steht nicht nur für das Judentum, sie wird nicht nur mit Eva verglichen. Implizit wird in ihr auch eine Marienfigur geschildert, deren Seele so rein ist, dass sie Sternenglitzern auf den Lippen trägt:

Rachel smiler. Milde Himmell
var det Sjelens egen Reened,
Perlekronen, som tilhører
Aandens Klædebon, der saaes
stjerneglimtende bag Læben?¹⁷⁷

Perlen als Symbol der Reinheit krönen diese Jüdin zur Königin. Keine Frauenfigur der Bibel ist aber so mit Reinheit und Unschuld verbunden, wie Maria, die Mutter Jesu, durch die unbefleckte Empfängnis.¹⁷⁸ Die Vorstellung der 'schönen Jüdin' als „Seelenchristin“ wird aufgenommen und in der Andeutung einer Hochzeit mit dem schönsten Mann des Nordens weitergeführt:

Skjønnest Mand blandt Nordens Frie
vove vil til dig at beile,
føre Bruden til en Dal,
dybere og mere yndig
end Judæas under Karmel.¹⁷⁹

Diese Hochzeit ist als Verbindung zwischen Judentum und Norwegen zu verstehen. Rachel, das Judentum wird von Norwegen, dem Schönsten unter den freien Ländern des Nordens in eine neue Heimat geführt. Diese Heimat, so verspricht das lyrische Ich, wird lieblicher sein als Judäa. In dieser Strophe wird ganz klar die Vorstellung einer Vereinigung zwischen Judentum und Christentum formuliert, bei der das Judentum im Christentum eine neue Heimat findet und das Christentum sich an der seelischen Reinheit des Judentums ein Vorbild nimmt.

Wergeland entlarvt mit direkten und indirekten Verweisen auf das Alte Testament judenfeindliche Vorurteile, in diesem Fall speziell gegenüber jüdischen Frauen. Er stellt auf der einen Seite eine direkte Verbindung zwischen der norwegischen Kirche – der christlich-lutherischen Kirche – und dem „jüdischen Teil“ der Bibel her, ebenso wie zwischen den Juden des Alten Testaments und den Juden als Glaubensgemeinschaft der Gegenwart. Hierdurch fordert er die Leser heraus,

¹⁷⁷ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 39. [Hervorhebung im Original]

¹⁷⁸ Heinz-Mohr: Lexikon der Symbole, ‚Perle‘, S. 236.

¹⁷⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 40.

sich die Frage zu stellen, ob es mit dem Christentum vereinbar sein kann, Juden als Glaubensverwandte auszuschließen. Gleichzeitig wird die Erwartung formuliert, dass die Juden, wenn man sie in Norwegen herzlich empfangen werde, nicht nur die norwegische Nationalität, sondern auch den christlichen Glauben annehmen werden. Wo in Wergelands Gedichten sonst eine Umkehr stereotyper Vorstellungen in ihr Gegenbild geschieht, wird das stereotype Bild der 'schönen Jüdin' als konversionswillige „Seelenchristin“ hier nicht abgebaut, sondern verfestigt. Doch die Unterscheidung zwischen Juden und Christen wird auf einen religiösen Unterschied reduziert. Dadurch wird auf der intellektuellen Ebene die Auffassung vom Judentum als einer eigenen Nation in Frage gestellt. Auf der emotionalen Ebene lässt Wergeland die schöne Jüdin ihre verführerische Kraft entfalten. Wie die schöne Frau die Männer des Nordens verführt, so soll auch dieses Gedicht die Politiker Norwegens „verführen“, zur Abstimmung im Parlament für die Abschaffung des „Judenparagrafen“ zu stimmen.

3.3.4 »Barnet«

Auch im Gedicht »Barnet« verarbeitet Wergeland stereotype Judenbilder. In einer kleinen Szene stellt Wergeland Vorurteile über vermeintlich typisch jüdisches Aussehen als haltlos dar. Er greift hier das negative Stereotyp des hässlichen Juden, markiert durch seine Hakennase, auf. Ein Fremder fragt eine Amme nach dem Namen des „wunderschönen“ Kindes in ihrem Arm:

Siig mig, Amme, siig mig Navnet
paa det underskjønne Barn,
som du holder saa omfavnet?¹⁸⁰

Als er den Namen des Kindes – Josef Benjamin – hört, wandelt sich sogleich sein Blick auf das Kind:

Ah! Ja Jøden stikker frem
i den lille Ørnenæse,
og om Munden kan jeg læse
Slægtens Arveanathem,
at han bliver noget værre
end et døbt sædvanligt Skarn.¹⁸¹

Wie im Gedicht »Jødinden« stellt Wergeland eine Verbindung zum Alten Testament her, denn die beiden Söhne der Rachel heißen Josef und Benjamin.¹⁸² Der Fremde meint, bereits um den Mund des Säuglings Züge eines angeborenen verdorbenen Charakters erkennen zu können. Doch er irrt, die Amme erwidert, das Kind sei christlich und nach dem jüdischen Wohltäter des

¹⁸⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 40.

¹⁸¹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 40 f.

¹⁸² Genesis/ 1. Mose 30,22-24 und 35,16-20.

Vaters benannt worden.¹⁸³ Sogleich macht der Fremde eine Kehrtwende und betont nun das engelsgleiche Aussehen des Kindes und nennt weitere Namen aus dem Alten Testament:

Hold det fast da i din Arm!
Pige, tryk det til din Barm!
at den lille Engel ei
flyer til Paradiis sin Vei.
Thi (han hedde Seth og Cham,
Moses eller Abraham
— ligegyldigt!)
thi et saa serafuskyldigt
Aasyn endnu ei jeg saae.
Derfor, Pige, pas kun paa!¹⁸⁴

Wergeland verwendet hier deutliche Ironie. Er lässt den Fremden in seiner Beurteilung des Kindes eine so abrupte Kehrwendung vollziehen, dass vermeintlich „typisch jüdische“ Merkmale als haltlose Vorurteile entlarvt werden. Dazu stellt Wergeland einen Juden als Wohltäter gegenüber einem Christen dar, der sich wiederum nicht scheut, aus Dankbarkeit gegenüber einem Juden seinem Kind einen „typisch jüdischen“ Namen zu geben. Damit wird für einen Augenblick ein Nebenschauplatz eröffnet, auf dem ein Jude nicht klischeehaft als ökonomische Bedrohung, sondern als Helfer und Unterstützer auftritt. Der Fremde wirkt anbiedernd und unglaubwürdig, als er behauptet, der Name und eine mögliche jüdische Herkunft des Kindes würden für ihn nun keine Rolle mehr spielen. Der Idee, das Kind könnte vorzeitig ins Paradies entschwinden, also sterben, verleiht der Szene etwas Unheilvolles. Mit den Namen ‘Moses’ und ‘Abraham’ nennt der Fremde die Namen zweier Urväter des Judentums. Seth jedoch ist der dritte Sohn Adams und Evas und wurde als Ersatz für den erschlagenen Abel gezeugt.¹⁸⁵ Cham ist der jüngste Sohn Noahs und Vater Kanaans. Nachdem er die Blöße seines betrunkenen Vaters gesehen hatte und seinen Vater verspottet hatte, verfluchte Noah ihn und seine Nachkommen.¹⁸⁶ Damit nennt der Fremde neben zwei positiv besetzten Namen auch zwei negativ konnotierte, was das Unbehagen der Szene noch verstärkt. Der Fremde erscheint unlauter, seine anbiedernde Art bedrohlich. Die Handlung schließt, als der Mann mutmaßt, die Amme sei möglicherweise selbst Jüdin:

Amme!
Skal jeg tro, du er Jødinde?¹⁸⁷

Im Ausruf „Amme!“ und der darauffolgenden Frage liegt Überraschung, sogar Erschrecken und Ablehnung, also weder Offenheit noch Toleranz.

¹⁸³ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 41.

¹⁸⁴ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 41.

¹⁸⁵ Genesis/ 1. Mose 4,25.

¹⁸⁶ Genesis/ 1. Mose 9,18–27.

¹⁸⁷ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S.42.

Doch die Amme tritt dem Fremden selbstbewusst entgegen. Sie lässt seine Frage offen, indem sie antwortet:

Det var *første Rang* som *Qvinde*.¹⁸⁸

Die Amme gibt zu bedenken, dass die erste Frau und Mutter aller Menschen eine Jüdin war. Auch hier wird der Bogen geschlagen von einer diskriminierenden Alltagssituation bis zur biblischen Eva. Somit wird dem literarischen Gegenüber wie dem außerliterarischen Leser vor Augen geführt, dass das Judentum die Religion ist, auf der das Christentum beruht, dass also die Missachtung des Judentums auch eine Missachtung des Christentums ist. Im Gedicht bleibt offen, ob die Frau Jüdin ist oder nicht. Es ist auch nicht relevant für die Handlung, denn in beiden Fällen verkörpert die Amme das Idealbild der Judenemanzipation. Ist sie Jüdin, überzeugt sie durch ihren aufgeklärten Geist und ihre kluge Antwort. Der Vater des Kindes zeigt, indem er ihr sein Kind anvertraut hat, dass er keine Vorbehalte gegen sie hegt und nicht an ihrer moralischen Integrität zweifelt. Durch sein Verhalten wird er zum Vorbild für Toleranz und Achtung vor dem Glauben anderer. Ist die Amme keine Jüdin, spiegelt sie selbst den Geist der Aufklärung und des Gleichheitsgedankens wider, indem sie es nicht notwendig findet, den Verdacht des Fremden auszuräumen, sondern ihn – und den Leser – stattdessen zum Nachdenken über seine Intoleranz auffordert. Wie der Fremde bleibt der Leser zurück und findet keinen Anhaltspunkt um die Amme als Jüdin oder Christin einordnen zu können. Die Vorstellung, man könne einem Juden oder einer Jüdin sein oder ihr „jüdischsein“ ansehen, wird somit doppelt enttäuscht. Weder das Kind, noch die Amme zeigen Merkmale, die sich klar einem „jüdischen Äußeren“ oder einem „nicht-jüdisch Äußeren“ zuordnen ließen. Anders als in »Jødinden« also, wo explizit das Motiv der ‘schönen Jüdin’ aufgenommen wird, verleiht hier gerade das Auslassen der körperlichen Beschreibung Wergelands Argument Nachdruck, dass es sich beim Judentum ausschließlich um eine Religion handle, deren Mitglieder sich nicht durch körperliche Auffälligkeiten von Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften unterscheiden. Nur wenn man das Judentum als eine Religion neben anderen Religionen betrachte, könne man judenfeindlichen Vorurteilen entgegenwirken, so Wergelands Gedanke. Wergeland äußert sich in seinem *Indlæg* folgendermaßen zur Frage, ob die Juden als eine jüdische Nation oder als eine Glaubensgemeinschaft zu betrachten seien:

Det er altså klart nok, at det er *Bekjendelsen* og *ikke Herkomst*, at det er *en religiøs, ikke en national, Forskjel*, som begrunder Udelukkelsen. [...] Jøderne vare vel ganske vist engang en Nation; *men som saadan ere de undergangene* for næsten 2000 Aar siden, ligesom de fleste andre Nationer, hvis Afkom befolkede de nærværende europæiske Stater.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S.42. [Hervorhebung im Original]

¹⁸⁹ Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 253. [Hervorhebungen im Original] Anders als im vorigen Kapitel verwendet Wergeland hier ‘Nation’ im Sinne von ‘Staat’. (Vgl. Aschehougs og Gyldendals Store Norske Leksikon: ‚nasjon‘, S.7) Offenbar bezieht er sich auf die häufig geäußerte Furcht vor einem jüdischen „Staat im Staat“.

Da Intoleranz gegenüber Juden aufgrund ihrer Religion weder mit dem Geist der Aufklärung, noch mit der liberalen Verfassung Norwegens in Einklang stand, legte Wergeland besonderes Gewicht darauf, das Judentum alleinig als Religion zu betrachten um der Ausgrenzung von Juden aus Norwegen jegliche Legitimität zu nehmen. Statt Distanz und Ausgrenzung zu schaffen, definiert er das Judentum seiner Zeit ausschließlich als Religion und ruft gleichzeitig das Alte Testament als Glaubensgrundlage auch für das Christentum in Erinnerung. Damit zeigt er zum einen die verwandtschaftliche Nähe zwischen Judentum und Christentum auf, zum anderen führt er vor Augen, dass der Glaube eines Menschen es nicht rechtfertigt, ihm mit Vorurteilen zu begegnen oder ihm gar das Recht auf Freiheit abzusprechen.

3.4 Politik

Wergeland argumentierte jedoch nicht nur auf der religiös-theologischen Ebene. Er griff auch sozial und vor allem ökonomisch motivierte Vorurteile seiner politischen Gegner auf, z.B. die Annahme, Juden könnten keine guten norwegischen Staatsbürger sein und würden Norwegen finanziellen Schaden zuführen. Zwar stellt er auch in diesen Gedichten immer wieder Referenzen zum Alten Testament her, um das Judentum als eine rein religiöse Gemeinschaft zu markieren. Doch ist die politische Isolation Norwegens auf dem Gebiet der Judenemanzipation in den folgenden Gedichten stärker thematisiert als in den Gedichten des vorigen Kapitels. In »Skibbrudet« nimmt Wergeland Bezug auf ein Ereignis, das sich einige Jahre zuvor tatsächlich vor der norwegischen Küste zugetragen hatte. In »Moses paa Bjerget« thematisiert er den Widerspruch zwischen Norwegens Selbstwahrnehmung und dem intoleranten „Judenparagrafen“, und in »Den Franske Garde over sin Sergeant Jøden Michaëk« stellt er den Umgang Frankreichs mit den französischen Juden als vorbildlich und für beide Seiten gewinnbringend dar.

3.4.1 »Skibbrudet«

Mit »Skibbrudet«, dem dritten Gedicht in der Sammlung, bezieht sich Wergeland auf einen realen Schiffbruch, der sich im Dezember 1817 ereignet hatte. Da der „Judenparagraf“ ausnahmslos allen Juden den Zugang nach Norwegen verwehrte, kam bereits kurz nach dessen Verabschiedung die Frage auf, ob eine Einhaltung dieses Gesetzes überhaupt möglich sei, und wie man mit Juden umgehen werde, die, sei es aus Not oder Unkenntnis oder wider besseres Wissen nach Norwegen kämen. In einem öffentlichen Schriftwechsel von 1817 zwischen dem Kaufmann Heinrich Glogau, einem getauften Juden aus Bergen und Christian Magnus Falsen, der als Mitglied des Konstitutionskomitees 1814 für den Paragrafen gestimmt hatte, fragt Glogau:

Hvormange Tilfælde indtreffe der ikke, hvor man maae overtræde denne Lov? der kommer et Skib ind under Haverie; Passagererne maa tages i Land; det er Israeliter, hva gjør man med dem??¹⁹⁰

Drei Monate später, am 30. Dezember 1817, trat genau dieser Fall ein. Ein Schiff auf dem Weg nach England havarierte vor der norwegischen Westküste und musste in Bergen anlegen, an Bord ein polnischer Jude, Michael Jonas. Aus einer Erklärung des Polizeimeisters in Bergen geht hervor, dass Michael Jonas einige Tage später unter Polizeiaufsicht nach Christiania geschickt wurde. Von dort aus wurde er im Februar nach Göteborg gebracht.¹⁹¹ Ein Schiffbrüchiger wurde also wie ein Verbrecher behandelt, seiner Freiheit beraubt und schließlich abgeschoben. Die Kosten für den Transport und die Unterbringung des unerwünschten Gastes wurden durch einen Beschluss des Obersten Gerichtshofes dem Polizeimeister in Bergen persönlich auferlegt.¹⁹² Dieser Vorfall weckte große Aufmerksamkeit, auch über die Landesgrenzen Norwegens hinaus. Im Artikel „Juden“ des *Brockhaus Conversations-Lexikon der Gegenwart* von 1838–1841 ist zu lesen:

Der einzige Staat in Europa, der bis zu diesem Augenblicke keine Juden duldet, ist Norwegen. [...] Solche Ankömmlinge haben noch gar keine Ansprüche und wenn ihnen also der Eingang verschlossen wird, so liegt darin wenigstens keine Rechtsverletzung. Von der moralischen Seite ist die Sache freilich eine andere, und da verdient besonders die Härte und Gefühllosigkeit Tadel, mit welcher, wie versichert wird, selbst schiffbrüchige Juden an der norwegischen Westküste behandelt werden.¹⁹³

Zur Abstimmung im Storting wurde eine Sammlung verschiedener Schriftstücke vorgelegt, die von unterschiedlichen Vorfällen und Begebenheiten zeugen, welche als relevant für die Abstimmung über § 2 betrachtet wurden. Darunter befanden sich neben dem Bericht des Polizeimeisters aus Bergen auch zwei weitere Schreiben den schiffbrüchigen Juden Michael Jonas betreffend.¹⁹⁴ Es herrscht in der Wergelandforschung Einigkeit darüber, dass es dieses Schiffsunglück war, das Henrik Wergeland zu seinem Gedicht »Skibbrudet« inspirierte. Michael Jonas befand sich auf dem Weg von Königsberg nach London. Der Jude in seinem Gedicht ist auf dem Weg nach Amerika.

Til Amerika, hvor Aandens
og hvor Haandens
Frihed findes, stod hans Meed.

¹⁹⁰ Zitiert nach: Mendelsohn: Jødenes Historie, S. 56.

¹⁹¹ Mendelsohn: Jødenes Historie, S. 56.

¹⁹² Mendelsohn: Jødenes Historie, S. 56.

¹⁹³ [Brockhaus] Conversations-Lexikon der Gegenwart. In vier Bänden. Leipzig 1838–1841, Bd. 2, S. 1163. Zitiert nach: Sagmo: Judenartikel, S. 77.

¹⁹⁴ Koritzinsky: Jødernes Historie, S. 20.

I Europa blev ham Brødet
altfor bedskt, i Taarer blødet,
og hand Kind af Skam for heed.¹⁹⁵

Amerika, dessen Verfassung – neben der französischen – Vorbild für die norwegische Verfassung war, und das als das Land der Freiheit gilt,¹⁹⁶ soll dem Juden neue Heimat werden. Obwohl den europäischen Juden im Zuge der Emanzipation zunehmend mehr Rechte zugestanden werden,¹⁹⁷ deutet Wergeland hier an, dass Juden in ganz Europa weiterhin Verfolgung und Diskriminierung ausgesetzt sind. Prägend für Wergeland waren beispielsweise die sogenannten Hep-Hep-Verfolgungen im Jahr 1819.¹⁹⁸ Die Verfolgungen blieben über Jahrzehnte im kollektiven Gedächtnis lebendig, so groß war das Erschrecken über den blinden „Volkszorn“ gewesen, der Ausmaße angenommen hatte, die man im 19. Jahrhundert nicht mehr für möglich gehalten hatte.¹⁹⁹ Im Gedicht »Blødet« in *Jødinden* bezieht sich Wergeland durch Zitieren des Ausrufs „Hep! Hep! Hep!“ konkret darauf.²⁰⁰ Die Lage der Juden in Europa bewertet Wergeland also keineswegs als zufriedenstellend und deutet dies auch in der oben zitierten Strophe an. Doch wie grausam Norwegens Ablehnung von Juden ist, macht Wergeland nun in seinem Gedicht deutlich. Die Reisenden erleiden Schiffbruch vor der norwegischen Küste, und der einzige Überlebende ist der Jude, der an Bord war. Er wird von der Brandung an die norwegische Felsenküste gespült, jedoch gelingt es ihm nicht, das rettende Land zu erreichen.

Braadsjø, flux tilbage hastet,
har nu kastet
halvdød ham mod Kystens Væg,
som iblant Europas Lande
løfter sig som Fries Pande
over Trælles lave Præg.
[...]

Kun et Greb endnu, og inde
vil han finde
sig i Frihedstemplet da:
bagom Kystens barske Rygge
i de frie Normænds trygge
gjæstfri Filadelfia.
[...]

¹⁹⁵ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 29.

¹⁹⁶ „Den fuldkomne Emanzipation, som finder Sted i den nordamerikanske Union, er uomtvistet en af dennes Hovedstøtter og Velstandskilder. Den religiøse Frihed, som trives i Ly af det washingtonske Kapitol, lokker ligesaameget Europæerne over Oceanet for at dyrke og bebygge Republikernes uhyre Strækninger, som den borgerlige, der ogsaa forener sine Velgjerninger med hiin, mens de sydamerikanske Stater ingen værre Hindring har for sin Opkomst end Religionstvangen, der dog ikke drives mod nogen Troesbekjendelse indtil Udelukkelse fra Landet.“ [Hervorhebung im Original] (Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 241.)

¹⁹⁷ Für eine umfassende Darstellung der Geschichte der Emanzipation der europäischen Juden und der Entwicklung des Antisemitismus s. z.B. Katz: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. 1986 und Katz: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. 1989.

¹⁹⁸ Ausführliche Darstellung der Verfolgungen z.B. bei Katz: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. 1994.

¹⁹⁹ Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, S. 22.

²⁰⁰ Wergeland: Jødinden, SSKr I 3, S. 326.

Sugende den greb ham, førte
 i oprørte
 Bølgers Grav ham ud paany –
 ak! som om den vidste, Norge,
 det berømte, frie, borge
 vilde ei en Jøde Ly?²⁰¹

Die Umsetzung der Ereignisse in das Bild eines Landes, das von harten, abweisenden und nicht erklimmbaren Felsen wie von einer Mauer umgeben ist, betrachtet Storsveen als simple und unbefriedigende Lösung. Storsveen bewertet das Gedicht nach Kriterien der historischen Authentizität²⁰² und einem möglichen alternativen „guten“ Ausgang der Geschichte:

Selv vil jeg tro effekten hadde vært bedre om diktets opprinnelige, gotiske motiv hadde blitt fulgt opp uten overprøvende ironi. [...] [F]or moralen blir det likegyldig om han kom seg i land eller druknet. Sett som intern norsk samfunnskritikk kan selvsagt en slik moral forsvares. Men sett fra en annen synsvinkel virker den mer en tvilsom. Hadde jøden overlevd for etterpå å bli kastet ut av Norge, ville jo det faktum at han hadde livet i behold iallfall åpnet for en *mulighet* til å finne frihet og lykke et annet sted, f. eks. i Amerika.²⁰³

Wergeland konnte mit Sicherheit davon ausgehen, dass seine Leser das reale Unglück und das Schicksal von Michael Jonas vor Augen hatten. Eine dichterische Nacherzählung der realen Handlung war daher nicht vonnöten. Wergeland lässt Amerika nicht als mögliches Exil offen, weil er ja gerade an der norwegischen Politik gegenüber Juden Kritik übt. Norwegen wird als freiestes Land Europas dargestellt, und ausgerechnet an diesem Land findet der Ertrinkende keinen Halt. Wergeland setzt Norwegen als Land der Freiheit sogar auf eine Stufe mit Amerika, indem er es „Filadelfia“ nennt. Philadelphia ist aber nicht nur eine Stadt in den USA, sondern auch eine biblische Stadt, die als einzige in Zeiten der Verfolgung Jesus Christus treu bleibt,²⁰⁴ und der Name bedeutet außerdem „Bruderliebe“.²⁰⁵ „Brüderlichkeit“ ist aber auch eines der drei Schlagworte aus der Parole der Französischen Revolution. Damit spielt Wergeland also auch auf die Ideen der Aufklärung an, denen er sich selbst verbunden fühlt. Allein mit der Verwendung dieses Namens kennzeichnet Wergeland also Norwegen als liberalen Verfassungsstaat, aber auch als einen christlichen Staat mit einer evangelischen Staatskirche und verweist auf die „brüderliche“ Bindung zwischen Judentum und Christentum. Alle sich daraus ergebenden Erwartungen werden jedoch enttäuscht, denn ausgerechnet dem Ertrinkenden kommt keine dieser Eigenschaften, die Norwegen hier zugeschrieben werden, zugute. Er gleitet vom Land ab, die Wellen reißen ihn fort. Wergeland hat mit diesem Gedicht sicher nicht nur an das Schiffsunglück von 1817 und den be-

²⁰¹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 29 f.

²⁰² Storsveen verweist auf »Drengen ved Blåaporten« (*Jødinden*), wo das reale Schiffsunglück noch mal „historisch exakt“ aufgegriffen wird. Storsveen: En bedre vår, S. 704. Vgl. Wergeland: Jødinden, SSKr I 3, S. 374 f.

²⁰³ Storsveen: En bedre vår, S. 704. [Hervorhebung im Original]

²⁰⁴ Offenbarung 3,7–13.

²⁰⁵ Rienecker: Lexikon zur Bibel: ‚Philadelphia‘, Sp. 1069. Vgl. auch Groven Myhren: Jøders Adgang til Norge. Del III. 2008.

schämenden Umgang mit dem geretteten Juden erinnern wollen. Vor allem zielt er auf die norwegische Selbstwahrnehmung und den Widerspruch, der sich aus dem restriktiven Verbot für Juden ergibt. Rürup schreibt über die Bedeutung der Judenemanzipation für die Gesellschaft eines Staates:

Gerade am Beispiel der Judenemanzipation wird auch die Gesamtproblematik eines Emanzipationsvorganges deutlich, der sich auf die Annahme einer Identität von rechtlicher und realer Freiheit gründete.²⁰⁶

Wergeland setzt diese Problematik in seinem Gedicht um. Das Land, welches sich als besonders liberal und aufgeklärt begreift, weist denjenigen ab, der diese Freiheit sucht und am nötigsten braucht und lässt ihn vor den eigenen Mauern ertrinken. Dies muss nicht als innerer Konflikt zwischen tragischem Sujet und ironischer Belehrung verstanden werden, wie es Storsveen tut.²⁰⁷ Wergeland verweist vielmehr auf den tatsächlich bestehenden Konflikt innerhalb der Verfassung, die ausgerechnet dort einschränkend und abweisend ist, wo sie als besonders stark empfunden wird: bei der Freiheit und Gleichheit eines jeden Menschen.

3.4.2 »Moses paa Bjerget«

Im Gedicht »Moses paa Bjerget« greift Wergeland nochmals die Diskrepanz zwischen liberaler Verfassung und restriktivem „Judenparagrafen“ auf. Es ist das vorletzte Gedicht in der Sammlung und steht damit »Juleaftenen« gegenüber. Auch inhaltlich gibt es Parallelen nicht nur zu »Skibbrudet«, sondern auch zu »Juleaftenen«. Das Gedicht beginnt mit einer Referenz auf Norwegens Ruf, eine vorbildlich freiheitliche Verfassung zu haben:

Norges Frihed er berømt
videnømt, det fagre Skrømt,
somom gyldne Spindelvæve
rundt omkring i Luften dreve.

Til Arabens Teltehjem
trængte selv dets Rygte frem.
Skjøndt berettet simpelt, rolig,
klang det digterskjønt, utrolig.²⁰⁸

Darüber hinaus verwendet Wergeland hier, wie in »De Tre«, das Motiv des gastfreundlichen Arabien, in dem sich Juden und Moslems in Freundschaft begegnen. Ein alter maurischer Jude lauscht den unglaublichen Erzählungen eines Beduinen über das fremde Land im Norden wie einem Märchen:

²⁰⁶ Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, S. 12.

²⁰⁷ Storsveen: En bedre vår, S. 704.

²⁰⁸ Wergeland: Jøden, SSkr I 3, S. 42.

Thi de drak med Ungdomsfyr
Beduinens Eventyr
om det høje Land i Norden,
som var frieste paa Jorden.²⁰⁹

Durch den Vergleich mit einem schönen, aber unglaublichen Märchen ist der weitere Verlauf der Handlung bereits vorweggenommen, denn als genau das wird sich die Erzählung über „das freieste Land der Erde“ entpuppen. Der Jude macht sich noch in derselben Nacht auf, um in dieses Land zu reisen, um nicht weiter der Sklaverei und Unterdrückung seines Heimatlandes ausgesetzt zu sein. Seinen Goldschatz, den er bislang vergraben hatte, nimmt er mit:

Der, hvor ensom Palme runden
er af Grunden,
Jøden graver.
Ved dens Rod hans Skat er gjemt
Han med den vil didhen drage,
hvor han Friheds Lyst kan smage.
Mellem Slaver
skal ei Guldet ligge glemte.²¹⁰

Wergeland ruft gleichzeitig zwei stereotype Vorstellungen des Orients auf. Zum einen referiert er auf den „despotischen Orient“, zum anderen auf die „gastfreundlichen Orientalen“.²¹¹ Das Zelt des Beduinen steht für Gastfreundschaft über religiöse Grenzen hinaus, während Arabien für Sklaverei und Unterdrückung steht. Groven Myhren gibt an, sich auf »Følg Kaldet!« (*Jødinden*) zu beziehen, wenn sie schreibt: „Ja, dikteren hevder at kristne ikke engang har mye å stille opp mot barbarerne.“²¹² Wahrscheinlich meint sie jedoch das inhaltlich sehr ähnliche Gedicht »Røst i Ørken« (*Jødinden*), denn dort heißt es: „Vilden Gran vil give Ly,/ ligesom man finder hos/ Tyrker og Barbarer større/ Brødreomhed end hos Os!“²¹³ Wergeland geht von einer interreligiösen Toleranz des Mittelmeerraums aus und geht unter anderem in »De Tre« und auch im *Indlæg* darauf ein.²¹⁴ Über die orientalischen Juden schreibt Wergeland, sie würden sich geistig und physisch von den osteuropäischen Juden unterscheiden „fordi de *i det Hele behandles menneskeligere af Mahomedanerne* [sic!], der kunde dele sit Troeshad mellem flere lige vantroe Konfessioner, end af de Kristne, mellem hvem *de* ere de ene forskudte.“²¹⁵ Wergeland stellt den Orient auf der einen Seite als einen Ort der Gastfreundschaft und Toleranz dar, auf der anderen Seite aber als repressiv gegenüber allen Andersgläubigen. Er hinterfragt jedoch die von ihm aufgerufenen orientalisti-

²⁰⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 43.

²¹⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 44.

²¹¹ vgl. hierzu z.B. Said: Orientalismus. 2009.

²¹² Groven Myhren: Henrik Wergelands tro, S. 69.

²¹³ Wergeland: Jødinden, SSKr I 3, S. 382.

²¹⁴ Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 243. Vlg. Skorgen: Toleransens grenser, S. 80.

²¹⁵ Wergeland: Jødesagen, SSKr IV 3, S. 243. [Hervorhebungen im Original]

schen Stereotypen nicht, wie er es mit den stereotypen Judendarstellungen tut. Er nutzt sie vielmehr, um die Vorstellung des gastfreundlichen aber gleichzeitig restriktiven Arabien mit Norwegen zu kontrastieren, das sich selbst als modernes und freies Land auffasst und somit im Gegensatz zur Sklaverei steht, dessen Bewohner jedoch voller Vorurteile und Ablehnung gegenüber Menschen jüdischen Glaubens sind und ihre Tür gleichsam vor Fremden verschließen. Außerdem deutet die Situation, in der sich der alte Jude befindet, auch auf das Alte Testament hin. Sein Aussehen wird mit dem Aussehen Moses' und Abrahams verglichen:

Moses' Aasyn i sin Glands
var ei ædlere end Hans.
Meislet dybt og reent var Trækket,
og med Bystens Bronze dækket.

Hvidt hans Skjæg som Abrahams
lyste paa den sorte Vams;
men hans glade Flammeblikke
lignet Patriarkens ikke.²¹⁶

Durch die Referenz auf die äußere Erscheinung des Juden kehrt Wergeland das negative Bild des hässlichen, kränklichen Juden um. Er begnügt sich aber nicht allein mit der Beschreibung des würdigen, schönen Aussehens, sondern er stellt eine Verbindung zu zwei Figuren des Alten Testaments her. Der beschriebene Jude übertrifft Abraham und Moses sogar noch an Würde und Ausdruck.²¹⁷ Die Geschichte Abrahams, der seinen Gottesglauben in der Bereitschaft beweisen soll, seinen Sohn Issak zu opfern, wird als „Urbild der Gefährdung und Rettung des Volkes Israel“ verstanden, wie es sich später im Exodus wiederholt.²¹⁸ Bereits der Titel des Gedichts – »Moses paa Bjerget« – weist darauf hin, dass der Jude Norwegen nie erreichen wird, wie Moses das heilige Land nie erreichte. In der Bibel sieht Moses vom Berg Nebo aus das heilige Land, in das er das Volk Israel geführt hat, doch er selbst darf es nicht betreten und stirbt auf dem Berg.²¹⁹ Ebenso ergeht es dem Juden in Wergelands Gedicht:

Hvor sørgmodige hans Blikke!
Derfor Ørnen slaaer ham ikke.
Fulde de af Taarer flomme.
Thi han maa ei længer komme.
Moses liig paa Kanaan,
stirrer over Landet Han.

²¹⁶ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 42 f.

²¹⁷ Eine ähnliche Beschreibung gibt Wergeland von zwei marokkanischen Juden, die er 1831 auf einer Reise in Frankreich traf. Es war Wergelands erste Begegnung mit Juden, und sie war ausschlaggebend für sein Engagement: „Jeg folte mig ydmyget foran dem som om jeg stod for to af Menneskehedens Stamfædre eller foran Abraham og Melchizedek, under hvis Telt kun den ene sande Gud blev dyrket. [...] Havde det ikke været for Skams Skyld, var jeg vendt tilbage forat beundre deres Gestalt, deres hvide rullende Skjæg, det kongelige og dog milde Aasyn, den bredryggede Pande, de langhævede Øjebryn, den smukke Bronzefarve — kort Alt hvad jeg kunde tænke mig hos en Menneskenorm.“ (Wergeland: Hassel-Nodder, SSKr IV 7, S. 330)

²¹⁸ WiBiLex: ‚Abraham‘. 2005.

²¹⁹ Deuteronomium/5. Mose 34,1–6.

Ak, hvor stirrer han paa Landet,
 fra hvis Dale han er bandet!
 Ømt, som Moses' Blik Jordanen,
 Glommen fulgte Mauritanen
 til dens klingeclare Løb
 dulgte sig i Fjernets Svøb.²²⁰

Wergeland verknüpft hier die Geschichte des biblischen Moses mit der norwegischen Selbstauffassung als freiestem Land der Welt, verkörpert durch die Verfassung, die doch zugleich aufgrund des „Judenparagrafen“ die strengste und unfreiheitlichste in ganz Europa ist. Storsveen nennt das Gedicht daher „mer et dikt om Norge enn om en enkelt jødes skjebne“.²²¹ Wie Jakob in »Juleaftenen« und der namenlose Jude in »Skibbrudet« stirbt auch dieser Jude vor den Toren Norwegens.²²² Doch anders als in »Juleaftenen« ruft Wergeland mit »Moses paa Bjerget« nicht vorrangig Mitgefühl mit dem Juden hervor, sondern setzt seine Kritik beim norwegischen Selbstverständnis an. Zu einem Land, dessen Ansehen in Europa so hoch ist, und das sich selbst als aufgeklärten Staat versteht, passt kein solch menschenverachtendes Gesetz, lautet die Botschaft. In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten waren immer wieder Juden nach Norwegen gekommen, die nichts von dem Verbot wussten und dann unverhältnismäßig hart bestraft worden waren.²²³ Dadurch schadete der Paragraf letztlich dem Ansehen und dem Wohle Norwegens.

Außerdem konnte sich Norwegen kaum dem Handel mit jüdischen Kaufleuten entziehen, da viele der europäischen Handelspartner Juden waren.²²⁴ So endet das Gedicht mit einem weiteren Fingerzeig auf den Schaden, den Norwegen sich durch diesen Paragrafen zuzieht und betont den ökonomischen Nutzen, den Norwegen hätte, wenn Juden Zugang zum Land hätten:

Jøden vilde jo betalt
 Norge Friheden med Alt ?²²⁵

Dass Wergeland hier ein Fragezeichen statt eines Ausrufezeichens setzt, wird in der Wergelandforschung, soweit mir bekannt, nicht berücksichtigt. Es lässt sich aber als implizite Aufforderung an den Leser verstehen, eine mögliche Angst vor ökonomischem Nachteil zu hinterfragen und stattdessen den ökonomischen Nutzen zu erkennen. Möglicherweise versucht Wergeland mit diesem Fragezeichen auch dieser letzten Behauptung ihr Gewicht zu nehmen, denn Wergeland legte in seiner Argumentation vor allem Gewicht auf die Ideale der Aufklärung und der Näch-

²²⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 46. [Hervorhebung im Original]

²²¹ Storsveen: En bedre vår, S. 705.

²²² Wergeland: Jøden, SSKr. I 3, S. 46.

²²³ vgl. Mendelsohn: Jødenes Historie, S. 55 ff.

²²⁴ vgl. Benkow: Personlig beretning, S. 387.

²²⁵ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 46.

stenliebe. Dies kommt sowohl in seinen politischen Schriften als auch in seinen Gedichten zum Ausdruck. Für Wergeland ist das Argument des ökonomischen Nutzens das irrelevanteste, da für ihn Nächstenliebe und Humanismus ausschlaggebend sind:

Men Spørgsmaalet skal støtte sig til Religion, Retfærdighed og Menneskekjærlighed, til moralske Grunde mere end til økonomiske. Disse kunne danne et Slags Perspektiv i Baggrunden, tabende sig i Egennyttens Eldoradoer.²²⁶

Doch Wergeland liegt nicht nur Gerechtigkeit und Nächstenliebe am Herzen, sondern in hohem Maße auch das Wohl seines Landes. In einem Brief an seinen Freund, den schwedisch-jüdischen Arzt Jakob Levertin schreibt er: „Vil Du dit Fædreland saa ondt?“ spørger man stundom. Jeg, som elsker det indtil Synd, indtil næsten at elske det mere end Menneskeheden og Retfærdigheden!²²⁷ Er scheint mit der deutlichen Formulierung des materiellen Vorteils am Ende des Gedichts einen inneren Kompromiss einzugehen, der durch das Fragezeichen kenntlich gemacht wird. Um seine politischen Gegner zu überzeugen und seinem Land zu nutzen, muss er auch auf deren Hauptbedenken eingehen, und diese sind nach wie vor gesellschaftlicher und ökonomischer Art.

Im *Indlæg* bringt Wergeland sein positives Verständnis von Norwegen zum Ausdruck, allein der „Judenparagraf“ ist Störfaktor in diesem Bild. Er vergleicht Norwegen mit Spanien, in dem als einzigem weiteren Land in Europa bis 1876 ein Niederlassungsverbot für Juden bestand:

Norges Forfatning skal være den frieste og for et Folk ærefuldeste af alle Europas konstitutionel-monarkiske. Den fortjener ikke dette Navn, saalænge den er den *intoleranteste*. Der er liden Ære ved, at det i denne yderst vigtige Henseende i hele Europa *kun har Spanien ved Siden*. Katholsk Intolerance er afskyelig, men en protestantisk, et protestantisk Spanien i Intolerance, er endnu afskyeligere. Og *det* er Norge paa Papiret, men ikke efter sit Folks Aand og Tænkemaade; og efter denne maa Bogstavet rette sig.²²⁸

Für ihn bedeutete der „Judenparagraf“ nicht nur eine Ungerechtigkeit gegenüber allen Juden, sondern auch gegenüber dem „norwegischen Volksgeist“, dem die Verfassung in dieser bestehenden Form nicht gerecht werde. Der Verweis auf den ökonomischen Nutzen ist nur ein zusätzliches Argument, um auf allen Ebenen auch dem überzeugtesten Widerständler vor Augen zu führen, dass dieser Paragraf zum Schaden für Norwegen ist.

3.4.3 »Den Franske Garde over sin Sergeant Jøden Michaël«

Ein häufig angewendetes Argument der Verfechter des „Judenparagrafen“ war die Angst vor einem „jüdischen Staat im Staat“. Einen großen Anteil an dieser Furcht hatte der Aufsatz *Über die*

²²⁶ Wergeland: *Indlæg*, SSKr IV 3, S. 226.

²²⁷ Wergeland: *Brev til Jakob Levertin*, SSKr V 1, S. 308.

²²⁸ Wergeland: *Indlæg*, SSKr IV 3, S. 244. [Hervorhebungen im Original]

Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht von Friedrich Rühs (1781–1820), der 1815 erstmals publiziert und 1816 verlegt wurde. Rühs war seit 1810 Professor für deutsche und skandinavische Geschichte an der Berliner Universität. Der Aufsatz war Teil der öffentlich geführten Debatte um die Judenemanzipation in Deutschland und trug wesentlich zur Auffassung bei, die Juden würden einen eigenen, in sich geschlossener Staat bilden.

Allein die Juden bilden nicht blos ein Volk: sie bilden zugleich einen Staat; [...] [E]s ist also klar, daß, wenn sie Mitglieder eines andern Staats seyn wollen, ohne dem Judenthume zu entsagen, sie in eine Collision von Pflichten gerathen, die höchst bedenklich ist, und die in vielen Fällen unmöglich ausgeglichen werden können; Niemand kann zweien Herren dienen, und es ist doch in der That ein sonderbarer Widerspruch, daß ein Bürger des jüdischen Staats oder Reichs zugleich Bürger eines christlichen Staats seyn will.²²⁹

Als Reaktion auf die rechtliche Besserstellung der Juden traten zunehmend emanzipationsfeindliche Stimmen in den Vordergrund, die traditionelle Vorurteile wiederbelebten.²³⁰ Auch in Norwegen hatte die Schrift Auswirkungen auf die Debatte um den „Judenparagrafen“ und wurde noch in den 1840er Jahren herangezogen, um die Behauptung zu stützen, Juden würden einem christlichen Land Schaden zufügen.²³¹ Auf diesen Vorbehalt reagiert Wergeland in seiner Gedichtsammlung mit dem Gedicht »Den Franske Garde over sin Sergeant Jøden Michaëk« (im Folgenden: »Den Franske Garde«). Wergeland sah in Frankreich als dem Land der Französischen Revolution und der Aufklärung, ein Beispiel für einen gelungenen Umgang mit der jüdischen Minorität.²³² Seit 1791 waren die französischen Juden per Gesetz uneingeschränkt allen anderen französischen Staatsbürgern gleichgestellt.²³³ Tatsächlich bedeutete dies jedoch keine praktische Gleichstellung. Zwar „verlangte [man] weder in Frankreich noch in Deutschland, daß die Juden Christen würden, aber man erwartete doch, daß sie aufhören würden, Juden zu sein.“²³⁴ Kritik am europäischen Umgang mit den jüdischen Bürgern hat Wergeland in »Skibbrudet« angedeutet. Auch im *Indlæg* erwähnt er intolerante Tendenzen in Frankreich, hebt aber hervor, welche Bedeutung dem gemeinsamen Kampf an der Kriegsfront für den Zusammenhalt zwischen Juden und Nicht-Juden, für die Toleranz und die Entstehung von Nationalempfinden zukommt.

Der gives kun een Daab, som indvier til Nationalitet: Bloddaaben i den fælleds Kamp for Frihed og Fædreland. Og den har Jøderne undergaaet hvor de have havt Anledning dertil. „Deres Blod har blandet sig med vort paa Slagmarken“, var det Magtsprog, hvormed man i Frankrig kuld-kastede de sidste Intolerancens afmægtige Anstregelser.²³⁵

²²⁹ Rühs: *Ansprüche der Juden*, S. 5. [Hervorhebung im Original]

²³⁰ Rürup: *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 21 ff.

²³¹ Vgl. Mendelsohn: *Jødenes Historie*, S. 56.

²³² Vgl. Wergeland: *Indlæg*, SSKr IV 3 v.a. S. 231–268.

²³³ Vgl. Rürup: *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 17.

²³⁴ Rürup: *Emanzipation und Antisemitismus*, S. 24.

²³⁵ Wergeland: *Indlæg*, SSKr IV 3, S. 266.

Der gemeinsame Kampf für ein Land ist für ihn die Taufe, die einen Menschen zum Bürger einer Nation macht. Das Glaubensbekenntnis und die kirchliche Taufe sind unwesentlich, wenn das Herz für das gemeinsame Vaterland schlägt. Wergeland sieht in der Religion der Juden keinen Hinderungsgrund für die Entwicklung eines Nationalgefühls dem gewählten Heimatland gegenüber, sondern gerade den Schlüssel für ihre Treue und Identifikation mit dem jeweiligen Staat. Er stellt eine Verbindung zwischen Bibel und der aktuellen politischen Situation in Europa her:

Jeremias befaler Israeliterne (Kap. 29), at ansee Babylon som deres Fædreland, omendskjøndt de kun skulde blive der 70 Aar; [...]. *Fædrelandskjærligheden er imellem Israeliterne en saa naturlig, levende og med deres religiøse Tro forbunden Følelse*, at en fransk Jøde betragter sig som fremmed i England selv i Forhold med andre Jøder, og det Samme vilde være Tilfælde med engelske Jøder i Frankrig. Denne Følelse gaar saa vidt, at man i de sidste Krige ofte har seet franske Jøder fegte med Forbittrelse mod Jøder af fiendtlige Lande. Flere have bedækket sig med hæderfulde Ar, Andre have paa Ærens Mark erholdt Roes for sin Tapperhed.²³⁶

Und in einer Fußnote ergänzt er, dass er sich hier auf „den rørende Beretning om den brave Gardesergeant Theodor Jonas’ Jordefærd i Paris 1839“ bezieht.²³⁷ Es ist wahrscheinlich, dass er mit dem Namen ‘Michaël’, den er für den Juden in seinem Gedicht wählt, nochmals auf den schiffbrüchigen Juden Michael Jonas anspielt und damit Raum für das Gedankenspiel eröffnet, dass der Gerettete, wäre er freundlich in Norwegen willkommen geheißen worden, sein Glück und seine Freiheit womöglich in Norwegen gefunden hätte und nun diesem Land ebenso treu dienen würde, wie der Jude in seinem Gedicht. Der Name ‘Michael’ ist zwar hebräischen Ursprungs, als Schutzpatron des Heiligen Römischen Reichs und später des Deutschen Bundes galt er aber auch als „Personifizierung des christlichen Ritterideals“.²³⁸ Auch der Jude Michaël verkörpert dieses Ideal. Das Gedicht beginnt mit der Trauer der Soldaten um ihren gefallenen Sergeant Michaël:

Der er Sorg iblandt de Brave:
De den Braveste begrave:
„Michaël, vor Ven, den kjække
Jøde, har forladt vor Række.“²³⁹

Nicht nur ist er einer von ihnen gewesen, er war der Beste und Mutigste unter ihnen. Damit kehrt Wergeland die Vorstellung von Juden als körperlich schwach und moralisch verwerflich in das besonders positive Bild eines rechtschaffenen und geachteten Soldaten um. Die zweite und die dritte Strophe beginnen mit den Versen: „Lad Marseillaisen klinge!“ und „Eller Jenamarschen lyde!“²⁴⁰ Sie bringen zum Ausdruck, wie verbunden der Gefallene mit Frankreich war, an wel-

²³⁶ Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 261. [Hervorhebung im Original]

²³⁷ Wergeland: Indlæg, SSKr IV 3, S. 261.

²³⁸ Duden: Vornamen, ‚Michael‘, S. 267.

²³⁹ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 36.

²⁴⁰ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 36. Es wird auf die Schlacht bei Jena angespielt, die Napoleons Truppen 1806 gewonnen hat.

chen entscheidenden Kämpfen er beteiligt war und deuten an, dass niemand daran zweifelt, dass französische nationale und militärische Symbolik dem Anlass angemessen sind. Das Gedicht ist einheitlich und übersichtlich gegliedert: acht Strophen à vier Verse, trochäische Metrik und zweisilbigen Paarreime. Die Ordnung und der Gehorsam des Militärs spiegeln sich hier im formalen Aufbau des Gedichtes wider. In vier Strophen wird die Beziehung zwischen Sergeant Michaël und Frankreich dargestellt und die Frage beantwortet, ob und wie ein Bürger Jude sein und zugleich einem nichtjüdischen Staat dienen könne.

Frankrig gav ham Borgerkronen;
Han har den betalt Nationen.
Modig som en Makkabæer,
gav han den igjen Trofæer.

Frankrig, ikke Palæstina,
husked ham ved Berezina,²⁴¹
Gardens Marsch, ei Davids Psalmer,
Fahnerne, ei Judas Palmer.

Durch die biblischen Bezüge hebt das lyrische Ich auch in diesem Gedicht hervor, dass allein der Glaube den Juden zum Juden macht und nicht eine gefühlte nationale Zugehörigkeit zu einem jüdischen Staat. Der Mut des Juden wird mit dem eines Makkabäers verglichen, womit auf die Bücher der Makkabäer²⁴² und das Geschick der Makkabäer im Kampf gegen die syrischen Besatzer angespielt wird.²⁴³ Frankreich wird bejaht dadurch, dass Palästina Frankreich untergeordnet wird, die Märsche der Garde dadurch, dass ihnen religiöse Psalmen, die französische Fahne, weil ihnen die Palmen des heiligen Landes untergeordnet werden. Wergeland trennte selbst zwischen religiöser und nationaler Pflicht und sah die Pflicht gegenüber dem Staat klar als übergeordnet an. Er stellte sich die Juden, die nach Norwegen kommen würden, als aufgeklärt und reformiert vor, durch die Haskala-Bewegung modernisiert und mit einem großen Interesse daran, die norwegische Sprache zu erlernen und dem norwegischen Staat zu dienen.²⁴⁴ Da Juden, die nach Norwegen kämen, keinen eigenen Staat hätten, dem sie sich verpflichtet fühlten, würden sie daher dem Staat, den sie sich als ihre Heimat wählten, vorbehaltlos dienen, so seine Erwartung.²⁴⁵ Für Wergeland ist die Nation eine politische, weniger eine kulturell gewachsene Einheit und die Ausübung des Glaubens eine Privatangelegenheit.²⁴⁶ So behandelte auch Sergeant Michaël seinen Glauben ganz im Privaten, doch war es gerade der Glaube, der ihm besonderen Halt und Stärke verliehen hat:

²⁴¹ An der Beresina siegten 1812 die russischen über die französischen Truppen und beendeten so Napoleons Russlandfeldzug.

²⁴² Luther stellte die Bücher der Makkabäer als Apokryphen zwischen Altes und Neues Testament.

²⁴³ Vgl. Rienecker: Lexikon zur Bibel: ‚Makkabäer‘, Sp. 876 f.

²⁴⁴ Vgl. Skorgen: Toleransens grenser, S. 57 ff.

²⁴⁵ Vgl. Storsveen: En bedre vår, S. 695.

²⁴⁶ Vgl. Storsveen: En bedre vår, S. 697.

Men paa Bivuaken kunde
Han om sit Judæas blunde.
Hvor de hvifted, hvor de straaled
saa vi paa hans Smiil ved Baalet.

Frankrig gav han sine Dage,
Nattens Drøm blev han tilbage.
[...]²⁴⁷

Die Träume der Nacht um „sein Judäa“ geben ihm Zufriedenheit und Kraft im Kampf des Tages. Damit hebt Wergeland wieder die moralische Überlegenheit hervor, von der er glaubt, dass Juden sie aufgrund ihrer über Jahrtausende der Unterdrückung andauernden Treue zum Glauben mitbrächten.²⁴⁸ Das Gedicht ist weniger ein Aufruf zur Toleranz, als vielmehr eine Vision vom Gewinn, den Norwegen durch den Zuzug von Juden hätte. Ebenso stellt Wergeland einen Vergleich mit Frankreich her, das ihm aufgeklärt und modern erscheint, und neben dem sich Norwegen restriktiv und unmodern ausnimmt. Damit appelliert »Den Franske Garde« vor allem an das Nationalgefühl und den Stolz der Norweger, sich der europäischen Bewegung der Judenemanzipation anzuschließen. Gleichzeitig entwirft Wergeland mit Sergeant Michaël ein Gegenbild zum negativen Judenstereotyp. Der Titel des Gedichts »Den franske Garde over sin Sergeant Jøden Michaël« zeigt an, dass das gesamte Gedicht als Reflexion der Soldaten über ihren Kameraden zu lesen ist. Die französisch-christlichen Soldaten sind ein Identifikationsmoment für die norwegischen Leser, die ihren Staat im Geiste der Aufklärung sehen, die in Frankreich begann. Mit ihnen schafft Wergeland eine Instanz, die der positiven Darstellung des Juden Michaël Glaubhaftigkeit und Nachdruck verleiht.

3.5 Literatur

Wergelands Gedichte werden häufig als historische Quellen gelesen und interpretiert, ohne die Besonderheiten der Gattung zu berücksichtigen. Dabei hat Wergeland selbst über sein Medium, die Dichtung, innerhalb der Dichtung reflektiert. Die Lyrik als verdichtete Textgattung setzt beim Leser einen gewissen Grad der Bildung und Belesenheit voraus um intertextuelle Verweise zu erkennen und zu verstehen. Sie kann mit ihren Bildern aber auf der emotionalen Ebene auch Leser erreichen, denen diese Referenzen entgehen. Im ersten und im letzten Gedicht der Sammlung *Jøden* reflektiert das lyrische Ich über die Wirkung von Worten. In »Sandhedens Armée« gilt die Reflexion insbesondere der Gedichtsammlung *Jøden*. Obwohl es als einleitendes Gedicht die Lesart für alle folgenden Gedichte vorgibt, steht das Kapitel „Literatur“ am Ende dieser Arbeit,

²⁴⁷ Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 37.

²⁴⁸ Vgl. Kapitel 3.3.3 »Jødinden« und Wergeland: *Indlæg*, SSKr IV 3, S. 235.

da einem heutigen Leser das Verständnis für »Sandhedens Armée« erst nach der eingehenden Beschäftigung mit den anderen Gedichten aus *Jøden* möglich sein wird. »Tidselskjægplukkeren« ist eine abschließende Reflexion über Wergelands eigenes Wirken und kann wiederum nur verstanden werden, wenn es im Zusammenhang mit »Sandhedens Armée« gelesen wird.

3.5.1 »Sandhedens Armée«

Mit »Sandhedens Armée« eröffnet Wergeland die Sammlung *Jøden*. Es gehört zu den bekanntesten und meist zitierten Gedichten Wergelands.²⁴⁹ Es ist unterteilt in neun regelmäßige Strophen à sechs Zeilen mit der Reimstruktur ABB-ACC. Damit wird das Gedicht unmissverständlich als Gedicht markiert, das durch Strophen, Reim und Metrik strukturiert ist und sich von einem Erzähltext oder einer politischen Streitschrift unterscheidet:

Ord? Som Verden saa foragter?
Ord i Digt?
Endnu meer foragteligt!
Ak, hvor usle disse Magter
til at fegte
for den Sandhed i fornegte!²⁵⁰

Zwar verwendet Wergeland – wie in allen gebundenen Gedichten der Sammlung – ein trochäisches Versmaß, das sich besonders für „Besvergelse og slagord“ eignet²⁵¹ da es „rhythmisch suggestiv“ ist.²⁵² Doch der zweite und vierte Vers sind mit zwei Hebungen kürzer als die anderen Verse mit jeweils vier Hebungen. Der zweite und dritte Vers enden zudem auf der betonten Silbe, während die übrigen Verse auf der Nebensilbe enden. Dadurch entsteht beim Lesen eine Pause, wodurch die zweite Zeile ein besonderes Gewicht erhält, was sich auch inhaltlich in den meisten Strophen widerspiegelt: „Ord i Digt?“ ist gleich in der zweiten Zeile eine selbstreflexive Kennzeichnung des Textes als Gedicht. „Overtro“, „Hærd af Ord!“, „En avant!“, „Sandhedsord!“ und „Sandheds Sag“²⁵³ sind Begriffe, die sich einprägen und die Botschaft des gesamten Gedichts tragen.

In dem Gedicht »Sandhedens Armée« spiegelt sich die gesamte Sammlung *Jøden* wider: Das Gedicht hat neun Strophen, die Sammlung besteht aus neun Gedichten. Inhaltlich bilden die erste und die letzte Strophe eine Art Rahmen für die anderen Strophen, wie das erste und letzte Gedicht der Sammlung einen Rahmen für die anderen Gedichte bilden. In der ersten Strophe bringt das lyrische Ich Zweifel zum Ausdruck, ob Worte überhaupt etwas ausrichten können, in der

²⁴⁹ Vgl. Storsveen: *En bedre vår*, S. 763.

²⁵⁰ Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 19.

²⁵¹ Storsveen: *En bedre vår*, S. 766.

²⁵² Krobb: *Die schöne Jüdin*, S. 18.

²⁵³ Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 20 f. [Hervorhebung im Original]

letzten Strophe fordert es die Worte auf, die Wüstenberge der Lügen zu erstürmen und die Nebel der Vorurteile zu lüften:

Derfor modige, I Dverge!
Sandheds Sag
seirer kun i Nederlag.
Stormer Løgnens Ørkenbjergel
Hen i veire
dem og Fordoms Taageleire!²⁵⁴

Gerade diese letzte Strophe mit der merkwürdigen Behauptung, die Wahrheit würde nur in der Niederlage siegen, ruft in der Wergelandforschung unterschiedliche Interpretationen hervor. Storsveen unterscheidet in zwei Lesarten, eine radikale und eine moderate. Die radikale Lesart sei demnach, das Wort 'kun' als 'bare' zu lesen, was bedeuten würde:

[D]et å lide umiddelbare nederlag blir selve måten sannheten seirer på – først når sannheten taper, seirer den altså. Imidlertid kan man mene det er noe merkelig at en reflektert evolusjonist som Wergeland ville stille seg bak en slik allmenn påstand. [...] Og verken i den alminnelige historie eller i hans egen teleologi kan vel nederlag sies å ha stått som en nødvendig forutsetning for sannhetens seier.²⁵⁵

Obwohl es also schwer verständlich ist, warum der Sieg ausschließlich in der Niederlage möglich sein soll, sieht Storsveen diese Lesart auch in der Metrik des Gedichts bestätigt, in der auf dem Wort 'kun' derselbe Druck liegt, wie auf anderen bedeutungstragenden Wörtern.²⁵⁶ In der moderaten Lesart sei das Wort 'kun' als 'likevel' zu verstehen, was hieße, dass die Wahrheit trotz einer möglichen Niederlage zuletzt siegen würde. Diese Interpretation hält Storsveen jedoch für unwahrscheinlich, da das Wort 'kun' durch die Metrik ein gewisses Gewicht erhält.²⁵⁷ In seinen Augen schließt das Gedicht mit dem pessimistischen Tonfall desjenigen, der darauf vorbereitet ist, dass die Wahrheit nicht gewinnen wird. Einziger Trost ist in dieser Interpretation, dass die innere Wahrheit an sich immer Wahrheit bleiben und zuletzt zur Erlösung führen werde.²⁵⁸

Dagne Groven Myhren schlägt eine andere, sehr viel optimistischere Interpretation vor. Sie liest »Sandhedens Armée« vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums, das mit der Schöpfungsgeschichte durch das Wort beginnt:²⁵⁹

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. [...] Und das Wort war Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.²⁶⁰

²⁵⁴ Wergeland: Jøden, SSKr I 3, S. 21.

²⁵⁵ Storsveen: En bedre vår, S. 764.

²⁵⁶ z.B. „meer foragteligt“, „hjælp fra Himmelen“ und ”Thi den største“. Vgl. Storsveen: En bedre vår, S. 764.

²⁵⁷ Vgl. Storsveen: En bedre vår, S. 764.

²⁵⁸ Vgl. Storsveen: En bedre vår, S. 765.

²⁵⁹ Vgl. Groven Myhren: Henrik Wergelands tro, S. 90.

Durch Worte wurden die Welt und die Menschen erschaffen, Worte gaben den Menschen die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen. Thematisiert wird also die Macht der Worte, die Kraft des Dichters, seine Umgebung zu verändern. Das lyrische Ich bezeichnet die Worte in der letzten Strophe als Zwerge. Storsveen assoziiert dies mit Schwäche.²⁶¹ Doch vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums wird durch diesen Vergleich vielmehr deutlich, dass Worte, so klein sie auch zunächst erscheinen mögen, die Macht haben, Dinge zu verändern, ja, sogar ein ganzes Universum zu erschaffen. Besonders deutlich wird dies in der sechsten Strophe, die den Auftakt zu mehreren Kampfaufrufen bildet, in denen Wergeland starken Gebrauch von militärischem Vokabular macht:

Fremad dog, I usle Rader!
Hær af Ord!
Eder Seiren dog paa Jord
lovet er af Lysets Fader,
naar I tjene
Sandheden, hans Barn, alene.

Fremad, Ord, I Sandheds Helte!
En avant!
Adamshjertene engang
blive eders Sejerstelte.
Straaler spile
vil dem du til eders Hvile.²⁶²

Durch diese militärischen Ausdrücke und auch den Ausruf „*En avant!*“ in der siebenten Strophe wird das Gedicht in den Kontext der Französischen Revolution gestellt.²⁶³ Damit wird wiederum auf die Ideen der Aufklärung und den Gedanken der Gleichheit und Freiheit aller Menschen angespielt. So erbärmlich die Worte also erscheinen, so schwach ihre Reihen sein mögen, sie Kämpfen für die Ideale der Aufklärung, und die Garantie für ihren Sieg kommt von Gott selbst. Er ist der Vater des Lichts, und die Wahrheit ist sein Kind. Auch dies ist eine klare Referenz an das Johannesevangelium:

Da redete Jesus abermals zu ihnen und sprach: Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.²⁶⁴

[D]ein Wort ist die Wahrheit.²⁶⁵

²⁶⁰ Johannes 1,1 und 1,14.

²⁶¹ Storsveen: *En bedre vår*, S. 765.

²⁶² Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 20. [Hervorhebung im Original]

²⁶³ Vgl. Storsveen: *En bedre vår*, S. 764.

²⁶⁴ Johannes 8,12.

²⁶⁵ Johannes 17,17.

In den Zeilen „Sandheds Sag/ seirer kun i Nederlag“ wird vor dem Hintergrund des Johannes-evangeliums der Bezug auf Jesus deutlich. Als er am Kreuz stirbt, siegen scheinbar Tod und Dunkelheit. Doch sein Tod verändert die Welt, sein Tod steht für das Leben und die Erlösung. „Wergeland lar forstå at selv i nederlaget klargjorde Jesus Gudsildet, og mer strålende en noensinne før.“²⁶⁶ Im Johannesevangelium sagt Jesus: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“²⁶⁷ Wergeland transportiert mit »Sandheds Armée« die Überzeugung, dass die Wahrheit siegen wird, weil sie gottgegeben und der einzig richtige Weg sei – wenn nicht im ersten Abstimmungsdurchgang, so doch im folgenden.²⁶⁸ Damit ist das Gedicht also kein rein persönliches „künstlerdikt“, wie es Storsveen nennt.²⁶⁹ Er fasst das Gedicht als bloße Widerspiegelung Wergelands eigener Situation als resignierender Dichter auf und deutet es als betrübt und wehmütig („sørgmodig“) und die Schlussmoral als verzweifelt („desperat“).²⁷⁰ Doch statt über seinen geringen Einfluss auf die Politik zu klagen, tritt Wergeland allen entgegen, die an der Kraft der Worte und der Wahrheit zweifeln.

Das Gedicht spiegelt auch Wergelands eigenes ambivalentes Verhältnis zum Christentum wider. Denn einerseits forderte er Religionsfreiheit und verlangt 1845 in *Normandens Katechisme*, einer Art Verhaltensregelwerk: „Man friest være maa i Tro;/ thi bør forandres § 2.“²⁷¹ Doch heißt es in derselben Schrift:

3. *Hvad troer Du om Jøden?*
 Af Fødsel er han nok saa god
 som jeg, der er af gothisk Blod.
 Skjøndt han har Frelseren fornegtet,
 er Jøden dog med ham beslægtet.
 Og hvis han christeligt behandles,
 han snart til Christen omforvandles.²⁷²

Hier erscheint es, als würde Wergeland in der Tradition des christlichen Antijudaismus argumentieren. Zum einen spielt er auf den Vorwurf des Gottesmordes an, der traditionell durch die Ablehnung Jesus Christus als Messias durch die Juden begründet wurde.²⁷³ Zum anderen äußert er die Hoffnung und Möglichkeit der Konversion zum Christentum. Christhard Hoffmann schreibt in seinem Aufsatz *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus*: „Im traditionellen christlichen Selbstverständnis kann ein Jude/eine Jüdin durch Bekehrung zum Mitglied der christlichen

²⁶⁶ Groven Myhren: Henrik Wergelands tro, S. 92.

²⁶⁷ Johannes 14,6.

²⁶⁸ In einem Brief an seinen Freund Warburg schreibt Wergeland im Juni 1842: „Jeg har saaledes ikke ringe Haab, og ganske sikkert vil den blive saaledes forsvaret at selv et Nederlag i 1842 vil blive en forberedende Sejer for den retfærdige Sag.“ (Wergeland: Brev til Michael S. Warburg, SSKr V 1, S. 319)

²⁶⁹ Storsveen: En bedre vår, S. 765.

²⁷⁰ Storsveen: En bedre vår, S. 765.

²⁷¹ Wergeland: Normandens Katechisme, SSKr IV 7, S. 243.

²⁷² Wergeland: Normandens Katechisme, SSKr IV 7, S. 246. [Hervorhebung im Original]

²⁷³ Vgl. Katz: Vom Vorurteil, S. 325.

Gemeinschaft werden [...].“ Etwas später fügt er hinzu: „Juden« und »Judentum« repräsentieren das Alte, Überlebte, Tote. Durch die Aufgabe ihres »Judentums«, Bekehrung oder Assimilation konnten die Juden aber am Fortschritt und am Aufbau einer »neuen Welt« teilhaben.“²⁷⁴ In seinem letzten Lebensjahr schrieb Wergeland 24 Gebete und Predigten, die er 1845 in seiner Zeitschrift für die Arbeiterklasse (*For Arbeidsklassen*) veröffentlichte. In der Predigt für den zweiten Ostertag heißt es:

Den christelige Tro hæver sig ligesaa høit over Jordens øvrige Troesbekjendelser, som dens Dydelære hæver sig over alle andre Dydelærer, som dens ophøiede Stifter hæver sig over alle andre Religioners Stiftere [...].²⁷⁵

Wergeland glaubte zwar an die Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen. Doch er begründet dies gerade mit dessen klarer Liebesbotschaft. Die Predigt ist also kein Aufruf zur Missionierung „Ungläubiger“ sondern vielmehr eine Erinnerung an die Botschaft der Nächstenliebe, die oftmals in blindem Eifer untergehe und vergessen werde.²⁷⁶ Wergeland kritisiert, auf welche Weise gegen die Grundsätze des Christentums verstoßen wird²⁷⁷ und fordert auf, sich auf die Liebe zu besinnen:

Enhver sand Christen elsker Gud og sin Næste inderligen efter Christi Exempel, saaledes at han deler sin Fryd med Andre, ofrer sine Kræfter til Andres sande Vel, deres Oplysning, Forbedring og Tilfredshed, aftørrer den Lidendes Graad og deler hans Kummer. Som Jesus vor Frelser og Mønster lærer i sin Tale hos Joh. 15. 1–14. Og Apostlen Paulus i Rom. 12, 10. „Værer hinanden inderlig hengivne i broderlig Kjærlighed! forekommer hverandre med Ærbødighed.“²⁷⁸

Auch hier spielt Wergeland auf das Johannesevangelium an, in dem Jesus seinen Jüngern von der Nächstenliebe predigt. Es geht Wergeland um ein christliches Handeln aus brüderlicher Liebe. Er schreibt in seiner Predigt, die Liebe sei die einzige bedingungslose Pflicht, aus der sich alle weiteren Pflichten automatisch ergeben. Ein jeder Mensch, gleich welchen Glaubens, trage Liebe in sich,²⁷⁹ was bedeutet, dass ein jeder Mensch auch die Wahrheit des Christentums in sich trägt. „Jesus er i Wergelands diktning så å si det sentrum der alle kosmiske og jordiske tendenser møtes og søkes oppklart“, fasst Groven Myhren das Verhältnis Wergelands zu Jesus zusammen. Das Christentum dient in Wergelands Dichtung als Maßstab und Orientierung.

Das Gedicht »Sandhedens Armée« ist auch vor diesem theologischen Spannungsfeld zwischen religiöser Überzeugung und religiöser Toleranz zu lesen. Ruft man sich wieder das Bild des Cha-

²⁷⁴ Hoffmann: Antijudaismus, S. 306 f.

²⁷⁵ Wergeland: *For Arbeidsklassen*, SSKr IV 7, S. 169.

²⁷⁶ Wergeland: *For Arbeidsklassen*, SSKr IV 7, S. 169.

²⁷⁷ Vgl. Dvergsdal: Wergeland som dikter og prest, S. 150 f., Groven Myhren: *Religiøs toleranse*, S. 45 und Groven Myhren: *Henrik Wergelands tro*, S. 66 ff.

²⁷⁸ Wergeland: *For Arbeidsklassen*, SSKr IV 7, S. 169.

²⁷⁹ Wergeland: *For Arbeidsklassen*, SSKr IV 7, S. 169.

nukkaleuchters vor Augen, kann man »Sandhedens Armée« auch als Schamasch, also als Diener für die acht anderen Gedichte lesen.²⁸⁰ An ihm sollen sie sich entzünden und zur Erleuchtung des Lesers führen. Es ist der Auftakt zu einer Gedichtsammlung, die zu Toleranz und Akzeptanz gegenüber Juden aufruft und deren Schwerpunkt auf der Gleichwertigkeit der Religionen liegt. Es lässt sich als Leseanleitung für die anderen Gedichte verstehen. Gleichzeitig ist das Gedicht ein Appell, sich auf das Wort Jesu als die wahre Botschaft des Christentums zu besinnen. Auch hierin liegt das Ziel, durch Verständigung und Liebe Erleuchtung und Erkenntnis zu erlangen.

Vor allem ist »Sandhedens Armée« aber ein Gedicht über die Macht der Worte und damit der Macht des Dichters. Lyrik stellt durch die gebundenen Form und die Dichte der Sprache eine besonders ästhetisierte Form der Literatur dar. Hier thematisiert das Gedicht seine eigene Gattung und somit sich selbst und seine eigene Wirkungsmöglichkeit. Durch die Referenzen zum Johannesevangelium ist das Gedicht von einer positiven Grundstimmung geprägt. Die Worte werden als Verfechter der Wahrheit und als von Gott gesegnet präsentiert. Damit verschwimmt die Grenze zwischen Dichter und lyrischem Ich, denn die Worte wurden vom Dichter in den Kampf geschickt und verteidigen die Wahrheit, an die der Dichter glaubt. Diese Wahrheit ist geprägt vom Glauben an das Christentum und dessen Botschaft von der Nächstenliebe. Das Gedicht ist also ein Appell an alle Norweger, die sich als Christen auffassen, sich auf das wahre Christentum zu besinnen. Hier wird Religion mit Politik verknüpft, da die Besinnung auf die christliche Nächstenliebe das Abstimmungsresultat im Storting beeinflussen soll. Wergeland schickt seine Worte in einen politischen Kampf, einen Kampf um Aufklärung. »Sandhedens Armée« spiegelt somit auch das Spannungsverhältnis zwischen Dichtung, Politik und Religion wider, in dem die gesamte Sammlung *Jøden* zu lesen ist: Wergeland gebraucht die politische Lage in Norwegen und seine theologische Deutung des Christentums um über die Macht der Sprache zu reflektieren, er gebraucht die Reflexion über Sprache und Religion um auf die Politik Einfluss zu nehmen, und er gebraucht Sprache und Politik um seine Idee vom wahren Christentum zu vermitteln.

3.5.2 »Tidselskjægplukkeren«

„Noli desperari!“ – „Verzweifle niemals!“ Dieser Appell ist dem Prosagedicht »Tidselskjægplukkeren«, dem letzten Gedicht der Sammlung, vorangestellt. Es ist in der Wergelandliteratur eines der am wenigsten beachteten und analysierten Gedichte der Sammlung *Jøden*. Beschrieben wird ein kleiner Junge, der auf einem Feld voller Disteln steht und vergeblich ver-

²⁸⁰ Vgl. Kapitel 3.1. „Neun blühende Dornenzeige“.

sucht, die Distelwolle einzusammeln um mit ihr ein Kissen für die Großmutter zu füllen:

Men se, midtopaf Tidselhavet stikker en Drengs Hoved ligesom en Druknendes! Ved Daggry gik han ud forat tilintetgjøre sin Faders Fiender, Tusinderne med de pralende kobberrøde Tidselhjelme, og forat plukke Fjærene af dem til sin Bedstemoders Pude.²⁸¹

Es ist deutlich, dass Wergeland hier die Situation des Dichters, seine eigene Situation verarbeitet. Storsveen bezeichnet die im Gedicht beschriebene Figur daher als Wergelands metaphorische Zwillingseele.²⁸² Der Junge nimmt Schmerzen und Blut, die sengende Sonne und die Gefahr von Schlangenbissen auf sich und kommt doch nicht gegen das Meer aus Distelwolle an:

Den lille Helt! Hvor han mejer og arbejder! Han synes ikke at føle den stigende Sols Straaler. [...] Tornene ere røde af hans Blod. Fremad stunder han, skjøndt han med hvert Skridt kan sætte Foden i en Slanges svulne Ringe under de tætte Blade.²⁸³

Hier wird das Motiv des Dornenbuschs, des Schmerz-Erleidens, um anderen zu helfen, aus dem Titel der Gedichtsammlung wieder aufgenommen. Doch so wie Jesus nicht vergeblich gelitten hat, wird in diesem Gedicht die Mühe des Knaben, die Mühe des Dichters nicht als vergeblich dargestellt. Der Wind verweht die Ernte der Distelwolle, so dass das Kissen am Ende fast leer bleibt. Im Nachhinein ließe sich dies leicht als Vorahnung Wergelands über den Ausgang des Abstimmungsergebnisses interpretieren: Der Dichter, der all seine Energie auf die gute, gerechte Sache verwendet und nicht gegen die Übermacht der Trägheit und Dummheit des Volkes ankommt.²⁸⁴ Das Gedicht thematisiere das Schicksal der „politischen Kunst“, konstatiert Storsveen.²⁸⁵ Doch Wergeland war durchaus optimistisch, was den Ausgang der Abstimmung anging. Obwohl er selbst in seinen letzten Lebensjahren zunehmend politisch isoliert war, teilweise sogar mit Publikationsverbot in den großen Zeitungen *Morgenbladet* und *Den Constitutionelle* belegt worden war,²⁸⁶ hatte er viele Freunde und politische Befürworter, die ihn öffentlich, auch in der Presse, unterstützten.²⁸⁷ Und nicht zuletzt war sein Vorschlag zur Abstimmung im Storting angenommen worden und fand auch dort große Zustimmung. Selbst nachdem der Vorschlag bei der Abstimmung 1842 nicht die erforderliche Stimmzahl erlangt hatte, zeigte Wergeland sich erfreut, dass doch die Mehrheit für seinen Vorschlag gestimmt hatte und nur elf Stimmen zur erforderlichen Zweidrittelmehrheit fehlten:

²⁸¹ Wergeland: *Jøden*, SSkr I 3, S. 47.

²⁸² Storsveen: *En bedre vår*, S. 765.

²⁸³ Wergeland: *Jøden*, SSkr I 3, S. 47.

²⁸⁴ Vgl. Storsveen: *En bedre vår*, S. 763 ff.

²⁸⁵ Storsveen: *En bedre vår*, S. 765.

²⁸⁶ Skorgen: *Toleransens grenser*, S. 61.

²⁸⁷ Vgl. Mendelsohn: *Jødenes Historie*, S. 83–113.

[A]t det første Gang ikke manglede mere, er allerede betydningsfuldt for Fremtiden, som dog har sin bedste Forjættelse for denne Sag i, at Storthingets meest udmærkede Navne, næsten uden Undtagelse, findes imellem de Een og Femti.²⁸⁸

Wergeland verwendet in *Jødesagen i det norske Storthing* eine ähnliche Bildsprache wie in »Tidselskjægplukkeren«, doch im Gegensatz zum Feld, auf dem die Disteln, also das Unkraut, in der Überzahl sind, verwendet Wergeland als Bild für die norwegische Nation einen blühenden Busch, dessen vollkommen ausgebildeten Blüten gegenüber den unterentwickelten deutlich in der Überzahl sind:

[P]aa den store milliongrenede Busk ere ikke alle de enkelte Blomster fuldkomne; nogle endog saa vantrevne og lidet udviklede, at man ikke skulde kjende den igjen paa dem. Sørgelige Undtagelser selv i Repræsentationens Midte kunne derfor ikke gjøre Tanken, at intet Folk har et velvilligere Hjerte, intet Folk et lysere Hoved, til forfængeligt Selvbedrag. [...] Men Taalmodighed ! Det er som naar Busken hviler et Aar, skydende Blade eller skiftende sine tørre Qviste. I det næste kjende vi den igjen i dens ejendommelige Fylde og Herlighed, feirende ligesom en Høitid for sin egen Natur.²⁸⁹

Die Befürworter des „Judenparagrafen“ werden als Ausnahme in einer ansonsten geistig weit entwickelten Gesellschaft dargestellt, nicht als unbezwingbares und übermächtiges Heer von Disteln auf dem Feld. Wergeland scheint seine Arbeit nicht als hoffnungs- und sinnlos betrachtet zu haben. Der Erfolg von *Jøden* hat ihn im Gegenteil ermutigt, 1844 eine zweite Sammlung – *Jødinden* – zu veröffentlichen, um bei der nächsten Abstimmung 1845 endgültig die erforderliche Mehrheit zu erreichen.²⁹⁰ Auf die Änderung des § 2 blickt Wergeland also durchaus optimistisch, wenn dieses letzte Gedicht in der Sammlung auch unbestritten resignative Züge aufweist:

Ak! Saa fruktløs er Menneskekjærlighedens Idræt, at ville bekjæmpe Lidelserne. De ere talrige som Lasterne, hvis talløse flammende Tidselhoveders Henbleggen de ere, saa Sjeleverdnen seer ud som denne Hede, fuld af Millioner blomstrende og bleggende. Vel hvad Forgroen i disse Menneskesjele! Lad Døden rødde i det vilde Paradiis!²⁹¹

Wergeland hat sich sein Leben lang für die Unterdrückten ausgesprochen und mit allen Mitteln für Gerechtigkeit gekämpft. Das Gedicht ist durchaus als autobiografisches Gedicht zu lesen, jedoch nicht nur auf den „Judenparagrafen“ bezogen, sondern auf Wergelands politischen Kampf, auf sein gesellschaftliches Engagement im Allgemeinen. Der kleine Junge kommt nicht mit ganz leeren Händen nach Hause, auch wenn das Kissen für die Großmutter fast leer ist, so ist es nicht ganz leer, und ihre Dankbarkeit für seine Mühe ist ihm gewiss.

²⁸⁸ Wergeland: *Jødesagen*, SSKr IV 3, S. 374.

²⁸⁹ Wergeland: *Jødesagen*, SSKr IV 3, S. 372 f.

²⁹⁰ In einem Brief an Warburg vom 1. September 1844: „Min Jødinde’ er voxet til 10–11 Tornekviste indeholdende for det meste Træk af Ædelsind, der ere tillagte Jødinder af mig. Man har stundom sagt mig at i Opinionen mellem de mere Dannede har den lille Jøden’ virket mere end ,Indlægget’. Jødinden’ er langt vidtloftigere.“ (Wergeland: *Brev til Michael S. Warburg*, SSKr V 1, S. 360 f.)

²⁹¹ Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 48.

So beginnt die letzte Strophe mit der Aufforderung:

Arbeid derfor trøstig som Drengen paa Tidselheden! Hans Øine vilde jo afplukke den hele, sjkønt hans Arme kun rakte den hele Dag over en Kreds, af Tvermaal som deres Længde. Gud regner heller ikke meer end Viljen. [...] ²⁹²

Das Gedicht ist also durchaus eine Reflexion über die Reichweite eines einzelnen Menschen im Kampf gegen politische und gesellschaftliche Ungerechtigkeit. Betrachtet man den „Judenparagrafen“ als eine Ungerechtigkeit von vielen, versteht man, dass es viel Kraft und Anstrengung kostet, eine Veränderung zu bewirken, und dass diese Veränderung auch nur eine kleine ist im Vergleich zu dem, was es auf der Welt noch zu verbessern gilt. Die Arbeit für eine gerechte Welt ist jedoch gerade nicht fruchtlos, wie Storsveen meint. Die Großmutter bekommt zwar kein gefülltes Kopfkissen, aber das Engagement des Jungen versichert ihr seine Wertschätzung und Liebe, und dies ist das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit. Auf die Situation der Juden in Europa übertragen kann eine mögliche Interpretation lauten, dass die Arbeit gegen den „Judenparagrafen“ zwar nicht die Situation der europäischen Juden grundlegend und mit einem Schlag verbessert, dass diese Bemühungen jedoch von den europäischen Juden wahrgenommen werden und ein kleiner Beitrag zu deren Gleichstellung sind. „Noli desperari!“ ist also kein verzagter Kampfauftrag des Dichters an sich selbst, sondern an seine Mitmenschen, den beschwerlichen Weg der politischen Auseinandersetzung zu gehen um zur Verbesserung der Gesellschaft beizutragen.

4 Fazit

Die Gedichtsammlung *Jøden* ist ein Aufruf zu Toleranz und Nächstenliebe. Mit seinen Gedichten redet Wergeland seinen norwegischen Mitbürgern ins Gewissen, sich auf die Werte des Christentums und der Aufklärung zu besinnen. Er appelliert an Herz und Verstand und hat mit der Lyrik als Gattung die ideale Form für diesen Appell genutzt. In seiner verdichteten Form ist die Lyrik geeignet, Verweise auf bekannte Literatur, historische Ereignisse und politische Diskurse mit einer emotionalisierten und idealisierten Darstellung von Personen und Handlungen zu verbinden. Wergelands Gedichte der Sammlung *Jøden* sind sowohl von sozialen und politischen, wie von religiösen Ideen geprägt. Sie vermitteln klar ein politisches Ziel, aber auch eine theologische Botschaft. Wergeland versteht es, verschiedene religiöse und politische Motive zu einem komplexen Bild zusammenzufügen. Er greift bereits im Titel *Jøden. Ni blomstrende Torneqviste* auf zeittypische stereotype Vorstellungen von Juden zurück und bricht mit diesen Stereotypen durch eine

²⁹² Wergeland: *Jøden*, SSKr I 3, S. 49.

konsequente Umkehr in das jeweils positive Gegenbild. Dies tut er häufig durch direkte intertextuelle Referenzen auf die Bibel, aber auch durch Verweise auf die Französische Revolution, die er als Sinnbild für den Gleichheitsgedanken der Aufklärung verwendet. Die Bibel nutzt er als Quelle positiver Judendarstellungen, die in der europäischen Literatur seiner Zeit sonst unüblich waren. Als intertextueller Bezugsrahmen ist die Bibel auch insofern besonders geeignet, als Wergeland davon ausgehen konnte, dass sie jedem seiner Zeitgenossen bekannt war, die Verweise auf biblische Figuren also problemlos erkannt und verstanden werden konnten. Zudem wird durch die wiederkehrenden Bibelreferenzen regelmäßig die Vorstellung von einer „jüdischen Nation“ durchbrochen. Stattdessen wird das Judentum lediglich als eine Glaubensgemeinschaft definiert, die zudem das Gebot der Nächstenliebe tiefer verinnerlicht hat, als das in Norwegen gelebte Christentum. Judenfeindlichen Vorurteilen wird so die Grundlage entzogen. Dennoch reagiert Wergeland auch auf Vorbehalte gesellschaftlicher Art, indem er ihnen den moralischen, ideellen und ökonomischen Nutzen entgegenhält, den Norwegen durch den Zuzug von Juden zu erwarten hätte. Dieser Nutzen wird durch moralische Integrität, Vaterlands- und Freiheitsliebe, ehrlich gelebten Glauben und in geringem Maße auch durch wirtschaftlichen Gewinn dargestellt. Dadurch entwirft Wergeland ein idealisiertes Bild des Judentums als Gegenbild zu dem negativen Judenstereotyp. Keinem aufgeklärten Bürger sollte es mehr möglich sein, eine Aufrechterhaltung des „Judenparagrafen“ mit seinem Gewissen zu vereinbaren. Wergeland greift seine politischen Gegner an zwei Punkten an: bei ihrem christlichen Glauben und ihrem Bestreben, sich als aufgeklärter, liberaler Verfassungsstaat innerhalb Europas zu behaupten.

4.1 Rückblick

Die Analyse hat gezeigt, dass Wergeland die Lehre Jesu als Handlungsmaßstab einsetzt und dem Christentum die Rolle der Erlöserreligion zuweist. Gerade das einleitende Gedicht »Sandhedens Armée«, das sich deutlich auf das Johannesevangelium und die Lehre Christi bezieht, macht deutlich, dass Wergeland das Christentum als Religion des Friedens und der Versöhnung ansieht. Damit wird die Haltung transportiert, dass ein jeder, der dieser Religion der Nächstenliebe begegnet, letztlich von ihr überzeugt werden wird. Kritik übt Wergeland also nicht nur an der politischen Haltung Norwegens gegenüber Juden, sondern auch an der Art und Weise, wie in Norwegen das Christentum gelebt und verstanden wird. Er appelliert an Norwegen als offenes, aufgeklärtes, tolerantes Land. Hierzu bedient er sich zahlreicher Verweise auf die Französische Revolution, den Gleichheitsgedanken und die Aufklärung, wie beispielsweise im Gedicht »De Tre« mit der Anspielung auf die Ringparabel aus Lessings Aufklärungsdrama *Nathan der Weise*. Wergeland handelt im Interesse Norwegens, dessen Ansehen in Europa er durch den „Judenparagra-

fen“ gefährdet sieht. Toleranz wird als Eigenschaft angestrebt, ein tolerantes Norwegen als Idealbild dargestellt. Religiöse Toleranz stellt Wergeland als erstrebenswert und bereichernd dar, sie wird nicht als Bedrohung der eigenen Kultur gesehen.²⁹³ In den Gedichten ermöglichen die toleranten Figuren ein friedliches Miteinander, während Intoleranz zu Unglück führt, wie in »Juleaftenen«, »Skibbrudet« und »Moses paa Bjerget«. Als Ort der Toleranz wählt Wergeland in zwei Gedichten den Orient, in die »De Tre« als mustergültiges Beispiel der interreligiösen Verständigung, in »Moses paa Bjerget« zur Kontrastierung mit dem abweisenden Norwegen. Auch Frankreich nimmt Wergeland zum Vorbild, indem er im Gedicht »Den Franske Garde« das lyrische Ich stellvertretend für die französische Garde über den gefallenen Sergeant Michaël reflektieren lässt.

Das Christentum, das den Judenfiguren begegnet – personifiziert als Eltern des erfrorenen Kindes, wie in »Juleaftenen« oder symbolisch als verschlossenes Norwegen, wie in »Skibbrudet« – ist zumeist feindlich und abweisend und wird so keinem Andersgläubigen einen Grund geben, zum christlichen Glauben konvertieren zu wollen. Wergelands Gedichte sind also weniger Gedichte über Juden, als vielmehr über Norwegen und über Norwegens Christentum. Im Unterschied zu den Texten anderer aufgeklärter Dichter wie z.B. Herder und Lessing, spricht aus Wergelands Gedichten keine Herablassung gegenüber der jüdischen Religion. Im Gegenteil – oft erhebt er die Juden moralisch über die Christen, besonders deutlich in »Juleaftenen« und »Jødinden«. In »De Tre« entwirft er die Idee eines toleranten und friedlichen Miteinander aller Religionen. Im Gegensatz zur häufigen Darstellung vom „guten Juden“, der letztlich zum Christentum konvertiert, zeigen Wergelands Judenfiguren in *Joden* keinen Konversationsgedanken, da sie bereits ganz von selbst das Gebot der Nächstenliebe verinnerlicht haben. Nur in »Jødinden« wird der Wunsch nach Konversion formuliert, den jedoch nicht die Jüdin selbst äußert, sondern das lyrische Ich. In der beschriebenen Jüdin werden Erotik und Unschuld zu einer schillernden Figur vereint, die als Bewahrerin der Tugend und Moral zur Erneuerin des Christentums werden soll. Durch seine Kritik am (norwegischen) Christentum und die Hervorhebung des Judentums als Religion der gelebten Moral und Nächstenliebe, schafft Wergeland eine Stimmung der Achtung, nicht des Hasses und der Verachtung. In einigen Gedichten wird jedoch auch angedeutet, dass das Christentum, wie Wergeland es sich für Norwegen wünscht, bereits vereinzelt gelebt wird. Im Gedicht »Barnet« findet der Leser indirekt im Vater des Säuglings ein Vorbild für christliche Toleranz. In »Den Franske Garde« wird das christliche Frankreich als Vorbild für Norwegen dargestellt, wenngleich die Verdienste des Juden gegenüber seinen christlichen Kameraden besonders hervorgehoben werden.

²⁹³ Der Toleranzbegriff war bis ins 19. Jahrhundert hinein häufig mit einem Mangel konnotiert und daher kein Handlungsideal. (Vgl. Skorgen: Toleransens grenser, S. 65 f.)

Wergeland vertritt die Idee, dass Norwegen aufgrund seiner liberalen Verfassung ein Vorbild für das übrige Europa darstellt. In seinen Gedichten kommt die Vorstellung zum Ausdruck, Norwegen solle auch aufgrund seiner Verinnerlichung und Umsetzung der christlichen Lehre in Europa eine Vorbildfunktion einnehmen. Wergeland wird zumeist als Dichter im Namen der Toleranz aufgefasst, der sich für die Schwachen und Unterdrückten einsetzte. Doch er hatte bei all seinen Bemühungen ebenso sehr Norwegens Position in Europa im Sinn. Norwegen war ein junger Staat und befand sich im Prozess der Nationenbildung. Als Teil einer großen Emanzipationsbewegung nahm die Judenemanzipation zwar nicht den wichtigsten Stellenwert ein, sie war aber besonders schwierig, verlief sehr kontrovers und schaffte scharfe Debatten zwischen Gegnern und Befürwortern der bürgerlichen Gleichstellung der Juden.²⁹⁴ Doch an diesem Teil der europäischen Emanzipation war Norwegen nicht beteiligt, sondern präsentierte sich im Gegenteil als rückschrittlich. Verschiedene Fälle, in denen Juden trotz des Verbots nach Norwegen gekommen waren, insbesondere der demütigende Umgang mit dem schiffbrüchigen Michael Jonas, hatten unter Juden wie Nicht-Juden in benachbarten Ländern Aufsehen und Kritik am § 2 der norwegischen Verfassung erregt. Während die Emanzipation der europäischen Juden voranschritt, litt Norwegens Ansehen in Europa durch den „Judenparagrafen“. Wergeland engagierte sich also mindestens ebenso stark aus nationalpatriotischen Gründen wie aus humanistischen. Sein Einsatz für die Juden war auch in hohem Maße ein Einsatz für Norwegen. Allerdings hebt Wergeland den moralischen Nutzen hervor, den Norwegen durch die Streichung der umstrittenen Klausel aus dem „Judenparagrafen“ hätte – zum einen dadurch, moralisch richtig gehandelt zu haben, zum anderen zusätzlich durch den Zuzug moralisch integerer Bürger. Auf ökonomischen Nutzen spielt er an, stellt ihn jedoch gleichzeitig als Entscheidungskriterium in Frage (»Moses paa Bjerget«). Das Fehlen von Toleranz und Nächstenliebe stellt er als einen Mangel dar, der das Ansehen eines Staates nachhaltig beschädigt.

Wergelands Gedichte vermitteln trotz aller Kritik an Norwegens Haltung gegenüber den Juden eine optimistische Einschätzung der Abstimmung über die Streichung des „Judenparagrafen“. Der Paragraf steht im Kontrast zur sonst so liberalen Verfassung. Wergeland sieht mit dieser Verfassung, der Verinnerlichung des aufgeklärten Gleichheits- und Freiheitsgedankens und mit dem christlichen Glauben die Grundlage für die Gesetzesänderung gegeben und richtet in »Tidselskjægplukkeren« einen abschließenden Appell an alle Mitstreiter, im Kampf gegen Intoleranz nicht den Mut und die Geduld zu verlieren.

²⁹⁴ Vgl. Rürup: Emanzipation und Antisemitismus, v.a. S. 11–36 und 74–94.

4.2 Ausblick

Die Wirkung Wergelands auf die Abschaffung des „Judenparagrafen“ schätzt Storsveen als deutlich geringer ein, als es im Wergelanddiskurs zumeist üblich ist. Skorgen, der Storsveens Ansatz teilt, begründet dies mit dem „rhetorischen Dilemma der Toleranz“: Ein intoleranter Adressat wird sich nicht Argumenten öffnen, die ihn toleranter machen wollen, und einen toleranten Adressaten von der Toleranz zu überzeugen, ist nicht mehr notwendig.²⁹⁵ Nichts desto trotz war es Henrik Wergeland, der mit seinen Schriften, seinen Gedichten und vor allem mit seinem Vorschlag 1839 einen wesentlichen Beitrag geleistet und den Anstoß zur Abschaffung des „Judenparagrafen“ gegeben hatte. Eine vergleichbare Analyse der 1844 erschienenen Gedichtsammlung *Jødinden* könnte zeigen, inwieweit sich Wergelands Judendarstellung von *Joden* unterscheidet, ob resignative Tendenzen zu erkennen sind, oder ob Wergeland die Stimmung für die Änderung weiterhin optimistisch beurteilt. Eine rezeptionshistorische Untersuchung der Wergelandtexte könnte Aufschluss über die Verbreitung von Wergelands Literatur geben und helfen zu beurteilen, in welchem Grad seine Gedichte zur Änderung des Paragrafen beigetragen haben. Parallel würde es sich lohnen, die Verbreitung und Rezeption anti- und pro-jüdischer Schriften in Norwegen zwischen 1800 und 1851 zu untersuchen, um festzustellen, welchen Einfluss Schriften anderer europäischer Autoren auf die Stimmung in Norwegen ausübten und in welchem Maße sich die Rezeption einzelner Texte im Laufe dieses Zeitraums änderte.

Über diesen Zeitraum hinaus wäre ein Blick auf die Entwicklung der Wergelandrezeption und die Reaktion auf die ersten jüdischen Einwanderer in Norwegen gewinnbringend, um Erkenntnisse über die Entwicklung des modernen Antisemitismus in Norwegen zu erlangen. Wergeland wurde als Nationalpoet und Initiator des norwegischen Nationalfeiertages geehrt, gleichzeitig entwickelte sich auch in Norwegen ein zum Teil ausgeprägter Antisemitismus. Ein erster Blick auf verschiedene Wergelandbiografien zeigt zunächst geringes, dann aber ein fortwährend steigendes Interesse an Wergelands Engagement für die Abschaffung des „Judenparagrafen“. In Hartvig Lassens Biografie von 1877 (Erstausgabe 1866) nennt der Autor Wergelands Einsatz „hans smukkeste politiske Bedrift“,²⁹⁶ jedoch widmet er diesem politischen Einsatz nur knapp zwei Seiten. Wilhelm Troye gab 1908 die Schrift *Henrik Wergeland i hans digtning* heraus. Das Kapitel über die Gedichtsammlungen *Joden* und *Jødinden* umfasst zwar ebenfalls nur vier Seiten. Er urteilt über Wergeland Wirken: „Blandt verdens monumenter er ikke mange så vel fortjente.“²⁹⁷ Koritzinskys 80-seitige Schrift *Jødernes Historie i Norge* von 1922 war die erste umfangreiche Arbeit zum Thema und blieb lange Zeit die einzige. 1943 hat Aagot Benterud eine Studie über Wergelands religiöse

²⁹⁵ Skorgen: Toleransens grenser, S. 78.

²⁹⁶ Lassen: Wergeland og hans samtid, S. 246.

²⁹⁷ Troye: Wergeland i hans digtning, S. 209.

Entwicklung herausgegeben, in der sein Kampf für die Änderung des „Judenparagrafen“ keine Erwähnung findet.²⁹⁸ Norwegen befand sich zu diesem Zeitpunkt im dritten Jahr der Okkupation durch das nationalsozialistische Deutschland. Ein Jahr zuvor war der „Judenparagraf“ wieder ins Grundgesetz aufgenommen worden. 771 Juden waren deportiert und fast alle von ihnen ermordet worden.²⁹⁹ Eine Publikation, die sich mit Wergelands Toleranzgedanken gegenüber Juden befasste, wäre zu diesem Zeitpunkt also undenkbar gewesen. 1969 erschien mit Mendelsohns erstem Band von *Jødenes Historie gjennom 300 år* das bis heute einzige Standardwerk zur Geschichte der Juden in Norwegen und Wergelands Engagement. Yngvar Ustvedt schreibt 1994 in seiner Biografie³⁰⁰ lediglich auf neun Seiten über Wergeland und den „Judenparagrafen“, ohne dabei neue Einsichten aufzuzeigen. Die beiden einzigen umfangreichen Werke über Wergelands Arbeit für die Abschaffung des „Judenparagrafen“ wurden also von norwegischen Juden verfasst. Erst in den letzten zehn Jahren gewinnt dieser Aspekt aus Wergelands Leben und Wirken in der norwegischen Geschichts- und Literaturwissenschaft zunehmend an Bedeutung. 2014, zum 200-jährigen Jubiläum der norwegischen Verfassung sind weitere Publikationen zum Thema zu erwarten. Anhand der Wergelandrezeption ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ließen sich Aufschlüsse über den Umgang mit jüdischen Immigranten, über die Reaktionen auf die fortschreitende Emanzipation der Juden in Europa, über die Entwicklung des modernen Antisemitismus in Norwegen ab den 1870er Jahren und über den Umgang mit der Mitverantwortung Norwegens an der Deportation der norwegischen Juden im Herbst 1942 gewinnen.

²⁹⁸ Benterud: Henrik Wergelands religiøse utvikling. 1943.

²⁹⁹ HL-senteret: Deportasjonen av de norske jødene. (2011.)

³⁰⁰ Ustvedt: Henrik Wergeland. 1994.

Sammendrag på norsk

Blomstrende Torneqviste – Henrik Wergelands dikt og ”Jødeparagrafen“ i den norske grunnloven

I denne oppgaven foretar jeg en analyse av Henrik Wergelands diktsamling *Jøden*, som ble utgitt i våren 1842. Wergeland gikk mangfoldige veier for å påvirke samfunnet og sin politiske omverden. Et av hans største tiltak var foreslaget om forandringen av grunnlovens § 2 som nektet jøder adgang til Norge. Han gav ut forskjellige politiske artikler og skrifter, men først og fremst var han dikter og brukte i stor grad lyrikken til å påvirke samfunnsstemningen. *Jøden* ble utgitt noen måneder før Stortinget skulle stemme over en endring av paragrafen for første gang. I min oppgave tar jeg både hensyn til samtiden som påvirket Wergelands dikt og Wergelands forsøk på å påvirke avstemningen, det vil si at jeg går frem diskursanalytisk i samsvar med ’New Historicism’.

Per i dag finnes det ingen grundig diktanalyse av samlingen, og ofte blir diktene lest som historisk kildematerial og i mindre grad med hensyn til det litterære sjangre. Jeg vil trekke frem intertekstuelle referanser for å bidra til forståelsen av den norske diskursen om jøder på 1800-tallet. Wergeland refererer i stor grad til Bibelen. Han bruker gammeltestamentariske figurer for å snu på den negative stereotype forestillingen om jøder til et positivt bilde idet han definerer jødedommen som en religion – i forskjell til forestillingen om en jødisk stat eller nasjon – og ved at negative stereotyper blir erstattet med positive bilder om jødedommen som beslektet til kristendommen. Dessuten appellerer Wergeland tydelig til leserens kristne nestekjærlighet, noe som kommer frem ved en ekstra komponent i diktene som ikke bare ta utgangspunkt i humanismen, men i kristendommen som ideal. Et tredje aspekt er nasjonalpatriotiske argumentasjonsmønstre i diktene, hvor ikke jødenes situasjon, men Norges rykte i Europa står i fokus. Forestillingen om Norge som Europas frieste land som står i strid med en restriktiv paragraf overfor jøder, preger mange av diktene. I tillegg reflekterer Wergeland rundt sin egen situasjon som dikter og virkningen av sitt politiske arbeide.

Oppgaven skal bidra til å forstå Wergelands lyrikk ikke bare som diktning i humanismens ånd, men som refleksjon over datidens forestillinger om jøder, om konflikten mellom religiøs toleranse og tro og om Norges opptreden i Europa.

Summary in English

Flourishing Thorn Twigs – Henrik Wergeland’s poems and the “Jew Paragraph” in the Norwegian Constitution

In this thesis I analyse Henrik Wergeland’s poem collection *Jøden (The Jew)* published in spring 1842. Wergeland chose many different ways to appeal to society and its political environment. One of his most important endeavours was to submit a proposal urging to change the Norwegian Constitution § 2, in which Jews were prohibited from coming into Norway. He published several political articles and papers, but above all, he was a poet and used poetry to a large extent to make a plea on the climate of public opinion. *Jøden* was published a few months before the parliament put to a vote the controversial § 2.

In my analysis I consider two main aspects, the environment which influenced Wergeland’s poems and Wergeland’s attempt to influence his environment. This means that I will proceed discourse analytically for the purpose of ‘New Historicism’.

Until now no particular analysis of *Jøden* has been done. Henrik Wergeland’s poems have been read mostly as historical sources, with little attention to the literary genre. My interest is to show intertextual references that contribute to the understanding of the Norwegian discourse on Jews. Wergeland refers to the Bible and uses Old Testament’s figures to transform the negative stereotypical idea of Jews into a positive image. This means that Judaism is defined as a religion – in contrast to the idea of a Jewish state or nation. The negative stereotype is replaced with a positive depiction of Jews and Judaism as a religion related to Christendom.

Wergeland also appeals to the reader’s Christian charity by which Christianity gets presented as an ideal. The third aspect in his poems is the national patriotic argumentation. The focus here is less on the Jews welfare and more on Norway’s reputation within Europe. In his poetry prevails a revision of the contradictory idea that considered Norway as Europe’s most liberal country and the restrictive paragraph in the Norwegian constitution about Jews. Furthermore, Wergeland reflects about his own situation as a poet and the effect of his political work.

The thesis shall contribute to the understanding of Wergeland’s lyric not just as poetry in the mind of humanism, but also as a reflection of the conceptions and misconceptions of Judaism at that time and about the conflict between religious tolerance and belief, and Norway’s position in Europe.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Die Bibel. Die Luther-Bibel. Revision 1984. (Hrsg. von der Deutschen Bibelgesellschaft.) Stuttgart. 1984.

URL: <http://www.die-bibel.de/online-bibeln/luther-bibel-1984/lesen-im-bibeltext/> (30.6.2011)

Constitution for Kongeriget Norge. In: Norge i 1814. Bibliografi. (Hrsg. von Nasjonalbiblioteket, avdeling Oslo.) Oslo. (2011)

URL: <http://www.nb.no/baser/1814/17may.html> (30.6.2011)

Herder, Johann Gottfried (Hg.): Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus Morgenlande. Nebst vier und vierzig alten Minnelidern. [Leipzig. 1778] Mit einem Nachwort von Regine Otto. Zürich. 1992.

Der Koran. Der heilige Koran. In: The IntraText® Digital Library. IntraText Standard File Number: DEU 0018. Letzte Aktualisierung: 31.7.2007

URL: http://www.intratext.com/IXT/DEU0018/_P25.HTM#95 (30.6.2011)

Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. [1779] Stuttgart. Durchgesehene Ausgabe 2000.

Rühs, Friedrich: Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Berlin. 1816.

Wergeland, Henrik: Samlede Skrifter [SSkr]. Trykt og utrykt. (Hrsg. von Herman Jæger und Didrik Arup Seip.) Kristiania/Oslo. 1918–1940.

I, 1–3: Digte.

II, 1–6: Digterverker.

III, 1–3: Artikler og Småstykker, Polemiske og Andre.

IV, 1–7: Avhandlingar, Opplysningsskrifter

V, 1–2: Brev, Retsindlæg.

VI, 1–2: Supplement. Tekstkritisk Tillegg. Register.

URL: <http://www.nb.no/super/wergeland/> (30.6.2011)

Moses i Tønden. Comoedie i to Acter. [Dezember 1826] In: SSkr II 1. S. 40–55.

Om Forandring af Grundlovens §2 [Statsborgeren, 26.3.1837]. In: SSkr III 3. S. 130–131.

Indlæg i Jødesagen. Til Understøttelse for Forslaget om Ophævelse af Norges Grundlovs § 2, sidste Passus. [August 1841] In: SSkr IV 3. S. 224–322.

Brev til Jakob Levertin. [15.2.1842] In: SSkr V 1. S. 307–308.

Jøden. Ni blomstrende Tornekviste. [April 1842] In: SSkr I 3. S. 19–49.

Norges Konstitutions Historie Andet Hefte. Rigsforsamlingens Historie. [Mai 1842] In: SSkr IV 4. S. 291–398.

Brev til Michael S. Warburg. [27.6.1842] In: SSkr V 1. S. 319–320.

Natur- og Mennesket-Kjærlighed. [Juli 1842] In: SSkr I 3. S. 59–61.

Jødesagen i det norske Storting. [Oktober 1842] In: SSkr IV 3. S. 370–444.

- Historiens Resultat. En Række af Betragtninger. [Oktober 1843] In: Sskr IV 5. S. 325–351.
- Brev til Michael S. Warburg. [1.9.1844] In: Sskr V 1. S. 359–361.
- Jødinden. Elleve blomstrende Tornekviste. [Oktober 1844] In: Sskr I 3. S. 319–402.
- For Arbeidsklassen eller Fattigmands-Postil. Sjette Aargang. [März 1845] In: Sskr IV 7. S. 85–234.
- Normandens Katechisme. [April 1845] In: Sskr IV 7. S. 235–256.
- Hassel-Nødder. Med og uden Kjerne, dog til Tidsfordriv, plukkede af min henvisnede Livs-Busk. [Juli 1845] In: SS IV 7. S. 257–389.
- Wergeland, Henrik: Der Jude und Die Jüdin. (Übers. von Julius Samuel.) Oslo. 1935.
- Wergeland, Henrik: Sujets. (Übertragen und hrsg. von Heinrich Detering.) Göttingen. 1995.

Sekundärliteratur

- Benkow, Jo: En personlig beretning om Henrik Wergeland og jødesaken. In: Anne Jorunn Kydland, Dagne Groven Myhren, Vigdis Ystad (Hg.): Henrik Wergeland. Såmannen. Aschehoug. Oslo. 2. Auflage. 2008. S. 379–407.
- Benterud, Aagot: Henrik Wergelands religiøse utvikling. En litteraturhistorisk studie. Oslo. 1943.
- Die Deutsche Bibelgesellschaft: 100 Fragen zur Bibel. Frage 8. Warum kichert die Greisin Sara? Stuttgart. 2010.
URL: <https://www.die-bibel.de/aktuell/100-fragen-zur-bibel/frage-8/> (30.6.2011)
- Dvergsdal, Alvhild: „Hvori Tanken blir fortært“. Wergeland som dikter og prest. In: Frode Helland, Jahn Thon (Hg.): Wergeland i dag. Kristiansand. 2002. S. 147–175.
- Dvergsdal, Alvhild: Religionskritikk og kristendom hos Wergeland: In: Solbu, Einar, Tine Sundtoft (Red.): Wergeland 2008. Vest-Agder. 2008.
URL: <http://wergeland2008.no/Articlelist.aspx?m=70&amid=4562> (30.6.2011)
- Fosnes Hansen, Erik: Henrik Wergeland (Essay). In: Henrik Wergeland. Sujets. (Übertragen und hrsg. von Heinrich Detering.) Göttingen. 1995. S. 5–21.
- Fægri, Knut: Dikteren og hans blomster. Florula Wergelandiana. Oslo. 1988.
- Groven Myhren, Dagne: „Paa Sygelejet“ av Henrik Wergeland. – En litterær analyse. In: Den Høgre Skolen. Tidsskrift for Norsk lektorlag. Nr. 3. Oslo. 1966. S. 86–91.
- Groven Myhre, Dagne: Komposisjon og meningsmønstre i Henrik Wergelands dikt «Følg Kaldet!» In: Edda. Nordisk Tidsskrift for Litteraturforskning. (Begr. von Gerhard Gran und Francis Bull, hrsg. von Åse Hiorth Lervik.) Band 83. Oslo. 1983.

Groven Myhren: Kjærlighet og Logos: En undersøkelse og en sammenlikning av Henrik Wergelands verdensdikt: *Skabelsen, Mennesket og Messias* (1830) og *Mennesket* (1845). Diss. Oslo 1988. Oslo. 1991.

Groven Myhren, Dagne: Innledning til: Nicolai Wergeland: Retfærdig bedømmelse af Henrik Wergelands Poesie og Karakter. Innledning og kommentarer ved Dagne Groven Myhren. Oslo. 1995.

Groven Myhren, Dagne: Henrik Wergelands Jesus. [27.12.2000] In: P2-akademiet. Kulturredaksjonen NRK P2. Nr. 5. Oslo. 2002. S. 136–149.

Groven Myhren, Dagne: Religiøs toleranse i Henrik Wergelands ånd. [7.7.2005] In: P2-akademiet. Kulturredaksjonen NRK P2. Nr. 36. Oslo. 2006. S. 36–49.

Groven Myhren, Dagne: «Præst er hver for Gud» – Henrik Wergelands tro. In: Anne Jorunn Kydland, Dagne Groven Myhren, Vigdis Ystad (Hg.): Henrik Wergeland. Såmannen. Oslo. 2. Auflage. 2008. S. 59–120.

Groven Myhren, Dagne: Wergelands arbeid for jøders adgang til Norge. Del I-VII. In: Solbu, Einar, Tine Sundtoft (Red.): Wergeland 2008. Vest-Agder. 2008.
URL: <http://www.wergeland2008.no/Articlelist.aspx?m=255> (30.6.2011)

Groven Myhren, Dagne: Eventyrlig botanikk hos Henrik Wergeland. [12.6.2008] In: P2-akademiet. Kulturredaksjonen NRK P2. Nr. 42. Oslo. 2010. S. 91–104.

Grøndahl, Ingebrigt Christopher und Henrik Wergeland: Henrik Wergeland, the Norwegian poet. With translations by Illit Grøndahl. Repr. der Ausgabe von vor 1919. Charleston, SC. 2009.

Gutmann-Grün, Meret: Zion als Frau. Das Frauenbild Zions in der Poesie von al-Andalus auf dem Hintergrund des klassischen Piyyuts. Diss. Basel 2006. Bern. 2008.

Harket, Håkon: Danmark-Norge: jødernes adgang til riket. In: Trond Berg Eriksen, Håkon Harket, Einhart Lorenz: Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag. Oslo. 2009.

Haxen, Ulf: Skandinavien. In: Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps, Hiltrud Wallenborn (Hg.): Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Band I. Länder und Regionen. Darmstadt 2001. S. 487–500.

HL-senteret: Deportasjonen av de norske jødene. Oslo. (2011)
URL: <http://www.hlsenteret.no/kunnskapsbasen/hendelse/deportasjoner/1628> (30.6.2011)

Hoffmann, Christhard: Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung. In: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.): Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme deutscher Christen. Frankfurt/Main. 1994. S. 293–317.

Høghaug, Leif: Knus den hellige sannhet om Henrik Wergeland. In: Agora. Journal for metafysisk spekulasjon. Nr. 1–2, 2010. Oslo. 2010. S. 165–183.

Kaartvedt, Alf: Det Norske Storting gjennom 150 år. Bind 1. Fra Riksforsamlingen til 1869. Med en innledning av Sverre Steen. Oslo. 1964.

Katz, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870. Frankfurt/Main. 1986.

Katz, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933. München. 1989.

Katz, Jacob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin. 1994.

Koritzinsky, Harry M. H.: Jødernes Historie i Norge. Henrik Wergelands Kamp for Jødesaken. Kirrhain N.-L. 1922.

Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen. 1993.

Kvasnes, Oskar, Kristian Ottosen, Britt Ormaasen, Ann Sass (Hg.): Jewish Life and Culture in Norway. Wergeland's Legacy. New York. 2. Auflage. 2009.

Lassen, Hartvig: Henrik Wergeland og hans samtid. Christiania. 2. revidierte Auflage. 1877.

Mendelsohn, Oskar: Jødernes Historie i Norge gjennom 300 år. 1. Band. Oslo, Bergen, Tromsø. 1969.

Meyer, Michael A.: Judentum und Christentum. In: Brenner, Michael, Stefi Jersch-Wenzel, Meyer, Michael A. (Hg.): Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II. Emanzipation und Akkulturation: 1780–1871. München. 1996. S. 177–207.

Nachama, Andreas, Julius H. Schoeps, Hermann Simon (Hg.): Juden in Berlin. 2. aktualisierte Auflage. Berlin. 2002.

Rothlauf, Gertraud: Vom Shtetl zum Polarkreis. Juden und Judentum in der norwegischen Literatur. Diss. Wien. 2009.

URL: <http://othes.univie.ac.at/7021/> (30.6.2011)

Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ in der bürgerlichen Gesellschaft. [Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. (Hrsg. von Helmut Berding, Jürgen Kocka, Hans-Christoph Schröder, Hans-Ulrich Wehler). Band 15] Göttingen. 1975.

Sagmo, Ivar: Der Judenartikel in der norwegischen Verfassung von 1814 in der Sicht deutscher Kommentatoren. In: Thomas Sirges, Kurt Erich Schöndorf (Hg.): Haß, Verfolgung und Toleranz. Beiträge zum Schicksal der Juden von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt/Main u.a. 2000. S. 73–87.

Said, Edward: Orientalismus. Frankfurt/Main. 2009.

Schnurbein, Stefanie von: Hybride Alteritäten. Jüdische Figuren bei H.C. Andersen. In: Wolfgang Behschnitt, Elisabeth Herrmann (Hg.): Über Grenzen. Grenzgänge der Skandinavistik. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heinrich Anz. Würzburg. 2007. S. 129–150.

Schwarz Lausten, Martin: Jødiske proselytter i Norge i Oplysningstiden. In: Roger Jensen, Dag Thorkildsen, Aud V. Tønnessen (Hg.): Kirke, protestantisme og samfunn. Festschrift til professor dr. Ingun M. Montgomery. Trondheim. 2006. S. 77–89.

Skorgen, Torgeir: Toleransens grenser. Wergeland og jødeemansipasjonen i Europa. In: *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*. Nr. 1–2, 2010. Oslo. 2010. S. 56–88.

Solbu, Einar, Tine Sundtoft (Red.): *Wergeland 2008*. Vest-Agder. 2008.
URL: www.wergeland2008.no (30.6.2011)

Storsveen, Odd Arvid: *En bedre vår*. Henrik Wergeland og norsk nasjonalitet. Diss. Oslo 2004. Oslo. 2004.

Storsveen, Odd Arvid: *Mig selv*. En biografi om Henrik Wergeland. Oslo. 2008.

Troye, Vilhelm: *Henrik Wergeland i hans digtning*. Kristiania. 1908.

Ustvedt, Yngvar: *Henrik Wergeland*. En biografi. 2. Auflage. Oslo. 1994.

Wahrmann, Miryam Z.: Mame, Tate, Petrischale. Judentum und moderne Reproduktionstechnologie. In: *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung* v. 29.5.1997 (gekürzt). Zitiert aus: Nathan Peter Levonson, Frauke Büchner: *77 Fragen zwischen Juden und Christen*. Göttingen. 2001. S. 100.

Literaturtheorie

Anz, Thomas (Hg.): *Handbuch Literaturwissenschaft*. Band 2. Methoden und Theorien. Stuttgart und Weimar. 2007.

Baßler, Moritz: Einleitung: New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism*. Tübingen und Basel. 2. aktualisierte Auflage. 2001. S. 7–28.

Kaes, Anton: New Historicism: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne? In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism*. 2. aktualisierte Auflage. Tübingen und Basel. 2001. S. 251–263.

Klausnitzer, Ralf: *Literaturwissenschaft. Begriffe – Verfahren – Arbeitstechniken*. Berlin. 2004.

Schöblier, Franziska: *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*. Tübingen. 2006.

Nachschlagewerke

Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon. (Hrsg. von Peter Henriksen u.a.) *Nar–Pd*, Band 11. 3. Ausgabe, 2. Auflage. Oslo. 1999.

Cooper, Jean C.: *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*. Wiesbaden 1988.

Duden Lexikon der Vornamen. Herkunft, Bedeutung und Gebrauch von über 8000 Vornamen. (Hrsg. von Rosa und Volker Kohlheim.) 5., völlig neu bearbeitete Auflage. Mannheim. 2007.

Heinz-Mohr, Gerd: *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*. 11. Auflage. München. 1992.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. (Hrsg. von Joachim Ritter u.a.) *Mo–O*, Band 6. Basel und Stuttgart. 1984.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. (Hrsg. von Joachim Ritter u.a.) St–T, Band 10. Stuttgart. 1998.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. (Hrsg. von Joachim Ritter u.a.) U–V, Band 11. Stuttgart. 2001.

Lautenbach, Ernst (Hg.): Lexikon Goethe Zitate. Auslese für das 21. Jahrhundert. Aus Werk und Leben. München. 2004.

Metzler Lexikon literarischer Symbole. (Hrsg. von Günther Butzer und Joachim Jacob.) Stuttgart u.a. 2008.

Metzler Skandinavische Literaturgeschichte. (Hrsg. von Jürg Glauser.) Stuttgart und Weimar. 2006.

Ouaknin, Marc-Alain und Laziz Hamani: Symbole des Judentums. Augsburg. 1999.

Rienecker, Fritz (Hg.): Lexikon zur Bibel. 2. Sonderausgabe. 19. Gesamtauflage. Wuppertal 1991.

WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. (Hrsg. von Michaela Bauks und Klaus Koenen): Abraham. (Verf.: Thomas Hieke. Letzte Änderung: Januar 2005.) Stuttgart. 2010.
URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/12288/cache/01561d50680423d9b5b40481483a785d/>
(30.6.2011)