



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Religiöse Sucher in der Moderne

Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in
Wien um 1900

Verfasserin

MMag. Astrid Schweighofer

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 082 041

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Evangelische Theologie

Betreuer: Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	iii
Danksagung	ix
Einleitung.....	xi
I. Judentum und Protestantismus in Österreich seit 1781	1
1. Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten auf dem Weg zur Gleichberechtigung.....	1
1.1. Die Toleranzpatente.....	1
1.1.1. Die Vorgeschichte.....	1
1.1.2. Die Toleranzpatente im Vergleich	3
1.1.3. Jüdische Reaktionen auf die Toleranzpolitik	8
1.2. Von der josephinischen Reform bis zur Gleichberechtigung	9
1.2.1. Neue Restriktionen für die Wiener Jüdinnen und Juden.....	9
1.2.2. ‚Haskala‘ und ‚Wiener Ritus‘	10
1.2.3. Die tolerierten Wiener Jüdinnen und Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts	13
1.2.4. Der Kampf um Gleichberechtigung	17
2. Das Wiener Judentum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.....	24
2.1. „Go West“ – jüdische Zuwanderung nach Wien seit 1848.....	24
2.2. Ein „goldene[s] Zeitalter der Sicherheit“?.....	26
2.2.1. Aufbruchsstimmung – Assimilation/Akkulturation und sozialer Aufstieg der Wiener Jüdinnen und Juden	26
2.2.2. Goethe, Schiller und Kant – Deutschtum und Liberalismus bei den Wiener Jüdinnen und Juden	33
2.2.3. Antisemitismus in Wien um 1900.....	36
2.2.4. Die Suche nach neuen identitären Konzepten und die Frage nach dem ‚jüdischen‘ Hintergrund der Wiener Kultur der Jahrhundertwende.....	42
2.2.5. Fazit: Der Antisemitismus trifft den Kern der Identität	49
3. Der österreichische Protestantismus um 1900	51
3.1. Einführung	51
3.2. Die „Verbürgerlichung“ des österreichischen Protestantismus – evangelische Milieus und theologische Strömungen.....	52
3.3. Die Übertrittsbewegung und der Ruf ‚Los von Rom!‘	55
4. Jüdisches und evangelisches Bürgertum an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert / Bildungskultur.....	60
4.1. Rückschau.....	60
4.2. Zur Definition von ‚Bürgertum‘	61
4.3. Bürgerliche Bildungskultur und Religion.....	62
4.4. Bürgerliche Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in Wien – Fazit	63

II.	Übertritte vom Judentum zum Protestantismus im Überblick – Zahlen, Daten, Fakten	67
1.	Einführung.....	67
2.	Rechtliche Bestimmungen vor und nach 1868.....	68
3.	Die Konversionen in Zahlen (Austritts- und Eintrittszahlen/Rekonversionen) – eine Annäherung	72
4.	Überblick zur Sozialstruktur von Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien	78
	Exkurs: Zum Einfluss der evangelischen Judenmission.....	80
III.	Der Weg zum Christentum.....	85
1.	Allgemeines.....	85
2.	Herkunft und soziales Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten	87
3.	Auseinandersetzung mit dem Judentum.....	101
3.1.	Einleitung.....	101
3.2.	Das Judentum in <i>Geschlecht und Charakter</i>	107
3.2.1.	Das Judentum als „platonische[...] Idee“.....	107
3.2.2.	<i>Geschlecht und Charakter</i> erobert den Buchmarkt – zur Rezeption eines Bestsellers im Wien des Fin-de-Siècle unter besonderer Berücksichtigung des Konvertiten Emil Lucka.....	112
	Exkurs: Anmerkungen zum ‚jüdischen Selbsthass‘ am Beispiel Otto Weiningers	115
3.3.	„A crazy idea“ – Überlegungen ausgewählter Konvertitinnen und Konvertiten zum Zionismus.....	118
3.3.1.	Assimilation versus Zionismus	118
3.3.2.	Stefan Großmanns <i>Grabrede auf den Zionismus</i>	120
3.3.3.	Melanie Gaertners spätes Plädoyer für die Assimilation.....	125
4.	Die Konversionen in ausgewählten Einzeldarstellungen	127
4.1.	Einführung	127
4.2.	Vertiefte Einzeldarstellungen:.....	128
4.2.1.	Heinrich, Rudolf und Bettina Gomperz.....	128
4.2.2.	Elise und Helene Richter	150
4.2.3.	Lise Meitner	156
4.2.4.	Alice Schalek und Melanie Gaertner.....	160
4.2.5.	Edmund Husserl.....	166
4.2.6.	Otto und Richard Weininger	169
4.2.7.	Egon Friedell und Oskar Friedmann	177
4.2.8.	Stefan Großmann	180
4.2.9.	Victor Adler	185
4.2.10.	Alfred Adler	189
4.2.11.	Arnold Schönberg	196
4.2.12.	Alexander Zemlinsky	201
4.3.	Schlussfolgerungen und Zusammenschau der ‚konversionsrelevanten Faktoren‘	204

IV.	Moderne Geister – Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten	217
1.	Einführung	217
2.	Die „Wiederverzauberung der Welt“	219
3.	Die Konvertitinnen und Konvertiten als liberale Kulturprotestantinnen und Kulturprotestanten.....	223
3.1.	Der Kulturprotestantismus als neuer geistiger Horizont.....	223
3.2.	Medien der Aneignung theologischer Kenntnisse	225
4.	Theologische und religiöse Grundpositionen der Konvertitinnen und Konvertiten	229
4.1.	Die Neukonstituierung der religiösen Identität durch eine Abgrenzung vom Judentum: Egon Friedell und Otto Weininger.....	229
4.1.1.	Einführung: Das Judentum ist keine wahre Religion.....	229
4.1.2.	Marcion, Adolf von Harnack und die Frage nach der kanonischen Stellung des Alten Testaments.....	233
4.1.3.	Marcion als Chiffre für die Ablösung vom Judentum bei Egon Friedell und Otto Weininger.....	236
4.2.	Egon Friedell – ein „Gaukler des Herrn“	242
4.2.1.	„Ohne Glauben gibt es gar nichts“	242
4.2.2.	Egon Friedells Theologie – eine Annäherung.....	245
4.2.3.	Egon Friedell und der Protestantismus oder: Das Bild der lutherischen Reformation bei Egon Friedell.....	248
4.2.4.	Schlussfolgerungen	258
4.3.	Edmund Husserl: „Jeder Philosoph muß religiös zentriert sein.“	259
4.3.1.	Die Phänomenologie als ein „Weg zu Gott“	259
4.3.2.	Husserls ‚Philosophengott‘ – Die Frage nach Gott in Husserls Phänomenologie und Ethik	264
4.3.3.	„Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft“ (Jes. 40,31).....	267
4.4.	Lise Meitners „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“	271
4.4.1.	Goethe und Lessing.....	271
4.4.2.	Zum Verhältnis von Vernunft und Glaube.....	274
4.4.3.	Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer	276
4.4.4.	Religiöse Zweifel	278
4.4.5.	Schlussfolgerungen	280
4.5.	Elise Richters „unverlierbarer Schatz im Gemüt“	282
4.6.	Die Entdeckung der Seele: Die Konvertitinnen und Konvertiten und die Mystik.....	285
4.6.1.	Einführung	285
4.6.2.	Die „Wiedergeburt Gottes im Menschen“ bei Siegfried Lipiner	288
4.6.3.	„Das Geniale“ als das „Göttliche im Menschen“ – Zur Mystik Otto Weiningers	292
4.6.4.	„Gott muß ich werden und ich Gott“ – Emil Lucka und die Mystik Meister Eckhardts	295
4.7.	Auf der Suche nach neuen Weltbildern – Das Verhältnis der Konvertitinnen und Konvertiten zu Okkultismus/Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie.....	302
4.7.1.	Einführung	302

4.7.2.	Die Wiener Theosophie um Marie Lang und Friedrich Eckstein	307
4.7.3.	Theosophie und Mystik bei Arnold Schönberg am Beispiel der <i>Jakobsleiter</i>	311
4.7.4.	Das <i>Panideal</i> – Bettina Gomperz und Rudolf Maria Holzapfel	319
4.8.	Lebensreform und Selbsterlösung: Auf dem Weg zu einer neuen – christlichen – Körperlichkeit	332
4.8.1.	Die Lebensreformbewegung	332
4.8.2.	„Die Auferstehung des Körpers“ – vom Reformkleid zum Gesundheitsturnen	335
4.8.3.	Heilssehnsüchte und Alpenglügen	342
4.9.	Christologie und Jesusbild der Konvertitinnen und Konvertiten	355
4.9.1.	Einführung	355
4.9.2.	Der Mensch Jesus als Genius und als religiöses und sittliches Vorbild ...	357
4.9.3.	Jesus, der Christus: Gott-Mensch, Gottes Sohn und Heiland	367
4.9.4.	Fazit	373
5.	Das Milieu der ‚Vordenker‘, Volksbildner und Schulreformer	375
5.1.	Einführung	375
5.2.	Die Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten	376
5.3.	Die Volksbildnerinnen und Volksbildner, Schulreformerinnen und Schulreformer	379
V.	Die Konvertitinnen und Konvertiten als praktizierende evangelische Christinnen und Christen und ihre Einbindung ins evangelisch-kirchliche Milieu	383
1.	Einführung	383
2.	„Eine stille Wohltäterin unserer Gemeinde“ – Kirchliche Bezüge der Konvertitinnen und Konvertiten	384
3.	„Lust, in die Kirche zu gehen“ – Die Gottesdienstbesuche Elise Richters und Lise Meitners und die Frage nach ihrer Teilnahme am Abendmahl	389
4.	Das kirchliche Jahr – Weihnachten und Ostern bei den Konvertitinnen und Konvertiten	396
5.	„Niemand kann sich ja selber kennenlernen, ohne die Bibel zu lesen.“ – Bibellektüre und Gebetspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten	401
6.	Die evangelische Kirche als neue soziale, geistige und religiöse Heimat	405
6.1.	Lise Meitner und der ‚Gierke-Kreis‘	405
6.2.	Die Helenenburg – Ein Zentrum evangelischen Lebens in Gastein im Lichte der Tagebucheinträge Elise Richters	411
6.2.1.	„Eine reizende Geselligkeit“ – Baden, Plauschen und Diskutieren in der Villa Helenenburg	411
6.2.2.	Los-von-Rom Pfarrer und ‚Deutsche Christen‘ auf der Helenenburg	418

Schlussfolgerungen	425
Literatur- und Quellenverzeichnis	433
1. Ungedruckte Quellen und Archivbestände	433
Altbestand der Universität Wien	433
Nachlass Prof. Dr. Gustav Gaertner:	433
Arnold Schönberg Center, Wien	434
Archiv des Evangelischen Oberkirchenrates Wien	434
Archiv des Diakoniewerkes Gallneukirchen	434
Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung	434
Archivbestände der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt	435
Taufbücher, Trauungsbücher und Übertrittsbücher	435
Briefkorrespondenzen	435
Protokolle der Sitzungen des Presbyteriums	436
Sonstiges	436
Archivbestände der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf	437
Trauungsbücher	437
Briefkorrespondenzen	437
Sonstiges	437
Archivbestände der Evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Bad Hofgastein	438
Briefkorrespondenzen	438
Sonstiges	438
Churchill Archives Centre Cambridge (U.K.), The Papers of Lise Meitner	438
Tagebuch- und Taschenkalender-Einträge Lise Meitners (MTNR 2, MTNR 3)	438
Briefkorrespondenzen (MTNR 5, MTNR 10)	438
Sonstiges (MTNR 9, MTNR 10, MTNR 12)	440
Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie in Graz	440
Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT)	441
Niederösterreichisches Landesarchiv (NÖLA)	441
Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung	442
Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung	442
Tagebucheinträge Elise Richters	442
Sonstiges	442
2. Vorträge	443
3. E-Mail-Verkehr und persönliche Informationen	443
4. Gedruckte Quellen und Literatur	444
5. Literatur Online	492
Zusammenfassung	495
Lebenslauf	497

DANKSAGUNG

Dank sagen möchte ich an dieser Stelle all jenen Personen, die mich während der langjährigen Arbeit an meiner Dissertation sowohl in fachlicher als auch in moralischer Hinsicht unterstützt haben. Dieser Dank gilt in erster Linie meiner Familie, insbesondere meinen Eltern, meinen Freunden, meinem Betreuer Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb sowie meiner Großmutter, die mir bei meinen anfänglichen Schwierigkeiten beim Lesen von Kurrent-Texten hilfreich zur Seite gestanden ist. Darüber hinaus möchte ich folgenden Personen meinen Dank aussprechen: Univ.-Prof. Dr. Fritz Fellner († August 2012), Mag. Erich Foltinowsky, Mag. Martin Hrabe, Dr.ⁱⁿ Silvia Kargl, Mag.^a Elizabeth Morgan, a.o. Univ.-Prof. Mag. Dr. Stefan Schima, Mag.^a Julia Schranz, Mag.^a Petra Schweighofer, Univ.-Prof. Mag. Dr. Friedrich K. Stadler, Mag.^a Anna Spies, Mag. Martin Steinmüller, Frau Elisabeth Götz von der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie Frau Hildegard Busch und Herrn Adalbert Raab von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

EINLEITUNG

In der Literatur zum Thema Judentum in Wien um 1900 werden immer wieder die auffallend hohen Konversionsraten von Jüdinnen und Juden zum Christentum hervorgehoben insbesondere die beachtlichen Übertrittszahlen zur evangelischen Kirche im katholisch dominierten Österreich betont.¹ Weitgehend außer Acht gelassen bzw. nur überblicksartig behandelt wurden dabei die Beweggründe, die Jüdinnen und Juden zu einem solchen Schritt veranlasst hatten. Das ist nicht weiter verwunderlich, ist ein Glaubenswechsel doch eine höchst persönliche Angelegenheit, deren Hintergründe nur selten schriftlichen Niederschlag finden. Dennoch: Von einer Anzahl von Konvertitinnen und Konvertiten liegen uns diesbezüglich Hinweise vor, die es in der vorliegenden Arbeit näher zu beleuchten gilt. Bei dem in den Blick zu nehmenden Personenkreis handelt es sich um Jüdinnen und Juden, die sich zwischen 1885 und 1915 in Wien evangelisch (A.B. oder H.B.) taufen ließen und die sich weit über Österreichs Grenzen hinaus in Politik, Wissenschaft, Kunst und Kultur einen Namen gemacht haben. Ob *Alfred Adler*, *Victor Adler*, *Egon Friedell*, *Heinrich Gomperz*, *Edmund Husserl*, *Lise Meitner*, *Paul Preuß*, *Elise Richter*, *Alice Schalek*, *Arnold Schönberg*, *Otto Weininger* oder *Alexander Zemlinsky*, um nur einige zu nennen, – sie alle fanden im genannten Zeitraum ihren Weg in die evangelische Kirche.

Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Übertritte zum Protestantismus in ihrer Mehrzahl keine spontanen, sondern ganz bewusst vollzogene Akte darstellten, also Resultat reiflicher Überlegung waren und in engem Zusammenhang mit den politischen, weltanschaulichen und in hohem Maße auch theologisch-religiösen Haltungen der Konvertitinnen und Konvertiten standen.

Folgenden Fragen gilt es deshalb nachzugehen: Welche Motive sind für den Religionswechsel festzumachen? Welchem theologischen und weltanschaulichen Lager sind die Konvertitinnen und Konvertiten zuzuordnen? Wie sahen ihre religiösen Positionen im Konkreten aus und inwieweit nahmen sie am Leben der evangelischen Kirche teil?

¹ Vgl. dazu etwa die Ausführungen bei BELLER, *Wien und die Juden*, 168; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 58-61; STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 6; ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 137-148; UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, passim; THON, *Taufbewegung*, 7-8; DE LE ROI, *Judentaufen*, 51.

Die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus stehen im Kontext einer tiefgreifenden Auseinandersetzung der Konvertitinnen und Konvertiten mit ihrer jüdischen Herkunft. Von daher ist zunächst zu klären, was überhaupt mit ‚jüdisch‘ gemeint ist und wer überhaupt als ‚Jude‘ oder als ‚Jüdin‘ bezeichnet werden darf oder kann. Denn eines ist offensichtlich und wird sich im Verlauf der Arbeit deutlich zeigen: Bis auf wenige Ausnahmen waren die hier untersuchten Persönlichkeiten von ihrem Selbstverständnis her keine ‚Jüdinnen‘ oder ‚Juden‘, sondern Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft, die allerdings zunehmend dem rassistischen Antisemitismus verfiel und die ‚jüdische Abstammung‘ zum fatalen Kriterium gesellschaftlicher Inakzeptanz machte. Was ist es also, das gemeinhin ‚jüdisch‘ genannt wird? Um welche Art von Zugehörigkeiten handelt es sich dabei? Um religiöse, ethnische, nationale, kulturelle? Noch schwieriger wird es, wenn wir den Begriff der ‚jüdischen Identität‘ ins Spiel bringen.² Der Begriff der Identität wird uns immer wieder begegnen. Im Anschluss an Michael A. Meyer soll hier unter Identität „die Gesamtheit der Eigenschaften [verstanden werden], die Individuen als zu ihrem Selbst gehörend betrachten“.³ Auf die diversen, von Psychologie und Soziologie entworfenen Konzepte von Identitätsbildung braucht hier nicht eingegangen zu werden,⁴ für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, dass Identität auf der Vorstellung einer Identifizierung von Menschen mit anderen Menschen, Gruppen oder bestimmten Werthaltungen beruht. Identifizierungen sind stark vom jeweiligen historischen, kulturellen und sozialen Kontext beeinflusst und können sich im Laufe des Lebens verändern und zur Ablehnung bisheriger Identifikationen und damit verbundenen Identitätskrisen führen.⁵ Daraus ergibt sich, dass Identität nicht etwas Unveränderliches ist, sondern, um Klaus Hödl zu zitieren, „ein[en] Vorgang von punktuellen Bezugsetzungen des Subjektes zu einem sozialen Gegenüber“ darstellt:⁶

„So wenig wie (jüdische) Identität als etwas Statisches begriffen werden kann, so wenig ist es möglich, Judentum, jüdische Kultur, als etwas Festgelegtes zu betrachten“.⁷

² Vgl. dazu die Ausführungen bei MEYER, Jüdische Identität, 10-16; HÖDL, Wiener Juden, 9-41, hier v.a. 10, 38-41; HÖDL, Was ist jüdisch?, 7-9; HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘, 54-56; DIEMLING, Grenzgängertum, 41.

³ MEYER, Jüdische Identität, 12.

⁴ Vgl. zu dieser Thematik etwa die Übersicht bei GLOY, Art. Identität I., passim; KLESSMANN, Art. Identität II., passim sowie ERIKSON, Jugend und Krise, passim.

⁵ Vgl. dazu auch MEYER, Jüdische Identität, 12-13; ERIKSON, Jugend und Krise, passim; HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘, 54-55. Speziell zu Wien um 1900 vgl. auch LE RIDER, Das Ende der Illusion, 40-61.

⁶ HÖDL, Wiener Juden, 10.

⁷ HÖDL, Wiener Juden, 10.

Das ‚Jüdische‘ lässt sich also nicht einfach festlegen. Dennoch unterstellt bereits die Rede von ‚jüdischen‘ Konvertitinnen und Konvertiten eine irgend geartete Bezugsetzung zum Judentum. In unserem Fall kann das nur deren Herkunft aus jüdischen Familien (jüdische Mutter) sein.⁸ Die hier untersuchten Persönlichkeiten wurden in die Geburtenbücher der Israelitischen Kultusgemeinde eingetragen und traten später aus derselben aus. Diese Tatsache der ‚jüdischen Herkunft‘ hat noch lange nichts mit Rassismus zu tun. Problematisch wird es erst dann, wenn die Herkunft zur Klassifikation von Menschen herangezogen und zu einem unveränderlichen Identitätsmerkmal erhoben wird.⁹ Gerade in unserem Fall gilt es daher, besonderes Augenmerk auf das Selbstbild und die Selbstwahrnehmung der Konvertitinnen und Konvertiten zu legen.¹⁰ Die Durchsicht der gängigen biographischen Darstellungen zeigt, dass Fremdzuschreibungen bis heute gang und gäbe sind. In manchen Darstellungen findet die jüdische Herkunft keine Erwähnung, in anderen wiederum fehlt jeglicher Hinweis auf einen Religionswechsel.¹¹ Ebenso wenig wie eine Vereinnahmung der Konvertitinnen und Konvertiten von jüdischer Seite angebracht ist, ist eine solche von evangelischer Seite berechtigt. Der Gefahr einer derartigen Vereinnahmung bin ich mir bewusst. Angesichts der erwähnten Flexibilität und Veränderbarkeit dessen, was wir unter ‚Identität‘ verstehen, empfiehlt es sich also, von fixen Zuschreibungen Abstand zu nehmen. In den biographischen Einzeldarstellungen habe ich versucht, diesem Anspruch insofern gerecht zu werden, als ich den biographischen Kontext und damit verbundene Identifizierungen im Sinne einer „punktuellen Bezugsetzung[...]“¹² in besonderer Weise beleuchtet und spätere Aussagen dazu in Relation gesetzt habe, um der Frage nach einer Kontinuität bzw. Diskontinuität im (religiösen und weltanschaulichen) Selbstverständnis der Konvertitinnen und Konvertiten nachzugehen. Damit sind wir bereits bei den methodischen Schwierigkeiten der vorliegenden Thematik angelangt. Bevor wir uns diesen widmen, ist es jedoch notwendig, die Begriffe ‚Konversion‘ und ‚Moderne‘ zu klären sowie einen kurzen Überblick über die zum Thema vorhandene Literatur zu schaffen.

⁸ Vgl. dazu auch HERTZ, *Wie Juden Deutsche wurden*, 19.

⁹ Vgl. zu diesem Themenkomplex auch BELLER, *Wien und die Juden*, 19-21.

¹⁰ Auf den in der Literatur immer wieder anzutreffenden Begriff ‚Judenchristen‘ habe ich aufgrund der damit verbundenen identitären Zuschreibungen bewusst verzichtet. Der Begriff findet sich etwa bei UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, passim oder HABRAINER–LAMPRECHT, *So dass uns Kindern*, passim.

¹¹ Vgl. dazu auch STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 158-160 sowie zum Fall Egon Friedell KNEUCKER, *Egon Friedell*, „evangelisch“, 514.

¹² HÖDL, *Wiener Juden*, 10.

Unter ‚Konversion‘¹³ wird im Allgemeinen der Wechsel von einer Religion oder Konfession zu einer anderen verstanden, unter ‚Konvertitinnen‘ und ‚Konvertiten‘ Personen, die einen solchen freiwilligen Wechsel durchführen. ‚Konversion‘ kann sowohl einen bereits länger laufenden Prozess der Neuorientierung darstellen, der im Religionsübertritt seinen Abschluss findet, als auch den Übertritt selbst meinen. Dem Begriff haftet eine religiöse Konnotation im Sinne einer bewussten Hinwendung zu einem neuen Glaubenssystem und dessen Inhalten an.¹⁴ Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, war die religiöse Dimension zwar ein zentraler, aber nicht der einzige Beweggrund für einen Religionsübertritt. Der Begriff ‚Konversion‘ wird im Folgenden zum einen synonym mit ‚Religionsübertritt‘ oder ‚Religionswechsel‘ verwendet, zum anderen als umfassende Neuorientierung, sei es in religiöser, sei es in sozialer oder weltanschaulicher Hinsicht, verstanden und in Zusammenhang mit äußeren Faktoren wie bestimmten historischen oder politischen Umständen behandelt. Infolgedessen werden auch die Begriffe ‚Konvertitinnen‘ und ‚Konvertiten‘ in diesem weiten Sinn gebraucht.

Mit der vorliegenden Darstellung bewegen wir uns in einem Zeitraum, der gemeinhin als ‚Moderne‘ oder konkreter, als ‚Wiener Moderne‘, bezeichnet wird. Unter Verweis auf die einschlägige Literatur zu dieser Thematik¹⁵ seien hier nur einige wenige Bemerkungen zu Charakteristik und Voraussetzungen der ‚Wiener Moderne‘ bzw. allgemein zur ‚Moderne‘ gemacht. Jacques Le Rider schreibt in Hinblick auf die Epoche der ‚Wiener Moderne‘ (1890-1910):

„Dieser kurze Zeitraum brachte einerseits die Endergebnisse jener politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen, die 1848 begonnen hatten und deren

¹³ Der Begriff ‚Konversion‘ wird oft synonym mit jenem der ‚Bekehrung‘ verwendet. Zum Verhältnis von ‚Konversion‘ und ‚Bekehrung‘ und zur Begriffsbestimmung vgl. etwa die Übersichtsdarstellung aus religionswissenschaftlicher, systematisch-theologischer und praktisch-theologischer Sicht bei MATTHIAS, Art. Bekehrung, passim; BISCHOFBERGER, Art. Bekehrung/Konversion, passim; MARQUARDT, Art. Bekehrung/Konversion, passim; KRECH, Art. Bekehrung/Konversion, passim; WAGNER, Art. Bekehrung, passim; HOLLENWEGER, Art. Bekehrung, passim; GENSICHEN, Art. Bekehrung, passim.

¹⁴ Zur Begriffsdefinition, seiner Geschichte und Bedeutung in den verschiedenen Religionen und Konfessionen bzw. ganz allgemein zum Glaubenswechsel und zur Konversionsforschung vgl. SIEBENHÜNER, Art. Konversion/Allgemein, passim; GERLITZ, Art. Konversion, passim; BRENNER, Art. Konversion, passim; KURZ-WINKELBAUER, Glaubenswechsel, passim; BOCK-CARL, Art. Konversion, passim; SIGNER, Art. Konversion, passim; KOLLAR, Art. Konversion, passim; ALAND, Über den Glaubenswechsel, passim. Vgl. weiters die Aufsätze in LOTZ-HEUMANN-MIBFELDER-POHLIG, Konversion und Konfession, hier insbesondere LOTZ-HEUMANN-MIBFELDER-POHLIG, Systematische Fragestellungen, 11-23 sowie POLLACK, Überlegungen, passim. Siehe außerdem Kapitel III.4.3.

¹⁵ Vgl. dazu etwa LE RIDER, Das Ende der Illusion, 15-39; SCHORSKE, Wien, passim. Vgl. weiters die Aufsätze in BRIX-WERKNER, Die Wiener Moderne, passim und NAUTZ-VAHRENKAMP, Die Wiener Jahrhundertwende, passim.

Ausläufer dann bis 1938 in Wien spürbar blieben, andererseits kam es in mehreren Bereichen der Kultur zu Erneuerungsbewegungen, deren Gleichzeitigkeit auffällt.¹⁶

Die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vollziehenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen, im Besonderen sind hier Industrialisierung, Technisierung, Rationalisierung, Urbanisierung, Individualisierung, neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse, angehende Demokratisierung und Bildung von Massenparteien sowie damit einhergehende negative Erscheinungen wie Überbevölkerung und Massenelend in den Städten, Arbeitslosigkeit oder Antisemitismus zu nennen, führten bei vielen Menschen, trotz aller Aufbruchsstimmung, zu Krisenerfahrungen, Orientierungslosigkeit und der Sehnsucht nach neuen bindenden Werten, die beispielsweise im zeitgenössischen Irrationalismus ihren Niederschlag fanden. Kunst, Kultur, Literatur, Philosophie oder Psychologie der Jahrhundertwende legen beredetes Zeugnis dieses umfassenden, auch als ‚Modernisierung‘ zu bezeichnenden Transformationsprozesses ab, der nun künstlerisch verarbeitet und reflexiv-analytisch untersucht wurde. Sie sind ihrerseits aber selbst nur als Teil bzw. Produkt eben dieses Prozesses zu verstehen.¹⁷ Meint der Begriff ‚modern‘ im Allgemeinen etwas Neues in Abgrenzung zum Alten, so ist die ‚Moderne‘ selbst durch eine enorme Heterogenität und künstlerisch-kulturelle Stilpluralität charakterisiert und knüpfte aus der Gegenwartsperspektive heraus an die Vergangenheit an.¹⁸ Der Schriftsteller und zeitweilige Direktor des Wiener Burgtheaters Max Burckhard brachte 1899 das zeitgenössische Verständnis von ‚modern‘ auf den Punkt:¹⁹

„Das Wort ‚modern‘ ist über seinen ursprünglichen Begriff hinausgewachsen, es hat sich auch von dem der Mode, mit dem es verquickt wurde, wieder losgelöst. Es ist uns nicht der Gegensatz von heute und früher, es ist uns der Gegensatz von Zukunft und Vergangenheit, es ist uns der Ausdruck geworden für die Empfindung von der Nothwendigkeit [sic!] des entwicklungsgeschichtlichen [sic!] Fortschrittes. [...] Nicht an die Mode lehnt sich der Moderne, nicht auf die Vergangenheit blickt er zurück mit ängstlichem Bemühen, möglichst viel aus ihr für die Zukunft zu retten. Anders will er alles machen, als es bisher war, das ist der unbewußte Zug in ihm,

¹⁶ LE RIDER, Das Ende der Illusion, 15.

¹⁷ Vgl. zu diesem Themenkomplex auch KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 25; ROHKRÄMER, Lebensreform, 71; HÖDL, Wiener Juden, 14-17 sowie Kapitel IV.2.

¹⁸ Vgl. dazu etwa LE RIDER, Das Ende der Illusion, 30-39; CSÁKY, Die Moderne, passim; NAUTZ-VAHRENKAMP, Einleitung, passim; FIGAL, Art. Moderne/Modernität, passim.

¹⁹ Der Artikel ist auch zitiert bei CSÁKY, Die Moderne, 30-31.

unter dessen Bann er steht. Er repräsentiert das eine der zwei welterhaltenden Principien: die Bewegungstendenz gegenüber der Beharrungstendenz.²⁰

Es ging den damaligen ‚Modernen‘ also um Fortschritt, und dabei auch um die ständige kritische Infragestellung des jeweils in der Gegenwart als ‚modern‘ Geltenden.²¹

Die Frage nach der ‚Moderne‘ und den ihr anhaftenden Widersprüchlichkeiten wird im vierten Kapitel der Arbeit zur Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten nochmals aufzugreifen sein. Denn alle der hier untersuchten Persönlichkeiten waren Teil dieser ‚Moderne‘ und bestimmten diese mit ihren künstlerischen, wissenschaftlichen oder politischen Leistungen maßgeblich mit. Es wird sich zeigen, dass ihr Übertritt zum Protestantismus auch als ein Schritt verstanden werden kann, den modernen Ansprüchen von (religiöser) ‚Subjektivität und Autonomie‘²² gerecht zu werden.

Zur Literatur: Wie bereits eingangs erwähnt, hat sich die Forschung des Themas der Übertritte von Jüdinnen und Juden zum Christentum in Österreich (Wien), insbesondere zum Protestantismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert, bislang nur in Ansätzen angenommen.²³ Zumeist handelt es sich dabei um Überblicksdarstellungen oder einschlägige Artikel zu bestimmten Persönlichkeiten. Allgemeine Ausführungen zur Thematik mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen finden sich etwa bei Maria Diemling, Albert Lichtblau, Stefan Schima oder Marsha Rozenblit.²⁴ Für den katholischen Bereich ist beispielsweise Hermann-Josef Scheidgen zu nennen, der sich mit der Konversion Gustav Mahlers beschäftigt hat.²⁵

Die Übertritte zum Protestantismus wurden unter anderem von Raoul Kneucker, Gustav Reingrabner, Herbert Unterköfler,²⁶ insbesondere aber von Anna Staudacher in den Blick genommen. Letztere hat in ihrer materialreichen und dankenswerten Studie *Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782-1914* die Namen all jener Jüdinnen und Juden zusammengetragen, die sich im genannten Zeitraum evangelisch taufen

²⁰ BURCKHARD, *Modern*, 186.

²¹ Vgl. dazu etwa auch LE RIDER, *Das Ende der Illusion*, 31-34, 36-37; WEIB, *Antinomien*, 52-53.

²² CSÁKY, *Die Moderne*, 39.

²³ Für Deutschland vgl. zu dieser Thematik etwa HERTZ, *Wie Juden Deutsche wurden*, passim und HELBIG, *Art. Konversion*, 1180 sowie die Literaturangaben bei ebenda 1182.

²⁴ DIEMLING, *Grenzgängertum*, passim; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 58-61; SCHIMA, *Glaubenswechsel*, passim; ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 137-148.

²⁵ SCHEIDGEN, *Die Konversion Gustav Mahlers*, passim.

²⁶ KNEUCKER, *Egon Friedell*, ‚evangelisch‘, passim; REINGRABNER, *Egon Friedell*, passim; REINGRABNER, *Motive*, passim; UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, passim.

ließen. Darüber hinaus bietet sie einen Überblick über die rechtlichen Voraussetzungen der Übertritte, die Sozialstruktur der Konvertitinnen und Konvertiten sowie über etwaige Namenswechsel und die Motive, die den Taufen zugrunde lagen.²⁷ Anna Staudachers Annahme, dass religiöse Beweggründe keine bis kaum eine Rolle beim Religionswechsel gespielt haben,²⁸ werden in der vorliegenden Arbeit in Frage gestellt.²⁹

Zur Methode: Mit Verweis auf die Ausführungen in Kapitel IV.1. seien hier nur einige wenige methodische Bemerkungen gegeben:

Für die vorliegende Arbeit habe ich einen hermeneutischen Zugang gewählt und bin nach dem Schema ‚Sammlung–Sichtung–Auswertung–Strukturierung‘ vorgegangen. Zur Sammlung des Quellenmaterials habe ich mich zum einen auf die umfangreiche Sekundärliteratur gestützt (v.a. historische Überblicksdarstellungen und Biographien) zum anderen habe ich diverse Archive im In- und Ausland aufgesucht.³⁰

Die historische Übersicht zu Judentum und Protestantismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert im ersten Kapitel der Arbeit bzw. über die den Religionsübertritten zugrunde liegenden rechtlichen Rahmenbedingungen – im Grunde also den Makrokontext, innerhalb dessen die Taufen erfolgten – basiert im Wesentlichen auf der diesbezüglich vorhandenen Sekundärliteratur. Wo möglich und sinnvoll, habe ich eigens aufgefundenen, die Konvertitinnen und Konvertiten betreffendes, Quellenmaterial eingebracht.

Das mir zur Verfügung stehende Quellenmaterial hat auch die Auswahl der hier untersuchten Persönlichkeiten bestimmt. Ich habe jenen Konvertitinnen und Konvertiten den Vorzug gegeben, die sich entweder in Selbstzeugnissen wie Tagebüchern, Briefen, Autobiographien oder im Rahmen ihrer schriftstellerischen Betätigung zu ihrer Konversion bzw. zu Fragen der Religion und des Glaubens geäußert haben. Begonnen habe ich mit einer systematischen Durchsicht der jeweiligen Biographien und Autobiographien. Dem Religionswechsel wird darin eine höchst unterschiedliche Bedeutung beigemessen.

²⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1 und Teil 2, passim. Allgemein zur Thematik der Übertritte vom Judentum zum Christentum auch in der Zeit vor 1868 vgl. weiters STAUDACHER, Jüdische Konvertiten, Teil 1 und Teil 2.

²⁸ Vgl. dazu etwa STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 86.

²⁹ Eine erste Auseinandersetzung mit dieser Thematik ist bereits in meiner 2007 vorgelegten Diplomarbeit erfolgt. Die damals gewonnenen Erkenntnisse haben mich motiviert, den Übertritten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht tiefer auf den Grund zu gehen und in den größeren Kontext der sich um 1900 vollziehenden sozialen, politischen und theologischen Entwicklungen zu stellen. Vgl. SCHWEIGHOFER, Jüdische Konversionen, passim.

³⁰ Vgl. dazu das Literatur- und Quellenverzeichnis.

Während einige Biographinnen und Biographen bzw., im Fall der Autobiographien, die Konvertitinnen und Konvertiten selbst, sich ausführlich dazu äußern, findet die Taufe bei anderen mitunter gar keine Erwähnung oder wird nur angedeutet. Damit sind schon gewisse Tendenzen hinsichtlich der nachträglichen Bewertung der Taufen und den dahinter stehenden Motiven angezeigt, die sowohl den Biographien als auch den oft stark stilisierten Autobiographien anhaften und vor methodische Herausforderungen stellen. Ich habe in jedem Fall versucht, alle mir vorliegenden Informationen, d.h. sowohl Selbst- als auch Fremdzeugnisse, zusammenzutragen und auszuwerten bzw. etwaige Hinweise auf den Religionswechsel als Ausgangspunkt für weitere Recherchen zu nehmen. Ein besonderes Augenmerk habe ich dabei auf den biographischen und historischen Kontext der Taufen bzw. auf das soziale Umfeld gelegt, in dem sich die Konvertitinnen und Konvertiten vor und zur Zeit ihres Religionswechsels bewegten.

Eine weit authentischere und unmittelbarere Quelle als die oft in großem zeitlichem Abstand verfassten Autobiographien stellen Tagebucheinträge und Briefe dar. Mit *Lise Meitner* und *Elise Richter* begegnen uns zwei passionierte Tagebuchschreiberinnen, die mit ihren Schilderungen berührende Einblicke nicht nur in ihr (religiöses) Leben sondern auch in ihre Wert- und Glaubensvorstellungen geben. Tagebucheinträge bringen es freilich mit sich, dass manche Aussagen für Außenstehende nicht immer eindeutig fassbar sind. Ein weiteres Problem stellen die zahlreichen Abkürzungen oder oft nur bruchstückhaften Äußerungen dar. In Verknüpfung mit gängigen Biographien ist es dennoch möglich, ein einigermaßen stringentes Bild nicht nur der Motive für die Taufen sondern auch der religiösen Positionen der jeweiligen Personen zu zeichnen.

Als weitere Quellengattung sind schließlich die schriftstellerischen Publikationen der hier untersuchten Persönlichkeiten zu nennen. Da wir es, wie eingangs erwähnt, zum großen Teil mit bedeutenden Gestalten des geistigen, künstlerischen und kulturellen Leben Wiens zu tun haben, die gerne und viel geschrieben haben, mangelt es diesbezüglich nicht an Material. Wenngleich derartigen Äußerungen nicht derselbe Stellenwert einzuräumen ist wie Autobiographien, Tagebucheinträgen oder Briefen, verdienen sie insofern Beachtung, als die Konvertitinnen und Konvertiten in diesen Publikationen, seien es Monographien, Zeitungs- oder Zeitschriftenartikel, immer wieder ihre eigenen religiösen und weltanschaulichen Haltungen zum Vorschein kommen lassen. Ein Vergleich mit an anderer Stelle getätigten Aussagen sowie mit Äußerungen Dritter (etwa

von Biographinnen und Biographen) erlaubt aber auch hier Rückschlüsse auf die Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten.

Um den hier untersuchten Persönlichkeiten in ihrer Individualität und ihrem Selbstverständnis gerecht zu werden, habe ich den Weg vertiefter Einzeldarstellungen gewählt, in denen ausgewählte Konvertitinnen und Konvertiten umfassend beleuchtet werden. Erst im Anschluss daran wurden Verbindungslinien und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet.

Zum Inhalt: Die vorliegende Arbeit ist in fünf Kapitel gegliedert. Die folgende Inhaltsübersicht ist bewusst kurz gehalten, da sich zu Beginn der meisten Kapitel ausführliche einleitende Darstellungen in das jeweilige Themenfeld finden.

Das erste Kapitel bietet einen historischen Überblick zur äußeren und inneren Entwicklung von Judentum und Protestantismus von der josephinischen Reform bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Besonderes Augenmerk liegt auf der Bedeutung der jüdischen Aufklärungsbewegung ‚Haskala‘ und auf der Geschichte des Wiener Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dabei gilt es, Konzepte wie ‚Assimilation‘ und ‚Akkulturation‘ kritisch zu hinterfragen. Thematisiert werden außerdem die politische und kulturelle Orientierung der Wiener Jüdinnen und Juden am ‚Deutschtum‘ sowie der ab den 1880er-Jahren um sich greifende Antisemitismus, der zu einer Auseinandersetzung mit Fragen jüdischer Identität herausforderte. Darüber hinaus wird der in der Forschung umstrittene Frage nach dem ‚jüdischen‘ Hintergrund der Wiener Kultur des Fin-de-Siècle nachgegangen. Im Anschluss daran werden die theologischen Strömungen und die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts herausbildenden soziokulturellen Milieus des österreichischen Protestantismus sowie die für die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus um 1900 relevante Los-von-Rom-Bewegung beleuchtet. Den Abschluss des ersten Kapitels bildet eine Zusammenschau der Konvergenzen zwischen jüdischem und protestantischem Bürgertum im behandelten Zeitraum.

Das zweite Kapitel befasst sich mit den rechtlichen Bestimmungen für einen Religionswechsel in der Zeit vor und nach 1868 (‚Interkonnessionellengesetze‘ vom Mai 1868) und bietet Zahlenmaterial zu den Übertritten vom Judentum zum Protestantismus (A.B. und H.B.) in Wien, basierend auf den Ausführungen von Anna Staudacher, Jakob

Thon und Herbert Unterköfler³¹ sowie auf den Angaben der *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien*.³² Darüber hinaus werden die Wiederaustritte früher getaufter ‚Jüdinnen‘ und ‚Juden‘ aus der evangelischen Kirche und die Rekonversionen zum Judentum beleuchtet und eine Übersicht über die Sozialstruktur (Herkunft, Alter, Geschlecht Beruf usw.) der Konvertitinnen und Konvertiten gegeben.

Mit dem dritten Kapitel verlassen wir den Boden der allgemeinen Geschichte und wenden uns dem hier untersuchten Personenkreis zu. Dabei bedarf es zunächst einer näheren Untersuchung der Herkunft und des sozialen Umfeldes der Konvertitinnen und Konvertiten. Gerade in Hinblick auf letzteres zeigt sich, wie eng ihre Beziehungen zu evangelischen Christinnen und Christen waren und wie vielfältig sich die Verbindungen und Vernetzungen zu evangelisch-sozialen Milieus gestalteten. Um die Beweggründe, die Jüdinnen und Juden zu einer Taufe veranlasst haben, zu erfassen ist es weiters notwendig, deren – meist negativer – Haltung gegenüber dem Judentum nachzugehen. Neben einer allgemeinen Übersicht werden drei Personen (**Otto Weininger**, **Stefan Großmann** und **Melanie Gaertner**) exemplarisch herausgegriffen. Der letzte Abschnitt des dritten Kapitels ist ausgewählten Einzelpersonen und ihrem ‚Weg zum Christentum‘ gewidmet. Ein besonderes Interesse liegt dabei auf deren religiöser Sozialisation in Kindheit und Jugend und auf dem biographischen Kontext der Taufen. Daran anschließend erfolgt ein Überblick über die ‚konversionsrelevanten Faktoren‘, d.h. über die Motive, die hinter den Religionsübertritten standen.

Im vierten Kapitel der Arbeit geht es um die theologische und weltanschauliche Verortung der Konvertitinnen und Konvertiten, um deren Zuordnung zu bestimmten Milieus und um ihre Rezeption zeitgenössischer protestantischer Theologie.

Im fünften und letzten Kapitel wird nach der kirchlichen Anbindung und dem religiösen Leben der hier untersuchten Persönlichkeiten gefragt. In den Blick kommen vor allem deren Gottesdienstbesuche, Gebetspraxis und Bibellektüre. Auch wenn die meisten Konvertitinnen und Konvertiten der ‚Institution‘ Kirche weitgehend fern standen, zeigen sich bei einigen doch erstaunliche kirchliche Anknüpfungspunkte. In diesem Zusammenhang wird das religiöse und kirchliche Leben **Lise Meitners** und **Elise Richters** einer besonders ausführlichen Betrachtung unterzogen.

³¹ Vgl. dazu STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 6; THON, Taufbewegung, 6-8; UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, 111-114.

³² Vgl. dazu die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien für die Jahre 1883-1912*.

Textkritische Anmerkungen und Zeichenerklärung: Die Literatur wird in der folgenden Darstellung mit Ausnahme der archivarischen Quellen in Form von Kurzzitaten angeführt. Die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich im Literatur- und Quellenverzeichnis am Ende der Arbeit. Fehlende Verfasserinnen- oder Verfasserangaben bei Artikeln aus Zeitungen, Zeitschriften oder Websites sind in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis mit (-) gekennzeichnet, unsichere Lesarten bei handschriftlichen Quellen mit {...}. Originalzitate wurden hinsichtlich Groß- und Fettschreibung oder erweiterter Zeichenstellung eins zu eins übernommen, Veränderungen und Anmerkungen der Verfasserin sind mit [...] gekennzeichnet. Einfache Anführungszeichen („...“) wurden bei speziellen, nicht wörtlich aus der Literatur übernommenen, Begriffen verwendet.

Namen von Konvertitinnen und Konvertiten sind durchgängig *kursiv* und **fett** gesetzt, *kursiv* gehalten sind im Text auch Überschriften oder Buchtitel sowie im Kapitel III.2. die Namen von Personen evangelischer Konfession.

Ich habe durchgängig auf eine gendergerechte Sprache geachtet. Auf konventionelle Sprachmuster habe ich lediglich dort zurückgegriffen, wo Juden und Protestanten als Gruppe in den Blick kommen.

I. JUDENTUM UND PROTESTANTISMUS IN ÖSTERREICH SEIT 1781

1. Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten auf dem Weg zur Gleichberechtigung

1.1. Die Toleranzpatente

1.1.1. Die Vorgeschichte

Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein lebten Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in den katholisch dominierten österreichischen Erblanden ständig in der Gefahr, bedrängt oder vertrieben zu werden.³³ Während der Protestantismus in Österreich bis zum Toleranzpatent Josephs II. bis auf wenige Ausnahmen überhaupt verboten war und sich evangelisches Leben nur im Untergrund in Form des so genannten Geheimprotestantismus halten konnte,³⁴ standen die Jüdinnen und Juden, seit dem frühen 10. Jahrhundert auf dem Gebiet des heutigen Österreich bezeugt,³⁵ unter dem Schutz der jeweiligen Regenten, die ihnen Privilegien erteilten. Das 13. Jahrhundert war für die jüdische Bevölkerung im Großen und Ganzen eine Zeit des Wachstums und der Gründung jüdischer Gemeinden. Im Laufe des 14. Jahrhunderts kam es jedoch zu einer durch politische, ökonomische, soziale und religiöse Faktoren bedingten schrittweisen Verschlechterung der Rahmenbedingungen jüdischer Existenz, deren Tiefpunkt die so genannte Wiener Gesera,³⁶ die gezielte Verfolgung und Ermordung der Jüdinnen und Juden des Herzogtums Österreich unter Herzog Albrecht V. in den Jahren 1420/21,

³³ LICHTBLAU, Als hätten wir, 25.

³⁴ Vgl. dazu die Aufsätze in LEEB–SCHEUTZ–WEIKL, Geheimprotestantismus, passim.

³⁵ BRUGGER, Von der Ansiedlung, 124.

³⁶ Zur Wiener Gesera vgl. BRUGGER, Von der Ansiedlung, 221-224; LOHRMANN, Judenrecht, 298-309.

bildete.³⁷ Der Anteil der jüdischen Bevölkerung Wiens erhöhte sich im 15. und 16. nur langsam, erst in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts zeichnete sich ein neues Wachstum ab. 1624 errichtete Kaiser Ferdinand II. die ‚Judenstadt‘, das jüdische Ghetto im ‚Unteren Werd‘ (heute Wien Leopoldstadt). Von da an stiegen Bedeutung und Zahl der Wiener Jüdinnen und Juden stetig, nicht zuletzt aufgrund ihrer Rolle als Geldgeber während der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges. Mit den Friedensschlüssen von 1648 fand die Gunst des Kaisers gegenüber der jüdischen Bevölkerung allerdings ihr Ende.³⁸

Einen jähen Abbruch jüdischen Lebens bedeutete die Ausweisung der Wiener und niederösterreichischen Jüdinnen und Juden durch Kaiser Leopold I. in den Jahren 1669-1671.³⁹ Einzelne einflussreiche und vor allem zahlungskräftige Juden durften sich als sogenannte Hofjuden oder Hoffaktoren jedoch bereits Mitte der 1670er Jahre mit ihren Familien wieder in Wien ansiedeln, unter ihnen Samuel Oppenheimer (1630-1703) und dessen Neffe Samson Wertheimer (1658-1724).⁴⁰ Die Hofjuden und ihre Familien, denen nicht nur in staatlichen Belangen eine besondere Rolle zukam, sondern die sich auch um innerjüdische Angelegenheiten kümmerten, bildeten den Kern der sich damals herausbildenden Wiener Judenschaft. Die Gründung einer Gemeinde und der Bau einer Synagoge blieb dieser allerdings versagt.⁴¹ Auch die rechtliche Stellung der Hofjuden war von Unsicherheiten geprägt: Die ihnen zugestanden Privilegien galten immer nur für einen bestimmten Zeitraum,⁴² der Erwerb und Besitz von Haus und Grund waren verboten, hinzu kamen Schikanen wie das sonn- und feiertägliche Ausgehverbot vor zehn Uhr Vormittag.⁴³ Die restriktive Judenpolitik Karls VI. und Maria Theresias zeigte

³⁷ Zur Geschichte der Wiener Juden von der Ansiedlung bis zur Wiener Gesera bzw. zu deren Rechtsstellung vgl. BRUGGER, Von der Ansiedlung, passim, v.a. 123-124, 127-151, 169-180, 208-227; WISTRICH, Die Juden Wiens, 10-12.

³⁸ STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden, 234-236, 280-284; WISTRICH, Die Juden Wiens, 12-13; LOHRMANN, Vorgeschichte, 38.

³⁹ Zur Ausweisung und deren Hintergründe vgl. STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden, 330-332.

⁴⁰ Zu den Hofjuden vgl. LIND, Juden, 340-346; LICHTBLAU, Als hätten wir, 28. Frühe Hofjuden gab es in Wien bereits seit Anfang des 17. Jahrhunderts. Vgl. dazu STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden, 263-266.

⁴¹ LIND, Juden, 340-350; LOHRMANN, Vorgeschichte, 38. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die weit bessere rechtliche Stellung der sephardischen Juden. Vgl. dazu LIND, Juden, 348, 351-353; SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 418.

⁴² Für Verlängerungen mussten die Hofjuden bezahlen. Vgl. LICHTBLAU, Als hätten wir, 28.

⁴³ LICHTBLAU, Als hätten wir, 28; LIND, Juden, 347.

sich nicht zuletzt an der geringen Zahl von Jüdinnen und Juden in Wien: Im Jahr 1752 waren es 452, im Jahr 1777 waren es 520.⁴⁴

1.1.2. Die Toleranzpatente im Vergleich⁴⁵

Am 13. Oktober 1781 gewährte Joseph II. den Evangelischen in seinen Landen mit dem Toleranzpatent nach fast 200 Jahren der Unterdrückung und Vertreibung offizielle Duldung. Das Toleranzpatent für die Juden Wiens und Niederösterreichs wurde nur kurze Zeit später, am 2. Jänner 1782, erlassen.⁴⁶

Die neue Toleranzgesetzgebung für die Juden war, im Gegensatz zu jener für die Evangelischen und Orthodoxen, keineswegs einheitlich im Sinne einer Geltung für das gesamte Reich, sondern kam in einer Reihe von Einzelpatenten für die jeweiligen Länder zum Ausdruck – mit teils erheblichen Unterschieden hinsichtlich der Rechtsstellung der Jüdinnen/Juden.⁴⁷ Wir wollen uns im Folgenden auf das Toleranzpatent für die niederösterreichischen, und damit auch Wiener, Juden beschränken. In der Einleitung des Patentbeschlusses heißt es:

„Von Antrittung Unserer Regierung an haben Wir es einen Unserer vorzüglichsten Augenmerke seyn lassen, daß alle Unsere Unterthanen ohne Unterschied der Nation und Religion, sobald sie in Unseren Staaten aufgenommen und geduldet sind, an dem öffentlichen Wohlstande, den Wir durch Unsere Sorgfalt zu vergrößern wünschen, gemeinschaftlichen Antheil nehmen, eine gesetzmäßige Freyheit genießen und auf

⁴⁴ WISTRICH, Die Juden Wiens, 18. Zur rechtlichen Stellung der jüdischen Bevölkerung Wiens im 18. Jahrhundert vgl. LIND, Juden, 346-350; LOHRMANN, Das österreichische Judentum, 10-24. Die tatsächliche Zahl der in Wien lebenden Jüdinnen und Juden dürfte trotz der strengen Bestimmungen höher gewesen sein. Viele hielten sich unangemeldet in der Stadt auf. Vgl. dazu LIND, Juden, 348.

⁴⁵ Vgl. dazu auch die Ausführungen von TRINKS, Protestantismus, 532-540; KARNIEL, Die Toleranzpolitik, passim. Zur Rechtsstellung der Evangelischen zwischen 1781 und 1848 vgl. neuerdings v.a. SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen, passim.

⁴⁶ Die jeweiligen Patente sind abgedruckt bei PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 494-500 (Toleranzpatent für die Juden Wiens und Niederösterreichs); KUZMÁNY, Urkundenbuch, 79-81 (Toleranz-Circular der N.Oe. Regierung vom 13. Oct, 1781).

⁴⁷ Vgl. dazu die Ausführungen bei SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 417-418. Joseph II. hatte seine Reformideen hinsichtlich der Rechtsstellung der jüdischen Bevölkerung bereits im Mai 1781 in einem Handbillet zum Ausdruck gebracht und damit heftige Diskussionen vor allem in Wien und Prag ausgelöst. Im Oktober 1781 reagierte der Kaiser auf die laufenden Debatten unter anderem mit der beschwichtigenden Feststellung, dass es nicht in seinem Sinne sei, die Zahl der Jüdinnen/Juden in den Erblanden zu erhöhen. Das erste Toleranzpatent wurde schließlich nur kurze Zeit später (19. Oktober 1781) für die Juden Böhmens erlassen, es folgten weitere Patente für Schlesien, Wien und Niederösterreich, Mähren, Ungarn, Siebenbürgen, Galizien und die Bukowina. Vgl. LIND, Juden, 394-397; KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 381-382, 399-402, 416-418, 430-449.

jedem ehrbaren Wege zu Erwerbung ihres Unterhalts und Vergrößerung der allgemeinen Aemsigkeit kein Hindernis finden sollten.“⁴⁸

Joseph II. zielte mit seinem Reformwerk auf die Schaffung einer aufgeklärten Gesellschaft ab und war darauf bedacht, zur Sicherstellung der Ruhe im Staat alle Religionsangelegenheiten unter staatliche Kontrolle zu stellen.⁴⁹ An der Vorrangstellung der katholischen Kirche änderte sich mit der neuen Gesetzgebung jedenfalls nichts, das Recht auf öffentliche Religionsübung war weiterhin den Katholikinnen/Katholiken vorbehalten.⁵⁰ Protestantinnen/Protestanten und Jüdinnen/Juden wurden demgegenüber nur geduldet. Werfen wir im Folgenden einen Blick auf die jeweiligen Bestimmungen:

Den „augsb. und helvet. Religionsverwandten“ wurde „ein ihrer Religion gemässes Privat-Exercitium“ gestattet und es wurde ihnen erlaubt, ab einer Zahl von hundert Familien oder 500 Seelen ein Bethaus samt Schule zu erbauen sowie eigene Prediger und Schulmeister anzustellen.⁵¹ Zwar war der Bau eines solchen Bethauses mit einschränkenden Bestimmungen verbunden,⁵² doch war damit der Grundstein für die Bildung eigener Gemeinden gelegt. Die Matrikenführung und die Stolgebühren oblagen weiterhin dem katholischen Pfarrer (Punkt 4). Das Patent regelte außerdem die religiöse Erziehung der Kinder in konfessionell gemischten Ehen (Punkt 6) und gestand den ‚Akatoliken‘ eingeschränkte bürgerliche Rechte zu: so sollten sie „in Hinkunft dispensando“ „zum Häuser- und Güter-Ankaufe, zu dem Bürger- und Meisterrechte, zu akademischen Würden und Civil-Bedienungen [d.h. bürgerliche Ämter] [...] zugelassen werden [...]“.⁵³

⁴⁸ Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 494.

⁴⁹ KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 28. Etwa zeitgleich lief in Deutschland eine intensive Debatte über die Verbesserung der Rechtsstellung der Juden. Dies kommt etwa in der im Herbst 1781 von Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820) publizierte Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* zum Ausdruck. Dohm führt darin die den Juden angelasteten charakterlichen Mängel auf ihre bisherige Unterdrückung zurück. Vgl. dazu KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 378-380; LIND, Juden, 394-395.

⁵⁰ SCHIMA, Glaubenswechsel, 79-80. Vgl. dazu auch GAMPL, Staat, 99.

⁵¹ Toleranz-Circular der N.Oe. Regierung vom 13. Oct, 1781, zit. nach: KUZMÁNY, Urkundenbuch, 79-80, hier zit. 79. In die Bestimmungen waren auch die „nicht unirten Griechen“ miteinbezogen. Vgl. ebenda 79.

⁵² Die Bethäuser durften keinen Turm, keine Glocken und keinen Eingang von der Straßenseite haben. Vgl. Punkt 1 des Toleranzpatentes [KUZMÁNY, Urkundenbuch, 79].

⁵³ Toleranz-Circular der N.Oe. Regierung vom 13. Oct, 1781, zit. nach KUZMÁNY, Urkundenbuch, 79-80, hier zit. 80. Zu den Bestimmungen des Toleranzpatentes vgl. auch LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 521-524; KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 343-345; GAMPL, Staat, 99-104.

Das Toleranzpatent für die Juden Niederösterreichs (und Wiens) vom 2. Jänner 1782⁵⁴ setzt demgegenüber gleich im ersten Punkt mit einer Reihe von Negativformulierungen ein, zu denen sich Joseph II. aufgrund der antijüdischen Stimmung in der christlichen Bevölkerung veranlasst gesehen hatte.⁵⁵ Von Bedeutung sind für uns vor allem die Punkte eins, zwei und drei, in denen den Juden die Bildung einer Gemeinde – samt Abhaltung öffentlicher Gottesdienste und Errichtung einer Synagoge – verboten sowie die zahlenmäßige Limitierung der jüdischen Bevölkerung hervorgehoben werden:

„1. Zwar geht Unser höchster Wille keineswegs dahin, der in Wien wohnenden Judenschaft in Beziehung auf die äußere Duldung eine Erweiterung zu gewähren, sondern bleibt es auch in Hinkunft dabey, daß dieselbe keine eigentliche Gemeinde unter einem besonderen Vorsteher ihrer Nazion ausmachen, sondern wie bisher jede einzelne Familie für sich des Schutzes der Landesgesetze nach der ihr von Unserer N.Ö. Regierung erteilten Duldung ruhig genießen soll; daß ihr kein öffentlicher Gottesdienst, keine öffentliche Synagoge gestattet werde; daß ihr hier eine eigene Buchdruckerey, zu ihren Gebet- und anderen hebräischen Büchern zu errichten, nicht erlaubt sey [...]. 2. Ebenso haben Wir keineswegs zur Absicht durch diese neue Verordnung die Zahl der jüdischen Religionsgenossen weder in Wien noch überhaupt in Unseren Staaten zu vergrößern [...]. 3. Nach diesen beybehaltenen Schranken der Duldung steht also auch künftig keinem Juden frey aus andern Erbländern nach Wien zu kommen, um beständig hier zu bleiben, er habe dann dazu bey Unserer N. Ö. Regierung die Erlaubnis erhalten [...].“⁵⁶

Punkt vier bindet die den Juden vorgeschriebene Toleranztaxe an deren Vermögen. In Punkt fünf und sechs wird festgehalten, dass sich die Toleranz allein auf den Hausvater, seine Ehefrau und die unmündigen bzw. noch nicht verehelichten Kinder erstreckt. Weiters blieben die Juden, um nur einige Beispiele zu nennen, vom Bürger- und Meisterrecht ausgeschlossen (Punkt 11) und es war ihnen weiterhin verwehrt, sich „auf dem offenen Lande in Niederösterreich“ niederzulassen, „es sey denn, daß sie [...] eine Fabrick errichten oder sonst ein nützlich Gewerbe einführen wollten [...].“ (Punkt 7).⁵⁷

Ab Punkt acht des Patentes erläutert der Kaiser die den Juden gewährten Begünstigungen und untermauert diese vor allem mit staatspolitischen und ökonomischen Ar-

⁵⁴ Das Patent ist abgedruckt bei PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 494-500. Eine Zusammenfassung der Bestimmungen des Patentbeschlusses findet sich bei LIND, Juden, 396 und KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 411-414.

⁵⁵ LIND, Juden, 396.

⁵⁶ Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 494-495.

⁵⁷ Zu den genannten Punkten vgl. PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 495-496, hier zit. 496.

gumenten.⁵⁸ Nicht um eine Förderung der jüdischen Religion ging es Joseph II., sondern darum, „[...] die jüdische Nation hauptsächlich durch bessere Unterrichtung und Aufklärung ihrer Jugend und durch Verwendung auf Wissenschaften, Künste und Handwerke dem Staate nützlicher und brauchbarer zu machen [...].“⁵⁹ Die Juden wurden zu wirtschaftlichen Aktivitäten ermutigt (Punkt 10-13), erhielten Zugang zu christlichen Schulen und durften auch eigene Schulen einrichten (Punkt 8). Das Besuchsrecht für höhere Schulen wurde bestätigt (Punkt 9). Die bisher von fremden Juden eingeforderte Leibmaut fiel weg (Punkt 19), ebenso fielen die „doppelten Gerichts- und Kanzleytaxen“⁶⁰ (Punkt 23) sowie diskriminierende Bestimmungen wie besondere Kleidungs Vorschriften, das Verbot, „öffentliche Belustigungsörter zu besuchen“⁶¹ oder an Sonn- und Feiertagen vormittags das Haus zu verlassen (Punkt 24). Juden durften nun auch Bedienstete einstellen (Punkt 16) und sich ihren Wohnort in der Stadt und in den Vororten frei aussuchen. (Punkt 18). Joseph II. schaffte außerdem „die hebräische und hebräisch mit deutsch vermengte“ Sprache „in allen öffentlichen in- und außergerichtlichen Handlungen“⁶² ab (Punkt 15). In weiterer Folge, in Ergänzung zum Toleranzpatent, forderte der Kaiser von seinen jüdischen Untertanen die Annahme deutscher Familiennamen.⁶³

Stellt man die Toleranzgesetzgebungen für die Protestanten und die Juden Wiens und Niederösterreichs einander gegenüber, zeigen sich folgende Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten:⁶⁴ Die Evangelischen waren nun im Dispensweg zum Häuser- und Güterkauf berechtigt, durften das Bürger- und Meisterrecht erlangen und waren zu öffentlichen Ämtern zugelassen (Punkt 7).⁶⁵ Den Juden blieben diese Rechte verwehrt. Wichtiger ist in unserem Zusammenhang aber die Frage der Religionsübung: Weder Jüdinnen/Juden noch Protestantinnen/Protestanten hatten das Recht auf öffentliche Religionsübung. Beide Religionsgemeinschaften mussten sich weiterhin mit privater Religionsübungsfreiheit begnügen, der Bau eines von außen als Kirche oder Synagoge

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden die betreffenden Punkte bei PRIBRAM, *Urkunden*, Bd. 1, 496-500. Vgl. dazu auch TRINKS, *Protestantismus*, 534.

⁵⁹ Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, *Urkunden*, Bd. 1, 496.

⁶⁰ Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, *Urkunden*, Bd. 1, 500.

⁶¹ Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, *Urkunden*, Bd. 1, 500.

⁶² Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, *Urkunden*, Bd. 1, 498.

⁶³ KARNIEL, *Die Toleranzpolitik*, 450; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 29-30.

⁶⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KARNIEL, *Die Toleranzpolitik*, 414; TRINKS, *Protestantismus*, 532-534.

⁶⁵ Toleranz-Circular der N.Oe. Regierung vom 13. Oct, 1781, zit. nach: KUZMÁNY, *Urkundenbuch*, 80. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei SCHIMA, *Rechtsstellung der Evangelischen*, 233.

erkennbaren Gotteshauses war weiterhin verboten.⁶⁶ Allerdings war mit dem Toleranzpatent für die Evangelischen der Boden zur Gründung von Gemeinden bereitet worden.⁶⁷ Den Juden Wiens und Niederösterreichs wurde die Gemeindegründung gleich im ersten Punkt des Patentbeschlusses ausdrücklich untersagt.

Auffallend ist, dass die Bestimmungen des Toleranzpatentes für die Juden Wiens und Niederösterreichs dezidiert vor allem ökonomische Aspekte wie den wirtschaftlichen Nutzen der Juden betreffen.⁶⁸ Religiöse Belange spielen demgegenüber kaum eine Rolle. Jüdische religiöse und kulturelle Traditionen waren für den Kaiser der Grund für die gesellschaftliche Absonderung der Jüdinnen/Juden und standen damit der von ihm angestrebten gesellschaftlichen Integration der Juden im Weg.⁶⁹

Insgesamt brachte die Toleranzpolitik Josephs II. für die österreichischen Jüdinnen und Juden, bei aller Unterschiedlichkeit der ihnen in den Einzelpatenten eingeräumten Rechte, insofern eine Wende, als nun der Jahrhunderte alten, auf Privilegien basierenden Judengesetzgebung ein Ende gesetzt und erstmals eine regional einheitliche Rechtsgrundlage für die jüdische Bevölkerung geschaffen worden war, die vor willkürlichen Verfolgungen Schutz bot.⁷⁰ Josephs II. vom Geist der Aufklärung geprägten Reformen, seine Schul- Wirtschafts- und Germanisierungspolitik, stellten nicht nur den Ausgangspunkt für die Assimilation und Emanzipation der Jüdinnen und Juden sondern auch für deren sozialen und finanziellen Aufstieg dar.⁷¹ Dass diese Entwicklungen die Gefahr einer nachhaltigen religiösen ‚Verdünnung‘ bargen – Nikolaus Vielmetti spricht angesichts der von Joseph II. verordneten „weitgehende[n] Aufgabe des religiösen Fundaments“⁷² gar von der „Gefahr [...] einer unblutigen Vernichtung des Judentums, die

⁶⁶ Vgl. dazu Toleranz-Circular der N.Oe. Regierung vom 13. Oct, 1781, zit. nach: KUZMÁNY, Urkundenbuch, 79; Toleranzpatent vom 2. Jänner 1782, zit. nach: PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1, 495; SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 419.

⁶⁷ Tatsächlich wurden in der Folgezeit zahlreiche so genannte Toleranzgemeinden gegründet. Ausdrücklich berechtigt waren die Protestanten laut Toleranzpatent dazu aber nicht. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen, 219.

⁶⁸ Ökonomische Aspekte haben aber sicherlich auch hinsichtlich der Toleranzgesetzgebung für die Evangelischen eine zentrale Rolle gespielt. Vgl. dazu etwa SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen, 211.

⁶⁹ VIELMETTI, Das österreichische Judentum, 98; HÄUSLER, Toleranz, 84; TRINKS, Protestantismus, 534-535.

⁷⁰ HÄUSLER, Toleranz, 87; TRINKS, Protestantismus, 532; LICHTBLAU, Als hätten wir, 29.

⁷¹ HÄUSLER, Toleranz, 87; TRINKS, Protestantismus, 532; LICHTBLAU, Als hätten wir, 29, 34.

⁷² VIELMETTI, Das österreichische Judentum, 98.

die Martyrien früherer Jahrhunderte an Ausmaß und Wirkung hätte übertreffen können⁷³ – wurde von orthodoxen Kreisen früh erkannt.

1.1.3. Jüdische Reaktionen auf die Toleranzpolitik

„Die geteilte Aufnahme, die das Patent in allen Ländern der Monarchie fand, hat nicht zuletzt darin ihren Grund, daß es einen Keil zwischen reiche und arme Juden trieb. Einerseits bot es den Juden die Möglichkeit, sich im Sinne der Aufklärung zu assimilieren, andererseits versagte es aber jenen Juden, die ihre kulturelle und religiöse Identität wahren wollten, die Möglichkeit, ihre Lage zu verbessern.“⁷⁴

Große Dankbarkeit erntete Joseph II. von Seiten der Wiener Jüdinnen und Juden, die in der neuen Gesetzgebung wohl einen ersten Schritt in Richtung voller bürgerlicher Gleichberechtigung und anderer Freiheiten zu erkennen meinten.⁷⁵ Ähnlich wie unter den Evangelischen kam es zu einer regelrechten Joseph-Verehrung, die in der Rede vom „unsterbliche[n] JOSEPH“⁷⁶ zum Ausdruck kam.⁷⁷

Weitgehend positiv äußerten sich auch die ‚Maskilim‘, die jüdischen Aufklärer.⁷⁸ Widerstand gegenüber dem josephinischen Reformwerk regte sich hingegen in vielen orthodox geprägten Provinzen des Ostens, wo man eine Schwächung der religiösen Kraft des Judentums und eine damit verbundene nachhaltige Entfremdung vom Judentum fürchtete.⁷⁹

Auf christlicher Seite reagierten vor allem Händler und Handwerker aus Konkurrenzangst ablehnend auf die Toleranzgesetzgebung. So kam es in der Folgezeit zu einer weitreichenden, teils stark antijüdisch geprägten, öffentlichen Debatte über die Rechtsstellung der jüdischen Bevölkerung in den Erbländern.⁸⁰

⁷³ VIELMETTI, Das österreichische Judentum, 98-99.

⁷⁴ LOHRMANN-WADL-WENNINGER, Die Entwicklung, 45.

⁷⁵ KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 418; HÄUSLER, Toleranz, 84; WISTRICH, Die Juden Wiens, 22.

⁷⁶ VIELMETTI, Das österreichische Judentum, 98.

⁷⁷ KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 418; WOLF, Geschichte der Juden, 94-95.

⁷⁸ LIND, Juden, 398. Der Aufklärer Moses Mendelssohn vermutete hinter Josephs Reformen zunächst finanzielle Beweggründe und unterstellte, dass man die Juden damit zu Taufbecken locken wolle. Mit der Zeit änderte er seine Meinung. Vgl. ebenda und HÄUSLER, Toleranz, 84.

⁷⁹ LIND, Juden, 398; HÄUSLER, Toleranz, 84.

⁸⁰ HÄUSLER, Toleranz, 84; KARNIEL, Die Toleranzpolitik, 423-429.

1.2. Von der josephinischen Reform bis zur Gleichberechtigung

1.2.1. Neue Restriktionen für die Wiener Jüdinnen und Juden

Auch nach den Reformen Josephs II. standen Diskriminierungen sowohl für Protestantinnen und Protestanten als auch für Jüdinnen und Juden weiterhin an der Tagesordnung. Für die jüdische Bevölkerung, die im Fokus der vorliegenden Betrachtungen stehen soll, kam es unter Kaiser Franz II.⁸¹ zu neuen Restriktionen. 1792 schuf der Kaiser das so genannte Judenamt, das mittellosen Jüdinnen und Juden den Zuzug nach Wien erschweren sollte und wo von fremden, also nichttolerierten Jüdinnen und Juden die neue ‚Bolettentaxe‘ einfordert wurde, die im Grunde der unter Joseph II. aufgehobenen Leibmaut entsprach.⁸² Julius Ritter von Gomperz (1823-1909), der ältere Bruder des Gelehrten Theodor Gomperz und Onkel dreier hier vorgestellter Konvertiten,⁸³ schildert in seinen Lebenserinnerungen, als wie demütigend er die bis 1848 bestehende Einrichtung des ‚Judenamtes‘ empfunden hat:

„Wenn ich daselbst an dem Bureau vorüberging mit der in großen Buchstaben angebrachten Aufschrift ‚Judenamt‘, gab es mir jedes Mal einen Stich ins Herz. Ich war empört über die einem Teil der Bevölkerung bloß wegen seines Glaubens und des Zufalles seiner Geburt zugefügte Demütigung.“⁸⁴

Demgegenüber gestattete Franz II. der Wiener Judenschaft im Jahr 1792 so genannte Vertreter zu wählen. Die damit eingerichtete Institution, der vor allem Mitglieder wohlhabenderer Familien angehörten, nahm die Juden zum ersten Mal als Korporation in den Blick und kann als die Vorläuferin der 1852 konstituierten ersten jüdischen Gemeinde Wiens bezeichnet werden.⁸⁵ Die ‚Bolettentaxe‘ und die Institution der ‚Vertreter‘ führen die Ambivalenz der damaligen Judenpolitik vor Augen, die darauf ausgerichtet war,

⁸¹ Ab 1804 Kaiser Franz I. von Österreich.

⁸² LIND, *Juden*, 421-422; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 36; HÄUSLER, *Toleranz*, 88; SCHIMA, *Rechtsstellung der Juden*, 418-420.

⁸³ Nämlich Heinrich, Rudolf und Bettina Gomperz.

⁸⁴ VON GOMPERZ, *Jugend-Erinnerungen*, 32.

⁸⁵ LIND, *Juden*, 349; LICHTBLAU, *Integration*, 457; SCHIMA, *Rechtsstellung der Juden*, 419; VIelmetti, *Das österreichische Judentum*, 99.

reichere Jüdinnen und Juden zu stärken, die ärmeren hingegen zunehmenden Belastungen auszusetzen.⁸⁶

Infolge ihres patriotischen Einsatzes in den Napoleonischen Kriegen regte sich anlässlich des Wiener Kongresses bei den Wiener Jüdinnen und Juden die Hoffnung auf eine baldige Gleichberechtigung.⁸⁷ Vergeblich. Der Kaiser plädierte zwar für eine umfassende Bildung der jüdischen Bevölkerung, um deren Isolierung ein Ende zu setzen, die Emanzipation wurde aber hintangestellt.⁸⁸ Umso heißer wurde die Frage der Emanzipation publizistisch ausgefochten – sowohl auf jüdischer als auch auf nichtjüdischer Seite.⁸⁹ Unter den Evangelischen mehrten sich insbesondere im Gefolge der 1848er-Revolution die Stimmen zugunsten der Emanzipation der Jüdinnen und Juden. Das „Minderheitenschicksal“⁹⁰ beider Bevölkerungsgruppen bildete die Basis nicht nur für Annäherung und Zusammenarbeit in vielen Bereichen, sondern auch für den gemeinsamen Kampf um Gleichberechtigung.⁹¹

Bevor wir uns der weiteren rechtlichen Entwicklung im Gefolge der revolutionären Ereignisse von 1848 zuwenden, empfiehlt sich ein Blick auf das geistige, religiöse und gesellschaftliche Leben der Wiener Judenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

1.2.2. ‚Haskala‘ und ‚Wiener Ritus‘

Der Einfluss der Aufklärung brachte für das europäische Judentum neue Herausforderungen. „Die Aufklärung lud Juden ein, sich mit einer größeren Welt über die Grenzen des Judentums hinaus zu identifizieren.“⁹² Während die meisten europäischen Jüdinnen und Juden die Werte der Aufklärung in ihr Judentum integrierten, distanzierte sich ein doch nicht unbeträchtlicher Teil immer mehr vom Judentum und suchte nach neuen

⁸⁶ HÄUSLER, Toleranz, 88-89; WISTRICH, Die Juden Wiens, 27-28.

⁸⁷ LIND, Juden, 408-409. Ihr Einsatz ist etwa im Tiroler Aufstand unter Andreas Hofer bezeugt. Vgl. ebenda 408.

⁸⁸ LIND, Juden, 409.

⁸⁹ LIND, Juden, 409-410.

⁹⁰ TRINKS, Protestantismus, 532. Der Begriff ‚Minderheit‘ ist quantitativ, im Sinne der geringen Zahl, zu verstehen.

⁹¹ Vgl. dazu TRINKS, Protestantismus, 536-540.

⁹² MEYER, Jüdische Identität, 15-16.

Möglichkeiten der Identifikation, eine Suche, die nicht selten den Übertritt zu einer der christlichen Konfessionen zur Folge hatte.⁹³

Die jüdische Aufklärungsbewegung ‚Haskala‘, die von Berlin ausging, suchte nach einer Synthese jüdisch religiöser Traditionen mit den Ideen der europäischen Aufklärung und leitete in der Folge einen Prozess der Modernisierung des Judentums ein.⁹⁴ Die Bedeutung der ‚Haskala‘ erschließt sich im Kontext des spezifischen „konditionalen Charakter[s] der Emanzipation“ der Jüdinnen und Juden in Österreich und Deutschland.⁹⁵ Während etwa in Frankreich die Emanzipation der Jüdinnen und Juden seit Ende des 18. Jahrhunderts rechtlich verankert war, konnten deutsche und österreichische Jüdinnen und Juden erst infolge eines ‚Verbürgerlichungs‘- oder ‚Akkulturationsprozesses‘⁹⁶ die Gleichberechtigung erreichen – die ‚bürgerliche Verbesserung‘ oder ‚Veredelung‘ der Juden,⁹⁷ wie es im damaligen Sprachgebrauch hieß, erscheint damit als eine gleichsam staatlich verordnete Vorbedingung der politischen Emanzipation.⁹⁸ Mit anderen Worten: Die jüdische Bevölkerung sollte sich zur Erlangung der Emanzipation einer kulturellen Anpassung unterziehen, die auf die Übernahme zentraler bürgerlicher Werte wie „Bildung und Sittlichkeit“⁹⁹ abzielte und die im Wesentlichen über die Identifizierung mit der deutschen Kultur und Sprache verlief. Vor diesem Hintergrund stellten die ‚Maskilim‘, – allen voran ist hier Moses Mendelssohn zu nennen – weltliche Studien und Gelehrsamkeit neben die traditionelle religiöse Bildung und forderten Kenntnisse der deutschen Sprache als Mittel der Eingliederung in die nichtjüdische Gesellschaft. Die gleichzeitig forcierte Modernisierung der hebräischen Sprache sollte dazu dienen, die des Deutschen nicht mächtigen Jüdinnen und Juden mit den Werten der Aufklärung vertraut zu machen.¹⁰⁰

Auf die enorme Bandbreite jüdisch-reformerischer Haltungen braucht und kann hier nicht näher eingegangen werden,¹⁰¹ Erwähnung verdient hingegen die Tatsache, dass sich die Berliner ‚Maskilim‘ in ihrer Suche nach modernen religiösen Ausdrucks-

⁹³ MEYER, Jüdische Identität, 23, 39. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es unter anderem als Reaktion auf den zunehmenden Antisemitismus wieder zu einem Erstarren jüdischer Identität. Vgl. MEYER, Jüdische Identität, 48.

⁹⁴ Zur ‚Haskala‘ vgl. LIND, Juden, 390-394.

⁹⁵ LÄSSIG, Jüdische Wege, 15.

⁹⁶ Zur Problematik des Akkulturationsbegriffes vgl. LÄSSIG, Jüdische Wege, 20-21.

⁹⁷ LÄSSIG, Auf der Suche, 370.

⁹⁸ LÄSSIG, Auf der Suche, 370; LÄSSIG, Jüdische Wege, 15-17. Vgl. dazu auch HÄUSLER, Toleranz, 87-88.

⁹⁹ LÄSSIG, Auf der Suche, 370.

¹⁰⁰ LIND, Juden, 390.

¹⁰¹ Vgl. dazu etwa MEYER, Jüdische Identität, 26-34.

formen vorwiegend am evangelischen Christentum orientierten. Dies betraf etwa die Einführung der deutschen Predigt, deutscher Gebete und Lieder oder instrumentalmusikalischer Elemente im Gottesdienst sowie die Aufnahme religiöser Andachtsformen, welche auch die von den alten Gebräuchen weitgehend distanzierenden gebildeten Berliner Jüdinnen und Juden zu befriedigen vermochten.¹⁰² So verwundert es nicht, dass auch evangelische Theologen wie Friedrich Schleiermacher oder Albrecht Ritschl in den jüdischen Reformgottesdiensten anzutreffen waren.¹⁰³

Als Protagonist der Reform in Wien ist der in Pressburg geborene Michael Lazar Biedermann (1769-1843) zu nennen.¹⁰⁴ Unter seiner Ägide wurde 1825 der Bau des Stadttempels in Angriff genommen – der Bau in der Seitenstettengasse durfte aufgrund des weiterhin geltenden Verbots der öffentlichen Religionsausübung freilich nicht wie eine Synagoge aussehen.¹⁰⁵ Bei der Gottesdienstreform schlugen die Wiener Juden mit dem ‚Wiener‘ oder ‚Mannheimer Ritus‘ einen Mittelweg zwischen ‚Orthodoxen‘ und ‚Reformern‘ ein, wodurch eine Spaltung der Gemeinde vermieden werden konnte.¹⁰⁶ So verzichtete man beispielsweise auf Orgelmusik oder auf die Beseitigung der althergebrachten hebräischen Gebete, führte aber die deutsche Predigt in den Gottesdienst ein.¹⁰⁷ Der ‚Wiener Ritus‘ war ein Entwurf des in Kopenhagen geborenen Rabbiners Isaak Noah Mannheimer (1793-1865).¹⁰⁸ Als Kantor berief Mannheimer den hoch anerkannten Salomon Sulzer aus Hohenems nach Wien.¹⁰⁹ Streng orthodoxe Kreise ließen sich vom ‚Wiener Ritus‘ freilich nicht überzeugen,¹¹⁰ und auch die kaiserliche Regie-

¹⁰² LIND, Juden, 411-412; (–), Ein Führer in seiner Zeit, 19. In einem Bericht über die im Jahr 1810 erfolgte Einweihung des Jacobstempels in Seesen, bei der auch zahlreiche christliche Geistliche anwesend waren, heißt es: „Unter Kirchenglockengeläut zogen die Gäste in den Tempel ein, wo Jacobson persönlich im Talar eines evangelischen Geistlichen die Eröffnungspredigt hielt. Orgelmusik und deutsche Choräle begleiteten die Festlichkeit, die sich an der protestantischen Gottesdienstfeier orientierte.“ Zit. nach: STERN, Schlaf, 97.

¹⁰³ (–), Ein Führer in seiner Zeit, 21.

¹⁰⁴ Zu den folgenden Ausführungen zur Reform und den Neuerungen in Wien vgl. TIETZE, Die Juden Wiens, 145-148; LIND, Juden, 413-415; HÄUSLER, Toleranz, 91-92; WISTRICH, Die Juden Wiens, 25-27.

¹⁰⁵ Vgl. SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 419. Der Stadttempel war ein klassizistischer Bau des Wiener Architekten Josef Kornhäusl. Vgl. LIND, Juden, 424.

¹⁰⁶ WISTRICH, Die Juden Wiens, 25-26. In Ungarn zerfiel die Gemeinde später in verschiedene Richtungen (Orthodoxe, Neo-Orthodoxe, Reformen). Vgl. dazu LICHTBLAU, Integration, 457 sowie HÄUSLER, Das österreichische Judentum, 641-647.

¹⁰⁷ WISTRICH, Die Juden Wiens, 26; HÄUSLER, Das österreichische Judentum, 639-640; HÄUSLER, Toleranz, 91-92; LICHTBLAU, Als hätten wir, 37.

¹⁰⁸ LIND, Juden, 414; WISTRICH, Die Juden Wiens, 26; HÄUSLER, Toleranz, 91.

¹⁰⁹ LIND, Juden, 415.

¹¹⁰ Orthodoxen Juden besuchten den Gottesdienst stattdessen in der ‚Schul‘ im Lazenhof. Vgl. LIND, Juden, 416.

rung blickte mit Skepsis auf die geplanten Reformen.¹¹¹ Polizeiministers Josef Graf Sedlnitzky erstattete dem Kaiser am 8. Mai 1824 folgende Meldung:¹¹²

„Der sogenannte liberale Geist der Zeit scheint auch einen Teil der schnell reichgewordenen Klasse hiesiger Juden ergriffen zu haben ... Deshalb wünschen sie jene Liturgie, welche in Hamburg und Berlin einige durch die auf den norddeutschen Universitäten herrschenden, durch den Protestantismus begünstigten philosophischen Ansichten irregeleitete Israeliten ... [sic!] einführten, nach Wien übertragen zu können.“¹¹³

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Wiener Reform letztlich den drohenden Niedergang der jüdischen Gemeinde Wiens verhinderte.¹¹⁴ Denn spätestens ab der Mitte des 18. Jahrhunderts setzte auch in Wien eine alle Schichten der Gesellschaft durchziehende Taufbewegung ein, von der jedoch insbesondere jene höheren gesellschaftlichen Kreise betroffen waren, von denen im folgenden Kapitel die Rede sein wird.¹¹⁵

1.2.3. Die tolerierten Wiener Jüdinnen und Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Schätzungen zufolge belief sich die Zahl der im Jahr 1848 in Wien ansässigen Jüdinnen und Juden auf 4000 bis 10 000. Die meisten von ihnen stammten aus böhmischen, mährischen und ungarischen Gebieten und hatten sich unter Umgehung der strengen Aufenthaltsbestimmungen Zugang zur Stadt verschafft. ‚Toleriert‘, und damit zum legalen Aufenthalt in der Stadt berechtigt, waren zu dieser Zeit allerdings nur 197 Familien.¹¹⁶ Diese ‚Tolerierten‘ genossen einen hohen gesellschaftlichen Status.¹¹⁷

¹¹¹ TIETZE, *Die Juden Wiens*, 146; LIND, *Juden*, 413.

¹¹² Vgl. dazu auch die Ausführungen bei LIND, *Juden*, 413-414.

¹¹³ Zit. nach: TIETZE, *Die Juden Wiens*, 146.

¹¹⁴ WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 25-26; HÄUSLER, *Toleranz*, 91; HÄUSLER, *Das österreichische Judentum*, 640.

¹¹⁵ WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 25; LIND, *Juden*, 350; DIEMLING, *Grenzgängertum*, 47; HÄUSLER, *Toleranz*, 91. Ein wenig eingedämmt wurde die Taufbewegung durch den, freilich zu dieser Zeit noch nicht legalen, Zuzug von orthodoxen Jüdinnen und Juden aus Böhmen, Mähren und Ungarn. WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 27; SCHUBERT, *Christentum und Judentum*, 6.

¹¹⁶ LIND, *Juden*, 429-430; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 38. Zum Vergleich: 1787 lebten in Wien 66 tolerierte Familien, 1793 bereits 102, 1820 waren es 135 und 1847/48 waren es 197 (mit einem Einbruch um 1830, wo nur 121 tolerierte Familien gezählt wurden). Zu den geschätzten Zahlen sowie zu den Möglichkeiten, die strengen Aufenthaltsbestimmungen zu umgehen vgl. LIND, *Juden*, 429-430; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 36-37; TIETZE, *Die Juden Wiens*, 130-131.

¹¹⁷ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 37; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 23-24. Die Reputation der ‚Tolerierten‘ spiegelt sich in der Zahl der Nobilitierungen: Im Jahr 1820 waren bereits neun von 135 Familien nobilitiert, insgesamt gab es bis 1848 26 Nobilitierungen. Vgl. dazu WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 24; LIND, *Juden*, 429.

Ganz im Sinne der josephinischen Reform – d.h. Aufgabe aller Partikularinteressen zugunsten des Staatsganzen – orientierten sie sich in ihrer Lebensweise weitgehend an ihrer nichtjüdischen Umwelt, sie hatten sich also, wie es damals hieß, weitgehend ‚assimiliert‘. Das gesellschaftliche Ansehen der ‚Tolerierten‘ darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Jüdinnen und Juden als Bürgerinnen und Bürger noch immer nicht gleichgestellt waren – kein Wunder also, dass sich die führenden jüdischen Familien Wiens, auch wenn sie der jüdischen Religion innerlich kaum mehr verbunden waren, am Wiener Kongress aktiv für die Rechte der jüdischen Bevölkerung einsetzten.¹¹⁸

Die gesellschaftliche Reputation und der materielle Wohlstand vieler tolerierter Familien – darunter bekannte Namen wie Rothschild, Arnstein, Eskeles oder Wertheimstein – rührten nicht zuletzt von deren Rolle als Financiers, Bankiers, Handelstreibende, Industrielle in der Zeit nach den Napoleonischen Kriegen her, in der sie nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur finanziellen Konsolidierung des Staates, sondern auch zu dessen Modernisierung leisteten.¹¹⁹ So investierten etwa die Familien Arnstein und Eskeles in die Bahnlinie Mailand-Venedig und waren neben den evangelischen Bankhäusern Fries und Geymüller Mitbegründer der Österreichischen Nationalbank.¹²⁰ Salomon Rothschild (1774-1855) und Leopold von Wertheimstein (1801-1883) wiederum stellten Geld für den Bau der Kaiser-Ferdinand-Nordbahn von Wien nach Galizien zur Verfügung.¹²¹ In Gang gesetzt wurde das Bauvorhaben von Heinrich von Sichrovsky (1794-1866), der für unseren Zusammenhang insofern von Bedeutung ist, als er der Großvater dreier hier vorgestellter Konvertiten war, nämlich von **Heinrich, Rudolf** und **Bettina Gomperz**.¹²² Heinrich von Sichrovsky war außerdem ein enger Freund von Franz Grillparzer und Mitbegründer der so genannten Ludlamshöhle, „einer Vereinigung, in der sich zahlreiche Angehörige des gebildeten Bürgertums, besonders aber Schriftsteller, Musiker, Schauspieler, zusammenfanden und in harmlosem, oft kindlichem Übermut vergnügten“.¹²³ Heinrich von Sichrovskys Enkel **Heinrich Gomperz** beschrieb seinen Großvater später als „ungemein lebenskräftige, vom Drang zum Wirken und Schaffen

¹¹⁸ WISTRICH, Die Juden Wiens, 23-24.

¹¹⁹ LIND, Juden, 425; WISTRICH, Die Juden Wiens, 24, 28; HÄUSLER, Toleranz, 89.

¹²⁰ LIND, Juden, 426; HÄUSLER, Toleranz, 89. Zur Gründung der Nationalbank vgl. RUMPLER, Eine Chance, 148-150. Zu den Familien Geymüller und Fries vgl. etwa SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 68-70, 73-74.

¹²¹ LIND, Juden, 425; ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 68.

¹²² Heinrich von Sichrovsky war der Vater von Elise von Sichrovsky (1848-1929), der späteren Gattin von Theodor Gomperz. Zu Heinrich von Sichrovsky vgl. GOMPERZ, Gelehrtenleben, 45-46; LIND, Juden, 425-426 sowie

¹²³ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 46.

überströmende Natur. [...] konservativ und loyal bis in die Knochen, dabei von unaufdringlicher, aber echter und tiefer Religiosität erfüllt“.¹²⁴

Heinrich Gomperz' Hinweis auf die Religiosität seines Großvaters verdeutlicht den, sich innerhalb von nur zwei Generationen vollziehenden, Wandel hinsichtlich der Stellung zum Judentum. Im Hause von Heinrich von Sichrovskys Tochter Elise spielte die jüdische Religion nur mehr die Rolle eines „*pieux souvenir de famille*“,¹²⁵ noch eine Generation später ließen sich alle drei Kinder evangelisch taufen. Ähnliches lässt sich auch bei den Nachkommen der Wirtschaftstreibenden Hermann von Todesco (1791-1844) und Isaak Löw Hofmann von Hofmannsthal (1759-1849) beobachten: Hermann von Todesco war nicht nur Gründer einer Baumwollfabrik in Marienthal und Investor beim Bau der Eisenbahnlinie Wien-Gloggnitz, sondern für kurze Zeit (1844) auch einer der ‚Vertreter‘ der Wiener Judenschaft.¹²⁶ Sein Sohn Eduard Freiherr von Todesco (1814-1887)¹²⁷ heiratete 1845 Sophie Gomperz (1825-1895),¹²⁸ war damit also weit-schichtig mit dem oben genannten Heinrich von Sichrovsky verwandt. Zwei der fünf Enkelkinder des Eduard Todesco und der Sophie Gomperz konvertierten später zum Protestantismus, nämlich (**Else**) **Ilse Karoline Wilhelmine** und **Henriette von Lieben**.¹²⁹ Isaak Löw Hofmann von Hofmannsthal schließlich, einer der ‚Vertreter‘ der Wiener Judenschaft – machte sich in der Seidenindustrie einen Namen. Sein Sohn August Emil von Hofmannsthal (1815-1881) ließ sich anlässlich seiner Eheschließung katholisch taufen. Sein Urenkel war der Dichter Hugo von Hofmannsthal (1874-1929).¹³⁰

Was das gesellschaftliche Leben der tolerierten Wiener Jüdinnen und Juden betrifft, so ist an dieser Stelle auf die sich damals, dem Berliner Beispiel folgend, etablierenden Salongesellschaften hinzuweisen,¹³¹ anhand derer sich die zunehmenden Beziehungen,

¹²⁴ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 47.

¹²⁵ GOMPERZ, Philosophical Studies, 15.

¹²⁶ LIND, Juden, 426. Zum ‚Haus Todesco‘ vgl. die Ausführungen bei ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 115-137.

¹²⁷ Sein in den 1860er Jahren erbautes Palais gegenüber der Wiener Staatsoper geht auf Entwürfe der Architekten Ludwig Förster und Theophil Hansen zurück. Vgl. MÜLLER, Eduard Freiherr von Todesco. URL: http://agso.uni-graz.at/marienthal/biografien/todesco_eduard_von.htm [Abfrage vom 29. März 2013].

¹²⁸ Sophie Gomperz war die Schwester des Altphilologen Theodor Gomperz und die Tante von Heinrich, Rudolf und Bettina Gomperz.

¹²⁹ Ilse Karoline Wilhelmine (geb. 1873, verh. Leembruggen) ließ sich am 21. Juni 1895 im Alter von 22 Jahren evangelisch A.B. taufen, ihre Schwester Henriette (geb. 1882, verh. Moteschitzky) am 24. Juni 1903 im Alter von 21 Jahren. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 435.

¹³⁰ ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 288; LIND, Juden, 413, 416, 426; LICHTBLAU, Als hätten wir, 37-38.

¹³¹ Vgl. dazu auch LIND, Juden, 426-428.

d.h. der zunehmende soziale und kulturelle Austausch zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen, in beeindruckender Weise veranschaulichen lassen. Der berühmteste Salon war jener der Berliner Jüdin Fanny von Arnstein (1758-1818), die in ihrem Haus unter anderem Karl August Varnhagen, Franz Grillparzer, die Gebrüder Schlegel, Karl August von Hardenberg, Wilhelm von Humboldt, Madame de Staël u.v.a. empfing.¹³² Fanny von Arnstein wird es auch zugeschrieben, den Christbaum in Wien etabliert zu haben.¹³³

Die aufklärerischen Einflüsse aus Deutschland dürften es auch gewesen sein, welche der Taufbewegung in Wien einen weiteren Schub gaben. Viele Jüdinnen und Juden ließen sich oder ihre Kinder taufen. Die Salonière Fanny von Arnstein war übrigens Zeit ihres Lebens eine Gegnerin der Konversion und hieß es nicht gut, als ihre Kinder diesen Schritt vollzogen.¹³⁴ Die Motive für diese, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgten, Konversionen, von denen freilich jene zur katholischen Kirche überwogen, sind vielschichtig: Die Hoffnung auf weiteren sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg dürfte ebenso eine Rolle gespielt haben wie private Gründe,¹³⁵ echte Religiosität, eine gewisse Sympathie zum katholischen Mystizismus sowie ganz allgemein die im Gefolge der Aufklärung zu beobachtende zunehmende Entfremdung vom Judentum und der Wunsch nach ‚Assimilation‘.¹³⁶ Wie dünn die „Trennwand zwischen Juden und Nichtjuden“¹³⁷ in dieser Zeit bereits geworden war, wird in einem Hofkanzleigutachten aus 1833 deutlich:

„Die hiesigen Israeliten stehen in fortwährender Berührung mit allen Klassen der Residenzbewohner und zwar nicht bloß im Geschäfts-, sondern auch im geselligen Leben; ihre frühere Isolirung [sic!] hat seit geraumer Zeit beinahe gänzlich aufgehört. Die Abneigung der christlichen gegen jüdische Religionsgenossen, welche letztere von den erstern entfernt hielt, ist größtentheils verschwunden. Der Uebertritt mehrerer

¹³² Zum Salon der Fanny von Arnstein und ihren Gästen vgl. LIND, Juden, 427-428; WISTRICH, Die Juden Wiens, 24-25; SPIEL, Glanz und Untergang, 39.

¹³³ LIND, Juden, 427. Bzw. wird dies auch Henriette von Nassau zugeschrieben. Vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 116.

¹³⁴ Zu den Konversionen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. WISTRICH, Die Juden Wiens, 25; LICHTBLAU, Als hätten wir, 37-38; LIND, Juden, 428; DIEMLING, Grenzgängertum, 46-47.

¹³⁵ Wie z.B. eine geplante Heirat.

¹³⁶ Vgl. dazu etwa WISTRICH, Die Juden Wiens, 25.

¹³⁷ LICHTBLAU, Als hätten wir, 36.

israelitischen [sic!] Familien zur christlichen Religion mochte wohl allerdings zu dieser wechselseitigen Vereinigung vieles beigetragen haben.“¹³⁸

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die religiöse Anziehungskraft des Judentums infolge der Verbreitung aufklärerischer Ideen im großbürgerlichen jüdischen Milieu Wiens von Generation zu Generation abnahm. Waren die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Wien lebenden ‚Tolerierten‘ meist noch religiös bewusste Jüdinnen und Juden, mitunter sogar im Vertreterkollegium der Wiener Judenschaft engagiert, so ist unter ihren Nachkommen eine Indifferenz gegenüber bzw. eine Distanzierung von der jüdischen Religion zu beobachten.¹³⁹ Bevor wir uns der weiteren diesbezüglichen Entwicklung widmen, empfiehlt es sich, den Weg von Juden und Protestanten zwischen Revolution und Gleichberechtigung in den Blick zu nehmen. Auch hier soll der Fokus der Darstellung wiederum auf der jüdischen Seite liegen.

1.2.4. Der Kampf um Gleichberechtigung

„Wohl dem, den der März 1848 in empfänglichster Jugendzeit getroffen hat. Ihm ward ein weiter Streif goldigen Sonnenlichts über den Lebensweg gebreitet!“¹⁴⁰

(Theodor Gomperz, 1832-1912)

Die revolutionären Ereignisse von 1848 nährten bei bürgerlichen, demokratischgesinnten Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten die Hoffnung auf eine baldige Verbesserung ihrer rechtlichen Situation. Vertreter beider Seiten kämpften offen für den Sturz des Metternich’schen Systems – für Pressefreiheit, Abschaffung der Zensur, politische Mitsprache und bürgerliche Gleichstellung.¹⁴¹ In Wien waren vor allem jüdische Ärzte und Medizinstudenten aktiv an den revolutionären Ereignissen beteiligt. Allen voran ist hier Adolf Fischhof zu nennen, der sich mit seiner flammenden Revolutionsrede vom 13. März 1848 als Revolutionsführer hervortat.¹⁴² Die ersten Todesopfer ließen allerdings nicht lange auf sich warten. Bei der Begräbnisfeier am 17. März 1848

¹³⁸ Gutachten der Hofkanzlei vom 28. Oktober 1833, zit. nach: PRIBRAM, Urkunden, Bd. 2, 335-336. Zit. auch bei LICHTBLAU, Als hätten wir, 38 und TIETZE, Die Juden Wiens, 159.

¹³⁹ Zu dieser Einschätzung vgl. auch HÄUSLER, Toleranz, 91.

¹⁴⁰ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 16.

¹⁴¹ LICHTBLAU, Integration, 449; HÄUSLER, Toleranz, 93-94; REINGRABNER, Protestanten, 209-211.

¹⁴² WISTRICH, Die Juden Wiens, 29; LICHTBLAU, Integration, 449; HÄUSLER, Toleranz, 97; LICHTBLAU, Als hätten wir, 38.

trauerten Isaak Noah Mannheimer, ein katholischer Priester sowie ein evangelischer Pfarrer gemeinsam um die Gefallenen.¹⁴³

In seiner Grabrede gab Mannheimer zu erkennen, dass er die geforderte Gleichberechtigung der Juden nicht als eine spezifisch jüdische Angelegenheit verstanden wissen wollte, sondern sie in den breiteren Kontext des Ringens um Freiheit und Menschenrechte eingebettet sah.¹⁴⁴ „Mannheimer betonte, daß die Juden von nun an ihren Platz lediglich als Religionsgemeinschaft im Rahmen eines reformierten liberalen österreichischen Staates einnehmen sollten.“¹⁴⁵ Vor dem Hintergrund einer solchen „*Konfessionalisierung* jüdischer Identität“¹⁴⁶ erteilte Mannheimer allen rechtlichen Sonderforderungen der Juden eine Absage.¹⁴⁷

Von evangelischer Seite waren in den Jahren 1848 und 1849 deutliche Stimmen zugunsten der Judenemanzipation zu vernehmen:¹⁴⁸ Eindrucksvoll ist diesbezüglich ein erstmals 1849 unter dem Titel *Ein Wort vom christlich-theologischen Standpuncte über die Gewissensfreiheit überhaupt und insbesondere über die vollständige Emancipation der Juden* erschienener Artikel des dem theologischen Rationalismus verhafteten Wiener Kirchengeschichtsprofessors Friedrich Daniel Schimko (1796-1867).¹⁴⁹ Bezugnehmend auf die damals laufenden Debatten über die Rechtsstellung der Juden tritt Schimko für die Religionsfreiheit und für die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung ein – alles andere sei eine „Sünde gegen den heiligen Geist“.¹⁵⁰ Die den Juden angelasteten charakterlichen Schwächen führt Schimko auf den ständigen Druck von Seiten der Christen zurück¹⁵¹ – ein Argument, das zu dieser Zeit sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite vorgebracht wurde.¹⁵² Hinsichtlich der jüdischen Religion heißt es in dem Artikel:

¹⁴³ SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen, 259; SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 439; LICHTBLAU, Integration, 449-450; LICHTBLAU, Als hätten wir, 38-39.

¹⁴⁴ WISTRICH, Die Juden Wiens, 30-31.

¹⁴⁵ WISTRICH, Die Juden Wiens, 31.

¹⁴⁶ WISTRICH, Die Juden Wiens, 31.

¹⁴⁷ Vgl. dazu auch LICHTBLAU, Integration, 450-451.

¹⁴⁸ Vgl. dazu TRINKS, Protestantismus, 537-540.

¹⁴⁹ SCHIMKO, Ein Wort, passim. Zu Schimkos Schrift, die im Februar 1849 in der *Österreichischen Zeitung* veröffentlicht wurde vgl. auch TRINKS, Protestantismus, 537-539.

¹⁵⁰ SCHIMKO, Ein Wort, 147-149, hier zit. 148.

¹⁵¹ SCHIMKO, Ein Wort, 154-155.

¹⁵² Auf jüdischer Seite findet sich dieses Argument etwa bei Heinrich Jaques, auf christlicher Seite in Christian Wilhelm Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Vgl. WISTRICH, Die Juden Wiens, 119-121; LIND, Juden, 394-395.

„Endlich wirft man den Juden vor, daß ihr Talmud so viel Thörichtes und Schädliches enthalte, wodurch sie zum Hasse gegen die Christen gereizt werden. Ich kenne die mancherlei Thorheiten des Talmuds, aber hierauf läßt sich zuvörderst im Allgemeinen das Bekannte antworten: Die Sitte ist besser als das Gesetz; ferner, daß die jetzigen Einrichtungen der Gesellschaft an sich manche Talmudischen Thorheiten unschädlich machen. Werden die Judenkinder beiderlei Geschlechts eine solche Schulbildung erhalten, wie sie in Zukunft in allen Schulen ertheilt und von allen Staatsbürgern gefordert wird, so wird der Talmud, dieses Product eines unter hartem Drucke stehenden Volkes, nothwendig um alles Ansehen kommen müssen.“¹⁵³

Und ein paar Zeilen weiter:

„Die Emancipation der Juden wird [...] auch seinen [des Talmud] Werth bald auf das gebührende Maß zurückführen, das freilich nicht sonderlich groß ist. Wird man gesetzlich bestimmen, daß nicht nur die jüdischen Schullehrer eine genügende und die Prediger und Rabbiner der Juden eine streng wissenschaftliche Bildung besitzen müssen, so ist das Uebel, welches der Talmud besorgen läßt, bald ausgerottet, und es steht zu erwarten, daß jetzt schon manche Rabbiner Dispensationen von manchen unnützen und lästigen Dingen gewähren [...]. Sollte die Emancipation der Juden auch Anfangs zu einigen Mißständen führen, so lasset uns aus christlicher Liebe, welche viele der Sünden bedeckt und welche, wie Paulus so schön an die Korinther schreibt, nachsichtig und geduldig ist, darüber schonend hinwegsehen. Es handelt sich ja um die Erreichung eines hochwichtigen Zweckes, der Veredelung und Verbrüderung des entwürdigten, durch seine Religion und durch die von ihr ausgegangene religiöse Cultur einflußreichsten, aber größtentheils durch unsere Schuld herabgekommenen Volkes!“¹⁵⁴

Schimkos Ausführungen lassen die Annahme zu, dass er mit seinem aufgeklärten Eintreten zugunsten der Emanzipation der Juden letztlich das Ziel verfolgte, den Juden das Tor zu einer natürlichen, aufgeklärten Religion zu öffnen – „Oder hofft man die Juden durch den Druck zum Uebertritte in's Christenthum bewegen zu können?“¹⁵⁵ – „Nur christliche Milde kann den Ausspruch Jesu: ‚Es wird eine Heerde [sic!] und ein Hirt

¹⁵³ SCHIMKO, Ein Wort, 156-157. Zit. auch bei TRINKS, Protestantismus, 539.

¹⁵⁴ SCHIMKO, Ein Wort, 157-158. Zit. auch bei TRINKS, Protestantismus, 539.

¹⁵⁵ SCHIMKO, Ein Wort, 159.

werden,‘ (Joh. X. 16) verwirklichen.¹⁵⁶ Ein ernsthaftes Eingehen auf die jüdische Religion findet sich bei Schimko nicht.¹⁵⁷

Wenden wir uns wieder der rechtlichen Entwicklung von Judentum und Protestantismus zu: Im Gefolge der Revolution konnten sowohl Juden als auch Protestanten Zugeständnisse erlangen. Die Pillersdorf’sche Verfassung vom 25. April 1848¹⁵⁸ gewährte „allen Staatsbürgern [...] die volle Glaubens= und Gewissens= so wie die persönliche Freyheit“ (§ 17) und sicherte „allen in der Monarchie durch die Gesetze anerkannten christlichen Glaubensbekenntnissen und dem israelitischen Cultus [...] die freye Ausübung des Gottesdienstes“ zu (§ 31). Die Frage der „Beseitigung der, in einigen Theilen der Monarchie noch gesetzlich bestehenden Verschiedenheiten der bürgerlichen und politischen Rechte einzelner Religions=Confessionen“ und damit die Frage nach der staatsbürgerlichen Gleichstellung von Juden und Protestanten sollten am nächsten Reichstag verhandelt werden (§ 27).¹⁵⁹ Für die jüdische Seite erwiesen sich in weiterer Folge die Beseitigung der Judensteuern und die Auflösung des ‚Judenamtes‘ als bedeutsam¹⁶⁰ – Letzteres ermöglichte den Zuzug aus den Provinzen –, die Evangelischen wiederum wurden von den doppelten Stolgebühren befreit und mussten sich nicht länger die diskriminierende Bezeichnung ‚Akatholiken‘ gefallen lassen. Sie durften sich fortan „Evangelische der Augsburgischen und helvetischen Konfession“¹⁶¹ nennen.¹⁶² Als dann die oktroyierte Verfassung vom 4. März 1849 in ihrem Grundrechtspatent unter anderem jedem „die volle Glaubensfreiheit und das Recht der häuslichen Ausübung des Religionsbekenntnisses [gewährleistete]“, „jede[r] gesetzlich anerkannte[n] Kirche und Religionsgesellschaft [...] das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung“ und der eigenständigen Regelung ihrer Angelegenheiten zugestand sowie den „Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte“ als „von dem Religionsbekenntnisse unabhän-

¹⁵⁶ SCHIMKO, Ein Wort, 159.

¹⁵⁷ TRINKS, Protestantismus, 539.

¹⁵⁸ Patent vom 25. April 1848, Politische Gesetzessammlung LXXVI, Nr. 49. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=pgs&datum=1848&size=45&pos=187> [Abfrage vom 18. April 2013] 145-158.

¹⁵⁹ Patent vom 25. April 1848, Politische Gesetzessammlung LXXVI, Nr. 49. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=pgs&datum=1848&size=45&pos=187> [Abfrage vom 18. April 2013] 145-158, hier zit. 150-152. Zur Pillersdorf’schen Verfassung vgl. auch: SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 430-431; LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 589; GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 547-548; LIEBMANN, Von der Dominanz, 366.

¹⁶⁰ SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 433-434; LICHTBLAU, Integration, 455-456; LICHTBLAU, Als hätten wir, 40.

¹⁶¹ LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 590.

¹⁶² ‚Weihnachtsgeschenk‘ bzw. ‚Neujahrgeschenk‘ des Innenministers Franz Graf Stadion vom 30. Jänner 1849. Zu den Bestimmungen vgl. LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 590-591; LOESCHE, Von der Duldung, 561-563; GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 548.

gig“ erklärte,¹⁶³ war der Dank von Seiten der Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten groß.¹⁶⁴ Noch im selben Jahr verwendete der junge Kaiser Franz Joseph I. gegenüber der Wiener Judenschaft die Bezeichnung „israelitische[...] Gemeinde von Wien“¹⁶⁵ und eröffnete damit die Möglichkeit zur Gründung einer Gemeinde, die schließlich 1852 erfolgte.¹⁶⁶

Ende 1851 nahm der Kaiser die Verfassung allerdings wieder zurück (mit den sogenannten Silvesterpatenten von 1851). Der Neoabsolutismus und die Konkordatszeit brachten neue rechtliche Unsicherheiten für die jüdische und evangelische Bevölkerung: 1853 wurde etwa die Grundbesitzfähigkeit der Juden beschnitten und es wurden ihnen Hürden bei der Erlangung von öffentlichen Posten in den Weg gelegt.¹⁶⁷ Die Evangelischen sahen sich mit Diskriminierungen vor allem in Schul-, Ehrechts- und Begräbnisfragen konfrontiert.¹⁶⁸ Erst die militärischen Niederlagen von 1859 (Magenta und Solferino) und 1866 (Königgrätz) und das damit verbundene Ende des Neoabsolutismus ebneten den Weg zur endgültigen Gleichberechtigung. Wichtige Marksteine waren das Protestantenpatent vom 8. April 1861 – das Patent sicherte den Evangelischen „prinzipielle Gleichheit vor dem Gesetze auch hinsichtlich der Beziehungen ihrer Kirche zum Staate“ zu, gewährte ihnen „für immerwährende Zeiten“ volle Glaubensfreiheit und „das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung“ sowie prinzipielle kirchliche Autonomie¹⁶⁹ – die Verfassungsgesetze von 1867 sowie das ‚Interkonfessionellengesetz‘ vom Mai 1868.¹⁷⁰ In Art. 14 des in seinen wesentlichen Teilen bis heute gültigen ‚Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger‘ vom 21. Dezember 1867 heißt es:

„Die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ist Jedermann gewährleistet.

¹⁶³ Patent vom 4. März 1849, zit. nach: PRIBRAM, Urkunden, Bd. 2, 548. Vgl. dazu auch SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 435-436.

¹⁶⁴ LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 592; LICHTBLAU, Als hätten wir, 40.

¹⁶⁵ Zur Ansprache des Kaisers vgl. PRIBRAM, Urkunden, Bd. 2, 549.

¹⁶⁶ LICHTBLAU, Integration, 457.

¹⁶⁷ LICHTBLAU, Integration, 456; HÄUSLER, Toleranz, 104.

¹⁶⁸ GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 551-553; LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 594-601; LIEBMANN, Von der Dominanz, 375-378.

¹⁶⁹ Der Text des Patentens ist abgedruckt bei LOESCHE, Von der Duldung 658-665, hier zit. 659. Allg. zu den Bestimmungen des Protestantenpatents und zu den weiter bestehenden Einschränkungen vgl. GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 554-556; LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 603-604; LOESCHE, Von der Duldung, 640-654. Zum Protestantenpatent und seiner Bewertung vgl. neuerdings auch SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen, 260-261.

¹⁷⁰ SCHIMA, Glaubenswechsel, 88-89; Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interkonfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden, Reichsgesetzblatt Nr. 49/1868. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1868&size=45&page=127> [Abfrage vom 25. März 2013] 99-102.

Der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ist von dem Religionsbekenntnisse unabhängig; doch darf den staatsbürgerlichen Pflichten durch das Religionsbekenntniß kein Abbruch geschehen.¹⁷¹

In Artikel 15 wurde den gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften, und damit auch dem Judentum, das „Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung“ und der autonomen Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugesichert.¹⁷²

Mit der neuen Gesetzgebung waren die Grundbesitzfähigkeit und Niederlassungsfreiheit der Juden garantiert und auch in beruflicher Hinsicht waren bisher geltende Beschränkungen aufgehoben.¹⁷³ Für unseren Zusammenhang erweist sich das ‚Interkonfessionellengesetz‘ vom Mai 1868 als bedeutsam, das die Übertrittsmodalitäten zwischen den anerkannten Religionsgemeinschaften festlegte. Erstmals war es nun auch möglich, zum Judentum überzutreten.¹⁷⁴

Offiziell waren Juden und Protestanten nun also gleichberechtigt, in der Praxis kam es für beide Bevölkerungsgruppen allerdings auch in der Folgezeit zu Diskriminierungen und Benachteiligungen gegenüber ihren katholischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern. Für die jüdische Bevölkerung war der Weg zur Gleichberechtigung trotz aller Errungenschaften von einem bitteren Beigeschmack begleitet: dem Antisemitismus.¹⁷⁵ Angesichts des revolutionären Eintretens der Juden für Liberalismus und Demokratie beschwor man in anti-emanzipatorisch, antikapitalistisch und konservativ gestimmten Kreisen das Gespenst der ‚jüdischen Verschwörung‘. Die Juden wurden als Aufwiegler und als liberale und antiklerikale Freidenker verunglimpft, der ‚jüdische Bankier‘ wurde zum Inbegriff des geldgierigen, kapitalistischen Juden erklärt.¹⁷⁶ Auf der Basis einer Jahrhunderte alten, christlich-religiös motivierten Judenfeindschaft brachen sich nach und nach politische, wirtschaftliche und rassistische Argumentationen Bahn. Als „Reaktion auf das neue Phänomen eines säkularen Judentums, das sich kulturell angepaßt und

¹⁷¹ Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, Reichsgesetzblatt 142/1867. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1867&size=45&page=423> [Abfrage vom 25. März 2013] 395.

¹⁷² Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, Reichsgesetzblatt 142/1867. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1867&page=424&size=45> [Abfrage vom 25. März 2013] 396.

¹⁷³ WISTRICH, Die Juden Wiens, 122; DIEMLING, Grenzgängertum, 49.

¹⁷⁴ SCHIMA, Glaubenswechsel, 89-90. Zu den Übertrittsregelungen vgl. auch Kapitel II.2.

¹⁷⁵ Siehe dazu: HÄUSLER, Toleranz, 99-100; WISTRICH, Die Juden Wiens, 32-35.

¹⁷⁶ WISTRICH, Die Juden Wiens, 33-35.

aktiv an den politischen Ereignissen von 1848 beteiligt hatte“,¹⁷⁷ entwickelten sich neue, rassistische Formen des Antisemitismus, die schließlich Ende des 19. Jahrhunderts zum vollen Durchbruch gelangen sollten. Doch dazu später. Während die antijüdische Stimmung in Ungarn, Böhmen und Mähren im Gefolge der 48er Revolution zu von Gewalt begleiteten Unruhen führte, blieben die Wiener Jüdinnen und Juden von antijüdischen Ausschreitungen verschont,¹⁷⁸ doch fand die antisemitische Hetze hier nachhaltigen, durch die erlangte Pressefreiheit begünstigten, publizistischen Niederschlag. Als ein markantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang die seit 1848 in der *Wiener Kirchenzeitung* vorgebrachte Polemik des katholischen Pfarrers Sebastian Brunner zu nennen. Weitere Beispiele für den nun bereits mit rassistischen Argumenten unterfütterten Judenhass sind die Schriften Johann Quirin Endlichs sowie der *Judenspiegel* von Hartwig von Hundt-Radowsky, der das Bild der Juden als ‚Ungeziefer‘ malte.¹⁷⁹

Auch wenn der Weg zur Gleichberechtigung für die österreichischen Jüdinnen und Juden mit Ambivalenzen und Rückschlägen behaftet war: Mit der Revolution war „eine neue Phase des Selbstbewußtseins und des Selbstvertrauens“ in eine bessere Zukunft angebrochen.¹⁸⁰ Die revolutionären Ereignisse des Jahres 1848 hatten, um die Worte Theodor Gomperz’ zu wiederholen, einen „Streif goldigen Sonnenlichts“¹⁸¹ über den Lebensweg vieler Jüdinnen und Juden gebreitet. In Hinblick auf das Verfassungswerk von 1867 schreibt Robert Wistrich:

„Die Verfassung von 1867 war aus Sicht der österreichischen Juden der Höhepunkt im langen Kampf um Emanzipation, da sie ihnen wirksam sowohl ihre Gleichheit vor dem Gesetz als auch ihre bürgerlichen Rechte auf der Grundlage allgemeiner liberaler Prinzipien garantierte, die von der Zentralregierung bestätigt wurden. Es ist nicht verwunderlich, daß die Verbindung von Vertrauen in die zentralisierte österreichische Monarchie, in den Liberalismus und in die Vorherrschaft des deutschösterreichischen Bürgertums von nun an zum Fundament des politischen Credos der Wiener Juden wurde. Als diese Prinzipien ab den späten 70er Jahren des 19. Jahrhunderts durch die Entstehung lokaler Partikularismen, des slawischen und deutschen Nationalismus, des

¹⁷⁷ WISTRICH, Die Juden Wiens, 32.

¹⁷⁸ Zu den antisemitischen Agitationen in Ungarn, Böhmen und Mähren vgl. LICHTBLAU, Integration, 452-453; WISTRICH, Die Juden Wiens, 32-33.

¹⁷⁹ HÄUSLER, Toleranz, 99-100; WISTRICH, Die Juden Wiens, 33-34.

¹⁸⁰ WISTRICH, Die Juden Wiens, 37.

¹⁸¹ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 16.

wirtschaftlichen Protektionismus, des politischen Antisemitismus und der Massenbewegungen der Christlichsozialen und der Sozialdemokratie angegriffen wurden, sahen sich die Wiener Juden in die Defensive gedrängt, sie gaben ihr bestimmendes Credo aber niemals auf.¹⁸²

2. Das Wiener Judentum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹⁸³

2.1. „Go West“¹⁸⁴ – jüdische Zuwanderung nach Wien seit 1848

In der Habsburgermonarchie lebten an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert mehr als zwei Millionen Jüdinnen und Juden (rund 19% aller Jüdinnen/Juden auf der Welt). Überboten wurde dieser Anteil mit 5,2 Millionen nur von Russland. In Cisleithanien stellten die Juden mit 4,7% nach den römisch-katholischen (79,0%) und den griechisch-unierten (12%) Christen die drittgrößte Religionsgemeinschaft.¹⁸⁵

Wie bereits erwähnt, war es Jüdinnen und Juden auch in der Zeit des Vormärz gelungen, illegal nach Wien zu kommen. Zu einem massenhaften Zuzug in die Hauptstadt kam es allerdings erst nach Beseitigung der letzten gesetzlichen Hindernisse (betreffend etwa die Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit der Juden oder deren Recht auf Grundbesitz) ab 1848, ein Zustrom, der bis 1918 anhalten sollte.¹⁸⁶ Jüdinnen und Juden aus den östlichen Kronländern machten sich nun auf in den Westen, getragen von der Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen und größere berufliche Entfaltungsmöglichkeiten. Mit welcher Zuversicht dieser Aufbruch verbunden sein konnte, beschreibt die Schwester *Lise Meitners*, Gisela Lion, in ihren Lebenserinnerungen:

¹⁸² WISTRICH, Die Juden Wiens, 122.

¹⁸³ Zur inneren Entwicklung des Judentums in der Habsburgermonarchie vgl. die hier nicht näher erörterten Ausführungen von HÄUSLER, Das österreichische Judentum, passim.

¹⁸⁴ LICHTBLAU, Integration, 474.

¹⁸⁵ Die Gesamtzahl der Juden in aller Welt wird mit 11,1 Millionen angegeben. Zu den Zahlen vgl. LICHTBLAU, Integration, 449, 460-461 (Tabelle 2); LICHTBLAU, Als hätten wir, 43.

¹⁸⁶ LICHTBLAU, Als hätten wir, 47-48; WISTRICH, Die Juden Wiens, 38-42.

„Ein Verwandter der Meitners, David Gutmann, wanderte als junger Mensch von Mähren nach Wien und verabschiedete sich von unserem Grossvater, bevor er auf die Wanderschaft ging. Gutmann selbst hat erzählt, wie dieser Besuch verlaufen ist: Grossvater Meitner fragte: ‚Wohin gehst?‘, ‚nach Wien‘, sagte G. ‚Was dort?‘, fragte Grossvater. ‚Geld verdienen‘, antwortete G. ‚Hast Geld?‘, fragte Grossvater weiter. Gutmann hatte Geld. Er hatte sechs Kreuzer. Aber unser Grossvater fand, dass es nicht genug sei und gab ihm einen Gulden. ‚Und auf diesen Gulden‘, sagte der Ritter von Gutmann, ‚hab ich meine Existenz und mein Vermögen aufgebaut.“¹⁸⁷

Als wahrer Magnet für die jüdischen Zuwanderer erwies sich die Hauptstadt Wien: Lebten 1857 in Wien 6 217 Jüdinnen und Juden, so waren es im Jahr 1910 bereits 175 318. Das bedeutet einen Anstieg von 1,3 auf 8,6% der Gesamtbevölkerung Wiens, wobei der stärkste Anstieg zwischen 1857 und 1869 zu verzeichnen ist (von 1,3 auf 6,6%). Nach Warschau und Budapest hatte Wien vor dem Ersten Weltkrieg damit den drittgrößten jüdischen Bevölkerungsanteil in Europa.¹⁸⁸ Bis in die 1880er Jahre erfolgte der Zuzug nach Wien überwiegend aus Ungarn, Böhmen und Mähren, erst danach kam es zu einem verstärkten Zustrom galizischer Jüdinnen und Juden.¹⁸⁹ Es wird sich zeigen, dass auch die Vorfahren der von mir untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten mehrheitlich aus böhmischen und mährischen Gebieten stammten.

Was zog diese Menschen in die Hauptstadt Wien? Neben ökonomischen Motiven und dem Wunsch, sozial und gesellschaftlich aufzusteigen, spielten unter anderem die nationalen Spannungen und die in Böhmen und Mähren frei gewordenen antisemitischen Kräfte eine Rolle, weiters familiäre Gründe sowie die Identifikation der böhmischen und mährischen Jüdinnen und Juden mit der deutschen Kultur, welche die Eingliederung in Wien ohne Zweifel erleichtert hat.¹⁹⁰ Für den in den 1880er Jahren einsetzenden Zuzug galizischer Jüdinnen und Juden in die Hauptstadt erwiesen sich das soziale Elend und der Antisemitismus in ihrer Heimat als bestimmende Faktoren, so manche/mancher dürfte den Weg nach Wien allerdings wegen der dortigen religiösen Enge angetreten haben. Ihr Kleidungsstil, ihre Sprache, ihre ungleich stärkere Bindung an die jüdische Religion unterschieden die galizischen Jüdinnen und Juden von jenen, die aus

¹⁸⁷ LION, Brief an Walter Meitner, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 4.

¹⁸⁸ Zu den Zahlen vgl. Tabelle 2.2 bei WISTRICH, Die Juden Wiens, 41 sowie Tabelle 0.1. bei BOTZ-OXAAL-POLLAKE-SCHOLZ, Probleme, 19. In Budapest stieg der jüdische Bevölkerungsanteil bis 1911 auf 23,1%. Vgl. LICHTBLAU, Integration, 474.

¹⁸⁹ KLIEBER, Lebenswelten, 44; WISTRICH, Die Juden Wiens, 38-44; LICHTBLAU, Als hätten wir, 54.

¹⁹⁰ Zu den Beweggründen der Migration vgl. WISTRICH, Die Juden Wiens, 44; LICHTBLAU, Als hätten wir, 50-51.

Ungarn, Böhmen und Mähren nach Wien gekommen waren und sich weitgehend assimiliert hatten.¹⁹¹

Deutlich trat nun die Vielgestaltigkeit jüdischer Lebenswelten vor Augen: Hier die bereits etablierten und religiös weitgehend liberal eingestellten ‚Westjuden‘, dort die armen galizischen ‚Ostjuden‘, deren religiöse/kulturelle Sitten und Bräuche den ‚Eingesessenen‘ so fremdartig erschienen und Missfallen erregten. Verstärkt durch den aufbrechenden Antisemitismus ließen erste Spannungen zwischen ‚Ost‘- und ‚Westjuden‘ nicht lange auf sich warten. Die Definition des ‚Jüdischen‘ wurde zum Knackpunkt in der Auseinandersetzung mit der eigenen Identität. In den Lebensgeschichten der Konvertitinnen und Konvertiten wird uns dieser Aspekt in bezeichnender Weise vor Augen treten.

2.2. Ein „goldene[s] Zeitalter der Sicherheit“?¹⁹²

2.2.1. Aufbruchsstimmung – Assimilation/Akkulturation und sozialer Aufstieg der Wiener Jüdinnen und Juden

In einem früheren Kapitel wurde bereits auf die spezifischen Voraussetzungen der politischen Emanzipation der Jüdinnen/Juden im deutschen Sprach- und Kulturbereich hingewiesen.¹⁹³ Es wurde festgehalten, dass die rechtliche Gleichstellung an eine vorangehende ‚bürgerliche Verbesserung‘ gebunden war, die wiederum in Wechselwirkung mit einer ‚religiös-kulturellen Transformation‘¹⁹⁴ stand. Als ein Beispiel einer solchen Transformation wurde die ‚Haskala‘ genannt. Sie leitete die Modernisierung des europäischen Judentums ein und ebnete den Weg in Richtung Emanzipation. Die ‚Verbürgerlichung‘ der Jüdinnen/Juden meint deren Orientierung am ‚bürgerlichen Wertehimmel‘¹⁹⁵ wie ganz allgemein an der deutschen Kultur und Sprache – Werte wie Bildung, Vernunft, Moral, Autonomie, Ästhetik, eigene Leistung, Wohltätigkeit u.a. wurden nun

¹⁹¹ WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 46-47; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 50-51; HÖDL, *Als Bettler*, 43-45, 133-135.

¹⁹² ZWEIG, *Die Welt von Gestern*, 15.

¹⁹³ Vgl. Kapitel I.1.2.2.

¹⁹⁴ LÄSSIG, *Jüdische Wege*, 34.

¹⁹⁵ LÄSSIG, *Auf der Suche*, 372. Zum ‚bürgerlichen Wertehimmel‘ vgl. die Aufsätze in HETTLING-HOFFMANN, *Der bürgerliche Wertehimmel*, passim.

zu bestimmenden Faktoren des eigenen Lebensvollzuges.¹⁹⁶ Dass damit nicht unbedingt eine Assimilation im Sinne einer vollständigen Anpassung an die nichtjüdische Umwelt einhergehen musste, wird weiter unten noch zu erörtern sein. Widmen wir uns zunächst dem beachtlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufstieg der Wiener Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert, der, wie Simone Lässig am Beispiel Deutschlands zeigen konnte, keineswegs allein auf innerjüdische Voraussetzungen zurückzuführen ist, sondern in engem Zusammenhang mit dem spezifischen Emanzipationsprozess der jüdischen Bevölkerung steht.¹⁹⁷

Wir haben gesehen, dass bereits in der Zeit des Vormärz einige tolerierte jüdische Familien in Wien hohes gesellschaftliches Ansehen genossen und über großen Reichtum verfügt hatten. Mit dem Liberalismus brach für die Jüdinnen und Juden der Monarchie jenes Zeitalter an, das der jüdische Schriftsteller Stefan Zweig – hier später auf scharfen Widerspruch etwa bei Hermann Broch oder Robert Musil stoßend¹⁹⁸ – als ein „goldene[s] Zeitalter der Sicherheit“¹⁹⁹ nostalgisch beschworen hat:

„Alles stand in diesem weiten Reiche fest und unverrückbar an seiner Stelle und an der höchsten der greise Kaiser; aber sollte er sterben, so wußte man (oder meinte man), würde ein anderer kommen und nichts sich ändern in der wohlberechneten Ordnung. Niemand glaubte an Kriege, an Revolutionen und Umstürze. Alles Radikale, alles Gewaltsame schien bereits unmöglich in einem Zeitalter der Vernunft.“²⁰⁰

Eine zweifellos idealisierte Sicht, die die Schattenseiten, die Armut der Massen gegenüber dem Reichtum einiger weniger, ausblendet. Trotzdem: Auch wenn der Liberalismus mit der 1873 einsetzenden wirtschaftlichen Depression einen Dämpfer erfuhr, schienen der Optimismus in den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt, das Vertrauen in Sicherheit und Ordnung, in wirtschaftliche Prosperität und politische Stabilität in jenem halben Jahrhundert von der Gleichberechtigung bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges ungebrochen. Für die jüdische Bevölkerung hatten sich seit der Revolution

¹⁹⁶ LÄSSIG, Auf der Suche, 369-371; LÄSSIG, Jüdische Wege, 19; STEKL, Ambivalenzen, 144; JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 14.

¹⁹⁷ Als innerjüdische Argumente für den raschen sozialen Aufstieg der Juden werden in der Forschung u.a. genannt: besondere Mobilität, Bildungsstreben, hohe Anpassungsbereitschaft, besonderer Gruppenzusammenhalt, Aufstiegsorientierung aufgrund der Minderheitensituation usw. Vgl. dazu LÄSSIG, Jüdische Wege, v.a. 14-20, hier v.a. 14. Zur ‚Verbürgerlichung‘ der deutschen Juden vgl. auch JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 14-25.

¹⁹⁸ BROCH, Hofmannsthal, passim; MUSIL, Der Mann ohne Eigenschaften, passim. Zur Kritik von Musil und Broch vgl. die Ausführungen von MONDON, L'essai *Hoffmansthal et son temps*, passim.

¹⁹⁹ ZWEIG, Die Welt von Gestern, 15.

²⁰⁰ ZWEIG, Die Welt von Gestern, 16.

nach und nach mehr Möglichkeiten und Chancen aufgetan. Juden, die nun zahlreich in die Hauptstadt Wien strömten, übernahmen wichtige Funktionen in den Sparten Handel und Verkehr, gründeten Geschäfte, Firmen und Fabriken oder machten sich als Financiers einen Namen. Andere übernahmen Funktionen im öffentlichen Dienst, traten in ein Angestelltenverhältnis, arbeiteten freiberuflich oder gingen ins Zeitungswesen.²⁰¹ In einem industriell wie auch gesellschaftlich eher rückständigen Gebiet, wie es Teile der Habsburgermonarchie, insbesondere Cisleithanien, Mitte des 19. Jahrhunderts noch waren, wurde das jüdische Bürgertum damit zu einem Motor der Modernisierung und sicherte sich eine „Vorreiterrolle im Kapitalismus“.²⁰² Etliche jüdische Familien schafften es in die höchsten Kreise der Wiener Gesellschaft, darunter die Wertheimsteins oder die Todescos, die in engen verwandtschaftlichen Beziehungen zu einigen der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten standen.²⁰³ Die in Anknüpfung an den Salon der Fanny von Arnstein geführten Salongesellschaften der Berta Zuckerkandl,²⁰⁴ Sophie von Todesco²⁰⁵ (geb. Gomperz) oder Josefine von Wertheimstein (geb. Gomperz) entwickelten sich zu wahren ‚Hot Spots‘ der kulturellen und künstlerischen Elite Wiens.²⁰⁶

Dem wirtschaftlichen und sozialen Aufbruch des Wiener Judentums entsprach ein, im Vergleich zur nichtjüdischen Bevölkerung, auffallend hoher Anteil von zunächst jüdischen Männern an den Gymnasien und Universitäten der Monarchie.

„Natürlich musste er in’s Gymnasium, das war ihr [der Mutter] klar. Alle jüdischen Eltern bringen schwere Opfer für die Erziehung ihrer Kinder, haben den heissen Wunsch, ihnen ein besseres, höheres Leben zu schaffen, als das ihre ist.“²⁰⁷

Was die Konvertitin *Melanie Gaertner* hier in Bezug auf die gymnasiale Ausbildung ihres Mannes Gustav Gaertner schreibt, spiegelt sich auch in den folgenden Zahlen wi-

²⁰¹ LICHTBLAU, Integration, 478-483. Zur Berufsstruktur der jüdischen Bevölkerung vgl. auch ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 55-79.

²⁰² WISTRICH, Die Juden Wiens, 123.

²⁰³ Sophie von Todesco und Josephine von Wertheimstein waren die Schwestern des Altphilologen Theodor Gomperz und damit die Tanten von Bettina, Heinrich und Rudolf Gomperz. Sophie von Todesco war außerdem die Großmutter der jüdisch-protestantischen Konvertitinnen Ilse Karoline Wilhelmine und Henriette von Lieben. Vgl. dazu die Verwandtschaftstafel bei GOMPERZ, Gelehrtenleben, 35; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 435.

²⁰⁴ Zu Berta Zuckerkandl vgl. SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 158-159.

²⁰⁵ 1845 Heirat mit Eduard von Todesco. Deren Tochter Anna von Lieben ist die aus Freuds Schriften bekannte ‚Cäcilie M‘. Vgl. MÜLLER, Eduard Freiherr von Todesco. URL: http://agso.uni-graz.at/marienthal/biografien/todesco_eduard_von.htm [Abfrage vom 29. März 2013].

²⁰⁶ Zu den Salongesellschaften im Palais Todesco und in der Villa Wertheimstein vgl. MÜLLER, Eduard Freiherr von Todesco. URL: http://agso.uni-graz.at/marienthal/biografien/todesco_eduard_von.htm [Abfrage vom 29. März 2013]; MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 139-140.

²⁰⁷ GAERTNER, Glueck und Ende, Altbestand der Universität Wien, 29.

der: Mitte der 1880er waren, bei einem jüdischen Bevölkerungsanteil in Wien von rund 10%, 30% aller Gymnasiasten jüdischen Religionsbekenntnisses – das Gymnasium war damals die einzige Bildungseinrichtung, die einen späteren Besuch der Universität ermöglichte –, an der Universität Wien waren jüdische Studierende im Studienjahr 1912/13 mit 27,9% vertreten, wobei Medizin und Jus für jüdische Männer besonders attraktiv war.²⁰⁸ Für Mädchen und Frauen war der Weg zu höherer Bildung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nur im Rahmen privater Mädchen-Lyceen möglich.²⁰⁹ Vor allem Mädchen aus wohlhabenderen jüdischen Familien wurden auf derartige Schulen geschickt – an eine autonome berufliche Karriere war dabei freilich nicht gedacht. Die Mädchenbildung war vielmehr Ausdruck des gesellschaftlichen Status der Familie und sollte die Assimilation vorantreiben.²¹⁰ Als Frauen 1897 Zugang zur Philosophischen Fakultät erhielten – 1900 folgte Medizin, 1919 Jus – strömten Jüdinnen in hoher Zahl an die Universität. Ihr Anteil an der Gesamtzahl der weiblichen Studierenden an der Philosophischen Fakultät belief sich vor dem Ersten Weltkrieg auf 43%, beim Medizinstudium waren es zwischen 51,2 und 68,3%.²¹¹ Mit welchen gesellschaftlichen Normen und Schranken bildungshungrige Mädchen und Frauen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert konfrontiert waren, wird uns an späterer Stelle in den Lebensgeschichten vor allem von *Lise Meitner*, *Elise Richter* und *Alice Schalek* begegnen.²¹²

Der Bildungsdrang der Jüdinnen und Juden wird in der Regel mit einer dem Judentum inhärenten traditionellen Hochschätzung von Bildung erklärt und/oder auf die spezifische Berufsstruktur der jüdischen Bevölkerung zurückgeführt. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass höhere Bildung sowohl in sozialer als auch in beruflicher Hinsicht enorme Aufstiegschancen versprach. Sie hob über die soziale und religiöse Herkunft hinaus und galt, auf dem Prinzip eigenständiger Leistung beruhend, als ‚Eintrittskarte‘ in die bürgerliche Gesellschaft.²¹³

Die Rolle der Bildung wird uns weiter unten noch beschäftigen. Für uns stellt sich im Folgenden die Frage, wie sich die ‚Verbürgerlichung‘ der Jüdinnen und Juden auf

²⁰⁸ BELLER, Wien und die Juden, 59, 62; LICHTBLAU, Integration, 483; LICHTBLAU, Als hätten wir, 75.

²⁰⁹ Diese Schulen standen Mädchen zwischen zehn und 16 Jahren offen. Zu den staatlichen Gymnasien oder Realschulen hatten Mädchen keinen Zugang. Vgl. ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 127.

²¹⁰ ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 126-127; LICHTBLAU, Als hätten wir, 71.

²¹¹ LICHTBLAU, Als hätten wir, 72; LICHTBLAU, Integration, 482.

²¹² Vgl. dazu die jeweiligen Einzeldarstellungen Kapitel III.4.2.2. (Elise Richter), III.4.2.3. (Lise Meitner), III.4.2.4. (Alice Schalek).

²¹³ Zur Rolle der Bildung vgl. etwa LICHTBLAU, Als hätten wir, 71-76; BELLER, Wien und die Juden, 101-119; LÄSSIG, Auf der Suche, 370-376.

deren Einstellung zum Judentum insgesamt bzw. zur jüdischen Religion im Speziellen auswirkte. Es wurde bereits erwähnt, dass es in vielen Familien zu einer nachhaltigen Entfremdung von jüdischen religiösen Traditionen kam. Der Tempel wurde nur mehr zu besonderen Anlässen (Beschneidung oder Bar Mizwa der Söhne, Beerdigungen) besucht, von den Feiertagen allenfalls Pessach, Neujahr und Yom Kippur eingehalten.²¹⁴ Seit der Aufklärung waren den, als zunehmend wertlos erachteten, religiösen Traditionen des Judentums in Bildung, Wissenschaft und Kunst ernsthafte Konkurrenten gegenüber getreten,²¹⁵ denen mitunter selbst religiöse Züge beigelegt wurden. Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang die bei Albert Lichtblau zitierten Erinnerungen der Prager Jüdin Else Bergmann, die auch für das Milieu der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten von Interesse sind:

„Dieser Glaube [an die Wissenschaft und Höherentwicklung der Menschheit] trat an die Stelle der religiösen, der Judentums-Gläubigkeit, die wie alle Religionen ihrer Primitivität und Einfachheit wegen den Ungebildeten und Armen mit verzeihendem Lächeln überlassen wurde, mit der festen Überzeugung, daß einmal die Wissenschaft ihre glorreiche Regentschaft über die ganze Menschheit verbinden und immer höher führend aufrichten würde. [...] Ich lernte schon als Kind alles mit ihren Augen sehen, so daß mir ein Stück Landschaft immer als Kunstwerk schon im Rahmen entgegentrat, und Musik, Malerei, Bildhauerei, alles war etwas, was vielleicht andere Kinder als Vaterunser und andere Gebete lernten. Es war eine Anbetung der menschlichen Höchstleistungen, die man als von Göttlichem inspiriert verehrte, und vor jedem Kunstwerke verneigte man sich gleichzeitig vor der verborgenen Gottheit, die gerade in ihrer Verborgenheit die Gnade hatte, sich in Kunst und Wissenschaft zu offenbaren. Meine Großmutter zitierte immer Goethes Worte: ‚Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion; wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion.‘“²¹⁶

Auch Theodor Gomperz, Vater dreier hier vorgestellter Konvertiten, erinnerte sich, wie sein Großvater Lazar Auspiz „mit allem religiösen Ritual und Zeremoniell [...] vollständig gebrochen [hatte]“ und bei seinen seltenen Synagogenbesuchen „statt eines Gebetbuches eine Naturlehre vor [sich] aufgeschlagen“ hatte, in der Hoffnung, dass in we-

²¹⁴ KLIEBER, *Lebenswelten*, 46. Strenggläubige sprachen in diesem Zusammenhang von ‚Drei-Tages-Juden‘. Vgl. ebenda. Vgl. dazu auch KLIEBER, *Soziale Integration*, 771.

²¹⁵ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 75.

²¹⁶ Zit. nach LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 417. Siehe dazu auch ebenda 75-76.

niger als 20 Jahren „die Formen des Judentums vernichtet“ sein würden und dieses „in sittliche Bildung, freilich mit weniger Pfüffigkeit [aufgegangen sein würde]“.²¹⁷

Es wäre verfehlt, eine derartige veränderte Einstellung traditioneller jüdischer Religiosität gegenüber mit einer gänzlichen Distanzierung vom Judentum im Sinne einer Assimilation gleichzusetzen. Vielmehr gilt es, die enorme Spannbreite jüdischer Identitäten im 19. Jahrhundert in differenzierter Weise zu betrachten und Abstand zu nehmen von einer Sichtweise, die den Bezug zum Judentum allein über das Festhalten an traditionellen religiösen Praktiken bestimmt.²¹⁸ Demensprechend sind auch Begriffe wie ‚Assimilation‘ oder ‚Akkulturation‘ kritisch zu beleuchten.²¹⁹ Unter ‚Assimilation‘ wird im Allgemeinen der unumkehrbare Vorgang des völligen Aufgehens einer sozialen oder ethnischen ‚Minderheit‘ in der sie umgebenden ‚Mehrheit‘ unter Aufgabe aller gruppenspezifischen Eigenheiten – also auch der Religion – verstanden. ‚Akkulturation‘ meint hingegen lediglich eine „graduelle Anpassung“²²⁰ an die Umgebung und deren kulturelle Vorgaben.²²¹ Beide Konzepte gehen also von einer nach Angleichung strebenden, statisch gedachten ‚Minderheit‘ und einer ebenso statisch gedachten ‚Mehrheit‘ aus. Die neuere Forschung ist von dieser Polarität abgerückt. Sie beleuchtet stattdessen die vielfältigen Beziehungen und Vernetzungen zwischen Jüdinnen/Juden und Nichtjüdinnen/Nichtjuden und untersucht die jüdische Bevölkerungsgruppe nicht als eine sich primär anpassende, sondern als eine die bürgerliche Gesellschaft maßgeblich beeinflussende und auch prägende.²²²

Vor diesem Hintergrund ist der soziale, kulturelle und religiöse Wandel des Judentums im Verlauf des 19. Jahrhunderts nicht als ein geradliniger Prozess hin zu einer vollständigen Aufgabe jüdischer Identität zu verstehen, sondern ist vielmehr als im Gefolge der ‚Haskala‘ zu beobachtende Ausbildung moderner jüdischer Identitäten und damit verbundener neuer Formen einer bürgerlichen jüdischen oder säkularen Religiosität in Betracht zu ziehen.²²³ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang das von Klaus

²¹⁷ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 5.

²¹⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei HÖDL, Wiener Juden, passim, hier v.a. 38-41; VAN RAHDEN, Von der Eintracht, passim, hier v.a. 25-31; HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘, passim.

²¹⁹ Vgl. dazu etwa die Studien von GORDON, Assimilation, passim sowie auch den Hinweis bei HÖDL, Wiener Juden, 30.

²²⁰ HÖDL, Wiener Juden, 30.

²²¹ Zur Definition der Begriffe vgl. HÖDL, Wiener Juden, 30; VAN RAHDEN, Von der Eintracht, 26.

²²² VAN RAHDEN, Von der Eintracht, 26-27; HÖDL, Wiener Juden, 28-31; LÄSSIG, Jüdische Wege, 20-21.

²²³ VAN RAHDEN, Von der Eintracht, 26-27; HÖDL, Wiener Juden, 28-32; LÄSSIG, Jüdische Wege, 20-21.

Hödl und Andreas Gotzmann aufgezeigte „Modell des Kulturtransfers“²²⁴ wonach Jüdinnen und Juden kulturelle Elemente der nichtjüdischen Gesellschaft nicht „in der vorgefundenen Form, sondern lediglich ‚übersetzt‘ übernommen“²²⁵ und sie mit neuem Inhalt erfüllt haben.²²⁶ Klaus Hödl hat einen solchen Kulturtransfer exemplarisch am Weihnachtsfest bzw. an dessen Symbol, dem Weihnachtsbaum, veranschaulicht. Für viele bürgerliche jüdische Familien des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Feier des Weihnachtsfestes eine Selbstverständlichkeit – ein Umstand, der in der Regel als Entfremdung vom Judentum und als zunehmende ‚Verchristlichung‘ interpretiert wurde und wird.²²⁷ Diese Interpretation hat in vielen Fällen ihre Berechtigung, ist aber durch eine andere Sichtweise zu ergänzen:

„Nach dem Kulturtransfermodell muss [...] davon ausgegangen werden, dass der Weihnachtsbaum bei den Juden nicht jene Bedeutung hatte, die Christen in ihm sahen, wodurch er auch nicht als Assimilations- oder Akkulturationssignum aufgefasst werden darf. Er wird bei den Juden als ein Merkmal der Verbürgerlichung o.Ä. gegolten haben, aber sicherlich nicht als Requisite zur Feier der Geburt Jesu.“²²⁸

Auch wenn hier m.E. ein Einwand zu erheben ist gegen die Gleichsetzung von ‚Assimilation‘/ ‚Akkulturation‘ und ‚Verchristlichung‘, bleibt festzuhalten, dass der Weihnachtsbaum für Jüdinnen und Juden nicht notwendigerweise ein Zeichen der ‚Verchristlichung‘, sondern vielmehr eines der ‚Verbürgerlichung‘ war.

Insgesamt bot die bürgerliche Kultur also Raum für eine kulturbetonte bürgerliche Religiosität und eine Vielzahl von Identifikationsmöglichkeiten, die sich nicht in eine simple Dichotomie von Bewahrung oder Ablehnung jüdischer religiöser Traditionen, wie es idealiter etwa bei strenggläubig Orthodoxen – und auch Konvertitinnen und Konvertiten – der Fall ist, fassen lassen. In diesem Sinne konnten sich auch säkular orientierte Jüdinnen und Juden in positiver Weise mit dem Judentum identifizieren.²²⁹

Vieles von dem bisher Gesagten wird an späterer Stelle nochmals aufzugreifen und weiter auszuführen sein. Widmen wir uns im Folgenden der für das Wiener Judentum spezifischen Identifikation mit dem Deutschtum, ein Aspekt, der sich für das Verständnis der Übertritte zum Protestantismus als relevant erweisen wird.

²²⁴ HÖDL, Wiener Juden, 31.

²²⁵ HÖDL, Wiener Juden, 32.

²²⁶ GOTZMANN, Zwischen Nation und Religion, 242; HÖDL, Wiener Juden, 31-33.

²²⁷ HÖDL, Wiener Juden, 33.

²²⁸ HÖDL, Wiener Juden, 33.

²²⁹ JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 30.

2.2.2. Goethe, Schiller und Kant – Deutschtum und Liberalismus bei den Wiener Jüdinnen und Juden

In den Lebensgeschichten einiger Konvertitinnen und Konvertiten wird uns deren ausgeprägte Identifizierung mit der deutschen Kultur und Sprache begegnen. Deutsche Kultur und Bildung galten für Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert als das Tor in die europäische Kultur, als Garant für beruflichen und sozialen Erfolg. Von Wien über Böhmen, Mähren, Ungarn, die Bukowina bis nach Galizien hielten vor allem gebildete Jüdinnen und Juden das Banner eines idealen Deutschtums hoch, das für Aufklärung, Freiheit, Liberalismus, Fortschritt, Bildung und Humanität stand und das in Goethe, Schiller, Lessing oder Kant seine verehrungswürdigen Repräsentanten fand.²³⁰ **Hans Tietze** schildert in *Die Juden Wiens* die „leidenschaftliche Hingabe“ vieler Jüdinnen und Juden „an den Bildungsschatz der deutschen Klassik“, die selbst „das schmutzige und finstere Dasein provinzieller Judenstraßen“ mit ästhetischem Glanz erfüllte, wobei Schiller, der „Sänger der Freiheit“, den ‚Ghettojuden‘ als der unumschränkte Favorit gegolten habe.²³¹ Ein anderer Konvertit, **Josef Redlich**, betonte wenige Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges angesichts des drohenden Zerfalls des Reiches die Rolle der Habsburgermonarchie als Überbringerin der „deutsche[n] Kultur“ an Slawen und Magyaren.²³²

Viele intellektuelle Juden hatte es während der Ära Metternich in das deutschliberale Lager verschlagen. Überzeugt von der politischen und kulturellen Vorrangstellung des Deutschtums traten sie als Verfechter der ‚Großdeutschen Lösung‘ hervor – ein Traum, der mit der Niederlage Österreichs gegen Preußen im Jahr 1866 platzte. Die Liberalen übernahmen nun zwar die Macht, mussten aber mit den Habsburgern zusammenarbeiten.²³³ Mit dem Börsenkrach von 1873 begannen die Wirtschaftskrise und der politische Abstieg der Liberalen. Schon 1879 war die kurze Periode des (Deutsch)-Liberalismus in Österreich vorbei.²³⁴ Carl Schorske hat die von Anfang an unsichere Machtbasis des österreichischen Liberalismus auf den Punkt gebracht:

²³⁰ WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 111-112; BELLER, *Wien und die Juden*, 159, 163, 165-167; MADERTHANER, *Victor Adler*, 107.

²³¹ TIETZE, *Die Juden Wiens*, 161. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei BELLER, *Wien und die Juden*, 165-166.

²³² REDLICH, *Schicksalsjahre*, I. Band, 166. Vgl. dazu auch BELLER, *Wien und die Juden*, 159.

²³³ BELLER, *Wien und die Juden*, 166-172; HANISCH-URBANITSCH, *Die Prägung*, 59; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 118-125; SCHORSKE, *Wien*, 5.

²³⁴ Zur Krise des Liberalismus vgl. v.a. HANISCH-URBANITSCH, *Die Prägung*, 59-62.

„Der österreichische Liberalismus hatte wie der der meisten europäischen Völker sein heroisches Zeitalter im Kampf gegen den Adel und den barocken Absolutismus. Das fand in der überwältigenden Niederlage von 1848 sein Ende. Beinahe aus Versehen kamen die geläuterten Liberalen an die Macht und errichteten nun in den 1860er Jahren eine verfassungsmäßige Regierung. Nicht ihre eigene innere Stärke brachte sie an die Spitze des Staates, sondern die Schlappen, welche die alte Ordnung durch äußere Feinde erfuhr. Von Anfang an mußten sie die Macht mit dem Adel und der kaiserlichen Bürokratie teilen. Selbst während der zwei Jahrzehnte ihrer Herrschaft blieb die gesellschaftliche Grundlage der Liberalen schwach und war auf die mittelständischen Deutschen und deutschen Juden der städtischen Zentren begrenzt. Zunehmend mit dem Kapitalismus identifiziert, hielten sie die parlamentarische Gewalt aufrecht durch das undemokratische Mittel eines beschränkten Klassenwahlrechts.“²³⁵

Das Festhalten der Juden am Liberalismus, ihr Arrangement mit der kaiserlichen Zentralmacht und ihr Eintreten für die Vorrangstellung des Deutschtums innerhalb der Monarchie²³⁶ schürten nicht nur das Misstrauen der slawischen Nationalitäten, sondern führten auch zu antisemitischen Reaktionen bei den vom Wahlrecht Ausgeschlossenen, die Judentum und Kapitalismus in eins setzten.²³⁷

Widerstand gegen die etablierten Liberalen kam aber auch von anderer Seite, etwa von einer für unseren Zusammenhang höchst interessanten Gruppe junger Intellektueller um **Victor Adler**, für die das politische Arrangement der ‚alten‘ Liberalen einen Verrat an den Idealen von 1848 darstellte und die sich in ihrer oppositionellen Haltung dem Deutschnationalismus zuwandten.²³⁸ Karl Kautsky schrieb über den Kreis um **Victor Adler**.²³⁹

„Um ihn sammelte sich eine Corona von Intellektuellen – Ärzte, Advokaten, Musiker, Journalisten. [...] Dieser Adlersche Kreis war ein ganz anderes Milieu als jenes, in dem meine Familie sich bisher bewegt hatte. Er war geistig viel anregender, stand mir viel näher. Alle, die ihm angehörten, waren sozialistisch interessiert, mancher war fast

²³⁵ SCHORSKE, Wien, 5.

²³⁶ Nicht alle propagierten die Vorrangstellung des Deutschtums. So erkannte etwa der jüdische Politiker und 48-er Revolutionär Adolf Fischhof schon früh die Problematik des jüdischen Einsatzes zugunsten einer Vorherrschaft des Deutschtums gegenüber den Slawen und setzte sich für die föderalistische Stärkung der nicht-deutschen Nationalitäten ein. Vgl. dazu die Ausführungen bei WISTRICH, Die Juden Wiens, 126-135.

²³⁷ WISTRICH, Die Juden Wiens, 122-124.

²³⁸ BELLER, Wien und die Juden, 171-172; MADERTHANER, Victor Adler, 105-109.

²³⁹ Der Sozialist Karl Kautsky war über Heinrich Braun mit Victor Adler bekannt geworden. Heinrich Braun war Victor Adlers späterer Schwager. Vgl. KAUTSKY, Erinnerungen, 529.

Sozialist. Nur eines schied sie alle von mir: ihr ausgesprochener intensiver deutscher Nationalismus. Dabei waren jene von ihnen, die ich kennenlernte – im Café Griensteidel, ihrem Treffpunkt – durch die Bank Juden [...]. Jene Juden waren [...] alle entschieden oppositionell, antihabsburgisch und anti-aristokratisch, sozial-liberal. Sie waren begeisterte Nationalisten, manche geradezu Chauvinisten. Aber nicht etwa jüdischer Nationalismus beseelte sie. Der war noch nicht erfunden. Sondern deutscher Nationalismus, alldeutscher Nationalismus. [...] Die österreichischen Juden waren damals die feurigsten Vertreter des Anschlussgedankens [...].²⁴⁰

In ihrem Protest gaben sich *Adler* und seine Gesinnungsgenossen dem Irrationalismus Wagners, Nietzsches und Schopenhauers hin. Vernunft und Rationalismus traten in den Hintergrund zugunsten einer neuen Ganzheitlichkeit, die Antworten auf die vom Liberalismus unbewältigten sozialen Probleme und auf die zunehmende Fragmentierung menschlicher Lebenswelten bringen sollte.²⁴¹ Die Orientierung am politischen Deutschnationalismus war für die Juden unter diesen Studierenden auch der Versuch, sich „von einer als rückständig, vormodern und reaktionär erachteten jüdischen Kollektividentität [abzulösen]“.²⁴² Umso bitterer war folglich die Enttäuschung, als der deutschnationale Politiker Schönerer den rassischen Antisemitismus zum Programm machte.²⁴³ Die jüdischen Deutschnationalen sahen sich vor tiefgreifende Identitätsprobleme gestellt. Steven Beller resümiert:

„Durch den Antisemitismus wurden die Unterschiede innerhalb des nationalistischen Lagers deutlich. Die jüdischen Deutschnationalen hatten geglaubt, sich einer Bewegung der kulturellen und sozialen Reform anzuschließen, um ein in einer neuen Kultur geeintes Deutschland zu schaffen. Nun sahen sie sich mit einer Bewegung konfrontiert, die ausschließlich an die Gemeinschaft des Blutes glaubte. [...] Juden wie Adler hatten einen großen Irrtum begangen. Sie hatten nicht erkannt, daß das Deutschland der Nationalisten nicht das kulturelle Deutschland eines Goethe, eines Schiller oder sogar eines Nietzsche war, sondern ein Deutschland, dessen Einheit nun

²⁴⁰ KAUTSKY, Erinnerungen, 530. In Ausschnitten zitiert bei MADERTHANER, Victor Adler, 108; BELLER, Wien und die Juden, 171. Karl Kautsky fügt hinzu, dass Victor Adler und Heinrich Braun noch am wenigsten vom „nationalen Rausch“ erfasst gewesen seien. Vgl. KAUTSKY, Erinnerungen, 531.

²⁴¹ MADERTHANER, Victor Adler, 108-109; BELLER, Wien und die Juden, 171-173; MCGRATH, Dionysian Art, passim bzw. die Einführung 1-12.

²⁴² MADERTHANER, Victor Adler, 107. Vgl. dazu auch BELLER, Wien und die Juden, 174.

²⁴³ BELLER, Wien und die Juden, 178.

einzig auf dem Prinzip der Abstammung beruhte, wo es keinen Platz für Juden gab.“²⁴⁴

2.2.3. Antisemitismus in Wien um 1900

Der moderne, Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende, Antisemitismus hat seine Wurzeln in einer jahrhundertealten Judenfeindschaft, die nun ideologisch überhöht wurde.²⁴⁵ Von christlicher Seite tradierte Vorwürfe und Vorurteile wie jene, wonach Juden Gottesmörder, Messiasleugner, Schwindler oder Wucherer seien, bereiteten im Kontext politischer, wirtschaftlicher und sozialer Spannungen im Laufe des 19. Jahrhunderts den Boden für neue Ausprägungen der Judenfeindschaft.²⁴⁶ Der Antisemitismus drang nun immer tiefer in die Gesellschaft ein. Neben offenen Feindseligkeiten gegenüber Jüdinnen und Juden durchzog er als „unspektakulärer konsensueller Antisemitismus“,²⁴⁷ im Sinne einer antijüdischen Gesinnung, die Gesellschaft.

Die von Missgunst und Konkurrenzneid getriebenen, antiliberal und antikapitalistisch eingestellten Antisemiten erklärten ‚die Juden‘ zum kollektiven Feindbild, zum Symbol für alle in ihren Augen negativen gesellschaftlichen Entwicklungen (z.B. Kapitalismus). Dabei war längst nicht klar, wer überhaupt ein ‚Jude‘ war. Die Jüdinnen/Juden hatten sich in Verhalten und Lebensweise ihrer – christlichen – Umgebung mitunter derart angepasst, dass sie nicht mehr eindeutig als die ‚Anderen‘ fassbar waren. Diese zunehmende ‚Grenzverwischung‘ steht im Hintergrund des ‚modernen‘, nun auch rassistisch unterfütterten Antisemitismus, wie er Ende des 19. Jahrhunderts spürbar wurde.²⁴⁸

„Der moderne Antisemitismus dreht sich im Wesentlichen um zwei miteinander verbundene Motive: der jüdische Betrüger, der zugleich den kulturellen

²⁴⁴ BELLER, Wien und die Juden, 178.

²⁴⁵ LICHTBLAU, Integration, 465. Zur Problematik des Begriffs Antisemitismus vgl. LICHTBLAU, Als hätten wir, 90; DE LANGE–THOMA, Art. Antisemitismus, 114. Zum umstrittenen Verhältnis zwischen traditionellem, christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus und den unterschiedlichen Ansätzen in der historischen Antisemitismusforschung vgl. HELBIG, Art. Judenfeindschaft, 57 (insb. der Literaturüberblick 62-63); HOFFMANN, Christlicher Antijudaismus, passim; JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 32-35; VOLKOV, Antisemitismus als kultureller Code, passim; RÜRUP, Emanzipation, passim; RÜRUP, Der moderne Antisemitismus, passim.

²⁴⁶ LICHTBLAU, Als hätten wir, 90, 95-96; HELBIG, Art. Judenfeindschaft, 57-58.

²⁴⁷ HÖDL, Wiener Juden, 19.

²⁴⁸ LICHTBLAU, Als hätten wir, 92-96, hier v.a. 92; JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 34-35. Zur Frage nach dem Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus vgl. die Ausführungen bei JENSEN, Gebildete Doppelgänger, 34-35, Anm. 61.

Zusammenhang von innen heraus bedroht, dem er sich angeglichen zu haben scheint.²⁴⁹

Es war also die Furcht vor jenem ‚Anderen‘, der vorgibt, ein ‚Gleicher‘ zu sein, und als solcher eine Bedrohung darstellt,²⁵⁰ die auf Seiten der Antisemiten zur Aufrichtung neuer Grenzen führte:

„Da religiöse und soziale Kriterien die beiden Gruppen nicht mehr so scharf voneinander trennten, hoben die Antisemiten jenes Kriterium des [deutschen bzw. jüdischen] Volkes, der Nation oder der ‚Rasse‘ hervor.“²⁵¹

Der rassische Antisemitismus entsprach dem Zeitgeist des ‚naturwissenschaftlichen‘ 19. Jahrhunderts, in dem sich traditionelle, auf religiösen Argumenten basierende Vorwürfe gegen die Juden nicht mehr als schlagkräftig erweisen konnten.²⁵² Der Franzose Joseph Arthur Comte de Gobineau hatte bereits Mitte des Jahrhunderts in seinem *Essai sur l'inégalité des races humaines* die Überlegenheit der weißen Rasse postuliert, nach und nach wurden seine Theorien in Deutschland u.a. von Wilhelm Marr und Eugen Dühring aufgegriffen. Letzterer sprach in *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* (1881) von der absoluten Unmöglichkeit eines Aufgehens der Juden im Deutschtum.²⁵³ Andere Antisemiten, wie der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke oder der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker, wiederum gingen in ihrer Argumentation nicht so weit wie Dühring – zwar sah auch Treitschke das Judentum als kulturelle Bedrohung, er anerkannte aber die Assimilation und die Möglichkeit der Taufe – waren aber ungemein populär und verschafften dem Antisemitismus breite gesellschaftliche Akzeptanz.²⁵⁴

Treitschkes Haltung ist für uns insofern interessant, als wir es hier mit einem ‚kulturellen Antisemitismus‘²⁵⁵ zu tun haben dürften, der ‚Jüdischsein‘ als charakterliches Merkmal auffasst und der uns an späterer Stelle auch bei *Otto Weininger* begegnen wird.

„Das Entscheidende am kulturellen Antisemitismus für den einzelnen Juden war, daß das Jüdischsein aufgrund der Definition als psychologische Eigenschaft überwunden

²⁴⁹ JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 34.

²⁵⁰ Vgl. dazu auch JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 35.

²⁵¹ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 93.

²⁵² PAULEY, *Eine Geschichte*, 60-61.

²⁵³ PAULEY, *Eine Geschichte*, 60-63; BELLER, *Wien und die Juden*, 210.

²⁵⁴ PAULEY, *Eine Geschichte*, 62-63; JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 331-332.

²⁵⁵ BELLER, *Wien und die Juden*, 209.

werden mußte. Wer wirklich deutsch sein wollte, dem stand offensichtlich nichts im Wege: Für ‚Arier‘ wie Wagner oder H. S. Chamberlain konnte ein Jude durchaus ‚den Juden‘ im eigenen Ich überwinden.²⁵⁶

Ein solches Konzept eines ‚kulturellen Antisemitismus‘ schien jenen deutschnational ausgerichteten Jüdinnen und Juden, darunter zahlreiche Konvertitinnen und Konvertiten, die in ihrer jüdischen Herkunft einen Makel sahen und sich dementsprechend von allem ‚Jüdischen‘ distanziert hatten, die Hoffnung zu geben, ‚echte Deutsche‘ werden zu können. Das Aufkommen des rassischen Antisemitismus machte diese Hoffnung allerdings zunichte.²⁵⁷

Der rassische Antisemitismus trat in Österreich zunächst im akademischen Milieu zutage.²⁵⁸ Dort hatte der (evangelische) Wiener Chirurg Theodor Billroth (1829-1894) Mitte der 1870er Jahre in einer Abhandlung auf die blutmäßige Unterschiedenheit zwischen Deutschen und Juden aufmerksam gemacht und sich in diesem Zusammenhang gegen die weitere Aufnahme von Juden an die Medizinische Fakultät ausgesprochen.²⁵⁹ Billroth nahm seine Aussagen später zurück und trat dem ‚Verein zur Abwehr des Antisemitismus‘ bei,²⁶⁰ seine Ansichten hatten sich da aber bereits in den deutschnationalen Burschenschaften durchgesetzt, die seit 1877 keine Juden mehr aufnahmen und im Jahr 1896 mit dem Waidhofener Beschluss schließlich jedem, der als Jude geboren war, das Satisfaktionsrecht verweigerten.²⁶¹ Sein politisches Sprachrohr fand dieser akademische Antisemitismus in dem deutschnationalen, radikal anti-habsburgisch und anti-katholisch gesinnten Politiker Georg Ritter von Schönerer. Noch 1882 hatte Schönerer gemeinsam mit jüdischen Deutschnationalen wie *Victor Adler* oder Heinrich Friedjung das ‚Linzer Programm‘ erarbeitet.²⁶² 1885 hängte er diesem einen antisemitischen Passus an – der Antisemitismus wurde damit zu einem zentralen politischen Grundsatz.²⁶³ Der politische Erfolg Schönerers war trotz einiger weniger Wahlsiege bescheiden. 1888 katapultierte sich der für seine raue Art bekannte Politiker mit seinem Überfall auf die Redaktion des liberalen *Neuen Wiener Tagblattes* selbst ins politische und persönliche Abseits

²⁵⁶ BELLER, Wien und die Juden, 209.

²⁵⁷ BELLER, Wien und die Juden, 209-210.

²⁵⁸ PAULEY, Eine Geschichte, 64.

²⁵⁹ BILLROTH, Über das Lehren und Lernen, 148-154 (In einer Anmerkung auf Seite 154 spricht Billroth von der tiefen ‚Kluft zwischen rein deutschem und rein jüdischem Blut‘. Vgl. dazu auch TRINKS, Protestantismus, 541-542; PAULEY, Eine Geschichte, 65; SCHWEIGHOFER, Antisemitismus, 24.

²⁶⁰ PAULEY, Eine Geschichte, 65; SCHWEIGHOFER, Antisemitismus, 24.

²⁶¹ BELLER, Wien und die Juden, 210; PAULEY, Eine Geschichte, 66-67; LICHTBLAU, Als hätten wir, 97.

²⁶² WISTRICH, Die Juden Wiens, 175; PAULEY, Eine Geschichte, 68-69; LICHTBLAU, Als hätten wir, 97.

²⁶³ WISTRICH, Die Juden Wiens, 178; PAULEY, Eine Geschichte, 69; HÄUSLER, Toleranz, 114.

– Schönerer musste ins Gefängnis, verlor seinen Adelstitel und für fünf Jahre sein Abgeordnetenmandat.²⁶⁴ Die unmittelbare politische Gefahr eines rassistischen Antisemitismus schien zunächst gebannt. Im studentischen Milieu hatte Schönerers Radikalismus jedoch tiefe Spuren hinterlassen und eine ganze Generation junger aufstrebender Menschen mit dem antisemitischen Virus infiziert.²⁶⁵

Eine wirkliche Massenbasis erreichte der Antisemitismus in Wien erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts durch die Propaganda der Christlichsozialen.²⁶⁶ Diese wussten die durch die Wahlrechtserweiterung (1882) neu hinzugekommenen, freilich noch immer nur männlichen, Wählerschichten²⁶⁷ – v.a. Kleingewerbetreibende, Handwerker, kleine Beamte – geschickt für sich zu gewinnen.²⁶⁸ Allen voran verstand es der überaus populäre Anführer der Christlichsozialen Dr. Karl Lueger (1844-1910) – von den Wienern wohlwollend ‚Der schöne Karl‘ genannt –,²⁶⁹ die antilibérale und antikapitalistische Stimmung des von wirtschaftlichen Ängsten geplagten Wiener Mittelstandes aufzugreifen und den Antisemitismus politisch zu instrumentalisieren, indem er die Juden für die sozialen und wirtschaftlichen Probleme verantwortlich machte.²⁷⁰ Lueger, der seit 1897 trotz mehrmaligen Vetos des Kaisers und dank der Stimmen nicht nur des Kleinbürgertums, sondern auch ehemals liberaler Wählerschichten wie etwa Lehrer und Beamten Wiener Bürgermeister war, bediente sich eines von Opportunismus gelenkten, sozioökonomischen und religiösen „Verbal-Antisemitismus“,²⁷¹ der aggressiv, aber nicht rassistisch ausgerichtet war.²⁷² Der Wiener Bürgermeister war sich des wirtschaftlichen Nutzens der jüdischen Bevölkerung für die Stadt durchaus bewusst und pflegte

²⁶⁴ LICHTBLAU, Integration, 465; WISTRICH, Die Juden Wiens, 178-179, 182; LICHTBLAU, Als hätten wir, 97; PAULEY, Eine Geschichte, 70-72. Schönerers Zorn, der ihn zu diesem Überfall veranlasste, war durch die verfrühte Meldung des Todes Kaiser Wilhelms I. entfacht worden. Vgl. LICHTBLAU, Integration, 465.

²⁶⁵ BELLER, Wien und die Juden, 210-211; LICHTBLAU, Als hätten wir, 97; LICHTBLAU, Integration, 465-466.

²⁶⁶ Zur politischen Bewegung der Christlichsozialen und zum christlichsozialen Antisemitismus vgl. allgemein BOYER, Political Radicalism, passim.

²⁶⁷ Gemeint sind die so genannten Fünf-Gulden Männer, also all jene, deren jährliches Steueraufkommen mindestens fünf Gulden betrug. Vgl. dazu PAULEY, Eine Geschichte, 69-70; WISTRICH, Die Juden Wiens, 189.

²⁶⁸ WISTRICH, Die Juden Wiens, 178, 189; LICHTBLAU, Als hätten wir, 94; PAULEY, Eine Geschichte, 69-70.

²⁶⁹ LICHTBLAU, Als hätten wir, 97.

²⁷⁰ LICHTBLAU, Als hätten wir, 97; PAULEY, Eine Geschichte, 75-76; BELLER, Wien und die Juden, 211-212; WISTRICH, Die Juden Wiens, 189-193.

²⁷¹ LICHTBLAU, Als hätten wir, 98.

²⁷² LICHTBLAU, Integration 466; LICHTBLAU, Als hätten wir, 98; PAULEY, Eine Geschichte, 75-76; BELLER, Wien und die Juden, 219-220; WISTRICH, Die Juden Wiens, 191.

auch im Privaten Kontakte mit Jüdinnen und Juden.²⁷³ „Wer ein Jud’ ist, bestimm i!“ so Luegers vielzitierte Parole.²⁷⁴

Insgesamt kann der christlichsoziale Antisemitismus als inkonsequent und mehrdeutig bezeichnet werden.²⁷⁵ Im konservativen Lager war man sich selbst nicht einig, was eigentlich unter ‚jüdisch‘ zu verstehen sei. Während einige Christlichsoziale ganz offen rassistisch argumentierten – zu nennen ist hier etwa der Wiener Pfarrer Joseph Deckert – verzichteten die Gemäßigten unter ihnen wie Lueger auf derartige Argumente und benutzten den Antisemitismus vor allem als Propagandamittel.²⁷⁶ Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang Aussagen **Stefan Großmanns**, der Lueger in seiner Autobiographie als einen Mann charakterisierte, „der den jüdischen Witz in seiner Nähe gar nicht entbehren konnte“ und doch „öffentlich als ziemlich wüster Antisemit auf[getreten]“ sei, „wenn er auch im Haß eine gewisse Gemütlichkeit nie ganz verleugnen konnte und also, wie so viele Wiener, den Haß mehr spielte, als wirklich erlebte“.²⁷⁷

„In seinen letzten Lebensjahren hat Lueger die antisemitische Komödie aufgegeben. Er war so sehr Liebling der Wiener geworden, daß er es nicht mehr nötig hatte, politisches Theater zu spielen. Er beschränkte sich auf seine Kommunalaufgaben, und heute leugnen ja auch seine erbittertsten Gegner von damals nicht, daß er ein ausgezeichnete Bürgermeister gewesen ist.“²⁷⁸

Auch bei **Elise Richter** findet der Wiener Bürgermeister Erwähnung. Während sie dessen Tod im Jahr 1910 lapidar mit „Lueger todt [sic]. Doch eine charakteristische Figur viele Jahre hindurch gewesen“²⁷⁹ kommentiert hatte, stellte sie im Herbst 1939 im Rückblick fest: „Lueger-Schönerer genau wie jetzt, nur dass damals Recht des Staatsbürgers unantastbar“²⁸⁰ und „die Rassenfrage fehlt“ (bei Lueger).²⁸¹

²⁷³ BELLER, Wien und die Juden, 214; WISTRICH, Die Juden Wiens, 195-196.

²⁷⁴ Zit. nach: PAULEY, Eine Geschichte, 75.

²⁷⁵ BELLER, Wien und die Juden, 212-214; WISTRICH, Die Juden Wiens, 195.

²⁷⁶ BELLER, Wien und die Juden, 212-215.

²⁷⁷ GROBMANN, Ich war begeistert, 119.

²⁷⁸ GROBMANN, Ich war begeistert, 122.

²⁷⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 10. März 1910, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233347.

²⁸⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 5. Oktober 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233376.

²⁸¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 30. September/1. Oktober 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233376.

Robert S. Wistrich hat darauf hingewiesen, dass der christlichsoziale Antisemitismus mit der Zeit „verwässert[e]“.²⁸² Dem stand jedoch eine nachhaltige, durch die langjährigen Hetzkampagnen hervorgerufene, Störung der Beziehungen zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen gegenüber. Lueger hatte den Antisemitismus gleichsam salonfähig gemacht und ihm eine politische und gesellschaftliche Legitimation verliehen.²⁸³

Angesichts des Antisemitismus und der allgegenwärtigen ‚Judenfrage‘ sahen sich Jüdinnen und Juden zu einer intensiven Auseinandersetzung mit ihrer jüdischen Herkunft gezwungen. Viele trachteten danach, diese etwa durch einen Namenswechsel,²⁸⁴ durch ein „Überkompensieren nichtjüdischer Vorurteile“²⁸⁵ – etwa durch ein dezidiert dem jüdischen Klischee entgegenstehendes Verhalten – aber auch durch einen Religionswechsel zu verbergen.²⁸⁶ Meist mit wenig Erfolg. In den Augen vieler Christinnen und Christen waren auch jene Jüdinnen und Juden, welche sich in der Sicherheit einer gelungenen Assimilation wogen, die ‚Anderen‘, die ‚Juden‘. Sigmund Mayer und Arthur Schnitzler haben ihre diesbezüglichen Erfahrungen in beeindruckender Weise auf den Punkt gebracht:

„Ich hatte eigentlich schon ganz vergessen, daß ich Jude war. Jetzt brachten mich die Antisemiten auf diese unangenehme Entdeckung. Den Geburtsfehler konnte ich allerdings nicht ändern, [...]“²⁸⁷ (Sigmund Mayer)

„Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzusehen, daß er Jude war, da die andern es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weniger.“²⁸⁸ (Arthur Schnitzler)

²⁸² WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 193.

²⁸³ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 98-99.

²⁸⁴ Zum Namenswechsel jüdisch-protestantischer Konvertitinnen und Konvertiten vgl. etwa STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 107-175; MEYER, *Jüdische Identität*, 52.

²⁸⁵ MEYER, *Jüdische Identität*, 53.

²⁸⁶ MEYER, *Jüdische Identität*, 51-53.

²⁸⁷ MAYER, *Ein jüdischer Kaufmann*, 381.

²⁸⁸ SCHNITZLER, *Jugend in Wien*, 322.

2.2.4. Die Suche nach neuen identitären Konzepten und die Frage nach dem ‚jüdischen‘ Hintergrund der Wiener Kultur der Jahrhundertwende

(a) Einführung

An früherer Stelle wurde bereits ausgeführt, dass es die Aufklärung war, welche Jüdinnen und Juden herausforderte, sich mit Fragen jüdischer Identität auseinanderzusetzen.²⁸⁹ Die mit der Aufklärung gegebenen neuen Identifikationsmöglichkeiten führten zu einer enormen Differenzierung innerhalb des Judentums und zur Ausbildung einer Vielzahl jüdischer Subidentitäten, die sich in unterschiedlicher Nähe und Distanz zur jüdischen Religion abspielten.²⁹⁰

Ende des 19. Jahrhunderts brachte der Antisemitismus eine neue Dynamik in den Prozess der jüdischen Identitätsfindung. „Der Antisemitismus, der die Juden ablehnte, hatte eine zwiespältige Wirkung, indem er jüdische Bindungen einerseits stärkte, andererseits schwächte.“²⁹¹ Im Folgenden sollen diese Aspekte näher beleuchtet werden.

(b) Die Stärkung jüdischer Identität am Beispiel der ‚Österreichisch-Israelitischen Union‘ und des politischen Zionismus

Die angesprochene (Rück)besinnung auf das Judentum, die entweder auf religiöser, nationaler, ethnischer oder auf kultureller Ebene erfolgen konnte, fand ihren Ausdruck in der Gründung jüdischer Vereine, im Bau neuer Synagogen ebenso wie in nationaljüdischen oder zionistischen²⁹² Bewegungen, die nun ausdrücklich die „jüdische[...] Differenz“ hervorhoben.²⁹³ Die 1886 von dem Floridsdorfer Rabbiner Joseph Samuel

²⁸⁹ Vgl. Kapitel I.1.2.2. Siehe dazu auch MEYER, Jüdische Identität, 15-16, 50, speziell zur Aufklärung 19-47.

²⁹⁰ Zur Rolle der Aufklärung hinsichtlich der Ausbildung jüdischer (Sub)Identität(en) vgl. auch MEYER, Jüdische Identität, 19-47.

²⁹¹ MEYER, Jüdische Identität, 16.

²⁹² Der Zionismus war eine höchst inhomogene Bewegung. Zu den verschiedenen zionistischen Konzepten (religiöser, politischer, kultureller Zionismus) vgl. MEYER, Jüdische Identität, v.a. 86-95. Zum Zionismus allgemein und zu Theodor Herzl vgl. weiter HERZL, Der Judenstaat, passim; BELLER, Herzl, passim; RUBINSTEIN, Geschichte des Zionismus, passim, v.a. 23-42; HÄUSLER, Das österreichische Judentum, 665-667; WISTRICH, Die Juden Wiens, 287-401; LICHTBLAU, Als hätten wir, 110-114.

²⁹³ HÖDL, Wiener Juden, 14-19, hier zit. 18; BELLER, Wien und die Juden, 221; LICHTBLAU, Integration, 470-472.

Bloch²⁹⁴ gegründete ‚Österreichisch-Israelitische Union‘ beispielsweise legte, bei gleichzeitiger Betonung der Zugehörigkeit der Juden zum Habsburgerstaat, Wert auf die Schicksalsgemeinschaft der Juden – es war nun dezidiert vom ‚Stamm‘ die Rede – um die jüdische Identität zu stärken und den „edlen Stolz zu wecken, den eine einzigartige, viertausendjährige, wenn auch leidenschwere, jedoch ruhmumstrahlte Vergangenheit einflößt“.²⁹⁵ Im Jahr 1897 richtete die ‚Union‘ angesichts der zunehmenden antisemitischen Bedrohung ein Rechtsschutzbüro ein.²⁹⁶ Nicht weniger als die ‚Union‘ verschrieb sich der politische Zionismus um Theodor Herzl dem Kampf gegen den Antisemitismus. Überzeugt von dessen Unausrottbarkeit hatte Herzl die Auswanderung der Jüdinnen und Juden aus ihren jeweiligen Heimatländern und die Errichtung eines eigenen Staates vor Augen, in dem eine Existenz frei von antisemitischer Bedrohung möglich sei.²⁹⁷

„Die jüdische Gesellschaft im Lande Israel, die Herzl vorschwebte, würde sich den aufgeklärteren Gesellschaften Europas annähern. Innerhalb der Gesellschaft würde die jüdische Religion im wesentlichen die Rolle beibehalten, die sie in der Diaspora spielte. Herzl versuchte weder das Judentum zu säkularisieren noch die Religion in der nationalen Kultur aufgehen zu lassen. [...] Um politischer Zionist zu werden, genügte lediglich die Überzeugung, daß die Juden in Bedrängnis – irgendwo auf der Welt – eine sichere Zuflucht brauchten.“²⁹⁸

Theodor Herzls zionistische Pläne entfachten internationale Debatten über die ‚Judenfrage‘ und führten auch zu innerjüdischen Diskussionen und Uneinigkeit. Kritik kam nicht nur von Seiten streng orthodoxer Jüdinnen und Juden, die den politischen Zionismus als dem religiösen Glauben an Rettung durch göttliches Eingreifen zuwiderlaufend verurteilten, sondern auch von Mitgliedern der ‚Österreichisch-Israelitischen Union‘ oder von liberaler und sozialistischer Seite – die letztgenannten Gruppen hegten ebenso

²⁹⁴ Bloch hatte bereits Anfang der 1880er Jahre durch sein medienwirksames Auftreten gegen den Prager Theologieprofessor August Rohling, den Verfasser der antisemitischen Hetzschrift *Der Talmudjude*, auf sich aufmerksam gemacht. Zur Persönlichkeit Blochs und zur Affäre Rohling vgl. WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 225-256, insbesondere 233-234.

²⁹⁵ Rabbiner Bloch in seinen Lebenserinnerungen aus 1922, zit. nach: SCHUBERT, *Christentum und Judentum*, 9. Zur Österreichisch-Israelitischen Union vgl. weiter WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 257-283, hier v.a. 258; LICHTBLAU, *Integration*, 470.

²⁹⁶ Zum Rechtsschutzbüro vgl. WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 276-281, hier v.a. 276; LICHTBLAU, *Integration*, 470. Für Deutschland ist in diesem Zusammenhang der 1893 gegründete ‚Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‘ zu nennen. Vgl. dazu MEYER, *Jüdische Identität*, 68.

²⁹⁷ WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 362; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 112. Zur Nationalitätenfrage in der Habsburgermonarchie und zur umstrittenen Frage der Anerkennung der Juden als ‚Nation‘ oder als Religionsgemeinschaft vgl. etwa die Ausführungen bei LICHTBLAU, *Integration*, 460-465; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 310-311.

²⁹⁸ MEYER, *Jüdische Identität*, 86-87.

wie die Union die Befürchtung, die nationale Verengung jüdischer Identität durch den Zionismus würde dem Antisemitismus erst recht Vorschub leisten²⁹⁹ – eine Ansicht, die uns, ebenso wie jene, wonach der Zionismus die Assimilation behindere, an späterer Stelle auch bei *Melanie Gaertner* und *Stefan Großmann* begegnen wird.³⁰⁰ „Säkular orientierten Juden und Jüdinnen“ versprach der Zionismus, so folgert Albert Lichtblau, jedenfalls eine „alternative Identität [...], die zeitgemäß auf Nationalbewußtsein und Nationalstolz fußte“: „Der Zionismus war eine erste Überwindung der Einbahnstraße devoter Integration bzw. der Assimilation.“³⁰¹

Im Kontext des Zionismus ist schließlich noch ein Punkt zu nennen, der in engem Zusammenhang mit der, in einem späteren Kapitel zu thematisierenden, Lebensreformbewegung steht, nämlich das so genannte Muskeljudentum. Vor dem Hintergrund antisemitischer Klischees wie jener des ‚hässlichen‘ oder ‚schwächlichen‘ Juden propagierte der Atheist Max Nordau, ein Mitstreiter Theodor Herzls, das Bild des jungen, starken, wehrhaften Juden, das ein neues jüdisches Selbstvertrauen schaffen sollte.³⁰² „Auf lange Sicht könne nur dieser neue Jude, der Zionist, das jüdische Volk retten.“³⁰³

Die genannten Phänomene wurden bisher ausschließlich als Reaktion auf den zunehmenden Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts beschrieben. Eine differenzierte Sichtweise bestätigt die Verbindung von „antisemitische[n] Agitationen“ und „jüdischen Selbstfindungsprozessen“, weist darüber hinaus aber darauf hin, dass letztere auch Resultat tiefgreifender „Entfremdungserfahrungen“ waren und somit nicht allein auf den Antisemitismus zurückzuführen sind.³⁰⁴ Die wirtschaftlichen und sozialen Umwälzungen einer sich auf dem Weg in die Moderne befindlichen Gesellschaft, die damit einhergehende Individualisierung und das Brüchig-Werden traditioneller Werte und Bindungen führten sowohl bei Jüdinnen/Juden als auch bei Christinnen/Christen zu Orientierungslosigkeit und einem „Gefühl der Vereinsamung“,³⁰⁵ dem man nun neue

²⁹⁹ WISTRICH, Die Juden Wiens, 282-283, 372-373; LICHTBLAU, Integration, 471; LICHTBLAU, Als hätten wir, 112-113.

³⁰⁰ Vgl. dazu Kapitel III.3.3.2. und III.3.3.3.

³⁰¹ LICHTBLAU, Integration, 471.

³⁰² LICHTBLAU, Integration, 470, 504-507; MEYER, Jüdische Identität, 91-92. Zum Muskeljudentum und allgemein zum jüdischen Sport in Wien vgl. BUNZL, Hoppauf Hakoah, passim; KÖRNER, Lexikon jüdischer Sportler, passim; PAULSCHIN, Sportclub Hakoah Wien, passim. Auch der Konvertit Arnold Schönberg propagierte nach seiner Emigration in die USA (1933) die Körperkraft des jüdischen ‚Volkes‘ als Bedingung zur Schaffung eines jüdischen Staates. Vgl. dazu die Ausführungen bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 258-259.

³⁰³ MEYER, Jüdische Identität, 92.

³⁰⁴ HÖDL, Wiener Juden, 13-14.

³⁰⁵ HÖDL, Wiener Juden, 16.

Formen identitärer Zugehörigkeit entgegenzustellen versuchte. In diesem Sinne können, ja müssen, wie Klaus Hödl aufgezeigt hat, „nationaljüdische und zionistische Bestrebungen“ – ebenso wie moderne Spielarten des Antisemitismus – „als eine Antwort auf spezifische Erfahrungen mit der Moderne gesehen werden“.³⁰⁶

(c) Die Suche nach neuen identitären Bezügen abseits und außerhalb des Judentums und die Konversionen

Die Suche nach neuen identitären Bezügen abseits und außerhalb des Judentums konnte auf mehreren Ebenen erfolgen, so beispielsweise auf politisch-weltanschaulicher, auf kultureller oder, und damit kommen wir zum Kern der vorliegenden Untersuchung, auf religiöser Ebene. Auf politisch-weltanschaulichem Gebiet zeigt sich, dass sich Jüdinnen und Juden um 1900 in hoher Zahl der Sozialdemokratie zuwandten. Dies mag mit deren übernationaler Ausrichtung, ihrer assimilationsfreundlichen Einstellung bzw. mit dem Mangel an politischen Alternativen zu tun gehabt haben – für manche wird wohl auch die jüdische Herkunft *Victor Adlers* eine Rolle gespielt haben.³⁰⁷ Derartige politisch-weltanschauliche identitäre Bezüge konnten durch kulturelle und religiöse Komponenten ergänzt werden bzw. begleitet sein. Exemplarisch lässt sich dies an den sozialdemokratisch gesinnten Konvertiten *Victor Adler* und *Arnold Schönberg* veranschaulichen: Während dem Religionswechsel *Victor Adlers* vor allem Opportunismus, Pragmatismus und weltanschauliche Gründe wie das Bekenntnis zum Deutschtum zugrunde lagen,³⁰⁸ kam bei *Arnold Schönberg* zu dieser politisch-weltanschaulichen Orientierung ein religiöses Movens hinzu.³⁰⁹

Im Verlauf der Arbeit wird sich anhand der Biographien der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten zeigen, dass die Neubestimmung von Identität vielschichtigen Charakter hat und selten auf einen Faktor zurückzuführen ist. (Neue) identitäre Bezüge ergaben sich auf mehreren, einander ergänzenden Feldern und waren oft eng miteinander verschränkt. Selbst dort, wo ein Religionswechsel primär religiös motiviert war, kommt sozialen, kulturellen und weltanschaulichen Einflussfaktoren eine zentrale Rolle zu. Aus diesem Grund wird an späterer Stelle auch nicht von ‚Motiven‘

³⁰⁶ HÖDL, Wiener Juden, 13-17, hier zit. 16.

³⁰⁷ LICHTBLAU, Integration, 472.

³⁰⁸ Vgl. dazu die Einzeldarstellung Kapitel III.4.2.9.

³⁰⁹ Vgl. dazu die Einzeldarstellung Kapitel III.4.2.11.

für den Religionswechsel die Rede sein, sondern von ‚konversionsrelevanten Faktoren‘.³¹⁰

(d) Wien um 1900: Eine ‚jüdische‘ Kultur?

Die im Titel aufgeworfene und in der Forschung höchst kontroversiell diskutierte Frage nach dem ‚jüdischen Einfluss‘ auf die Kulturleistungen des Wiener Fin-de-Siècle ist für uns nicht nur im Hinblick auf die eben thematisierte Identitätssuche von Relevanz, sondern auch und vor allem deshalb, weil die Mehrzahl der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten eben jener viel beschworenen kulturellen und intellektuellen ‚Elite‘ Wiens um 1900 zuzurechnen ist. Beginnen wir mit einem, in diesem Zusammenhang immer wieder vorgebrachten, Zitat des jüdischen Wiener Schriftstellers Stefan Zweig:

„Neun Zehntel von dem, was die Welt als Wiener Kultur des neunzehnten Jahrhunderts feierte, war eine vom Wiener Judentum geförderte, genährte, oder sogar schon selbstgeschaffene Kultur. Denn gerade in den letzten Jahren war [...] das Wiener Judentum künstlerisch produktiv geworden, allerdings keineswegs in einer spezifischen jüdischen Weise, sondern indem es durch ein Wunder der Einfühlung dem Österreichischen, dem Wienerischen den intensivsten Ausdruck gab. [...] Durch ihre leidenschaftliche Liebe zu dieser Stadt, durch ihren Willen zur Angleichung hatten sie sich vollkommen angepaßt und waren glücklich, dem Ruhme Österreichs zu dienen; sie fühlten ihr Österreichertum als eine Mission vor der Welt [...]. Eine durch Jahrhunderte weglose intellektuelle Energie verband sich hier einer schon etwas müde gewordenen Tradition, nährte, belebte, steigerte, erfrischte sie mit neuer Kraft durch unermüdliche Regsamkeit.“³¹¹

³¹⁰ Vgl. Kapitel III.4.3.

³¹¹ ZWEIG, *Die Welt von gestern*, 38-39. Vgl. auch ebenda 26-27, wo es heißt: „Im allgemeinen wird angenommen, reich zu werden sei das eigentliche und typische Lebensziel eines jüdischen Menschen. Nichts ist falscher. Reich zu werden bedeutet für ihn nur eine Zwischenstufe, ein Mittel zum wahren Zweck und keineswegs das innere Ziel. Der eigentliche Wille des Juden, sein immanentes Ideal ist der Aufstieg ins Geistige, in eine höhere kulturelle Schicht. [...]. Darum ist auch fast immer im Judentum der Drang nach Reichtum in zwei, höchstens drei Generationen innerhalb einer Familie erschöpft, und gerade die mächtigsten Dynastien finden ihre Söhne unwillig, die Banken, die Fabriken, die ausgebauten und warmen Geschäfte ihrer Väter zu übernehmen. Es ist kein Zufall, daß ein Lord Rothschild Ornithologe, ein Warburg Kunsthistoriker, ein Cassirer Philosoph, ein Sassoon Dichter wurde; sie alle gehorchten dem gleichen, unbewußten Trieb, sich von dem frei zu machen, was das Judentum eng gemacht, vom bloßen kalten Geldverdienen, und vielleicht drückt sich darin sogar die geheime Sehnsucht aus, durch Flucht ins Geistige sich aus dem bloß Jüdischen ins allgemein Menschliche aufzulösen.“

Ganz ähnlich der Konvertit **Hugo Bettauer**. In seinem Roman *Die Stadt ohne Juden* aus 1922 beschreibt er die auf Befehl der antisemitischen Regierung erfolgte Ausweisung aller österreichischen Jüdinnen und Juden, inklusive aller Konvertitinnen und Konvertiten, und den damit verbundenen kulturellen und wirtschaftlichen Niedergang der Stadt Wien. Fazit: „Wien versumpert ohne Juden“, wie **Bettauer** es einem Antisemiten in den Mund legt.³¹² Und **Melanie Gaertner** stellte im biographischen Rückblick fest, dass es gerade „die Tüchtigsten aus allen Nationen und Schichten waren, die aus der Provinz in die Großstadt zogen“ und so die Keimzelle einer „Elite auf vielen Gebieten“ bildeten.³¹³

Diesen Befunden einer außerordentlichen ‚jüdischen‘ Präsenz im kulturellen Leben Wiens um 1900 folgend, hat der britische Historiker Steven Beller den ‚jüdischen Einfluss[...] in der Wiener Kultur und auf sie‘³¹⁴ nachzuweisen versucht – ohne dabei freilich einem hohlen Rassismus das Wort zu reden. Die von Menschen jüdischer Herkunft erbrachten wie auch konsumierten Kulturleistungen führt Beller nicht auf ‚religiöse Traditionen‘ zurück, sondern sieht sie als ‚das Ergebnis eines historischen Assimilationsprozesses‘, also als das Ergebnis von im Laufe der ‚Assimilation‘ gemachten spezi-

³¹² BETTAUER, *Die Stadt ohne Juden*, passim, hier zit. 82.

³¹³ GAERTNER, Glueck und Ende, *Altbestand der Universität Wien*, 65. Die unter dem Titel *Das undeutsche Wien* verfassten Ausführungen Melanie Gaertners finden sich in einem in den 1950er Jahren verfassten Manuskript. Da es sich dabei um ein unveröffentlichtes Manuskript handelt, sei die betreffende Stelle hier in voller Länge zitiert: ‚Seit ihrer Emanzipation um die Jahrhundertwende von 1800 haben auch die Juden einen nicht unbedeutenden Prozentsatz zu diesem begabten, heiteren Volk hinzugefügt. In der leichtlebigen Stadt gaben die allermeisten von ihnen die strengen Sitten und die uralten Gebräuche ihrer Vorfahren auf, auch sie verheirateten sich oft mit Wienern und Wienerinnen. Die Unterschiede verschwanden mehr und mehr. Ihre Begabung für Handel und Industrie, aber auch für Jurisprudenz, Medizin und Musik trug zum Leben der Stadt reichlich bei. Viele der assimilierten Juden heirateten in die vornehme Gesellschaft; in diesem Sinne gab es kaum Antisemitismus, sodass Wien wohl die meisten ‚Mischlinge‘ hatte, um nun auch dieses Hitlerwort zu gebrauchen. Schon an den Namen kann man erkennen, dass diese Stadt nichts weniger als einheitlich deutsch ist. Und alle guten und schlechten Eigenschaften drücken sich durch ihre Blutströme bis auf den heutigen Tag in ihrem Wesen aus. Die fröhliche, unbeschwerte Aufgeschlossenheit, auch für alle Fremden, die mannigfaltige Sprache, die Musikalität sind Zeugen der Traditionen vieler Völker. Aber auch die Oberflächlichkeit, die Wankelmütigkeit, die Schwäche, beweisen einen Mangel an Einheitlichkeit. Dass die Juden gerade hier einen so auffallend starken Aufstieg nehmen konnten, hängt wohl mit diesen Eigenschaften der Wiener zusammen. Ein grosser Forscher, der viele jüdische Assistenten in sein Laboratorium aufgenommen hatte, sagte mir einmal: ‚Hier kann man schwer theoretische, wissenschaftliche Arbeit ohne Juden leisten. Ihr scharfer Verstand, ihre Zähigkeit, ihr Idealismus geistigen Dingen gegenüber, aber vor allem ihr Ehrgeiz befähigen sie mehr als die Österreicher, vor allem aber die Wiener, zu mühseliger Forscherarbeit mit entfernt liegenden Zielen und Erfolgen.‘ Da es die Tüchtigsten aus allen Nationen und Schichten waren, die aus der Provinz in die Großstadt zogen, ergab sich eine Elite auf vielen Gebieten.“ Vgl. GAERTNER, Glueck und Ende, *Altbestand der Universität Wien*, 65.

³¹⁴ BELLER, *Wien und die Juden*, 15.

fischen Erfahrungen.³¹⁵ Heftige Kritik erntete Steven Beller von Seiten des Kunsthistorikers **Ernst Gombrich**, der den „Begriff der jüdischen Kultur“ als eine Erfindung Hitlers bezeichnete³¹⁶ und jegliche, noch so philosemitisch gemeinte, Betonung eines besonderen Beitrags von Jüdinnen und Juden zur Kultur der Wiener Jahrhundertwende scharf verurteilte.³¹⁷ Tatsächlich ist es problematisch, von einer ‚jüdischen Kultur‘ um 1900 zu sprechen, weil viele der in Frage kommenden Persönlichkeiten ihre Beziehungen zum Judentum weitgehend hinter sich gelassen hatten und sich selber nicht als Jüdinnen/Juden verstanden.³¹⁸ Eingedenk dieser Vorbehalte kann m. E. trotzdem nicht darüber hinweggesehen werden, dass die von Beller angeführten Personen einem ganz bestimmten soziokulturellen Milieu entstammten, nämlich jenem des assimilierten Wiener Judentums, und aus den in diesem Milieu erfahrenen Prägungen heraus ihre Leistungen erbrachten³¹⁹ – eine solche milieuzentrierte Sichtweise ermöglicht es auch, Etikettierungen wie ‚jüdisch‘ oder ‚nichtjüdisch‘ hintanzustellen.

Was aber war es nun, das dieses spezifische Milieu so fruchtbar machte für künstlerische und kulturelle Höchstleistungen? Eine abschließende Antwort kann und soll hier nicht gegeben werden, beschränken wir uns deshalb auf ein paar mögliche Erklärungen.³²⁰ Zum einen wurde und wird in der Forschung immer wieder die Bildungstradition des Judentums hervorgehoben,³²¹ zum anderen werden äußere Faktoren in den Blick genommen: Die zunehmend unsicher werdende gesellschaftliche Stellung und der Druck von außen dürften den Rückzug in den künstlerischen und kulturellen Bereich in

³¹⁵ BELLER, *Wien und die Juden*, 15-21, 81, hier zit. 20. Steven Beller widersprach mit seiner Betonung des ‚jüdischen‘ Hintergrunds der Wiener Kultur der These von Carl Schorske. Für diesen war die kulturelle Blüte in Wien um 1900 Resultat der politischen Niederlage des Liberalismus und des daraufhin erfolgten Rückzuges des liberalen Bürgertums in den Bereich der Kunst – die ‚jüdische‘ Komponente spielte hier keine Rolle. Vgl. SCHORSKE, *Wien*, 287-288. Schorskes These wird nachgezeichnet bei BELLER, *Wien und die Juden*, 11-13 und BELLER, *Soziale Schicht*, 67-68.

³¹⁶ GOMBRICH, *Jüdische Identität*, 33.

³¹⁷ GOMBRICH, *Jüdische Identität*, 33-54; GOMBRICH, *Réflexions*, passim. Vgl. dazu auch KLIEBER, *Lebenswelten*, 45.

³¹⁸ Vgl. dazu auch KLIEBER, *Lebenswelten*, 45.

³¹⁹ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KLIEBER, *Lebenswelten*, 45.

³²⁰ Vgl. zum Folgenden die Ausführungen bei KLIEBER, *Lebenswelten*, 45; LICHTBLAU, *Integration*, 484-487; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 86-89; BELLER, *Wien und die Juden*, 226-238.

³²¹ Zur jüdischen Bildungstradition vgl. BELLER, *Wien und die Juden*, 101-109. Zu Ernst Gombrichs Kritik dazu siehe GOMBRICH, *Jüdische Identität*, 41-42.

besonderer Weise befördert haben und die Außenseiterposition eine, wie Sigmund Freud es nannte, „gewisse Unabhängigkeit des Urteils“³²² ermöglicht haben.³²³

„Jüdische Kulturschaffende und Intellektuelle zwang diese widerstreitende Positionierung in der Gesellschaft auf verschiedenste Weise zu eigenständigen kreativen Lösungen, um für sich ein produktives Betätigungsfeld zu schaffen.“³²⁴

Darüber hinaus wird in der Forschung die Möglichkeit eines kulturellen Ersatzes aufgebener religiöser Traditionen ebenso in Betracht gezogen³²⁵ wie die von Nobert Leser in Anlehnung an *Alfred Adler* vorgebrachte These einer „Überkompensation von Minderwertigkeitsgefühlen durch Höchstleistungen“.³²⁶

2.2.5. Fazit: Der Antisemitismus trifft den Kern der Identität

Ziel der vorangehenden Kapitel war es, die Entwicklungslinien des Wiener Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachzuzeichnen. Im Folgenden ist es notwendig, sich der im Titel des Kapitels aufgeworfenen Frage zuzuwenden, ob und inwieweit das ausgehende 19. Jahrhundert für die Wiener Jüdinnen und Juden ein „goldene[s] Zeitalter der Sicherheit“ voll von Optimismus, Idealismus und Fortschrittsgläubigkeit war, wie es der Schriftsteller Stefan Zweig in seiner Autobiographie beschrieben hat.³²⁷ Was die äußeren Rahmenbedingungen jüdischen Lebens in der Monarchie angeht, wird man Stefan Zweigs Befund wohl als zutreffend bezeichnen können. Die gesetzliche Gleichberechtigung hatte der jüdischen Bevölkerung sowohl in sozialer als auch in ökonomischer Hinsicht neue Chancen eröffnet. Wenngleich sie in bestimmten Bereichen auch nach 1867 noch immer Diskriminierungen ausgesetzt waren, konnten sich Jüdinnen und Juden im Wesentlichen frei entfalten und sich ein Leben in relativer Sicherheit aufbauen. Der Antisemitismus jedoch stellte die bisherigen Lebensentwürfe, insbesondere die Assimilation, in Frage und brachte die gesellschaftliche Akzeptanz von Jüdinnen und Juden zum Schwinden. Eine unmittelbare Bedrohung war gerade für

³²² FREUD, „Selbstdarstellung“, 41. Zu Freud vgl. auch BELLER, *Wien und die Juden*, 227; LICHTBLAU, *Integration*, 485.

³²³ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 86-88; LICHTBLAU, *Integration*, 484-487; BELLER, *Wien und die Juden*, 226-238; KLIEBER, *Lebenswelten*, 45. Vgl. zu dieser Thematik auch ARENDT, *Die verborgene Tradition*, 64, die die damaligen Juden vor zwei Möglichkeiten gestellt sah: auf der einen Seite Solidarität mit anderen Parias der Gesellschaft, auf der anderen Seite Hinwendung zur Natur oder Kunst. Vgl. zu Arendt auch die Ausführungen bei BELLER, *Wien und die Juden*, 231-232.

³²⁴ LICHTBLAU, *Integration*, 485.

³²⁵ KLIEBER, *Lebenswelten*, 45; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 86, 88.

³²⁶ LESER, *Jüdische Persönlichkeiten*, 1-2. Vgl. dazu auch LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 88.

³²⁷ ZWEIG, *Die Welt von gestern*, 15-19, hier zit. 15.

das Wiener jüdische Bürgertum damit noch nicht gegeben. Kaiser Franz Joseph I., der 1867 die Gleichberechtigung gewährt hatte, schützte auch am Ende des Jahrhunderts seine jüdischen Untertanen, die dem „Judenkaiser“³²⁸ durchwegs die Treue hielten.³²⁹

In anderen Gebieten der Monarchie wie Böhmen, Mähren oder Galizien hingegen führte der in Zusammenhang mit dem Nationalitätenkonflikt stehende Antisemitismus zur Gewalt. 1899 wurde im böhmischen Polna ein Ritualmordvorwurf erhoben, bei dem sich der spätere Staatspräsident der Tschechoslowakei Tomáš G. Masaryk – er wird uns als Vertrauter einiger Konvertitinnen und Konvertiten an späterer Stelle noch begegnen – für den Verdächtigen einsetzte und ihn vor dem Todesurteil rettete.³³⁰

Inwieweit der Antisemitismus um 1900 spürbar war, hing, um es mit Albert Lichtblau auszudrücken, in hohem Maße davon ab, „wo die Menschen lebten, welcher religiösen und politischen Orientierung, welcher Generation und sozialen Schicht sie angehörten und wie sehr sie akkulturiert waren“.³³¹

Damit sind wir bei den hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten angelangt. Denn auch für sie, die in ihrer Mehrzahl aus gutbürgerlichen Häusern kamen, galt: Der Antisemitismus stellte zunächst keine reale Gefahr für Leib und Leben dar, traf aber den Kern der eigenen Identität. Keine und keiner, egal ob getauft oder (noch) nicht getauft, konnte sich der ‚Judenfrage‘, konnte sich der Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Herkunft entziehen.

In den biographischen Einzeldarstellungen sowie im Kapitel zur Auseinandersetzung der Konvertitinnen und Konvertiten mit dem Judentum werden uns diese zentralen Aspekte noch eingehend beschäftigen.³³²

³²⁸ Ein Beiname, der dem Kaiser angesichts seines Vetos gegen die Wahl Karl Luegers zum Bürgermeister von antisemitischer Seite beigelegt wurde. Vgl. dazu WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 149.

³²⁹ BELLER, *Wien und die Juden*, 220-223; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 149-150; LICHTBLAU, *Integration*, 467.

³³⁰ LICHTBLAU, *Integration*, 467, 469.

³³¹ LICHTBLAU, *Integration*, 467.

³³² Vgl. Kapitel III.3. und III.4.

3. Der österreichische Protestantismus um 1900

3.1. Einführung

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erweist sich der österreichische Protestantismus sowohl in theologischer, als auch in sozialer und politischer Hinsicht als äußerst vielschichtig und vielfältig. Seit dem Toleranzpatent Josephs II. war es zu tiefgreifenden inneren wie äußeren Veränderungen gekommen, hatte sich das Bild der Kirche nachhaltig gewandelt. Die ehemals nur geduldete, vorwiegend aus bäuerlichen Landgemeinden bestehende und von einer traditionellen lutherischen Frömmigkeit geprägte Kirche war zu einem bestimmenden Faktor in der Öffentlichkeit geworden. Viele der im Laufe des 19. Jahrhunderts neben den alten Toleranzgemeinden gegründeten städtischen Gemeinden präsentierten sich als modern, fortschrittlich und selbstbewusst und waren von einem liberalen/kulturprotestantischen Geist getragen, der auch auf katholische und jüdische Kreise anziehend wirkte.³³³ Rupert Klieber spricht für das 19. Jahrhundert von „zwei markanten Transformationsschüben“, die „sowohl die gesellschaftliche Wahrnehmung des österreichischen Protestantismus als auch Selbstverständnis erheblich [verändert hätten]“.³³⁴ Es handelt sich dabei zum einen um die Gründung städtischer Gemeinden in früher katholisch dominierten Gegenden, zum anderen um die so genannte Los-von-Rom-Bewegung.³³⁵ Treffender erscheint mir hier anstatt des Begriffs ‚Transformation‘ jedoch der Begriff ‚Ergänzung‘, insofern die von Klieber genannten Phänomene weniger eine Veränderung als eben vielmehr eine Ergänzung darstellten. Mit Rudolf Leeb möchte ich deshalb von „zwei ‚Stämme[n]““ des österreichischen Protestantismus sprechen.³³⁶

„Zum einen den Stamm der alten bäuerlich-handwerklich geprägten ländlichen Toleranzgemeinden, die demographisch und auch hinsichtlich der menschlichen Ressourcen noch immer das Rückgrat der Kirche bildeten. [...] In diesen Gemeinden lebte ein traditionelles, stark kirchlich orientiertes Luthertum. Den anderen Stamm bildeten das Bürgertum und Teile der evangelischen Arbeiterschaft. Diese Strömung

³³³ Vgl. dazu die Darstellungen bei LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, insb. 195-196, 202, 208-212; LEEB, Die evangelische Kirche, passim; UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, insb. 348-351; UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, 109-110. Zu den verschiedenen protestantischen Milieus vgl. auch KLIEBER, Lebenswelten, 169-207.

³³⁴ KLIEBER, Lebenswelten, 197.

³³⁵ KLIEBER, Lebenswelten, 197-207.

³³⁶ LEEB, Die evangelische Kirche, 187.

wurde aufgrund der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen innerhalb der Kirche immer bedeutender und einflussreicher. Sie verlieh der evangelischen Kirche Österreichs am Anfang des 20. Jahrhunderts sowohl innerkirchlich als auch in der Öffentlichkeit eine starke liberale Prägung.³³⁷

3.2. Die „Verbürgerlichung“³³⁸ des österreichischen Protestantismus – evangelische Milieus und theologische Strömungen

Die Kritik an festgefahrenen Strukturen, der Kampf um politische und konfessionelle Gleichberechtigung, für eine Entflechtung von Staat und Kirche und gegen römisch-katholische Bevormundung „[machten] den [politischen] Liberalismus [...] zu einem natürlichen Verbündeten des Protestantismus [...]“.³³⁹ Die neuen Freiheiten, die die Evangelischen infolge von Revolution und liberaler Gesetzgebung erlangt hatten, leiteten eine Periode des Aufbruchs und der Neuorientierung ein. Dabei ging es nicht nur um die Konsolidierung und innere Organisation der evangelischen Kirche, sondern auch um die Suche nach Identität und die Frage der gesellschaftlichen – und religiösen – Positionierung in der katholischen Habsburgermonarchie.³⁴⁰

Nach außen hin zeigte sich dieser Neuaufbruch ab der Mitte des 19. Jahrhunderts in einer Vielzahl städtischer Gemeindegründungen. Es entwickelte sich nun ein evangelisches Bürgertum, das es, mit Ausnahme von Wien, in dieser Form vorher nicht gegeben hatte. Denn bis dahin war die evangelische Kirche in Österreich eine Kirche von Landgemeinden gewesen. Diese aus den ehemaligen geheimprotestantischen Enklaven hervorgegangenen Toleranzgemeinden stellten ein relativ abgeschlossenes Milieu dar: bodenständig, konservativ und von einem traditionellen „Katechismusluthertum“ getragen.³⁴¹

³³⁷ LEEB, Die evangelische Kirche, 187.

³³⁸ UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 350.

³³⁹ TRAUNER, Liberalismus, 61, 68, 75, hier zit. 77.

³⁴⁰ Auf das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten sowie auf die Entwicklungen des Protestantismus in den einzelnen Kronländern der Monarchie braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Vgl. zu dieser Thematik die Ausführungen bei KLIEBER, Lebenswelten, 172-197; GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 544-593; GOTTAS, Der Protestantismus in Österreich und Ungarn, passim.

³⁴¹ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 195-196, hier zit. 196; LEEB, Die evangelische Kirche, passim; KLIEBER, Lebenswelten, 188-191.

Die Keimzellen dieser städtischen Neugründungen bildeten, oftmals aus dem Deutschen Reich zugezogene, evangelische Adelige, Industrielle, Fabrikanten, Techniker, Bankiers u.a., die sich in der neuen Heimat nicht nur durch besonderen Tatendrang hervortaten, sondern auch ein beachtliches religiöses Engagement an den Tag legten. Viele dieser Zugezogenen scheuten weder Kraft noch Kosten, um die Bildung städtischer evangelischer Gemeinden voranzutreiben, so etwa in Salzburg, Bregenz, Wiener Neustadt, Ischl oder Baden, um nur einige Beispiele zu nennen.³⁴² Auch die beiden in den 1780er Jahren etablierten Wiener Gemeinden A. und H.B. gehen auf Wirtschaftstreibende zurück, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ins Land geholt worden waren, um die hiesige Wirtschaft auf Vordermann zu bringen.³⁴³ Mit dem kirchlichen Engagement der Zugezogenen kam es jedenfalls zu einer deutlichen Stärkung der Laien in der evangelischen Kirche und „zu einer steigenden ‚bürgerlichen‘ Vereinnahmung des religiösen Sektors mit Wirkungen auf seine nationale und politische Instrumentalisierung“.³⁴⁴ In der Wiener evangelischen Gemeinde betrug der Anteil der bürgerlichen Protestantinnen und Protestanten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwischen 20 und 25% und war damit im Vergleich zum allgemeinen Anteil des Bürgertums in der Gesellschaft der Habsburgermonarchie, der unter 10% lag, vergleichsweise hoch.³⁴⁵

Einen deutlichen Aufschwung erfuhr der österreichische Protestantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch durch die nun gesetzlich gegebene Möglichkeit der Gründung von Vereinen. Beispielhaft sind hier der österreichische Zweigverein des Gustav-Adolf-Vereins, die aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen diakonischen Anstalten, der liberal ausgerichtete ‚Wiener‘ und der ‚Steiermärkische Protestantenverein‘ sowie diverse karitative oder kulturelle Vereinigungen zu nennen. Die Vereine erwarben sich Verdienste nicht nur in der Unterstützung hilfsbedürftiger Menschen, sondern auch in der Förderung des Schulwesens und beim Aufbau von Gemeinden.³⁴⁶ Insgesamt dürfte der österreichische Protestantismus den sozialen Problemen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, insbesondere dem Los der Industriearbeiterschaft, allerdings

³⁴² KLIEBER, Lebenswelten, 197-201; LEEB, Die evangelische Kirche, 186; OBERMEIR, Protestanten im 19. Jahrhundert, 19; REINGRABNER, Protestanten in Österreich, 226, 228.

³⁴³ REINGRABNER, Protestanten in Österreich, 218.

³⁴⁴ KLIEBER, Soziale Integration, 767. Vgl. dazu auch WISCHMEYER, Innerprotestantische Kulturkämpfe, 10.

³⁴⁵ PICHLER, Bürgertum, 15-16. Zu den quantitativen Schätzungen des Bürgertums in der Habsburgermonarchie vgl. BRUCKMÜLLER-STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums, 173-177.

³⁴⁶ REINGRABNER, Protestanten in Österreich, 228, 231; OBERMEIR, Protestanten im 19. Jahrhundert, 26-29; GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 572-574, 579-581; BARTON, Evangelisch in Österreich, 146-150.

nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben. Erst im Zuge der Los-von-Rom Bewegung ergaben sich erste Anknüpfungspunkte zur Arbeiterschaft.³⁴⁷

Hinzuweisen ist an dieser Stelle noch auf den, von der Forschung immer wieder betonten, überproportionalen Anteil Evangelischer am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Stadt Wien. So waren etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, die Architekten Theophil Hansen, Ludwig Förster oder Otto Wagner evangelischer Konfession, weiters die Maler Rudolf von Alt, Kolo Moser oder Egon Schiele, die Musiker Johann Strauß und Johannes Brahms, die Schauspielerinnen Auguste Wilbrandt und Hedwig Bleibtreu, Ärzte und Wissenschaftler wie Theodor Billroth, Leopold von Schroeder, Hans von Arnim, Joseph Freiherr von Hammer Purgstall, Eduard von Suess, die Frauenrechtlerin Marie Lang, der Bildungsreformer Eduard Leisching u.v.a..³⁴⁸ Einige der hier genannten Persönlichkeiten standen in engem Kontakt mit den in dieser Arbeit untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten und werden uns später noch begegnen.

Die Gründung neuer evangelischer Gemeinden in den Städten und die Ausformung eines bürgerlichen evangelischen Milieus veränderten nicht nur die soziokulturelle Struktur der evangelischen Kirche in Österreich, sondern führten auch in theologischer Hinsicht zu Ausdifferenzierungen und, in weiterer Folge, zu Polarisierungen: In die vom mittleren und gehobenen Bürgertum getragenen evangelischen Gemeinden größerer Städte wie Wien, Graz oder Salzburg fand, bedingt durch die Einflüsse aus Deutschland, ein theologischer Liberalismus kulturprotestantischer Prägung Eingang, der sich deutlich vom konfessionellen Luthertum der alten Toleranzgemeinden abhob.³⁴⁹ Daneben hatte sich infolge der Erweckungsbewegung vor allem in den Städten und Industriegebieten ein eher kleinbürgerliches Milieu der ‚Erweckten‘, der ‚entschieden

³⁴⁷ GOTTAS, *Geschichte des Protestantismus*, 579; OBERMEIR, *Protestanten im 19. Jahrhundert*, 15, 19-20; TRAUNER, *Liberalismus*, 95; LEEB, *Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung*, 205-206. Vgl. dazu neuerdings auch TRAUNER, *Arbeiterschaft* (im Druck).

³⁴⁸ Vgl. zu dieser Thematik insbesondere SALZER-KARNER, *Vom Christbaum zur Ringstraße*, passim; REINGRABNER, *Protestanten in Österreich*, 233-234; BARTON, *Evangelisch in Österreich*, 153-154; TRAUNER, *Evangelische Künstler*, passim; MITTERMAIR, *Berühmte evangelische Persönlichkeiten*, passim; GOTTAS, *Geschichte des Protestantismus*, 592-593.

³⁴⁹ WISCHMEYER, *Innerprotestantische Kulturkämpfe*, 10-11; TRAUNER, *Liberalismus*, 86, 89-91 (Beispiel Salzburg).

Gläubigen“ gebildet, das sich durch eine besonders hohe „religiöse[...] Dichte“ im Sinne einer „„dezidiert religiöse[n]“ Lebensgestaltung“ seiner Mitglieder auszeichnete.³⁵⁰

Die theologische Ausrichtung einer Gemeinde hing in hohem Maße vom jeweiligen Pfarrer ab. Viele Pfarrer der evangelischen Kirche in Österreich hatten an ausländischen Fakultäten studiert und von dort ihre Erfahrungen in die österreichischen Gemeinden mitgenommen. Was die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien betrifft, so war hier bis Mitte der 1880er Jahre der liberale Geist der Jenaer Schule vorherrschend. Erst danach konnte sich die konfessionelle Erlanger Richtung durchsetzen, unter deren Einfluss bis zum Ende der Monarchie eine ganze Pfarrergeneration heranwachsen sollte.³⁵¹ Dieser neue Konfessionalismus entsprach der traditionellen Frömmigkeit der alten Toleranzgemeinden und deckte sich zudem mit der Gesinnung des evangelischen Oberkirchenrates, der zu dieser Zeit noch immer dem Staat unterstellt und eher konservativ gestimmt war.³⁵²

Die oben angedeuteten Polarisierungen zwischen den unterschiedlichen Milieus des österreichischen Protestantismus – im Groben kann zwischen einem theologischen Liberalismus in den bürgerlich geprägten städtischen Gemeinden und einem traditionellen, von der Kirchenleitung getragenen Neuluthertum in den ländlichen Gemeinden unterschieden werden – verdichteten sich in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts im Spannungsfeld des Nationalismus mit der Los-von-Rom-Bewegung, die im Folgenden näher beleuchtet werden soll.³⁵³

3.3. Die Übertrittsbewegung und der Ruf ‚Los von Rom!‘

Zwischen 1851 und 1910 stieg die Zahl der Protestantinnen und Protestanten in Cisleithanien von 300 654 Personen auf 591 856.³⁵⁴ Zurückzuführen ist dieser massive Anstieg zum einen auf das natürliche Bevölkerungswachstum und den Zuzug aus dem Ausland, zum anderen auf stetige Übertritte vor allem aus der katholischen Kirche, – zu einem geringeren Teil auch aus dem Judentum –, die mit der Los-von-Rom-Bewegung

³⁵⁰ KLIEBER, Soziale Integration, 749-751, hier zit. 749. Vgl. dazu auch WISCHMEYER, Innerprotestantische Kulturkämpfe, 11.

³⁵¹ TRAUNER, Liberalismus, 63-66, 84-86; TRAUNER, Von Jena nach Erlangen, 51-58. Vgl. dazu auch GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 565-569, 576.

³⁵² LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 196.

³⁵³ TRAUNER, Liberalismus, 86-87.

³⁵⁴ Zu den Zahlenangaben vgl. GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 544.

ihren Höhepunkt erreichten. Die Los-von-Rom-Bewegung, die zunächst eindeutig politisch motiviert war, hatte nachhaltigen Einfluss auf die Beziehungen zwischen katholischer und evangelischer Kirche und prägte für die kommenden Jahrzehnte das Bild des österreichischen Protestantismus in der Öffentlichkeit.³⁵⁵

Ihren Ausgang nahm die Los-von-Rom Bewegung im akademischen Umfeld der radikalen Deutschnationalen. Am 11. Dezember 1897 propagierte der Medizinstudent Franz Födisch in einer Rede in der Universität Wien den Austritt aus der klerikalen römisch-katholischen Kirche und den Übertritt in die ‚deutsche‘ evangelische Kirche.³⁵⁶ Hintergrund dieser antikatholischen Polemik waren die nationalen Spannungen zwischen Tschechen und Deutschen, konkreter Anlass die Badeni'sche Sprachenverordnung vom April 1897. Diese Verordnung hatte in Böhmen und Mähren das Tschechische neben dem Deutschen als Amtssprache gleichberechtigt.³⁵⁷ Der Protest der Deutschnationalen war vorprogrammiert. Ins Schussfeld geriet vor allem die katholische Kirche, die als unmodern galt und der vorgeworfen wurde, mit den Slawen gemeinsame Sache gegen die Deutschen zu machen.³⁵⁸

Als der Student Theodor Rakus einen Tag nach Franz Födischs Aufruf auf dem ersten Deutschen Volkstag in Wien das seit 1848 bekannte Schlagwort ‚Los-von-Rom!‘ in den Mund nahm,³⁵⁹ schlug der Ruf sofort breite Wellen, stand fortan für deutschnationales Bewusstsein und für den Kampf gegen den so genannten Ultramontanismus. Der alldeutsche Politiker Georg Ritter von Schönerer verwendete die Losung eineinhalb Jahre später, im November 1898, in einer Rede im Abgeordnetenhaus und verkündete im Jänner 1899 in einer Versammlung von rund 800 Deutschnationalen, los von Rom, d.h. los von der katholischen Kirche gehen zu wollen, sobald 10 000 seiner Gefolgsleute zu ebendiesem Schritt bereit wären³⁶⁰ – die Parole wurde damit endgültig zum

³⁵⁵ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 201, 208-212; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, passim; REINGRABNER, Von der Duldung, 117.

³⁵⁶ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197; TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 229; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 191; TRAUNER, Die studentische Los-von-Rom-Bewegung, 150.

³⁵⁷ Konkret hieß das, dass alle ab 1. Juli 1901 angestellten Beamten, d.h. auch die deutschsprachigen, das Tschechische als zweite Sprache beherrschen mussten. Zur Badeni'schen Sprachenverordnung vgl. TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 113-115, 228; HÖBELT, Kornblume, 150-152.

³⁵⁸ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197.

³⁵⁹ TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 229; LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 196-197; TRAUNER, Die studentische Los-von-Rom-Bewegung, 151.

³⁶⁰ HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“, 48-49; TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 230, 237; LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197-198; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 191.

Politikum. Hinter Schönerers Aufruf standen ausschließlich ‚völkische‘ Motive.³⁶¹ Er wollte die Monarchie zerschlagen und den Weg für den Anschluss an das Deutsche Reich ebnen.³⁶² Der Eintritt in die evangelische Kirche war zunächst nicht Teil von Schönerers Plänen – erst 1901 sollte dieser zur innerparteilich höchst kontrovers diskutierten Voraussetzung für eine Mitgliedschaft in der Alldeutschen Partei werden.³⁶³

Schönerer erreichte mit seinem radikalen Programm nur einen kleinen Bruchteil des deutschnationalen Lagers.³⁶⁴ Umso erstaunlicher ist es, wie rasch die evangelische Kirche in Österreich von der Bewegung erfasst wurde, wobei es hier der Differenzierung bedarf: Unmittelbar nach Schönerers Aufruf traten in Cisleithanien mehr als 6300 Personen zum Protestantismus über, ab 1901 waren es zwischen 4500 und 5000 jährlich.³⁶⁵ Die meisten Übertritte waren in den Städten zu verzeichnen – allen voran in Wien, Graz, Salzburg, Leoben und Klagenfurt. Insgesamt erfasste die Bewegung vor allem das städtische Bürgertum sowie bildungshungrige und antiklerikal eingestellte Arbeiter und Angestellte in den wachsenden Industrieorten.³⁶⁶ Rudolf Leeb spricht für das Gebiet des heutigen Österreich³⁶⁷ von einem Mitgliederzuwachs von 100 000 auf 165 000 zwischen 1897 und 1912, wobei nur rund 20% des Mitgliederstandes von 1912 Resultat von Übertritten gewesen seien.³⁶⁸ Zu einem beträchtlichen Teil dürfte sich der Zuwachs aus Geburtenüberschuss und Zuwanderung ergeben haben.³⁶⁹ Es waren auch nicht immer deutschnationale Beweggründe, die hinter den Übertritten standen. Schon lange vor dem Beginn der eigentlichen Los-von-Rom-Bewegung hatte eine Übertrittsbewegung sowohl aus der katholischen Kirche als auch aus dem Judentum und diversen weltanschaulichen Gruppierungen (Sozialdemokraten, Theosophen u.a.) zum Protestantismus eingesetzt, die bis in die 1920er Jahre, als die Los-von-Rom-Bewegung Zeit

³⁶¹ TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 230.

³⁶² LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197.

³⁶³ TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 238; LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197.

³⁶⁴ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 197; TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 237. Zu den deutschnationalen Parteien Altösterreichs vgl. allgemein HÖBELT, Kornblume, passim.

³⁶⁵ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 203. Die genannten Zahlen gelten für Cisleithanien. Für das Gebiet des heutigen Österreich wurden folgende Übertrittszahlen verzeichnet: 1899: 2761 Personen, 1905: 2800, bis 1911 jährlich rund 2400. Zu den Zahlenangaben vgl. ebenda.

³⁶⁶ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 204-205; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 191.

³⁶⁷ Ohne Westungarn (heutiges Burgenland), dafür inklusive der italienischen und slowenischen Reichsteile. Vgl. LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 202.

³⁶⁸ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 202.

³⁶⁹ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 202; HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“, 46.

schon abgeklungen war, anhielt³⁷⁰ – ein Punkt, der uns an späterer Stelle noch eingehend beschäftigen wird. Rudolf Leeb resümiert:

„Es empfiehlt sich also, zwischen einer statistisch gesehen unbedeutenden Los-von-Rom-Bewegung im engeren Sinn um Schönerer und der eigentlichen, vorher einsetzenden und auch danach andauernden Übertrittsbewegung zu unterscheiden. Die propagandawirksamen Aufrufe von 1897/99 sind also wohl eher so zu interpretieren, daß eine psychologische Hemmschwelle für bestimmte Bevölkerungsschichten aus dem Weg geräumt wurde, eine latente Übertrittsbereitschaft, die Schönerer politisch für sich nutzen wollte, konnte sich ab nun entladen.“³⁷¹

Die kaisertreue evangelische Kirchenleitung und die ländlichen Gemeinden standen der im Fahrwasser radikaler deutschnationaler Politik stehenden Übertrittswelle mit Unbehagen gegenüber. Der Oberkirchenrat forderte eine Überprüfung der religiösen Überzeugung der zum Übertritt Gemeldeten. Dahinter stand unter anderem der Versuch, die deutschnational motivierte, politische Los-von-Rom-Bewegung von einer religiös motivierten Übertrittsbewegung zu trennen.³⁷² Die Situation spitzte sich zu, als sich der 1886 gegründete und von einem militanten und populistischen Nationalismus getragene ‚Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen‘ einzumischen begann und deutschnational ausgerichtete reichsdeutsche Vikare nach Österreich sandte, welche die Los-von-Rom-Bewegung kirchlich verankern sollten. Diese Vikare, die auch vom ‚Evangelischen Bund‘ entlohnt wurden, leisteten in der Folge eine beachtliche, allerdings von antikatholischer Polemik begleitete, kirchliche Aufbauarbeit mit dem Ziel einer weitgehenden „Evangelisierung und Protestantisierung des katholischen Österreich“ und der Herstellung eines kulturellen und konfessionellen deutschen Einheitsstaates.³⁷³ Mittels umfangreicher publizistischer Propaganda, Veranstaltungen und Vorträgen wurde der Protestantismus als die Konfession des Fortschritts und der Moderne dargestellt. Das galt auch in theologischer Hinsicht: In ihren Predigten stellten die reichsdeutschen Vikare der von ihnen als rückständig, repressiv, ritualistisch und oberflächlich empfundenen katholischen Frömmigkeit einen unmittelbaren Herzensglauben

³⁷⁰ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 202-203; UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 350; LOESCHE, Art. Los-von-Rom-Bewegung, 23.

³⁷¹ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 203.

³⁷² LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 198; HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“, 45.

³⁷³ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 198-200, 206-208, hier zit. 200; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 192.

gegenüber – innerlich, würdig, ohne Dogmenzwang und von tiefer Wahrhaftigkeit und echter religiöser Sehnsucht durchdrungen.³⁷⁴

Für die katholische Kirche brachten die Austritte keine tiefgreifenden Einschnitte – sie beliefen sich auf nicht einmal 1%.³⁷⁵ Umso nachhaltiger wirkte sich die Bewegung auf das Selbstverständnis wie auch auf die öffentliche Wahrnehmung der Evangelischen aus. Die reichsdeutschen Vikare schafften es innerhalb kürzester Zeit, die Traditionen der ländlichen Toleranzgemeinden kirchenpolitisch zu verdrängen und die Themenhoheit in der Gesamtkirche an sich zu ziehen.³⁷⁶ In polemischer Abgrenzung zum Katholizismus propagierten sie ein ausgeprägtes Elitenbewusstsein und hoben das Schicksal der Evangelischen als ‚Diaspora‘ im ‚feindlichen‘ katholischen Umfeld hervor.³⁷⁷ All das belastete nicht nur das Verhältnis zwischen ‚Alt‘- und ‚Neuprotestanten‘, sondern auch die Beziehungen zum Katholizismus und zur staatlichen Seite. In der Folgezeit – besonders in der Zeit des Ständestaates – galt die evangelische Kirche als „militant antikatholisch, extrem liberal, unösterreichisch und importiert“³⁷⁸ – die Traditionen der Landgemeinden kamen dabei kaum in den Blick.³⁷⁹ Diese Sicht war aber nur eine Seite der Medaille: Infolge der Los-von-Rom-Bewegung gelangte der österreichische Protestantismus „zum ersten Mal seit dem 16. Jahrhundert [...] als kulturprägende Kraft an die Öffentlichkeit [...]“.³⁸⁰ Im bürgerlichen Milieu der Städte entwickelte sich in der Folgezeit ein reiches, von Vorträgen und kulturellen Veranstaltungen begleitetes, evangelisches Leben kulturprotestantischer Prägung.³⁸¹ Der österreichische Protestantismus präsentierte sich fortschrittlich und modernitätsoffen und war als solcher auch für jene jüdischen Kreise von Interesse, von denen weiter unten die Rede sein wird.

³⁷⁴ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 206-207.

³⁷⁵ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 212; HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“, 46; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 193.

³⁷⁶ UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 349-350; LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 208-209; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 192.

³⁷⁷ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 209-211; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 192-193.

³⁷⁸ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 212.

³⁷⁹ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 212; HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“, 43; UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 349-350, 359; SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, 193.

³⁸⁰ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 208.

³⁸¹ LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung, 206-208; KLIEBER, Lebenswelten, 206. Vgl. dazu auch die Ausführungen von UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, passim.

4. Jüdisches und evangelisches Bürgertum an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert / Bildungskultur

4.1. Rückschau

Mit den bisherigen Ausführungen sind wir an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert angelangt, also in dem für unseren Kontext der Übertritte vom Judentum zum Protestantismus relevanten Zeitraum. Es empfiehlt sich, eine kurze Rückschau zu halten: Der Kampf um bürgerliche und konfessionelle Gleichberechtigung und gegen bevormundenden Klerikalismus, den Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten im katholischen Habsburgerstaat auszufechten hatten, erwies sich bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts als einigendes Band. Beide Gruppen fanden im politischen Liberalismus einen Verbündeten, der die Hoffnung auf Gleichberechtigung nährte und schließlich auch erfüllte. Mit der Gleichberechtigung jedoch „löste sich die bisherige Interessen- und Aktionsgemeinschaft der beiden Minderheiten auf“,³⁸² ab den 1880er Jahren machten sich auch im evangelischen Lager, zunächst allerdings noch schwache, antisemitische Tendenzen breit.³⁸³

In soziokultureller Hinsicht erweist sich die ‚Verbürgerlichung‘ von Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als bedeutsam. Es wurde ausführlich dargelegt, dass der rasche soziale und wirtschaftliche Aufstieg der Wiener Jüdinnen und Juden in engem Zusammenhang mit deren Orientierung an bürgerlichen Werten stand bzw. Jüdinnen und Juden von Anfang an maßgeblichen Anteil hatten an der Ausgestaltung der bürgerlichen Kultur und dass sich auf evangelischer Seite in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der Gründung städtischer Gemeinden ein spezifisches evangelisch-bürgerliches Milieu entwickelte. Bürgerliche Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten übernahmen eine tragende Rolle hinsichtlich des wirtschaftlichen Fortschritts und der Modernisierung der Habsburgermonarchie,³⁸⁴ viele von ihnen machten sich im intellektuellen,

³⁸² TRINKS, *Protestantismus*, 541.

³⁸³ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei TRINKS, *Protestantismus*, 541-542; SCHWEIGHOFER, *Antisemitismus*, 24-25.

³⁸⁴ Vgl. dazu auch KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 510.

künstlerischen und kulturellen Leben Wiens einen Namen und trugen damit maßgeblich zur kulturellen Blüte der Hauptstadt um 1900 bei.

4.2. Zur Definition von ‚Bürgertum‘

Viel war in den vergangenen Kapiteln von der ‚Verbürgerlichung‘ von Jüdinnen/Juden und Protestantinnen/Protestanten, von jüdischem und protestantischem ‚Bürgertum‘, von bürgerlichen Werten und bürgerlicher Religiosität die Rede. Für uns stellt sich im Folgenden die Frage nach der Definition der Begriffe ‚Bürgertum‘ bzw. ‚bürgerlich‘, die einige Schwierigkeiten bereitet. Dies hat damit zu tun, dass wir es beim Bürgertum, das gesamtgesellschaftlich gesehen eine Minorität war,³⁸⁵ nicht mit einer einheitlichen und eindeutig fassbaren sozialen Formation zu tun haben, sondern vielmehr mit einer äußerst vielgestaltigen Gruppe, die Menschen verschiedenster Berufe, Besitzverhältnisse, Bildungsniveaus usw. umfasste, wobei im Allgemeinen zwischen Wirtschaftsbürgertum (Industrielle, Bankiers, Kaufleute u.a.) und Bildungsbürgertum (Ärzte, Advokaten, höhere Beamte, Lehrer, Wissenschaftler, Freiberufler u.a.) unterschieden wird.³⁸⁶

Eingedenk aller Definitionsschwierigkeiten und der Vielschichtigkeit und Wandelbarkeit dessen, was wir gemeinhin als ‚bürgerlich‘ bezeichnen, sollen hier mit Rainer Lepsius unter ‚Bürgertum‘ „spezifische[...] Vergesellschaftungen von ‚Mittelklassen‘ zu sozialen Einheiten“ verstanden werden, „die Träger bestimmter ökonomischer, sozialer, kultureller und politischer Prozesse sein können. In diesem Sinne spricht man von Bürgertum als einer ökonomisch privilegierten Schicht, als sozial homogener Statusgruppe, als Träger besonderer kultureller Ansprüche und politischer Interessen“.³⁸⁷ Kennzeichen des ‚Bürgertums‘ waren seine Abgrenzung nach ‚oben‘, also gegenüber dem Adel – bei gleichzeitiger Anlehnung an adelige Verhaltensmuster –, vor allem aber jene nach ‚unten‘, also gegenüber den Arbeitern, der Bauernschaft sowie

³⁸⁵ In der Habsburgermonarchie lag der Anteil des ‚Bürgertums‘ an der Gesamtbevölkerung im 19. Jahrhundert unter 10%. Zu den verschiedenen Berechnungen vgl. BRUCKMÜLLER–STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums, 173-177. Für Deutschland ist von einem Anteil von etwa 5-15% auszugehen. Vgl. KOCKA, Das europäische Muster, passim, v.a. 11.

³⁸⁶ STEKL, Bürgerliche Jugend, 258; KÜHSHELM, Das Bürgertum in Cisleithanien, 850; PICHLER, Bürgertum, 15; LEPSIUS, Soziologie, 79. Zur Definition von ‚Bürgertum‘ siehe auch LÄSSIG, Jüdische Wege, 18-20; KOCKA, Das europäische Muster, passim, v.a. 9-17.

³⁸⁷ LEPSIUS, Soziologie, 80.

seine Orientierung an bestimmten Wert- und Ordnungsvorstellungen.³⁸⁸ Folgende verbindende Elemente sind zu nennen: Respekt vor individueller Leistung, Betonung von Vernunft, Rationalität, Disziplin, Pflichterfüllung, moralische Integrität und Toleranz, Mitwirkung in Vereinen, Fortschrittsgläubigkeit, Hochschätzung von Bildung und Wissenschaft, Festhalten am Familienideal und an Geschlechterrollen, Hinwendung zur ästhetischen Dimension des Lebens, zu Kunst, Literatur und Musik.³⁸⁹

4.3. Bürgerliche Bildungskultur und Religion³⁹⁰

Widmen wir uns im Folgenden dem so genannten Bildungsbürgertum, das in der Literatur stets in engem Zusammenhang mit dem Wiener Judentum thematisiert wird.³⁹¹ Als Bildungsbürgerin/Bildungsbürger galt, wer studiert oder zumindest maturiert hatte, d.h. Universitätsprofessoren, Lehrer, Ärzte, Advokaten, in freien Berufen Tätige, mitunter Techniker und Künstler, zunehmend aber auch akademisch gebildete Wirtschaftsbürger.³⁹² Markantes Charakteristikum des Bildungsbürgertums war seine ausgeprägte Begeisterung für Kunst und Kultur, die mitunter religiöse Züge annehmen konnte.

„Die Künste werden ein Mittel der Lebensinterpretation [...]. Kunst wird gewissermaßen ein Stück vom Sonn- und Feiertag des Lebens. [...] Kunst erlöst, versöhnt und tröstet. Im Umgang mit der Kunst hat der Mensch es mit der Ewigkeit zu tun, die er zu großen Teilen vor dem Altar nicht mehr findet.“³⁹³

Uffa Jensen hat sich in einer umfangreichen Studie dem Verhältnis/den Gemeinsamkeiten von gebildeten Juden und Protestanten im Deutschland des 19. Jahrhunderts gewidmet, insbesondere die „spezifische[n] religiöse[n] Strukturen“ der „bürgerlichen Bildungskultur“ in den Blick genommen und Ergebnisse vorgelegt, die auch für unseren Zusammenhang von Interesse sind.³⁹⁴ Die bürgerliche Bildungskultur beschreibt Jensen

³⁸⁸ PICHLER, Bürgertum, 15-17; STEKL, Ambivalenzen, 141; LÄSSIG, Jüdische Wege, 19; KOCKA, Das europäische Muster, 14-15, 17-19; BRUCKMÜLLER-STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums, 177-182.

³⁸⁹ Vgl. dazu KOCKA, Das europäische Muster, 17-18; PICHLER, Bürgertum, 17-18; STEKL, Ambivalenzen, 144; BRUCKMÜLLER-STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums, 181-182.

³⁹⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen von HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität, passim; HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, passim; JENSEN, Gebildete Doppelgänger, passim.

³⁹¹ So z.B. HANISCH, Der lange Schatten, 242.

³⁹² HANISCH, Der lange Schatten, 242.

³⁹³ NIPPERDEY, Wie das Bürgertum, 22. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei HANISCH, Der lange Schatten, 243-244.

³⁹⁴ JENSEN, Gebildete Doppelgänger, passim, v.a. die Einleitung 13-41, hier zit. 24.

als einen „kulturelle[n] Zusammenhang“ von Menschen, die Bildung anstrebten.³⁹⁵ Sie eröffnete ein Feld, in dem „Begegnungen über konfessionelle und ethnische Grenzen“ hinweg stattfinden konnten³⁹⁶ und in der es möglich war, die religiösen Traditionen, aus denen man kam, kritisch zu überdenken³⁹⁷ und eine bürgerliche Religiosität zu entwickeln, deren zentrale Merkmale in der Subjektivierung des Glaubens und der Betonung von Humanität und Sittlichkeit zu finden sind.³⁹⁸ Noch einmal sei hier Uffa Jensen zitiert:

„Die Bildungskultur konnte nur deshalb in so hohem Maße kulturelle Bindungen hervorrufen und dauerhaft festigen, weil sie einen transzendenten Mehrwert versprach, der jedoch zugleich nicht als solcher offen zutage trat. Sie verkörperte eine post-religiöse Religiosität, die denjenigen nicht in den Selbstwiderspruch trieb, der seinen Bildungseifer mit religiösen Metaphern beschrieb, aber auch denjenigen nicht, der sich in seinem Gebildetsein für säkularisiert hielt. Bildungskultur war Religion, und war es nicht – und das war eines ihrer essentiellen Merkmale. Die religiösen Bezüge in der Bildungskultur lagen zwar selten offen, waren aber umso wirkungsvoller.“³⁹⁹

Für den deutschen Katholizismus ist nach Uffa Jensen demgegenüber keine derart umfassende Teilhabe an der bürgerlichen Bildungskultur feststellbar, wie das bei Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten der Fall war, da der Bildungsbegriff im Katholizismus damals noch weitgehend an das Studium der Theologie gebunden war.⁴⁰⁰

4.4. Bürgerliche Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in Wien – Fazit

Was Uffa Jensen, wie oben zitiert, hinsichtlich der Beziehungen von Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in Deutschland und ihrer Anteilnahme an

³⁹⁵ JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 21.

³⁹⁶ JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 17.

³⁹⁷ HÖLSCHER, *Bürgerliche Religiosität*, 209. Vgl. dazu auch JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 24.

³⁹⁸ Vgl. dazu v.a. die Ausführungen bei HÖLSCHER, *Die Religion des Bürgers*, 615-627; HÖLSCHER, *Bürgerliche Religiosität*, 208-215.

³⁹⁹ JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 25.

⁴⁰⁰ JENSEN, *Gebildete Doppelgänger*, 25.

der bürgerlichen Bildungskultur beschreibt, gilt zwar nicht uneingeschränkt,⁴⁰¹ aber in zentralen Punkten auch für das bürgerliche Milieu Wiens, in dem Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten einander in einer von liberalem Geist getragenen, der deutschen Bildung huldigenden Kultur wiederfanden. Samuel Hirsch konstatierte im Jahr 1844: „Es ist nur allzu natürlich, daß das heutige Judentum sich von einem ähnlichen Geist wie der Protestantismus erfüllt sieht.“⁴⁰² Dies gilt nicht nur für die bereits in einem früheren Kapitel besprochenen gemeinsamen politischen Interessen von Jüdinnen und Juden sowie Protestantinnen und Protestanten in der Habsburgermonarchie, sondern, wie von Steven Beller dargestellt,⁴⁰³ auch für deren religiös-kulturelle Orientierung am Deutschtum, verbunden mit einer scharfen Kritik am ‚bildungsfeindlichen‘ Katholizismus, wie sie etwa in einem am 27. August 1899 in der *Neuen Freien Presse* erschienenen Artikel zum Ausdruck kommt.⁴⁰⁴ Bei dem bezeichnenderweise auf dem Höhepunkt der Los-von-Rom-Bewegung⁴⁰⁵ veröffentlichten Text handelt es sich um eine Huldigungsschrift zum 150. Geburtstag von Johann Wolfgang von Goethe, in der der Autor die in Wien vorherrschende Ignoranz gegenüber dem Dichterstürzen beklagt und gegen die christlichsoziale Stadtregierung und die ‚ultramontane‘ römisch-katholische Kirche polemisiert:

„[...] von Seite [sic!] der Hauptstadt geschieht nichts zur Feier des Tages, denn im Rathhause [sic!] herrscht römischer Geist, der auf den großen Neu-Heiden seinen Bannstrahl schleudert. [...] Die Zeit des Wiederaufblühens der Jesuitenschulen, der Allmacht der römischen Kirche auf politischem und socialem Gebiete und der Verachtung der Wissenschaft, die Goethe die ‚allerhöchste Kraft‘ nennt, eine solche Zeit ist nicht geeignet, Goethe und seine Ideale zu verstehen. Wie weit sind wir von jenen Bahnen edler Menschlichkeit entfernt, die in Goethe ihren höchsten Ausdruck gefunden! [...] Gegen Goethe richtet sich von neuem der Haß der Ultramontanen.“⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Zu beachten sind hier unter anderem die im Vergleich zu Österreich unterschiedlichen quantitativen Verhältnisse zwischen Katholiken, Protestanten und Juden im Deutschen Reich sowie die unterschiedliche innere Entwicklung und die damit einhergehenden Prozesse der ‚Entkirchlichung‘. Zur ‚Entkirchlichung‘ in Deutschland vgl. HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität, 199-203; HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, 596-607 sowie die Aufsätze in LEHMANN, Säkularisierung, passim, hier insbesondere GRAF, ‚Dechristianisierung‘, passim.

⁴⁰² Zit. nach BELLER, Wien und die Juden, 168.

⁴⁰³ Vgl. dazu das Kapitel *Den Blick nach Norden* bei BELLER, Wien und die Juden, 167-170.

⁴⁰⁴ (–), Wien, 26. August, passim. Der Artikel wird auch erwähnt bei BELLER, Wien und die Juden, 168.

⁴⁰⁵ Der Autor geht in seinem Artikel auch auf die die Los-von-Rom-Bewegung auslösende Badeni'sche Sprachenverordnung ein. Vgl. (–), Wien, 26. August, 2.

⁴⁰⁶ (–), Wien, 26. August, 1-2.

Der Autor des Presse-Artikels spricht im Folgenden von der „tiefe[n] Kluft deutscher Bildung und römischer Gesinnung“. ⁴⁰⁷ Wahres Deutschtum, so der durchgängige Tenor des Artikels, bedeute, für Bildung, Freiheit und Sittlichkeit einzutreten und damit der „Verwirklichung des Menschen-Ideals“ zu dienen. ⁴⁰⁸

Man wird deshalb nicht fehlgehen, wenn man in der Hochschätzung der humanistischen Bildung und deutschen Kultur, im Eintreten für liberale Wertvorstellungen und gegen römischen Klerikalismus ultramontaner Prägung, im Engagement für Fortschritt und Modernisierung – sowohl in wirtschaftlicher als auch in kultureller Hinsicht – und, auf religiöser Ebene, in der kritischen Haltung gegenüber traditionellen Riten und Dogmen und einer daraus resultierenden Subjektivierung und Verinnerlichung des eigenen Glaubens die zentralen Verbindungslinien zwischen verbürgerlichten, ‚assimilierten‘ Jüdinnen und Juden und bürgerlichen Protestantinnen und Protestanten in Wien um 1900 sieht. In Zusammenhang mit den in dieser Arbeit behandelten Übertritten vom Judentum zum Protestantismus, auf deren Hintergründe an späterer Stelle noch ausführlich einzugehen sein wird, ist also festzuhalten, dass der Protestantismus für viele Jüdinnen und Juden oft weniger eine spezifische Konfession, als vielmehr eine Art „Bewußtseinshorizont“ ⁴⁰⁹ darstellte.

Wenn bei einer Konferenz in Wien im Jahr 1997 der Begriff „Krypto-Protestantismus“ als möglicher Ausdruck aller der „Normalität“ des Katholizismus in Österreich entgegenstehenden, vom Protestantismus beeinflussten „intellektuellen, untergründigen Strömungen in der österreichischen Geistesgeschichte seit der Gegenreformation“ charakterisiert wurde, ⁴¹⁰ so weist dies in ebendiese Richtung.

Bevor wir uns den, in diesem geistigen Umfeld verankerten, Motiven für Konversionen vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 zuwenden, empfiehlt sich ein diesbezüglicher rechtlicher und quantitativer Überblick, der im folgenden Kapitel zu verschaffen sein wird.

⁴⁰⁷ (–), Wien, 26. August, 2.

⁴⁰⁸ (–), Wien, 26. August, 2.

⁴⁰⁹ Der Begriff wurde übernommen von TRINKS, *Protestantismus*, 548.

⁴¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen bei KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 510.

II. ÜBERTRITTE VOM JUDENTUM ZUM PROTESTANTISMUS IM ÜBERBLICK – ZAHLEN, DATEN, FAKTEN

1. Einführung

In keiner anderen europäischen Stadt lag die Übertrittsrate von Jüdinnen und Juden zum Christentum um 1900 höher als in Wien⁴¹¹ – Albert Lichtblau spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „Taufmaschine“ Wien⁴¹². Dabei fällt der hohe Anteil jener Konvertitinnen und Konvertiten auf, die sich im katholischen Österreich evangelisch taufen ließen. Für die Zeit nach 1868, konkret für den Zeitraum um 1900, kann man davon ausgehen, dass sich ungefähr die Hälfte aller aus dem Judentum Ausgetretenen dem Katholizismus zuwandte, ein Drittel dem Protestantismus und sich alle anderen für die Konfessionslosigkeit entschieden. Demgegenüber trat vor dem Jahr 1868 nur eine/einer von 15 Konvertitinnen und Konvertiten zur evangelischen Kirche über. Insgesamt ließen sich, soweit bisher nachweisbar, zwischen 1782 und 1914 in Wien mindestens 5920 Jüdinnen und Juden evangelisch (A.B. oder H.B.) taufen.⁴¹³

Im folgenden Abschnitt wollen wir die gesetzlichen Bestimmungen für die Übertritte, die zahlenmäßige Verteilung derselben sowie schließlich die Sozialstruktur der Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien in den Blick nehmen. Weiters wird danach zu fragen sein, ob und inwieweit die evangelische

⁴¹¹ ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 138.

⁴¹² LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 59.

⁴¹³ STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 6. In einem Vortrag vom 26. November 2008 spricht Anna Staudacher von einem knappen Ex-Aequo an Übertritten zum Katholizismus und zum Protestantismus. Vgl. STAUDACHER, „...zeige hiemit den Austritt aus dem mosaischen Glauben an.“ *Der Austritt aus dem Judentum in Wien 1868-1914* (Vortrag bei ‚Geschichte am Mittwoch‘ an der Universität Wien, gehalten am 26. November 2008). Albert Lichtblau geht im Anschluss an Jakob Thon von folgenden Zahlenverhältnissen aus: Mehr als 50% aller Konvertitinnen und Konvertiten wurden katholisch, etwas weniger als 25% evangelisch, rund 20% konfessionslos. Vgl. dazu LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 60 sowie THON, *Taufbewegung*, 7. ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 142 spricht davon, dass etwa die Hälfte aller aus dem Judentum Ausgetretenen katholisch wurde, jeweils ein Viertel evangelisch und konfessionslos. Zu den Austrittszahlen vgl. auch die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien für die Jahre 1883-1912*.

Judenmission einen Einfluss auf die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus hatte. Die möglichen Motive für die Taufen werden an dieser Stelle nur insofern behandelt, als ein Zusammenhang mit der jeweiligen rechtlichen Situation erkennbar ist – sie sollen in einem späteren Kapitel im Rahmen einzelner Biographien ausführlich zur Darstellung gelangen.

2. Rechtliche Bestimmungen vor und nach 1868⁴¹⁴

Bis zum ‚Interkonfessionellengesetz‘ vom 25. Mai 1868 war es Christinnen und Christen nicht erlaubt, zum Judentum überzutreten.⁴¹⁵ Der umgekehrte Weg, also der Wechsel vom Judentum zu einer christlichen Konfession, war möglich, unterlag aber bis 1848 der staatlichen Bewilligungspflicht und war an folgendes Prozedere gebunden: Zunächst musste die/der Taufwillige bei einem Seelsorger ihren/seinen Übertrittswunsch bekanntgeben. Dieser hatte anschließend bei der zuständigen Landesstelle, für Wien war das die niederösterreichische Regierung, mittels eines Taufgesuches eine Taufbewilligung einzuholen.⁴¹⁶ Das Taufgesuch enthielt beispielsweise die Bitte „unterrichten und taufen zu dürfen“⁴¹⁷ sowie Angaben zu den Gründen für den gewünschten Übertritt. So konnte es in den Taufgesuchen etwa heißen, dass der Täufling sich infolge des „längere[n] Aufenthalt[es] und Umgang[s] mit christlichen Glaubensgenossen“ und aufgrund der „Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion“ zum Religionswechsel entschlossen habe.⁴¹⁸ Wurde das Taufgesuch von staatlicher Seite positiv erledigt, konnte auch die Kirche den Übertritt bewilligen und der Seelsorger schließlich taufen.⁴¹⁹ Die Taufe konnte allerdings erst nach Absolvierung eines, in der Regel sechswöchigen, Taufunterrichts erfolgen, ein Umstand, der für unseren Zusam-

⁴¹⁴ Zum staatlichen Übertrittsrecht vgl. SCHIMA, Glaubenswechsel, passim.

⁴¹⁵ Ein Bekenntnis von Christinnen und Christen zum Judentum war mit Strafen verbunden. Vgl. dazu SCHIMA, Glaubenswechsel, 80, 82, 84, 90.

⁴¹⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 61; 64, 97-98.

⁴¹⁷ Zit. nach: STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 61.

⁴¹⁸ PAUER, Taufgesuch für Regine Unger, NÖLA, Nö Reg. C-Akten 1830, Fasc. 20, Ktn 0953, 44639. Vgl. dazu auch STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 65. Pfarrer Ernst Pauer verschwieg in dem Gesuch nicht, dass Regina Unger zur Zeit ihres Ansuchens um die evangelische Taufe ein kleines Kind hatte und dessen Vater zu heiraten gedachte – ein nicht zu unterschätzendes Motiv für die geplante Taufe. Vgl. ebenda.

⁴¹⁹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 61.

menhang insofern von Bedeutung ist, als sich Jüdinnen und Juden während dieses Zeitraums unentgeltlich in Wien aufhalten durften.⁴²⁰ Vor 1848 dürfte dies ein guter Grund gewesen sein ein Taufgesuch zu stellen.⁴²¹

Der Weg zur staatlichen Taufbewilligung war mit Nachforschungen über die persönlichen Verhältnisse (Familienstand, Vermögen, Ausbildung u.a.) der Taufwerberin/des Taufwerbers verbunden.⁴²² Das hatte einen triftigen Grund: Mit der Taufe waren die ‚Jüdinnen/Juden‘ den Christinnen/Christen rechtlich gleichgestellt.⁴²³ Ganz deutlich kommt das in einem Hofkanzleidekret aus dem Jahr 1810 zum Ausdruck:

„Ein Israelit hört durch die Ablegung des Judenthums und den Empfang der Christentaufe auf, den in Rücksicht der Juden bestehenden Polizey=Gesetzen unterworfen zu seyn; und er hat von diesem Augenblicke an einen gegründeten Anspruch auf alle Rechte erworben, welche den übrigen Unterthanen im Staate zukommen.“⁴²⁴

Die staatliche Bewilligungspflicht für den Übertritt vom Judentum zum Christentum fiel – mit Ausnahme jener Fälle, wo eine Namensänderung erwünscht war – im Jahr 1848. Von nun an reichte eine nachträgliche Bekanntgabe des Religionswechsels aus.⁴²⁵

Für die Zeit vor 1868 lassen sich nach dem bisher Gesagten also klare materielle Motive wie der „unentgeltliche[...] Aufenthalt“⁴²⁶ in Wien oder die Möglichkeit der rechtlichen Gleichstellung für einen Übertritt vom Judentum zum Christentum festmachen. Ein zentrales Motiv war gerade bei jüngeren Konvertitinnen und Konvertiten der Wunsch, eine christliche Partnerin/einen christlichen Partner zu heiraten – bis 1938 war eine jüdisch-christliche Mischehe nicht erlaubt, was bedeutete, dass bei einer geplanten Heirat ein Partner seine Religion wechseln (bzw. nach 1868 auch konfessionslos werden) musste.⁴²⁷ Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts haben soziale Beziehungen zwi-

⁴²⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 60-61. Zu den Aufenthaltsbestimmungen für Jüdinnen und Juden vgl. Kapitel I.1.

⁴²¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 87.

⁴²² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 62.

⁴²³ STAUDACHER, Jüdische Konvertiten, 18; DIEMLING, Grenzgängertum, 47; SCHIMA, Glaubenswechsel, 82.

⁴²⁴ Hofkanzleidekret vom 30. August 1810, Regierungs Intimation vom 16. September 1810, zit. nach: BARTH-BARTHENHEIM, Politische Verfassung, 357. Das Hofkanzleidekret ist auch zitiert bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 61-62.

⁴²⁵ SCHIMA, Glaubenswechsel, 87; SCHIMA, Rechtsstellung der Juden, 439; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 62.

⁴²⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 61.

⁴²⁷ SCHIMA, Glaubenswechsel, 81-82.

schen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen eine große Rolle in Hinblick auf einen späteren Religionswechsel gespielt, ebenso spirituelle Affinitäten zum Christentum bzw. religiöse Überzeugungen.⁴²⁸ Letztere sind aufgrund fehlender Selbstzeugnisse gerade von Menschen aus den unteren gesellschaftlichen Schichten freilich nur schwer nachweisbar – bei den in den erwähnten Taufgesuchen angegebenen Gründen, wonach „die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion“⁴²⁹ oder die „gewonnene Überzeugung, daß Jesus wirklich der verheißene Messias gewesen sey“⁴³⁰ zum Religionswechsel veranlasst habe, handelt es sich wohl um formelhafte Wendungen,⁴³¹ die noch wenig über die tatsächliche religiöse Gesinnung des Taufwerbers/der Taufwerberin aussagen –, dürfen m. E. aber nicht unterschätzt werden. Eine diesbezügliche Quellenrecherche wäre in jedem Fall wünschenswert.

Wenden wir uns nun den Übertrittsbestimmungen in dem für uns relevanten Zeitraum ab 1868 zu. Das bereits mehrfach erwähnte ‚Interkonfessionellengesetz‘ vom 25. Mai dieses Jahres brachte für die jüdische Bevölkerung wesentliche Veränderungen. Nun wurde die schon im Staatsgrundgesetz von 1867 zugesicherte „Glaubens- und Gewissensfreiheit“⁴³² auch realpolitisch umgesetzt. Von Bedeutung sind für uns insbesondere die Regelungen hinsichtlich des Religions- oder Konfessionswechsels. In Artikel 4 wurde Personen ab dem vollendeten 14. Lebensjahr die „freie Wahl des Religionsbekenntnisses nach [ihrer] eigenen Ueberzeugung“ zugestanden, sofern nicht ein zweifelhafter „Geistes- oder Gemüthszustand“ vorlag.⁴³³ Das ‚Interkonfessionellengesetz‘ machte es nun also auch möglich, zum Judentum überzutreten oder konfessionslos zu werden.⁴³⁴

⁴²⁸ Vgl. zu dieser Einschätzung auch DIEMLING, Grenzgängertum, 47.

⁴²⁹ PAUER, Taufgesuch für Regine Unger, NÖLA, Nö Reg. C-Akten 1830, Fasc. 20, Ktn 0953, 44639. Das Taufgesuch ist auch zitiert bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 65.

⁴³⁰ Taufgesuch für Theresia Pergamenter aus 1835, eingereicht von Gottfried Franz, zit. nach: STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 87.

⁴³¹ Vgl. dazu auch den Hinweis bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 66-67, wonach es nach 1847 sogar vorgedruckte Sammelgesuche gab.

⁴³² Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, Reichsgesetzblatt 142/1867. URL: **Fehler! Hyperlink-Referenz ungültig.** [Abfrage vom 25. März 2013] 395.

⁴³³ Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden, Reichsgesetzblatt Nr. 49/1868. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1868&size=45&page=128> [Abfrage vom 25. März 2013] 100. Siehe dazu auch die Ausführungen bei SCHIMA, Glaubenswechsel, 89.

⁴³⁴ SCHIMA, Glaubenswechsel, 90; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 32.

Neu geregelt wurde auch der Ablauf des Aus- und Eintritts in eine Religionsgemeinschaft (Artikel 6).⁴³⁵ Wer aus seiner Religionsgemeinschaft wollte, hatte sich zunächst an die zuständige Behörde zu wenden, um diese von seinem Vorhaben sowie von einem eventuell geplanten Übertritt in Kenntnis zu setzen.⁴³⁶ Die Behörde musste dann der betroffenen Religionsgemeinschaft den Austritt melden und ihrerseits die Austrittserklärung bestätigen. Damit wurde man konfessionslos.⁴³⁷ Im Falle eines geplanten Eintritts in eine andere Religionsgemeinschaft musste die/der Eintrittswillige den jeweiligen Seelsorger aufsuchen.⁴³⁸

Im Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Gumpendorf finden sich, beginnend mit den 1870er Jahren, unzählige Austrittsbescheide aus der katholischen und der evangelischen Kirche sowie aus dem Judentum, darunter auch jener von *Alice Schalek*. Am 13. Jänner 1904 meldete das magistratische Bezirksamt für den 1. Bezirk ihren Austritt „aus der israelitischen Religionsgenossenschaft“⁴³⁹ – drei Tage später, am 16. Jänner 1904, ließ sich *Alice Schalek* in Wien-Gumpendorf evangelisch taufen.⁴⁴⁰

⁴³⁵ Zum Folgenden vgl. Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden, Reichsgesetzblatt Nr. 49/1868, Artikel 6. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1868&size=45&page=128> [Abfrage vom 25. März 2013] 100.

⁴³⁶ SCHIMA, Glaubenswechsel, 89. Die Absichtserklärungen bzgl. eines eventuellen Übertritts waren rechtlich nicht bindend. In vielen Fällen wurde ein Übertritt später unterlassen oder erfolgte in eine andere als die in der Erklärung genannte Religionsgemeinschaft. So etwa im Falle von Peter Altenberg, der im Jahr 1900 einen geplanten Übertritt zum Protestantismus bekannt gab, sich aber 1910 katholisch taufen ließ. Zu den Absichtserklärungen und zu Peter Altenberg vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 32-35, 154 sowie SCHIMA, Glaubenswechsel, 90.

⁴³⁷ SCHIMA, Glaubenswechsel, 89-90; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 63.

⁴³⁸ SCHIMA, Glaubenswechsel, 89; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 63. THON, Taufbewegung, 6.

⁴³⁹ Magistratischer Bescheid des Austritts von Alice Schalek „aus der israel. Religionsgen.“ vom 13. Jänner 1904, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Ordner 1904.

⁴⁴⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 616.

3. Die Konversionen in Zahlen (Austritts- und Eintrittszahlen/Rekonversionen) – eine Annäherung

Statistisches Material für die Austritte aus dem Judentum und die Eintritte in eine der christlichen Konfessionen liegen uns für Wien ab dem Jahr 1868 vor. Demzufolge sind zwischen 1868 und 1912 in Wien 14174 Personen aus dem Judentum ausgetreten.⁴⁴¹ Ein deutlicher Anstieg der Austritte ist ab den 1880er Jahren zu verzeichnen – zweifellos eine Folge des zunehmenden Antisemitismus –, mit Höchstwerten in den Jahren 1902 (601 Austritte) und 1906 (643 Austritte).⁴⁴² Demgegenüber ist festzuhalten, dass nach dem ‚Interkonfessionellengesetz‘ von 1868 auch zahlreiche Übertritte aus einer der christlichen Konfessionen zum Judentum stattfanden – möglicherweise eine Folge der durch die neue gesetzliche Lage möglich gewordenen Rekonversionen früher aus dem Judentum ausgetretener Jüdinnen und Juden.⁴⁴³ Spitzenwerte sind für die Jahre 1869 (132 Übertritte zum Judentum), 1870 (116 Übertritte), 1893 (102 Übertritte), 1911 (105 Übertritte) und 1912 (124 Übertritte) verzeichnet, wobei die Mehrzahl der Übertritte aus der römisch-katholischen Kirche, ein beachtlicher Teil auch aus den beiden evangelischen Kirchen erfolgte.⁴⁴⁴

Marsha Rozenblit und Steven Beller haben darauf hingewiesen, dass die Zahl der aus dem Judentum Ausgetretenen gemessen an der Gesamtzahl der Jüdinnen und Juden in Wien gering war.⁴⁴⁵ Für die jüdische Gemeinde waren die Austrittszahlen dennoch Besorgnis erregend: Listen mit den Namen der ‚Abtrünnigen‘ sollten die Austritte stoppen.⁴⁴⁶ Dass die Austrittszahlen in Wien im Vergleich etwa zu Berlin wesentlich höher waren, mag mit Entfremdung weiter Teile des Wiener Judentums von der jüdischen

⁴⁴¹ Diese Zahl basiert auf den Angaben der *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien für die Jahre 1883-1912* sowie auf der Tabelle I. bei THON, *Taufbewegung*, 6. Nach den Berechnungen von Anna Staudacher sind zwischen 1868 und 1914 in Wien rund 18000 Personen aus dem Judentum ausgetreten. Vgl. dazu STAUDACHER, „...meldet den Austritt“, 11.

⁴⁴² *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1902*, 450; *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1906*, 368. Vgl. dazu auch LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 59.

⁴⁴³ THON, *Taufbewegung*, Tabelle VI., 8.

⁴⁴⁴ So kamen im Jahr 1911 von den 105 ins Judentum Eintretenden 80 Personen aus der römisch-katholischen Kirche, 1 Person aus der griechisch-orientalischen Kirche und 24 Personen aus den beiden evangelischen Kirchen. Zu den genannten Zahlen vgl. *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1893*, 266; *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1911*, 372; *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1912*, 372; THON, *Taufbewegung*, Tabelle VI., 8.

⁴⁴⁵ ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 138; BELLER, *Wien und die Juden*, 208.

⁴⁴⁶ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 59-60; ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 138, 141.

Religion sowie mit noch immer bestehenden alltäglichen Diskriminierungen und dem Wunsch nach Assimilation zu tun haben. Eine zentrale Rolle spielte auch das Eheverbot zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen.⁴⁴⁷

Wie bereits erwähnt, kam es ab 1868 zu einem deutlichen Anstieg der Übertritte zum Protestantismus, sodass man mit Anna Staudacher zwischen 1782 und 1914 von mindestens 5920 Konversionen vom Judentum zur evangelischen Kirche sprechen kann.⁴⁴⁸ Mindestens deshalb, weil diese Zahlen zum Beispiel nicht jene Kinder beinhalten, deren Eltern bereits früher zum Protestantismus übergetreten waren. In diesem Fall nämlich wurde in den Taufeinträgen der Kinder bereits das neue Religionsbekenntnis der Eltern angegeben, wodurch jeglicher Beleg für eine jüdische Herkunft der Täuflinge entfiel.⁴⁴⁹

Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Eintritte in die evangelische Kirche nicht immer direkt aus dem Judentum erfolgten. Manche Konvertitinnen und Konvertiten waren einige Jahre konfessionslos oder ließen sich zunächst katholisch taufen, bevor sie in die evangelische Kirche eintraten.⁴⁵⁰ Ein berühmtes Beispiel dafür ist **Hans Kelsen**: Er wurde 1905 katholisch und trat 1912 anlässlich seiner Hochzeit in die evangelische Kirche ein.⁴⁵¹

Den von Anna Staudacher aus den Tauf-, Eintritts- und Übertrittsbüchern ermittelten Übertrittszahlen stehen die ab 1868 vorliegenden Angaben zu den Konfessionsänderungen in den *Statistischen Jahrbüchern der Stadt Wien* gegenüber. Anna Staudacher hat gezeigt, dass letztere mit beträchtlichen Ungenauigkeiten behaftet sind. Sie basieren nämlich nicht auf den tatsächlich erfolgten Übertritten, sondern auf „Absichtserklärungen“, die anlässlich des Austrittes bei der zuständigen Behörde abgegeben wurden, denen in weiterer Folge allerdings oft nicht entsprochen wurde.⁴⁵²

⁴⁴⁷ SCHIMA, Glaubenswechsel, 81-82; LICHTBLAU, Als hätten wir, 58; ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 138.

⁴⁴⁸ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 6.

⁴⁴⁹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 6, 23. Als Beispiel kann hier etwa der Kunsthistoriker Ernst Hans Gombrich (1909-2001) genannt werden. Seine Eltern Karl Bernhard und Leonie ließen sich am 2. September 1905 evangelisch taufen. Ernst Gombrich, geb. am 30. März 1909, wurde am 3. Juli 1909 getauft. Vgl. dazu Taufbuch 1909 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁴⁵⁰ UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, 110.

⁴⁵¹ MÉTALL, Hans Kelsen, 10-11; Übertrittsprotokoll 1912 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt; Trauungsbuch 1912 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

⁴⁵² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 32-35, 154-155, hier zit. 33.

Eingedenk dieser Ungenauigkeiten wollen wir einen Blick auf das Zahlenmaterial der *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883 bis 1912 werfen, da dieses uns zumindest ungefähre Hinweise auf die jährliche Verteilung der geplanten Übertritte vom Judentum zur evangelischen Kirche in Wien gibt. Auffallend ist die zahlenmäßige Steigerung um die bzw. nach der Jahrhundertwende (1883: 24 geplante Übertritte; 1895: 69 geplante Übertritte; 1896: 79 geplante Übertritte; 1897: 90 geplante Übertritte; 1898: 116 geplante Übertritte; 1899: 137 geplante Übertritte; 1900: 160 geplante Übertritte; 1901: 149 geplante Übertritte; 1902 und 1903: 161 geplante Übertritte; 1904: 147 geplante Übertritte; 1905: 137 geplante Übertritte; 1906: 179 geplante Übertritte; 1907: 125 geplante Übertritte; 1908: 146 geplante Übertritte; 1909: 144 geplante Übertritte; 1910: 146 geplante Übertritte; 1911: 175 geplante Übertritte; 1912: 177 geplante Übertritte),⁴⁵³ was auf einen Zusammenhang mit der Los-von-Rom-Bewegung schließen lässt.⁴⁵⁴ Im Jahr 1911 kamen die im *Statistischen Jahrbuch der Stadt Wien* verzeichneten Übertrittszahlen zur evangelischen Kirche nah an jene zur römisch-katholischen heran: 199 Jüdinnen und Juden entschieden sich in diesem Jahr demzufolge für den Katholizismus, 175 für den Protestantismus und 136 wählten die Konfessionslosigkeit.⁴⁵⁵ Zum Vergleich: Im Jahr 1900 wählten 283 jüdische Konvertitinnen und Konvertiten die römisch-katholische Kirche, 160 die evangelische Kirche, 96 den Status der Konfessionslosigkeit.⁴⁵⁶ Insgesamt sind in den *Statistischen Jahrbüchern der Stadt Wien* für die Jahre 1883 bis 1912 bei 13185 Austritten aus dem Judentum 6484 geplante Übertritte zum römischen Katholizismus, 3167 geplante Übertritte zur evangelischen Kirche und 3028 geplante ‚Eintritte‘ in die Konfessionslosigkeit verzeichnet, das entspricht einem ungefähren Prozentsatz von 51:25:24.⁴⁵⁷ Die überwiegende Mehrzahl jüdisch-protestantischer Konvertitinnen und Konvertiten wandte sich im Übrigen der evangelisch-lutherischen Kirche zu.⁴⁵⁸

Die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus dürften auch in den folgenden Jahren nicht abgeklungen sein, ja sogar noch gestiegen sein. Folgt man den Angaben

⁴⁵³ Vgl. dazu die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883 und 1895-1912, jeweils Kapitel Konfessionsänderungen.

⁴⁵⁴ So auch UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 114.

⁴⁵⁵ *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1911*, 372. Beachtlich sind 1911 mit 24 Personen auch die Übertritte von der evangelischen Kirche zum Judentum. Vgl. ebenda. Zu den Zahlen vgl. auch Tabelle II bei UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 112.

⁴⁵⁶ *Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1900*, 376.

⁴⁵⁷ *Statistische Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883-1912.

⁴⁵⁸ Vgl. die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883 bis 1912, jeweils Kapitel Konfessionsänderungen.

von Herbert Unterköfler, so ließen sich zwischen 1913 und 1922 in Wien 2886 Jüdinnen und Juden evangelisch taufen (2188 A.B. und 698 H.B.)⁴⁵⁹ Die Mehrzahl dieser Übertritte fand in den beiden evangelischen Kirchen in der Wiener Dorotheergasse statt – dementsprechend hoch war hier, gemessen an der Gesamtseelenzahl, der Prozentsatz getaufter Jüdinnen und Juden zwischen 1913 und 1922, nämlich 9,4% in der evangelisch-lutherischen Gemeinde Wien-Innere Stadt, 7,9% in der evangelisch-reformierten Gemeinde. In Gumpendorf, Währing oder Floridsdorf hingegen betrug ihr Anteil nur zwischen 0,4% und 0,9%.⁴⁶⁰ In Teilen der evangelischen Kirche sorgte diese Entwicklung für Missstimmung: 1921 stimmte das Wiener Presbyterium einem Antrag „auf strengere Behandlung der Übertritte, namentlich solcher vom Judentum“ zu.⁴⁶¹

Die 1920er Jahre sind hinsichtlich der Übertrittszahlen nur punktuell abgedeckt, wobei die Übertritte im Vergleich zur Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zurückgegangen sein dürften.⁴⁶² So ließen sich in der, Anfang der 1920er Jahre eingerichteten, Schwedischen Israelmission in der Wiener Seegasse, die nun Anlaufstelle für alle jüdischen Taufwerberinnen und Taufwerber war, jährlich rund 100 Jüdinnen und Juden taufen.⁴⁶³ Nicht zu vergessen sind schließlich die zahlreichen Taufen, die in den Sommerfrischorten Oberösterreichs vorgenommen wurden. Diese Taufen außerhalb von Wien mögen ihren Grund zum einen darin gehabt haben, dass viele Jüdinnen und Juden nichts mit der Schwedischen Israelmission zu tun haben wollten, zum anderen darin, dass die in den Ferienorten ausgestellten Taufscheine die jüdische Herkunft nicht erwähnten.⁴⁶⁴

Parallel zu diesen Eintritten erfolgten auch Übertritte von der evangelischen Kirche zum Judentum, Austritte von evangelisch getauften ‚Jüdinnen‘ und ‚Juden‘ aus der evangelischen Kirche sowie Rekonversionen zum Judentum – in den *Statistischen Jahrbüchern der Stadt Wien* sind für die Jahre 1883 bis 1912 303 geplante Übertritte von der evangelischen Kirche (A. und H.B.) zum Judentum verzeichnet.⁴⁶⁵

⁴⁵⁹ UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 113.

⁴⁶⁰ UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 113.

⁴⁶¹ E.W., *Aus dem Presbyterium*, 20. Vgl. dazu auch UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 111.

⁴⁶² UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 113, 118.

⁴⁶³ NÜCHTERN–SCHWARZ–WERNECK, Felix Propper, 225; TRINKS, *Die schwedische Mission*, 13.

⁴⁶⁴ UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 118-119; NÜCHTERN–SCHWARZ–WERNECK, Felix Propper, 225.

⁴⁶⁵ Vgl. die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883 bis 1912, jeweils Kapitel Konfessionsänderungen.

Insgesamt entsteht das Bild eines durchaus regen Hin- und Her-Wechsels zwischen den Religionsgemeinschaften und Konfessionen: Neben dem oben genannten **Hans Kelsen** ist hier etwa **Siegfried Lipiner** zu erwähnen. Er trat 1885 aus dem Judentum aus, 1890 – wohl aus privaten Gründen – wieder ein. Am 27. April 1892 trat er neuerlich aus dem Judentum aus, um sich einen Monat später, am 23. Mai 1892, evangelisch taufen zu lassen.⁴⁶⁶ **Aline Furtmüller** (geb. Klatschko), welche sich 1904 anlässlich ihrer bevorstehenden Hochzeit hatte taufen lassen,⁴⁶⁷ kehrte der evangelischen Kirche 1926 den Rücken⁴⁶⁸ – am Ende ihres Lebens sind Kontakte zu amerikanischen Quäkern nachweisbar –,⁴⁶⁹ **Arnold Schönberg** schließlich rekonvertierte angesichts des grassierenden Antisemitismus 1933 zum Judentum.⁴⁷⁰

Anna Staudacher hat gezeigt, dass die Zahl der Rekonversionen zum Judentum bis zu den 1890er Jahren sehr gering war, es danach aber zu einer Steigerung kam, die sie auf die Ernüchterung angesichts der gesellschaftlichen ‚Wirkungslosigkeit‘ der Taufe zurückführt. Die meisten Rücktritte erfolgten laut Staudacher in den Jahren unmittelbar nach der Taufe.⁴⁷¹

Am Ende dieser Ausführungen empfiehlt sich ein kurzer Blick auf die im Archivbestand der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf aufbewahrten magistratischen Bescheide betreffend Austritte aus der katholischen, der evangelischen, der altkatholischen Kirche sowie aus der Israelitischen Kultusgemeinde. Im Falle eines geplanten Übertritts zur evangelischen Kirche – sei es aus dem Judentum, sei es aus einer anderen christlichen Konfession – sowie im Falle eines Austritts aus derselben waren diese Bescheide für den Pfarrer wichtige Nachweise hinsichtlich der Rechtmäßigkeit einer eventuell vorzunehmenden Amtshandlung – in unserem Falle betrifft das die Tau-

⁴⁶⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 438; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 103, FN 190.

⁴⁶⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 353.

⁴⁶⁸ Certificate of Baptism of Aline Furtmüller (Translation), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

⁴⁶⁹ Vgl. dazu etwa FURTMÜLLER, Abschrift des 2. Notiz- bzw. Tagebüchleins für die Zeit ab 9. Dezember 1940 bis Ende November 1941 (Abschrift von Edith Gebauer), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Mappe 18 sowie LEICHTER, Rede für Lina, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

⁴⁷⁰ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 334; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 218.

⁴⁷¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 102-103. Vgl. auch die *Statistischen Jahrbücher der Stadt Wien* für die Jahre 1883 bis 1912, Kapitel Konfessionsänderungen, die einen markanten Anstieg der geplanten Übertritte vom Judentum zum Christentum ab dem Jahr 1891 belegen (19 geplante Übertritte im Jahr 1890, 79 geplante Übertritte im Jahr 1891, 102 geplante Übertritte im Jahr 1893).

fe von Jüdinnen und Juden. Zumindest schlaglichtartig lässt sich aus diesen Dokumenten ersehen, wie hoch die Zahl jener Jüdinnen und Juden war, die sich in Wien-Gumpendorf hatten taufen lassen, später wieder aus der evangelischen Kirche austraten und in weiterer Folge zum Judentum zurückkehrten. Für die sechs Jahre von 1913 bis 1918⁴⁷² ergab die Durchsicht des vorhandenen Materials, dass sich unter den 399 verzeichneten Personen, welche der Kirche in diesem Zeitraum den Rücken kehrten, 22 Jüdinnen und Juden befanden. Das entspricht etwa 5,5%. Unter diesen 22 Ausgetretenen befanden sich fünf Personen, welche ihren Weg wieder zurück zum Judentum fanden.⁴⁷³ Die Motive für diese Austritte aus der evangelischen Kirche – und damit meist auch für die Taufen – können in einigen Fällen über den Familienstand sowie die Tauf- und Trauungsmatriken erschlossen werden. **Albert Ranzenhofer** etwa ließ sich am 29. Juni 1909 evangelisch taufen. Patin war Christine Scheinoha, welche er am 7. Dezember 1909 heiratete.⁴⁷⁴ Nach dem Tod seiner Gattin trat **Albert Ranzenhofer** im Oktober 1918 wieder aus der evangelischen Kirche aus⁴⁷⁵ – die Taufe war also mit hoher Wahrscheinlichkeit aufgrund der bevorstehenden Verheiratung vollzogen worden. Ein ähnliches Bild zeigt sich uns im Fall von **Benjamin Schlesinger**. Er ließ sich am 7. Jänner 1914 taufen, verehelichte sich am 25. Jänner 1914 mit Antonia Rosa Kruljac und trat schon am 2. September 1914 gemeinsam mit seiner Frau wieder aus der evangelischen Kirche aus.⁴⁷⁶ Ein letztes Beispiel: Am 8. März 1916 wandte sich **Martha Karoline Künstler** von der evangelischen Kirche ab. Sie war als Baby getauft worden und hatte

⁴⁷² Für die Jahre vor 1910 fanden sich nur vereinzelte derartige Austrittsbescheide.

⁴⁷³ Magistratische Austrittsbescheide der Jahre 1913 bis 1918, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappen 1913 bis 1918.

Ihren Austritt aus der evangelischen Kirche und ihren Rücktritt zum Judentum meldeten folgende fünf in Gumpendorf getaufte Jüdinnen und Juden an: Mathias Jakob Drucker (1913), Theresia Mittler (1915), Margarete Kohn (1915), Jeanette Eugenie Wärmer (1915), Rudolf Patek (1916). Zu den biographischen Angaben vgl. in der Reihenfolge der genannten Personen STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 119, 489, 378, 756, 523.

⁴⁷⁴ Trauungsbuch 1909 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Zu Albert Ranzenhofer vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 562.

⁴⁷⁵ Magistratischer Bescheid des Austritts von Albert Ranzenhofer aus der evangelischen Kirche vom 24. Oktober 1918, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1918.

⁴⁷⁶ Trauungsbuch 1914 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf; Magistratischer Bescheid des Austritts von Benjamin und Rosa Antonia Schlesinger aus der evangelischen Kirche vom 2. September 1914, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1914. Zu Benjamin Schlesinger vgl. auch STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 627.

sich dann offenbar im (religionsmündigen) Alter von 14 Jahren entschieden, konfessionslos zu werden.⁴⁷⁷

Bei den genannten Beispielen waren es eindeutig private Gründe bzw. Indifferenz gegenüber dem christlichen Glauben, welche einen Austritt aus der evangelischen Kirche motiviert haben. So wie die Motive für die Taufen sind auch jene für die Austritte nur schwer erfassbar und von der jeweiligen Quellenlage abhängig. Die weitere biographische Forschung könnte diesbezüglich noch wertvolle Erkenntnisse zutage fördern.

4. Überblick zur Sozialstruktur von Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien

Was die Sozialstruktur Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien zwischen 1782 und 1914 (Alter, Familienstand, Geschlechterverteilung, Herkunft und Berufe) betrifft, so soll im Folgenden in Anlehnung an die Ausführungen von Anna Staudacher⁴⁷⁸ nur ein grober Überblick gegeben werden. Eine statistische Darstellung – angesichts der Quellenlage ohnehin ein heikles Unternehmen – kann und braucht hier nicht zu erfolgen.

Von den 5920 von Anna Staudacher erhobenen Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien waren 43,6% zwischen 14 und 29 Jahre alt, 31,8% zwischen 30 und 44; 7,9% waren über 45 und 14,6% zwischen 0 und 13 Jahre alt – von rund zwei Prozent der Konvertitinnen und Konvertiten konnte kein genaues Geburtsdatum festgestellt werden.⁴⁷⁹ Die Mehrheit war also jung – und unverheiratet.⁴⁸⁰

⁴⁷⁷ Martha Karoline Künstler, geb. am 9. Februar 1902, wurde am 20. Februar 1902 evangelisch getauft. Vgl. Taufbuch 1902 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Zum Austritt vgl. Magistratischer Bescheid des Austritts von Martha Karoline Künstler aus der evangelischen Kirche A.B. vom 8. März 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1916.

⁴⁷⁸ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 233-286.

⁴⁷⁹ Vgl. das Diagramm bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 233.

⁴⁸⁰ Zum Familienstand jüdisch-protestantischer Konvertitinnen und Konvertiten vgl. die Angaben bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 236-237 sowie ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 142.

Das verwundert nicht, ließen sich doch viele Jüdinnen und Juden anlässlich einer geplanten Eheschließung mit einem nichtjüdischen Partner/einer nichtjüdischen Partnerin taufen.

Signifikante Unterschiede hinsichtlich der Geschlechterverteilung bei den Konvertitinnen und Konvertiten über 18 Jahren können nicht festgemacht werden. Zwar stiegen die Übertrittszahlen bei den Männern ab 1885 stärker als bei den Frauen, 1915 lagen Männer und Frauen aber wieder gleichauf.⁴⁸¹

Die geographische Herkunft jener erwachsenen Jüdinnen und Juden,⁴⁸² die in Wien zum Protestantismus übertraten, sah wie folgt aus: 38,5% der über 18-Jährigen gaben als Geburtsort Wien an, der Rest Ungarn (17,2%), Böhmen (9,1%), Galizien-Bukowina (9,1%), Mähren (7,9%) u.a. (18,2%).⁴⁸³ Einige reisten auch extra aus dem Ausland an, um sich in der österreichischen Hauptstadt taufen zu lassen.⁴⁸⁴

Die Berufe der Konvertitinnen und Konvertiten sind nicht in allen Fällen aus den Taufmatriken ersichtlich. Eine reichhaltigere Quelle stellen demgegenüber die Übertrittsprotokolle dar.⁴⁸⁵ Anna Staudacher zufolge nannten 3080 erwachsene Konvertitinnen und Konvertiten (von 4850) ihren Beruf, 650 unterließen dies, mehr als 1100 gaben ein „Privat“ als Berufsbezeichnung an.⁴⁸⁶ In Berufsgruppen eingeteilt ergibt sich folgendes Bild: Die kleinste Gruppe stellten die so genannten Führungskräfte in der Wirtschaft⁴⁸⁷ mit 2,7%. Es folgten die Gewerbetreibenden⁴⁸⁸ mit 6,5%, die Kulturschaffenden⁴⁸⁹ mit 8,8 %, die Intellektuellen⁴⁹⁰ mit 17,7% und schließlich die im Handel Tä-

⁴⁸¹ Vgl. das Diagramm bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 234. Der zeitweilige Vorsprung der Männer braucht an dieser Stelle nicht näher untersucht zu werden. Anna Staudacher führt ihn auf den Antisemitismus zurück und meint, Männer hätten sich in ihrer Rolle als Familienerhalter eher für einen Religionswechsel entschieden. [ebenda 234.] Ähnlich könnte aber auch argumentiert werden, dass die Frauensterblichkeit zu dieser Zeit höher lag.

⁴⁸² Anna Staudacher dürfte hier von einem Grundwert von 4850 Personen ausgehen. Zu diesem Grundwert vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 236.

⁴⁸³ Vgl. das Diagramm bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 238.

⁴⁸⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 238-240.

⁴⁸⁵ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 240.

⁴⁸⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 240-241. Die Angabe ‚Privat‘ bedeutet nicht Privatier. Vgl. ebenda 240.

⁴⁸⁷ Nach Staudacher: Industrielle, Bankiers, Großhändler u.a. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

⁴⁸⁸ Nach Staudacher: Meister, Gesellen und diverse Handwerksberufe. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

⁴⁸⁹ Nach Staudacher alle Berufe im künstlerisch-kulturellen Bereich. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

⁴⁹⁰ Nach Staudacher: Akademiker, Studenten u.a. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

tigen⁴⁹¹ mit 26,5%. Bei rund 38% fehlte die Angabe zum Beruf entweder gänzlich oder man setzte einfach „Privat“.⁴⁹²

Sieht man von den rund 38% ohne nähere Berufsangaben ab, so fällt der relativ hohe Anteil der in Handel und Wirtschaft tätigen Konvertitinnen und Konvertiten auf – möglicherweise Ausdruck der Hoffnung auf einen mit der Taufe einhergehenden beruflichen Aufstieg⁴⁹³ – sowie jener der Intellektuellen und Kulturschaffenden. Letztere liegen mit zusammen 26,5% gleichauf mit jenen, die einen Handelsberuf ausübten. Die Kulturschaffenden und Intellektuellen sind für die vorliegende Darstellung, die ein ganz spezifisches Milieu in den Blick nimmt, von besonderem Interesse. Viele von ihnen machten sich in Wien um 1900 einen Namen, wurden später in biographische Nachschlagewerke aufgenommen, ihre Nachlässe oder Autobiographien in Bibliotheken und Archiven aufbewahrt. Für uns bedeutet das, dass wir einen reichen Fundus an Quellen vor uns haben, die einen einzigartigen Blick auf die Motive für Konversionen vom Judentum zum Protestantismus ermöglichen.⁴⁹⁴

Exkurs: Zum Einfluss der evangelischen Judenmission

Judenmissionarische Aktivitäten, etwa in Form von Bibelverbreitung oder Predigten, finden sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit den pietistisch beeinflussten, vorwiegend die ungarische Reichshälfte betreffenden, Bemühungen von Wilhelm Gottlieb Schaffler, Gottlieb August Wimmer sowie der Missionare um Erzherzogin Maria-Dorothea.⁴⁹⁵

Bessere Einblicke in die evangelische Judenmission haben wir für das Ende des 19. Jahrhunderts. Anna Staudacher zufolge sind in den Wiener Tauf- und Übertrittsbüchern Missionare erst ab den 1880er Jahren belegbar – und hier zunächst im reformierten

⁴⁹¹ Nach Staudacher: Kaufleute und diverse Angestellte. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

⁴⁹² Vgl. das Diagramm bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 242.

⁴⁹³ Ein mit der Taufe verbundener Karrieresprung gelang allerdings offenbar nur in wenigen Fällen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 247.

⁴⁹⁴ Vgl. dazu Kapitel III.4.

⁴⁹⁵ TRINKS, Protestantismus, 536. Vgl. ganz ausführlich dazu ZIMMERMANN, Verschiedene Versuche, passim.

Bereich.⁴⁹⁶ Die Missionare Eduard Weiss,⁴⁹⁷ Carl Andreas Schönberger,⁴⁹⁸ Georg Hermann Händler⁴⁹⁹ oder Nathanael Kameron⁵⁰⁰ fungierten sowohl als Täufer als auch als Taufpaten, wobei die Funktion der Patenschaft oft auch von deren Ehefrauen oder von „Missionsgehilfen“ übernommen wurde.⁵⁰¹

Für den evangelisch-lutherischen Bereich ist vor allem Gotthard Moses Löwen zu nennen. Anna Staudacher kann ihn seit 1908 als – mäßig erfolgreichen – Judenmissionar in Wien nachweisen,⁵⁰² tatsächlich dürfte er sich zu dieser Zeit schon mehrere Jahre in Wien aufgehalten haben. Denn schon im April 1907 setzte der Berliner Judenmissionar Pastor R. Bieling⁵⁰³ das Presbyterium der evangelischen Pfarrgemeinde A.C. in Wien brieflich davon in Kenntnis, dass er „aus Anlaß einer Missionsreise nach Ungarn“ einen kurzen Aufenthalt in Wien einzulegen beabsichtige, um dem hier weilenden Gotthard Moses Löwen einen Besuch abzustatten.⁵⁰⁴ „Herr Löwen hat während seiner Wiener Tätigkeit nicht nur Eingang in viele jüdische Familien gefunden, sondern auch unter den evangelischen Christen dort manchen Freund gefunden, der seine Arbeit mit fürbitender Teilnahme begleitet“, heißt es in dem Brief. Und weiter: „Er [Löwen] glaubt nun, daß es möglich sein würde, der Arbeit noch mehr Teilnahme zu erwecken, wenn es gelänge, größere Kreise auf ihre [Judenmission] Notwendigkeit und ihren Segen hinzuweisen.“⁵⁰⁵ Pastor Bieling bittet deshalb das Presbyterium der Wiener Gemeinde, ihm am 28. April des Jahres 1907 den Hauptgottesdienst in der Stadtkirche für eine Predigt

⁴⁹⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 87.

⁴⁹⁷ Eduard Weiss dürfte von 1881 bis 1889 missionarisch aktiv gewesen sein. Er wird bei 12 Konvertitinnen/Konvertiten genannt. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88.

⁴⁹⁸ Carl Andreas Schönberger wirkte zwischen 1885 und 1890 in Wien und wird mit 14 Konvertitinnen/Konvertiten in Verbindung gebracht. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88.

⁴⁹⁹ Georg Hermann Händler war zwischen 1885 und 1890 in Wien aktiv. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88.

⁵⁰⁰ Nathanael Kameron war ab 1888 missionarisch im Einsatz und wird bis 1914 im Zusammenhang mit 128 Konvertitinnen/Konvertiten genannt. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88.

⁵⁰¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 87.

⁵⁰² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88. Bis 1914 taucht er im Zusammenhang von nur drei Konvertitinnen/Konvertiten auf. Vgl. ebenda.

⁵⁰³ Pastor R. Bieling war Sekretär und erster Missionsgeistlicher der ‚Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden zu Berlin‘. Vgl. BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. vom 4. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 81/1907, passim.

⁵⁰⁴ Vgl. BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. vom 4. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 81/1907, 1.

⁵⁰⁵ BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. vom 4. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 81/1907, 1-2.

„zu Gunsten der Judenmission“ zu überlassen,⁵⁰⁶ was ihm schließlich für Sonntag, 28. April – allerdings erst für „abends 6 Uhr“ – zugebilligt wird.⁵⁰⁷ Offensichtlich war das Presbyterium der Gemeinde Wien-Innere Stadt nicht bereit, dem Berliner Pastor den Hauptgottesdienst am Sonntagvormittag zu überlassen, die Judenmission dürfte hier also keine breitere Anerkennung genossen haben.

In Wien-Leopoldstadt gab es allerdings eine evangelisch-lutherische Predigtstation, in der zwischen 1909 und 1914 72 Jüdinnen und Juden getauft wurden.⁵⁰⁸ Nicht zu vergessen ist schließlich die bereits genannte Schwedische Israelmission in der Wiener Seegasse.⁵⁰⁹ Nach dem Anschluss Österreichs an Nazi-Deutschland entwickelte sich das Haus in der Seegasse zu einer Zufluchtsstätte und einer Auswanderungsinstitution für verfolgte (getaufte und ungetaufte) Jüdinnen und Juden.⁵¹⁰ In Zusammenhang mit dem hier untersuchten Personenkreis taucht die Schwedische Israelmission nur in zwei Fällen auf: **Elise Richter** erwähnt in einem Tagebucheintrag vom Jänner 1941 die „schwed.[ische] Mission“⁵¹¹ – ein konkreter Zusammenhang lässt sich dem Eintrag allerdings nicht entnehmen, weitergehende Kontakte **Elise Richters** zur Seegasse sind jedenfalls nicht bekannt. Bei der zweiten Person handelt es sich um **Felix Propper**: Der am 5. Juli 1916 im Alter von 22 Jahren evangelisch getaufte **Propper** studierte in den 1940er Jahren im französischen Exil evangelische Theologie und wurde 1951 Leiter der Judenmission in der Diözese Wien und Pfarrer der, nach der Schließung durch die Nationalsozialisten wiedereröffneten, Schwedischen Israelmission.⁵¹² **Felix Propper** war, ganz im Gegensatz zu den anderen in dieser Arbeit vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten, Zeit seines Lebens ein bewusster ‚Judenchrist‘. Mit ihm wurde in der

⁵⁰⁶ BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. vom 4. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 81/1907, 2-3.

⁵⁰⁷ Protokoll der Sitzung des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde A.B. in Wien vom 15. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194 (1907), 2. Pastor Bieling muss schließlich auf das Angebot verzichten – in einem weiteren Schreiben an das Presbyterium bedauert er diesen Schritt und spricht seine Hoffnung aus zu einem anderen Zeitpunkt darauf zurückkommen zu können. Vgl. BIELING, Brief an das das Presbyterium der evangelischen Gemeinde Augsburgischer Konfession zu Wien vom 6. Mai 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 116/1907.

⁵⁰⁸ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 88-89.

⁵⁰⁹ TRINKS, Die schwedische Mission, 12-13; UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, 115-118; NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 225.

⁵¹⁰ NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 226; TRINKS, Die schwedische Mission, 14-16; NÜCHTERN, Vergangenheitsbewältigung, 34.

⁵¹¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. Jänner 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233378.

⁵¹² NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 223f., 227; TRINKS, Die schwedische Mission, 16-17.

Seegasse das Konzept der Judenmission aufgegeben und stattdessen der christlich-jüdische Dialog forciert.⁵¹³

Im Großen und Ganzen dürfte die Frage der Judenmission, abgesehen von den genannten pietistischen Kreisen, in der evangelischen Kirche Österreichs kein großes Thema gewesen sein.⁵¹⁴ Die Mehrheit der Wiener Pfarrer stand einer Judenmission eher kritisch gegenüber.⁵¹⁵ Die Feststellung des hugenottischen Pastors und Judenmissionars Johannes Friedrich Alexander de le Roi, dass die, in katholisch dominierten Ländern überdurchschnittlich starke, Hinwendung von Juden zum Protestantismus auf dessen „Missionstrieb“ zurückzuführen sei,⁵¹⁶ der in der römisch-katholischen wie auch in der „griechischen Kirche“ nicht im selben Maß vorhanden sei, hat für Österreich also mit Sicherheit keine Gültigkeit – dagegen schon eher seine Aussage, wonach die „vom Formenwesen in der Synagoge“ erdrückten Juden den auf das Geistige ausgerichteten religiösen Gehalt des Protestantismus bevorzugt hätten.⁵¹⁷ Auch für den im Zentrum dieser Arbeit stehenden Personenkreis spielte das Thema Judenmission keine Rolle – der alltägliche Umgang mit evangelischen Christinnen und Christen bzw. ein bestimmtes, modern und fortschrittlich ausgerichtetes gesellschaftliches Milieu erwiesen sich hier als wesentlich fruchtbarer hinsichtlich eines Übertritts zur evangelischen Kirche als konkrete missionarische Bemühungen.

⁵¹³ TRINKS, *Die schwedische Mission*, 17-18; NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 222, 227, 232-238.

⁵¹⁴ TRINKS, *Protestantismus*, 540. Vgl. dazu auch das Diagramm bei STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 89.

⁵¹⁵ UNTERKÖFLER, *Evangelische Kirche und Judenchristen*, 117.

⁵¹⁶ DE LE ROI, *Judentaufen*, 51.

⁵¹⁷ DE LE ROI, *Judentaufen*, 51.

III. DER WEG ZUM CHRISTENTUM

1. Allgemeines

Die bisherigen Abschnitte sollten eine allgemeine Einführung in das vorliegende Thema bieten. Insbesondere war es ein Anliegen, die Besonderheiten und Konvergenzen von bzw. zwischen jüdischem und protestantischem Bürgertum im Wien des Fin-de-Siècle aufzuzeigen. Im Folgenden wollen wir einen Schritt weiter gehen – weg vom Allgemeinen, hin zum Besonderen, nämlich hin zu den einzelnen Konvertitinnen und Konvertiten und deren ‚Weg zum Christentum‘. Die Herkunft dieser Menschen, ihr Umgang mit und ihre Haltung zum Judentum, ihre religiöse Sozialisation, ihre Begegnung mit dem Christentum sollen hier ebenso in den Blick kommen wie die Motive, die sie schließlich zur Taufe bewogen haben.

Der Titel des vorliegenden Abschnittes, *Der Weg zum Christentum*, rekuriert auf eine diesbezügliche Äußerung **Elise Richters**. In ihren Erinnerungen spricht sie davon, dass ihre Schwester **Helene** im Jahr 1939 an einer Schrift mit dem Titel *Unser Weg zum Christentum* gearbeitet habe, in der sie unter anderem die „religiösen Not“ der jugendlichen **Elise** geschildert habe⁵¹⁸ – ein Manuskript, das bis heute nicht auffindbar ist und vermutlich nach der Deportation der Schwestern ins NS-Lager Theresienstadt verloren gegangen ist.⁵¹⁹

Während einige der in dieser Arbeit untersuchten Personen ihren Religionswechsel in Briefen, Tagebüchern oder (autobiographischen) Schriften eingehend thematisierten (vor allem die Frauen wie **Elise Richter**, **Lise Meitner** oder **Melanie Gaertner**) hüllten sich andere gänzlich in Schweigen bzw. brachten diesen Schritt nur implizit zur Sprache. **Hans Kelsen**, **Friedrich Eckstein** oder **Richard Weininger** erwähnen den Übertritt in ihren Autobiographien mit keinem Wort, **Stefan Großmann**, **Bettina Gomperz** oder

⁵¹⁸ RICHTER, Summe, 58; RICHTER, Tagebucheintrag vom 24. Juli 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233376. Vgl auch die Einzeldarstellung zu Elise und Helene Richter in Kapitel III.4.2.2.

⁵¹⁹ Zur Deportation von Elise und Helene Richter vgl. etwa HOFFRATH, Bücherspuren, 78-83; CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 43-45.

Otto Weininger wiederum deuten ihren Religionswechsel nur an.⁵²⁰ In vielen Fällen sind wir auf Hinweise und Äußerungen Dritter angewiesen, um Rückschlüsse auf die Motive der Übertritte zum Protestantismus ziehen zu können. Was die methodischen Schwierigkeiten betrifft, die mit der Frage nach den Motiven des Religionswechsels verbunden sind, sei hier auf die diesbezügliche Erörterung in der Einleitung dieser Arbeit verwiesen.

Wenngleich der ‚Weg zum Christentum‘ von Person zu Person höchst unterschiedlich verlief, fallen doch wesentliche Übereinstimmungen auf, die in den folgenden Kapiteln dargelegt werden sollen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden die Bestimmung des gesellschaftlichen Umfelds der Konvertitinnen und Konvertiten und damit verbundene mögliche Begegnungsfelder mit der christlichen Religion. Zum einen soll ein Blick auf ihr Herkunftsmilieu geworfen werden, zum anderen auf jenes Umfeld, in dem sie sich vor und auch nach ihrer Taufe bewegten. Zu fragen ist hier insbesondere nach Kontakten zu evangelischen Christinnen und Christen sowie nach den Beziehungen der Konvertitinnen und Konvertiten untereinander. Es wird sich zeigen, dass letztere auf erstaunliche Weise miteinander vernetzt waren, hier also Menschen mit sehr ähnlichen Einstellungen – auch religiösen – aufeinander trafen und miteinander kommunizierten.

In einem weiteren Abschnitt ist den Einstellungen der Konvertitinnen und Konvertiten zu ihrer jüdischen Herkunft und zum Judentum im Allgemeinen nachzugehen. Die Übertritte zum Christentum in Wien um 1900 sind in ihrem vollen Umfang nämlich erst vor dem Hintergrund einer tiefgehenden, durch den zeitgenössischen Antisemitismus beschleunigten Auseinandersetzung mit ‚jüdischer Identität‘ und damit verbundenen Konzepten wie ‚Assimilation‘ oder ‚Zionismus‘ nachvollziehbar. Darüber hinaus ist die These des ‚jüdischen Selbsthasses‘ zu untersuchen.

Im Anschluss daran wenden wir uns konkreten Einzelpersonen und deren ‚Weg zum Christentum‘ zu, um von dort aus zu einem Überblick über die für einen Religionswechsel in Wien um 1900 relevanten Faktoren zu gelangen.

⁵²⁰ Zu Hans Kelsen und Friedrich Eckstein vgl. KELSEN, *Autobiographie*, passim; ECKSTEIN, „Alte unennbare Tage!“, passim. Zu den anderen genannten Konvertitinnen und Konvertiten vgl. die Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.

Weitgehend ausgespart bleiben in diesem Abschnitt Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten. Diese Aspekte werden an späterer Stelle einer detaillierten Untersuchung unterzogen.⁵²¹

2. Herkunft und soziales Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten⁵²²

Die Familiengeschichten der Konvertitinnen und Konvertiten fügen sich exemplarisch in das im ersten Teil der Arbeit entworfene Bild des Wiener Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Zuwanderung nach Wien, wirtschaftlicher und sozialer Aufstieg, Krisenerfahrungen infolge des Niedergangs des Liberalismus, Hinwendung zum Deutschtum, bürgerliche Lebenskultur, Konfrontation mit dem Antisemitismus, Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Herkunft bzw. dem Judentum, Suche nach neuen Identitätskonzepten – das sind die Hauptlinien, anhand derer sich die individuellen Lebensgeschichten der hier untersuchten Personen nachzeichnen lassen. Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele ein Blick auf die geographische Herkunft der Konvertitinnen und Konvertiten bzw. ihrer Familien geworfen werden: Die Mehrzahl der Konvertitinnen und Konvertiten wurde in den 1860er bis 1880er Jahren geboren, entweder in Wien – nachdem sich ihre Eltern/ein Elternteil oder ihre Großeltern hier niedergelassen hatten – oder in einem der Kronländer bzw. in der ungarischen Reichshälfte, von wo sie dann, meistens noch als Kleinkinder, in die Hauptstadt zuwanderten. Der Vater des Individualpsychologen *Alfred Adler*, Leopold Adler, etwa kam aus dem burgenländischen Kittsee (damals Ungarn), die Eltern seiner Mutter Pauline Beer stammten aus dem mährischen Trebitsch.⁵²³ *Adler* selbst wurde 1870 in Wien geboren. Die Eltern des Kunsthistorikers *Gustav Glück* (geb. 1871 in Wien) kamen aus Ungarn (Vater *Moritz Glück*) und Mähren (Mutter *Therese Glück*) – beide ließen sich 1911 in hohem Alter evangelisch taufen⁵²⁴ –, jene des Bergsteigers *Paul Preuß* (geb. 1886 in

⁵²¹ Vgl. dazu Kapitel IV.

⁵²² Die Namen von Personen evangelischer Konfession sind in diesem Kapitel kursiv gesetzt.

⁵²³ SCHIFERER, Alfred Adler, 11; HOFFMAN, Alfred Adler, 21.

⁵²⁴ Zur Familie Glück vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 213-214.

Altaussee) aus Ungarn (Vater) und dem Elsass (Mutter).⁵²⁵ Bei **Otto** und **Richard Weininger** (geb. 1880 in Wien bzw. 1887 in Baden) finden wir böhmisch-mährische und ungarische Wurzeln,⁵²⁶ ebenso bei **Lise Meitner** (geb. 1878 in Wien)⁵²⁷ und **Arnold Schönberg** (geb. 1874 in Wien).⁵²⁸ **Hans Kelsens** (geb. 1881 in Prag) Eltern wiederum stammten aus Galizien (Vater Adolf Kelsen aus Brody in der heutigen Ukraine) und Böhmen (Mutter Auguste Loewy aus Neuhaus/ Jindřichův Hradec im heutigen Tschechien),⁵²⁹ die des **Kelsen**-Biographen **Rudolf Aladar Métall** (geb. 1903 in Wien), die sich 1909 gemeinsam mit dem sechsjährigen Sohn **Rudolf** evangelisch taufen ließen, aus Galizien (Vater aus Tarnopol, heute Ukraine) und Mähren (Mutter aus Wischau/Vyškov).⁵³⁰ Aus dem böhmisch-mährischen Raum kamen weiters die Vorfahren von **Edmund Husserl** (geb. 1859 im mährischen Proßnitz),⁵³¹ **Emil Reich** (geb. 1864 in Koritschan in Mähren),⁵³² **Victor Adler** (geb. 1852 in Prag)⁵³³ sowie **Alice Schalek** und **Melanie Gaertner** (geb. 1874 in Wien bzw. 1870 bei Prag).⁵³⁴ **Aline Furtmüller** (geb. Klatschko, geb. 1883 in Wien) wiederum war die Tochter russischer Emigranten.⁵³⁵ Auch aus Deutschland waren Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert in hoher Zahl nach Wien gekommen, darunter Vorfahren von **Max Jaffe**⁵³⁶ oder **Egon Friedell** und **Oskar Friedmann**.⁵³⁷ Die Beispiele könnten noch zahllos erweitert werden, es zeigt sich aber schon jetzt die Diversität der Herkunftsländer auch innerhalb der einzelnen Familien.

Einmal in Wien angekommen und niedergelassen, brachten es viele dieser Familien oft innerhalb von nur kurzer Zeit zu beträchtlichem Erfolg, schafften den Aufstieg vom ‚Ghetto‘ ins Wiener Bürgertum. Emma Adler schildert in ihren Tagebüchern eindrücklich die familiären Verhältnisse ihres Gatten **Victor Adler**. Dessen Eltern waren Mitte der 1850er Jahre in der Hoffnung auf finanzielle Besserstellung von Prag nach Wien

⁵²⁵ MAURER, Wen die Götter lieben, 136.

⁵²⁶ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 16.

⁵²⁷ Lise Meitners Vorfahren väterlicherseits kamen aus Meiethen in Mähren. Mütterlicherseits reichen die Wurzeln nach Russland und in die heutige Slowakei. Vgl. dazu etwa SIME, Lise Meitner, 2.

⁵²⁸ Arnold Schönbergs Vater Samuel Schönberg stammte aus Ungarn, seine Mutter Pauline Nachod aus Prag. Vgl. STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 15-16.

⁵²⁹ KELSEN, Autobiographie, 31-32.

⁵³⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 485.

⁵³¹ KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 286.

⁵³² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 568.

⁵³³ BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 13.

⁵³⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 616; GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 24.

⁵³⁵ RITT-KRENEK, Aline Furtmüller, 4.

⁵³⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 318.

⁵³⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 190-191.

gekommen, wo sie sich zunächst auf dem Salzgries, dem „Ghetto ohne abgesperrte Tore“, wie Emma Adler diesen Stadtteil nennt, niederließen.⁵³⁸

„Das Elend und die Unkultur, die dort herrschten, erfüllten besonders die zartfühlende Mutter mit Entsetzen und legten den Grund zu ihrem Abscheu für alle jüdischen Gewohnheiten und Unsitten. Mit Sorge dachte sie an die Zukunft ihrer Kinder und fürchtete, daß ihnen ein ähnliches Los beschieden sein könnte. Sie ruhte und rastete nicht mehr und setzte es nach einer Zeit durch, daß sie in eine bessere Straße des zweiten Bezirks zogen.“⁵³⁹

Mit der Zeit brachte es **Victor Adlers** Vater durch seine berufliche Tätigkeit zu ansehnlichem Wohlstand – sichtbares Zeichen dafür war der neue Wohnsitz der Adlers in Oberdöbling.⁵⁴⁰ Dass ein solcher finanzieller Aufstieg allerdings auch mit harten Rückschlägen verbunden sein konnte, zeigt sich an drei anderen Beispielen: **Alfred Adlers** Vater Leopold Adler etwa führte bis 1873 einen recht einträglichen Früchte- und Getreidehandel in Rudolfsheim. Dann kam der Börsenkrach und die Familie Adler sah sich gezwungen aus dem gutbürgerlichen Bezirk Rudolfsheim in die Wiener Leopoldstadt zu übersiedeln. Erst ein Erbe ermöglichte ihnen einen geschäftlichen Neubeginn in Hernals.⁵⁴¹ Ganz ähnlich das Schicksal der Familie Großmann: Aufgrund finanzieller Verluste seines Vaters infolge des Börsenkrachs wuchs **Stefan Großmann** in eher ärmlichen Verhältnissen im zweiten Wiener Gemeindebezirk auf.⁵⁴² Die jüdisch geprägte Umgebung der Leopoldstadt sollte seine Haltung gegenüber dem Judentum nachhaltig beeinflussen, ein Aspekt, der uns auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten begegnet.⁵⁴³ Finanzielle Einbußen infolge der Spekulationskrise von 1873 musste auch der Vater von **Alice Schalek** und **Melanie Gaertner** erleiden. Erst kurze Zeit vorher war er mit seiner Familie von Prag nach Wien übersiedelt und hatte hier ein Inseratenbüro eröffnet. Er rappelte sich aber bald wieder auf und konnte seiner Familie ein Leben in Wohlstand sichern.⁵⁴⁴ Die Familie Gomperz hingegen – und die mit ihr verwandten und

⁵³⁸ ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehnen, 71. Vgl. dazu auch MADERTHANER, Victor Adler, 108.

⁵³⁹ ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehnen, 71.

⁵⁴⁰ MADERTHANER, Victor Adler, 108-109.

⁵⁴¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 13-20.

⁵⁴² GROßMANN, Ich war begeistert, 15.

⁵⁴³ So beispielsweise bei Victor Adler oder Alfred Adler.

⁵⁴⁴ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 25-26; KRASNY-RAPP-WIMBERGER-RAPP, Auf den Spuren, 10.

verschwägerten Familien Wertheimstein, Todesco, Lieben und Auspitz – blieb von den finanziellen Einbrüchen der 1870er Jahre verschont.⁵⁴⁵

Ganz allgemein kann man sagen, dass die hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten, bis auf wenige Ausnahmen und eingedenk der finanziellen Rückschläge der Jahre 1873 und folgende, in bürgerlichen bis großbürgerlichen Verhältnissen aufwuchsen. In vielen Fällen lassen sich Wohnortswechsel von der Leopoldstadt in einen der gut angesehenen Bezirke Wiens nachweisen, was auf eine zunehmende Verbesserung der finanziellen Verhältnisse schließen lässt. Die bürgerliche Lebenskultur mit ihrer Orientierung an der deutschen Kultur Goethes, Schillers und Kants wurde hochgehalten und zelebriert – auf Theater-, Opern-, Konzert- und Museumsbesuche, musikalische Erziehung, humanistische Bildung, Kunst und Reisen u.v.a. wurde größter Wert gelegt. Fleiß, persönliche Leistung und Respekt vor den Eltern galten als selbstverständlich.⁵⁴⁶ Gerade für Frauen konnte das Korsett bürgerlicher Lebenskultur zu einer enormen Belastung werden – mit *Alice Schalek*, *Melanie Gaertner*, *Lise Meitner*, *Emmy Eisenberg*, *Elise Richter*, *Helene Richter* oder *Bettina Gomperz*, um nur einige Beispiele zu nennen, begegnen uns Frauen, die sich dieses Korsetts auf je eigene Weise entledigten und die Grenzen dessen sprengten, was ihnen die Gesellschaft als gleichsam ‚natürlichen‘ Status zuwies.

Von der Hochschätzung der Bildung in den bürgerlichen Kreisen Wiens war bereits an früherer Stelle die Rede. So verwundert es nicht, dass uns in den Konvertitinnen- und Konvertitenbiographien von früh an Privatlehrerinnen und Privatlehrer begegnen und die männlichen Nachkommen der Familien oft in die besten Schulen Wiens geschickt wurden: *Victor Adler* etwa besuchte das Wiener Schottengymnasium,⁵⁴⁷ *Friedrich Eckstein* und *Hans Kelsen* waren Schüler am Akademischen Gymnasium,⁵⁴⁸ wo auch *Elise Richter* und *Lise Meitner* ihre Externistenmatura ablegten.⁵⁴⁹ *Arnold Schönberg* wiederum besuchte die Realschule im zweiten Wiener Gemeindebezirk⁵⁵⁰ und *Alfred Adler* war, nachdem er in den ersten drei Volksschulklassen von Privatlehrern

⁵⁴⁵ ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 54.

⁵⁴⁶ Besonders eindrücklich zeigt sich dies beispielsweise in den Biographien bzw. Erinnerungen von Melanie Gaertner, Elise Richter, Bettina Gomperz Vgl. GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 24-26; RICHTER, Summe, passim; HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, passim.

⁵⁴⁷ BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 16.

⁵⁴⁸ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 33; KELSEN, Autobiographie, 32.

⁵⁴⁹ RICHTER, Erziehung, 542; SEXL-HARDY, Lise Meitner, 23.

⁵⁵⁰ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 20. Heute das Bundesrealgymnasium Vereinsgasse im Zweiten Bezirk Wiens.

unterrichtet worden war, Schüler im Leopoldstädter Realgymnasium, wechselte dann aber an ein Humanistisches Gymnasium in Hernald, wo er 1888 maturierte.⁵⁵¹

Was den Umgang mit der jüdischen Religion in den Familien der Konvertitinnen und Konvertiten betrifft, so lässt sich hier auf eindrückliche Weise der an früherer Stelle nachgezeichnete Prozess der von Generation zu Generation zunehmenden Entfremdung beobachten. Während die hier untersuchten Personen ihre Vorfahren/Großeltern durchwegs als bewusste, den althergebrachten religiösen Traditionen verpflichtete Jüdinnen und Juden beschreiben, stellen sie ihre Eltern oft als Freigeister und Freidenker dar, vielfach areligiös, in jedem Fall aber kritisch gegenüber jeglicher Art religiösen Traditionalismus und konfessioneller Verengung. *Melanie Gaertner* etwa schreibt, dass sich die Familie ihres Vaters schon früh „vollkommen von den uralten Gebräuchen der Juden lossagte“⁵⁵² – nicht ohne darauf hinzuweisen, und das ist bezeichnend, dass sich unter ihren Vorfahren ein „Talmudgelehrter“ aus Bielitz befunden habe.⁵⁵³ Auch in der Familie des Gelehrten Theodor Gomperz hatte man mit der jüdischen Religion gebrochen. Theodor Gomperz wollte, dass seine drei Kinder *Heinrich*, *Rudolf* und *Bettina* zum christlichen Glauben – bevorzugt evangelisch – konvertieren,⁵⁵⁴ was diese auch taten.⁵⁵⁵ Wenngleich Theodor Gomperz mit dem Judentum nicht viel anfangen konnte, so dürfte er ihm zumindest insofern Achtung und Respekt gezollt haben, als er es als ein „*pieux souvenir de famille*“ bewahrte⁵⁵⁶ – hier dringt eine gewisse emotionale, familiären Traditionen verhaftete pietätvolle Verbundenheit mit dem jüdischen Erbe durch, die sich auch in anderen Biographien ansatzweise finden lässt. In einigen Fällen wiederum waren bereits die Eltern der Konvertitinnen und Konvertiten aus dem Judentum ausgetreten, so etwa belegt bei Salomon Markus und Johanna Adler⁵⁵⁷ und Leopold Weininger,⁵⁵⁸ oder legten, vielfach aus einer freidenkerischen, weltoffenen und toleranten Grundhaltung heraus, Wert darauf, dass ihre Kinder schon früh mit anderen Religionen und Konfessionen vertraut gemacht würden. *Elise* und *Helene Richter* etwa besuchten

⁵⁵¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 18, 21, 23.

⁵⁵² GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 24.

⁵⁵³ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 27.

⁵⁵⁴ GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 173.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu die Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.1.

⁵⁵⁶ GOMPERZ, Theodor Gomperz, 268.

⁵⁵⁷ Die Eltern Victor Adlers ließen sich katholisch taufen. Vgl. BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 15; MEYSELS, Victor Adler, 48.

⁵⁵⁸ Nach David Abrahamsen trat der Vater von Richard und Otto Weininger aus dem Judentum aus und blieb dann konfessionslos. Vgl. ABRAHAMSEN, The Mind, 57.

mit ihren Eltern regelmäßig evangelische und katholische Gottesdienste,⁵⁵⁹ die Meitner-Kinder nahmen am evangelischen Religionsunterricht teil,⁵⁶⁰ **Hans Kelsen** war Schüler einer evangelischen Volksschule.⁵⁶¹

Im Verlauf der Arbeit wird uns der Umgang der Konvertitinnen und Konvertiten mit den religiösen und kulturellen Traditionen des Judentums immer wieder begegnen und es wird sich zeigen, wie unterschiedlich sich die Abgrenzung vom Judentum, von jüdischer Identität und der Entwurf neuer Identitätskonzepte gestalten konnten. Dass es über all die individuellen Verschiedenheiten hinaus zahlreiche verbindende Elemente gab, wird im Folgenden nachgewiesen.

Eines dieser verbindenden Elemente ist, neben bzw. einhergehend mit der beschriebenen Entfremdung vom Judentum, das soziale Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten. In den einleitenden Ausführungen zum Wiener Judentum im 19. Jahrhundert wurde bereits erwähnt, dass die „Trennwand zwischen Juden und Nichtjuden“⁵⁶² im Zuge des Emanzipationsprozesses zunehmend dünner wurde. Für unseren Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit man von einem eigenen ‚Konvertiten-Milieu‘ sprechen kann, das sich aus jenem des assimilierten Wiener Judentums gleichsam herauschälte, dabei aber durchaus auch an dieses rückgebunden bleiben konnte. Ein Blick auf die sozialen Netzwerke der Konvertitinnen und Konvertiten zeigt, dass diese tatsächlich auf unterschiedlichste Weise miteinander in Verbindung standen, entweder miteinander arbeiteten, befreundet waren oder in gewissen gesellschaftlichen Zirkeln miteinander verkehrten. Für Deutschland kennt man das Phänomen der „Taufjuden“, Konvertitinnen und Konvertiten, die fast gänzlich untereinander blieben, „nicht wirklich Christen geworden [waren], sondern [...] eine Identität am Rande angenommen [hatten], in der sie noch immer das Urteil der geborenen Christen fürchteten.“⁵⁶³ Für Wien bzw. für den hier untersuchten Personenkreis ist ein fast ausschließlicher Verkehr von Konvertiten untereinander nicht belegbar. Die Kontakte zwischen den Konvertitinnen und Konvertiten, die es tatsächlich gab, spielten sich vielmehr in spezifischen weltanschaulichen Milieus ab, in denen sich auch bürgerliche Protestantinnen und Protestanten, Jüdinnen und

⁵⁵⁹ RICHTER, Summe, 59.

⁵⁶⁰ SEXL-HARDY, Lise Meitner, 11; KERNER, Lise, 9; Jost Lemmerich spricht davon, dass die Meitner-Kinder „den üblichen katholischen Religionsunterricht [sic!]“ besucht hätten, belegt dies quellenmäßig aber nicht. Vgl. LEMMERICH, Lise Meitner zum 125. Geburtstag, 11.

⁵⁶¹ KELSEN, Autobiographie, 32; MÉTALL, Hans Kelsen, 2.

⁵⁶² LICHTBLAU, Als hätten wir, 36.

⁵⁶³ MEYER, Jüdische Identität, 53.

Juden und in geringerem Maße auch Katholikinnen und Katholiken bewegten. Dass gewisse weltanschauliche Positionen von Konvertitinnen und Konvertiten Resultat ihrer Auseinandersetzung mit Fragen jüdischer Identität oder von Erfahrungen mit dem Antisemitismus sein konnten, muss dabei freilich immer im Auge behalten werden. Im Kapitel *Moderne Geister – Theologie, Religiosität und Weltanschauungen der Konvertitinnen und Konvertiten* werden diese weltanschaulichen Positionen noch eingehend zu beleuchten sein. Werfen wir an dieser Stelle einen konkreten Blick einerseits auf die Verbindungen zwischen den Konvertitinnen und Konvertiten untereinander, andererseits auf deren Kontakte zu evangelischen Christinnen und Christen sowie im Anschluss daran auf die spezifischen Kreise, in denen sie sich bewegten. Aufgrund der Materialfülle kann es sich hier selbstverständlich nur um eine Auswahl handeln, alles andere würde den Rahmen der Arbeit bei Weitem sprengen und wäre für das vorliegende Thema auch nicht von Relevanz. Es soll hier lediglich darum gehen, einen Einblick in die vielfältigen Beziehungen zu geben, die sich zwischen den hier untersuchten Persönlichkeiten nachweisen lassen. Nehmen wir als Beispiel **Elise Richter**, deren Tagebücher und Lebenserinnerungen uns aufschlussreiche Hinweise auf die sozialen Netzwerke geben, in die diese Konvertitin und ihre Schwester **Helene** eingebunden waren. So schreibt sie in ihren Lebenserinnerungen:

„Ettmayer sagte einmal, bei uns wäre der letzte Wiener ‚Salon‘ gewesen.“⁵⁶⁴

Und an anderer Stelle:

„Wir dürften alles in allem nicht mehr als zweihundert Bekannte gleichzeitig gehabt haben. [...] Mit Minor, Schipper, späterhin Küchler, Stephan Hock, dem damaligen Burgtheaterdirektor Herterich, dem feinsinnigen Professor für Theatergeschichte Alexander von Weilen, dem Burgtheaterregisseur Friedrich Rosenthal und anderen gab es anregende literarische und dramaturgische Gespräche, mit Hans von Arnim philosophische.“⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ RICHTER, Summe, 81.

⁵⁶⁵ RICHTER, Summe, 79. Vgl. dazu auch RICKERT, Helene Richter, 33.

Jakob Minor (1855-1912): Literaturwissenschaftler.

Jakob Schipper (1842-1915): Anglistikprofessor.

Walther Küchler (1877-1953): deutscher Literaturwissenschaftler.

Stefan Hock (1877-1947): Literaturhistoriker; trat am 23. Jänner 1900 aus dem Judentum aus und ließ sich am 17. Februar 1900 evangelisch A.B. taufen, vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 298.

Franz Herterich (1877-1966): Schauspieler, Regisseur, von 1923-1930 Direktor des Wiener Burgtheaters; während der NS-Zeit Auftritte in NS-Propagandafilmen.

Alexander von Weilen (1863-1918): Literaturwissenschaftler.

Tatsächlich war das Haus von *Elise* und *Helene Richter* im Wien-Währing ein Treffpunkt der künstlerischen, kulturellen und intellektuellen Elite Wiens, die hier ab 1906 allwöchentlich zum „gemütliche[n] Plaudern“ zusammenkam.⁵⁶⁶ Die Frauenrechtlerinnen Marianne Hainisch, Rosa Mayreder und Gisela von Berger waren hier ebenso zu Gast wie der Schriftsteller Richard Kralik, ein überzeugter Katholik, mit dem *Elise Richter* viele Gespräche über Religion und Glauben führte.⁵⁶⁷ Es fällt auf, dass sich im engeren Freundes- und Bekanntenkreis der beiden *Richter*-Schwestern zahlreiche Evangelische befanden, darunter auch einige Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus:⁵⁶⁸ Zu nennen sind hier neben den schon im obigen Zitat erwähnten *Jakob Schipper*,⁵⁶⁹ *Hans von Arnim*⁵⁷⁰ und *Stephan Hock*, der Schauspieler und Burgtheaterdirektor *Hugo Thimig*,⁵⁷¹ der Musikschriftsteller und Musikkritiker *Max Kalbeck*,⁵⁷² die Schauspielerin *Auguste Wilbrandt*,⁵⁷³ die Schauspielerin *Hedwig Bleibtreu*⁵⁷⁴ oder der deutsche Musikwissenschaftler *Max Friedlaender*⁵⁷⁵ und seine Frau *Alice*. Weiters können Kontakte *Elise Richters* zu den Geschwistern *Hans* und *Alice*

Friedrich Rosenthal (1885-1942): Theaterhistoriker, Regisseur.

Hans von Arnim (1859-1931): Altphilologe.

⁵⁶⁶ RICHTER, Summe, 79. Vgl. dazu auch HOFFRATH, Bücherspuren, 32.

⁵⁶⁷ RICHTER, Summe, 79; RICHTER, Tagebucheinträge vom 1. April und 8. November 1923, 24. März und 29. Mai 1924 und 1. Februar 1930, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366, 233361, 233367. Zu Richard Kralik vgl. ENZINGER, Art. Kralik von Meyrswalden, Richard, 199.

⁵⁶⁸ Im Folgenden sind die Namen von Personen evangelischer Konfession in kursiv gesetzt. Zum Freundes- und Bekanntenkreis von Elise und Helene Richter vgl. RICHTER, Summe, 73-99; RICKERT, Helene Richter, 33-36; HOFFRATH, Bücherspuren, 32-33.

⁵⁶⁹ Zu Jakob Schipper vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 186.

⁵⁷⁰ Zu Hans von Arnim vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 181.

⁵⁷¹ Hugo Thimig (1854-1944): Schauspieler; von 1912-1917 Direktor des Wiener Burgtheaters. Zu Thimig vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 168.

⁵⁷² Max Kalbeck (1850-1921). Max Kalbecks Übertritt vom Judentum zum Protestantismus wird erwähnt bei: SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 213.

⁵⁷³ Auguste Wilbrandt-Badius (1843-1937). Zu Auguste Wilbrandt-Badius und Adolf von Wilbrandt vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 168, 242.

⁵⁷⁴ Hedwig Bleibtreu (1868-1958). Die im Mai 2009 verstorbene Schauspielerin Monica Bleibtreu war ihre Großnichte. Zu Hedwig Bleibtreu vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 40-41. Hedwig Bleibtreu findet auch in den Tagebüchern von Elise Richter Erwähnung. Vgl. dazu etwa Richter, Tagebucheintrag vom 29. Juli 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N.233366.

⁵⁷⁵ Max Friedlaender (1852-1934).

Sperber,⁵⁷⁶ zu dem Zoologen **Hans Leo Przibram**,⁵⁷⁷ zu **Heinrich Gomperz**⁵⁷⁸ sowie zu den Gästen der musikalischen Abende im Hause der Caroline von Gomperz-Bettelheim⁵⁷⁹ nachgewiesen werden.⁵⁸⁰ Von besonderem Interesse ist für uns die Freundschaft der **Richter**-Schwestern zu dem Schauspielerehepaar **Olga** und **Josef Lewinsky**⁵⁸¹ und deren Tochter **Elise**. **Elise Richter** hat die zahlreichen, fast täglichen Besuche der ‚Lewinskys‘ in ihren Tagebüchern festgehalten.⁵⁸² Sie feierten gemeinsam Weihnachten⁵⁸³ oder kurten zusammen in Gastein.⁵⁸⁴ Die Aufenthalte **Elise Richters** in Gastein werden an späterer Stelle noch ausführlich dargestellt werden, erwähnt seien hier zumindest die sich daraus ergebenden Kontakte zu Pfarrern der evangelischen Kirche und Professoren der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien wie Karl Völker,

⁵⁷⁶ Hans und Alice Sperber, geb. 1885 und 1883, wurden im Jahr 1890, also im Kindesalter, evangelisch A.B. getauft. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 680. Hans Sperber findet in den Tagebüchern von Elise Richter Erwähnung. [RICHTER, Tagebucheintrag vom 17. Jänner 1913, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233350.] Erhalten ist außerdem ein Brief von Alice Sperber an Elise Richter, in dem die Briefschreiberin Elise Richter um Informationen über ein Auslandsstipendium bittet. Vgl. SPERBER, Brief an Elise Richter vom 30. April 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 114428.

⁵⁷⁷ Der Zoologe Hans Leo Przibram (1874-1944) findet mehrfach in den Tagebüchern von Elise Richter Erwähnung, so etwa am 4. Juli 1924. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 4. Juli 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233361. Hans Leo Przibram trat am 3. April 1908 aus dem Judentum aus und ließ sich am 4. April 1908 evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 557.

⁵⁷⁸ In der Handschriftensammlung der Wienbibliothek im Rathaus sind Briefe von Heinrich Gomperz an Elise Richter erhalten. Vgl. GOMPERZ, Briefe an Elise Richter vom 12. und 18. August 1915, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 223403 und 223404.

⁵⁷⁹ Dort traf Elise Richter im April 1922 auch Wilbrandt, Lewinsky, Przibram, Mises, Warschauer und Sonnenthal. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 30. April 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

⁵⁸⁰ Am Rande sei hier erwähnt, dass sich in der Wienbibliothek im Rathaus auch drei Briefe von Grete Mecenseffy an Elise Richter befinden, die für unser Thema allerdings nicht weiter von Relevanz sind, da es sich hierbei um Studien- bzw. Stipendienangelegenheiten handelt. Vgl. MECENSEFFY, Briefe an Elise Richter vom 14. April (o.J.), 2. Jänner 1929 und 23. August 1928, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 114390-114392.

⁵⁸¹ Olga Lewinsky (1853-1935) und Josef Lewinsky (1835-1907) waren evangelisch H.B. Vgl. SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 173.

⁵⁸² Vgl. RICHTER, diverse Tagebucheinträge von 1911 bis 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233348 bis 233378. Zum Ehepaar Lewinsky vgl. auch RICKERT, Helene Richter, 34.

⁵⁸³ Beispielsweise am 24. Dezember 1921. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 24. Dezember 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

⁵⁸⁴ Zu den Einträgen betreffend die gemeinsamen Aufenthalte in Gastein vgl. RICHTER, Tagebucheinträge vom August/September 1921, August/September 1922, Juli/August 1923, Juli/August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358-233359, 233366, 233361.

Richard Hoffmann, Erich Stökl, Paul Spanuth oder Paul von Zimmermann – letzterer hatte die beiden Schwestern auch getauft.⁵⁸⁵

Ein ganz ähnliches Bild wie bei *Elise* und *Helene Richter* bietet sich uns im Fall von *Lise Meitner*. Nachdem sie schon in der Schule am evangelischen Religionsunterricht teilgenommen hatte,⁵⁸⁶ unterhielt sie vor allem während ihrer Berliner Zeit enge Freundschaften mit Evangelischen. Zu nennen sind hier insbesondere *Elisabeth Schiemann*,⁵⁸⁷ eine ihrer engsten Freundinnen, *Max Planck*, *Max von Laue*⁵⁸⁸ sowie jene Personen, die sie bei den Bibelabenden im Haus der Anna von Gierke in Berlin traf, darunter *Agnes von Zahn-Harnack* oder *Helmut Gollwitzer*.⁵⁸⁹ Aus ihrer Jugendzeit ist vor allem ihre Studienkollegin *Selma Freud* zu erwähnen, mit der sie 1915 übrigens über ihre „Bekehrung“ sprach.⁵⁹⁰

Was die anderen hier vorgestellten Persönlichkeiten betrifft, so sollen an Einzelkontakten der Konvertitinnen und Konvertiten in einer Auswahl genannt werden: *Otto Weininger*, der mit *Emil Lucka* und *Hans Kelsen* von Jugend an verbunden war,⁵⁹¹ weiters die Freundschaften zwischen *Alexander Zemlinsky* und *Arnold Schönberg*,⁵⁹² zwischen *Alice Schalek* und *Josef Redlich*,⁵⁹³ zwischen *Paul Preuß* und *Emmy Eisenberg*,⁵⁹⁴ zwischen *Victor Adler* und *Siegfried Lipiner*⁵⁹⁵ sowie die Bekanntschaft zwischen *Friedrich Eckstein* und dem Musiker *Moritz Rosenthal*⁵⁹⁶ – letzterer wird uns auch in den Ausführungen zu *Elise Richters* Aufhalten in Gastein begegnen.⁵⁹⁷ *Aline*

⁵⁸⁵ Zu den Aufhalten in Gastein und den sich daraus ergebenden sozialen Beziehungen vgl. Kapitel V.6.2. Zur Taufe der Richter-Schwester vgl. Kapitel III.4.2.2.

⁵⁸⁶ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 11; KERNER, *Lise*, 9.

⁵⁸⁷ Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen Lise Meitner und Elisabeth Schiemann bei LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, passim.

⁵⁸⁸ Zu Max Planck und Max von Laue vgl. SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 39-43; LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, passim.

⁵⁸⁹ Zum Gierke-Kreis vgl. Kapitel V.6.1.

⁵⁹⁰ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 14. November 1915, zit. nach: LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 50.

⁵⁹¹ LUCKA, *Otto Weininger*, 11-12; KELSEN, *Autobiographie*, 35-36; MÉTALL, *Hans Kelsen*, 6.

⁵⁹² Arnold Schönberg heiratete 1901 Zemlinskys Schwester Mathilde, auch sie eine jüdisch-protestantische Konvertitin. Schönberg war außerdem Taufpate von Zemlinsky und dessen späterer Frau Ida Guttmann. Vgl. dazu STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 254, 805.

⁵⁹³ REDLICH, *Schicksalsjahre*, Bd. 1, 30, 110, 128, 290.

⁵⁹⁴ MESSNER, *Freiklettern*, 10-11. Emmy Eisenberg war anlässlich ihrer Hochzeit mit Paul Preuß' evangelischem Freund Alexander Hartwich zum Protestantismus konvertiert. Vgl. dazu STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 131.

⁵⁹⁵ ADLER, *Aus den Tagebüchern der Emma Adler*, zit. nach: KREUZER, *Was wir ersehnen*, 92; ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 108.

⁵⁹⁶ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 197. Moritz Rosenthal (geb. am 18. Dezember 1862) ließ sich am 28. Juli 1901 evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 594.

⁵⁹⁷ Vgl. Kapitel V.6.2.

Furtmüller wiederum war die Taufpatin von **Hans Kelsens** zweiter Tochter Maria Beatrice,⁵⁹⁸ beide Furtmüllers waren eng mit **Alfred Adler** befreundet⁵⁹⁹ und dürften auch mit **Hans Tietze** in Kontakt gestanden sein.⁶⁰⁰ **Hans Tietze** war weiters, und damit sind wir schon bei den Kontakten der Konvertitinnen und Konvertiten zu Evangelischen, mit dem Maler **Oskar Kokoschka** befreundet,⁶⁰¹ **Melanie Gaertner** mit der Burgschauspielerin **Hansi Niese** und dem Orthopäden **Adolf Lorenz**⁶⁰² und, um noch ein letztes Beispiel zu nennen, **Paul Preuß** mit dem Medizinstudenten **Alexander Hartwich**, der wiederum die Konvertitin und **Preuß**-Freundin **Emmy Eisenberg** heiratete.⁶⁰³ Mit **Emil Lucka** und **Rudolf Aladar Métall**⁶⁰⁴ begegnen uns außerdem zwei Persönlichkeiten, die sich als Biographen von **Otto Weininger** und **Hans Kelsen** einen Namen machten.⁶⁰⁵

Neben diesen Einzelkontakten, die noch zahllos erweitert werden könnten, sind für uns die gesellschaftlichen Kreise und Netzwerke von Interesse, in denen die hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten verkehrten. Allen voran sind hier die Freundeskreise um **Victor Adler** zu nennen, der so genannte Adlerhorst, der ‚Pernerstorfer-Kreis‘ sowie eine Runde vegetarisch gesinnter Lebensreformer.⁶⁰⁶ Als Mitglieder dieser Gruppierungen sind neben **Victor Adler** und **Engelbert Pernerstorfer** in einer Auswahl zu nennen: Hermann Bahr, Heinrich und Adolf Braun,⁶⁰⁷ **Friedrich Eckstein**, Theodor Hertzka, Richard Kralik, **Siegfried Lipiner**, Gustav Mahler, Rosa Mayreder und Hugo Wolf.⁶⁰⁸ So wie **Victor Adler** traten **Siegfried Lipiner** und **Friedrich Eckstein** später

⁵⁹⁸ Taufbuch 1915 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

⁵⁹⁹ HOFFMAN, Alfred Adler, 74-75.

⁶⁰⁰ Ein diesbezüglicher Kontakt findet am 6. Februar 1941 Erwähnung bei FURTMÜLLER, Abschrift des 2. Notiz- bzw. Tagebüchleins für die Zeit ab 9. Dezember 1940 bis Ende November 1941 (Abschrift von Edith Gebauer), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Mappe 18.

⁶⁰¹ GEROLD, Hans Tietze, III.

⁶⁰² GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 79, 167. Vgl. auch zahlreichen Briefe und Ansichtskarten von Hansi Niese an Melanie Gaertner: NIESE, Briefe und Ansichtskarten an Melanie Gärtner 1905-1934, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Melanie Gärtner.

⁶⁰³ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 246; MESSNER, Freiklettern, 10-11. Zur Heirat von Emmy Eisenberg und Alexander Hartwich vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 131.

⁶⁰⁴ Rudolf Aladar Métall, geb. am 18. August 1903 in Wien, wurde am 7. Oktober 1909 im Alter von sechs Jahren gemeinsam mit seinen Eltern Hermann Alfred Métall und Laura Franziska evangelisch getauft. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 485. Rudolf Aladar Métall verfasste eine Biographie von Hans Kelsen, vgl. MÉTALL, Hans Kelsen, passim.

⁶⁰⁵ Vgl. LUCKA, Otto Weininger, passim; MÉTALL, Hans Kelsen, passim.

⁶⁰⁶ Zu diesem Milieu vgl. MADERTHANER, Victor Adler, 109-110; MADERTHANER, Politik als Kunst, 765-769.

⁶⁰⁷ Heinrich und Adolf Braun waren Victor Adlers Schwager.

⁶⁰⁸ Zu den Teilnehmern an den Diskussionsrunden rund um Victor Adler vgl. v.a. MADERTHANER, Politik als Kunst, 765-769. Eine Charakterisierung dieser Kreise bieten auch KAUTSKY, Erinnerungen, 526-531 sowie, ganz ausführlich, MCGRATH, Dionysian Art, passim.

vom Judentum zum Protestantismus über,⁶⁰⁹ Gustav Mahler ließ sich katholisch taufen.⁶¹⁰

Die genannten Gruppen überschritten sich personell mit einer anderen Runde, nämlich mit den so genannten Fabiern,⁶¹¹ einer, wie **Stefan Großmann** schreibt, „Elite von ausgewählten, sachlich interessierten Zuhörern“⁶¹² unterschiedlichster Weltanschauung, die zusammenkamen, um unter der Leitung von Michael Hainisch, **Engelbert Pernstorfer** und Otto Wittelshöfer über Politik und die sozialen Missstände der Zeit zu diskutieren.⁶¹³ Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Runde waren neben den bereits genannten Persönlichkeiten unter anderem auch **Josef Redlich**, **Stefan Großmann**, **Victor Adler** und **Melanie Gaertner** – letztere war durch ihren Freund **Eugen Schwieland** in die Männerrunde eingeführt worden, ein, wie sie vermerkt, „Hochgenuss“ für die junge Frau, die sich zu dieser Zeit „geistig ausgehungert[...]“ fühlte.⁶¹⁴ **Stefan Großmann** wiederum lernte bei einem dieser Treffen Edmund und **Marie Lang** kennen⁶¹⁵ – beide werden uns im Kapitel zur Theosophie und Anthroposophie noch einmal begegnen.

Neben den ‚Fabiern‘ ist noch eine andere Gruppe von sozialreformerisch bewegten Menschen zu nennen, der auffallend viele der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten angehörten, nämlich die Wiener Volksbildnerinnen und Volksbildner. **Elise Richter**, **Alice Schalek**, **Lise Meitner**, **Aline Furtmüller**, **Edmund Husserl**, **Heinrich Gomperz**, **Emil Reich**, **Hans Kelsen** – sie alle waren in der Wiener Volksbildungsbeziehung aktiv, die bezeichnenderweise von dem Protestanten **Eduard Leisching**, der wiederum Taufpate von **Emil Reich** war,⁶¹⁶ ins Leben gerufen worden war.⁶¹⁷

⁶⁰⁹ Friedrich Eckstein, getauft am 7. März 1898; Siegfried Lipiner, getauft am 23. Mai 1892. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 123, 438.

⁶¹⁰ Zur Taufe Gustav Mahlers vgl. SCHEIDGEN, Die Konversion Gustav Mahlers, passim.

⁶¹¹ Genannt nach den englischen Fabier. Vgl. GROßMANN, Ich war begeistert, 160; REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577. Der Brief ist in Auszügen abgedruckt bei REDLICH, Die Erinnerungen und Tagebücher, Bd. 1, 100-101, hier 100.

⁶¹² GROßMANN, Ich war begeistert, 160.

⁶¹³ GROßMANN, Ich war begeistert, 160; GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 9. Josef Redlich nennt die Runde der ‚Fabier‘ eine „positivistische Opposition“. Vgl. REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577. Der Brief ist in Auszügen abgedruckt bei REDLICH, Die Erinnerungen und Tagebücher, Bd. 1, 100-101, hier 100.

⁶¹⁴ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 9. Zu den Teilnehmern vgl. etwa GROßMANN, Ich war begeistert, 160; GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 9; REDLICH, Die Erinnerungen und Tagebücher, Bd. 1, 100-101, hier 100.

⁶¹⁵ GROßMANN, Ich war begeistert, 160.

⁶¹⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 568.

Der Blick auf die sozialen Beziehungen der Konvertitinnen und Konvertiten lässt uns, das sei abschließend noch erwähnt, auf bestimmte Einzelpersönlichkeiten stoßen, die in den Biographien vermehrt auftauchen und als eine Art Verbindungsglied erscheinen. Allen voran ist hier der Schriftsteller Hermann Bahr zu nennen, der „Apostel der Moderne“,⁶¹⁸ der mit vielen der hier untersuchten Persönlichkeiten in mehr oder weniger engem Kontakt stand und ihre Beheimatung in dem künstlerisch und intellektuell so fruchtbaren Milieu Wiens um 1900 vor Augen führt. Beispielhaft sollen hier die Verbindungen Hermann Bahrs zu **Josef Redlich**, **Victor Adler**, **Friedrich Eckstein** oder **Arnold Schönberg** genannt werden.⁶¹⁹ **Egon Friedell** verdankt Hermann Bahr das Vorwort zu seiner Abhandlung *Der historische Jesus Christus*.⁶²⁰ Hermann Bahrs mystische Frömmigkeit – er wandte sich 1912 dezidiert dem Katholizismus zu und empfing nunmehr täglich die Kommunion⁶²¹ – ist bezeichnend für das religiös durchtränkte Milieu, in dem sich die Konvertitinnen und Konvertiten bewegten und das an späterer Stelle noch eingehend beleuchtet wird.

In den Biographien immer wieder genannt werden neben Hermann Bahr folgende Persönlichkeiten: Hugo von Hofmannsthal, der regelmäßiger Gast im Salon der Josefine von Wertheimstein war,⁶²² von daher mit der Familie Gomperz bekannt war und außerdem Kontakte zu **Edmund Husserl**⁶²³ und **Friedrich Eckstein**⁶²⁴ unterhielt. **Hans von Arnim**, der mit **Elise Richter**, **Edmund Husserl** und Theodor und **Heinrich Gomperz** befreundet war.⁶²⁵ **Edmund Garrigue Masaryk**, der mit **Edmund Husserl**, Theodor und **Heinrich Gomperz** befreundet und mit **Richard Weininger** bekannt war.⁶²⁶ **Adolf von Harnack**, bei dem **Heinrich Gomperz** studiert hatte⁶²⁷ und mit dessen Tochter **Lise**

⁶¹⁷ Zum Engagement der Konvertitinnen und Konvertiten in der Wiener Volksbildungsbewegung vgl. Kapitel IV.5.3.

⁶¹⁸ SPIEL, Glanz und Untergang, 55. Zu Hermann Bahr vgl. auch FARKAS, Hermann Bahr, passim.

⁶¹⁹ Belege für die genannten Kontakte finden sich wie folgt: Josef Redlich: REDLICH, Schicksalsjahre, Bd. 1, 155-156, 230; Victor Adler: MADERTHANER, Victor Adler, 109; Friedrich Eckstein: ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 131; Arnold Schönberg: STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 213.

⁶²⁰ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 5-9.

⁶²¹ WIDDER, Hermann Bahr, 68-74; FARKAS, Hermann Bahr, 119.

⁶²² MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 139; GOMPERZ, Vorrede, 28-29.

⁶²³ Vgl. den Hinweis bei SCHUHMAN, Husserl-Chronik, z.B. 100, 102.

⁶²⁴ Zu den Kontakten zwischen Friedrich Eckstein und Hugo von Hofmannsthal vgl. ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 132.

⁶²⁵ Belege für die genannten Kontakte finden sich wie folgt: Elise Richter: RICHTER, Summe, 79; Edmund Husserl: SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 36; Theodor und Heinrich Gomperz: KANN, Einleitung, 6.

⁶²⁶ Belege zu den genannten Kontakten finden sich wie folgt: Edmund Husserl: SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 4-5; Theodor und Heinrich Gomperz: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 40, 129; Richard Weininger: WEININGER, Exciting Years, 53.

⁶²⁷ GOMPERZ, Philosophical Studies, 17.

Meitner bekannt war.⁶²⁸ Eugenie Schwarzwald, um die sich ein ganzer Kreis von Konvertitinnen und Konvertiten scharte: **Aline Furtmüller**, **Arnold Schönberg** und **Hans Kelsen** etwa waren Lehrende an den Schwarzwald'schen Schulanstalten,⁶²⁹ viele andere der hier untersuchten Persönlichkeiten waren Gäste in Eugenie Schwarzwalds ‚Salon‘ in Wien oder in ihrer Villa ‚Seeblick‘ am Grundlsee. Letztere entwickelte sich zu einem wahren ‚Hot Spot‘ der künstlerischen und kulturellen Elite Wiens.⁶³⁰ **Melanie Gaertner**, die mit ihrer Familie alljährlich am Grundlsee urlaubte, erinnert sich an die Atmosphäre im ‚Seeblick‘:

„Der Schöpfer des modernsten Zivilprozesses, der Österreich in Saint Germain bei den unseligen Friedensverhandlungen vertreten hatte, Minister Franz Klein, sass wohl neben einer jungen Kunstgewerblerin, der geistreiche Verfasser der Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, Dr. Egon Friedell, neben Volksschullehrerinnen an den einfach gedeckten, runden Tischen, bei dem noch sehr armseligen Nachkriegsessen. Aber die Gespräche waren so lebhaft, die Geister entzündeten sich so heiter aneinander, wie es bei grossem Luxus und feurigen [sic!] Wein nicht besser hätte sein können.“⁶³¹

Nach dem bisher Gesagten zeigt sich, dass zwischen den hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten zwar vielfältige Verflechtungen bestanden, sie oftmals in denselben gesellschaftlichen Kreisen verkehrten, dieselben Freunde/Bekannten hatten, dass jedoch keineswegs von einem eigenen ‚Konvertitenmilieu‘ die Rede sein kann. Die teilweise sehr engen Beziehungen und Freundschaften zu evangelischen Christinnen und Christen, die meist in die Zeit vor der Taufe zurückreichen, verweisen einmal mehr auf das in einem früheren Kapitel beschriebene stark evangelisch geprägte bürgerliche Milieu Wiens. Darüber hinaus spielen sie eine zentrale Rolle hinsichtlich der Frage nicht nur sozialer, sondern auch religiöser Zugehörigkeiten.

⁶²⁸ Vgl. hierzu etwa MEITNER, Brief an Max von Laue vom 13. Juli 1947 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei: LEMMERICH, Lise Meitner–Max von Laue, 492-493, hier 492.

⁶²⁹ Belege für die genannten Kontakte finden sich wie folgt: Aline Furtmüller: RITT-KRENEK, Aline Furtmüller, 21; Arnold Schönberg: (–), Arnold Schönberg-Biographie. URL: http://www.schoenberg.at/index.php?option=com_content&view=article&id=162&Itemid=198&language=de&limitstart=1 [Abfrage vom 26. März 2013]; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 227; Hans Kelsen: EHS, Hans Kelsen, 120-125. Vgl. dazu auch Kapitel V.5.3.

⁶³⁰ Unter anderen waren folgende Persönlichkeiten bei Eugenie Schwarzwald in Wien bzw. am Grundlsee zu Gast: Arnold Schönberg, Oskar Kokoschka, Adolf Loos, Elias Canetti, Robert Musil, Egon Friedell, Jakob Wassermann, u.v.a. Vgl. SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 156; STREIBEL, Eugenie Schwarzwald, passim; SCHIFERER, „Fraudoktor“, 17; DEICHMANN, Das gehäkelte Wollmützchen, 55; STREIBEL, Ein Adabei, 48, 50.

⁶³¹ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 138.

3. Auseinandersetzung mit dem Judentum

3.1. Einleitung

„Zu weltfremd und zu aufrecht, um zu reagieren, ziehen sie sich auf sich selbst zurück. Sie hassen nicht immer, sie verachten⁶³² höchstens. Weil man sie verfolgt, bekennen sie stolz ihr Judentum⁶³³“.⁶³⁴

„Der erste Jude, der Christus kreuzigte, war Kain, wer wird der letzte sein?“⁶³⁵

„Die Kultur bildet die Instinkte, indem sie sie ausbildet, auch um. Dies lasse man bei der Betrachtg.[Betrachtung] der heutigen Rassenfrage nicht unbeachtet.“⁶³⁶

„Ein für allemal: man ist Christ oder man ist es nicht. Man hat keine Wahl, es zu sein oder nicht zu sein. Man wird nicht Christ: Christianus nascitur...“⁶³⁷

(Egon Friedell)

Diese unveröffentlichten und undatierten Gedankensplitter *Egon Friedells* sind nur einige wenige Beispiele für die tiefgreifende Auseinandersetzung – nicht nur, aber auch – getaufter – Jüdinnen und Juden mit ihrer jüdischen Herkunft und mit Fragen jüdischer Identität.⁶³⁸ Fasst man letztere unter dem Fragenkomplex des ‚Woher komme ich?‘ – ‚Wer bin ich?‘ – ‚Wer möchte ich sein?‘ zusammen,⁶³⁹ so lassen sich bei den hier untersuchten Personen bis auf wenige Ausnahmen keine positiven Bezüge zum Judentum finden – weder in religiöser, noch in sozialer oder kultureller Hinsicht. Es zeigen sich

⁶³² Friedell fügt hier mit rotem Buntstift die Anmerkung hinzu: „Als ob das nicht das ärgere wäre!“ Vgl. FRIEDEL, „Zu weltfremd und zu aufrecht“ (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127221.

⁶³³ An dieser Stelle bemerkt Friedell mit rotem Buntstift: „d.h. bleiben Antichristen“. Vgl. FRIEDEL, „Zu weltfremd und zu aufrecht“ (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127221.

⁶³⁴ FRIEDEL, „Zu weltfremd und zu aufrecht“ (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-sammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127221.

⁶³⁵ FRIEDEL, „Zu weltfremd und zu aufrecht“ (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-sammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127221.

⁶³⁶ FRIEDEL, Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriften-sammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.

⁶³⁷ FRIEDEL, Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriften-sammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.

⁶³⁸ Zur Frage der jüdischen Identität vgl. die Einleitung.

⁶³⁹ Für diese Anregung danke ich Herrn Michael A. Meyer: Vgl. MEYER, Entwicklung und Modifikationen der jüdischen Identität in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Vortrag im Rahmen der Konferenz „Kultur und Identität. Deutsch-Jüdisches Kulturerbe im In- und Ausland“ vom 25.10. bis 27. 10. 2011 im Centrum Judaicum, Stiftung Neue Synagoge, Berlin). Vgl. dazu auch die Einführung zur ‚jüdischen Identität‘ bei MEYER, Jüdische Identität, 10-18.

mitunter sogar scharfe Brüche zwischen dem vergangenheitsorientierten, durch Herkunft und Geburt auferlegten ‚Woher komme ich?‘ und selbstgesetzten Identifikationen, die sich auf Gegenwart und Zukunft im Sinne des ‚Wer bin ich?‘ bzw. ‚Wer möchte ich sein?‘ beziehen.

Wenn es, um bei **Egon Friedell** zu bleiben, in einer Anekdote heißt, **Friedell** hätte auf die Frage des antisemitischen christlichsozialen Journalisten Friedrich Funder „Was höre ich, Doktor Friedell – Sie spielen einen Juden?“ mit den Worten „Ein Schauspieler muß *alles* können“ geantwortet,⁶⁴⁰ so spiegelt sich darin, trotz aller Ironie, eine Haltung, die das Selbstverständnis der meisten der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten in bezeichnender Weise auf den Punkt bringt: Sie verstanden sich mehrheitlich nicht als Jüdinnen oder Juden und wollten auch von ihrer Umgebung nicht als solche gesehen werden – ein Selbstbild, das, je nach sozialem Umfeld, in dem sich die jeweiligen Personen bewegten, allzu oft mit jenem Bild kollidierte, das ihnen von außen auferlegt wurde. Die zeitgenössischen Debatten um die ‚Judenfrage‘, die Begegnung mit dem ‚Ostjudentum‘, die Konfrontation mit dem Antisemitismus, die Spannung zwischen Selbst- und Fremdbild und die sich daraus ergebenden Identitätskonflikte schlugen sich auf vielfältige Weise in den Privatdokumenten wie auch in den schriftstellerischen Werken der Konvertitinnen und Konvertiten nieder. Nicht selten erscheint darin das Judentum als eine Art ‚Negativfolie‘, vor deren Hintergrund erst neue Konzepte von Identität entwickelt werden konnten.⁶⁴¹ Dann finden wir Äußerungen, die wir aus heutiger Sicht rundweg als ‚antisemitisch‘ bezeichnen würden, die im Wien um 1900 in jüdisch-intellektuellen Kreisen allerdings keine Seltenheit darstellten.⁶⁴²

Im Grunde handelt es sich dabei um Formen eines ‚kulturellen Antisemitismus‘,⁶⁴³ bei dem bestimmte Verhaltensweisen oder kulturelle Entwicklungen als ‚jüdisch‘ abgelehnt werden. Anders als beim rassischen Antisemitismus ist hier, zumindest theoretisch, für das Individuum die Möglichkeit gegeben, sich durch ein entsprechendes ‚nichtjüdisches‘ Verhalten und/oder ‚nichtjüdische‘ Einstellungen über kollektive Zuschreibungen hinauszuheben – in radikalierter Form wird uns ein solches Konzept bei

⁶⁴⁰ Zit. nach STRIGL, Nachwort, 487. Die Anekdote ist von Friedrich Torberg überliefert. Vgl. ebenda.

⁶⁴¹ Zur Bildung von Identität in Abgrenzung zu einem anderen vgl. auch GRAF, Der Protestantismus, 62, der sich dabei auf Pierre Bourdieu und Michel Foucault bezieht sowie HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘, 56.

⁶⁴² Vgl. zu dieser Thematik auch BOTZ–OXAAL–POLLAK–SCHOLZ, Probleme, 25; SCHEICHL, Nuancen, passim.

⁶⁴³ Zum kulturellen Antisemitismus vgl. BELLER, Wien und die Juden, 209–210, hier zit. 209.

Otto Weininger begegnen. Dort wird auch der Begriff des ‚jüdischen Selbsthasses‘, der in diesem Zusammenhang immer wieder auftaucht, kritische beleuchtet. So sprechen etwa Herbert Spiegelberg und Karl Schuhmann im Anschluss an Emmanuel Levinas bei **Malvine Husserl**, der Ehefrau **Edmund Husserl**, von einem ‚jüdischen Antisemitismus‘.⁶⁴⁴ Emma Adler wiederum meinte, **Victor Adler** sei zum Zeitpunkt ihres Kennenlernens ein ‚Antisemit von strenger Observanz‘ gewesen⁶⁴⁵ – Edmund Silberner diagnostizierte bei **Adler** überhaupt einen ‚typisch jüdischen Selbsthaß‘.⁶⁴⁶

Wie konnten solche antisemitischen, oder besser antijüdischen Äußerungen aussehen? Beginnen wir mit **Elise Richter**: Diese schreibt in ihren Tagebüchern, durchaus dem Sprachgebrauch der Zeit folgend, immer wieder davon, dass bestimmte Personen ‚jüdeln‘ würden.⁶⁴⁷ Unter anderem charakterisiert sie einen ‚Dr. Tietze‘, bei dem es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um den Konvertiten **Hans Tietze** handelt, als ‚unsympathisch, sehr jüdisch‘⁶⁴⁸ – eine bezeichnende Aussage, welche einmal mehr die Differenzen zwischen Selbst- und Fremdbild auch unter Jüdinnen und Juden bzw. Konvertitinnen und Konvertiten aufzeigt. Auch **Josef Redlich** äußert sich in seinen Briefen an seine Freundin Flora Singer⁶⁴⁹ aus den 1890er Jahren durchwegs abfällig über diverse ‚Stammesgenossen‘⁶⁵⁰ oder über die ‚getauften und ungetauften Töchter Israels‘.⁶⁵¹ Hinsichtlich seiner eigenen jüdischen Herkunft schreibt er:

⁶⁴⁴ Vgl. SPIEGELBERG–SCHUHMAN, Als Student bei Husserl, 243, Anm. 15 sowie SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 107, 119, Anm. 12. Vgl. hierzu auch LEVINAS, La ruine, 74, Anm., wo es heißt: ‚Madame Husserl me parlait de juifs rigoureusement à la troisième personne, pas même à la deuxième.‘

⁶⁴⁵ Zit. nach: MADERTHANER, Politik als Kunst, 769.

⁶⁴⁶ SILBERNER, Sozialisten zur Judenfrage, 234. Vgl. zu dieser Thematik auch SPIRA, Feindbild ‚Jud‘, 36-38, der den Begriff ‚Selbsthaß‘ bei Adler allerdings nur bedingt für zutreffend hält.

⁶⁴⁷ Vgl. dazu etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 22. August 1928 und 5. Mai 1930, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233360 und 233367.

⁶⁴⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 30. Dezember 1915, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233352.

⁶⁴⁹ Flora Singer war mütterlicherseits die Kusine von Edmund Husserl. Für diesen Hinweis danke ich Herrn Dr. Fritz Fellner.

⁶⁵⁰ REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577. Der Brief ist in Auszügen abgedruckt bei REDLICH, Die Erinnerungen und Tagebücher, Bd. 1, 100-101, hier 101.

⁶⁵¹ REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577.

„Wissen Sie: ich fühle mich als ‚Letzter‘ meines Stammes. Denn, wenn ich auch heirate: meine etwaigen Kinder bekämen nichts mehr vom Judentum mit. Ich aber hab’s noch in tausend Einzelheiten meiner Erinnerungen aus der Kindheit!“⁶⁵²

Josef Redlich wollte offenbar seine Nachkommen vom Judentum fernhalten. Der Religionswechsel schien dafür der geeignete Weg zu sein – ein Aspekt, der uns auch bei **Victor Adler** und **Melanie Gaertner** begegnen wird.⁶⁵³ Ressentiments hegten die hier untersuchten Persönlichkeiten vor allem gegenüber den so genannten Ostjuden und deren religiöse Traditionen, im Visier standen aber ebenso die ‚assimilierten‘ und ‚reichen‘ Juden Wiens. Zitieren wir noch einmal **Josef Redlich**, der 1895 an Flora Singer schreibt:

„In der Leopoldstadt nimmt die Zahl der Christen nach wie vor reißend ab: ebenso in den Redaktionsbureaus der Wiener Journale – notabene, dort wo noch eine Abnahme möglich ist. [...] In den jüdischen Tempeln wird nach wie vor eifrig getraut; so epidemisch wirkt diese Beschäftigung, dass der verwitwete 60jährige {Fridemann} vorgestern ein 26jähriges Mädchen zur zweiten Frau nahm. Ein würdiger alter Israelite meiner Bekanntschaft versicherte mir mit wichtiger Miene, das müsse so sein, es stehe im Talmud!“⁶⁵⁴

Und an anderer Stelle:

„Ich habe alle sogenannten gesellschaftlichen Beziehungen fallen lassen: will ich meine Muße in Gesellschaft genießen, so hab’ ich Freundesverkehr zwangsloser Art genug. Aber Jours und Diners (Sacher I. Classe) brauche und vertrage ich nicht. Die reichen Ebräer schütteln zwar den Kopf über so was: und die getauften und ungetauften Töchter Israels, so in ‚Palais‘ wohnen, finden das ‚blasiert‘. Item! Mir behagt es vortrefflich.“⁶⁵⁵

⁶⁵² REDLICH, Brief an Flora Singer vom Brief 22. Dezember 1896, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198582.

⁶⁵³ Vgl. dazu die vertieften Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.4. (Gaertner) und III.4.2.9. (Adler).

⁶⁵⁴ REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577.

⁶⁵⁵ REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577.

Was **Josef Redlich** hier anspricht, ist auch eines der zentralen Themen in **Alice Schaleks** Romans *Wann wird es tagen?*.⁶⁵⁶ In dem bezeichnenderweise unter einem männlichen Pseudonym publizierten Werk verknüpft die Autorin die ‚Frauen-‘ und ‚Judenfrage‘ ihrer Zeit und greift damit Themenbereiche auf, die auch ihr eigenes Leben und Wirken maßgeblich bestimmten. Die soziale Rolle der bürgerlichen Frau, der zeitgenössische Antisemitismus, Fragen der jüdischen Assimilation und des gesellschaftlichen Verkehrs zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen einerseits, zwischen getauften/ungetauften Jüdinnen und Juden andererseits⁶⁵⁷ kommen ebenso zur Sprache wie die Thematik der ‚Judentaufen‘ im Wiener Fin-de-Siècle, welche **Alice Schalek** unter Aufnahme damals gängiger Klischees und Vorurteile⁶⁵⁸ am Beispiel der Familie Werner⁶⁵⁹ entfaltet.

Kehren wir von der literarischen Auseinandersetzung mit dem Judentum wieder zurück zu den Aussagen der Konvertitinnen und Konvertiten selbst. Wie im obigen Zitat

⁶⁵⁶ Im Zentrum dieses „Wiener Roman[s]“, wie es im Untertitel heißt, steht das Schicksal der bildungshungrigen Jüdin Ilse Steinbrück, deren Wunsch, in Zürich Mathematik zu studieren, von der Um- und Mitwelt als verrückt abgewiesen wird – sie solle sich doch lieber auf ihre Rolle als zukünftige Ehefrau und Mutter vorbereiten. Ilse, die beherrscht ist vom Drang nach Unabhängigkeit und Freiheit, scheitert letztlich an den gesellschaftlichen Konventionen und fügt sich. Vgl. MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1. und 2, passim. Zu Alice Schaleks Roman vgl. auch SCHRÖDER, „Als höre sie von einer neuen Welt“, passim.

⁶⁵⁷ Beispielhaft ist hier eine im Roman dargestellte Szene zu erwähnen, in der die Frage diskutiert wird, wer zum geplanten Ball im Haus der jüdischen Familie Steinbrück eingeladen werden sollte. Die Freundin der Gastgeberfamilie, Frau Werner, – sie lässt sich im zweiten Band des Romans katholisch taufen – plädiert dafür, auf ein zahlenmäßiges Gleichgewicht zwischen Christen und Juden zu achten, „damit der Eindruck eines jüdischen Balles vermieden würde“. Im Folgenden schlägt Frau Werner vor, zwei junge Baronessen einzuladen, mit denen die Protagonistin des Romans, Ilse Steinbrück, im Sommer Tennis gespielt hatte. Ilse lehnt dies allerdings mit der Begründung ab, dass die Baronessen Antisemitinnen seien, worauf Frau Werner erwidert: „Es ist nur schmeichelhaft für dich, daß sie, die sich gegen andere abweisend verhielten, zu dir freundlich waren. Ich verkehre doch auch so wenig als möglich mit Juden, warum soll ich das also den Christen übelnehmen?“ Vgl. MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1, 178.

⁶⁵⁸ Vgl. hierzu etwa den von Vorurteilen gespeisten Monolog der Frau von Reinersdorf über eine „getaufte Jüdin“ bei einer Sitzung eines Ballkomitees: „Sehen Sie drüben, diese Dicke, das ist eine getaufte Jüdin. Mein Gott, überall drängen sich diese Bankiersfrauen herein.“ [MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1, 137.] – „Meinethalben dürften sich alle Juden in brillantene Kleider hüllen [...], aber nur sollen sie sich nicht immer wieder an uns anhängen, wenn wir sie auch noch so oft abgeschüttelt haben. Und wo eine Jüdin hineinkommt, bringt sie Putz und Brillanten mit.“ Vgl. MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1, 137-138.

⁶⁵⁹ So zeigt sich etwa die Figur der Agathe Werner überzeugt von der gesellschaftlichen Wirksamkeit einer Taufe: „Ich heirate ohnedies nur einen Christen, und wenn wir dann alle getauft sind, wird unsere ganze Geselligkeit anders geführt.“ [MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1, 56.] Die Hochzeit Agathe Werners mit dem christlichen Baron Würger wird folgendermaßen geschildert: „Natürlich fand die Trauung in der Votivkirche, in Wiens vornehmstem Dome, statt. Die ganze Familie Werner hatte sich vorher taufen lassen. Ein Bischof nahm die Trauung vor, und man sah in dem Hochzeitszuge Offiziere, Exzellenzen, Hofräte, Professoren und Künstler. [...] Nun endlich gab der Geistliche den Segen, alle Anwesenden bekreuzigten sich, auch die Familie der Braut. Sie hätten wahrscheinlich jeden erstaunt angesehen, der sie an ihre jüdische Vergangenheit erinnert hätte, so sehr fühlten sie sich bereits als Arier und als Antisemiten.“ Vgl. MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 2, 142-143.

von **Josef Redlich** deutlich wurde, in dem er über die ‚jüdische Dominanz‘ im Pressewesen herzieht, war es auch unter (konvertierten) Jüdinnen und Juden üblich, sich der negativen Stereotype der christlichen Antisemitinnen und Antisemiten zu bedienen. Das zeigt sich auch bei **Stefan Großmann**. In einem Brief an seine Frau Ester aus dem Jahr 1914 heißt es:

„Ich habe natürlich auch meine Anfälle von Traurigkeit. Den ärgsten heute in einem Café, wo nur Literaten und Juden verkehren“⁶⁶⁰

Besonders häufig finden wir in den Aussagen der Konvertitinnen und Konvertiten eine Ineinssetzung von Judentum, ‚Zweckdenken‘ und ‚Materialismus‘, ganz markant bei **Otto Weininger**, **Emil Lucka**, **Egon Friedell**⁶⁶¹ oder, um ihn noch einmal zu zitieren, bei **Stefan Großmann**. Letzterer schreibt in seiner 1931 erschienenen Autobiographie:

„Der merkantile Geist der Verwandten, dieses ewige Zweckdenken, und noch dazu das Denken an sehr kleine Zwecke, erzeugte in mir, ich kann es nicht leugnen, antisemitische Regungen.“⁶⁶²

Die angeführten Beispiele spiegeln die ambivalente bis ablehnende Haltung, welche (konvertierte) Jüdinnen und Juden im Wien der Jahrhundertwende gegenüber dem Judentum einnehmen konnten, ebenso wie ihre Übernahme gängiger antijüdischer Vorurteile, Klischees und Stereotype.

Demgegenüber finden sich auch Beispiele von positiven Bezügen zum Judentum, wie etwa im Fall von **Felix Propper** oder **Arnold Schönberg**. Der 1894 in Wien geborene, 1916 evangelisch getaufte und 1948 zum Pfarrer der evangelischen Kirche in Österreich ordinierte **Felix Propper** sah sich immer als ‚Judenchrist‘⁶⁶³ und „[suchte] mit entwaffnender Ehrlichkeit und unerschütterlicher Konsequenz [...] nach einer Identifizierung von Judentum und Christentum [...]“,⁶⁶⁴ so ein Nachruf über ihn. Für den 1898 evangelisch getauften **Arnold Schönberg** wiederum waren es einschneidende Erlebnisse

⁶⁶⁰ GROBMANN, Brief an Esther Großmann aus 1914. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann. Sign.: 98/B3/207-276.

⁶⁶¹ Zu Otto Weininger und Emil Lucka vgl. Kapitel III.3.2.1., III.3.2.2. und IV.4.1. Zu Egon Friedell vgl. v.a. Kapitel IV.4.1.

⁶⁶² GROBMANN, Ich war begeistert, 24.

⁶⁶³ NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 222-224.

⁶⁶⁴ JELLINEK, Felix Propper, 142f. Der Nachruf ist auch zitiert bei NÜCHTERN-SCHWARZ-WERNECK, Felix Propper, 238

mit dem Antisemitismus Anfang der 1920er Jahre, die bei ihm einen Prozess jüdischer Identitätsfindung einleiteten, der 1933 in eine Rekonversion zum Judentum mündete.⁶⁶⁵

Auf **Arnold Schönbergs** Konversion und Rekonversion wird an späterer Stelle noch ausführlich eingegangen, bleiben wir im Folgenden bei der, den Konversionen vorangehenden bzw. die Konversionsprozesse begleitenden, abgrenzenden Auseinandersetzung mit jüdischer Kultur und Religion, mit Fragen der Assimilation oder des Zionismus. Beispielhaft sollen die angesprochenen Themen anhand der Äußerungen **Otto Weiningers**, **Emil Luckas**, **Stefan Großmanns** und **Melanie Gaertner** behandelt werden.

Beginnen wir mit **Otto Weininger** und seinem Freund und Biographen **Emil Lucka**. **Otto Weininger** widmete dem Judentum in seiner 1903 erschienenen Schrift *Geschlecht und Charakter* ein eigenes Kapitel und ließ dabei einen Ton der Aggressivität zu Tage treten, der schon unter Zeitgenossen für Aufregung sorgte. **Weininger** repräsentiert mit seiner scharfen Polemik gegenüber dem Judentum keineswegs die Meinung der Mehrheit der Konvertitinnen und Konvertiten, an seinem Beispiel konzentriert sich jedoch auf radikale Weise die Problematik des ‚Jüdischseins‘ in Wien um 1900, weshalb es an dieser Stelle sinnvoll erscheint, mit einer Darstellung seiner Sicht auf das Judentum, wie er sie in *Geschlecht und Charakter* darlegte, zu beginnen.

3.2. Das Judentum in *Geschlecht und Charakter*

3.2.1. Das Judentum als „platonische[...] Idee“⁶⁶⁶

„Jüdisch ist der Geist der Modernität, von wo man ihn betrachte“,⁶⁶⁷ schreibt **Otto Weininger** in *Geschlecht und Charakter*. Seine Ausführungen zum Judentum sind eingebettet in eine umfassende Kultur- und Zeitkritik. Wortgewaltig wettet er gegen die ‚Weiber‘ und die ‚Juden‘, gegen die Bejahung der Sexualität, gegen Anarchismus, Kapitalismus, Marxismus und Freidenkertum, gegen eine Kultur, in der es keine

⁶⁶⁵ Vgl. dazu die Ausführungen bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 13-17, 218 sowie Kapitel III.4.2.11.

⁶⁶⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 409. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 424-435; LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 189-219.

⁶⁶⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 441.

Originalität mehr gäbe, dafür aber „größte[...] Originalitätshascherei“.⁶⁶⁸ Als ‚jüdisch‘ und ‚weibisch‘ charakterisiert er diese seine Zeit⁶⁶⁹ und schließt das Kapitel zum Judentum mit:

„Aber dem neuen Judentum entgegen drängt ein neues Christentum zum Lichte; die Menschheit harret des neuen Religionsstifters, und der Kampf drängt zur Entscheidung wie im Jahre eins. Zwischen Judentum und Christentum, zwischen Geschäft und Kultur, zwischen Weib und Mann, zwischen Gattung und Persönlichkeit, zwischen Unwert und Wert, zwischen irdischem und höherem Leben, zwischen dem Nichts und der Gottheit hat abermals die Menschheit die Wahl. Das sind die beiden Pole. Es gibt kein drittes Reich.“⁶⁷⁰

Die eben zitierte Passage spiegelt bereits die dualistische, vom zeitgenössischen Irrationalismus ebenso wie von der kantischen Philosophie, dem Platonismus oder von christlichen Elementen durchtränkte Weltsicht *Otto Weiningers*.⁶⁷¹ Ob und inwieweit er sich selber mit dem hier angesprochenen neuen Religionsstifter identifizierte, wird in einem späteren Kapitel noch näher zu erörtern sein.⁶⁷² Uns interessiert zunächst seine harsche Kritik am Judentum: Auch wenn das mitunter in Zweifel gezogen wird,⁶⁷³ kann *Weiningers* Kritik m. E. nicht losgelöst von seiner Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft gesehen werden. In der zunächst als Dissertation vorgelegten Schrift *Geschlecht und Charakter* hob der am 19. Juli 1902 zum Protestantismus übergetretene *Weininger*⁶⁷⁴ die hohe Relevanz hervor, die der „Stellung zum Judentum“ zukomme.⁶⁷⁵ Angesichts dessen entwarf er ein Konzept des ‚Jüdischen‘, das allein auf „psychische

⁶⁶⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, Kapitel: Das Judentum, 403-441, v.a. 440-441, hier zit. 441. Zu Weiningers Kulturkritik vgl. auch LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 195-196; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 427-428.

⁶⁶⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 441.

⁶⁷⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 441.

⁶⁷¹ Zu den Otto Weininger prägenden Einflüssen und seiner geistesgeschichtliche Einordnung vgl. WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 424, 428.

⁶⁷² Vgl. Kapitel IV.4.9.2.(a).

⁶⁷³ So etwa von JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, passim.

⁶⁷⁴ Zum Übertritt vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 767.

⁶⁷⁵ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 405. Vgl. dazu auch: LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 191.

Eigenheit[en]⁶⁷⁶ abzielte – abgesehen von allen nationalen, rassischen oder konfessionellen Kriterien.⁶⁷⁷

„Es handelt sich mir nicht um eine Rasse und nicht um ein Volk, noch weniger freilich um ein gesetzlich anerkanntes Bekenntnis. Man darf das Judentum nur für eine Geistesrichtung, für eine psychische Konstitution halten, welche für **alle** Menschen eine **Möglichkeit** bildet, und im historischen Judentum bloß die grandioseste **Verwirklichung** gefunden hat.“⁶⁷⁸

Tatsächlich lag es **Otto Weininger**, wie er ausdrücklich betont, fern, mit seinen Ausführungen „einer theoretischen oder gar einer praktischen Judenverfolgung“ das Wort zu reden.⁶⁷⁹ Er wollte die vermeintliche ‚Kulturschädlichkeit‘ des Judentums aufzeigen, den herrschenden rassischen Diskurs durchbrechen und für sich selbst neue Möglichkeiten des Umgangs mit seiner jüdischen Herkunft finden.

Vor diesem Hintergrund entfaltet er in *Geschlecht und Charakter* seine Vorstellung vom Judentum als einer „platonischen Idee“, einer bestimmten geistigen Einstellung, die auch dem ‚Arier‘ nicht fremd sei.⁶⁸⁰ „Es gibt Arier, die jüdischer sind als mancher Jude, und es gibt wirklich Juden, die arischer sind als gewisse Arier.“⁶⁸¹ Der Zweck des Judentums besteht nach **Weininger** darin, den ‚Arier‘ gleichsam zu überführen und ihm das ‚Jüdische‘ in ihm selbst vor Augen zu halten bzw. ihn davor zu warnen.⁶⁸² **Otto Weiningers** Freund **Emil Lucka** schrieb später in seiner *Weininger-Biographie*, dass sich die „Frage nach dem Zweck des Judentums in der Welt nicht

⁶⁷⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 405.

⁶⁷⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 405, 409. Vgl. dazu auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 425. Nichts desto trotz weist Weininger gleich zu Beginn seiner Ausführungen darauf hin, dass eine „gewisse Verwandtschaft“ der Juden „mit den Negern wie mit den Mongolen“ nicht von der Hand zu weisen sei. Beispielhaft nennt er die „so gern sich ringelnden Haare“ oder „die ganz chinesisch oder malaisch geformten Gesichtsschädel“ der Juden. Vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 405.

⁶⁷⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 406.

⁶⁷⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 417-418. Vgl. auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 421.

⁶⁸⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 409. Vgl. dazu auch LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 197.

⁶⁸¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 407. Otto Weininger fügt hinzu: „Es gibt einen absoluten Juden so wenig als es einen absoluten Christen gibt“. Vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 418. Als Beispiel eines „Nicht-Semiten“ mit einem „Beisatz von Judentum“ nennt Otto Weininger Richard Wagner. Wagners Musik weise Züge „von etwas Aufdringlichem, Lautem, Unvornehmen“ auf – für Weininger eindeutige jüdische Eigenschaften. Doch sei es gerade das Judentum gewesen, das Wagner „zur klaren Erkenntnis und Bejahung des anderen Poles in sich“ verholfen habe – erst die Erkenntnis und Überwindung des Judentums in sich habe es Wagner möglich gemacht, einen Siegfried oder Parsifal hervorzubringen und damit „dem Germanentum den höchsten Ausdruck zu geben, den es wohl in der Geschichte gefunden hat“. Vgl. ebenda 407-409.

⁶⁸² WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 409.

großartiger [hätte] beantworten lassen, als es hier geschehen ist“ – das Judentum, verstanden als „der Abgrund, der sich nie schließt, der immer und ewig die Gefahr bleibt, worein der Christ verfallen kann, das Chaos, das er fürchtet“.⁶⁸³

Was aber meint **Otto Weininger**, wenn er vom Judentum als „psychische[r] Konstitution“⁶⁸⁴ spricht? Seine diesbezüglichen Ausführungen, die er mit seiner in *Geschlecht und Charakter* vorgelegten Typologie der Geschlechter verbindet, die ihrerseits wiederum sein höchst spannungsreiches Verhältnis zur Sexualität spiegelt, können hier nur in Umrissen nachgezeichnet werden: Im Grunde will **Weininger** aufzeigen, dass Weiblichkeit/Sexualität und Judentum durch einen moralischen Akt überwunden werden müssen, da sie sonst die Gesellschaft zerstören würden.⁶⁸⁵ Sein Kapitel zum Judentum ist durchzogen von Analogiebildungen zwischen ‚Weib‘ und ‚Jude‘ und der Gegenüberstellung des positiven männlich/arischen und negativen weiblich/jüdischen Prinzips.⁶⁸⁶ In diesem Sinne legt **Weininger** den Frauen wie den Juden bestimmte Eigenschaften bei bzw. spricht ihnen solche ab: Beide hätten keine „Persönlichkeit“,⁶⁸⁷ beide würden nicht als Einzelne, sondern stets als Glied einer Gruppe auftreten.⁶⁸⁸ Schlagworte wie „Kauft nur bei Christen“ bezeichnet **Weininger** als „jüdisch, denn sie betrachten und werten das Individuum nur als Gattungsangehörigen; ähnlich wie der jüdische Begriff des ‚Goy‘ jeden Christen einfach als solchen bezeichnet und auch schon subsumiert“.⁶⁸⁹ Darüber hinaus hätten weder ‚Weib‘ noch ‚Jude‘ ein Gefühl für den Begriff des Staates oder ein Verhältnis zum Eigentum – daraus folgt nach **Weininger** ihr Hang zum Kommunismus und Anarchismus –,⁶⁹⁰ und es fehle beiden an „Größe“, sowohl in negativer („es gibt [...] keinen jüdischen Mörder“) als auch in positiver (sittliche Höhe; „es gibt auch keinen jüdischen Heiligen“) Hinsicht.⁶⁹¹ ‚Weib‘ und ‚Jude‘ seien beherrscht von triebhafter Sexualität und vom Hang zur „Kuppelei“, Ausdruck

⁶⁸³ LUCKA, Otto Weininger, 104.

⁶⁸⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 406.

⁶⁸⁵ Vgl. dazu auch MEYER, *Jüdische Identität*, 57-58.

⁶⁸⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, Kapitel Judentum, 403-441. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 425-432; LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 191-196.

⁶⁸⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 411.

⁶⁸⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 415-416.

⁶⁸⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 418.

⁶⁹⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 410-411. Vgl. dazu auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 428-429. Die Vorstellung vom Staat als „Verbindung vernünftiger Wesen“ sei ‚Weibern‘ und ‚Juden‘ unzugänglich, weil ihnen die „kantische Vernunft“ fehle. Damit ist für Weininger auch der Zionismus zum Scheitern verurteilt. Vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 410-411, hier zit. 411.

⁶⁹¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 414-415.

der für beide typischen „Formlosigkeit“ und „Grenzverwischung“.⁶⁹² Stattdessen seien die Juden überaus anpassungsfähig und geistig beweglich – nach *Weininger* ein Indiz für deren journalistische Begabung – und würden sich „wie der Parasit“ überall einnisten.⁶⁹³

Den wahren Kern des ‚Jüdischen‘ meint *Weininger* in der von ihm postulierten ‚Irreligiosität des Juden‘ zu erblicken,⁶⁹⁴ die im Zusammenhang mit seiner theologischen Wertung des Judentums noch näher zu erörtern sein wird und die im Übrigen auch von *Egon Friedell* behauptet wurde.⁶⁹⁵ An dieser Stelle nur so viel: Nach *Weininger* hat der ‚Jude‘ keinen Sinn für Transzendenz und Gnade, keine Seele, kein Verständnis für die Unsterblichkeit, kein Gefühl für das Geheimnisvolle – „Sein Bestreben ist es, die Welt möglichst platt und gewöhnlich zu sehen“.⁶⁹⁶ Ihm fehle jeglicher Glaube, sei es der Glaube an etwas Fremdes, sei es jener an sich selbst – „er glaubt nicht an seinen Glauben, er zweifelt an seinem Zweifel“.⁶⁹⁷ Er „hält nie etwas wirklich für echt und unumstößlich, für heilig und unverletzbar“ und agiere „überall frivol, und alles bewitzelnd; er glaubt keinem Christen sein Christentum, geschweige denn einem Juden die Ehrlichkeit seiner Taufe“⁶⁹⁸ – eine höchst interessante Aussage vor dem Hintergrund von *Otto Weiningers* Übertritt zum Protestantismus.

Weininger zufolge müsse der einzelne Jude das Judentum in sich erkennen, dagegen ankämpfen und es überwinden – so wie das auch Christus in exemplarischer Weise getan habe.⁶⁹⁹ Dann würde auch seine „Rassenangehörigkeit“ keine Rolle mehr spielen.⁷⁰⁰

Die „Judenfrage“ war für den Kant-Verehrer *Weininger* nur „individuell [lösbar]“, ⁷⁰¹ nämlich durch die „seelische Taufe des Geistes“ – d.h. durch die bewusste

⁶⁹² WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 417. Vgl. dazu auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 430.

⁶⁹³ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 429-430, hier zit. 430. Vgl. dazu auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 431.

⁶⁹⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 430.

⁶⁹⁵ Zur theologischen Wertung des Judentums bei Weininger und Friedell vgl. Kapitel IV.4.1.

⁶⁹⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 420-422, hier zit. 421.

⁶⁹⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 431. Vgl. dazu auch LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 196.

⁶⁹⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 431.

⁶⁹⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 418-419, 440. Vgl. auch MEYER, *Jüdische Identität*, 57 sowie Kapitel IV.4.9.2.(a).

⁷⁰⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 419.

⁷⁰¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 418.

Wandlung der inneren Haltung im Sinne einer Selbstüberwindung –, der dann die „äußerliche [Taufe] des Körpers symbolisch nur immer dann folgen mag“.⁷⁰²

Mit diesen Ausführungen berühren wir bereits jenen Fragenkomplex, der mit den Motiven von *Otto Weiningers* Religionswechsel zu tun hat und dem an späterer Stelle ein eigener Abschnitt gewidmet werden soll.⁷⁰³ Dort wird zu klären sein, inwieweit *Weiningers* Leben und Werk miteinander in Beziehung gesetzt werden können und inwieweit seine Ausführungen zum Judentum mit seiner biographischen Situation korrelieren. Werfen wir an dieser Stelle einen kurzen Blick auf die Rezeptionsgeschichte von *Geschlecht und Charakter*, insbesondere auf *Emil Luckas* Auseinandersetzung mit *Otto Weininger* und dessen Werk.

3.2.2. *Geschlecht und Charakter* erobert den Buchmarkt – zur Rezeption eines Bestsellers im Wien des Fin-de-Siècle unter besonderer Berücksichtigung des Konvertiten Emil Lucka

Nach *Otto Weiningers* Selbstmord im Oktober 1903⁷⁰⁴ wurden seine Thesen zur ‚Frauen-‘ und ‚Judenfrage‘ rasch rezipiert. Die Auflagenzahlen von *Geschlecht und Charakter* sprechen für sich: Nach der Erstauflage des Buches im Juni 1903 kam es schon im November desselben Jahres zur zweiten Auflage, die dritte folgte im Jänner 1904, die vierte im September 1904. Im Jahr 1923 feierte das Buch bereits die 25. Auflage, insgesamt gab es zwischen 1903 und 1947 28 Auflagen.⁷⁰⁵ *Geschlecht und Charakter* war also schlicht in Mode, und das nicht nur in Mitteleuropa, sondern auch in Russland.⁷⁰⁶ In Wien propagierte Karl Kraus *Weiningers* Buch – über ihn sind u.a. Alban Berg, Oskar Kokoschka, Adolf Loos oder *Arnold Schönberg* darauf gestoßen,⁷⁰⁷ im Prinzip also jener Künstlerkreis, der mit der sinnlichen „Gefühlskultur“ etwa eines Gustav Klimt gebrochen und sich zum Verfechter einer „rationale[n] Wortkultur“ erhoben hatte.⁷⁰⁸ Auch Hermann Broch, Heimito von Doderer, *Hans Kelsen*, Robert Musil, August Strindberg oder Ludwig Wittgenstein zählten zur Leserschaft von *Geschlecht und Charakter*, was, wie Allan Janik betont, freilich nicht mit einer ungeteilten

⁷⁰² WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 419. Vgl. dazu auch WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 432.

⁷⁰³ Vgl. Kapitel III.4.2.6.

⁷⁰⁴ Vgl. Kapitel III.4.2.6.

⁷⁰⁵ Zu den Auflagenzahlen vgl. LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 41, 44, 50, 221.

⁷⁰⁶ ZEREBIN, *Madonna W.*, 119-120.

⁷⁰⁷ LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 147.

⁷⁰⁸ HANISCH, *Der lange Schatten*, 246-247, hier zit. 246.

Zustimmung zu **Weiningers** Ansichten einhergehen musste.⁷⁰⁹ **Egon Friedell** setzte sich in einer, heute in der Handschriftensammlung der Wienbibliothek im Rathaus befindlichen, Rezension mit **Otto Weiningers** Hauptwerk auseinander. **Friedell** bescheinigt dem Werk „Tiefe u. Sinn für Differenzen“ und bemerkt, dass das Buch „das Letzte [enthaltete], was „1904 über die Weiberfrage gesagt werden kann“.⁷¹⁰ Auf **Weiningers** Ausführungen zum Judentum geht **Friedell** interessanterweise nicht explizit ein. Äußerungen in seiner *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients* sowie in unveröffentlichten Schriftstücken legen aber eine inhaltliche Nähe zu **Weiningers** Ideen nahe, ein Aspekt, der im Kapitel *Moderne Geister – Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten* noch gesondert zu beleuchten sein wird.⁷¹¹

Einer, der sich intensiv mit **Otto Weiningers** Gedankenwelt auseinandersetzte und dessen Sicht auf das Judentum zunächst in vollem Umfang übernahm, war **Emil Lucka**, gleichermaßen Freund wie auch Biograph des früh verstorbenen Philosophen.⁷¹² In seiner **Weininger**-Biographie schreibt **Lucka**:

„Was er [Weininger] über das Judentum sagt, wird für jede künftige Kulturpsychologie fundamentale Bedeutung haben. Hier ist zum erstenmal mit dem höchsten Grade von Klarheit ausgesprochen, worum es sich da handelt: um den Geist des Judentums, und nicht um die Abstammung der Juden. Das Problem des Judentums [...] ist ein ausschließlich psychologisches, kein naturwissenschaftliches.“⁷¹³

Emil Lucka widmete sich auch den zeitgenössischen Rassentheorien und dem Rassenantisemitismus.⁷¹⁴

„Ich glaube nicht, daß der Rassenantisemitismus wohl begründet und klar bewußt ist; [...] Ein Stamm, ein anthropologisches Gebilde läßt sich nicht werten; es gehört dem Bereich der Naturwissenschaft an, und nur seine Eigenheiten können aufgezeigt werden – aber die Bezeichnungen ‚gut‘ und ‚schlecht‘ verlieren da ihren Sinn. [...]

⁷⁰⁹ JANIK, Selbsthass-Hypothese, 120. Zu den Rezipienten von Weiningers Buch vgl. auch WISTRICH, Die Juden Wiens, 432.

⁷¹⁰ FRIEDEL, Über „Geschlecht und Charakter“ von Otto Weininger (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Splitternachlass Egon Friedell, Sign.: H.I.N. 196936.

⁷¹¹ Vgl. Kapitel IV.4.

⁷¹² Vgl. dazu LUCKA, Otto Weininger, passim; 9-11; LEHNER, Studien, 2-12. Während Lucka seinen Freund Weininger in der Biographie noch rundum verteidigt, distanziert er sich später von einigen Aussagen Weiningers, übt insbesondere Kritik an dessen „Philosophie des Nichts“. Die grundsätzlichen inhaltlichen Analogien zwischen Weininger und Lucka bleiben aber bestehen. Vgl. LUCKA, Die drei Stufen der Erotik, 218, 221, hier zit. 221; LEHNER, Studien, 49-50.

⁷¹³ LUCKA, Otto Weininger, 76.

⁷¹⁴ Lucka geht v.a. auf H. S. Chamberlain ein. Vgl. etwa LUCKA, Otto Weininger, 76, 81.

Das Prinzip des Wertens hat [...] nur in der Normwissenschaft (zu der die Kulturphilosophie zählt) seine Stelle. Woran soll denn eine Menschenspezies, ein Gegenstand für die Anthropologie, geschätzt, und anderen Spezies gegenüber für gut oder schlecht erkannt werden?⁷¹⁵

Der „jüdische Geist“ als kulturelle Erscheinung hingegen lasse sich sehr wohl werten.⁷¹⁶
Und so heißt es im Folgenden:

„Der jüdische Geist, das, was aus der Geschichte des Judentums, aus seiner Literatur, ja selbst aus seiner Philosophie in ihrer höchsten Spitze sich herausdestilliert, was als sein Korrelat zur Kultur angesehen werden muß – das ist wesentlich antiindividuell und antikulturell. [...] Diesem Geist wird Wissenschaft zum Geschäft, Philosophie zur Geistreichelei, Kunst zum Journalismus, Religion – nun, die wird zu gar nichts, denn dazu hat der moderne Jude schlechterdings keine Beziehung. Er glaubt ja nicht an seinen Gott und nicht an seinen Atheismus.“⁷¹⁷

Emil Lucka greift hier unter anderem **Otto Weiningers** Diktum von der „Irreligiosität des Juden“ auf,⁷¹⁸ lehnt sich auch in seiner Wortwahl eng an die Ausführungen seines Jugendfreundes an. Ähnlich wie **Weininger** spricht **Emil Lucka** dann auch von der „Kulturschädlichkeit des modernen Judentums“, bezeichnet den „jüdische[n] Geist“ als den „Erbfeind jeder Kultur“ und beschreibt den „echten Juden“ als erfüllt vom „Haß gegen das kulturell Produktive, gegen alles Geistige und Vornehme“.⁷¹⁹

Insgesamt spiegelt **Emil Luckas** Werk ganz deutlich seine Distanzierung vom Judentum und seine Verankerung im Christentum und in der deutschen Kultur, wie das Johann Lehner in seiner Studie eindrucksvoll dargelegt hat.⁷²⁰ Explizite antisemitische Äußerungen sind bei **Lucka**, im Gegensatz zu **Weininger**, eher selten.⁷²¹

Nach diesen Ausführungen ist es an der Zeit, sich dem, in der Literatur vielfach überstrapazierten und durchaus umstrittenen, Begriff des ‚jüdischen Selbsthasses‘ zu widmen.

⁷¹⁵ LUCKA, Otto Weininger, 78.

⁷¹⁶ LUCKA, Otto Weininger, 78-79.

⁷¹⁷ LUCKA, Otto Weininger, 79.

⁷¹⁸ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 430.

⁷¹⁹ LUCKA, Otto Weininger, 77.

⁷²⁰ Vgl. LEHNER, Studien, hier 52 bzw. in den jeweiligen Werkanalysen.

⁷²¹ LEHNER, Studien, 52.

Exkurs: Anmerkungen zum ‚jüdischen Selbsthass‘ am Beispiel Otto Weiningers⁷²²

Im Jahr 1930 erschien in Berlin eine Schrift mit dem Titel *Der jüdische Selbsthaß*. Der Autor, Theodor Lessing, geht darin dem angeblichen Phänomen des ‚jüdischen Selbsthasses‘ nach und widmet sich dabei unter anderem **Otto Weininger**,⁷²³ dessen tragischen Selbstmord er auf **Weiningers** Identitätskrise zurückführt.⁷²⁴ Mit Phrasen wie „Weininger haßte sein Blut und sein Blut war jüdisches Blut“⁷²⁵ oder „Es lebt kein Mensch aus jüdischem Blut, bei dem wir nicht wenigstens *Ansätze* zum ‚jüdischen Selbsthass‘ fänden“,⁷²⁶ bringt Lessing seine rassistische Argumentation auf den Punkt.

Tatsächlich finden wir in **Otto Weiningers** Werk einige Aussagen, die zur Untermauerung einer solchen Sichtweise dienen können. So legt **Weininger** in *Geschlecht und Charakter* dar, dass der wahre Antisemit selbst jüdische Züge an sich habe, der echte Arier hingegen „den feindseligen Antisemitismus im allgemeinen gar nicht begreifen“ könne,⁷²⁷ denn, so **Weininger**:

„Wie man im anderen nur **liebt**, was man gerne ganz sein möchte und doch nie ganz ist, so **haßt** man im anderen nur, was man nimmer sein will, und doch immer zum Teile noch ist. [...] wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich: daß er es im anderen verfolgt, ist nur sein Versuch, vom Jüdischen auf diese Weise sich zu sondern; er trachtet sich von ihm zu scheiden dadurch, daß er es gänzlich im Nebenmenschen lokalisiert, und so für den Augenblick von ihm frei zu sein wähnen kann. Der Haß ist ein Projektionsphänomen wie die Liebe: der Mensch haßt nur, durch wen er sich unangenehm an sich selbst erinnert fühlt.“⁷²⁸

⁷²² Vgl. für einen Überblick auch die Ausführungen bei LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 202-211; JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, passim.

⁷²³ Neben Otto Weininger beschäftigt sich Lessing mit Paul Reé, Arthur Trebitsch, Max Steiner, Walter Calé und Maximilian Harden. Vgl. LESSING, *Der jüdische Selbsthaß*, passim. Vgl. dazu auch LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 205-206.

⁷²⁴ LESSING, *Der jüdische Selbsthaß*, Kapitel Otto Weininger, 80-100. Vgl. dazu auch JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, 118.

⁷²⁵ LESSING, *Otto Weininger*, 207; LESSING, *Der jüdische Selbsthaß*, 92-93.

⁷²⁶ LESSING, *Der jüdische Selbsthaß*, 40. Lessing nennt hier einige Beispiele wie etwa Hugo von Hofmannsthal, Franz Werfel, Jakob Wassermann oder Karl Kraus. Vgl. dazu auch LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 205.

⁷²⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 406-407.

⁷²⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 407.

In der posthum erschienenen Schrift *Über die letzten Dinge* schreibt **Weininger**: „Man kann die Menschen einteilen in solche, die *sich* lieben, und solche, die *sich* hassen.“⁷²⁹

Theodor Lessings auf **Otto Weiningers** Ausführungen basierende Theorie vom ‚jüdischen Selbsthass‘⁷³⁰ wurde rasch rezipiert, unter anderem von dem ‚Nazi-Ideologen‘⁷³¹ Alexander Centgraf in dessen 1943 erschienener Abhandlung *Ein Jude treibt Philosophie*, in der Centgraf anhand von **Weiningers** eigenen Ausführungen den Nachweis von dessen ‚Jüdischheit‘ zu erbringen versucht.⁷³² In jüngerer Zeit hat sich Peter Gay mit **Weiningers** angeblichem ‚Selbsthass‘ beschäftigt und diesen sowohl mit **Weiningers** Furcht vor dem Weiblichen als auch mit seinem Religionswechsel in Beziehung gesetzt:

„Zweifellos hatte Weininger, als er sich taufen ließ, geglaubt, er würde damit zum Arier; seine Definition des Judentums war keine auf rassischen Merkmalen beruhende. Aber in der offensichtlichen Angst vor dem unheilvollen Einfluß der Frau und in der Erkenntnis seines unentrinnbaren Judentums wich Weininger der Lösung seiner beiden ineinander verschränkten Probleme aus, indem er sich das Leben nahm. Wirklicher Selbsthaß konnte nicht weiter gehen.“⁷³³

Auch Michael A. Meyer führt **Otto Weiningers** in seinem Büchlein *Jüdische Identität in der Moderne* neben Karl Marx als Beispiel für den ‚jüdischen Selbsthass‘ an,⁷³⁴ wobei Meyer den ‚Selbsthass‘ folgendermaßen definiert:

„[...] als ein Verabscheuen dessen, was man in sich selbst für jüdisch hält, was man austilgen möchte, aber nicht kann. [...] In der Psyche schöpferischer Individuen kann das untilgbare Bewußtsein von dem eigenen, irgendwie schmutzigen Judentum sich zu einem Phantasiegebilde auswachsen, das so weit von der Realität entfernt ist, daß man es nur als pathologisch verstehen kann.“⁷³⁵

Einer, der die am Beispiel **Weininger** dargelegte These vom ‚jüdischen Selbsthass‘, insbesondere Gays Diktum einer metaphysisch verstandenen ‚untilgbaren‘ jüdischen Identität⁷³⁶ **Weiningers**, einer scharfen Kritik unterzogen hat, ist Allan Janik.⁷³⁷ Er

⁷²⁹ WEININGER, *Über die letzten Dinge* (1997), 32.

⁷³⁰ LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 203-204.

⁷³¹ JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, 118.

⁷³² CENTGRAF, *Ein Jude*, 5-14.

⁷³³ GAY, *Freud, Juden und andere Deutsche*, 212.

⁷³⁴ MEYER, *Jüdische Identität*, 54-56.

⁷³⁵ MEYER, *Jüdische Identität*, 54.

⁷³⁶ JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, 121.

⁷³⁷ JANIK, *Selbsthass-Hypothese*, 119-122.

verweist zum einen auf die spekulativen Theorien zu **Otto Weiningers** seelischem Zustand⁷³⁸ und stellt zum anderen infrage, ob **Weininger** überhaupt „wegen seiner jüdischen Identität Zweifel hegte [...], weil es alles andere als klar ist, ob er überhaupt eine jüdische Identität hatte“.⁷³⁹

Es wurde schon an früherer Stelle dargelegt, dass sich die meisten der hier untersuchten Personen nicht mit dem Judentum identifizierten und sich selbst nicht als Jüdinnen/Juden sahen. Insofern ist es tatsächlich problematisch, hier von ‚jüdischem Antisemitismus‘ oder gar ‚jüdischem Selbsthass‘ zu sprechen, setzt ein solches Konstrukt doch die Identifizierung mit dem, was man ablehnt/hasst, voraus.⁷⁴⁰ Nach Allan Janik ist es gerade „ein Selbst im Sinne von Identifikation mit der ursprünglichen Gruppe [...], was dem vermeintlichen Selbsthasser fehlt“.⁷⁴¹

„Die Berufung auf den Begriff Selbsthass verleitet uns dazu, ohne irgendeine besondere empirische Rechtfertigung anzunehmen, dass alle Mitglieder einer Gruppe ein- und dieselbe Identität haben.“⁷⁴²

Solche Bedenken gilt es ernst zu nehmen und es empfiehlt sich, auf Begrifflichkeiten wie ‚jüdischer Antisemitismus‘ und ‚jüdischer Selbsthass‘ zu verzichten. Sehr wohl ist es aber m. E. zutreffend, die antijüdischen/antisemitischen Äußerungen der Konvertitinnen und Konvertiten als Resultat ihrer Auseinandersetzung mit der eigenen jüdischen Herkunft zu sehen, als Ausdruck ihrer Abgrenzung von derselben.

Ich schließe diesen Exkurs mit einem der *Kulturgeschichte der Neuzeit* entnommenen Zitat von **Egon Friedell**, der in seinen Ausführungen über Martin Luther schreibt:

„Um etwas mit der tiefsten Leidenschaft bekriegen zu können, muß man aufs tiefste daran leiden können, und um daran wirklich leiden zu können, muß man es sein. [...] Wer Paulus werden will, muß vorher Saulus gewesen sein, ja im Grunde sein ganzes Leben lang ein Stück Saulus bleiben: nur aus diesem immerwährenden Kampf gegen sich selbst und seine eigene Vergangenheit kann er die Kraft zum Kampf für die Zukunft schöpfen.“⁷⁴³

⁷³⁸ JANIK, Selbsthass-Hypothese, 120-121.

⁷³⁹ JANIK, Selbsthass-Hypothese, 121.

⁷⁴⁰ JANIK, Selbsthass-Hypothese, 124.

⁷⁴¹ JANIK, Selbsthass-Hypothese, 124.

⁷⁴² JANIK, Selbsthass-Hypothese, 124.

⁷⁴³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 275-276.

Selbstverständlich ist auch im Fall von Martin Luther nicht von ‚Selbsthass‘ zu sprechen, sondern vielmehr, um in der Diktion *Egon Friedells* zu bleiben, von einem ‚Abgrenzungskampf‘ gegenüber dem Katholizismus.

3.3. „A crazy idea“⁷⁴⁴ – Überlegungen ausgewählter Konvertitinnen und Konvertiten zum Zionismus

3.3.1. Assimilation versus Zionismus

Im Rahmen der Ausführungen zur Auseinandersetzung der Konvertitinnen und Konvertiten mit dem Judentum empfiehlt es sich, deren Haltung gegenüber dem Zionismus zu beleuchten, dies vor allem deshalb, weil uns diesbezüglich einige interessante Äußerungen bzw. Texte vorliegen, die an dieser Stelle vorgestellt werden sollen.

Die zionistische Bewegung und die darauf folgenden Reaktionen aus den unterschiedlichsten jüdischen Gruppierungen wurden bereits dargestellt. Lenken wir nun unseren Blick auf jene liberalen, weltlich gesinnten, vielfach auch zum Christentum konvertierten ‚Jüdinnen‘ und ‚Juden‘, die der Meinung waren, der Zionismus würde die ‚Assimilation‘ hemmen, die Isolation der Juden vorantreiben und letztlich den Antisemitismus erst recht fördern. Theodor Gomperz etwa, der sich bereits 1887 in seinem Testament für die völlige Assimilation bzw. für den Übertritt seiner Kinder zum Christentum ausgesprochen hatte,⁷⁴⁵ stellte 1896 in einem Zeitungsartikel zum Zionismus unverhohlen fest: „Alles, was die Menschen unterscheidet, scheidet sie auch.“⁷⁴⁶ Sein Sohn *Heinrich*, nach eigenen Angaben von seinem Selbstverständnis her durch und

⁷⁴⁴ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 15.

⁷⁴⁵ GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 173-174. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.1.

⁷⁴⁶ GOMPERZ, *Der Zionismus*, 198. Diese Formulierung hatte Theodor Gomperz in ähnlichem Wortlaut schon in seinem Testament (1887) verwendet. Vgl. GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 174. Der Artikel *Der Zionismus* von Theodor Gomperz wurde am 29. Februar 1896 in *Die Zeit* abgedruckt. Theodor Gomperz sollte an dieser Stelle ursprünglich Herzls *Judenstaat* rezensieren, lehnte dies aber unter Hinweis auf sein Unbehagen gegenüber der zionistischen Bewegung ab. Der Zionismus sei, so argumentiert Theodor Gomperz, eine „natur- und geschichtswidrige Bewegung“, „Widerhall jener andern Bewegung [des Antisemitismus], welche die im besten Gange befindliche Verschmelzung in verhängnisvoller Weise unterbrochen hat“. Vgl. GOMPERZ, *Der Zionismus*, 196-197, hier zit. 197.

durch ‚Deutscher‘, bezeichnete den Zionismus als „a crazy idea“,⁷⁴⁷ und **Josef Redlich** schreibt im Dezember 1896 in einem Brief an seine Freundin Flora Singer abschätzig:

„Die Juden sind so dumm geworden, dass sie in ihrer Angst vor Antisemitismus wie die Mäuse in der Falle sinnlos herumlaufen. Dr. Herzl ist unter die geistigen ‚Gründer‘ gegangen: er hat den ‚Zionismus‘ salonfähig gemacht, will die Juden nach Palästina führen, selbst aber als Correspondent der ‚Jerusalemmer N. Freien Presse‘ in Wien bleiben.“⁷⁴⁸

Auch **Victor Adler** lehnte den Zionismus ab.⁷⁴⁹ **Otto Weininger** wiederum hielt ihn überhaupt für unrealisierbar, da die Staatsidee, verstanden als „Verbindung vernünftiger Wesen“, dem ‚Juden‘ infolge seines Mangels an der „kantische[n] Vernunft“ unverständlich sei.⁷⁵⁰ „[...] der Zionismus ist die Negation des Judentums, in welchem, seiner Idee nach, die Ausbreitung über die ganze Erde liegt.“⁷⁵¹

Diesen Positionen diametral entgegen steht **Arnold Schönberg**, der sich, in kritischer Distanz zum Herzl’schen Zionismus, im Zuge seiner Rückbesinnung auf das Judentum – er rekonvertierte 1933 – seit den 1920er Jahren mit nationaljüdischen Ideen beschäftigte und diese in zahlreichen politischen und privaten Schriften wie auch in seinen künstlerischen Werken zum Ausdruck brachte.⁷⁵² Der Antisemitismus, dessen Gefahren **Schönberg** nicht verleugnete, war für ihn gottgewollt, Resultat der aufgrund der göttlichen Auserwähltheit des jüdischen Volkes verhinderten Assimilation.⁷⁵³ Den Kampf gegen die antisemitische Bedrohung sah **Schönberg** zum Scheitern verurteilt, die darin gebündelten Kräfte sollten besser zur Errichtung eines eigenen jüdischen Staates investiert werden.⁷⁵⁴

Mit seiner Haltung steht **Arnold Schönberg** unter den hier untersuchten Persönlichkeiten, soweit ersichtlich, weitgehend alleine da. Aussagekräftiger für das zu untersuchende Milieu sind **Stefan Großmanns** und **Melanie Gaertners** Überlegungen zum

⁷⁴⁷ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 15.

⁷⁴⁸ REDLICH, Brief an Flora Singer vom 22. Dezember 1896, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198582. Der Brief ist in Auszügen abgedruckt bei REDLICH, *Die Erinnerungen und Tagebücher*, Bd. 1, 102.

⁷⁴⁹ MADERTHANER, *Politik als Kunst*, 770.

⁷⁵⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 411.

⁷⁵¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 411.

⁷⁵² MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, passim, insbesondere die Zusammenfassung ab Seite 380 sowie zum Zionismus die Seiten 405-420.

⁷⁵³ MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 288, 316-317, 403-404.

⁷⁵⁴ MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, u.a. 242, 288, 313-315, 404.

Themenbereich Assimilation-Zionismus, die im Folgenden exemplarisch dargestellt werden.

3.3.2. Stefan Großmanns *Grabrede auf den Zionismus*⁷⁵⁵

„Im stillen [sic!] verfolgte ich die zionistische Bewegung aufs eifrigste [sic!]. Allerdings bin ich ihrer Lockung nicht einen Augenblick verfallen. Der Hohn, mit dem sie im Anfang die Assimilanten treffen wollte, spritzte an mir vorüber. War denn ihr Führer, der in der Wiener inneren Stadt sich heimisch fühlte, dem das Werden der jungen deutschen Literatur Herzenssache war, nicht bis zum Grunde assimiliert? Konnte man denn in Wien geboren sein, ohne verwienert zu werden? Waren denn diese niedrigen Häuser in der Josephstadt, an denen ich täglich gern vorbeiging, keine Heimat? Habe ich mich der Wiener Luft, dem Wiener Wald, der Wiener Sprache nicht freudig angepaßt, will sagen, assimiliert? [...] Nein, ich konnte die zionistische Bewegung für die östlichen Ghettos gelten lassen, diesen Eingesperrten mochte sie Rettung, Zuflucht und Hoffnung auf eine Heimstätte bedeuten.“⁷⁵⁶

Die eben zitierte Passage stammt aus *Stefan Großmanns* Autobiographie *Ich war begeistert* aus dem Jahr 1931 und spiegelt im Rückblick seine Haltung gegenüber der zionistischen Bewegung. Im Oktober 1913 hatte er diese aus unmittelbarer Betroffenheit heraus kommentiert, nämlich in einem bemerkenswerten, in der Wochenzeitung *März*⁷⁵⁷ publizierten Text mit dem Titel *Grabrede auf den Zionismus*.⁷⁵⁸ **Großmann**, der in seinen Jugendjahren die Freilandbewegung Theodor Hertzkas⁷⁵⁹ unterstützt hatte, unterzieht den Zionismus darin einem harten Urteil:

„Man wird [...] begreifen, wenn ich als Deutscher, von einer jüdischen, deutsch fühlenden und deutsch sehenden Mutter geboren, als ein an Schopenhauer und Kleist, an Fichtenberg und Goethe, an Hauptmann und Marx erzogener Kopf das anmaßende

⁷⁵⁵ Vgl. zum Folgenden GROßMANN, *Grabrede*, passim sowie die Ausführungen bei ZUCKER, *Die Bedeutung*, 31-41.

⁷⁵⁶ GROßMANN, *Ich war begeistert*, 104.

⁷⁵⁷ Die Wochenschrift für deutsche Kultur *März* wurde von Albert Langen und Ludwig Thoma gegründet. Als Autoren betätigten sich neben Stefan Großmann u.a. Max Adler, Max Brod, Heinrich Friedjung, Otto Harnack (Bruder des Theologen Adolf von Harnack), Hermann Hesse, Theodor Heuß, Engelbert Pernerstorfer, Ludwig Thoma, Walt Whitman u.v.a. Vgl. GROßMANN, *Grabrede*, Titelblatt und Inhaltsverzeichnis.

⁷⁵⁸ GROßMANN, *Grabrede*, passim. Zu Großmanns Artikel vgl. auch Kapitel IV.4.8.2. sowie ZUCKER, *Die Bedeutung*, 32-38.

⁷⁵⁹ GROßMANN, *Ich war begeistert*, 26.

Auftreten der Zionisten geradezu als plumpen Einbruch in die zarteste Gemütswelt empfand.⁷⁶⁰

Demgegenüber preist **Großmann** die Assimilation als Schlüssel zur Lösung der ‚Judenfrage‘.⁷⁶¹ Gleich im ersten Satz seiner *Grabrede auf den Zionismus* hebt er pathetisch an: „Alles Sein ist Assimilation.“⁷⁶²

Dass die Assimilation nicht von heute auf morgen geschehen könne, die Verbundenheit mit dem „Erdreich der deutschen Nation“⁷⁶³ sich nur langsam aufbauen könne – **Großmann** verwendet hier das Bild eines Setzlings, der sich nach und nach im Boden verwurzelt –⁷⁶⁴ gesteht **Großmann** ein, schließlich müsse der sich Assimilierende „eine jahrhundertelange Ghettowelt [vergessen]“.⁷⁶⁵ Es gäbe aber „objektive Merkmale dieser Verbundenheit“, nämlich die Verwendung der deutschen Sprache, die Liebe zur deutschen Landschaft und schließlich die steigende Zahl der Mischehen.⁷⁶⁶ Hinsichtlich der deutschen Sprache verweist **Großmann** auf den sprachlichen Reichtum der Lutherbibel, von dem auch die Juden nicht unbeeinflusst geblieben seien.

„Ein mährischer Jude, der Dichter Jakob Julius David, ist alle Tage über der Lutherschen Bibel gelegen, und was an Bildern und Formen aus ihr zu schöpfen ist, das hat J. J. David mit Andacht in sich aufgenommen.“⁷⁶⁷

Großmann wendet sich in der Folge deutlich gegen das Jiddische: „Wer das verhunzte Deutsch bewußt meidet, beweist, wie unwillkürlich er mit der reinen Muttersprache fühlt.“⁷⁶⁸

Als zweites Kennzeichen der tiefen Verbundenheit der Juden mit dem Deutschtum nennt **Großmann** deren „steigende[s] Gefühl für die deutsche Landschaft“, besonders für die Alpen.⁷⁶⁹ Von daher verwundert es nicht, wenn **Großmann** in seiner *Grabrede auf den Zionismus* wenige Seiten später dazu aufruft, körperlich aktiv zu werden und sich nicht ständig mit geistigen Dingen zu beschäftigen, wie das die Juden tun wür-

⁷⁶⁰ GROßMANN, *Grabrede*, 698.

⁷⁶¹ Vgl. dazu auch ZUCKER, *Die Bedeutung*, 33.

⁷⁶² GROßMANN, *Grabrede*, 695.

⁷⁶³ GROßMANN, *Grabrede*, 696.

⁷⁶⁴ GROßMANN, *Grabrede*, 696.

⁷⁶⁵ GROßMANN, *Grabrede*, 698.

⁷⁶⁶ GROßMANN, *Grabrede*, 696-697, hier zit. 696.

⁷⁶⁷ GROßMANN, *Grabrede*, 696.

⁷⁶⁸ GROßMANN, *Grabrede*, 696-697, hier zit. 697.

⁷⁶⁹ GROßMANN, *Grabrede*, 697.

den.⁷⁷⁰ Überhaupt gelte es nun, die „krankhafte, bleiche Geistigkeit“ des Ghettos und das „fortwährende[...] Zweckdenken“ zu überwinden und die „Fähigkeit zum reinen Schauen wieder [zu] erwerben“.⁷⁷¹ „Eine Wiese als Wiese, nicht als Grasgewinnungsmittel ansehen!“, schreibt **Großmann** in Bezug auf jenen körperlich-geistigen „Gesundungs= und Entwicklungsprozeß“ der Assimilation, der zur „heilsame[n] Entfremdung zwischen Eltern und Kindern“ führe.⁷⁷² **Großmann** bewegt sich mit diesen Forderungen ganz im Umfeld der so genannten Lebensreformbewegung, wie in einem späteren Kapitel noch zu zeigen sein wird. Dort wird auch seine von religiösen Metaphern nur so durchzogene Sprache einer näheren Untersuchung unterzogen.⁷⁷³

Wenden wir uns nun dem von **Großmann** genannten dritten Kennzeichen der gelungenen Assimilation zu, nämlich den zunehmenden Mischehen zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen:

„Der Sohn einer solchen Mischehe ist dem Ghattogesetz unerreichbar, das können deutsche Dichter von Paul Heyse bis zu Hugo von Hofmannsthal bescheinigen. Im Ehebett wird die verlässlichste Assimilationspraxis betrieben!“⁷⁷⁴

Stefan Großmann selbst hatte im August 1904 eine schwedische Pastorentochter geheiratet und war 1909 und 1911 mit Maya und Birgit Vater geworden.⁷⁷⁵ Seine *Grabrede auf den Zionismus* schließt er bezeichnenderweise mit den Worten:

„Der Jude, der eine Nichtjüdin heiratet, wird sein Judentum nicht verlieren, sondern verpflanzen und sein Deutschtum wird er endlich verleiblicht sehen! Laßt uns, indem wir diese Grabrede auf den deutschen Zionismus schließen, an die Wiege jenes neuen Wesens treten, das ein Stück höher als wir selber wachsen soll!“⁷⁷⁶

Auffallend an dieser Passage ist **Stefan Großmanns** Wortwahl. Wie ist die Aussage, der Jude werde „sein Judentum nicht verlieren“ zu verstehen? Wohl am ehesten so, dass die eigene jüdische Herkunft zwar nicht negiert werden kann – **Großmann** selbst hat dies auch nie getan⁷⁷⁷ –, das Judentum durch die Mischehe im Sinne einer Überwindung und eines Aufgehens im Deutschtum aber ‚verpflanzt‘ werden könne. Dann werde man auch

⁷⁷⁰ GROBMANN, Grabrede, 699.

⁷⁷¹ GROBMANN, Grabrede, 698-699.

⁷⁷² GROBMANN, Grabrede, 698-699.

⁷⁷³ Vgl. Kapitel IV.4.8.2.

⁷⁷⁴ GROBMANN, Grabrede, 697-698.

⁷⁷⁵ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 161-162, 170; ZUCKER, Die Bedeutung, 33.

⁷⁷⁶ GROBMANN, Grabrede, 734-735.

⁷⁷⁷ Vgl. dazu ZUCKER, Die Bedeutung, 32.

das Deutschtum in den aus einer solchen Ehe hervorgehenden, „ein Stück höher“ stehenden Kindern, „verleiblicht [sehen]“.⁷⁷⁸

Angesichts des hier vorgeschlagenen Assimilationsweges musste sich **Großmann** umso mehr vor den Kopf gestoßen fühlen, als die rassistischen Antisemiten all dem einen Riegel vorschoben. Die folgende Passage aus dem letzten Kapitel seiner Autobiographie spiegelt seine tiefgehende Verletzung:

„Wir sind mit zwei Kindern beschenkt, aus denen die schwedische Sommersonne leuchtet. Schau ich heute auf die beiden hellblonden, hochgewachsenen Mädchen und denke ich an die laut wiehernenden Rasseprofessoren, die lebensunwissenden Studenten oder gestrandeten Steuerbeamten völkischer Art, die erzählen wollen, die Verbindung nordischer Frauen mit semitischen Männern müßte Bastarde erzeugen, sehe ich meine beiden lächelnden, lebensmutigen, höchst wählerischen ‚Bastarde‘ an, so wird mir der ganze armselige Unsinn dieser Rassedemagogen klar. Sie müssen ein deutlich sprechendes Minderwertigkeitsgefühl in sich selber übertönen und deshalb zu sich selber mit aufgeblasener Brust sagen: Wir sind Hochrasse. Sie müssen, um sich dies Hochgefühl zu glauben, die anderen zur Tiefrasse degradieren [...].“⁷⁷⁹

Kehren wir zurück zur *Grabrede auf den Zionismus*, in der der Autor zu einer weitreichenden Kritik auf den Zionismus ausholt, auf die im Folgenden allerdings nur punktuell eingegangen werden soll. So führt **Großmann** die Tatsache, dass gerade Wien zur Geburtsstätte des Zionismus wurde, auf die aus dem ständigen Zuzug polnischer, russischer und galizischer Juden resultierende, besondere Brisanz der ‚Judenfrage‘ in Österreich zurück.⁷⁸⁰ Ebenso wie der Zionismus würde dieser Zustrom den laufenden Assimilationsprozess behindern, weshalb sich **Großmann** für eine Beschränkung der Zuwanderung ausspricht⁷⁸¹ – dies auch deshalb, um dem Antisemitismus Einhalt zu gebieten:

„Deutschösterreich kann im Jahr nur so und so viel Judentum aufnehmen und sich organisch einverleiben. Je bedrückender das Los der russischen Juden, desto stärker der Zuzug nach Oesterreich, desto heftiger die fast physiologische antisemitische Reaktion in Wien.“⁷⁸²

⁷⁷⁸ GROßMANN, *Grabrede*, 734-735. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei ZUCKER, *Die Bedeutung*, 33-34.

⁷⁷⁹ GROßMANN, *Ich war begeistert*, 311-312.

⁷⁸⁰ GROßMANN, *Grabrede*, 700.

⁷⁸¹ GROßMANN, *Grabrede*, 699-700.

⁷⁸² GROßMANN, *Grabrede*, 700.

Für **Großmann** war der „intellektuelle Zionismus“⁷⁸³ in sich höchst widersprüchlich, die zionistischen Bestrebungen höchstens für die osteuropäischen ‚Ghettojuden‘ von Relevanz, nicht aber für die Juden Westeuropas, die für ihn keine Nation, verstanden als Gruppe von Menschen mit gemeinsamer Sprache und Heimat, gleichen Klassenverhältnissen und einer „lebendig empfundene[n] Religionsgemeinschaft“, darstellten.⁷⁸⁴

Noch ein letzter Punkt ist hier von Interesse, nämlich **Stefan Großmanns** Seitenhiebe auf die jüdischen Autoren der Gruppe ‚Jung-Wien‘:⁷⁸⁵

„In Oesterreich bin ich allerdings jungen Dichtern begegnet, die sich gelegentlich ganz altösterreichisch kostümierten, von Schönbrunn, Salzburg, Mozart und Maria Theresia schwärmten und sich gelegentlich doch auch als in der Fremde, in der Verbannung, fühlten. Ich weiß nun nicht, was da gefälscht war, die Schwärmerei für Salzburg oder die melancholische Judengeste. Vielleicht, Dichter sind ja keine Logiker, haben sich diese jungwiener Zionisten das Salzkammergut vorgestellt, wenn sie von Zion träumten, den Kahlenberg als Libanon und die reizendsten Wiener Mädeln als Mirjam und Ruth. Das ist ein Zionismus, den ich mir gefallen lasse... Im Ernst geredet: Es gibt Zionisten, die von ihrer eigenen Assimilierung keine Ahnung haben und ihren inneren Heimatschein nicht kennen! Drei Jahre ausschließlicher Umgang mit Juden, leben in altjüdischen Sitten, lesen nur jüdischer Bücher würde bei diesen unbewußten Assimilaten erstaunliche Bekenntnisse zeitigen, aber das Experiment ist leider undurchführbar, denn es gibt ja keinen Nur=Juden in Deutschland mehr, es gibt keine unverfälscht jüdischen Bücher mehr, es gibt keine jüdische Landschaft.“⁷⁸⁶

Großmann hält diesen „zionistischen Literaten“ vor, dass sie sich unablässig auf das „unbewußt Jüdische[...]“ konzentrieren würden.⁷⁸⁷ Dieses „unbewußt Jüdische[...]“, das **Großmann** im Übrigen nicht definiert, sei zwar nun einmal vorhanden und könne auch nicht einfach abgelegt werden – „Niemand will und kann sein unbewußtes Leben in eine assimilatorische Reparaturwerkstätte geben“⁷⁸⁸ – man müsse aber nicht ständig darüber reden.⁷⁸⁹ Demgegenüber hebt **Großmann** hervor, dass er „die jüdische Haltung“ durchaus für „korrigierbar“ hält⁷⁹⁰ – auch hier finden wir die Vorstellung, dass das Judentum durch entsprechende Verhaltensweisen und eine bewusste Veränderung der

⁷⁸³ GROßMANN, Grabrede, 703.

⁷⁸⁴ GROßMANN, Grabrede, 701-703, 730, hier zit. 730.

⁷⁸⁵ Vgl. den diesbezüglichen Hinweis bei ZUCKER, Die Bedeutung, 35.

⁷⁸⁶ GROßMANN, Grabrede, 730-731.

⁷⁸⁷ GROßMANN, Grabrede, 732.

⁷⁸⁸ GROßMANN, Grabrede, 731-732.

⁷⁸⁹ GROßMANN, Grabrede, 732.

⁷⁹⁰ GROßMANN, Grabrede, 732.

inneren Einstellung überwunden werden könne. Genau dem aber würden die Zionisten entgegen arbeiten:

„Das ist's, was ich dem Zionismus in Deutschland vorwerfe: Er will uns die Unbekümmertheit nehmen, er will uns zu einem ewigen Durchhecheln des eigenen Selbst bereden, er will in uns Hemmungen gegen die Umwelt errichten, mit einem Wort: Er will uns isolieren. [...] Die Zionisten wollen uns um unseren im innersten Erlebnis erworbenen Reichtum bringen und uns zu trübsinnigen Zweiflern am selbsterworbenen geistigen Gut machen!“⁷⁹¹

Die bisherigen anhand des Textes *Grabrede auf den Zionismus* erfolgten Ausführungen zeigen die tiefgreifende Auseinandersetzung **Stefan Großmanns** mit seiner jüdischen Herkunft auf und stehen exemplarisch für die Haltung vieler anderer Konvertitinnen und Konvertiten. Katharina Zucker hat in ihrer Dissertation diesbezüglich noch auf einige andere Texte von **Stefan Großmann** hingewiesen, auf die hier allerdings nicht näher eingegangen werden kann – es handelt sich dabei unter anderem um einen unter dem Titel *Größenwahn der Juden* erschienenen Artikel im *Tage-Buch* des Jahres 1922⁷⁹² sowie um einen im August 1910 unter dem Titel *Ein Besuch an Heines Grab* in der *Neuen Freien Presse*⁷⁹³ publizierten Text.⁷⁹⁴

3.3.3. Melanie Gaertners spätes Plädoyer für die Assimilation

Die Argumente, die **Stefan Großmann** gegen den Zionismus vorbringt, finden wir in ganz ähnlicher Form auch bei **Melanie Gaertner**, die in diesem Zusammenhang als letztes Beispiel angeführt werden soll. **Melanie Gaertner** hatte sich seit Jugendtagen mit dem Antisemitismus, dem Zionismus und der damit verbundenen Frage der ‚Absonderung‘ der Juden beschäftigt. Im Jahr 1950 stellte sie rückblickend fest:

„[...] das Resultat ist jetzt in meinem hohen Alter dasselbe, wie damals. Die Juden selbst wollten diese Ausnahmestellung und wollen sie auch heute noch.“⁷⁹⁵

Diese freiwillige Absonderung der „traditionellen Juden“ führe dazu, dass sie die „westlichen Juden“, die sich völlig assimiliert haben, als „Abtrünnige behandel[n]“ und gleichzeitig „mit in das sich immer und immer wiederholende Verderben [reißen]“.⁷⁹⁶

⁷⁹¹ GROßMANN, *Grabrede*, 732.

⁷⁹² GROßMANN, *Größenwahn der Juden*, passim

⁷⁹³ GROßMANN, *Ein Besuch an Heines Grab*, 9.

⁷⁹⁴ Zu den Artikeln vgl. die Ausführungen bei ZUCKER, *Die Bedeutung*, 38-39.

⁷⁹⁵ GAERTNER, *Glück und Ende*, Altbestand der Universität Wien, 27.

„Auf einmal sind dann diese Deutschen, Österreicher, Czechen, Franzosen wieder nur Juden. Oft erschrecken sie, kehren zu den längst vergessenen Gebräuchen zurück, um nicht allein in der Welt zu stehen. Und wenn gar ein Hitler auftaucht, der sogar bis in's dritte Geschlecht zurück geht, dann sagen die Traditionellen: ‚Ihr seht, es gibt keine Assimilierung, Ihr seid und bleibt Juden.‘⁷⁹⁷

In aller Deutlichkeit grenzt sich **Melanie Gaertner** hier also noch im Jahr 1950 von den ‚traditionellen Juden‘ und den Zionisten ab, wengleich sie letzteren aufgrund ihrer Kolonisationsleistungen und ihrer Hilfestellung gegenüber den von Hitler bedrängten Jüdinnen und Juden durchaus Bewunderung entgegen bringt.⁷⁹⁸ Dennoch fragt sie:

„Welchen Zusammenhang haben die westlichen Juden mit den galizischen, algerischen, syrischen Juden? Die 10 Gebote sind längst Gemeingut aller Menschen geworden, Gott kann jeder auf seine Art verehren. Aber ein ganz verschiedenes Leben trennt seit 150 Jahren, eigentlich seit der französischen Revolution und der Emanzipation durch Kaiser Josef II. die westeuropäischen, assimilierten Juden von denen, die an den uralten Gebräuchen festhalten. [...] Ich glaube, wenn die modernen europäischen Juden den Mut aufbringen würden, die Konsequenzen dieser Entwicklung zu ziehen, wenn sie sich von den Juden der Tradition definitiv trennen würden, sie sich der eigenen Wahl überlassend [sic!], wäre für sie und ihre Kinder sehr bald die tragische Frage des Antisemitismus gelöst. Ohne Überzeugung und Zusammenhalt wird ihr ewiges Mitleiden sinnlos.“⁷⁹⁹

Der Antisemitismus wird hier also als Resultat der ‚Selbstisolierung‘ der Juden dargestellt, ein Argument, das wir auch in den Aussagen anderer hier untersuchter Persönlichkeiten finden. **Melanie Gaertner**, das sei Bezug nehmend auf das obige Zitat noch erwähnt, hatte für sich selber bereits Jahrzehnte früher „die äusserste Konsequenz gezogen“.⁸⁰⁰ Im Jahr 1899 hatte sie sich und ihre kleine Tochter **Hanna Adele** evangelisch A.B. taufen lassen.⁸⁰¹ Ihr Lebensweg wird in den folgenden Einzeldarstellungen noch zu beleuchten sein.⁸⁰²

⁷⁹⁶ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 27-28.

⁷⁹⁷ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 28.

⁷⁹⁸ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 28.

⁷⁹⁹ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 28.

⁸⁰⁰ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 28.

⁸⁰¹ Melanie Gaertner wurde am 30. Juni 1899 getauft, ihre Tochter Hanna Adele am 24. November 1899. Vgl. dazu Taufbuch 1899 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 205, 616.

⁸⁰² Vgl. Kapitel IV.4.2.4.

4. Die Konversionen in ausgewählten Einzeldarstellungen

4.1. Einführung

Im Kapitel *Herkunft und soziales Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten* wurden die sozialen Netzwerke der vorgestellten Personen sowie deren enge Beziehungen zum evangelischen Milieu in Wien um 1900 dargestellt. Tatsächlich spielten diese Verbindungen, zusammen mit einer Abgrenzung vom Judentum, eine maßgebliche Rolle im Hinblick auf einen späteren Religionswechsel. Anhand ausgewählter Einzelbeispiele⁸⁰³ sollen im Folgenden der biographische Weg und, wo quellenmäßig erfassbar, die religiöse Entwicklung der Konvertitinnen und Konvertiten nachgezeichnet sowie deren Begegnung mit dem Christentum und der biographische Kontext der Taufen beleuchtet werden. Von da aus wird es möglich sein, die Motive für den Religionswechsel zu beleuchten.

Der mit wenigen Ausnahmen beim Zeitpunkt der Taufe gesetzte methodische Schnitt soll einer biographischen Überfrachtung der vorliegenden Arbeit vorbeugen und den Blick auf die wesentlichen, die Konvertitinnen und Konvertiten prägenden Einflüsse lenken. Vereinzelt ausführlichere Darstellungen bestimmter Personen oder Familien, etwa im Falle der Familie Gomperz, sind das Resultat besonders reichhaltiger Quellen bzw. haben sich aufgrund der repräsentativen Funktion dieser Konvertitinnen und Konvertiten ergeben.

Konkrete religiöse oder weltanschauliche Haltungen werden in diesem Kapitel nur insofern behandelt, als sie für den biographischen Kontext der Taufen bzw. für deren Motivation von unmittelbarer Relevanz waren. Sie werden im Abschnitt zur Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten (Kapitel IV.) noch eingehend zur Darstellung gelangen. Dort wird uns auch eine Anzahl weiterer, an dieser Stelle nicht berücksichtigter, Konvertitinnen und Konvertiten begegnen.

⁸⁰³ Die Auswahl hat sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial ergeben.

4.2. Vertiefte Einzeldarstellungen:

4.2.1. Heinrich, Rudolf und Bettina Gomperz

(a) Familiäres Umfeld – der Vater Theodor Gomperz

Mit der Familie Gomperz haben wir ein eindrucksvolles Beispiel jüdischer ‚Assimilation‘ im Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts vor Augen. Die Herkunft der Familie, ihr sozialer Aufstieg, die allmähliche Loslösung vom Judentum bis hin zum Religionswechsel stehen exemplarisch für viele andere Konvertitinnen- und Konvertitenbiographien und sollen deshalb am Beginn dieser vertieften Einzeldarstellungen in den Blick genommen werden.

Zwischen 1899 und 1910 ließen sich alle drei Kinder des Philosophen und klassischen Philologen Theodor Gomperz (1832-1912) und seiner Frau Elise von Sichrovsky⁸⁰⁴ (1848-1929) evangelisch taufen. Der älteste Sohn *Heinrich* im Jahr 1910, der zweitälteste Sohn *Rudolf* im Jahr 1899, die Tochter *Bettina* im Jahr 1903.⁸⁰⁵ In deren weiterer Verwandtschaft traten die Geschwister *Ilse Karoline Wilhelmine von Lieben* und *Henriette von Lieben* zum Protestantismus über.⁸⁰⁶

Heinrich, *Rudolf* und *Bettina* wuchsen in der liberalen, aufgeklärten Atmosphäre des Wiener Großbürgertums auf. Zum Freundes- und Bekanntenkreis des Vaters zählten u.a. Persönlichkeiten wie Hans von Arnim, Eduard von Bauernfeld, Alfred von Berger, Theodor Billroth, Franz Brentano, Marie von Ebner-Eschenbach, Sigmund Freud, Gustav Freytag, Heinrich Friedjung, Ludo Moritz Hartmann, Hugo von Hofmannsthal, Heinrich Jaques, Thomas G. Masaryk, Theodor Mommsen, Ferdinand von Saar, Arthur Schnitzler oder Joseph Unger.⁸⁰⁷ Diese Verbindungen verweisen auf die gesellschaftliche Verankerung der Familie Gomperz im kulturellen und geistigen Leben Wiens, die sich auch für die Geschwister von Theodor Gomperz nachweisen lässt. Max (1822-

⁸⁰⁴ Elise von Sichrovskys Vater Heinrich von Sichrovsky war einer der Mitbegründer der Kaiser-Ferdinand-Nordbahn. Vgl. dazu Kapitel I.1.2.3.

⁸⁰⁵ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁰⁶ Ilse Karoline Wilhelmine und Henriette von Lieben waren die Töchter des Bankiers Leopold von Lieben und der Anna von Todesco und Enkelkinder von Theodor Gomperz' Schwester Sophie Todesco. (Else) Ilse Karoline Wilhelmine, geb. am 13. Februar 1873, trat am 17. Juni 1895 aus dem Judentum aus und ließ sich am 21. Juni 1895 evangelisch A.B. taufen. Ihre Schwester Henriette von Lieben, geb. am 5. Mai 1882, trat am 13. Juni 1903 aus dem Judentum aus und ließ sich am 24. Juni 1903 evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 435.

⁸⁰⁷ Zum Freundes- und Bekanntenkreis von Theodor Gomperz vgl. KANN, Einleitung, 6-7, 13, 19.

1913) und Julius Gomperz (1823-1909) waren beide politisch aktiv und standen der renommierten Creditanstalt für Handel und Gewerbe bzw. der Brünner Handelskammer als Präsidenten vor.⁸⁰⁸ Von den weiblichen Familienmitgliedern sind Theodor Gomperz' Schwestern Josephine von Wertheimstein⁸⁰⁹ (1820-1894) und Sophie von Todesco (1825-1895) zu nennen, die sich mit ihren elitären Salons einen Namen im Wien der vorvorigen Jahrhundertwende machten.⁸¹⁰ Noch heute erinnern der Wertheimsteinpark im 19. Bezirk Wiens, das Palais Todesco in der Kärntnerstraße, das Palais Lieben-Auspitz⁸¹¹ oder die Gomperzgasse in Wien-Ottakring an die gesellschaftliche Bedeutung dieses weitläufigen Familienclans.

Jüdisch religiöse oder kulturelle Traditionen spielten im Hause Gomperz keine Rolle.⁸¹² Wie viele andere jüdische Familien feierten auch die Gomperz das Weihnachtsfest.⁸¹³ Das Andenken an die jüdischen Traditionen wurde allerdings sorgsam bewahrt und über die Generationen tradiert, wie ein Blick auf die Familiengeschichte zeigt: Theodor Gomperz' Vorfahren entstammten einem niederrheinischen „jüdische[n] Kaufmanns- und Gelehrten-geschlecht“,⁸¹⁴ das von beachtlichem Bildungseifer erfüllt war und zahlreiche „Gottesgelehrte[...]“ hervorbrachte, darunter Mirjam oder Marie Gumpertz († 1691).⁸¹⁵ Familienberichten zufolge war ihr theologisches Wissen so außergewöhnlich, „daß sie an öffentlichen Religionsdisputationen mit Ehren teilnehmen konnte“.⁸¹⁶ Eine tiefe Religiosität wird auch der Urgroßmutter der drei Konvertiten, Rosa Weinberger, bescheinigt.⁸¹⁷ Sie war die erste Frau des Brünner Tucherzeugers

⁸⁰⁸ KANN, Einleitung, 10; GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 17; MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 137. Max und Julius Gomperz wurden später nobilitiert, Theodor Gomperz wies dieses auch an ihn herangetragene Angebot aus einem, wie sein Biograph Robert A. Kann es bezeichnet, „gewissen deutschliberalen Bürgerstolz“ heraus zurück. Vgl. KANN, Einleitung, 10.

⁸⁰⁹ Josephine von Wertheimstein war die Gattin von Leopold von Wertheimstein, der eine leitende Position im Bankhaus Rothschild innehatte und für Metternichs arbeitete. Vgl. MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 138, ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 68.

⁸¹⁰ Zu den Salons der Josefine von Wertheimstein und der Sophie von Todesco vgl. etwa ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 106-114, 123-127.

⁸¹¹ Heute Café Landtmann im ersten Bezirk Wiens.

⁸¹² Wie bereits an früherer Stelle erwähnt, war das Judentum zu einem „*pieux souvenir de famille*“ geworden. Vgl. GOMPERZ, Philosophical Studies, 15 sowie Kapitel I.1.2.3.

⁸¹³ Vgl. dazu etwa HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reiserstraße, 73-74.

⁸¹⁴ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 1; VON GOMPERZ, Jugend-Erinnerungen, 93. Die Familie übersiedelte infolge des österreichischen Erbfolgekrieges nach Brünn, wo 1832 Theodor Gomperz geboren wurde. Vgl. GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 1-2 sowie zur Herkunft der Familie auch MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 135-137.

⁸¹⁵ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 1-2, hier zit. 2. Vgl. dazu auch VON GOMPERZ, Jugend-Erinnerungen, 95.

⁸¹⁶ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 2. Vgl. auch VON GOMPERZ, Jugend-Erinnerungen, 95; MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 135.

⁸¹⁷ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 135-136. Vgl. auch die Verwandtschaftstafel bei GOMPERZ, Gelehrtenleben, 35.

Lazar Auspiz, die Ehe scheiterte jedoch aufgrund von Rosas „Anwandlungen religiöser Exaltation“.⁸¹⁸

„In einem Anfall religiösen Wahns wollte sie ihre beiden Kinder Henriette und Samuel wie Abraham seinen Sohn Isaak dem Herrn zum Opfer bringen. Der Gatte überraschte sie, als sie gerade mit dem Messer zustoßen wollte.“⁸¹⁹

Lazar Auspitz (1772-1853) hingegen war vom Geist der Aufklärung geprägt. Sein Enkel Theodor Gomperz, der Vater der drei Konvertiten, schreibt in seinen Lebenserinnerungen:

„Mit allem religiösen Ritual und Zeremoniell hatte er vollständig gebrochen. Wenn er, was selten genug geschah, in der Synagoge erschien, so lag statt eines Gebetbuches eine Naturlehre vor ihm aufgeschlagen. ‚In 15 bis 20 Jahren,‘ so hoffte der greise Sanguiniker im Frühjahr 1849, werden die ‚Formen des Judentums vernichtet‘ und dieses ‚in sittliche Bildung, freilich mit weniger Pfäffigkeit,‘ aufgegangen sein.“⁸²⁰

Unter dem Einfluss des Großvaters Lazar Auspitz sowie seiner vom deutschen Idealismus erfüllten Erzieher Ludwig Brisker (1805-1879) und Thomas Franz Bratranek⁸²¹ (1815-1884) brach Theodor Gomperz schließlich im Alter von zwölf Jahren „mit den religiösen Observanzen, an denen [er] vorher, hierin dem Vater folgend, beinahe mit Fanatismus festgehalten hatte [...]“.⁸²² 1849 kehrte er seinem Geburtsort Brünn den Rücken zu um in Wien zunächst Jus, später Philosophie und klassische Philologie zu studieren. 1869 heiratete er Elise von Sichrovsky.⁸²³ Das Judentum ließ er nun gänzlich hinter sich – sein Sohn **Heinrich** bezeichnete ihn später als einen typischen „*Assimilanten*“.⁸²⁴ Bevor wir uns Theodor Gomperz' Einfluss auf die religiösen Einstellungen seiner drei Kinder zuwenden, soll an dieser Stelle noch der am 30. August 1912 in der *Neuen Freien Presse* publizierte Nachruf auf den einen Tag zuvor verstorbenen Altphilologen zitiert werden. Der Artikel wirft ein bezeichnendes Licht auf die liberale geistige und politische Einstellung von Theodor Gomperz:

⁸¹⁸ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 4.

⁸¹⁹ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 135.

⁸²⁰ GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 5.

⁸²¹ Thomas Franz Bratranek, Ludwig Briskers Nachfolger als Erzieher des jungen Theodor Gomperz, war Augustinerchorherr in Alt-Brünn. Das Stift galt damals als „Herd der Aufklärung“, als „ein Sitz des freigeistigen Jung=Hegeltums“. Durch Bratranek wurde Theodor Gomperz in das Schrifttum u.a. Schleiermachers, Hegels oder Feuerbachs eingeführt. Vgl. GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 12-15, hier zit. 14.

⁸²² GOMPERZ, Lebenserinnerungen, 15.

⁸²³ KANN, Einleitung, 12, 15.

⁸²⁴ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 268.

„Die Liebe zu Österreich und zur Freiheit bildete den Grundzug seines politischen Denkens; als Ideal schwebte ihm die Verständigung der österreichischen Völker auf der Grundlage eines fortschrittlichen Programmes vor. Gomperz gehörte mit allen Fasern des Seins dem fortschrittlich gesinnten deutschen Bürgertum an; die freiheitliche Weltauffassung hat ihn vor Vorurteilen, vor der Einseitigkeit, vor der Enge des Gesichtskreises bewahrt und den Fortschrittstrieb in ihm gestärkt. [...] In dieser schönen Welt der Geistigkeit, die sich das Wiener Bürgertum geschaffen hatte, ist Theodor Gomperz zum berühmten Manne geworden. [...] Bildung und Aufklärung! Das war die Sehnsucht des Mannes der Wissenschaft und des Bürgers.“⁸²⁵

(b) Der Vater wünscht den Übertritt

Die Geburt des ersten Sohnes **Heinrich** im Jahr 1873 und die damit verbundene Frage der Kindererziehung forderten Theodor Gomperz zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Judentum sowie ganz allgemein mit den Themen Religion und Glauben heraus. Seine diesbezüglichen Äußerungen sollen im Folgenden insoweit nachgezeichnet werden, als sie auch seine Kinder betrafen bzw. für deren religiöse Entwicklung von Einfluss waren. So vertrat Theodor Gomperz im Sommer 1875 gegenüber seiner Frau die Ansicht, dass der gerade erst zwei Jahre alte **Heinrich** durchaus mit Religion und Theologie vertraut gemacht werden sollte – nicht, weil er selbst der Religion so viel abgewinnen konnte, sondern weil diese ihm als die der Entwicklungsstufe eines Kindes entsprechende, wenngleich „unzulängliche [...] Theorie“⁸²⁶ erschien, um Fragen nach dem ‚Woher‘ der Welt zu beantworten. In der Bildersprache u.a. der Religion sah er ein „provisorische[s] Ersatzmittel“ auf dem Weg zur Erkenntnis.⁸²⁷

„Alles in Allem – ich glaube [...], ein ‚slight theological film‘ ist nicht zu entbehren, aus Gründen der Naturgeschichte des menschlichen Geistes. Mir ist dies nie so klar gewesen wie jetzt, da mir der Gedanke schwer auf die Seele fällt, wir könnten aus lauter puritanischer Scheu vor einer Unwahrheit der Lippen, genau genommen nur von einem Behaupten dessen, was wir nicht verbürgen können, unser geliebtes Kind von der Wahrheit selbst entfernen, der wir es allzu rasch zuführen wollen. (Vielleicht gilt auch hier das auf die ‚Ehre‘ gemünzte Talmud-Wort: Wer ihr nachläuft, vor dem läuft sie davon.) Über den hier zur Anwendung kommenden Grundsatz selbst war ich mir

⁸²⁵ (–), Wien, 29. August, 1. Der Artikel ist auch zitiert bei KANN, Einleitung, 16.

⁸²⁶ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 8. Juli 1875, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 82.

⁸²⁷ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 8. Juli 1875, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 82.

nie im Zweifel, darüber nämlich, daß die formale Wahrheit dort unmöglich das höchste Gesetz sein kann, wo ich Wesen von beschränkter Fassungsgröße (und das sind doch in erster Reihe Kinder) vor mir habe. [...] Sollen denn [...] die Keime der Begeisterung, der Erhebung, der Hingabe an ein großes Ganzes im Kinde so lange unentfaltet bleiben, d.h. mittlerweile verkümmern, bis ihnen die Nahrung geboten werden kann, welche die uns adäquate ist, also bis es etwa Raphael's Stenzen, Beethoven's Symphonien, die Schönheiten einer Alpenlandschaft, das Leben großer Männer oder den Entwicklungsgang der Menschheit begreifen, empfinden, genießen und würdigen kann?

Ich denke, unser Kind soll auch beten lernen.⁸²⁸

Von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang ist Theodor Gomperz' im März 1887 verfasstes Testament. Der damals 54-Jährige hielt darin nämlich ausdrücklich fest, dass seine Kinder „zu einem der christlichen Bekenntnisse übertreten“ sollten:⁸²⁹

„[...] sei es, daß sie (wie wir dies in Betreff des Ältesten [Heinrich] beschlossen haben) zunächst das Übergangs-Stadium zeitweiliger Confessionslosigkeit durchmachen, sei es, daß sie (was ich in Ansehung der zwei Kleinen vorziehe) nach Erreichung des vierzehnten Lebensjahres in eine der christlichen Kirchen, von welchen ich die evangelische bevorzuge, ohne meine Vorliebe zu einem Gesetz machen zu wollen, unmittelbar übergeführt werden.“⁸³⁰

Theodor Gomperz geht im Folgenden ausführlich auf die Gründe seines Begehrens ein: Er wolle nicht, dass seine Kinder „Opfer bringen“ für etwas, „was nicht ihre Überzeugung ist [...]“.⁸³¹ Das Judentum sei „ausgehöhlt und überlebt“, „ein bloßes Moment der Trennung und Absonderung“, das nur zu weiteren gesellschaftlichen Spannungen führe.⁸³² Theodor Gomperz plädierte deshalb für die völlige Assimilation bzw. für den Übertritt zum Christentum, erachtete er es doch als absolut notwendig, „unsere Wirksamkeit von jeder hemmenden Fessel“ – und damit auch vom Judentum – „zu

⁸²⁸ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 8. Juli 1875, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 82-83.

⁸²⁹ GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 173.

⁸³⁰ GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 173. Der Austritt des damals 14-jährigen Heinrich Gomperz aus dem Judentum ist mit 10. Juni 1887 verzeichnet, war also wenige Monate nach dem Verfassen des Testaments erfolgt. Getauft wurde Heinrich Gomperz allerdings erst am 19. März 1910 – er war somit 23 Jahre lang konfessionslos. Vgl. dazu STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸³¹ GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 173.

⁸³² GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 173. Theodor Gomperz spricht in diesem Zusammenhang vom „racenhaft abgesonderten jüdischen Isolirschemel“. Vgl. GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 175.

befreien“.⁸³³ Dass Theodor Gomperz selbst es unterlassen hat, aus dem Judentum auszutreten, führt er in seinem Testament übrigens auf nicht näher definierte „Beweggründe von nicht unedler Art“ zurück.⁸³⁴

Für uns stellt sich indes die Frage, welche Haltung Theodor Gomperz gegenüber den christlichen Glaubensinhalten einnahm. In seinem Testament schreibt er diesbezüglich:

„Der Scrupel aber, ob denn die Dogmen der christlichen Kirche volle, buchstäbliche Wahrheit besitzen, beruht auf der oberflächlichsten und äußerlichsten Auffassung von religiösen Dingen, die sich nur ersinnen läßt. Nach der Wahrheit einer Religion zu fragen, erscheint mir kaum minder verkehrt, als wenn jemand die Frage aufwürfe, welcher Weingattung mehr Wahrheit zukomme, dem Rheinwein oder dem Ungarwein. Nicht die Lehrsätze, sondern die Wirksamkeit eines Bekenntnisses entscheidet über seinen Werth oder Unwerth. Nicht als ein System von Lehrwahrheiten, sondern als eine zum Guten (beziehungsweise zum Schlimmen) wirkende Kraft will [...] eine Religion angesehen und beurtheilt sein. Niemand denkt, wenigstens heutzutage, daran, von jedem Angehörigen einer Religionspartei unbedingten wörtlichen Glauben an die gegenständliche Wahrheit der die Merk- oder Feldzeichen derselben bildenden Sätze zu verlangen oder zu erwarten. Schleiermacher gleichwie Herder haben selbst hohe Kirchenämter bekleidet, obgleich ihre Ansicht von den höchsten Dingen keineswegs jene der symbolischen Bücher war.“⁸³⁵

Deutlich kommt hier Theodor Gomperz' – auch theologisch – liberale Einstellung zum Vorschein. Diese wird mit ein Grund für seine Vorliebe für die evangelische Kirche gewesen sein – er selbst nennt als Grund für diese Vorliebe die dem „im Großen und

⁸³³ GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 174. In ganz ähnlicher Weise äußert sich Theodor Gomperz 1887 in einem Brief an seine Schwester Josephine von Wertheimstein, vgl. GOMPERZ, *Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 186.

⁸³⁴ GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 174.

⁸³⁵ GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 174.

„Ganzen so weitherzige[n] österreichische[n] Katholicismus“ inhärente „jesuitische Richtung“, mit der seine Kinder nichts zu tun haben sollten.⁸³⁶

Der im Testament vom März 1887 artikulierte Wunsch Theodor Gomperz' nach einem Religionswechsel seiner Kinder steht im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Eintritt des ältesten Sohnes **Heinrich** in das „Ober-Gymnasium“.⁸³⁷ Der 14-jährige **Heinrich Gomperz** war bis dahin privat unterrichtet worden, da er in einer öffentlichen Schule den jüdischen Religionsunterricht hätte besuchen müssen⁸³⁸ – ein Religionswechsel war damals erst nach Vollendung des 14. Lebensjahres möglich.⁸³⁹ Theodor Gomperz aber wollte **Heinrich** die religiöse Zugehörigkeit freistellen und so hatte er unter anderem Tomáš G. Masaryk zum Privatlehrer bestellt, von dessen pädagogischen Fähigkeiten er sich positive Einflüsse auf den Sohn versprach.⁸⁴⁰

Mit **Heinrichs** Eintritt in das öffentliche Schulwesen im Jahr 1887 war jedoch die Zeit gekommen, in der Frage der Religion eine Entscheidung zu treffen – nämlich, ob der junge **Heinrich** beim Judentum bleiben sollte, ob man ihn taufen lassen oder konfessionslos melden sollte.⁸⁴¹ Der Vater Theodor entschied sich zunächst für die Konfessionslosigkeit, eine Option, die er auch in seinem wenige Monate vorher verfassten Testament zumindest als Übergangstatus erwogen hatte. Tatsächlich wollte er „die-

⁸³⁶ GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 175. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang eine für die *Neue Freie Presse* am Dezember 1908 verfasste *Reflexion* Theodor Gomperz' zum Thema ‚Gegenreformation‘: Der Autor führt aus, dass die „Sünden und Gewalttaten“ der Gegenreformation zwar tragisch seien, ein rein protestantisches Europa aber ebenso wenig erstrebenswert sei: „Ein durchwegs protestantisch, sei es lutherisch, sei es kalvinisch gewordenen Europa, dieses Ideal – das Ziel einer zur Zeit, zumal in Oesterreich weit verbreiteten, rückwärts gewandten Sehnsucht [er meint die Los von Rom-Bewegung] –, es dünkt uns ein verkehrtes.“ Theodor Gomperz wirft dem Protestantismus im Folgenden zu viel Ernsthaftigkeit und mangelnde Lebensfreude vor. Katholizismus und Protestantismus sollten einander mäßigen und ergänzen: „Ohne den Fastnachtjubiläum im katholischen Rheinland keine Maskenzüge im protestantischen Weimar! Und umgekehrt: ohne die Aufklärungsphilosophie des protestantischen England keine freidenkerische ‚Enzyklopädie‘ im katholischen Frankreich. Es mag ja Menschen geben, denen die straffere Willensspannung, der erhöhte Lebensernst, die manchen Formen des Protestantismus eignen, mehr gelten als aller Reiz eines lebensfrohen Daseins und aller Zauber einer reichen Kunstentfaltung. Es mag nicht nur solche geben; es gibt sie. Wer aber, dem nicht alle Musen fremd sind, möchte in einer lediglich von Quäkern und Herrnhutern bewohnten Welt zu leben verlangen?“ Vgl. GOMPERZ, Reflexionen, 2. Der Artikel ist auch zitiert bei GOMPERZ, Gelehrtenleben, 435-436.

⁸³⁷ GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 185.

⁸³⁸ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 129.

⁸³⁹ SCHIMA, Glaubenswechsel, 90.

⁸⁴⁰ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 40, 129. Heinrich Gomperz selbst spricht seinem Lehrer Masaryk keinen „nachhaltigen Einfluß auf [seine] Geistes- oder Charakterentwicklung“ zu. Die beiden standen aber noch lange miteinander in Kontakt. Vgl. GOMPERZ, Gelehrtenleben, 129, Anm. 90. Neben Masaryk wurde Heinrich Gomperz auch von dem Latinisten Otto Stowasser unterrichtet. Vgl. KANN, Einleitung, 25.

⁸⁴¹ GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 185-186.

ses Provisorium“ „im Lauf der nächsten vier Jahre, vor Ablegung der Maturitätsprüfung [...] in ein anderes Definitivum verwandelt sehen [...]“.⁸⁴² Die Entscheidung für die Konfessionslosigkeit begründete Theodor Gomperz gegenüber seiner Schwester Josephine von Wertheimstein im Jahr 1887 folgendermaßen:

„Harry selbst, der hierin wohl von seinen Lehrern beeinflusst ist, wünscht das zu werden, was ihn von der großen Masse seiner Mitbürger am wenigsten scheidet, ein – indifferent – Katholik. Elise widerstrebt dieser Lösung in so hohem Grade, daß ich, ohne ihren Gefühlen Gewalt anzuthun, ihr dieselbe nicht aufdrängen konnte. Ich selbst erkenne in Harry's Neigung zwar einen gesunden Instinct und eine starke Dosis von bon sens. Was mich aber davon zurückhält (ihr Folge zu geben), ist die Rücksicht auf die zwei Kleinen, die man in solchem Falle doch nicht füglich eine andere Richtung einschlagen lassen kann, während ihre künftige Entwicklung sich doch nicht sicher genug vorhersehen läßt, um sie gegen alle Gefahren dieses Weges (die Möglichkeit geistlicher Beeinflussung u.s.w.) so völlig gefeit zu wissen, wie dies bei Harry der Fall ist. Auf diesen aber eine Pression zu üben und ihm den ihm – zur Stunde – unsympathischen Protestantismus aufzudrängen, widerstrebt meiner Achtung individueller Freiheit. So glaubten wir denn, jenes Auskunftsmittel wählen und die Zukunft offen lassen zu müssen.“⁸⁴³

Theodor Gomperz stellte in der Folge klar, dass er seinen Sohn, sollte dieser weiterhin „bei seiner gegenwärtigen Neigung“, also bei seiner Sympathie für den Katholizismus, bleiben, keineswegs von einer Konversion abhalten wolle, sondern „nur die etwaigen üblen Folgen dieses Präcedenzfalles [sic!] nach Möglichkeit corrigiren [sic!] werde“.⁸⁴⁴ Im Übrigen besuchte der konfessionslose **Heinrich Gomperz** während seiner vierjährigen Gymnasialzeit den katholischen Religionsunterricht.⁸⁴⁵

Von **Heinrich Gomperz'** weiterer Entwicklung wird im folgenden Kapitel noch die Rede sein. Wenden wir uns an dieser Stelle noch seinen beiden jüngeren Geschwistern

⁸⁴² GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 186. Heinrich Gomperz kommentiert diese Aussage seines Vaters mit der Anmerkung, dass „das *Provisorium* [...] – ohne Th. G.s Schuld – immerhin 23 Jahre gedauert [habe]“. Er ließ sich tatsächlich erst am 19. März 1910 evangelisch taufen. Vgl. GOMPERZ, Gelehrtenleben, 186, Anm. 145; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁴³ GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 186.

⁸⁴⁴ GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 186-187, hier zit. 187.

⁸⁴⁵ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 26. Juni 1891, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 227-228.

Rudolf und **Bettina** zu. Im Sommer 1889 stellte sich die „Religionsfrage“⁸⁴⁶ auch bei dem damals 11-jährigen **Rudolf Gomperz** (1878-1942), der ab Herbst des Jahres eine öffentliche Mittelschule besuchen sollte. Zwar befürwortete der Vater das „Schulexperiment“,⁸⁴⁷ gab aber gleichzeitig sein Bedenken kund, dass **Rudolf** sich in der Schule in einem jüdischen Umfeld bewegen würde.⁸⁴⁸

„Denn darüber gebe ich mich keiner Täuschung hin, daß der künftige Übertritt unendlich erschwert, ja so gut als unmöglich gemacht wird, wenn er 6 Jahre oder länger sich als Jude unter Juden fühlen gelernt hat, als solcher den nicht zu vermeidenden esprit de corps, gemeinsame Partei-Interessen, wohl auch gemeinsamen Antagonismus erfahren und empfunden hat – an sich und in der Zeit der antisemit. Strömung, die ja jenen Schritt moralisch so außerordentlich erschwert. Das ist der Punkt, an dem es mir nicht leicht wird, mich mit meinem Gewissen abzufinden...“⁸⁴⁹

Die Bedenken des Vaters erwiesen sich als unbegründet. **Rudolf Gomperz** ließ sich bereits am 9. März 1899 im Alter von 21 Jahren evangelisch A.B. taufen.⁸⁵⁰

Das jüngste der drei Gomperz-Kinder, **Bettina** (1879-1948), trat am 16. Juli 1903 im Alter von 23 Jahren zum Protestantismus über.⁸⁵¹ Mit der Taufe von **Heinrich Gomperz** am 19. März 1910⁸⁵² waren schließlich alle drei Geschwister dem im Testament ausgesprochenen Wunsch des Vaters nachgekommen. Was sie im Einzelnen dazu veranlasst hat, soll, soweit nachweisbar, nun im Rahmen eines je kurzen biographischen Überblicks dargelegt werden.

(c) **Heinrich Gomperz**⁸⁵³

Seine Lehrer und seine Prägung

Heinrich Gomperz, am 18. Jänner 1873 als erster Sohn des Altphilologen Theodor Gomperz und seiner Gattin Elise in Wien geboren, war stark von seinem Vater geprägt. Friedrich Stadler bezeichnet ihn als „einen typischen Repräsentanten des – durch Ver-

⁸⁴⁶ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 211.

⁸⁴⁷ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 210.

⁸⁴⁸ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 211.

⁸⁴⁹ GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 211.

⁸⁵⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁵¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁵² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁵³ Zur Biographie von Heinrich Gomperz vgl. auch die Ausführungen bei ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 542-546.

treibung und Vernichtung verschwundenen – assimilierten, sozialliberalen Judentums [...], und zwar in einer betont deutschliberalen Variante im Sinne einer einheitlichen Sprach- und Kulturgemeinschaft – die sich von deutschvölkisch-nationalistischen Strömungen mit parteipolitischer Manifestation unterscheidet“.⁸⁵⁴

Es erscheint an dieser Stelle sinnvoll, einen kurzen Blick auf Jugend und Ausbildungszeit von **Heinrich Gomperz** zu werfen, weil hier Einflüsse erkennbar werden, die den späteren Philosophen prägen sollten. Wie bereits erwähnt, bestellte Theodor Gomperz Anfang der 1880er Jahre Tomáš G. Masaryk zum Hauslehrer seines Sohnes.⁸⁵⁵ Dem Vater wird wohl nicht entgangen sein, dass Masaryk ein sehr gläubiger Mensch war und erst kurze Zeit vorher von der katholischen zur evangelischen Kirche (H.B.) übergetreten war.⁸⁵⁶ Ob Theodor Gomperz seinen Sohn auf diese Weise in Richtung Protestantismus lenken wollte, bleibt allerdings fraglich. Die spätere Aussage von **Heinrich Gomperz**, wonach sein Vater im Jahr 1881 mit dem Gedanken gespielt habe, „Pater Schubert, einen jüngeren Bruder des Tonsetzers, [aufzusuchen] – doch wohl, damit dieser seinen Erstgeborenen in den Schoß der katholischen Kirche aufnehme“, spricht jedenfalls dagegen.⁸⁵⁷ Was Masaryks Einfluss auf **Heinrich Gomperz**’ geistige und moralische Entwicklung betrifft, so wird dieser von **Heinrich Gomperz** selbst als eher gering veranschlagt.⁸⁵⁸

Nach seiner Matura im Jahr 1891 nahm **Heinrich Gomperz** ein Jusstudium an den Universitäten Wien und Freiburg/Breisgau auf, das er jedoch schon 1893 abbrach, um sich der Philosophie, Geschichte und klassischen Philologie zuzuwenden.⁸⁵⁹ Seine Studien im Fach Kirchengeschichte bei Adolf von Harnack in Berlin kommentierte **Heinrich Gomperz** folgendermaßen:

„Why did I want to study Ecclesiastical History? I cannot answer the question fully. I can only say that I have always considered religion one of the most fascinating objects of study and the church of Rome as the most wonderful institution in history although I have never believed one word of its tenets, or of those of any other religion. I have always held that dogma is the least essential element in religion, as also in philosophy: it is but an endeavour – and for the most part a futile endeavour – to express emotional

⁸⁵⁴ STADLER, Heinrich Gomperz und Karl Popper, 1.

⁸⁵⁵ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 40, 129.

⁸⁵⁶ Zu Masaryk’s Übertritt und seiner religiösen Haltung vgl. LUDWIG, Gespräche, 86-103; SCHUHMANN, Husserl and Masaryk, 150-151.

⁸⁵⁷ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 129, Anm. 89.

⁸⁵⁸ GOMPERZ, Gelehrtenleben, 129, Anm. 90.

⁸⁵⁹ KANN, Einleitung, 25; GOMPERZ, Philosophical Studies, 16-17.

and volitional attitudes in terms of factual statements. The great thing about the church is that it has ever been able to give every type of man what he craved for: magic and superstition to the simple-minded; faith and hope to the poor and the oppressed; mysticism to the fervent; wisdom to the speculative; and excuses and a good conscience to the rich and the powerful.⁸⁶⁰

Heinrich Gomperz lehnt sich mit dieser Aussage stark an seinen Vater an. Beide maßen der, wie Theodor Gomperz es nennt, „Wirksamkeit“,⁸⁶¹ also der spirituellen Kraft eines religiösen Bekenntnisses, mehr Wert bei als dogmatisch fixierten Wahrheitspostulaten.⁸⁶² Folglich konnte **Heinrich Gomperz** dem dogmenkritischen Kirchenhistoriker Adolf von Harnack nur größte Bewunderung entgegenbringen. „[...] the great Protestant theologian and historian“ war für ihn „the only man whom in the full sense of the word, I can recognize, unreservedly and without qualification, as my teacher“.⁸⁶³

„In him profound conviction was combined with an unswerving and unfailing quest for factual truth while most other scholars either have no convictions at all or else, dominated by their convictions, prefer convenient to inconvenient truths and hence twist and squeeze the latter until they seem to fit into a preconceived scheme.“⁸⁶⁴

Mitte der 1890er Jahre kehrte **Heinrich Gomperz** nach Wien zurück, wo er 1896 promovierte.⁸⁶⁵ An geistigen Einflüssen sind bis dahin neben Adolf von Harnack vor allem sein Vater⁸⁶⁶ zu nennen, der ihn zu einer Auseinandersetzung mit den englischen Positivisten John Stewart Mill und Herbert Spencer anregte, sowie Ernst Mach, Richard Wahle, Franz Brentano oder Alfred von Berger.⁸⁶⁷ Letzterer beeindruckte den jungen **Heinrich Gomperz** wegen seines „moral and religious agnosticism“.⁸⁶⁸ Als besonders nachhaltig erwies sich die Bekanntschaft mit Ernst Mach, den **Heinrich Gomperz** um die Zeit seiner Promotion herum kennen lernte und der für ihn zum „Buddha of science“

⁸⁶⁰ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

⁸⁶¹ GOMPERZ, *Mein Testament*, zit. nach: GOMPERZ, *Gelehrtenleben*, 174.

⁸⁶² KANN, *Einleitung*, 26.

⁸⁶³ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

⁸⁶⁴ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

⁸⁶⁵ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

⁸⁶⁶ Heinrich Gomperz sprach seinem Vater den nachhaltigsten Einfluss auf seine geistige Entwicklung zu. Er schätzte vor allem dessen „intellectual thoroughness and honesty that gives serious thought to every argument and never rests satisfied with any reason or any result just because it is convenient and fits into a preconceived pattern“. Vgl. GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 18-19, hier zit. 19.

⁸⁶⁷ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17-18; STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 1; SEILER, *Epistemologie*, 32. Martin Seiler spricht bei Heinrich Gomperz von drei philosophischen Entwicklungsphasen: 1) Über seinen Vater Auseinandersetzung mit dem englischen Positivismus (John Stuart Mill, Herbert Spencer). 2) Beschäftigung mit Kant, Richard Avenarius und Ernst Mach. 3) Hinwendung zum Neopositivismus/Logischen Empirismus. Vgl. SEILER, *Epistemologie*, 32.

⁸⁶⁸ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

wurde:⁸⁶⁹ „He appeared to me as the incarnation of the scientific spirit.“⁸⁷⁰ Die persönliche Verbindung und wissenschaftliche Beschäftigung **Heinrich Gomperz**’ mit Ernst Mach mündete in die 1905 erschienene, empiriokritizistisch geprägte *Weltanschauungslehre*.⁸⁷¹

Heinrich Gomperz verzichtete darauf, in der *Weltanschauungslehre* seinen eigenen philosophischen Standpunkt darzulegen⁸⁷² und bezeichnenderweise gehörte der stets nach „geistige[r] Unabhängigkeit“⁸⁷³ strebende Philosoph auch nie einer Philosophenschule an – in der nach zwei von vier geplanten Bänden abgebrochenen *Weltanschauungslehre* finden sich Einflüsse „von Kant, Avenarius und Mach über Herbart und Bolzano bis hin zu Hegel“.⁸⁷⁴ In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bewegte sich **Heinrich Gomperz** im Umfeld des ‚Wiener Kreises‘ – so war er etwa Teilnehmer im ‚Schlick-Zirkel‘.⁸⁷⁵ Zu erwähnen ist weiters seine Auseinandersetzung mit sozialphilosophischen Fragestellungen und sozialistischen Ideen, wobei ihn letztere nicht nachhaltig beeinflusst haben dürften.⁸⁷⁶ **Heinrich Gomperz** engagierte sich außerdem als Vortragender in der Wiener Volksbildungsbewegung, worauf in einem späteren Kapitel noch gesondert einzugehen ist.⁸⁷⁷

Die Taufe

Nach dem bisher Gesagten, insbesondere nach Darlegung der philosophischen und weltanschaulichen Kreise, in denen sich **Heinrich Gomperz** bewegte, ergibt sich, dass religiöse Motive bei seinem Übertritt zum Protestantismus im März 1910 keine Rolle gespielt haben dürften. Robert A. Kann bezeichnete ihn als „eine durchaus areligiöse Natur [...]“.⁸⁷⁸ **Heinrich Gomperz** selbst stellte den religiösen Glauben in die Reihe der „substitutes for knowledge“ und sprach davon, dass er den Lehren welcher Religion

⁸⁶⁹ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 18.

⁸⁷⁰ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 18.

⁸⁷¹ STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 1-2.

⁸⁷² GOMPERZ, *Weltanschauungslehre*, Vorrede IX-X.

⁸⁷³ KANN, *Einleitung*, 26.

⁸⁷⁴ SEILER, *Epistemologie*, 32, 42, hier zit. 42. Zu Heinrich Gomperz’ philosophischer Einordnung vgl. weiters KANN, *Einleitung*, 25-26; STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 3-6.

⁸⁷⁵ KANN, *Einleitung*, 26; STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 3-4; HALLER, *Heinrich Gomperz*, 52.

⁸⁷⁶ KANN, *Einleitung*, 26; STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 4.

⁸⁷⁷ Vgl. dazu Kapitel IV.5.3. sowie STADLER, *Heinrich Gomperz und Karl Popper*, 3.

⁸⁷⁸ KANN, *Einleitung*, 26.

auch immer niemals Glauben geschenkt habe.⁸⁷⁹ Dessen ungeachtet hegte er großes Interesse für die Themen Religion und Glauben. In einer Fußnote seiner *Autobiographical Remarks* vermerkte er:

„My interest in the religious attitude – an interest which is neither dogmatic nor anti-dogmatic – but rather psychological and aesthetic – and in particular in its mystic varieties has always endured.“⁸⁸⁰

In diesem Sinne setzte sich **Heinrich Gomperz** nicht nur mit der *Lebensauffassung der griechischen Philosophien*, so der Titel seines gleichnamigen Werkes, sondern auch mit mittelalterlicher mystic und der indischen Theosophie auseinander.⁸⁸¹

Gleich wie religiöse Motive für **Heinrich Gomperz**' Religionswechsel nicht in Frage kommen, kann wohl auch ein Zusammenhang mit seiner universitären Karriere ausgeschlossen werden. **Heinrich Gomperz** war seit 1900 habilitiert und wirkte ab 1905 als Dozent an der Universität Wien, wobei er die Professur erst in den 1920er Jahren erlangte.⁸⁸² Und auch das Motiv ‚Heirat‘ kommt nicht in Betracht, da **Heinrich Gomperz**' Heirat mit der Katholikin Ada Stepnitz erst im Jahr 1917 erfolgte.⁸⁸³

Als brauchbare Motive erweisen sich hingegen seine kritische Haltung gegenüber dem Judentum und dem Zionismus sowie seine deutschnationale Haltung. **Heinrich Gomperz** plädierte nach dem Zusammenbruch der Monarchie für einen Anschluss an Deutschland – eine Ansicht, die er im Übrigen auch 1942 noch vertrat.⁸⁸⁴ Die damalige evangelische Kirche entsprach dieser Haltung und könnte für Heinrich Gomperz einen brauchbaren geistigen Horizont geboten haben.

Möglicherweise erfolgte die Taufe auch angesichts des fortgeschrittenen Alters seines Vaters. **Heinrich Gomperz** wusste, wie ernst es Theodor Gomperz mit seinem im Testament ausgesprochenen Wunsch, seine Kinder sollten vom Judentum zum Christentum übertreten, gemeint hatte. Zwar war **Heinrich** schon im Juni 1887, also nur wenige Monate nach der Abfassung des Testaments, aus dem Judentum ausgetreten, taufen ließ

⁸⁷⁹ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17, 19, hier zit. 19. Zu den „substitutes for knowledge“ zählte Heinrich Gomperz auch „secular loyalties, principles and convictions, scientific and otherwise“. Vgl. ebenda 19.

⁸⁸⁰ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 27, Anm. 5.

⁸⁸¹ Vgl. dazu beispielsweise GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, passim; GOMPERZ, *Die indische Theosophie*, passim.

⁸⁸² KANN, *Einleitung*, 27.

⁸⁸³ Für diesen Hinweis danke ich Univ.-Prof. Mag. Dr. Friedrich K. Stadler.

⁸⁸⁴ KANN, *Einleitung*, 27; ROSSBACHER, *Literatur und Bürgertum*, 544.

er sich allerdings erst im März 1910.⁸⁸⁵ Er selbst war zu diesem Zeitpunkt 37 Jahre alt, sein Vater 77. Es ist also durchaus denkbar, dass **Heinrich** dem Wunsch seines Vaters noch vor dessen Ableben nachkommen wollte.

Insgesamt kann gesagt werden, dass **Heinrich Gomperz** sich in einem für die hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten ganz typischen Milieu bewegte, das geprägt war von einer liberalen, antizionistischen (mitunter auch antijüdischen), fortschrittlichen, antidogmatischen, aber doch religiös interessierten Haltung.

(d) **Rudolf Gomperz**⁸⁸⁶

Rudolf Gomperz wurde am 10. März 1878 als zweiter Sohn von Theodor und Elise Gomperz geboren. Am 9. März 1899 ließ sich der spätere Wintersportpionier von St. Anton im Alter von 21 Jahren evangelisch A.B. taufen.⁸⁸⁷

Die Taufe fällt in seine Berliner Studienzeit.⁸⁸⁸ Wie bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten dürfte auch hier das protestantische Umfeld einen gewissen Einfluss ausgeübt bzw. einen schon länger gehegten Entschluss zum Religionswechsel beschleunigt haben.

Das Jahr der Taufe (1899) sowie spätere Aussagen von **Rudolf Gomperz** legen eine geistige Nähe zur Los-von-Rom-Bewegung nahe. Noch 1942 – **Rudolf Gomperz** war inzwischen in einem NS-Sammellager untergebracht, wo er auf seine Deportation wartete – bezeichnete er sich als einen „großdeutschen Idealisten“.⁸⁸⁹ Inwieweit religiöse Motive für den 21-jährigen **Rudolf Gomperz** zum Zeitpunkt seiner Taufe eine Rolle spielten, kann nicht eindeutig nachgewiesen werden, für seine späteren Jahre sind religiöse Bezüge immerhin klar belegbar. In seinem 1941 verfassten Testament hält er fest, ein „gläubiger Christ“ zu sein, der überzeugt sei, dass ihm „der HERR ein ewiges Leben schenken“ und ihm seine Sünden vergeben werde.⁸⁹⁰ Weitere ähnliche Aussagen von **Rudolf Gomperz** sowie ein mit Vorsicht zu behandelnder Hinweis seiner Frau Marianne

⁸⁸⁵ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁸⁶ Zur Biographie von Rudolf Gomperz vgl. auch die Ausführungen bei ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 547-548; THÖNI, Fremdenverkehrspionier, passim.

⁸⁸⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229. Taufpate war Karl Paul Grünberg, der 1890 aus dem Judentum ausgetreten und 1892 zum römischen Katholizismus konvertiert war. Vgl. STAUDACHER, „...meldet den Austritt“, 215.

⁸⁸⁸ Rudolf Gomperz studierte Bauingenieurwesen. Vgl. dazu THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 124; ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 547.

⁸⁸⁹ GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 141.

⁸⁹⁰ GOMPERZ, „Mein letzter Wille“, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 136.

aus dem Jahr 1938, wonach ihr Mann „seit seiner Jugend ein guter Protestant war“,⁸⁹¹ legen es deshalb nahe, auch für die Taufe im Jahr 1899 religiöse Beweggründe anzunehmen. Die relevanten Belegstellen und Passagen sollen im Kapitel zur Theologie und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten einer näheren Untersuchung unterzogen werden.⁸⁹²

(e) Bettina Gomperz und Rudolf Maria Holzapfel⁸⁹³

Wenden wir uns am Ende der Ausführungen zur Familie Gomperz noch dem jüngsten der drei Gomperz-Kinder, **Bettina**, zu. Sie ließ sich am 16. Juli 1903 im Alter von 23 Jahren evangelisch A.B. taufen.⁸⁹⁴ Wenige Wochen später heiratete sie in der evangelischen Gemeinde Wiener Neustadt **Rudolf Maria Holzapfel**.⁸⁹⁵

Über den Werdegang von **Bettina Gomperz** sind wir vor allem durch ihre Autobiographie *Reisnerstraße 13* informiert. Sie blickt darin in aller Ausführlichkeit auf ihre religiöse und künstlerische Entwicklung zurück, allerdings stark stilisiert, chronologisch nur schwer nachvollziehbar und im Lichte ihrer späteren ‚panidealistischen‘ Prägung zu sehen. Als eine weitere Quelle sind die Ausführungen ihrer Tochter Monika Meyer-Holzapfel zu nennen, wobei auch hier ein kritischer Blick angebracht ist.⁸⁹⁶ Diese methodischen Schwierigkeiten vor Augen, soll im Folgenden **Bettina Gomperz**’ religiöse Entwicklung nachgezeichnet werden.

Geboren wurde die Bildhauerin und Schriftstellerin **Bettina Gomperz** am 15. November 1879 in Wien. Sie wuchs in der Gesellschaft von Erwachsenen auf, umgeben von dem ihr fremden Rationalismus des Vaters und der beiden Brüder, umgeben auch von der Strenge ihrer als despotisch beschriebenen Mutter. **Bettina** litt unter dem engen Korsett ihrer bürgerlichen Herkunft und wurde zunehmend still, schüchtern und

⁸⁹¹ Marianne Gomperz trifft diese Aussage in einem Gnadengesuch „An den FUEHRER!“: Aufgrund der politischen Lage kann dieser Hinweis für sich allein nicht als Beweis für die christliche Haltung von Rudolf Gomperz herangezogen werden. Erst seine in weiteren Privatdokumenten getätigten Stellungnahmen sowie Aussagen Dritter zu dieser Frage bestätigen die Aussagen von Marianne Gomperz. Vgl. GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 337. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel IV.4.8.3.(c).

⁸⁹² Vgl. dazu Kapitel IV.4.8.3.(c).

⁸⁹³ Zu Bettina Gomperz und Rudolf Maria Holzapfel vgl. auch die Ausführungen bei ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 549-584.

⁸⁹⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁸⁹⁵ Trauungsbuch 1903 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Reihenzahl IV, August 1903.

⁸⁹⁶ Auch Karlheinz Rossbacher stützt sich auf diese beiden Quellen. Zu Rossbachers Ausführungen zu Bettina Gomperz vgl. ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 549-562.

verängstigt.⁸⁹⁷ In ihrer Einsamkeit fand sie Trost in der Natur und in der Kunst, welche die Sehnsucht nach einer fernen, „wirkliche[n] Heimat“, „nach diesem anderen Lande, das mir das eigentliche schien [...]“ nährten.⁸⁹⁸ Von den Bildern aus den Stanzten des Raffael, die das elterliche Speisezimmer schmückten, fühlte sie sich höchst affiziert:

„Auf einem dieser Bilder thronte hoch oben in der Mitte der liebe Gott mit langem Bart, und ihm zur Seite, rechts und links, saßen genau gleich viele heilige Männer auf Wolkenbänken. Er hatte ein merkwürdiges dreieckiges Hütchen auf, so daß alles wie in einer Pyramide zusammenlief. So also war der Himmel ..., ein solches feierliches Dreieck ..., und Gott behielt immer das Hütchen auf. [...] Am liebsten betrachtete ich den finsternen, durch schwere eiserne Gitterstäbe abgeschlossenen Kerker, in dem der träumende Petrus gefangen saß. Ein lichter Engel kam, ihn loszuketten, ihn hinauszuführen ... Würde ... würde in Zukunft auch ein solcher kommen, mich zu erretten, wenn ich ganz eingeschlossen im Dunkeln säße? ...“⁸⁹⁹

Die Hoffnung auf Rettung und Erlösung steigerte sich mit dem Gefühl der Einsamkeit, das **Bettina Gomperz** in diesen frühen Kindheitstagen empfand. Ihre Erinnerungen an diese Zeit sind durchzogen von Begriffen wie ‚Neuwerden‘, ‚Ahnen‘, ‚Versenkung‘ oder ‚Schau‘, immer wieder finden sich auch lichtmetaphorische Anklänge ebenso wie das Motiv des Aufstiegs oder des Verschmelzens der Seele mit dem Weltganzen.⁹⁰⁰ Diese Manifestationen einer neuen Mystik bei **Bettina Gomperz** sollen in einem späteren Kapitel näher erörtert werden.⁹⁰¹ An dieser Stelle steht ihre Begegnung mit dem Christentum im Vordergrund, die im Alter von etwa sechs Jahren erfolgte.⁹⁰² **Bettina** befand sich zu dieser Zeit in Gesellschaft einer sehr strengen englischen Erzieherin, die immerzu englische „Hymns“ vor sich her sang, deren religiöse Inhalte **Bettinas** Interesse und Neugierde weckten.⁹⁰³ In ihrer Autobiographie erinnert sie sich:

„Ob ich denn nicht wisse, wer Jesus sei? Ich hatte von ihm nie gehört. Sie erklärte mir nun, nicht sehr stimmungsvoll, sondern ganz kurz, daß er Gottes Sohn gewesen sei und die Menschen vieles gelehrt habe und daß es englische Kirchen-, Hymns‘ seien, was sie singe. Die Art, wie sie davon sprach, gefiel mir nicht; aber große Begierde erfaßte mich, mehr von diesem Jesus zu hören. Durch irgendeine Äußerung erfuhr ich,

⁸⁹⁷ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 13-15; ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 550-551.

⁸⁹⁸ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 15.

⁸⁹⁹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 29-30.

⁹⁰⁰ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 40-65, beispielhaft v.a. 43, 48, 53-54.

⁹⁰¹ Vgl. Kapitel IV.4.7.4.

⁹⁰² HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 75.

⁹⁰³ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 75.

daß in dem schwarzen Buch, aus welchem uns unsere Mutter von Adam, Abraham und Joseph vorgelesen hatte, auch ein Teil von Jesus handle.⁹⁰⁴

Im Hause Gomperz war also eine Vollbibel vorhanden, die **Bettina Gomperz** nun voller Begierde zu lesen begann.⁹⁰⁵ „Aufs tiefste ergriffen von dem Inhalt“ tauchte sie nun ganz in die ihr bisher unbekannte Welt des Neuen Testaments ein.⁹⁰⁶

„Allmählich begann ich zu denken, daß das Leiden wahrscheinlich nicht so schlimm sei, da es für Christus geschehe, und obgleich ich ihr [der englischen Erzieherin] nichts sagte, war ich der argen Quälerin insgeheim dankbar dafür, daß sie mir den neuen Weg geöffnet hatte. Jahrelang ist diese Bibel mein Trost und meine innigste Freude gewesen [...].“⁹⁰⁷

Bettina Gomperz entwickelte in diesen Jahren eine wahre Bibel- und Jesusfrömmigkeit, wie sie uns auch bei **Elise Richter** begegnen wird – interessanterweise spielt in diesem Zusammenhang auch bei **Elise Richter** das Kindermädchen eine nicht unwesentliche Rolle.⁹⁰⁸

In jeder freien Minuten vertiefte sich **Bettina Gomperz** nun in die Geschichten des Neuen Testaments, die sie mit einem „Gefühl großer Ruhe und unbeschreiblicher Besänftigung [erfüllten]“ und ihr zur geistigen Nahrung wurden.⁹⁰⁹ Die Figuren der Bibel wurden ihr zu Freunden in jener trostlosen Zeit, in der sie sich von niemandem verstanden fühlte. In den Sommermonaten, die die Familie Gomperz außerhalb von Wien verbrachte, pilgerte **Bettina** zu den Kapellen der katholischen Ortschaften, um „vor den Christus- oder Marienfiguren beten zu können“.⁹¹⁰ In Wien besuchte sie evangelische Gottesdienste, vor allem aber den Stephansdom, dessen mystische Atmosphäre sie auf besondere Weise zu fesseln vermochte.⁹¹¹ Die Familie brachte für die religiösen (katholischen) Allüren der Tochter kein Verständnis auf. Karl Rossbacher führt dazu aus:

⁹⁰⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 75-76.

⁹⁰⁵ Bettina Gomperz konnte zu dieser Zeit schon lesen. Vgl. HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 76.

⁹⁰⁶ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 76.

⁹⁰⁷ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 76.

⁹⁰⁸ Vgl. dazu die Einzeldarstellung zu Elise Richter Kapitel III.4.2.2.

⁹⁰⁹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 77.

⁹¹⁰ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 79. Vgl. dazu auch ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 557.

⁹¹¹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 63-65, 79. Vgl. dazu auch ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 557.

„Das Mädchen aus liberalem, assimiliert-jüdischem Haus, im katholischen Dom, von dessen Kanzel ungefähr um jene Zeit gegen den Liberalismus und zum Beispiel auch gegen Ludwig Anzengrubers Volksstück ‚Das Vierte Gebot‘ gewettert wurde.“⁹¹²

Die Mutter und der Bruder **Heinrich** gingen nun daran, **Bettina** über die neutestamentlichen Geschichten „aufzuklären“.⁹¹³

„Mein älterer Bruder begann nun auf seine Art die Aufklärungsarbeit. Er sagte mir, daß man die Wunder aus der Bibel nicht wörtlich nehmen dürfe. Es habe vielleicht einmal ein Mann erzählt, daß ein Blinder schon wieder etwas sehe; dann habe ein zweiter behauptet, jener sehe schon viel besser, und so sei es von Mund zu Mund gegangen, bis die Legende entstanden sei, Christus habe einen Blinden sehend gemacht. Aber diese nüchterne Art gefiel mir nicht. Wenn die Geschichte sich auch anders zugetragen haben mochte, als die Bibel berichtet, was hatten diese Menschen meiner Umwelt mir zu geben im Vergleich zu Christus und seinen Aposteln?“⁹¹⁴

Die Aufklärungsversuche ihres Bruders prallten bei **Bettina** ab, nichts schien ihren tiefen Kinderglauben zu erschüttern. Im Alter von etwa 11 Jahren wurde sie allerdings skeptisch – der plötzliche Tod einer an Diphtherie erkrankten Freundin dürfte hier eine maßgebliche Rolle gespielt haben.⁹¹⁵ Fragen wie jene nach der Existenz Gottes oder nach der Gottessohnschaft Jesu Christi tauchten auf und führten zu einer Veränderung ihres Gottesbildes:

„Eine tiefe Erschütterung ging durch mein Wesen. Wie sollte ich das Leben nun begreifen? Ich verlor nicht den vollen Glauben. Es vollzog sich eine langsame Wandlung. Gott mußte anders sein, als ich es gedacht, anders und mehr in der Natur ausgebreitet, eine unermessliche Kraft, aber nicht so menschlich, wie er mir früher erschienen war. Und ich begann fast noch einsamer zu werden, aber ruhiger und freier ...“⁹¹⁶

Für die folgenden Lebensjahre von **Bettina Gomperz** verlieren sich die Hinweise hinsichtlich ihrer religiösen Entwicklung. Als entscheidend erweist sich schließlich eine Reise nach Italien (Venedig, Florenz), bei der sie „in eine Art innern [sic!] Rauschzustand“ geriet.⁹¹⁷ Hier erlebte sie die Einheit Natur, Kunst und Religion, hier bekam das,

⁹¹² ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 557.

⁹¹³ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 79.

⁹¹⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 79.

⁹¹⁵ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 79-80.

⁹¹⁶ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 80.

⁹¹⁷ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 89.

ihr bislang als düster erschienene, Christentum „ein frühlingshaftes und zartes Wesen [...]“.⁹¹⁸ Die Eindrücke dieser Italienreise verdichteten sich im Frühjahr 1899, als die damals 19-jährige **Bettina Gomperz** anlässlich ihres Besuches der Unterkirche von Assisi in ihrer Faszination von der Figur des Franz von Assisi von dem Wunsch erfüllt wurde, sich dem klösterlichen Leben hinzugeben.⁹¹⁹

„Eine große Woge der Sehnsucht, selbst einem [sic!] religiösen Ideal ganz zu leben, alles vollkommen für ein Leben in Gott hingeben zu können, ergriff mich – dieselbe, die mich durch die Kindheit getragen – und eine unbedingte Hoffnung, in Zukunft auf irgendeinem Wege dieses Ziel zu erreichen. Nicht, daß es mir schwergefallen wäre, mich von meiner Umgebung oder von den ‚weltlichen Gütern‘ zu trennen. Im Gegenteil, es hätte mich wie eine Befreiung gedünkt. Ich fühlte mich meiner Umgebung gegenüber schon lange fremd und jenen Geistern ungleich näher, die Wege des christlichen Glaubens gegangen waren und denen das Zerreißen äußerer Bindungen Freude und Erlösung bedeutet hatte. Viel eher hielt mich, neben anderen inneren Ursachen, eine Scheu zurück, diesen äußeren Lösungen ein zu großes Gewicht beizumessen, als ‚Opfer‘ zu betrachten, was im Grunde gar keines war – als bedeute die Wichtigkeit, die man solchen Trennungen beimißt, eine uneingestandene, zu hohe Wertung äußerer Dinge. Aber ich sollte erst noch lernen, daß es nicht so leicht ist, *innere* Fesseln zu lösen und Eindrücke aus der Jugend, besonders die verborgene Autorität der Umgebung, zu überwinden.“⁹²⁰

Was **Bettina Gomperz** hier in ihrer Autobiographie unter der Überschrift *Lebenswende?* schildert, spiegelt in exemplarischer Weise jenen oft sehr langwierigen Reflexionsprozess, der dem Übertritt vieler Jüdinnen und Juden zum Christentum voranging. Markant erscheint das Thema der Trennung bzw. Entfremdung von der Umgebung und des „Zerreißen[s] äußerer Bindungen“,⁹²¹ das uns auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten begegnen wird, bei **Bettina Gomperz** aber in verschärfter Form zutage tritt, insofern es hier ja um die Frage des Rückzugs in ein Kloster ging.

Mit der Zeit rückte die Idee eines Klosterlebens jedoch wieder in den Hintergrund. Infolge einer Begegnung mit einer Tochter Theodor Billroths, einer ehemaligen Krankenpflegerin, war **Bettina Gomperz** im Sommer 1901 fest entschlossen, ihr Leben gänzlich in den Dienst der Krankenpflege zu stellen:

⁹¹⁸ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 89.

⁹¹⁹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 110-111, 121.

⁹²⁰ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 111.

⁹²¹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 111.

„[...] denn es schien mir noch richtiger, ein solches helfendes Leben zu führen, als mich in ein Kloster zurückzuziehen“.⁹²²

Doch noch bevor **Bettina** ihren Entschluss umsetzte, gab sie ihre Pläne auf. Im autobiographischen Rückblick schreibt sie:

„Ich würde bei einem solchen Entschluß etwas, was auch nach Freiheit in mir rang, für immer erdrosseln. Ich würde etwas abriegeln, für immer schließen müssen, was von Natur frei und ungehemmt sollte wachsen dürfen. Ich konnte ja nicht alles genauso glauben, wie es die Kirche vorschrieb, und hier würde ich für alle Zeiten zu Lehren ja sagen müssen und nicht mehr an jenen, zu denen ich mich nicht ganz bekennen konnte, rütteln dürfen. Ich würde mir verbieten müssen, frei und unabhängig über die Dinge nachzudenken, und konnte doch nicht wissen, zu welcher Auffassung ich vielleicht später noch gelangen würde. Ich würde *Kompromisse* machen müssen. Das war mir nicht möglich.“⁹²³

Die bisherigen Ausführungen zur religiösen Entwicklung von **Bettina Gomperz** legen es nahe, davon auszugehen, dass sie, wenn sie von ihrer Hinwendung zum Christentum spricht, bis zu diesem Zeitpunkt immer die katholische Kirche im Blick hatte. Dieser Weg schien ihr nun nicht mehr gangbar:

„Ein dunkles Gefühl sagte mir, daß ich warten solle. Vielleicht würde ein Weg möglich sein, der die volle Hingabe in sich schlosse und doch nicht den Verzicht auf geistige Freiheit und Erkenntnis bedeutete.“⁹²⁴

Was **Bettina Gomperz** hier im Rückblick andeutet, läuft geradewegs auf die Begegnung mit dem „Sozial- und Religionspsychologen“⁹²⁵ **Rudolf Maria Holzappel** (1874-1930) zu, den sie im Frühjahr 1902 über ihren Bruder Heinrich kennen lernte.⁹²⁶ **Rudolf Maria Holzappel** – auch er ein Konvertit –,⁹²⁷ sollte ihr den oben angesprochenen neuen Weg eröffnen, von dem in einem späteren Kapitel noch die Rede sein

⁹²² HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 121.

⁹²³ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 121.

⁹²⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 121-122.

⁹²⁵ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 157.

⁹²⁶ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 122. Heinrich Gomperz lernte Rudolf Maria Holzappel während seiner Lektorentätigkeit in Bern (1900-1903) kennen und machte ihn in Wien mit seiner Familie bekannt. Vgl. ebenda 122-123 sowie MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 142-143.

⁹²⁷ Der Hinweis auf die Taufe von Rudolf Maria Holzappel findet sich in der Zweitschrift des Trauungsbuches der evangelischen Pfarrgemeinde Wiener Neustadt im Archiv des evangelischen Oberkirchenrates in Wien.

wird.⁹²⁸ Im Zusammenhang mit der bevorstehenden Hochzeit erfolgte am 16. Juli 1903 die evangelische Taufe von **Bettina Gomperz**.⁹²⁹

Bevor wir auf die diesbezüglichen Motive eingehen, soll noch ein kurzer Blick auf **Rudolf Maria Holzapfel** geworfen werden, dessen religiöse Entwicklung in einigen Punkten auffällige Parallelen mit jener von **Bettina Gomperz** aufweist – dass es sich dabei um nachträgliche Stilisierungen handelt, liegt nahe. Grundlage der folgenden Darstellung ist zum einen die von Wladimir Astrow verfasste, im Verlag Eugen Diederichs erschienene, Biographie **Rudolf Maria Holzapfels**,⁹³⁰ zum anderen die Ausführungen seiner Tochter Monika Meyer-Holzapfel.⁹³¹

Rudolf Maria Holzapfel kam am 26. April 1874 als Sohn von Ezechiel David Holzapfel und Pauline (geb. Kampler) in Krakau zur Welt.⁹³² Sein Vater war ein jüdischer Arzt, der den Sohn „frei von allen Vorurteilen“ aufzog – die großen Vorbilder waren Goethe, Heine und Rousseau.⁹³³ Die katholische Umgebung seiner Kindheit prägte **Holzapfel** nachhaltig, sein Biograph Wladimir Astrow beschreibt ihn als „tief religiös“, als jugendlichen „Mystiker“.⁹³⁴ „Er wußte von Gott, von Christus, von der Mutter Gottes und den Engeln, und er betete zu ihnen.“⁹³⁵ Schon früh litt **Rudolf Maria Holzapfel** unter der Konkurrenz der, je für sich die absolute Wahrheit beanspruchenden, verfassten Religionen und Konfessionen sowie an dem ihm unerträglichen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben.⁹³⁶ Und so durchlebte er als Kind und Jugendlicher höchst unterschiedliche, mitunter sogar widersprüchliche, Phasen religiöser Entwicklung, die allesamt Ausdruck seines „Suchen[s] nach einer objektiven und unerschütterlichen Möglichkeit religiöser Durchgeistigung“ sind.⁹³⁷ Vom jungen Mystiker zum

⁹²⁸ Vgl. dazu Kapitel IV.4.7.4.

⁹²⁹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

⁹³⁰ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, passim. Bezeichnenderweise widmete Wladimir Astrow ein Exemplar seiner Biographie Hermann Bahr, das Vorwort hat Romain Rolland verfasst.

⁹³¹ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, passim.

⁹³² MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 19. Die Angaben zu den Eltern finden sich im Trauungsbuch 1903 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Reihenzahl IV, August 1903.

⁹³³ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 19.

⁹³⁴ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 11. Zu Holzapfels katholischen Umgebung siehe auch MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 20.

⁹³⁵ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 11.

⁹³⁶ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 20-21; ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 16-17.

⁹³⁷ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 19. Dieser ununterbrochenen Suche entsprechen die zahlreichen, ausgedehnten Reisen Rudolf Maria Holzapfels nach Südafrika, London oder Südrussland. Zu Holzapfels Reisen vgl. ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 22-67; MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 22-27.

Zweifler, weiter über den Pantheismus und Atheismus zum Empirismus, um schließlich im „Panideal“ – so auch der Titel eines seiner Hauptwerke – die ‚Erlösung‘ zu finden.⁹³⁸

„Es war eine gewaltige Umwälzung in seinem Gemüte, der Anfang eines unerbittlichen, ununterbrochenen Kampfes um die Verwirklichung eines geistigen Ideals, unter Menschen, die Dome und Kirchen durch Börsen ersetzt haben.“⁹³⁹

Seine 1901 in ihrer ersten Form veröffentlichte Schrift *Panideal – Psychologie der sozialen Gefühle*⁹⁴⁰ war der Versuch, durch die Erforschung der in der menschlichen Seele wirkenden Kräfte einer zukünftigen, harmonischen Gesellschaft den Weg zu ebnen.⁹⁴¹

Im selben Jahr lernte **Holzappel** seine zukünftige Frau **Bettina Gomperz** kennen. Diese war von seinem Werk und seiner Persönlichkeit gleichermaßen begeistert – im ‚Panideal‘ fand sie sich selbst wieder und es eröffnete sich ihr endlich jener lang gesuchte Weg, „der die volle Hingabe“ ermöglichte „und doch nicht den Verzicht auf geistige Freiheit und Erkenntnis bedeutete“.⁹⁴²

„Eine beseligende Gewißheit erfüllte mich, daß es einen Menschen gab, der nicht nur das Bestehende bis ins letzte kannte und begriff, sondern der auch ein Tor zu einer neuen Welt gefunden hatte und dem von dort eine Fülle neuen Lichtes zuströmte. Etwas Ungekanntes hatte sich vor mir aufgetan. Wie aus einem Krater glühende Massen aufsteigen, erhob sich vor mir eine noch nie gesehene Welt.“⁹⁴³

Am 10. August 1903 ließen sich **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzappel** in Wiener Neustadt evangelisch trauen.⁹⁴⁴ **Rudolf Maria Holzappel** war im Mai desselben Jahres in seiner Geburtsstadt Krakau zum Protestantismus konvertiert,⁹⁴⁵ **Bettina**, wie bereits erwähnt, im Juli 1903.

⁹³⁸ Die verschiedenen Phasen sind, freilich stark stilisiert und chronologisch nicht einzuordnen, nachgezeichnet bei ASTROW, Rudolf Maria Holzappel, 11-21, hier zit. 21; MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 20-21.

⁹³⁹ ASTROW, Rudolf Maria Holzappel, 21.

⁹⁴⁰ Eine überarbeitete Fassung des *Panideal* – nun mit dem Titel *Panideal – Das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung* erschien 1923 im Eugen Diederichs Verlag. Die Neuauflage dieser Fassung (1983) [HOLZAPFEL, Panideal, passim.] ist Grundlage der vorliegenden Darstellung. Zu den verschiedenen Ausgaben vgl. MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 91.

⁹⁴¹ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 9-11. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel IV.4.7.4.

⁹⁴² HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 121-122.

⁹⁴³ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 126.

⁹⁴⁴ Vgl. Trauungsbuch 1903 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Reihenzahl IV, August 1903.

⁹⁴⁵ Der Hinweis auf die Taufe von Rudolf Maria Holzappel findet sich in der Zweitschrift des Trauungsbuches der evangelischen Pfarrgemeinde Wiener Neustadt im Archiv des evangelischen Oberkirchenrates in Wien.

Monika Meyer-Holzappel schreibt über ihre Eltern:

„Was aber die beiden jungen Menschen überdies im Innersten verband, war ihre tiefe, von Konfessionen unabhängige Religiosität, die all ihr Tun durchdrang. War auch ihr naiver Kinderglaube geschwunden, so blieb Bettina doch immer erfüllt von einer religiösen Sehnsucht, mit der sie in ihrer Jugend allein gestanden war.“⁹⁴⁶

Der Protestantismus mag für die beiden eine Möglichkeit geboten haben, ihren religiösen Glauben institutionell zu verankern, ohne sich allzu sehr binden zu müssen, ohne ihre geistige Freiheit aufgeben zu müssen. Unmittelbarer Anlass für die Taufe von **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzappel** war dann sicherlich die bevorstehende Hochzeit. Ob sie diesen Schritt auch ohne Heirat getan hätten, bleibt offen.

4.2.2. Elise und Helene Richter

Im Anschluss an die Konvertitin Bettina Gomperz empfiehlt es sich, die Glaubensbiographien von **Elise** und **Helene Richter** nachzuzeichnen. Die in der Wienbibliothek im Rathaus erhaltenen Tagebücher der Romanistin **Elise Richter** und ihre publizierten Lebenserinnerungen⁹⁴⁷ werfen ein einzigartiges Licht auf das religiöse Leben der Schwestern, insbesondere auf jenes von **Elise Richter** selbst, die deshalb auch im Focus der vorliegenden Darstellung stehen soll.

Die Romanistin **Elise Richter** war die erste Frau in Österreich, die, wie sie selbst schreibt, „ein vollständiges, volles, regelmäßiges Studium hinter sich, und die erste, die es *summa cum laude* abgeschlossen hatte“⁹⁴⁸ und die erste Frau im deutschen Sprachraum, die den Titel ‚außerordentlicher Professor‘ erwarb.⁹⁴⁹ Ihre Schwester **Helene Richter** war Anglistin und Theaterwissenschaftlerin. Bekannt wurde sie durch Dichtermographien wie *Shakespeare der Mensch* oder *Percy Bysshe Shelley – Mit dem Bildnis des Dichters*, durch ihr Werk *Geschichte der englischen Romantik* sowie durch zahlreiche Schauspielerbiographien und Theaterrezensionen.⁹⁵⁰

Elise und **Helene Richter** kamen beide in Wien zur Welt – **Helene** am 4. August 1861, **Elise** am 2. März 1865. Die Eltern Maximilian, ein jüdischer Arzt, und Emilie

⁹⁴⁶ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 158.

⁹⁴⁷ RICHTER, Summe, passim; RICHTER, Erziehung, passim.

⁹⁴⁸ RICHTER, Summe, 105-106.

⁹⁴⁹ TANZMEISTER, Elise Richter, 5; CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 12-15.

⁹⁵⁰ Zu Helene Richter vgl. RICKERT, Helene Richter, passim, hier v.a. 14-16.

legten großen Wert auf Kunst, Kultur, Bildung und Reisen. Die Erziehung im Hause Richter war streng, geprägt von Disziplin, Gehorsam und absoluter Pflichterfüllung. Unterrichtet wurden die Schwestern zu Hause, von „Fräulein Friedrich“, einer norddeutschen Privatlehrerin, die keine Pausen beim Lernen erlaubte.⁹⁵¹ **Elise Richter** fühlte sich zunehmend überfordert, konnte sich nicht mehr konzentrieren und „versank in ödes Dämmern [...]“.⁹⁵² In dieser Zeit – **Elise Richter** war damals ungefähr neun Jahre alt – wurde ihr die Religion zur Stütze.⁹⁵³ Mit ‚Religion‘ meinte sie allerdings nicht den jüdischen Glauben, der im Hause Richter keine Rolle spielte, sondern den christlichen, mit dem **Elise** und **Helene Richter** schon früh vertraut gemacht wurden.

„Wir wurden nicht konfessionell, aber religiös erzogen, lernten altes und neues Testament, Katechismus nach Luther, sehr viele Psalmen, Bibelsprüche und Kirchenlieder. Die Zehn Gebote ließen mich kühl, bis auf das Vierte [...], die Evangelien, die Sprüche und die Kirchenlieder, die wir übrigens nie singen lernten, liebte ich unsagbar. Wir wurden grundsätzlich dazu erzogen – nach damaliger Anschauung geistig hochstehender Menschen –, daß alle Konfessionen gleichwertig seien und jeder anständige Mensch die Verpflichtung habe, das, was anderen heilig ist, nicht zu verspotten oder zu verachten, sondern rücksichtsvoll hochzuhalten.“⁹⁵⁴

Von klein auf feierten **Elise** und **Helene Richter** mit ihren Eltern Weihnachten und „besuchten [...] alle Arten von Gottesdiensten, ausgenommen den jüdischen, vor allem aber den evangelischen in der Dorotheergasse [...]“.⁹⁵⁵ Für **Elise Richter** eröffnete sich damit „eine neue Welt“, sie wurde von einer wahren „religiöse[n] Begeisterung“ erfasst.⁹⁵⁶ Die Predigten der Pfarrer Formey⁹⁵⁷ und Zimmermann⁹⁵⁸ schrieb sie sich „fast

⁹⁵¹ RICHTER, Erziehung, 532-534, hier zit. 533; RICHTER, Summe, 11-16, 57.

⁹⁵² RICHTER, Erziehung, 534-535, hier zit. 535; RICHTER, Summe, 58.

⁹⁵³ RICHTER, Erziehung, 534-535.

⁹⁵⁴ RICHTER, Summe, 59. Ganz ähnlich schreibt Elise Richter in *Erziehung und Entwicklung*: „Wir wurden von erster Kindheit an religiös, aber überkonfessionell erzogen: Alle Religionen seien gleich; es gäbe verschiedene Wege zu Gott; in jedem Gotteshaus herrsche die gleiche Andacht; daher das Gebot größter Achtung vor allem, was Mitmenschen heilig. Wir lernten das Alte und das Neue Testament und sehr viele Bibelsprüche.“ Vgl. RICHTER, Erziehung, 535.

⁹⁵⁵ RICHTER, Summe, 59, 225, hier zit. 59.

⁹⁵⁶ RICHTER, Summe 59.

⁹⁵⁷ Alfred Formey. Von 1876 bis 1901 Pfarrer in der lutherischen Stadtkirche in der Dorotheergasse. Vgl. (-), Pfarrer (der Gemeinde Wien, ab 1922 der Teilgemeinde Wien-Innere Stadt). URL: http://www.stadtkirche.at/gemeindeleben1_17_1.php [Abfrage vom 1. Juni 2013].

⁹⁵⁸ Dr. Paul von Zimmermann. Von 1874-1925 Pfarrer in der lutherischen Stadtkirche in der Dorotheergasse. Vgl. (-), Pfarrer (der Gemeinde Wien, ab 1922 der Teilgemeinde Wien-Innere Stadt). URL: http://www.stadtkirche.at/gemeindeleben1_17_1.php [Abfrage vom 1. Juni 2013].

wörtlich“ auf⁹⁵⁹ – eine Gewohnheit, die sie, wie in einem späteren Kapitel zu zeigen sein wird, auch im Erwachsenenalter beibehielt.⁹⁶⁰

Angesichts der strengen Erziehung von Eltern und Kindermädchen und dem schuldbehafteten Gefühl, deren Ansprüchen und Forderungen – und damit dem Vierten Gebot – nicht zu genügen und zu sündigen, flüchtete sich **Elise Richter** in eine „gedankenlose[...] Beterei“.⁹⁶¹ Die religiöse Sehnsucht gipfelte in einem bemerkenswerten ‚Bekehrungserlebnis‘, das sich vermutlich zwischen dem dreizehnten und vierzehnten Lebensjahr **Elise Richters** zugetragen hat:

„Überwältigt von dem Bewußstein meiner Sündhaftigkeit fiel einmal mitten im Straßenlärm auf der Ferdinandsbrücke der Erlösungsgedanke wie eine Erleuchtung in meine Seele und wurde zum ureigenen Erlebnis.“⁹⁶²

Und an anderer Stelle:

„Den Erlösungsgedanken habe ich als innerstes Erlebnis aus tiefer Not kennengelernt. Denn Kindernot ist nicht weniger tief und nicht weniger bitter als die irgendeines Erwachsenen. Ich betete unaufhörlich, pietistisch. Jedes Gebet vor dem Einschlafen war eine Beichte zu Gott, die Bitte um Erlösung an Jesus. Ich weiß nicht, wie ich ohne Gebet und ohne Erlösungsglauben durch diese Jahre gekommen wäre.“⁹⁶³

Infolge dieses Erlebnisses reifte bei **Elise Richter** der Entschluss, sich taufen zu lassen. Als sie ihre Mutter davon in Kenntnis setzte, diese jedoch mit einer deutlichen Ablehnung darauf reagierte, folgte eine „Zeit schweren Ringens“ und „religiöse[r] Kämpfe“.⁹⁶⁴

„Der Zwiespalt zwischen der Forderung der Mutter und der Forderung Jesu machte mir unendlich viel zu schaffen. Um mich abzulenken, wurde ich zur ‚Sappho‘ geschickt [...], die sinnliche Erregung erschütterte mich und brachte wieder die andern Nöte in den Vordergrund, derentwegen ich ja gerade die Hilfe Jesu so dringend brauchte.“⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ RICHTER, Summe 59.

⁹⁶⁰ Vgl. dazu Kapitel V.3. und V.4.

⁹⁶¹ RICHTER, Erziehung, 535. Vgl. dazu auch RICHTER, Summe, 57-58.

⁹⁶² RICHTER, Erziehung, 535-536.

⁹⁶³ RICHTER, Summe, 58.

⁹⁶⁴ RICHTER, Erziehung, 536. Vgl. dazu auch RICHTER, Summe, 58.

⁹⁶⁵ RICHTER, Summe, 58.

Elise Richters seelischer Zustand verbesserte sich im Laufe der Zeit.⁹⁶⁶ Damit verlor auch ihr Taufwunsch an Dringlichkeit – vorerst jedenfalls.

Einen gewaltigen Einschnitt im Leben der Richter-Schwestern stellte der Tod der Eltern dar – die Mutter starb 1889, der Vater 1890.⁹⁶⁷ **Elise** und **Helene Richter** wohnen von nun an zusammen und erwogen kurzzeitig sogar die Adoption eines Kindes.⁹⁶⁸ Nach ausgedehnten Reisen durch Europa und Nordafrika krepelten sie ihr Leben von Grund auf um. Dank des nicht unbeträchtlichen väterlichen Erbes konnten sie sich der Wissenschaft zuwenden, und so hörten sie – freilich nur als Gasthörerinnen – Vorlesungen an der Universität Wien.⁹⁶⁹ Als dann im Jahr 1896 Frauen erstmals zur Matura zugelassen wurden, stürzte sich **Elise Richter** in ihre privaten Studien. Am 15. Juli 1897 bestand die mittlerweile 32-Jährige am Akademischen Gymnasium in Wien die Exter-nistenmatura.⁹⁷⁰ Kurze Zeit vorher, im März 1897, hatten Frauen auch Zugang zur philo-sophischen Fakultät erhalten – eine Möglichkeit, die **Elise Richter** sofort wahrnahm: Schon im Herbst 1897 begann sie mit ihrem Studium der Klassischen Philologie, Indo-germanistik und Romanistik, die Promotion zum Doktor der Philosophie erfolgte bereits vier Jahre später, am 2. Juli 1901.⁹⁷¹ 1905 wurde sie habilitiert, 1907 erhielt sie, allen Widerständen, mit denen sie als Frau an der Universität konfrontiert war, zum Trotz, die *Venia Legendi*, 1921 durfte sie sich schließlich ‚außerordentlicher Professor‘ nennen.⁹⁷² Wie bereits erwähnt, nahm sie als Frau damit eine absolute Vorreiterrolle in der damali-gen universitären Landschaft ein.

⁹⁶⁶ RICHTER, Summe, 58.

⁹⁶⁷ RICKERT, Helene Richter, 12; RICHTER, Summe, 63-64; RICHTER, Erziehung, 539. Helene zog in ihrer Trauer sogar Selbstmord in Erwägung, was Elise „entschieden verneinte“. Vgl. RICHTER, Summe, 64.

⁹⁶⁸ RICHTER, Summe, 71-72. Vgl. dazu auch TANZMEISTER, Elise Richter, 12.

⁹⁶⁹ RICHTER, Erziehung, 539-540; RICHTER, Summe, 75. Nur einzelne Professoren erlaubten Frauen den Zutritt zu ihren Vorlesungen, unter ihnen Theodor Gomperz. Vgl. RICHTER, Erziehung, 540.

⁹⁷⁰ RICHTER, Erziehung, 541-542; RICKERT, Helene Richter, 13; TANZMEISTER, Elise Richter, 3.

⁹⁷¹ CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 10, 12-13; TANZMEISTER, Elise Richter, 4-5; RICHTER, Summe, 105-106. Elise Richter war die dritte Frau in Österreich, die diesen Titel erwarb. [Vgl. TANZMEISTER, Elise Richter, 4-5.] Der Studienerfolg ist beachtlich angesichts des gesundheitlichen Zustandes von Elise Richter, die unter schwerem Gelenksrheumatismus litt und sich oft nicht bewegen konnte. Auch Helene Richter hatte gesundheitliche Problemen wie Migräne oder Trigeminusschmerzen. Vgl. RICHTER, Summe, 4-6; RICHTER, Erziehung, 539.

⁹⁷² CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 14-15; TANZMEISTER, Elise Richter, 5; RICHTER, Erziehung, 548-552; RICHTER, Summe, 107-110.

Elise Richters Schwester **Helene** schlug einen anderen Weg ein und erwarb sich ihr Wissen auf dem Gebiet der Anglistik und Theaterwissenschaften weitgehend autodidaktisch.⁹⁷³

Die Taufe von **Elise** und **Helene Richter** erfolgte am 5. Jänner 1911 in der lutherischen Stadtkirche in Wien.⁹⁷⁴ **Elise Richter** hat die Tage rund um den Taufakt auf eindrucksvolle und berührende Weise in ihrem Tagebuch festgehalten:

„[3. Jänner 1911] Zu Hirsch,⁹⁷⁵ [...] mit ihm allein gespr.[ochen] Gesagt, H [Helene] möchte sich taufen lassen, wegen begraben. Darüber gespr.[ochen] Aus ihm nichts heraus zu zwicken, wie er darüber denkt; nur gesagt, er begreift, dass man sich schwer entschliesst. [...] [4. Jänner 1911] [...] in die Stadt, ich zu Zimmermann, allerhand ausgedacht, dann in 5 Min.[uten] erledigt. Ganz {ungespondelt}, freundlich, sachlich. Können morgen umgeschrieben werden. Dann erst einladg [Einladung] zur bekenntnisfeier. Kann vielleicht ganz umgangen werden. Gar keinen {Eindruck} dabei. Je äusserlicher um so leichter. [5. Jänner 1911] Dann zu Zimmermann. Kein bekenntnis auszusprechen, nur zu bejahen, dass man auf Grund des vorgesprochenen bekenntnisses der Gemeinde angehören will. Gleich für Nm. [Nachmittag] ½ 3 festgesetzt. [...] Gleich nach Tisch hinein, Zeremonie 20 Min. gedauert. 3. Dame da. Ganz taktvoll u. fein. Dass Israeliten nichts aufgeben, ihr glauben im christl.[ichen] inbegriffen! trennung von manchem, was einem in der jugend teuer war. Je mehr man das Ev.[angelium] hört, desto lieber wird einem Christus. Wir alle suchen Gott. Bekenntnis gesprochen u. nach dem taufakt das Vaterunser. Trotz der ironischen Stimmung ernst. Dann noch blumen für H.[elene] gekauft. Beim nachhause kommen geküsst, gedankt ‚für taufen‘. Hätte es nie allein ausgeführt. [...] H [Helene] zu Olga⁹⁷⁶, ihr es natürlich erzählt. [...] Eindrucks u. hetzereicher tag. Sonderbar, dass jetzt geschehen ist, was man sich so viele Jahre überlegt hat.“⁹⁷⁷

Mehr als 30 Jahre waren seit jenen Jugendtagen **Elise Richters** vergangen, in denen sie zum ersten Mal mit dem Gedanken gespielt hatte, sich taufen zu lassen, diesen Wunsch aber aufgrund der ablehnenden Haltung ihrer Mutter hintangestellt hatte. **Elise Richter** war zum Zeitpunkt ihrer Taufe im Jänner 1911 45 Jahre alt, ihre Schwester **Helene** 49. Wie aus dem Tagebucheintrag hervorgeht, war es **Helene**, die den Vorschlag machte,

⁹⁷³ RICKERT, Helene Richter, 14-16.

⁹⁷⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 579.

⁹⁷⁵ Dr. Oskar Hirsch, ein Freund der Richter-Schwestern, war Professor für Laryngologie. Vgl. RICHTER, Summe, 86.

⁹⁷⁶ Die Schauspielerin Olga Lewinsky war eine Freundin von Elise und Helene Richter.

⁹⁷⁷ RICHTER, Tagebucheinträge vom 3. bis 6. Jänner 1911, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233348.

zum Christentum überzutreten. Dieser offenbar unerwartete Vorstoß hat möglicherweise mit dem schlechten gesundheitlichen Zustand von **Helene Richter** zu tun.⁹⁷⁸ Es scheint, als habe sie Vorkehrungen treffen wollen, um im Todesfall als Christin begraben zu werden. **Elise Richter** jedenfalls zeigte sich sehr dankbar gegenüber ihrer Schwester, hatte diese doch jenen Schritt angeregt, den sie schon so lange hatte tun wollen, den sie alleine aber nicht gewagt hatte.

Elise Richters Schilderungen lassen allerdings auch Ängste und eine gewisse emotionale Aufgewühltheit erkennen. Die Diskussionen und Erwägungen im Vorfeld der Taufe zeigen, dass dieser Schritt als Zäsur empfunden wurde, mit der Pfarrer Paul von Zimmermann allerdings äußerst behutsam umzugehen wusste. Seine Worte zeugen von großem Verständnis für die Situation der beiden Schwestern – er respektierte deren Vorbehalte und Ängste und bestärkte sie gleichzeitig auf ihrem neuen Weg.

Schon wenige Tage nach ihrer Taufe holten **Elise** und **Helene Richter** ihren Taufschein aus der Gemeinde ab⁹⁷⁹ – sie würden ihn erst in den Bedrängnissen der späten 1930er Jahre wieder brauchen.⁹⁸⁰

Insgesamt kann gesagt werden, dass **Elise Richter** ihre Taufe als einen sehr bedeutsamen Schritt empfand. Sie ist zweifellos aus Religiosität und aus voller Überzeugung konvertiert, wobei das sie umgebende soziale Milieu eine nicht unbeträchtliche Rolle gespielt haben dürfte. Für die Ernsthaftigkeit dieses Schrittes spricht auch **Elise Richters** Hinweis, dass ihre Schwester **Helene** eine Schrift mit dem Titel *Unser Weg zum Christentum* verfasst habe.⁹⁸¹

Was **Elise Richters** theologische Positionen und ihr religiöses Leben betrifft, so sollen diese in späteren Kapiteln einer detaillierten Darstellung unterzogen werden – von Interesse sind hier vor allem ihre Gottesdienstbesuche in der Dorotheergasse und ihre Sommeraufenthalte im evangelischen Hospiz Helenenburg in Bad Gastein.⁹⁸²

⁹⁷⁸ Zu Helenes gesundheitlichem Zustand vgl. RICHTER, Summe, 4-5.

⁹⁷⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 9. Jänner 1911, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233348.

⁹⁸⁰ Vgl. dazu etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 11. und 28. Dezember 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233377.

⁹⁸¹ RICHTER, Summe, 58-59; RICHTER, Tagebucheintrag vom 24. Juli 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233376. Helene Richters Schrift findet auch Erwähnung bei SPITZER, In Memoriam, 332.

⁹⁸² Vgl. Kapitel V.3., V.4. und V.6.2.

4.2.3. Lise Meitner

Der Lebensweg der Physikerin *Lise Meitner* zeigt in einigen Punkten auffallende Ähnlichkeiten mit jenem von *Elise Richter*. Das betrifft nicht nur ihre Herkunft, Erziehung und religiöse Sozialisation, sondern auch ihren beruflichen Werdegang. Wie *Elise Richter* nahm auch *Lise Meitner* die, durch die neue Gesetzgebung für Frauen geschaffenen, neuen Bildungsmöglichkeiten wahr, maturierte 1901 als ‚Externe‘ am Akademischen Gymnasium und begann daraufhin Physik, Mathematik und Philosophie zu studieren.⁹⁸³ Ende 1905 legte sie als dritte Frau neben Selma Freud und Olga Steindler ihre Rigorosen im Fach Physik ab, ab Anfang 1906 durfte sie sich ‚Frau Doktor‘ nennen.⁹⁸⁴

Lise Meitner gilt heute als eine der bedeutendsten Physikerinnen des 20. Jahrhunderts und als Mitentdeckerin der Kernspaltung.⁹⁸⁵

Im englischen Cambridge, wo *Lise Meitner* ihren Lebensabend verbrachte, sind zahlreiche Tagebücher, Briefe und andere persönliche Dokumente der österreichischen Physikerin erhalten, die entweder noch gar nicht oder nur teilweise publiziert wurden. Erst diese Quellen machen es möglich, *Lise Meitners* Glaubensbiographie, ihre religiöse Entwicklung wie auch ihre religiösen Haltungen nachzuzeichnen, wie dies im Folgenden, vor allem aber im Kapitel zur Theologie, Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten⁹⁸⁶ getan werden soll. Wenden wir uns zunächst *Lise Meitners* Kindheit und Jugend zu.

Lise Meitner kam am 17. November 1878 als Tochter von Philipp und Hedwig Meitner in Wien zur Welt.⁹⁸⁷ Ihr Vater war ein bekannter Rechtsanwalt, dessen Familie in Meiethen in Mähren ansässig gewesen war.⁹⁸⁸ Philipp Meitners Vater, Moriz Meitner, wird als ein sehr belesener Mann bezeichnet, der die französische Sprache

⁹⁸³ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 23-24; CHIU, *Frauen im Schatten*, 75-76.

⁹⁸⁴ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 32; CHIU, *Frauen im Schatten*, 79.

⁹⁸⁵ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 45. Der Nobelpreis (für Chemie) ging nach dem Zweiten Weltkrieg allerdings nur an ihren Kollegen Otto Hahn. Vgl. dazu ebenda 119.

⁹⁸⁶ Vgl. Kapitel IV.4.4.

⁹⁸⁷ In einigen Quellen ist auch vom 7. November die Rede. Vgl. dazu SIME, *Lise Meitner*, 1; SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 7.

⁹⁸⁸ Von daher auch der Name Meitner, der auf die Anordnung Josephs II. zurückgeht, wonach sich alle Juden deutsche Familiennamen zulegen mussten. Zur Herleitung des Namens vgl. (–), *The History of the Meitner family*, Churchill Archives Centre Cambridge, *The Papers of Lise Meitner*, MTNR 10/1, 1 sowie SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 7. Lise Meitners Großeltern mütterlicherseits waren aus Novak im Comitatus Neutra (heutige Slowakei) nach Wien gekommen. Vgl. LION, *Brief an Walter Meitner* (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, *The Papers of Lise Meitner*, MTNR 10/1, 8. Zur Mutter Hedwig Meitner vgl. auch SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 8-9.

beherrschte und sich mit Rousseau beschäftigte. Selbst ein frommer Jude, erwies er sich Andersgläubigen gegenüber immer als tolerant und nachsichtig.⁹⁸⁹

Lise Meitners Vater hingegen war ein liberaler Freidenker, der größten Wert auf Freiheit der Gedanken und Toleranz legte und keinen Bezug mehr zur jüdischen Religion hatte.⁹⁹⁰ Das hinderte ihn allerdings nicht daran, seine Kinder mit dem jüdischen Ritus vertraut zu machen und für sie „einige wenige“ Sederabende zu veranstalten.⁹⁹¹ In der Schule nahmen die Meitner-Kinder am evangelischen Religionsunterricht teil.⁹⁹² Bildung wurde in der Familie hoch gehalten. Opern-, Theater- oder Museumsbesuche sowie Sparziergänge zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt waren selbstverständlich, großer Wert wurde auch auf regelmäßigen Musik- und Sprachunterricht gelegt.⁹⁹³ Für heutige Begriffe war Philipp Meitner außerordentlich modern eingestellt. So verbat er seinen Töchtern etwa das Tragen eines Mieders.⁹⁹⁴

Die Meitners wohnten zunächst im Zweiten Wiener Gemeindebezirk, übersiedelten dann aber in die Gegend um die Wiener Börse. Ihre Wohnung war ein Treffpunkt der Intellektuellen Wiens, **Lise Meitner** erinnerte sich später an die dort vorherrschende „extraordinarily stimulating intellectual atmosphere“.⁹⁹⁵

Ihre Liebe zur Physik entdeckte **Lise Meitner** bereits in der Volksschule.⁹⁹⁶ Nach ihrem Studium, das sie, wie bereits erwähnt, 1905 abschloss, brach sie Anfang 1907 nach Berlin auf. An der dortigen Friedrich-Wilhelms-Universität hörte sie die

⁹⁸⁹ LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 5.

⁹⁹⁰ LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 5, 14; SEXL-HARDY, Lise Meitner, 10-11, 16.

⁹⁹¹ LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 17.

⁹⁹² SEXL-HARDY, Lise Meitner, 11; KERNER, Lise, 9; Jost Lemmerich spricht davon, dass die Meitner-Kinder „den üblichen katholischen Religionsunterricht“ besucht hätten, belegt dies aber nicht. Vgl. LEMMERICH, Lise Meitner zum 125. Geburtstag, 11.

⁹⁹³ CHIU, Frauen im Schatten, 73-74; SEXL-HARDY, Lise Meitner, 11-12, 16; LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 14, 17.

⁹⁹⁴ LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 16; SEXL-HARDY, Lise Meitner, 12.

⁹⁹⁵ Vgl. dazu eine bei SIME, Lise Meitner, 4 zitierte diesbezügliche Aussage Lise Meitners gegenüber Ilse Weitsch aus 1955. Siehe weiters: SEXL-HARDY, Lise Meitner, 7, 10, CHIU, Frauen im Schatten, 73, 76.

⁹⁹⁶ SEXL-HARDY, Lise Meitner, 13-14;

Vorlesungen Max Plancks, dessen Assistentin sie 1912 wurde und der sie nachhaltig beeinflusste.⁹⁹⁷

In die Zeit des Weggangs von Berlin fällt die Taufe von *Lise Meitner*. Im September 1908 kehrte sie für kurze Zeit nach Wien zurück, verließ am 29. September 1908 das Judentum und wurde noch am gleichen Tag in der lutherischen Stadtkirche in Wien von Pfarrer Erich Johanny im Alter von 29 Jahren getauft.⁹⁹⁸ Ihre beiden Schwestern wandten sich der katholischen Kirche zu.⁹⁹⁹ Etwaige, in der Literatur über *Lise Meitner* zu findende Angaben, wonach „die Meitners ihre Kinder [...] nach Vorbild vieler assimilierter Juden des gehobenen Bürgertums der Wiener Gründerzeit, zum Protestantismus [hätten] übertreten lassen“ treffen nicht zu.¹⁰⁰⁰

Möglicherweise wurde *Lise Meitner* durch ihre Schwestern zum Religionswechsel angeregt. Ein bestimmender Faktor war aber sicherlich der Aufbruch ins evangelische Berlin und ihre Freundschaft mit Max Planck. Dieser bewegte sich in einem intellektuell sehr hochstehenden, stark protestantisch geprägten Milieu. Zu seinen Nachbarn zählten Adolf von Harnack oder Hans Delbrück. Bei den Musikabenden, die Max Planck bei sich zu Hause veranstaltete, war auch *Lise Meitner* oft zu Gast.¹⁰⁰¹ Beeinflusst von dieser Atmosphäre dürfte in ihr der Entschluss gereift sein, sich evangelisch taufen zu lassen. Wie bei *Elise Richter* wird also auch hier das evangelische Umfeld eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben. Doch erfolgte der Religionswechsel *Lise Meitners* keineswegs aus bloßem Opportunismus. Ihre Tagebucheinträge und Briefe zeugen von einer lebenslangen intensiven Auseinandersetzung mit Fragen der Religion

⁹⁹⁷ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 39; CHIU, *Frauen im Schatten*, 82, 90. Gegenüber Max von Laue wird Lise Meitner später erwähnen: „Außer meinen Eltern hat kein Mensch einen so starken Einfluß auf meinen Lebensweg gehabt wie er. Die Studienzeit bei ihm war ausschlaggebend für meine ganze spätere Entwicklung.“ Vgl. MEITNER, Brief an Max von Laue vom 3. Dezember 1944, zit. nach: LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 422. Im November 1907 bezog Lise Meitner gemeinsam mit Otto Hahn die so genannte Holzwerkstatt im Chemischen Institut von Emil Fischer, wo die beiden auf dem Gebiet der Kernphysik forschten. Vgl. dazu SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 43-49; KERNER, *Lise*, 27-29.

⁹⁹⁸ STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 481-482. Der Taufschein von Lise Meitner befindet sich in den Churchill Archives in Cambridge (U.K.). Taufpatin von Lise Meitner war Ida Conrad, SekretärsGattin. Vgl. Tauf-Schein von Elise Meitner, ausgestellt am 29. Sept. 1908 vom Pfarramt der evangel. Pfarrgemeinde Augsburg. Bekenntn., Zahl LV, Churchill Archives Centre Cambridge, *The Papers of Lise Meitner*, MTNR 9/2.

⁹⁹⁹ Vgl. dazu die Angabe bei SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 11.

¹⁰⁰⁰ CHIU, *Frauen im Schatten*, 73. Ähnliches behaupten auch Lise Meitners Neffe Otto Robert Frisch [vgl. dazu SIME, *Lise Meitner*, 5-6.], Ernst v. Khuon in der Meitner-Dokumentation „Träume, die keine blieben“ [VON KHUON, „Träume, die keine blieben“, Churchill Archives Centre Cambridge, *The Papers of Lise Meitner*, MTNR 12/7.] sowie Fritz Krafft. Zu Krafft vgl. KRAFFT, *Im Schatten*, 169-170.

¹⁰⁰¹ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 40-41; HERMANN, *Max Planck*, 23-25.

und des Glaubens und einer, wenngleich oft von Zweifel überschatteten, im Herzen empfundenen Frömmigkeit.¹⁰⁰² Ein Indiz, dass dem Übertritt *Lise Meitners* religiöse Motive zugrunde lagen, ihm vielleicht sogar ein, wie auch immer geartetes, religiöses Erlebnis vorangegangen war, liefert einer ihrer Briefe. Am 14. November 1915 – *Lise Meitner* leistet zu dieser Zeit gerade Dienst in einem Lazarett in Lemberg – berichtet sie ihrer Freundin Elisabeth Schiemann von einem erst kürzlich erfolgten Besuch in Wien:

„Gesehen habe ich von den Bekannten fast niemanden. Einmal war ich mit der Selma Freud [sic! Gemeint ist Selma Freud]¹⁰⁰³ zusammen, und Hauptgesprächsthema war natürlich wieder meine Bekehrung. Sie fragte mich, was ich denn den Kranken für Trost geben könnte, wenn nicht die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits. Man sagt eben, was einem der Moment eingibt, wenn die Menschen merken, was man mit ihnen fühlt, so bedeutet es schon etwas für sie. Die Brücke zwischen Leben und Tod schlagen muß wohl jeder allein. Da kann kein anderer – noch dazu im letzten Moment – helfen.“¹⁰⁰⁴

Auffallend ist der Begriff „Bekehrung“, den *Lise Meitner* hier verwendet und der möglicherweise auf ein weit über den bloßen Akt der Taufe hinausgehendes religiöses Moment verweist. Die zitierte Passage ist die einzige Quelle, in der *Lise Meitner* mehr oder weniger ausdrücklich von ihrer Taufe spricht. *Lise Meitners* Haltung zu religiösen Fragen wird in einem späteren Kapitel noch ausführlich zu erörtern sein.¹⁰⁰⁵ Erwähnt sei an dieser Stelle noch, dass *Lise Meitner* auch selber zwei Mal als Taufpatin fungierte¹⁰⁰⁶ und Mitglied einer Kirchengemeinde in Stockholm war.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰² Vgl. dazu Kapitel IV.4.4.

¹⁰⁰³ Selma Freud war eine Freundin und Studienkollegin von Lise Meitner und evangelisch A.B. Zu Selma Freud vgl. (–), Selma Freud. URL: <http://lise.univie.ac.at/physikerinnen/historisch/selma-freud.htm> [Abfrage vom 23. Juni 2013]; LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 48; CHIU, Frauen im Schatten, 79.

¹⁰⁰⁴ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 14. November 1915, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 50.

¹⁰⁰⁵ Vgl. dazu Kapitel IV.4.4.

¹⁰⁰⁶ Sie war Taufpatin von Else Grüneisen [MEITNER, Brief an Gisela Lion vom 29. Juli 1956, Churchill Archives Center Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/37, part 2 of 4.] und von Otto Hahns Sohn Hanno im Jahr 1922. Vgl. MEITNER, Brief an die Mutter vom 27. Juli 1922, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1, 2.

¹⁰⁰⁷ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6, 2. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 440-442, hier 441.

4.2.4. Alice Schalek und Melanie Gaertner

Mit *Alice Schalek* und *Melanie Gaertner* begegnen uns noch einmal zwei Frauen, deren Herkunft, Erziehung, Ausbildung und teilweise auch beruflicher Werdegang beispielhaft für viele andere Konvertitinnen stehen.

Die Journalistin, Fotografin und Schriftstellerin *Alice Schalek*, am 21. August 1874 in Wien geboren, gehört zu den bemerkenswertesten Frauengestalten ihrer Zeit: Als Feuilletonredakteurin und Reiseberichterstatlerin der *Neuen Freien Presse*¹⁰⁰⁸ reiste sie zwischen 1903 und 1913 quer durch die Welt und bot ihrem Publikum in der Wiener Urania einzigartige Fotografien und Vorträge über Ägypten, Palästina, Indien, China, Korea, Neuseeland, Nordamerika u.v.m.¹⁰⁰⁹ Ab 1915 war sie als Kriegsberichterstatlerin des österreichisch-ungarischen Pressequartiers an der Tiroler Gebirgsfront, in Serbien, am Isonzo und in Galizien unterwegs¹⁰¹⁰ – eine Tätigkeit, die ihr heftigste Anfeindungen von Seiten des Schriftstellers Karl Kraus einbrachte, der sie in der *Fackel* sowie in seinem Drama *Die letzten Tage der Menschheit* regelrecht dämonisierte.¹⁰¹¹ Anfangs noch ganz im Sog der allgemeinen Kriegsbegeisterung stehend, wandelte sich *Alice Schalek* später zu einer ausgesprochenen Gegnerin des Krieges.¹⁰¹²

In den 1920er Jahren nahm *Alice Schalek* ihre Tätigkeit als Reiseberichterstatlerin wieder auf, bereiste u.a. Japan, Südamerika, Indien, die USA. Thematisch wandte sie sich nun zunehmend sozialen und politischen Fragen zu – in den 1920er und 30er Jahren zeigte sie Interesse für den Kommunismus und Sozialismus –, beschäftigte sich insbesondere mit den Lebensbedingungen berufstätiger Frauen in den jeweiligen Ländern und war auch in Österreich in der Frauenbewegung aktiv.¹⁰¹³ Darüber hinaus hatte sich

¹⁰⁰⁸ Alice Schalek arbeitete bis 1935 für die *Neue Freie Presse*. Vgl. KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 12.

¹⁰⁰⁹ MORSCHER, *Feuertaufe (Schlern)*, 61-62; KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 13.

¹⁰¹⁰ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 14; MORSCHER, *Feuertaufe (Schlern)*, 62.

¹⁰¹¹ Vgl. dazu KRAUS, *Die letzten Tage*, passim; SCHEICHL, „Die Fackel“, 135-136; KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 9, 14-15. In Anlehnung an Otto Weiningers Ausführungen über das ‚Weib‘ in *Geschlecht und Charakter* warf Kraus ‚der Schalek‘, wie er sie polemisch nannte, u.a. die Umkehrung der Geschlechterrollen vor. Sie sei eine „Jourjüdin“ und „eines der ärgsten Kriegsgreuel, die der Menschenwürde in diesem Kriege angetan wurden“. Vgl. KRAUS, *Notizen. Die Fackel*, Nr. 423-425, XVIII. Jahr (5. Mai 1916) 18. Alice Schalek wehrte sich gegen Karl Kraus' Polemik mit einer Ehrenbeleidigungsklage, die sie nach langem Hin und Her 1919 wieder zurücknahm. Schon 1917 hatte sie infolge von Anfeindungen aus dem christlich-sozialen Lager das Kriegspressequartier verlassen müssen. Vgl. KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 14-15; MORSCHER, *Feuertaufe (Schlern)*, 62.

¹⁰¹² MORSCHER, *Feuertaufe (Schlern)*, 63-67.

¹⁰¹³ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 15-16; BACHINGER, *Alice Schalek*, 99-100; SILVERMAN, *Jewish Intellectual Women*, 161.

Alice Schalek als Literatin betätigt, hatte, zunächst unter dem Namen Paul Michaely, Romane und Novellen verfasst, darunter ihr 1902 veröffentlichtes Erstlingswerk *Wann wird es tagen?*,¹⁰¹⁴ in dem sie sich auf beeindruckende Weise mit der damaligen ‚Frauen‘- und ‚Judenfrage‘ auseinandersetzte.¹⁰¹⁵

In der Wiener Gesellschaft des Fin-de-Siècle war **Alice Schalek** keine Unbekannte. Zu ihren Freunden und Bekannten zählten Stefan Zweig, Marie von Ebner-Eschenbach, Arthur Schnitzler, besonders aber **Josef Redlich**, dem sie eine offenbar unerwiderte Liebe entgegenbrachte.¹⁰¹⁶

Die Machtübernahme der Nationalsozialisten bedeutete für **Alice Schalek** Flucht und Emigration. Im November 1956 verstarb sie nahe New York – zuvor hatte sie der New Yorker ‚Second Presbyterian Church‘ ihre Fotoalben vermacht.¹⁰¹⁷

Alice Schaleks ältere Schwester **Melanie Gaertner**, geboren am 13. Mai 1870 nahe Prag, stand vor allem durch ihren Mann, den Modearzt und Diätisten Gustav Gaertner im Licht der Öffentlichkeit Wiens. In den 1950er Jahren verfasste sie eine Biographie über sich und ihren Mann, die sich heute unveröffentlicht im Altbestand der Universitätsbibliothek Wien befindet und in der sie auch auf ihre Taufe zu sprechen kommt.¹⁰¹⁸

Bevor wir uns dem Religionswechsel von **Alice Schalek** und **Melanie Gaertner** im Einzelnen zuwenden, wollen wir noch einen kurzen Blick auf ihre Herkunftsfamilie und religiöse Sozialisation werfen: Die beiden Schwestern wuchsen in der liberalen Umgebung des gehobenen Wiener Bürgertums auf. Die Sommermonate wurden im Salzkammergut, am nahe gelegenen Semmering oder auch am Meer verbracht, zur Entspannung für zwischendurch diente das familieneigene Häuschen in Kritzendorf.¹⁰¹⁹ Der Vater Heinrich Schalek, Sohn eines jüdischen „Landkrämers“ aus Böhmen, war 1873 mit seiner Frau Klara und den beiden älteren Kindern Rudolf und **Melanie** nach Wien übersiedelt. Noch im selben Jahr, dem Jahr der Wiener Weltausstellung, hatte er das

¹⁰¹⁴ MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1 und 2, passim; KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 12; MORSCHER, *Feuertaufe (Schlern)*, 61.

¹⁰¹⁵ Vgl. dazu auch SCHRÖDER, „Als höre sie von einer neuen Welt“, passim.

¹⁰¹⁶ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 14. Zur Beziehung zwischen Alice Schalek und Josef Redlich vgl. auch MORSCHER, *Feuertaufe (Dipl. Arb.)* 10-11 sowie die Erwähnungen Alice Schaleks in Redlichs politischem Tagebuch. Vgl. REDLICH, *Schicksalsjahre*, Bd. 2, 30, 110, 128, 290.

¹⁰¹⁷ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 9, 17.

¹⁰¹⁸ GAERTNER, *Glück und Ende*, Altbestand der Universität Wien, passim.

¹⁰¹⁹ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 10. In St. Gilgen oder St. Wolfgang urlaubten die Schaleks gemeinsam mit den Familien Billroth, Exner sowie mit Marie von Ebner-Eschenbach. Vgl. GAERTNER, *Glück und Ende*, Altbestand der Universität Wien, 7.

Inseratenbüro Schalek eröffnet, das der Familie – trotz massiver Einbußen infolge des Börsenkrachs von 1873 – im Laufe der Zeit ein finanziell gut abgesichertes Leben ermöglichte.¹⁰²⁰ Bald nach der Ankunft in Wien kam 1874 die zweite Tochter *Alice* zur Welt, 1880 wurde das jüngste der Schalek-Kinder, Norbert, geboren. Der jüdischen Religion wurde in der Familie Schalek keine Bedeutung beigemessen. Zwar berichtet *Melanie Gaertner* davon, dass unter ihren Vorfahren ein „Talmudgelehrter“ gewesen sei, die Familie des Vaters hingegen hätte sich jedoch „vollkommen von den uralten Gebräuchen der Juden [losgesagt]“.¹⁰²¹ *Melanie Gaertner* und *Alice Schalek* gingen noch einen Schritt weiter, indem sie sich evangelisch taufen ließen – *Melanie* und ihre Tochter *Hanna* im Juni bzw. November 1899, *Alice Schalek* im Jänner 1904.¹⁰²²

Was *Alice Schalek* betrifft, so haben wir nur wenige, indirekte Anhaltspunkte, die uns Hinweise auf die Motive ihres Religionswechsels geben. Ein gewisser Einfluss mag vielleicht der Konversion ihrer Schwester *Melanie* zuzuschreiben sein. Darüber hinaus sind die Motive ‚Karriere‘ und ‚Antisemitismus‘ in Betracht zu ziehen.¹⁰²³ *Alice Schalek* war zum Zeitpunkt ihrer Taufe 29 Jahre alt und seit mehreren Monaten für die *Neue Freie Presse* tätig. Lisa Silverman schreibt in diesem Zusammenhang:

„The timing of her conversion, only one year after her appointment as editor at the *Neue Freie Presse* suggests that it was a result of career pressures and antisemitism, to which she had already been exposed in the *Alpenvereinssektion* ‚Austria‘, the mountain climbing club in which she remained until its membership was restricted to ‚Aryans‘ in 1921.“¹⁰²⁴

Tatsächlich dürfte der im ‚Österreichischen Alpenverein‘ grassierende Antisemitismus eine nicht unbedeutende Rolle im Hinblick auf *Alice Schaleks* Taufe gespielt haben, diesen Schritt maßgeblich beschleunigt, wenn nicht sogar den unmittelbaren Anlass dazu gegen haben.¹⁰²⁵ Seit etwa 1895 war die begeisterte Bergwandin Mitglied der

¹⁰²⁰ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 24-26, hier zit. 24; KRASNY-RAPP-WIMBERGER-RAPP, Auf den Spuren, 10; MORSCHER, Feuertaufe (Dipl. Arb.) 8.

¹⁰²¹ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 24, 27.

¹⁰²² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 205, 616 sowie Taufbuch 1899 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Die Austritte aus dem Judentum waren in beiden Fällen nur wenige Tage vor der Taufe erfolgt: Melanie Gaertner trat am 23. Juni 1899 aus, Alice Schalek am 13. Jänner 1904. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 616.

¹⁰²³ SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 161.

¹⁰²⁴ SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 161.

¹⁰²⁵ Zum Antisemitismus in den Alpenvereinen vgl. den chronologischen Überblick bei ZEBHAUSER, Alpinismus, 70-71.

„Sektion Austria“ des „Deutschen und Österreichischen Alpenvereins“. ¹⁰²⁶ Im Oktober 1921 wurde in dessen Statuten der Arierparagraph aufgenommen, was den Ausschluss von *Alice Schalek* bedeutete. ¹⁰²⁷

Wenige Monate vorher hatte *Schalek* die geplante Aufnahme dieser Satzung heftiger Kritik unterzogen: In einem Artikel in der *Neuen Freien Presse* (22. Februar 1921) spricht sie von einem solcherart aufgerichteten „Prinzip der Unduldsamkeit“, welches die ursprüngliche, auf das Wohl der Gesamtheit ausgerichtete Zielsetzung des Alpenvereins geradezu konterkarierte. ¹⁰²⁸

„Das Typische am antisemitischen Nationalismus ist, daß nicht wie beim Chauvinismus ein positives Ziel aufgestellt, nicht Begeisterung für das Vaterland gepredigt wird, sondern daß die Propaganda sich rein negativ gegen andere austobt, natürlich hauptsächlich gegen die Juden. Das ist sicherlich ein Zeichen der Schwäche. Nur wer sich nicht sicher fühlt, braucht einen Tieferstehenden als Folie, nur wer allein nichts vorstellt, will einem Kreise angehören, zu dem andere keinen Zutritt haben, und nur wer seinen eigenen Grundsätzen nicht allzu fest vertraut, fürchtet die Beeinflussung durch andere. Die Hetzapostel, die immer wieder versuchen, den nationalen Gedanken mit dem antisemitischen zu verquicken, ziehen ihn dadurch von seiner Höhe herab, ebenso wie sie jetzt durch diese verderbliche Ausschließerei die wunderbare Idee eines nationalen Gemeinverbandes zur Vereinsmeierei erniedrigen, die davon lebt, daß die nächst tiefere Klasse oder die Juden keine Aufnahme finden.“ ¹⁰²⁹

Von Interesse ist die zitierte Passage für uns vor allem deshalb, weil darin *Alice Schaleks* nationale Haltung zum Ausdruck kommt, die auf eine geistige Nähe zum Milieu des von der Los-von-Rom-Bewegung geprägten österreichischen Protestantismus schließen lässt. Vor diesem Hintergrund sind auch weltanschauliche Gründe als mögliche Motive für *Schaleks* Religionswechsel nicht von der Hand zu weisen.

Darüber hinaus spiegelt der Text in bezeichnender Weise *Alice Schaleks* persönliche Enttäuschungen/Verletzungen angesichts der rassistisch motivierten antisemitischen Attacken innerhalb des Alpenvereins sowie ihre grundlegende Solidarität mit den Jüdinnen und Juden, deren pauschale, ungerechtfertigte Verurteilung sie scharf

¹⁰²⁶ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 10.

¹⁰²⁷ ZEBHAUSER, *Alpinismus*, 71; KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, *Auf den Spuren*, 10.

¹⁰²⁸ SCHALEK, *Der Arierparagraph*, 6. Der Artikel wird in einer Fußnote auch erwähnt bei SILVERMAN, *Jewish Intellectual Women*, 161, Anm. 35.

¹⁰²⁹ SCHALEK, *Der Arierparagraph*, 6.

zurückweist.¹⁰³⁰ Lisa Silverman weist darauf hin, dass sich *Alice Schalek* auch nach ihrer Konversion in jüdischen Kreisen bewegte, im Rahmen ihrer Fotoreisen großes Interesse für die Lebenswelten religiöser Jüdinnen und Juden zeigte und jüdischen Frauen beruflich weiterhalf.¹⁰³¹ Dies als Indiz für ein jüdisches Selbstverständnis zu deuten – tatsächlich stellt Lisa Silverman *Alice Schalek* in die Reihe der „Jewish Intellectual Women“¹⁰³² der Wiener Jahrhundertwende – scheint mir jedoch fraglich. Hätte sich *Alice Schalek* wirklich als Jüdin bezeichnet? Wir wissen nicht, ob und inwieweit identitäre Bezüge zum Judentum bei *Alice Schalek* vorhanden waren. M. E. sind derartige Bezüge am ehesten als Resultat einer Solidarisierung mit den Parias zu werten, nicht aber als Ausdruck ihres eigenen Selbstverständnisses. Vor allem wenn man in Betracht zieht, dass *Alice Schalek* nach ihrer Emigration in die USA Mitglied einer presbyterianischen Kirchengemeinde war.¹⁰³³

Ob religiöse Gründe bei *Alice Schaleks* Religionswechsel eine Rolle gespielt haben, muss offen bleiben. Es liegen uns leider keine diesbezüglichen Hinweise vor.

Zweifellos aber hat *Alice Schalek* ihren Übertritt erst nach reiflicher Überlegung vollzogen. Ihre intensive Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und mit der Frage jüdischer Identität spiegelt sich nicht zuletzt in ihrem, zwei Jahre vor ihrer Taufe erschienenen und in vielen Teilen biographisch gefärbten Roman *Wann wird es tagen?*¹⁰³⁴

Wenden wir uns nun dem Religionswechsel von *Alice Schaleks* älterer Schwester zu: Die im Jahr 1899 im Alter von 29 Jahren gemeinsam mit ihrer kleinen Tochter

¹⁰³⁰ Alice Schalek wehrt sich in dem Artikel gegen jede Art der Verallgemeinerung und gegen ein ‚Inden-Topf-Werfen‘ aller Juden. Gerade auf die jüdischen Mitglieder des Alpenvereins, die „sich den Mitgliedsbeitrag [sic!] geradezu vom Munde [absparen]“, würden die zur Begründung des Arierparagraphen vorgebrachten Argumente wie etwa „unpassende[...] und aufreizende[...] Gelage[...] auf Bergeshöhen“ nicht zutreffen. Vgl. SCHALEK, Der Arierparagraph, 6.

¹⁰³¹ SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 160-161.

¹⁰³² Vgl. den Titel des Aufsatzes von Lisa Silverman: „Jewish Intellectual Women and the Public Sphere in Inter-War Vienna“. SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, passim.

¹⁰³³ E-Mail-Auskunft von Leslie Merlin, Reverend der ‚Second Presbyterian Church‘ N.Y. (5. Jänner 2010); KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 9, 17. Die ‚Second Presbyterian Church‘ war ein Auffangbecken für zahlreiche österreichische Emigrantinnen und Emigranten. Vgl. KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 17.

¹⁰³⁴ Unübersehbar sind die zahlreichen biographischen Parallelen. Neben der ausführlichen Behandlung der Themen ‚Antisemitismus‘, ‚Judentaufen‘, ‚Liebe zur Bergwelt‘ fällt vor allem die Darstellung der Protagonistin Ilse Steinbrück und die damit verbundene Thematisierung der ‚Frauenfrage‘ ins Auge. Wie Alice Schalek selbst, die ihren Roman ja unter einem männlichen Pseudonym veröffentlichte, will sich Ilse schriftstellerisch betätigen, wird aber vom Verlag nicht angenommen, weil sie eine Frau ist. Vgl. dazu MICHAELY, Wann wird es tagen?, Bd. 1 und 2, passim, v.a. Bd. 2, 130, 186. Vgl. zu dieser Thematik auch SCHRÖDER, „Als höre sie von einer neuen Welt“, passim.

Hanna zum Protestantismus konvertierte **Melanie Gaertner** hat über die Motive für ihre Taufe selbst Auskunft gegeben.¹⁰³⁵ Wie bereits in einem früheren Kapitel ausführlich dargestellt,¹⁰³⁶ führte **Melanie Gaertner** noch in den 1950er Jahren den Antisemitismus auf die „freiwillige[...] Isoliertheit“ der „traditionellen Juden“ zurück und war überzeugt, dass Assimilation, Übertritt zum Christentum und Abgrenzung vom Traditionsjudentum die „tragische Frage des Antisemitismus [lösen]“ würden.¹⁰³⁷ Im Hinblick auf ihre eigene Taufe schreibt sie:

„Ich selbst habe für mich und meine Tochter die äusserste Konsequenz gezogen: ich bin mit dem Kind bei ihrer Geburt der evangelischen Kirche beigetreten. Die herrliche Gestalt von Jesus Christus, der an der Spitze derer schritt, die die Gleichheit aller Menschen predigten, hat uns Beide schon immer mit Liebe und Bewunderung erfüllt. Wir wurden genau so aus der Heimat vertrieben, wie alle andern Juden, das hat mich aber den Leidensgenossen als solchen nicht näher gebracht, so sehr ich sie beklage. Ich fühle mich nicht solidarisch, weil ich eine andere Entwicklung genommen habe, wie diejenigen, die für immer an ihren Gruppen als solche hängen. Ich fühle mich als Mensch, und voll Dankbarkeit für meine neue, amerikanische Heimat, als Amerikanerin österreichischer Schulung, nichts anderes.“¹⁰³⁸

Höchst interessant an dieser Passage ist der von **Melanie Gaertner** hergestellte Zusammenhang von ‚Judenfrage‘/Antisemitismus und der Person Jesu Christi. Jesus erscheint hier als Integrationsfigur, als der Überwinder aller Gegensätze, das Christentum als eine Religion der Gleichheit. Wer sich Jesus anschließt, so könnte man daraus folgern, wird nicht mehr unter der antisemitischen Hetze zu leiden haben, denn unter ihm gibt es keine Ungleichheiten. Wer dies jedoch nicht tut, macht sich absichtlich ‚ungleich‘, isoliert sich.

Wie bei vielen anderen Konvertitinnen und Konvertiten zeigt sich also auch bei **Melanie Gaertner** eine Faszination für die Jesusgestalt, die, abseits aller Überlegungen

¹⁰³⁵ Vgl. Taufbuch 1899 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 205, 616.

¹⁰³⁶ Vgl. Kapitel III.3.3.3.

¹⁰³⁷ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 27-28.

¹⁰³⁸ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 28. In eine ähnliche Richtung zielt ein von Melanie Gaertner notiertes Gespräch mit einem Priester, das sich noch vor dem Ersten Weltkrieg in einem Zugabteil zugetragen hat: „Wie sich aus dem Gespräch bald entnehmen liess, war er ein getaufter Jude, was er durchaus nicht verleugnete. Die Idee, dass alle freigeistigen Juden, die nicht an den uralten Gesetzen hingen, sich Jesus Christus anschliessen sollten, gab uns Gesprächsstoff bis tief in die Nacht. Da meine Jugend in solchen Ideen verlebt gewesen war, hörte ich dem bedeutenden Mann, der nicht Propaganda machte, sondern aus seinen grossen Erfahrungen und Kenntnissen sprach, mit dem allergrössten Interesse zu.“ Vgl. ebenda 66.

zur Frage des Umgangs mit dem Antisemitismus, den Entschluss zum Religionswechsel maßgeblich befördert haben dürfte.

4.2.5. Edmund Husserl

Der Mathematiker, Philosoph und Begründer der Phänomenologie *Edmund Husserl* wurde am 8. April 1859 als zweiter von drei Söhnen von Abraham Adolf Husserl und Julie Husserl (geb. Selinger) im mährischen Prostějov (Proßnitz) geboren.¹⁰³⁹ Der Vater war als Tuchhändler tätig.¹⁰⁴⁰ Trotz der nach 1848 gegebenen Möglichkeit, das jüdische Ghetto von Prostějov zu verlassen, blieb die Familie Husserl noch bis 1881 in ihrer dortigen Wohnung und zog erst danach in die Stadt um.¹⁰⁴¹ *Edmund Husserls* Eltern waren nicht religiös und schickten den jungen *Edmund* statt in die jüdische Schule in die Stadthauptschule, die er von 1865 bis 1868 besuchte.¹⁰⁴² Auch wenn *Edmund Husserl* nie in einer jüdischen Schule war: Die Tatsache, dass er im alten jüdischen Ghetto aufwuchs, lässt vermuten, dass er mit jüdischer Religion und jüdischer Kultur vertraut war.

Das Schuljahr 1868/69 verbrachte *Edmund Husserl* auf Wunsch des Vaters bei Verwandten in Wien. Nachdem er dort die erste Klasse des Gymnasiums absolviert hatte, ging er von 1869 bis 1876 in Olmütz zur Schule.¹⁰⁴³ In dieser Zeit dürfte er sich zum ersten Mal – allerdings nur für kurze Zeit – mit religiösen Fragen beschäftigt haben.¹⁰⁴⁴ 1876 ging *Husserl* zum Studium der Astronomie nach Leipzig, 1878 übersiedelte er nach Berlin, wo er bei Carl Weierstraß Mathematik studierte. Ab dem Sommersemester 1881 war er an der Wiener Universität. Hier promovierte er im Jänner 1883.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁹ KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 287. Die Familie Husserl war eine der ältesten jüdischen Familien in Prostějov. Vgl. ebenda 286.

¹⁰⁴⁰ KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 288.

¹⁰⁴¹ KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 288.

¹⁰⁴² KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 289; SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 106; SCHUHMAN, Husserl and Masaryk, 149. Edmund Husserls älterer Bruder Heinrich besuchte hingegen die jüdische Hauptschule. Vgl. KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 288.

¹⁰⁴³ KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 289.

¹⁰⁴⁴ SCHUHMAN, Husserl and Masaryk, 149.

¹⁰⁴⁵ GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 18. Malvine Husserl zufolge hat Edmund Husserl „auf Wunsch seines Vaters, eines orthodoxen Österreicher, in Wien [promoviert].“ [HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 112.] Husserl selbst äußerte sich dazu in einem Brief an Dietrich Mahnke vom 4. Mai 1933 folgendermaßen: „Daß ich nicht in Berlin das Doktorat machte, hatte den Grund, daß mein naher Freund Albrecht [Gustav Albrecht] sich vor mir mit Weierstrass beraten hatte und dieser meinte, er würde bessere Chancen für Schule und akademische Karriere als Österreicher in Österreich habe. Für mich galt das erst recht.“ Vgl. SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 9.

Den entscheidenden Anstoß, sich mit den Inhalten des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen, erhielt **Edmund Husserl** während seines Aufenthaltes in Leipzig. Dort nämlich wurde er von dem um acht Jahre älteren Philosophen und Schriftsteller Tomáš Garrigue Masaryk¹⁰⁴⁶ „in den siebenbürgisch-sächsischen Studentenverein [eingeführt],¹⁰⁴⁷ dessen Umfeld den jungen Studenten maßgeblich prägen sollte. **Edmund Husserl** hat später einem seiner Schüler in Göttingen seine Hinwendung zur Dimension des Religiösen folgendermaßen beschrieben:¹⁰⁴⁸

„Ich wuchs in der Atmosphäre vorherrschenden Positivismus auf, der sich als die einzig respektable Haltung für aufgeklärte Menschen ansah. Von der Religion, wie sie um uns existierte, sah er nur auf der einen Seite primitiven Aberglauben Zurückgebliebener, Bilderdienst und dergleichen, auf der anderen obskurantistischen Dogmatismus in den Lehren. Als ich nach Leipzig ging (zum Studium), gab es dort keine soziale Gruppe, der ich mich natürlicherweise hätte anschließen können. Traditionsgemäß kamen nach Leipzig Studenten aus den deutschen Gebieten Transsilvaniens, insbesondere Theologiestudenten aus diesen und einigen anderen isolierten Inseln deutscher Bevölkerung in Südosteuropa. Diese Studenten bildeten eine Art Studentengemeinschaft für sich. Masaryk hatte dort Zugang, und er führte mich dort ein. Ich fand mich in einer Atmosphäre wieder, die völlig neu für mich war. Ich traf dort junge Leute, die von echter Religiosität waren und doch ohne blinden Aberglauben und langweiligen Dogmatismus. Viele von ihnen waren prächtige Menschen, heiter, mit Sinn für alle Seiten des Lebens, und zugleich hatten sie einen Glauben, der für sie wirklich etwas bedeutete. Sie konnten ihn in gezielter Weise, doch ganz frei und natürlich, diskutieren. All dies machte einen tiefen Eindruck auf mich. Bald erkannte ich die flache Unangemessenheit der positivistischen Ideen, die ich mitgebracht hatte, und wurde aufmerksam auf eine Dimension des Seins, für die ich vorher keinen Sinn gehabt hatte.“¹⁰⁴⁹

Unter Tomáš Garrigue Masaryks Einfluss folgte eine Zeit der intensiven Beschäftigung **Edmund Husserls** mit den Schriften des Alten und des Neuen Testaments.¹⁰⁵⁰ Masaryk war es auch, der **Husserl** mit Franz Brentano bekannt machte, dessen Vorlesungen an der Wiener Universität den jungen **Husserl** mehr und mehr weg von der Mathematik

¹⁰⁴⁶ Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937), später erster Staatspräsident der Tschechoslowakei. Masaryk war auch der Privatlehrer von Heinrich Gomperz. Vgl. GOMPERZ, Gelehrtenleben, 40.

¹⁰⁴⁷ HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 111.

¹⁰⁴⁸ Vgl. dazu AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 102.

¹⁰⁴⁹ Der Brief ist zitiert nach: AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 102-103.

¹⁰⁵⁰ SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 10; SCHUHMAN, Husserl and Masaryk, 149-150; AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 103.

und hin zur „Philosophie als Lebensberuf“¹⁰⁵¹ lenkten.¹⁰⁵² Die „entscheidenden Antriebe“ jedoch, die **Husserl** letztlich „von der Mathematik in die Philosophie als Berufsstätte [drängten]“, „[lagen] in übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwandlungen [...]“.¹⁰⁵³ Im Rückblick interpretiert **Husserl** sein philosophisches Werk als einen „Weg zu Gott“.¹⁰⁵⁴

„Denn die gewaltige Wirkung des NT auf den 23jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strengen philos. Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden.“¹⁰⁵⁵

Die „übermächtigen religiösen Erlebnisse“, die möglicherweise ein Bekehrungserlebnis darstellten, bringen uns zu **Husserls** Religionswechsel: Am 23. April 1886 trat der 27-jährige Philosoph aus dem Judentum aus und ließ sich am 24. April 1886 in der lutherischen Stadtkirche in Wien taufen.¹⁰⁵⁶

Edmund Husserls Übertritt zum Protestantismus war zweifellos religiös motiviert,¹⁰⁵⁷ wobei der entscheidende Einfluss, wie oben beschrieben, seinem Freund Tomáš Garrigue Masaryk zuzuschreiben ist.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵¹ Aussage Edmund Husserls aus 1884. Vgl. SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 13.

¹⁰⁵² HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 111-112. Zwischen Husserl und Brentano entwickelte sich eine lebenslange Freundschaft, die beiden verbrachten auch ihre Urlaube gemeinsam. Vgl. ebenda, 112-113 sowie GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 18.

¹⁰⁵³ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie der Revolution, 106.

¹⁰⁵⁴ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie der Revolution, 106.

¹⁰⁵⁵ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie der Revolution, 106.

¹⁰⁵⁶ Taufpate war sein Freund Gustav Albrecht. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 310; SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 106.

¹⁰⁵⁷ Für die Aussage von Günther Anders, wonach Husserl aus reinem Opportunismus zur evangelischen Kirche übergetreten sei, gibt es keinerlei Anhaltspunkte. [Vgl. dazu auch AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 102.] Günther Anders spricht unter anderem von Husserls „unwahrhaftige[m] Schritt des Übertritts“, von dessen „überzeugungslöse[r] Zugehörigkeit zu einer Religion, mit der er nichts gemein hatte“: „Schließlich stammte er ja aus einer Gegend in Österreich, in der Männer seiner Generation, Wissenschaftler und Künstler genau so wie Kaufleute oder Fabrikanten, es als selbstverständlich betrachteten, die ‚kleine Formalität‘ der Taufe zu erledigen, nein, wo es sogar als ein Zeichen von Engherzigkeit und sturem Konservatismus galt, diese ‚Formalität‘ nicht zu erledigen.“ Vgl. ANDERS, Die Schrift, 283.

¹⁰⁵⁸ Masaryk selbst war 1880 von der katholischen zur evangelischen Kirche übergetreten und Husserl dürfte hier seinem Beispiel gefolgt sein. Karl Schuhmann zufolge vertrat Masaryk eine an Schleiermacher gemahnende Religionsauffassung. Besonderen Wert legte Masaryk auf die soziale – intersubjektive – Dimension von Religion, die auch bei Husserl eine Rolle spielte. Vgl. SCHUHMAN, Husserl and Masaryk, 149-151. Zu Masaryk vgl. auch GOTTAS, Geschichte des Protestantismus, 578; LUDWIG, Gespräche, 86-103.

Auf **Husserls** Religiosität wird in einem späteren Kapitel noch einzugehen sein.¹⁰⁵⁹

Zu erwähnen ist an dieser Stelle noch **Husserls** Eheschließung mit **Malvine Steinschneider**,¹⁰⁶⁰ die am 6. August 1887, also etwas mehr als ein Jahr nach seiner Taufe, in der lutherischen Stadtkirche in Wien erfolgte.¹⁰⁶¹ **Malvine** hatte sich anlässlich der geplanten Eheschließung am 8. Juli 1887 evangelisch taufen lassen,¹⁰⁶² trat 1941 aber zur katholischen Kirche über.¹⁰⁶³

Bald nach der Hochzeit übersiedelten **Edmund** und **Malvine Husserl** nach Halle/Saale, wo sich **Husserl** kurze Zeit vorher bei Carl Stumpf habilitiert hatte.¹⁰⁶⁴ 14 Jahre sollte die Familie **Husserl** in Halle bleiben, eine Zeit, die sowohl für **Husserls** philosophische als auch religiöse Entwicklung von größter Bedeutung war und auf die in einem späteren Kapitel noch einzugehen sein wird.¹⁰⁶⁵

4.2.6. Otto und Richard Weininger

Von **Otto Weiningers** Haltung gegenüber dem Judentum war bereits die Rede.¹⁰⁶⁶ Im Folgenden sollen seine Herkunft, der biographische Kontext seiner Taufe sowie die, durch seinen Selbstmord ausgelösten, Spekulationen und Diskussionen bezüglich seines Religionswechsels näher beleuchtet werden. Im Anschluss wollen wir uns seinem Bruder **Richard Weininger** zuwenden, der im Jahr 1906 zum Protestantismus konvertierte.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁵⁹ Vgl. Kapitel IV.4.3.

¹⁰⁶⁰ So wie die Familie Husserl war auch die Familie Steinschneider schon lange im mährischen Prossnitz beheimatet. Malvines Vater war zunächst Lehrer in Klausenburg (Rumänien), wo Malvine am 7. März 1860 zur Welt kam, ließ sich aber später wieder in Prossnitz nieder und unterrichtete dort an der israelitischen Hauptschule. Mit 12 Jahren wurde Malvine von den Eltern zu Verwandten nach Wien geschickt. Dort war sie Schülerin einer katholischen Klosterschule. Malvine war mit dem Orientalisten Moritz Steinschneider verwandt. Vgl. SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 105-106; KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat, 289; GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 27.

¹⁰⁶¹ SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 20-21; SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 107.

¹⁰⁶² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 703; SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 107.

¹⁰⁶³ SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 108. Der Übertritt steht in Zusammenhang mit Malvines Aufenthalt in einem belgischen Kloster. Möglicherweise spielten auch Einflüsse ihrer Schulzeit in einer Wiener Klosterschule eine Rolle. Vgl. ebenda.

¹⁰⁶⁴ GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 20-21, 27; SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 17-20; HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 113.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Kapitel IV.4.3.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Kapitel III.3.2.

¹⁰⁶⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 767.

Otto Weininger trat am 28. Mai 1902 aus dem Judentum aus. Am 19. Juli desselben Jahres ließ er sich in der lutherischen Stadtkirche in Wien evangelisch taufen.¹⁰⁶⁸ Wenige Monate vorher hatte er sich, mitten in der Arbeit an seiner Dissertation (später, mit Abänderungen, *Geschlecht und Charakter*), und gefesselt von der Idee, den „Schlüssel zur Weltgeschichte [zu schmieden]“,¹⁰⁶⁹ vom Empiriekritizismus und den naturwissenschaftlichen Fächern abgewandt und sein Werk in eine philosophische, kantisch geprägte Richtung gelenkt.¹⁰⁷⁰ In einem Brief an seinen Freund Hermann Swoboda vom März 1902 heißt es, dass er nun „auch in der Judenfrage und in der Ethik [...] vorwärts gelangt [sei]“.¹⁰⁷¹ Von Oktober 1902 bis Mai 1903 arbeitete er unter anderem am Kapitel über das Judentum,¹⁰⁷² im darauffolgenden Juni 1903 erschien im Wiener Braumüller Verlag sein „Opus Magnum“¹⁰⁷³ *Geschlecht und Charakter*, „Ergebnis zäher, verbissener Arbeit, die Otto Weiningers Kräfte aufzehrt“, wie sein Biograph Jacques Le Rider schreibt.¹⁰⁷⁴ **Otto Weininger** befand sich zu dieser Zeit bereits in einem sehr schlechten Zustand, war depressiv und verbittert.¹⁰⁷⁵ Zwar hatte sein Buch einige positive Rezensionen erfahren, mit den negativen Kritiken konnte der junge Doktor der Philosophie allerdings nicht umgehen. Ein besonders harter Schlag waren für ihn die Plagiatswürfe von Seiten Paul Julius Moebius'.¹⁰⁷⁶

In der Nacht vom 3. auf den 4. Oktober 1903 schließlich setzte **Weininger** seinem Leben im Alter von 23 Jahren ein Ende. Er hatte dafür einen besonderen Ort gewählt, nämlich Beethovens Sterbehaus in Wien.¹⁰⁷⁷

Weiningers Schrift *Geschlecht und Charakter* und sein Aufsehen erregender Selbstmord trugen rasch zur Legendenbildung bei, was dazu führte, dass eine objektive Darstellung seines Lebens – und damit auch seiner Glaubensbiographie – vor methodische Herausforderungen stellt. Die teilweise schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts

¹⁰⁶⁸ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 767; Taufbuch 1902 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

¹⁰⁶⁹ Aussage Otto Weiningers gegenüber seinem Freund Hermann Swoboda. Vgl. LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 31.

¹⁰⁷⁰ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 28-31; WISTRICH, Die Juden Wiens, 422-424.

¹⁰⁷¹ SWOBODA, Otto Weiningers Tod, XI. Vgl. dazu auch LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 31.

¹⁰⁷² LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 40.

¹⁰⁷³ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 7.

¹⁰⁷⁴ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 41.

¹⁰⁷⁵ Vgl. dazu LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 40-46.

¹⁰⁷⁶ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 42-45, 80. Zur Plagiatsaffäre, in die auch Sigmund Freud verwickelt war, vgl. LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 78-101.

¹⁰⁷⁷ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 46. Otto Weininger war ein großer Bewunderer von Beethoven und Wagner. Vgl. RAPPAPORT, Vorrede, VIII.

verfassten Monographien und psychiatrischen Studien über **Otto Weininger** sind stark von der Interessenslage der jeweiligen Autoren geprägt und rücken den jungen Philosophen in ein eigentümliches, mitunter stark verklärtes Licht.¹⁰⁷⁸

Bei aller Kritik an den für heutige Maßstäbe übertriebenen psychologischen Interpretationen von **Weiningers** Werk ist ein Zusammenhang zwischen seiner Schrift *Geschlecht und Charakter* und seiner Biographie meines Erachtens nach dennoch nicht von der Hand zu weisen.¹⁰⁷⁹ Viele Passagen seines Buches klingen wie „indirekte Selbstenthüllungen“¹⁰⁸⁰ und spiegeln in eindrucklicher Weise **Weiningers** Persönlichkeitskrise.

Werfen wir nun einen Blick auf das kurze Leben des jungen Philosophen, der nach Angaben von Zeitgenossen nur wenige Freunde hatte:¹⁰⁸¹

Otto Weininger kam am 3. April 1880 in Wien zur Welt.¹⁰⁸² Die autoritäre Persönlichkeit des Vaters Leopold Weininger dürfte den jungen **Otto** nachhaltig beeinflusst haben.¹⁰⁸³ Die Mutter, Adelheid, erscheint in den Erinnerungen der Geschwister als warmherzige und kränkliche Person, die ihr Leben ganz in den Dienst der Familie stellte.¹⁰⁸⁴

Religion spielte im Hause Weininger keine Rolle, **Richard Weininger** zufolge war „religious education“ für ihn „a complete waste of time“.¹⁰⁸⁵ **Otto Weiningers** Schwester Rosa bezeichnet den Vater, der später aus der Israelitischen Kultusgemeinde austrat, ohne jedoch einer anderen Religionsgemeinschaft beizutreten,¹⁰⁸⁶ als „highly anti-Semitic“, fügt allerdings hinzu: „[...] but he thought as a Jew and was angry when Otto

¹⁰⁷⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 11-15. Wissenschaftlich fragwürdig sind etwa die Ausführungen von PROBST, Der Fall Otto Weininger, passim oder RAPPAPORT, Vorrede, passim.

¹⁰⁷⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel III.3.2.1.

¹⁰⁸⁰ Vgl. dazu auch LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 15.

¹⁰⁸¹ Zu seinen Freunden zählten Emil Lucka, Oskar Ewald und Hermann Swoboda, Artur Gerber, Moriz Rappaport sowie Hans Kelsen. Vgl. LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 15; KELSEN, Autobiographie, 35-36.

¹⁰⁸² ABRAHAMSEN, The Mind, 7.

¹⁰⁸³ LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 16, 18; WEININGER, Exciting Years, 16-19; ABRAHAMSEN, The Mind, 12.

¹⁰⁸⁴ Briefliche Auskunft von Rosa Boschan Weininger an David Abrahamson vom 24. Jänner 1940. Vgl. dazu ABRAHAMSEN, The Mind, 213-214; LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 16, 18; WEININGER, Exciting Years, 17.

¹⁰⁸⁵ WEININGER, Exciting Years, 19.

¹⁰⁸⁶ ABRAHAMSEN, The Mind, 57.

wrote against Judaism.“¹⁰⁸⁷ Drei von **Otto Weiningers** Geschwistern wandten sich in späterer Zeit ebenfalls vom Judentum ab. Die beiden Schwestern Mathilde und Karoline wurden vermutlich katholisch,¹⁰⁸⁸ der Bruder **Richard** evangelisch.¹⁰⁸⁹

Nach seiner Gymnasial-Matura immatrikulierte **Otto Weininger** 1898 an der Wiener Universität, wo er sich Kenntnisse nicht nur in Philosophie, sondern auch in Psychologie, Logik, Chemie, Mathematik, Botanik, Zoologie und Medizin aneignete – alles Themenbereiche, die er später im ersten Teil seiner Dissertation wieder aufgreifen wird.¹⁰⁹⁰ Während seiner Studienzeit war er regelmäßig Gast in der Philosophischen Gesellschaft. Dort lernte er unter anderem Wilhelm Jerusalem und Houston Stewart Chamberlain kennen.¹⁰⁹¹

Im Herbst 1900 begann **Otto Weininger** mit der Arbeit an seiner Dissertation.¹⁰⁹² Schon im Juni 1902 reichte er sein Werk bei den Professoren Jodl und Müllner zur Begutachtung ein – die Promotion zum Dr. phil. erfolgte noch im selben Sommer, nämlich am 21. Juli 1902, also zwei Tage nach seiner Taufe.¹⁰⁹³ Die zeitliche Nähe von Promotion und Taufe – in einigen Quellen ist sogar vom selben Tag die Rede¹⁰⁹⁴ – unterstreicht nochmals den symbolhaften und demonstrativen Charakter des Taufaktes.¹⁰⁹⁵ Den Austritt aus dem Judentum am 28. Mai 1902 dürfte **Weininger** demgegenüber still und heimlich vollzogen haben.¹⁰⁹⁶

Offenbar hatte **Otto Weininger** bereits im Sommer 1900 an eine Konversion gedacht und dies auch gegenüber seinem Vater angesprochen, der auf das Ansinnen seines Sohnes zunächst allerdings mit Ablehnung reagiert haben dürfte.¹⁰⁹⁷ Ferdinand Probst zitiert den Vater in seiner mit Vorsicht zu behandelnden Weininger-Studie:

¹⁰⁸⁷ Briefliche Mitteilung Rosa Weiningers an David Abrahamsen vom 27. August 1938, in: ABRAHAMSEN, *The Mind*, 204.

¹⁰⁸⁸ ABRAHAMSEN, *The Mind*, 12.

¹⁰⁸⁹ STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 767.

¹⁰⁹⁰ LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 22-23.

¹⁰⁹¹ LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 23. Houston Stewart Chamberlain lebte von 1889 bis 1909 in Wien. Vgl. ebenda 201.

¹⁰⁹² SWOBODA, *Otto Weiningers Tod*, 5.

¹⁰⁹³ ABRAHAMSEN, *The Mind*, 58; LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 31.

¹⁰⁹⁴ So etwa PROBST, *Der Fall Otto Weininger*, 5.

¹⁰⁹⁵ Vgl. dazu auch ABRAHAMSEN, *The Mind*, 58.

¹⁰⁹⁶ ABRAHAMSEN, *The Mind*, 58.

¹⁰⁹⁷ PROBST, *Der Fall Otto Weininger*, 5. Vgl. dazu auch: SCHWEIGHOFER, *Jüdische Konversionen*, 62.

„Damals war von christlichem Sinn bei meinem Sohn keine Rede und ich hielt dafür, dass er aus materiellen Interessen Konvertit werden wollte.“¹⁰⁹⁸

Und weiter:

„Hätte ich damals Spuren der herrlichen Wandlung (!) entdeckt, die er später durchmachte, ich wäre dem Gedanken ganz versöhnlich gegenübergestanden, wie es thatsächlich [sic!] der Fall war, als ich im Sommer 1902 den Religionswechsel erfuhr, also fünfzehn Monate vor seinem Tode, und nie liebten wir einander mehr als diese fünfzehn Monate.“¹⁰⁹⁹

Demzufolge setzte **Otto Weininger** den Vater also erst im Nachhinein von seinem Übertritt zum Protestantismus in Kenntnis. Wie aus der zitierten Aussage Leopold Weiningers hervorgeht, führte dieser die Konversion seines Sohnes zunächst auf praktische Gründe zurück. Er hatte dabei, wie dies David Abrahamsen annimmt, wohl die berufliche Tätigkeit seines Sohnes als Nachhilfelehrer im Blick, der als Christ vermutlich mehr verdient hätte.¹¹⁰⁰

Doch **Otto Weininger** war keineswegs aus Opportunismus zum Christentum konvertiert.¹¹⁰¹ Der ihn umgebende Antisemitismus, seine Philosophie und, damit verbunden, sein moralisches und ethisches Streben sind diesbezüglich ebenso von Relevanz wie seine religiösen Überzeugungen. Wie bereits erwähnt, hatte sich **Otto Weininger** im Laufe der Arbeit an seiner Dissertation ethischen Fragestellungen zugewandt, überzeugt davon, „daß der Schlüssel zur Lösung des Welträtsels in der Ethik zu suchen sei“.¹¹⁰² Er war entschiedener Kantianer geworden:

„Weiningers Rückkehr zu Kant und den Traditionen des deutschen Idealismus war ein wesentlicher Bestandteil seiner neuen, intensiven Beschäftigung mit der Metaphysik, mit der Verteidigung eines extremen Rationalismus und einer asketischen, individualistischen Moral.“¹¹⁰³

Von Bedeutung ist für uns **Weiningers** bereits in einem früheren Kapitel erörterte dualistische Weltansicht¹¹⁰⁴ – Gut/Böse, Mann/„Weib“, Arier/Jude als einander entgegengesetzte Prinzipien im Menschen – und seine damit in Zusammenhang stehende Theorie

¹⁰⁹⁸ PROBST, Der Fall Otto Weininger, 5.

¹⁰⁹⁹ PROBST, Der Fall Otto Weininger, 5.

¹¹⁰⁰ ABRAHAMSEN, The Mind, 57.

¹¹⁰¹ Vgl. dazu auch LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 34.

¹¹⁰² RAPPAPORT, Vorrede, VI.

¹¹⁰³ WISTRICH, die Juden Wiens, 423.

¹¹⁰⁴ Vgl. Kapitel III.3.2.1.

der Selbstüberwindung. So wie der Mann das weibliche Prinzip durch Keuschheit und Askese in sich überwinden müsse, so müsse auch der ‚Jude‘ das Judentum durch einen sittlichen Akt überwinden.¹¹⁰⁵ „Höchste Sittlichkeit“ sieht **Otto Weininger** dabei im genialen Menschen gegeben, wie Jesus Christus einer gewesen sei. Denn er habe sich durch Selbstüberwindung vom negativen und sündhaften jüdischen Prinzip zum positiven christlichen Prinzip durchgekämpft.¹¹⁰⁶

Vor diesem Hintergrund und angesichts von auch in *Geschlecht und Charakter* vorfindlichen Hinweisen auf eine Identifizierung **Otto Weiningers** mit der Figur Jesu Christi¹¹⁰⁷ erscheint **Weiningers** Übertritt zum Protestantismus als der äußere, symbolische Akt einer inneren Überwindung des Judentums. Er selbst spricht diesbezüglich von der „seelische[n] Taufe des Geistes [...], welcher die äußerliche des Körpers symbolisch nur immer dann folgen mag“.¹¹⁰⁸

In seinen letzten Lebensmonaten war **Weininger**, so berichten es zumindest seine Zeitgenossen, beherrscht von der Angst seinen eigenen moralischen Prinzipien nicht folgen zu können.¹¹⁰⁹ Themen wie ‚Schuld‘, ‚Sünde‘ und ‚Erlösung‘ hätten ihn unablässig beschäftigt und ihn letztlich auch in seinen Selbstmord getrieben.¹¹¹⁰ Mit derartigen Spekulationen sind wir bei der bereits früher erwähnten Legendenbildung, die unmittelbar nach **Weiningers** Tod einsetzte.¹¹¹¹ Für die einen war er das große Genie, das Wunderkind, das mit seinem frauen- und judenfeindlichen Werk den großen literarischen Wurf gemacht hatte, für die anderen war er schlicht verrückt und komplexbeladen.¹¹¹² Bald folgten die ersten, höchst einseitigen psychiatrischen Studien, die **Otto Weiningers** angeblich ans Pathologische grenzenden Gedanken zu erfassen versuchten und seinen

¹¹⁰⁵ Vgl. dazu Kapitel III.3.2.1. sowie die Ausführungen bei WISTRICH, die Juden Wiens, 423-425; RAPPAPORT, Vorrede, X-XIII.

¹¹⁰⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 236, 438-440, hier zit. 236. Zu Weiningers Ausführungen zur Genialität und zu seinem Jesusbild vgl. Kapitel IV.4.9.2.(a)

¹¹⁰⁷ Vgl. dazu Kapitel IV.4.9.2.(a) sowie LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 197; WISTRICH, die Juden Wiens, 427.

¹¹⁰⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 419.

¹¹⁰⁹ SWOBODA, *Otto Weiningers Tod*, 73-76.

¹¹¹⁰ Vgl. hier v.a. WEININGER, *Über die letzten Dinge (1904/1997)* passim; RAPPAPORT, Vorrede, passim, hier v.a. XVIII-XIX; PROBST, *Der Fall Otto Weininger*, 38-39.

¹¹¹¹ Vgl. dazu etwa Moriz Rappaports Schilderung der Ereignisse anlässlich Weiningers Begräbnis: „Es sei hier erwähnt, daß zur Zeit seines Leichenbegängnisses eine in Wien sichtbare partielle Mondfinsternis stattfand, die genau in dem Momente endigte, als sein Leib in die Erde gesenkt wurde. – Bekanntlich erzählt Schopenhauer, daß am Tage von Immanuel Kants Tode eine weiße Wolke gen Himmel aufgestiegen sei, worauf der Himmel klarer und reiner geleuchtet habe als je vorher.“ Vgl. RAPPAPORT, Vorrede, XX-XXI.

¹¹¹² LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 11-12, 147. Sigmund Freud beispielsweise führte Otto Weiningers Antifeminismus und Antisemitismus auf einen „Kastrationskomplex“ zurück. Vgl. FREUD, *Analyse*, 271, Anm. 1 sowie den Hinweis bei LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 11.

Religionswechsel mit psychotischen Störungen (z.B. Hysterie) in Verbindung brachten. Ferdinand Probst etwa schreibt:

„Die ‚herrliche Wandlung‘,¹¹¹³ die zwei Jahre vor seinem Tode begann, war nichts als der Beginn der hysterischen Störung. [...] Der Hysterie, der Umwandlung seiner Persönlichkeit, entsprang auch sein Übertritt zum Christentum.“¹¹¹⁴

Welche Ansatzpunkte lassen sich nun zusammenfassend für die Motive hinsichtlich **Otto Weiningers** Religionswechsel festmachen? Ohne Zweifel hat der junge Philosoph diesen Schritt aus voller Überzeugung und aus religiöser und ethischer Motivation heraus getan.¹¹¹⁵ Materielle oder opportunistische, karriereförderliche Motive spielten keine Rolle.

Mit seinem Übertritt vollzog **Weininger** eine Abkehr von der katholischen Wiener Barockkultur und bekannte sich zum wortlastigen Protestantismus und zur kantischen Philosophie und Ethik.¹¹¹⁶ Seine „Ethik der Selbstüberwindung“¹¹¹⁷ erscheint als der theoretische Unterbau seines Versuches der inneren Überwindung des Judentums, der er mit der Taufe symbolischen Ausdruck verschaffen wollte.

Otto Weiningers Theologie und Weltanschauung werden uns in einem späteren Kapitel noch beschäftigen,¹¹¹⁸ wenden wir uns an dieser Stelle noch seinem Bruder, dem Industriellen, Kunstmäzen und New Yorker Reeder **Richard Weininger** zu.¹¹¹⁹ Geboren am 27. Juli 1887 in Baden bei Wien,¹¹²⁰ bewegte sich **Richard Weininger** Zeit seines Lebens auf dem internationalen Parkett der politischen, wirtschaftlichen und künstlerischen ‚high society‘.¹¹²¹ Sein Religionswechsel erfolgte am 1. Juli 1906 in

¹¹¹³ Propst bezieht sich hier auf eine Aussage Leopold Weiningers hinsichtlich des Religionswechsels seines Sohnes. Vgl. PROBST, Der Fall Otto Weininger, 5.

¹¹¹⁴ PROBST, Der Fall Otto Weininger, 37.

¹¹¹⁵ Weiningers Freund und Biograph Moriz Rappaport meint, Weininger sei dem „Christentum [...] mit leidenschaftlicher Verehrung [angehangen]“. Vgl. RAPPAPORT, Vorrede, XVIII.

¹¹¹⁶ Vgl. dazu auch LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 34, 124; WISTRICH, Die Juden Wiens, 423. In diesem Zusammenhang sei betont, dass Weininger im Rahmen seiner Charakterologie der Geschlechter den Frauen aufgrund ihrer Leichtgläubigkeit und Unfähigkeit zur Kritik jegliches „Verständnis für den Protestantismus“ absprach. Vgl. WEININGER, Geschlecht und Charakter, 268-269, hier zit. 268.

¹¹¹⁷ WISTRICH, Die Juden Wiens, 424.

¹¹¹⁸ Vgl. Kapitel IV.4.6.3 und IV.4.9.2.(a)

¹¹¹⁹ Zu Richard Weininger vgl. auch PFÄFFLIN, Karl Kraus, Bd. 2, 305-306.

¹¹²⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 767.

¹¹²¹ Vgl. dazu WEININGER, Exciting Years, passim sowie die Ausführungen bei SPIEL, Glanz und Untergang, 138-140.

Wien – Weininger war zu diesem Zeitpunkt 19 Jahre alt.¹¹²² Konkrete Hinweise auf die Hintergründe und Motive dieses Schrittes gibt es nicht. In seinen Lebenserinnerungen, die **Richard Weininger** im Alter von 90 Jahren verfasste, erwähnt er seine Taufe mit keinem Wort, hält darin aber fest, dass die Vorstellung seines Vaters, wonach „religious education [...] a complete waste of time“ sei und der Ethik der Vorrang gegenüber der Religion zu geben sei, ihn überzeugt hätte.¹¹²³ Ein Zusammenhang zwischen **Richard Weiningers** Taufe und seiner Heirat mit der aus einer Königsberger Familie stammenden Marianne Rose kann jedenfalls ausgeschlossen werden – die Eheschließung erfolgte mit Sicherheit erst nach 1910.¹¹²⁴

Zum biographischen Kontext der Taufe, der aufgrund der lückenhaften Angaben in den Lebenserinnerungen chronologisch nur schwer rekonstruierbar ist, ist anzumerken, dass sich **Richard Weininger** nach eigenen Angaben von 1905 bis etwa 1908 – **Weininger** selbst spricht von „almost three years“ – in den USA aufgehalten hat. Er war von seinem Vater dorthin geschickt worden, um Geld zu verdienen und um, wie er selbst schreibt, mehr über sich selbst herauszufinden („to find out more about myself“).¹¹²⁵ Die in den Taufmatriken mit 1. Juli 1906 verzeichnete Taufe **Richard Weiningers** fällt nun aber genau in diese Zeit. Er muss also entweder zwischenzeitlich aus den USA nach Wien zurückgekehrt sein oder hat sich bereits vor seiner Abreise bzw. nach seiner endgültigen Rückkehr aus den USA taufen lassen – in den beiden letzteren Fällen muss von einer falschen Datierung des USA-Aufenthaltes in seiner Biographie ausgegangen werden, was angesichts der generell sehr ungenauen, einander mitunter sogar widersprechenden chronologischen Angaben nicht auszuschließen ist. Da **Richard Weininger** ausdrücklich betont, sich in Amerika sehr intensiv mit seinem weiteren Lebensweg auseinandergesetzt zu haben, liegt ein Zusammenhang zwischen seiner Reise und der Taufe nahe. Es spricht mithin vieles für eine kurzzeitige Rückkehr **Weiningers** aus den USA im Sommer 1906 bzw., im Falle einer falschen Datierung seines Aufenthaltes, für eine Taufe nach seiner endgültigen Heimkehr nach Wien.¹¹²⁶

¹¹²² Taufbuch 1906 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 767.

¹¹²³ WEININGER, *Exciting Years*, 19.

¹¹²⁴ Richard Weininger gibt an, er habe seine Frau kurz vor seinem Eintritt in die Universität (Herbst 1913) kennen gelernt. Vgl. WEININGER, *Exciting Years*, 39-40.

¹¹²⁵ WEININGER, *Exciting Years*, 30.

¹¹²⁶ Eine Datierung des Religionswechsels in die Zeit vor Richard Weiningers Abreise in die USA kann m. E. ausgeschlossen werden.

Möglicherweise hat sich **Richard Weininger** unter dem Einfluss amerikanischer religiöser Bewegungen taufen lassen – so soll er in späteren Jahren Quäker gewesen sein.¹¹²⁷

Auch wenn die Motive für **Richard Weiningers** Religionswechsel nicht eindeutig belegbar sind: Religiöse Affinitäten, die im Zuge seines USA-Aufenthaltes entstanden sein könnten, sind m. E. nicht auszuschließen. Daneben sind auch materielle und soziale Gründe – Hoffnung auf Absicherung für die Zukunft bzw. Einfluss christlicher Freunde – in Betracht zu ziehen.

4.2.7. Egon Friedell und Oskar Friedmann

Egon Friedell war ein „Wiener Kaffeehausoriginal“.¹¹²⁸ Als Autor, Übersetzer, Schauspieler, Kabarettist u.v.a. bewegte er sich im Literatenkreis um Peter Altenberg, veröffentlichte in Karl Kraus' *Fackel*, pflegte eine erfolgreiche literarische Zusammenarbeit mit Alfred Polgar und stand im Wiener Etablissement ‚Fledermaus‘ oder im Berliner Kabarett ‚Unter den Linden‘ auf der Bühne.¹¹²⁹ Privat lebte **Egon Friedell** Zeit seines Lebens als Junggeselle – eine enge Vertraute war ihm die Schauspielerin Lina Loos, um deren Hand er 1913 erfolglos angehalten hatte.¹¹³⁰

Leben und Werk **Egon Friedells** sind mit unzähligen Anekdoten behaftet – Anekdoten, die **Friedell** zum Teil selbst ausstreute. Seine Selbstinszenierung als „genialer Dilettant“¹¹³¹ prägte die spätere Biographik, die unzählige Irrtümer aufweist.¹¹³²

Ins Licht der breiteren Öffentlichkeit gelangte **Egon Friedell** mit der Veröffentlichung des ersten von drei Bänden seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* im Jahr 1927.¹¹³³ 1936 folgte seine *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*. **Friedells** ‚Kulturgeschichten‘ sowie seine, in den frühen 1920er Jahren erschienenen Schriften *Die Judastragödie* und *Der historische Jesus Christus* werden uns im Verlauf der vorliegenden Arbeit immer wieder begegnen, werfen sie doch ein bezeichnendes Licht auf Theologie und Religiosität des zum Protestantismus konvertierten ‚Juden‘ **Egon Friedell**, der

¹¹²⁷ SPIEL, Glanz und Untergang, 139. Richard Weininger studierte gegen Ende des Zweiten Weltkrieges in einem Quäker-Kollege in der Nähe von Birmingham. Vgl. WEININGER, Exciting Years, 154.

¹¹²⁸ STRIGL, Nachwort, 481.

¹¹²⁹ STRIGL, Nachwort, 483-485.

¹¹³⁰ STRIGL, Nachwort, 485.

¹¹³¹ INNERHOFER, Kulturgeschichte, 7.

¹¹³² Vgl. dazu INNERHOFER, Kulturgeschichte, 12-16.

¹¹³³ STRIGL, Nachwort, 485. Band zwei folgte 1928, Band drei im Jahr 1931. 1938 wurde Friedell mit einem Publikationsverbot belegt. Vgl. STRIGL, Nachwort, 487.

sich wenige Tage nach dem Anschluss Österreichs an Nazi-Deutschland das Leben nahm.¹¹³⁴

Geboren wurde **Egon Friedell** (Friedmann) am 21. Jänner 1878 als Sohn des Tuchfabrikanten Moriz Friedmann und dessen Gattin Caroline. Kurze Zeit später kehrte die Mutter der Familie den Rücken.¹¹³⁵ Als Moriz Friedmann 1891 starb, wurde **Egon** der Obsorge einer in Frankfurt am Main wohnhaften Tante unterstellt.¹¹³⁶ **Friedells** schulische Laufbahn wirkt spektakulär und passt zum Bild des ‚genialen Dilettanten‘: Bis zu seiner Matura, die er, nach mehreren Anläufen, 1899 in Bad Hersfeld ablegte, besuchte er neun Schulen.¹¹³⁷ Kurze Zeit später nahm er sein Studium an der Universität Wien auf, 1904 erfolgte die Promotion.¹¹³⁸

In der Zwischenzeit hatte sich **Egon Friedell** am 12. Juli 1897 im Alter von 19 Jahren evangelisch A.B. taufen lassen.¹¹³⁹ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang **Friedells** in der Wienbibliothek im Rathaus erhaltenes Ansuchen „um Abänderung seines Namens von ‚Friedmann‘ in ‚Friedell‘“. ¹¹⁴⁰ Er begründet seinen Wunsch um Namensänderung damit, dass er „vom mosaischen zum evangelisch=lutherischen Bekenntnis übergetreten ist“ und außerdem „seit zehn Jahren unter dem Namen Friedell öffentlich tätig und bekannt ist“. ¹¹⁴¹ Der Namensänderung wurde 1916 stattgegeben. ¹¹⁴² **Friedell** stellt unter den als ‚prominent‘ zu bezeichnenden Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus, die ihren Namen änderten, übrigens keinen Einzelfall dar. ¹¹⁴³

¹¹³⁴ KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 507; STRIGL, Nachwort, 481. Zu den Spekulationen rund um Friedells Selbstmord vgl. auch INNERHOFER, Kulturgeschichte, 16-19. Vgl. dazu auch die Schlussfolgerungen dieser Arbeit.

¹¹³⁵ STRIGL, Nachwort, 483; LORENZ, Egon Friedell, 11-12.

¹¹³⁶ LORENZ, Egon Friedell, 12, 79; STRIGL, Nachwort, 483-484.

¹¹³⁷ STRIGL, Nachwort, 484; ILLIG, Das Friedell-Lesebuch, 283; LORENZ, Egon Friedell, 12-14.

¹¹³⁸ STRIGL, Nachwort, 484; ILLIG, Das Friedell-Lesebuch, 283.

¹¹³⁹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 190. Dem Friedell-Biographen Wolfgang Lorenz zufolge war Friedells Übertritt zum Christentum für seine Verwandtschaft ein Schock und führte sogar zu einem Streit um das väterliche Erbe. Vgl. dazu LORENZ, Egon Friedell, 93.

¹¹⁴⁰ FRIEDEL, Entwurf eines Ansuchens an die k. k. n. ö. Statthalterei um Abänderung des Namens Friedmann in Friedell (1914/1916), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sign.: H.I.N. 204062.

¹¹⁴¹ FRIEDEL, Entwurf eines Ansuchens an die k. k. n. ö. Statthalterei um Abänderung des Namens Friedmann in Friedell (1914/1916), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sign.: H.I.N. 204062.

¹¹⁴² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 162; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 517.

¹¹⁴³ Zur Thematik ‚Taufe und Namensänderung‘ vgl. die Ausführungen bei STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 107-175, zu den ‚Prominenten‘ insb. 156-166.

Zwei Briefe aus **Egon Friedells** Kindheit bzw. Jugend belegen, dass im Hause Friedmann das Weihnachtsfest gefeiert wurde: Der erste Brief, gerichtet an den Bruder **Oskar**, datiert mit Jänner 1886. **Egon Friedell**, gerade erst acht Jahre alt geworden, schreibt darin:

„Heute erzähle ich Dir was ich zu Weihnachten bekommen habe. Ich bekam einen schönen Christbaum. Ich erhielt [sic] wie Du weißt Bücher, {...} v. Herrn Rettich,¹¹⁴⁴ Herzblättchen v. fr. Marie¹¹⁴⁵ und v. dem lieben Papa die Naturgeschichten. Mein Geburtstag brachte mir einen {...}, eine Torte mit acht Lichtern die Zahl meiner Jahre.“¹¹⁴⁶

Der zweite Brief stammt aus dem Jahr 1892 und ist an die Tante in Frankfurt gerichtet. Der 14-jährige **Egon** war zu Weihnachten zu seiner in Wien verbliebenen Familie gekommen und erzählt in dem Brief vom aufgeputzten Christbaum und von den Geschenken.¹¹⁴⁷

Egon Friedell kam also schon in frühen Jahren mit christlichen Bräuchen in Berührung. Inwieweit in der Familie Friedmann jüdische Traditionen eine Rolle spielten, bleibt offen, ebenso, ob bzw. welche Rolle **Egon Friedells** Aufenthalt in Deutschland hinsichtlich seines Übertrittes zur evangelischen Kirche gespielt hat. Zweifellos hat er sich in seiner Oberstufenzeit, die er zum Teil in Deutschland – neben Frankfurt ein paar Monate in Heidelberg¹¹⁴⁸ – verbrachte, zum ersten Mal mit den Inhalten des christlichen Glaubens auseinander gesetzt.

Unbestritten ist, dass **Egon Friedell** seinen Religionswechsel aus religiösem Ernst vollzogen hat¹¹⁴⁹ – sein tiefer Glaube an Gott und seine intensive Auseinandersetzung mit Fragen der Religion und des Glaubens durchziehen seine Schriften wie ein roter Faden. Dass sich **Friedell** dabei für die evangelische Kirche entschied, begründete er später gegenüber Dorothea Zeemann folgendermaßen:

„Mein erster reiflich überlegter Entschluss, den ich auch ausführte und der meine Verwandtschaft an den Rand der Verzweiflung brachte, war, aus dem

¹¹⁴⁴ Franz Rettich, ein Freund der Familie und später Friedells Taufpate. Vgl. dazu LORENZ, Egon Friedell, 80.

¹¹⁴⁵ Fräulein Marie war Friedells Kindermädchen. Vgl. LORENZ, Egon Friedell, 79.

¹¹⁴⁶ FRIEDEL, Brief an Oskar Friedmann vom 28. Jänner 1886, Österreichische Nationalbibliothek, Alter Autographenkatalog, Sign.: 1259/20-3.

¹¹⁴⁷ Der Brief ist erwähnt bei LORENZ, Egon Friedell, 79.

¹¹⁴⁸ ILLIG, Das Friedell-Lesebuch, 283; LORENZ, Egon Friedell, 13-14.

¹¹⁴⁹ Vgl. dazu auch STRIGL, Nachwort, 484; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, passim; LORENZ, Egon Friedell, 79-93.

lebensverneinenden mosaischen Glauben auszutreten und zum protestantischen Augsburger Bekenntnis überzuwechseln. Warum es das protestantische Bekenntnis sein musste und nicht das römisch-katholische, lag nur daran, dass es den Glauben stärker betont. Ohne Glauben gibt es gar nichts.¹¹⁵⁰

Egon Friedells theologische Positionen werden uns in weiteren Kapiteln noch eingehend beschäftigen und brauchen hier nicht näher erörtert zu werden.¹¹⁵¹

Hinzuweisen ist an dieser Stelle noch auf **Egon Friedells** älteren Bruder **Oskar Friedmann**. Am 13. Juli 1872 geboren, ließ sich der spätere Schriftsteller und Journalist sowie Begründer der ‚Wiener Verlages‘ und des ‚Intime Theaters‘ am 8. Oktober 1899 im Alter von 27 Jahren evangelisch A.B. taufen.¹¹⁵² Er ist, obwohl evangelisch gestorben († 3. November 1929) auf dem Jüdischen Friedhof des Wiener Zentralfriedhofes begraben.¹¹⁵³

4.2.8. Stefan Großmann

Von **Stefan Großmanns** Plädoyer für die Assimilationen und seiner Ablehnung der zionistischen Bewegung war bereits in einem früheren Kapitel die Rede.¹¹⁵⁴ Wenden wir uns nun seinem biographischen Werdegang und seinem Religionswechsel im Konkreten zu. Wichtige Anhaltspunkte bieten uns hierbei die Erinnerungen seiner Enkelin Christina Wesemann-Wittgenstein,¹¹⁵⁵ **Großmanns** Autobiographie *Ich war begeistert*¹¹⁵⁶ sowie seine *Grabrede auf den Zionismus*.¹¹⁵⁷ In beiden Schriften erwähnt **Großmann** seine Taufe zwar nicht explizit, zahlreiche indirekte Hinweise sowie der inhaltliche Kontext vieler Aussagen lassen jedoch Rückschlüsse auf die Hintergründe und Motive seines Übertrittes zum lutherischen Protestantismus zu, der am 15. April 1913 in Wien erfolgte. Als Patin fungierte seine Gattin Ester, die Tochter eines schwedischen Pfarrers aus Mönsterås bei Lund.¹¹⁵⁸ Die beiden hatten einander im Jahr 1901 bei einer der

¹¹⁵⁰ Egon Friedell im Gespräch mit Dorothea Zeemann. Zit. nach: KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 524. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.2.

¹¹⁵¹ Vgl. dazu Kapitel IV.4.2.

¹¹⁵² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 191.

¹¹⁵³ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 19-20, Anm. 17 und 18.

¹¹⁵⁴ Vgl. Kapitel III.3.3.2.

¹¹⁵⁵ Vgl. WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, passim.

¹¹⁵⁶ GROßMANN, Ich war begeistert, passim.

¹¹⁵⁷ GROßMANN, Grabrede, passim.

¹¹⁵⁸ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 241. Ester Großmann, geb. Strömberg, kam 1873 in Mönsterås bei Lund zur Welt, wo ihr Vater evangelischer Pfarrer war. Vgl. dazu ZUCKER, Die Bedeutung, 103; GROßMANN, Ich war begeistert, 169.

Gesellschaften im Haus von Marie Lang kennen gelernt und sich im Sommer 1904 in Südschweden trauen lassen.¹¹⁵⁹ **Stefan Großmann** heiratete also als Konfessionsloser – er war am 25. Oktober 1900 aus dem Judentum ausgetreten¹¹⁶⁰ –, womit die Heirat als Motiv für die Taufe ausgeschlossen werden kann. Christina Wesemann-Wittgenstein, die Enkelin **Stefan Großmanns**, schreibt, dass ihr Großvater von beiden Religionen, d.h. von Judentum und Christentum, „wenig Gebrauch [gemacht habe]“. ¹¹⁶¹ Warum also hat sich **Stefan Großmann** evangelisch taufen lassen?

Gehen wir zunächst zurück in seine Kindheit und Jugendzeit, in das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts: Der am 18. Mai 1875¹¹⁶² in Wien geborene **Stefan Großmann** wuchs im zweiten Bezirk Wiens auf. Sein Vater hatte infolge der Finanzkrise der 1870er Jahre finanziellen Schiffbruch erlitten und zeigte kein Interesse, sich wieder aufzuraffen. So eröffnete die Mutter mit dem wenigen verbliebenen Kapital ein Teegeschäft in der Praterstraße – bald darauf wurde daraus ein Spirituosenladen.¹¹⁶³ Als 13-jähriger Realschüler sperrte **Großmann** in aller Früh, noch vor der Schule, das Geschäft auf und bediente die vorbeikommenden Kutscher und Arbeiter, wodurch er zum ersten Mal mit sozialistischem Gedankengut in Berührung kam:¹¹⁶⁴

„Ich war von den Arbeitern, denen ich in jenen frühen Morgenstunden ein Gläschen Schnaps vorgesetzt hatte, sozialistisch infiziert worden. Ich hörte täglich von Verhaftungen, Konfiskationen, harten Richtersprüchen, und alles, was jung, knabenhaft und unverbildet in mir war, trieb mich zu den Verfolgten [...]“. ¹¹⁶⁵

Von Neugier und jugendlichem Eifer erfüllt, zog es den jungen **Großmann** allabendlich in den Gumpendorfer Arbeiterbildungsverein, wo er Bücher studierte und den Diskussionen der Arbeiter, Studenten und „Doktoren“ beiwohnte.¹¹⁶⁶ Zu dieser Zeit zeigten sich bei **Großmann** bereits antisemitische Züge. So sah er etwa in seiner Mutter „die Inkarnation des kapitalistischen Denkens“:¹¹⁶⁷

¹¹⁵⁹ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 161-162; GROßMANN, Ich war begeistert, 169.

¹¹⁶⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 241.

¹¹⁶¹ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 158.

¹¹⁶² Großmanns offizieller Geburtstag ist der 18. Mai 1875, im Geburtschein steht allerdings der 19. Mai 1875. Vgl. dazu WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 158.

¹¹⁶³ GROßMANN, Ich war begeistert, 15-16.

¹¹⁶⁴ GROßMANN, Ich war begeistert, 17-19.

¹¹⁶⁵ GROßMANN, Ich war begeistert, 24.

¹¹⁶⁶ GROßMANN, Ich war begeistert, 23, 29-30, hier zit. 30.

¹¹⁶⁷ GROßMANN, Ich war begeistert, 24.

„Der merkantile Geist der Verwandtschaft, dieses ewige Zweckdenken, und noch dazu das Denken an sehr kleine Zwecke, erzeugte in mir, ich kann es nicht leugnen, antisemitische Regungen.“¹¹⁶⁸

Großmanns Kontakte zum Sozialismus, der, wie er in seiner Autobiographie vermerkt, in seinen „Anfängen [...] übrigens reich an antijüdischen Protesten [war]“ verstärkten den Wunsch, sich vom Judentum bzw. von der eigenen jüdischen Herkunft, zu distanzieren.¹¹⁶⁹

„Auch ich habe diesem instinktiven Antisemitismus meiner Jünglingsjahre einen entscheidenden Ruck zu danken, nämlich die Loslösung von der Familie.“¹¹⁷⁰

Victor Adler, der Gründer der Sozialdemokratischen Partei Österreichs, den **Stefan Großmann** im Alter von etwa 20 Jahren kennen gelernt hatte, wurde für ihn in der Folge sowohl in politischer als auch in persönlicher Hinsicht zum Vorbild.¹¹⁷¹ „Ich kann es nicht anders sagen: Von dem ersten Moment, da ich den ‚Doktor‘, wie ihn alle nannten, sah, mußte ich in lieben.“¹¹⁷² Nach kurzen Zwischenstationen in Berlin, Paris und Brüssel arbeitete **Stefan Großmann** auf Anregung **Victor Adlers** für die *Arbeiterzeitung*, verfasste zunächst Theaterkritiken und Feuilletons, später vielgelobte Artikel über den österreichischen Strafvollzug. Bald folgten die ersten Theaterstücke.¹¹⁷³

Privat hatte **Großmann** unterdessen Anschluss an den Literatenkreis um Peter Altenberg und Alfred Polgar gefunden. In diesem Milieu bewegte sich auch die Familie Lang, über die **Großmann** im Jahr 1901 seine zukünftige Frau kennen lernte.¹¹⁷⁴

Es wurde bereits an früherer Stelle erwähnt, dass **Großmann** in der Assimilation, und hier vor allem in der Mischehe, ein Mittel sah, das Judentum hinter sich zu lassen.¹¹⁷⁵ Seine Heirat mit der Pastorentochter Ester Strömberg im Jahr 1904 war ein erster Schritt in diese Richtung. Die Taufe im Jahr 1913 kann als Schlusspunkt dieser Entwicklung angesehen werden. Warum aber hat **Stefan Großmann** diesen letzten Schritt nicht schon früher getan? Es lohnt sich, einen genaueren Blick auf das Jahr 1913 zu

¹¹⁶⁸ GROBMANN, Ich war begeistert, 24.

¹¹⁶⁹ GROBMANN, Ich war begeistert, 25.

¹¹⁷⁰ GROBMANN, Ich war begeistert, 25.

¹¹⁷¹ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 159; GROBMANN, Ich war begeistert, 52-53.

¹¹⁷² GROBMANN, Ich war begeistert, 92.

¹¹⁷³ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 159-161.

¹¹⁷⁴ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 161.

¹¹⁷⁵ Vgl. Kapitel III.3.3.2.

werfen. Zunächst fällt auf, dass **Großmanns** Übertritt zum Christentum mit seinem Weggang von Wien nach Berlin zusammenfällt.¹¹⁷⁶

Seit 1906 hatte er die von ihm im selben Jahr gegründete Wiener ‚Freie Volksbühne‘ geleitet. Gespielt wurde an Sonntagnachmittagen in verschiedenen Theatersälen, niedrige Eintrittspreise sollten die Wiener Arbeiterinnen und Arbeiter ins Theater locken.¹¹⁷⁷ Der Erfolg des Vereins ‚Freie Volksbühne‘ zeigt sich an den Mitgliederzahlen, die sich beispielsweise im Jahr 1912 auf rund 25 000 beliefen.¹¹⁷⁸ **Großmann** schien sich auf dem Höhepunkt seiner Karriere zu befinden, als ein heftiger Streit um den Bau eines eigenen Theatergebäudes dem Erfolg ein jähes Ende setzte – die Wiener Behörden und gegnerische Baufirmen hatten gegen den geplanten Bau in der Wiener Skodagasse agiert.¹¹⁷⁹ Infolge der Auseinandersetzungen legte **Großmann** im April 1913 seine Leitungsfunktion an der Volksbühne nieder, kehrte der *Arbeiterzeitung* und der Sozialdemokratischen Partei den Rücken und übersiedelte mit seiner Familie nach Berlin.¹¹⁸⁰ In diese Zeit fällt auch seine Taufe. **Großmanns** Enkelin Christina Wesemann-Wittgenstein bemerkte dazu:

„Am 15. April, in den Tagen seiner größten Niederlage, läßt er sich taufen; Taufpatin ist seine Frau Ester. Es scheint, daß er sich von seiner gesamten bisherigen Existenz trennen will. Er faßt den Entschluß, Wien zu verlassen.“¹¹⁸¹

Christina Wesemann-Wittgensteins Befund wird bestätigt durch Aufzeichnungen **Großmanns**, die von Veränderung und Neuorientierung zeugen – offenbar auch in religiöser bzw. spiritueller Hinsicht. In seiner Autobiographie erzählt er vom Sommer 1913, den er mit seiner Frau und den beiden Töchtern in dem kleinen schwedischen Dorf Billesholm verbrachte:

„Hier wohnte die Mutter meiner Frau, Witwe eines sehr religiösen Pastors, der in seiner Jugend in Afrika Missionarsdienste geleistet hatte. Was hatte ich mir unter dem

¹¹⁷⁶ Vgl. dazu auch WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 169.

¹¹⁷⁷ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 163-164. Die Volksbühne war zwar kein Organ der Sozialdemokratischen Partei, wurde von dieser aber ideell unterstützt und etwa in der *Arbeiterzeitung* beworben. Vgl. WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 164.

¹¹⁷⁸ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 165-166; ZUCKER, Die Bedeutung, 174. Auf der Bühne standen spätere Theatergrößen wie Raoul Aslan, Jürgen Fehling, Ernst Deutsch, Hansi Niese oder Grete Wiesenthal. Vgl. WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 165.

¹¹⁷⁹ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 167-168. Zum Streit um den Bau eines eigenen Theaters vgl. auch ZUCKER, Die Bedeutung, 172-185, v.a. 176 und GROßMANN, Ich war begeistert, 179-182.

¹¹⁸⁰ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 169; GROßMANN, Ich war begeistert, 187-188.

¹¹⁸¹ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 169.

Wort Pastorenfrau vorgestellt, wenn ich nordische Bücher oder gar deutsche Witzblätter in die Hand bekam. Und nun sah ich eine solche Frau, aus deren kleinen Augen Übermut, Schelmerei und Lebensklugheit blitzten. [...] Die große blonde Frau, vom Grunde aus fröhlich, ist ihr Lebenlang [sic!] durch ihre christliche Gläubigkeit im vollen Gleichgewicht der Seele geblieben. Die Begegnung mit ihr regte einige entscheidende Gedanken in meinem Kopf an. Kein Zweifel, diese prächtige Frau war durch ihren Gottesglauben noch um einige Grade kräftiger und ungebrochener geblieben. Ihre Frommheit gab ihr eine Lebensbejahung auch in den Stunden des Leides und der Bedrängnis. Mit Gottes Hilfe sagte sie zu jeder Schickung ja. Die fünfzigjährige Pastorsfrau sprach nur schwedisch, ich nur deutsch. Aber wenn sie mich ansah, spürte ich die forschende Güte ihres Blickes, und wenn ich zu ihrem blond-weißen Scheitel hinüberschaute, muß sie etwas von meiner natürlichen Ehrfurcht gefühlt haben. Und so kamen wir bald in die lebendigste Konversation, sie schwedisch, ich deutsch, wir konnten stundenlang miteinander sprechen, ohne uns zu begreifen, und wir verstanden uns doch.¹¹⁸²

Stefan Großmann bezeichnet diesen Sommer als jene Zeit, in der er „sanft von einer Periode [seines] Lebens in eine neue [hinübergeschwebt]“ sei: „Am Ende dieses ersten schwedischen Sommers war ich ein anderer als am Anfang.“¹¹⁸³

Großmanns Darstellung klingt wie die Schilderung einer Art ‚rite de passage‘. Gebrochen von den Erfahrungen in Wien, dürfte er in den Gesprächen mit der Schwiegermutter nicht nur Trost erfahren haben, sondern auch zu einem neuen Verhältnis zu Spiritualität und Glauben, ja vielleicht sogar zu einer Hinwendung zum Glauben gefunden haben. In diese Richtung weist auch eine Passage seiner wenige Monate nach der Taufe erschienenen *Grabrede auf den Zionismus*.¹¹⁸⁴ **Stefan Großmann** beschreibt hier in religiös anmutender Sprache die Assimilierung als „Sonnenaufgang“, als „heilsame Entfremdungen zwischen Eltern und Kindern“, die mit einer „Auferstehung“, einer „Renaissance des Leibes“ einhergehe.¹¹⁸⁵ Auch in diesem Text spricht **Großmann** von Neuanfang und Veränderung. **Großmann** war also zum Zeitpunkt seiner Taufe religiös höchst affiziert. In Schweden dürften er und seine Frau außerdem Kontakte zu einem Pfarrer gepflegt haben, den er in seinen Briefen erwähnt.¹¹⁸⁶

¹¹⁸² GROßMANN, Ich war begeistert, 204-205.

¹¹⁸³ GROßMANN, Ich war begeistert, 205.

¹¹⁸⁴ GROßMANN, Grabrede, passim. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel III.3.3.2.

¹¹⁸⁵ GROßMANN, Grabrede, 699.

¹¹⁸⁶ Vgl. etwa GROßMANN, Briefe an Ester Großmann vom 9. und 20. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

Hinzuzufügen ist diesem Befund eine interessante Bemerkung **Großmanns** über das religiöse Bekenntnis des christlichsozialen Wiener Bürgermeisters Karl Lueger, dem die Sozialdemokraten, darunter er selbst, nie Glauben geschenkt hätten. Zu Unrecht, wie **Großmann** im Rückblick meint:¹¹⁸⁷

„Und doch hat Lueger keine Komödie gespielt, wenn er sich als den guten Christen ausgab, der er von Haus aus gewesen, so wenig wie Hermann Bahr Komödie trieb, als er sich in reiferen Jahren als guten Katholiken bekannte. Das wahre Religionsbekenntnis legt erst der reife Mensch ab. Man sollte niemand vor seinem vierzigsten Jahre fragen, welcher Religion er angehört. Es gibt ein erstes instinktives Herumtoben und Herumtollen in der Welt, das man gottlos nennen könnte. Man muß durch seine Welt geflogen und zu sich selbst zurückgekehrt sein, um annähernd zu wissen, wo Gott wohnt.“¹¹⁸⁸

Großmann selbst war zum Zeitpunkt seiner Taufe 37 Jahre alt.

4.2.9. Victor Adler

Victor Engelbert Adler, Gründer und Einiger der österreichischen Sozialdemokratie, trat am 9. Juni 1885 im Alter von 33 Jahren zum Luthertum über.¹¹⁸⁹ Seine drei Kinder **Friedrich Wolfgang** (geb. am 9. Juli 1879), **Maria Paulina Johanna** (geb. 2. Nov. 1880) und **Carl** (geb. am 8. Juni 1885) wurden nur kurze Zeit später, am 21. Juli 1885, getauft.¹¹⁹⁰

Adlers Übertritt zum Protestantismus entsprang nicht konfessionell religiösen Motiven, sondern hatte mit seiner deutschnationalen Gesinnung zu tun. In Emma Adlers Tagebuch heißt es diesbezüglich:

„Im Gymnasium und an der Universität hatte ihn sein Judentum bedrückt. Er fühlte keinen Zusammenhang mit den überzeugten Juden, er fühlte sich als Deutscher und strebte nach deutscher Bildung und Erkenntnis. Die Burschenschaft ‚Arminia‘, der anzugehören er stolz war, nahm er so ernst wie alles, was ihn wahrhaft interessierte. Er fühlte deutsch-national. (...) Seine deutsch-nationale Gesinnung und sein Übertritt

¹¹⁸⁷ GROßMANN, Ich war begeistert, 120.

¹¹⁸⁸ GROßMANN, Ich war begeistert, 120-121.

¹¹⁸⁹ Taufbuch 1885 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Zu Adlers Austritt aus dem Judentum, der am 31. Mai 1884 erfolgt war, vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 19.

¹¹⁹⁰ Taufbuch 1885 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Friedrich Adler trat später aus der evangelischen Kirche aus und wurde konfessionslos. Vgl. KREUZER, Was wir ersehnen, 229.

zum Protestantismus wurden ihm oft zum Vorwurf gemacht. Aber all das hing in seiner Vorstellung mit Kultur zusammen. ‚Der Taufzettel ist das Entreebillet in die europäische Kultur‘, liebte er, Heine zitierend, zu sagen. Das Judentum erschien ihm eine unübersteigliche Mauer, um sich mit den Kulturmenschen assimilieren zu können. Sport, was damals Sport hieß, Bergtouren und Fußwanderungen, Fechten, klassische Musik, Philosophie, alles trieb er weit über seine Kräfte, um so zu werden, wie er sich die Andern in seiner idealistischen Vorstellung dachte; das Judentum sollte und durfte ihn daran nicht hindern.¹¹⁹¹

Wenden wir uns *Victor Adlers* Entwicklungsgang bzw. seinem Weg zur Taufe im Detail zu: Geboren wurde *Victor Adler* am 24. Juni 1852 in Prag. Wenige Jahre später zog die Familie nach Wien.¹¹⁹² Auf jüdisch-religiöse Traditionen wurde im Hause Adler kein Wert gelegt. Während der aus Lipnik in Mähren stammende Großvater *Victor Adlers* väterlicherseits noch als ein frommer Jude mit Liebe zu Voltaire und zur französischen Sprache beschrieben wird,¹¹⁹³ ließ sich sein Vater in Rom katholisch taufen. Die eher mystisch orientierte Mutter tat ebendiesen Schritt unter dem Eindruck von Ernest Renans Buch *Das Leben Jesu*.¹¹⁹⁴

Victor Adler selbst hatte seine jüdische Herkunft von früher Jugend an als Bürde empfunden.¹¹⁹⁵ Schon in seiner Schulzeit am katholischen Schottengymnasium sah er sich gezwungen, sich gegen eine Klassifizierung und Ungleichbehandlung der Juden offen zur Wehr zu setzen: Als etwa sein Schulkollege Engelbert Pernerstorfer eine Art Klassenverfassung mit ‚Volkstribunen‘ vorlegte, in der er für die drei jüdischen Schüler einen eigenen ‚Volkstribun[...]‘ bestimmt hatte, protestierte *Victor Adler* in einem an seine ‚Collegen‘ gerichteten ‚Flugblatt‘ aufs Heftigste gegen diese Unterscheidung zwischen Juden und Christen.¹¹⁹⁶ Jahre später, an der Universität, forderte ihn die schon früher erwähnte Abhandlung *Über das Lehren und Lernen der Medicinischen Wissenschaften an den Universitäten der Deutschen Nation*¹¹⁹⁷ Theodor Billroths zu einer Auseinandersetzung mit der ‚Judenfrage‘ heraus.¹¹⁹⁸ Billroth hielt seinen Lesern darin

¹¹⁹¹ ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehen, 72-73.

¹¹⁹² MADERTHANER, Victor Adler, 108.

¹¹⁹³ ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehen, 70.

¹¹⁹⁴ MEYSELS, Victor Adler, 48; BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 15; ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehen, 70-71.

¹¹⁹⁵ BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 17.

¹¹⁹⁶ Zit. nach: BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, Einlageblatt zwischen Seite 48 und 49. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei ebenda 16-17.

¹¹⁹⁷ BILLROTH, Über das Lehren und Lernen, passim.

¹¹⁹⁸ Vgl. dazu Kapitel I.2.2.3. Zu der Abhandlung vgl. auch BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 18.

die hohe Zahl mittelloser und talentloser jüdischer Medizinstudenten aus Galizien und Ungarn vor Augen. Von geringem Bildungsstand und der deutschen Sprache oft nicht mächtig, seien diese Studierenden dem Niveau des akademischen Unterrichts keinesfalls zuträglich.¹¹⁹⁹ Billroth bestritt in dieser Abhandlung jegliche Möglichkeit einer Assimilation der Juden an die deutsche Kultur¹²⁰⁰ und sprach sogar von der „Kluft zwischen rein deutschem und rein jüdischem Blut“.¹²⁰¹

Victor Adler, der sich zu dieser Zeit bereits zu einem auch in politischer Hinsicht „bewussten Deutschnationalen“¹²⁰² entwickelt hatte und Mitglied einer deutschnationalen Studentenverbindung sowie des „Lesevereins der deutschen Studenten Wiens“ war,¹²⁰³ wollte und konnte sich mit derartigen Argumenten nicht abfinden und konterte in einem bemerkenswerten öffentlichen Vortrag, in dem er wohl den hohen Anteil „proletarischer“ Juden an der Wiener Universität zugab, jedoch Billroths Theorie von der Unmöglichkeit eines Aufgehens der Juden in der deutschen Kultur einer scharfen Kritik unterzog.¹²⁰⁴

Als politisch Deutschnationaler – der Arbeiterbewegung wandte sich Victor **Adler** erst später zu¹²⁰⁵ – bewegte sich der junge **Victor Adler** in einem studentischen Milieu, dessen Geist Wolfgang Maderthaner wie folgt charakterisiert:

„Der Nachhall der bürgerlichen Revolution von 1848, die Ideale der radikalen Demokratie, der allgemeinen bürgerlichen Freiheiten und der großdeutschen Einigung (nicht zuletzt verstanden als gegen die komplizierten Strukturen des habsburgischen Vielvölkerstaates gerichtet) vermochten die studentische Jugend zu faszinieren und in ihren Bann zu schlagen.“¹²⁰⁶

Neben den politischen Idealen der Revolutionszeit hingen diese deutschnationalen Studenten in besonderer Weise dem „Ästhetizismus“¹²⁰⁷ an, der sowohl Ausdruck ihrer Unzufriedenheit mit der Habsburgermonarchie als auch ihres Protestes gegen die Politik

¹¹⁹⁹ BILLROTH, Über das Lehren und Lernen, 148-153.

¹²⁰⁰ „Man vergisst oft ganz, das die Juden eine scharf ausgeprägte Nation sind, und dass ein Jude ebenso wenig wie ein Perser, oder Franzose, oder Neuseeländer, oder Afrikaner je ein Deutscher werden kann.“ Vgl. BILLROTH, Über das Lehren und Lernen, 153, Anm.*)

¹²⁰¹ BILLROTH, Über das Lehren und Lernen, 154, Anm. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 18-19 sowie Kapitel I.2.2.3.

¹²⁰² MADERTHANER, Victor Adler, 108.

¹²⁰³ MADERTHANER, Victor Adler, 108.

¹²⁰⁴ Zu dem Vortrag vgl. BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 19.

¹²⁰⁵ MADERTHANER, Politik als Kunst, 771.

¹²⁰⁶ MADERTHANER, Victor Adler, 108.

¹²⁰⁷ MADERTHANER, Victor Adler, 109.

der ‚alten‘ Liberalen war.¹²⁰⁸ **Victor Adlers** späteres politisches Programm sowie seine Reden verraten seine Nähe zur Wagner’schen Kulturtheorie¹²⁰⁹ und sind voll von ästhetischen Bezügen. Eindrucksvollstes Beispiel einer solchen „*Ästhetisierung der Politik*“¹²¹⁰ mit dem Ziel der kulturellen Hebung und „emotionalen Bindung breiter Volksmassen“¹²¹¹ sind die jährlichen Aufmärsche am 1. Mai, die in ihrer liturgischen Inszenierung nicht nur von einer enormen politischen, sondern auch religiösen Symbolik getragen waren.¹²¹²

Kommen wir zurück zu **Adlers** politischem Deutschnationalismus. Von diesem hat er sich spätestens in jenem Moment entfernt, als Georg Ritter von Schönerer, mit dem er noch 1882 das Linzer Programm erarbeitet hatte, ins Fahrwasser eines militanten Rassenantisemitismus geriet.¹²¹³ Dass bei **Adler** selbst gewisse antijüdische Neigungen vorhanden waren, wurde bereits an früherer Stelle dargelegt.¹²¹⁴ Was die sozialdemokratische Partei betrifft, so stand diese unter **Adlers** Einfluss der so genannten Judenfrage ambivalent gegenüber. Man war bestrebt, den Anschein einer „Judenschutztruppe“¹²¹⁵ zu vermeiden und sich aus den politischen Gefechten zwischen Antisemiten und Philosemiten möglichst herauszuhalten.¹²¹⁶

„Wie die meisten Sozialisten jener Zeit glaubte er [Adler], der Sozialismus würde den Antisemitismus überwinden und die ‚Judenfrage‘ lösen. Als er aber im Laufe des folgenden Jahrzehnts erleben mußte, wie der ‚Wahn‘ des Antisemitismus immer größere Massen ergriff und zu einer gewaltigen Volksbewegung geworden war, wurde er skeptischer. ‚Der letzte Antisemit‘, sagte er resigniert auf dem Parteitag 1898, ‚wird erst mit dem letzten Juden sterben...“¹²¹⁷

Mit den bisherigen Ausführungen sind die den jungen **Victor Adler** prägenden Einflüsse hinreichend umrissen und ist im Wesentlichen auch das Motiv für seinen Übertritt zur evangelischen Kirche aufgezeigt worden. Geprägt von den Erfahrungen im Gymnasium

¹²⁰⁸ Vgl. zu dieser Thematik MADERTHANER, Victor Adler, 106-109; MADERTHANER, Politik als Kunst, 761-765; MCGRATH, Dionysian Art, 1-12; BELLER, Wien und die Juden, 171-172 sowie die Ausführungen in Kapitel I.2.2.2.

¹²⁰⁹ MADERTHANER, Victor Adler, 110-114, hier v.a. 110.

¹²¹⁰ MADERTHANER, Victor Adler, 113.

¹²¹¹ MADERTHANER, Victor Adler, 113.

¹²¹² MADERTHANER, Victor Adler, 110-114; MADERTHANER, Politik als Kunst, 770-774.

¹²¹³ WISTRICH, Die Juden Wiens, 175; PAULEY, Eine Geschichte, 69; MADERTHANER, Victor Adler, 110.

¹²¹⁴ Vgl. Kapitel III.3.1.

¹²¹⁵ WISTRICH, Sozialdemokratie, 187.

¹²¹⁶ Zur Haltung der Sozialdemokratie gegenüber der ‚jüdischen Frage‘ vgl. BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 138-145; WISTRICH, Sozialdemokratie, passim, hier v.a. 192; WISTRICH, Die Juden Wiens, 273-275; SILBERNER, Sozialisten zur Judenfrage, 231-237.

¹²¹⁷ BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 138.

und an der Universität war **Adler** überzeugt, dass sich die Juden, um es in Emma Adlers Worten auszudrücken, nur durch die Abwendung vom Judentum „mit den Kulturmenschen assimilieren“¹²¹⁸ und völlig im Deutschtum aufgehen könnten.

In seinem am 7. November 1913 verfassten Testament geht **Victor Adler** auf seinen Religionswechsel ein und nimmt dabei auch seine Kinder in den Blick. Die betreffende Passage spricht für sich und soll am Ende dieses Kapitels zitiert werden:

„In Bezug auf das Leichenbegängnis bestimme ich Folgendes: Selbstverständlich soll es von jedem kirchlichen Akt und jeder Intervention eines Priesters frei bleiben, auch dann, wenn ich bei meinem Tode noch der evangelischen Konfession angehören sollte. Ich zögere nur darum auszutreten, weil ich das dadurch etwa entstehende Gerede vermeiden will. Ich bin nur darum Protestant geworden, um für meine Kinder die Lostrennung vom Judentum gründlicher und leichter zu machen und ihnen die blödsinnigen Scherereien zu ersparen, die in Österreich die Konfessionslosigkeit herbeiführt.“¹²¹⁹

4.2.10. Alfred Adler

Alfred Adler (1870-1937) trat am 17. Oktober 1904 im Alter von 34 Jahren in der lutherischen Stadtkirche in Wien zum Protestantismus über.¹²²⁰ Zahlreich sind die Biographien über den ‚Vater‘ der Individualpsychologie, zahlreich sind auch die Hinweise auf seinen Religionswechsel, der offenbar schon zu **Adlers** Lebzeiten für Rätselraten sorgte¹²²¹ und der in der folgenden Darstellung mittels einer Zusammenschau des bisherigen Forschungsstandes erörtert werden soll – eine eingehende, vor dem Hintergrund von **Adlers** Konversion zu erfolgende Analyse bzw. ‚relecture‘ seiner späten Schriften kann hier nicht vorgenommen werden.

Nur wenige Tage vor seinem Übertritt, den er gemeinsam mit seinen beiden Töchtern **Valentine Dina** (geb. am 5. August 1898, damals sechs Jahre alt) und

¹²¹⁸ ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehen, 73.

¹²¹⁹ ADLER, Mein letzter Wille, zit. nach: BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 329-330.

¹²²⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 15.

¹²²¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 76.

Alexandra¹²²² (geb. am 24. September 1901, drei Jahre alt) vollzog,¹²²³ war **Adler** aus dem Judentum ausgetreten.¹²²⁴ Seine Brüder Max (geb. 1877) und Richard (geb. 1884) taten übrigens den gleichen Schritt, wobei Max später zum Katholizismus übertrat, Richard konfessionslos blieb.¹²²⁵ **Alfred Adlers** Frau Raissa, geb. Epstein, hingegen, die einem jüdischen Elternhaus aus dem russischen Smolensk entstammte und die **Alfred Adler** im Dezember 1897 nach jüdischem Ritus geheiratet hatte,¹²²⁶ blieb beim Judentum – dies wohl weniger aus religiösen Gründen als aus solchen der kulturellen Verbundenheit.¹²²⁷ Dem **Adler**-Biographen Edward Hoffman zufolge hat Raissa Adler den Religionswechsel ihres Mannes als einen „verfehlten Versuche, Antisemitismus zu verhindern“ erachtet.¹²²⁸

Wenden wir uns der religiösen Sozialisation **Alfred Adlers** in seiner Kindheit und Jugend zu: Während Manès Sperber davon spricht, dass **Alfred Adlers** Eltern durchaus religiös gewesen seien,¹²²⁹ gehen andere Biographen davon aus, dass jüdisch-religiöse Traditionen in der Familie Adler keine große Rolle gespielt haben.¹²³⁰ H. Ruediger Schiferer schreibt diesbezüglich sogar, dass auch **Alfred Adlers** Vater aus dem Judentum ausgetreten sei, belegt dies quellenmäßig jedoch nicht.¹²³¹ Wir wissen auf jeden Fall, dass **Alfred Adler** als Kind ein paar Jahre in der Wiener Leopoldstadt verbrachte – eine Zeit, über die er später übrigens nie sprach –,¹²³² dass er am jüdischen Religionsunterricht teilnahm¹²³³ und die Familie zumindest an den größeren Feiertagen die Synagoge besuchte.¹²³⁴ **Alfred Adler** berichtete als Erwachsener von einer in Zusammenhang mit seinem jüdischen Elternhaus stehenden Episode, die von den Biographen gerne als

¹²²² Zu Alexandra Adler siehe KAMINSKI, Alexandra Adler, passim.

¹²²³ Zu den Töchtern vgl. Taufbuch 1904 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 16. Der am 25. Februar 1905 geborene Sohn von Alfred und Raissa Adler, Kurt Adler, wurde am 13. April 1907 getauft, deren jüngste Tochter Cornelia (Nelly), geb. am 18. Oktober 1909, am 23. Jänner 1911. Vgl. Taufbücher 1905 und 1909 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie SCHIFERER, Alfred Adler, 228.

¹²²⁴ Der Austritt erfolgte am 12. Oktober 1904. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 15.

¹²²⁵ HOFFMAN, Alfred Adler, 75; SCHIFERER, Alfred Adler, 227.

¹²²⁶ SCHIFERER, Alfred Adler, 45, 49. Hinsichtlich des Ortes der Eheschließung finden sich unterschiedliche Angaben: SCHIFERER, Alfred Adler, 49 spricht von Moskau oder eventuell Smolensk, HOFFMAN, Alfred Adler, 49 nennt nur Smolensk.

¹²²⁷ HOFFMAN, Alfred Adler, 75.

¹²²⁸ HOFFMAN, Alfred Adler, 75.

¹²²⁹ SPERBER, Der Mensch, 11.

¹²³⁰ So etwa HOFFMAN, Alfred Adler, 21, 25-26; SCHIFERER, Alfred Adler, 76.

¹²³¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 76.

¹²³² HOFFMAN, Alfred Adler, 27.

¹²³³ SCHIFERER, Alfred Adler, 25.

¹²³⁴ HOFFMAN, Alfred Adler, 25-26.

Hinweis für einen bei **Adler** bereits in jungen Jahren manifesten Rationalismus und Realismus herangezogen wird.¹²³⁵ So habe **Alfred Adler**, nachdem ihm seine Eltern anlässlich des Passah-Festes den nächtlichen Besuch eines Engels angekündigt hatten, der nachschauen würde, ob auch wirklich nur Matze im Haus wäre, das ungesäuerte Brot heimlich gegen das gesäuerte getauscht, um am folgenden Morgen die Gewissheit zu haben, dass es keine Engel gäbe. „Nor was I altogether surprised [...] when the Angel did not turn up“, erklärte **Adler** in späteren Jahren gegenüber seiner Biographin Phyllis Bottome.¹²³⁶

Die Biographen sind sich einig, wenn sie **Alfred Adler**, der 1927 übrigens wieder aus der evangelischen Kirche austrat,¹²³⁷ als einen „entschiedene[n] Atheist[en]“¹²³⁸ bezeichnen,¹²³⁹ der „sicherlich nicht aufgrund religiöser Überzeugung“¹²⁴⁰ wohl aber nach reiflicher Überlegung,¹²⁴¹ zum Christentum übergetreten sei und der Religion Zeit seines Lebens mit Vorbehalten gegenüber gestanden sei.¹²⁴² Diese Annahme scheint bestätigt durch eine bei Edward Hoffman überlieferte Aussage von **Alfred Adlers** 1905 geborenem und 1907 getauftem Sohn **Kurt**, der auf die Frage, „ob sein Vater jemals den Gottesdienst besucht oder seine Kinder christlich erzogen habe“, mit einem Lachen reagiert und hinzugefügt haben soll, „daß auch er, abgesehen von seiner eigenen Taufe als Säugling, kein einziges Mal in seinem Leben den Fuß in eine Kirche gesetzt habe“.¹²⁴³ Weihnachten wurde im Hause **Adler** übrigens gefeiert, dies aber zweifellos ohne jegliche christlich-religiöse Symbolik.¹²⁴⁴

Manès Sperber, Schüler und Mitarbeiter **Alfred Adlers**, schreibt im Hinblick auf **Adlers** Konversion zum Protestantismus:

¹²³⁵ So etwa von SPERBER, *Der Mensch*, 11.

¹²³⁶ BOTTOME, *Alfred Adler*, 34-35, hier zit. 35. Die Episode ist auch überliefert bei HOFFMAN, *Alfred Adler*, 26.

¹²³⁷ Adlers Austritt ist belegt bei SCHIFERER, *Alfred Adler*, 76. Dieser Schritt hat, neben einer grundsätzlichen religiösen Indifferenz, möglicherweise damit zu tun, dass er sich innerhalb der individualpsychologischen Bewegung, in der es ab Mitte der 1920er Jahren zu Konflikten zwischen marxistisch, konservativ sowie religiös orientierten Mitarbeitern kam, seine Neutralität bewahren wollte. Vgl. etwa einen in diese Richtung interpretierbaren Hinweis bei HOFFMAN, *Alfred Adler*, 238 sowie zu den Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Bewegung ebenda 181-182; SCHIFERER, *Alfred Adler*, 175-183.

¹²³⁸ RATTNER, *Gesichtspunkte*, 222.

¹²³⁹ RATTNER, *Selbstzeugnisse*, 121; SPERBER, *Elend der Psychologie*, 49.

¹²⁴⁰ HOFFMAN, *Alfred Adler*, 75.

¹²⁴¹ SCHIFERER, *Alfred Adler*, 75.

¹²⁴² RATTNER, *Selbstzeugnisse*, 121; CARUSO-ENGLERT, *Sozialpsychologie*, 104-105. BOTTOME, *Alfred Adler*, 16 bezeichnet Adler als „a moralist without a dogmatic belief in any religion“.

¹²⁴³ Aussage Kurt Adlers aus 1992, zit. nach: HOFFMAN, *Alfred Adler*, 75.

¹²⁴⁴ HOFFMAN, *Alfred Adler*, 75.

„Adler hat sich als junger Mann taufen lassen. Dies geschah nicht unter dem Einfluß der katholischen Kirche, deren Ubiquität und Macht um jene Zeit überall zu spüren waren. Und auch die Anziehungskraft des Protestantismus, zu dem er übertrat, war keineswegs unwiderstehlich. Denn Adler war entschieden ungläubig, total glaubenslos. In den Jahren, da ich ihn kannte, sagte ich mir, daß er unanfechtbar, unangefochten der radikalste Atheist wäre, dem ich je begegnet war. Ihm schien jeder Sinn für die unausschöpfbaren Werte des Glaubens zu fehlen, deren Bedeutung mir, der ich auch ein Atheist war (und geblieben bin), offenbar waren. Doch sei schon hier vermerkt, daß in Adlers späten Schriften eine andere Stellung zum Vorschein kommt, ein Wille zum Verständnis, vielleicht sogar eine Hinneigung zum Glauben.“¹²⁴⁵

Tatsächlich zeugen die erwähnten späten Schriften *Alfred Adlers* von einer zunehmenden Beschäftigung mit religiösen und ethischen/moralischen Fragestellungen, von einer Hinwendung zur Lebensphilosophie und zu holistischen Konzepten.¹²⁴⁶ Auch wissen wir, dass *Alfred Adler* immer wieder mit Theologen und Pfarrern zusammenarbeitete und er nach Übereinstimmungen zwischen *Religion und Individualpsychologie*¹²⁴⁷ – so der Titel eines in Gemeinschaft mit dem evangelischen Pfarrer Ernst Jahn geschriebenen Buches – suchte.¹²⁴⁸ Trotz aller Kritik an den Religionen und Abgrenzung von der Theologie gestand *Adler* den Religionen unter anderem zu, die für ihn zentrale „Idee des Gemeinschaftsgefühls“¹²⁴⁹ zu tragen.¹²⁵⁰ Phyllis Bottome schreibt in ihrer 1939

¹²⁴⁵ SPERBER, Elend der Psychologie, 49.

¹²⁴⁶ RATTNER, Gesichtspunkte, 222-223; RATTNER, Selbstzeugnisse, 121, 124-125. Vgl. dazu auch den 2007 erschienenen Aufsatz von UTSCH, Individualpsychologie, passim.

¹²⁴⁷ JAHN-ADLER, Religion und Individualpsychologie, passim.

¹²⁴⁸ Zu den genannten Aspekten im Adler'schen Werk vgl. die Ausführungen bei BOTTOME, Alfred Adler, 239-243; RATTNER, Gesichtspunkte, 222-225; RATTNER, Selbstzeugnisse, 121-129; CARUSO-ENGLERT, Sozialpsychologie, 101-102.

¹²⁴⁹ ADLER, Religion und Individualpsychologie, 61.

¹²⁵⁰ HOFFMAN, Alfred Adler, 338-339; RATTNER, Gesichtspunkte, 222; RATTNER, Selbstzeugnisse, 123; BOTTOME, Alfred Adler, 19. In *Religion und Individualpsychologie* [ADLER, Religion und Individualpsychologie, passim.] bezeichnet Adler den Gottesgedanken als „Konkretisierung der Idee der Vollkommenheit“ (p.58): „Die Gottesidee und ihre ungeheure Bedeutung für die Menschheit kann vom individualpsychologischen Standpunkt aus verstanden, anerkannt und geschätzt werden als Konkretisierung und Interpretation der menschlichen Anerkennung von Größe und Vollkommenheit und als Bindung des Einzelnen wie der Gesamtheit an ein in der Zukunft des Menschen liegendes Ziel, das in der Gegenwart durch Steigerung der Gefühle und Emotionen den Antrieb erhöht.“ (p.59) Ein paar Seiten später schreibt Adler im Hinblick auf die stets auf „Selbsterhaltung und [...] Aufstieg“ abzielende Menschheit: „Auf diesem Weg fand sie Gott, der den Weg weist, die harmonische Ergänzung im Ziel zu den beengten, widerspruchsvollen, tastenden und irrenden Bewegungen am Lebenspfad. Das Streben, etwas von der stärkenden Gnade, von der gnadenreichen Stärke des göttlichen Zieles zu erlangen, strömt stets aus der Unsicherheit, aus dem konstanten Minderwertigkeitsgefühl der bedürftigen Menschheit. Wir finden, wenn wir nüchtern betrachten, die Verschiedenheit der Formgebung im Laufe der Zeit nicht wesentlich. Ob einer das höchste wirkende Ziel als Gottheit benennt, oder als Sozialismus, oder wie wir als reine Idee des Gemeinschaftsgefühls, oder andere in deutlicher Anlehnung an das Gemeinschaftsgefühl als Ideal-

erschienenen *Adler*-Biographie über die das *Adler'sche* Werk prägenden Themenbereiche Wissenschaft, Erziehung und Religion:¹²⁵¹

“The first period of his life laid the foundations of his science; the second great period was its flowering and fruition in the Viennese State Schools; and the third was his final acceptance of ‚love of thy neighbour‘ after the War had burned its agony of human suffering into his soul – as the goal of all mankind.“¹²⁵²

Eine auf die Konvergenzen zwischen *Adlers* Weltanschauung und dem christlichen (evangelischen) Glauben gerichtete Analyse seiner Werke kann im Rahmen dieser Arbeit nicht vorgenommen werden, lenken wir unseren Blick deshalb auf den biographischen Kontext seines Religionswechsels und fragen nach den Motiven, die diesem Schritt zugrunde gelegen sein könnten: Im Kapitel *Herkunft und soziales Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten* wurde darauf hingewiesen, dass *Alfred Adlers* Eltern aufgrund finanzieller Einbußen infolge des Börsenkraches von 1873 gezwungen waren, in die Leopoldstadt umzuziehen, ein Umstand, den H. Ruediger Schiferer als einschneidend für den jungen *Alfred* bezeichnet¹²⁵³ und in Bezug auf welchen *Adlers* Biograph Edward Hoffman schreibt:

„Es ist aufschlußreich, daß Adler in seinen autobiographischen Berichten niemals seine Kindheitsjahre, die er in diesem bedrückenden jüdischen Stadtteil verbrachte, erwähnte. Verbunden mit der Tatsache, daß er später zum Protestantismus konvertieren würde, scheint es wahrscheinlich zu sein, daß Adler auf seinen jüdischen Hintergrund nicht stolz war.“¹²⁵⁴

Phyllis Bottome spricht unter anderem vom isolationistischen Charakter des orthodoxen Judentums als Motiv für *Adlers* Konversion¹²⁵⁵ und auch Manès Sperber erachtet die „Flucht vor dem Judentum“ als eines der treibenden Motive und weist gleichzeitig darauf hin, dass die jüdische Herkunft für *Adler* wohl eine größere Belastung dargestellt

Ich, immer spiegelt sich darin das machthabende, Vollendung verheißende, gnadenspendende Ziel der Überwindung.“ (p.61)

¹²⁵¹ BOTTOME, Alfred Adler, 19.

¹²⁵² BOTTOME, Alfred Adler, 19.

¹²⁵³ SCHIFERER, Alfred Adler, 18.

¹²⁵⁴ HOFFMAN, Alfred Adler, 27.

¹²⁵⁵ BOTTOME, Alfred Adler, 24, 65.

habe, als es gemeinhin angenommen werde.¹²⁵⁶ Diese These mag stimmen, doch sind auch andere, ergänzende Motive in Betracht zu ziehen, wobei das Motiv ‚Heirat‘ in jedem Fall auszuschließen ist, da **Adler** zum Zeitpunkt seiner Taufe bereits verheiratet war.¹²⁵⁷ Wie sah es mit **Adlers** beruflicher Karriere aus?¹²⁵⁸ **Adler** war im Jahr seiner Taufe 1904 bereits als Arzt etabliert und betreute zahlreiche jüdische Patienten in Wien-Leopoldstadt, wo er bis 1911 selber wohnte – ein Austritt aus dem Judentum hätte ihm wohl keine Vorteile gebracht.¹²⁵⁹ Ob **Adler** im Jahr 1904 einen öffentlichen Posten vor Augen hatte,¹²⁶⁰ was einen Religionswechsel erklärten würde, ist nicht sicher.

Vermutlich wollte **Alfred Adler** nach seinem Bruch mit dem Judentum nicht konfessionslos bleiben – ein damals nicht gerade angesehener Status – bzw. seine Kinder vor dem Judentum¹²⁶¹ bewahrt wissen, ein Aspekt, der uns auch bei Theodor Gomperz und **Victor Adler** begegnet ist. Dabei lag dem „sozialistische[n] Freidenker“¹²⁶² – **Adler** hatte sich in seiner Jugend dem Sozialismus zugewandt¹²⁶³ – die liberale evangelische Kirche zweifellos näher als der römische Katholizismus.

Bezeichnend und von Interesse vor allem in Hinblick auf den Zeitpunkt von **Adlers** Taufe ist seine Freundschaft mit den Schulreformern Carl und **Aline Furtmüller**. **Aline Furtmüller**, geb. Klatschko, war am 25. Juli 1904 anlässlich ihrer bevorstehenden Hochzeit mit Carl Furtmüller vom Judentum zum Protestantismus konvertiert¹²⁶⁴ – die evangelische Trauung der Furtmüllers wurde im November 1904 in der Lutherischen

¹²⁵⁶ SPERBER, Elend der Psychologie, 49-50. Sperber schreibt: „Durch den Übertritt zur protestantischen Kirche wollte er eine Zuflucht und eine Ausflucht vor der Sonderstellung und der jüdischen Schicksalsgemeinschaft und vor den Konsequenzen seiner jüdischen Geburt finden.“ Vgl. ebenda 49. Unangenehme Erfahrungen mit dem Antisemitismus dürfte Alfred Adler in seiner Kindheit und Jugend nicht gemacht haben. Vgl. SCHIFERER, Alfred Adler, 25; SPERBER, Elend der Psychologie, 48.

¹²⁵⁷ HOFFMAN, Alfred Adler, 77.

¹²⁵⁸ Sigmund Freud hatte das Motiv ‚Karriere‘ in Zusammenhang mit Alfred Adlers Taufe genannt. (Adler war Teilnehmer an Freuds ‚Mittwochsgesellschaft‘) Vgl. SCHIFERER, Alfred Adler, 54-56, 76.

¹²⁵⁹ SCHIFERER, Alfred Adler, 76, 81-83; HOFFMAN, Alfred Adler, 77.

¹²⁶⁰ SCHIFERER, Alfred Adler, 76.

¹²⁶¹ Das Argument, dass Adler seine Kinder nicht an das Judentum binden wollte, findet sich etwa bei SPERBER, Elend der Psychologie, 50.

¹²⁶² SPERBER, Elend der Psychologie, 49.

¹²⁶³ Zu Adlers Beschäftigung mit dem Sozialismus und seiner politischen Prägung vgl. HOFFMAN, Alfred Adler, 41 sowie SCHIFERER, Alfred Adler, 35-40.

¹²⁶⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 353. Aline Furtmüller trat – wie Adler – 1926 wieder aus der evangelischen Kirche aus. [Certificate of Baptism of Aline Furtmüller (Translation), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.] Aline Furtmüllers Gatte Carl Furtmüller hatte einen katholischen Vater und eine jüdische Mutter, welche sich allerdings katholisch taufen ließ. Nach dem Tod der strenggläubigen Mutter wurden Vater und Sohn evangelisch A.B. Vgl. HOFFMAN, Alfred Adler, 73-74; FUCHS, Carl Furtmüller, 84.

Stadtkirche von Pfarrer Erich Johanny vorgenommen.¹²⁶⁵ **Alfred Adler** hatte sich wenige Wochen vorher evangelisch taufen lassen. Ein gewisser Einfluss der Furtmüllers auf **Adlers** Entscheidung zum Religionswechsel ist nicht auszuschließen.¹²⁶⁶

Noch ein letztes Motiv – und damit schließen wir die Ausführungen zu **Alfred Adler** – ist an dieser Stelle zu nennen, ein Motiv, das in engem Zusammenhang mit dem für den Individualpsychologen **Adler** so bedeutsamen ‚Gemeinschaftsgefühl‘ steht. Manès Sperber schreibt diesbezüglich:

„Auf die Frage, was er in erster Reihe wäre, hätte Adler seit seiner Kindheit aufrichtig antworten können: ein Wiener. Ein Wiener, nicht unbedingt ein Österreicher und ganz gewiß nicht ein Jude. Das bedeutete gemäß seinem Wir-Gefühl, daß er zwar nicht notwendig der gleichen Kirche, so doch jedenfalls standesamtlich der gleichen Religion angehören mußte wie die überwiegende, man darf in diesem Fall wohl sagen: *erdrückende* Majorität der Wiener.“¹²⁶⁷

In eine ähnliche Richtung weist auch die Interpretation der **Adler**-Freundin und Biographin Phyllis Bottome aus 1939, die der Vollständigkeit halber noch zitiert werden soll:

„The idea of God‘, he [Alfred Adler] often said, is the most enlightened thought that has yet occurred to mankind.‘ He himself became a Protestant and even joined the Protestant Church early in life as a protest probably against what he believed to be the isolating quality of the Jewish religion. Adler respected and prized his race and its many contributions to mankind, but he greatly distrusted the orthodox Jew’s attitude towards their God. It seemed to Adler to be a form of refined selfishness to keep God for one tribe or for one set of human beings rather than to share a universal Deity with the common family of mankind.“¹²⁶⁸

¹²⁶⁵ Trauungs-Schein von Carl Leopold Furtmüller und Aline Klatschko, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller. Vgl. auch HOFFMAN, Alfred Adler, 74.

¹²⁶⁶ HOFFMAN, Alfred Adler, 75. Alfred Adler und Carl Furtmüller dürften einander über ihre Frauen kennen gelernt haben, die beide russische Wurzeln hatten. Vgl. HOFFMAN, Alfred Adler, 74. Zur Freundschaft zwischen Alfred Adler und Carl Furtmüller siehe auch BOTTOME, Alfred Adler, 58-59, die Furtmüller aus politischen Gründen – ihre Adler-Biographie erschien 1939 – „Professor Z“ nennt.

¹²⁶⁷ SPERBER, Elend der Psychologie, 50-51.

¹²⁶⁸ BOTTOME, Alfred Adler, 65.

4.2.11. Arnold Schönberg

Mit dem Komponisten *Arnold Schönberg* (1874-1951) begegnet uns ein Konvertit, der sich von den bisherigen Persönlichkeiten insofern abhebt, als er 1933, nach einer langjährigen Phase der religiösen Identitätssuche, den Weg zurück ins Judentum fand und ein beachtliches national-jüdisches Engagement an den Tag legte.¹²⁶⁹ Die folgenden biographischen Ausführungen sollen diese Identitätssuche in groben Umrissen nachzeichnen und mit *Schönbergs* Rekonversion ihren Abschluss finden. Seine christlich-religiösen Anschauungen werden hier weitgehend ausgespart, sie sollen an anderer Stelle zur Darstellung gelangen.¹²⁷⁰

Arnold Schönbergs Übertritt zum Protestantismus (A.B.) fällt in die Zeit der Los-von-Rom-Bewegung und erfolgte am 25. März 1898.¹²⁷¹ Als Taufpate fungierte der evangelische Opernsänger Walter Pieau, der *Schönberg* stark beeinflusst haben dürfte.¹²⁷²

Das geistige Umfeld, in dem *Schönberg* aufwuchs, war zum einen geprägt von der frommen Mutter Pauline, die ihn schon früh mit jüdisch-religiösen Traditionen vertraut gemacht haben dürfte, zum anderen von den beiden Freigeistern in der Familie, nämlich dem Vater Samuel und dem Onkel Fritz Nachod.¹²⁷³ Als Jugendlicher scheint *Schönberg* vom kritisch-liberalen Geist des Vaters und des Onkels nicht unberührt geblieben zu sein, wie aus einem Brief an seine Kusine Malvina Goldschmied, die „die Existenz eines höheren Wesens“¹²⁷⁴ in Frage gestellt hatte, hervorgeht:

„Du schreibst ferner, Du habest nur so manchen Unsinn, der in der Bibel steht, bestritten, nun darauf muß ich als Ungläubiger Dir entgegen, daß in der Bibel nirgends ein Unsinn steht. Denn es sind dort die allerschwierigsten Fragen, was Moral, Gesetzgebung, Volkswirtschaft, Heilkunde betrifft, in der einfachsten Form, freilich oft vom zeitgenössischen Standpunkt betrachtet, gelöst, wie überhaupt, die Bibel eigentlich die Grundlage unserer sämtlichen staatlichen Einrichtungen bildet (die Eisenbahn und das Telefon abgerechnet).“¹²⁷⁵

¹²⁶⁹ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, passim.

¹²⁷⁰ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel IV.4.7.3. und IV.4.9.2.(c).

¹²⁷¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 640. Schönberg war nur wenige Wochen vorher, am 2. März 1898, aus dem Judentum ausgetreten. Vgl. ebenda.

¹²⁷² RINGER, Arnold Schönberg, 69-70; FÖLLMI, The old prayer, 251; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 33.

¹²⁷³ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 17-18, 32-33; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 425-426.

¹²⁷⁴ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 24.

¹²⁷⁵ Zit. nach: STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 25.

Für den, wie er sich selber nannte, ‚ungläubigen‘ **Schönberg** stand die Bedeutung der Bibel in Bezug auf die oben genannten Fragestellungen also offenbar nicht zur Diskussion.¹²⁷⁶

Arnold Schönbergs Austritt aus dem Judentum und sein nur wenige Wochen später erfolgter Eintritt in die evangelische Kirche im Jahr 1898 können als Durchgangsstationen auf seinem Weg der politischen und religiösen Identitätssuche bezeichnet werden. 1934, also ein Jahr nach seiner Rekonversion zum Judentum, wird **Schönberg** in einem Brief an Peter Gradenwitz schreiben, dass er „vom Protestantismus [niemals] überzeugt“ gewesen sei, jedoch, „wie die meisten Künstler [seiner] Zeit eine katholische Periode“ – er meint hier eventuell seine Hinwendung zum Mystizismus und zum zeitgenössischen Irrationalismus¹²⁷⁷ – durchgemacht habe.¹²⁷⁸ Eine solche Aussage spiegelt möglicherweise **Schönbergs** tiefe Verletzung angesichts der auch ihm entgegengebrachten antisemitischen Anfeindungen – auf sie wird weiter unten noch einzugehen sein – und des damit offenbar gewordenen Scheiterns der Assimilation wider.¹²⁷⁹

Doch lenken wir unseren Blick weg von diesen späten, im Umfeld von **Schönbergs** Rekonversion getätigten, Aussagen zurück in die Zeit seines Übertrittes zur evangelischen Kirche. Von dort aus gesehen erscheint **Schönbergs** Hinwendung zum Protestantismus als durchaus bewusst vollzogener, seiner damaligen Weltanschauung entsprechender Schritt: Für einen, der im frühen Erwachsenenalter eine liberal-freidenkerische Haltung einnahm, sich, wenn auch nur für wenige Jahre, dem Sozialismus zuwandte – **Schönberg** leitete unter anderem Arbeiterchöre in Mödling, Meidling und Stockerau¹²⁸⁰ – und zudem ein glühender Anhänger Richard Wagners war,¹²⁸¹ mag die unter dem Einfluss der Los-von-Rom-Bewegung stehende evangelische Kirche in Österreich ungleich

¹²⁷⁶ Vgl. dazu auch FÖLLMI, The old prayer, 250-251.

¹²⁷⁷ Zu Schönbergs ‚Irrationalismus‘ vgl. KAISER, Eine ästhetische Religion?, passim.

¹²⁷⁸ SCHÖNBERG, Brief an Peter Gradenwitz vom 20. Juli 1934, Journal of the Arnold Schoenberg Institute XVII/1 & 2 (June & November 1994) 456 sowie URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=2732 [Abfrage vom 18. Dezember 2012]. Vgl. dazu auch FÖLLMI, The old prayer, 251; TONIETTI, Die Jakobsleiter, 228; KRONES, Arnold Schönberg, 232.

¹²⁷⁹ SCHWEIGHOFER, Jüdische Konversionen, 49. Zum Scheitern der Assimilation vgl. auch MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 15.

¹²⁸⁰ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 33, 217; KRONES, Arnold Schönberg, 221. Schönbergs kurzweilige, etwa bis zu seinem 25. Lebensjahr anhaltenden Sympathien für den Sozialismus dürften von seiner Freundschaft mit dem Marxisten und Sozialisten David Josef Bach herrühren. In späteren Jahren stand Schönberg sozialistischen Ideen wie auch anderen Weltanschauungen ablehnend gegenüber. Vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 356-357, 386-390, 431; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 217. Zum Verhältnis Arnold Schönbergs zur Sozialdemokratie vgl. auch KRONES, Arnold Schönberg, 220-224.

¹²⁸¹ Zu Schönbergs ‚Wagnerianertum‘ vgl. die Ausführungen bei ZELINSKY, Der ‚Weg‘, 240-244 sowie die Aufsätze in MEYER, Schönberg und Wagner, passim.

anziehender gewesen sein als der vielerorts als fortschritts- und modernefeindlich verunglimpft römische Katholizismus. Materielle oder opportunistische Motive dürften hinsichtlich **Schönbergs** Konversion keine Rolle gespielt haben.¹²⁸²

Nicht übersehen werden darf bei alledem das religiöse Moment bei **Schönbergs** Übertritt zum Christentum. Gegenüber Wassily Kandinsky bekannte **Schönberg** 1922, dass ihm die Religion in den Jahren des Krieges und der politischen Veränderungen die „einzige Stütze“ gewesen sei.¹²⁸³ **Schönbergs** Liebe zur Bibel – mit seinem Freund und Taufpaten Walter Pieau soll er intensiv über die Bibel diskutiert haben –,¹²⁸⁴ seine male-
rischen *Christus-Visionen*, sein Chorwerk *Friede auf Erden* und sein theosophisch inspiriertes Oratorium *Die Jakobsleiter* geben jedenfalls beredten Ausdruck seiner religiösen Ergriffenheit und christlich-mystisch geprägten Religiosität,¹²⁸⁵ die in einem späteren Kapitel noch näher zu erörtern sein wird.¹²⁸⁶

Im Rahmen des hier zu schaffenden biographischen Überblickes und der damit verbundenen religiösen und politischen Identitätssuche **Arnold Schönbergs** wollen wir unseren Blick zunächst auf die frühen 20er Jahre richten, insbesondere zwei „Schlüssel-
erlebnisse[...]“¹²⁸⁷ im Leben **Schönbergs** näher beleuchten, welche die Phase der Rück-
besinnung auf das Judentum einleiteten.¹²⁸⁸

Zum einen ist **Arnold Schönbergs** Konfrontation mit dem Antisemitismus in Salzburg zu nennen, zum anderen seine Auseinandersetzung mit Wassily Kandinsky: Die erste Episode betrifft das Jahr 1921.¹²⁸⁹ **Arnold Schönberg** war im Sommer dieses Jahres mit seiner Familie im salzburgischen Mattsee zur Sommerfrische. Dort hatte jedoch bereits der Antisemitismus um sich gegriffen. Am 20. Juni 1921 erinnerte die Gemeinde Mattsee die Bewohner des Ortes daran, dass Mattsee bereits als ‚judenrein‘ gelte, und forderte die Vermieter von Fremdenzimmern und Ferienwohnungen auf, Juden tunlichst

¹²⁸² Zu den möglichen Motiven für Schönbergs Konversion vgl. auch FÖLLMI, *The old prayer*, 251; RINGER, *Arnold Schönberg*, 69-70; KRONES, *Arnold Schönberg*, 232; MORAZZONI, *Schönberg's Plural Concepts*, 82-83.

¹²⁸³ SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 20. Juli 1922, zit. nach: HAHN-KOCH, *Arnold Schönberg*, 89 sowie URL.: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=654 [Abfrage vom 18. 12. 2012].

¹²⁸⁴ RINGER, *Arnold Schönberg*, 69-70.

¹²⁸⁵ Vgl. dazu die Ausführungen bei MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 427-442 sowie die Aufsätze in MEYER, *Arnold Schönberg und sein Gott*, passim.

¹²⁸⁶ Vgl. dazu die Kapitel IV.4.7.3. und IV.4.9.2.(c).

¹²⁸⁷ MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 15.

¹²⁸⁸ Vgl. dazu, neben der im Folgenden genannten Literatur, den Überblick bei KRONES, *Arnold Schönberg*, 232-234.

¹²⁸⁹ Vgl. dazu die Darstellung der Ereignisse bei WAITZBAUER, *Mattsee-Ereignis*, passim sowie bei MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 13-17.

keine Unterkunft zu gewähren.¹²⁹⁰ **Arnold Schönberg**, persönlich zutiefst gedemütigt, war bemüht, die Sache möglichst klein zu halten und jeglichen öffentlichen Aufruhr zu vermeiden. Ob er daran dachte, Mattsee sogleich zu verlassen, geht aus den Quellen nicht eindeutig hervor,¹²⁹¹ fest steht, dass der Komponist bis Mitte Juli in Mattsee blieb und seine Sommerfrische danach nach Traunkirchen verlegte.¹²⁹² Zum Zeitpunkt des ‚Umzuges‘ war die Angelegenheit längst bis nach Wien durchgedrungen: Bereits am 30. Juni 1921 hatte die *Neue Freie Presse* eine kurze Meldung mit dem Titel *Der Taufschein des Komponisten* veröffentlicht, in der es hieß, dass die Gemeindeverwaltung von Mattsee den „bekannten Komponisten [...] aufgefordert [hätte], durch Dokumente nachzuweisen, daß er kein Jude sei. Sollte dies der Fall sein, so habe er den Ort sofort zu verlassen, da infolge Gemeindebeschlusses Juden der Aufenthalt in der Gemeinde nicht gestattet sei. Obwohl Schönberg nachweisen konnte, daß er Protestant ist, hat er sich entschlossen, den Ort Mattsee zu verlassen.“¹²⁹³ Auf die nun von lokalen und regionalen Blättern losgetretene antisemitische Hetze und die damit verbundenen persönlichen Affronts gegen **Arnold Schönberg** braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.¹²⁹⁴ Festzuhalten bleibt, dass die Erfahrungen in Mattsee **Schönbergs** Einstellung zu seiner jüdischen Herkunft nachhaltig beeinflussten und eine tiefgreifende Beschäftigung mit der jüdischen Religion in Gang setzten.¹²⁹⁵ 1923 bekannte sich **Schönberg** in seiner oben erwähnten Auseinandersetzung mit Wassily Kandinsky bereits ganz deutlich zum Judentum.¹²⁹⁶ Der Disput, der letztlich das Ende ihrer Freundschaft bedeutete, ist anhand ihres Briefwechsels nachvollziehbar.¹²⁹⁷ Ausgangspunkt ist ein Brief Kandinskys an **Schönberg** vom 15. April 1923, in dem Kandinsky seinem Freund die Leitung der

¹²⁹⁰ Der Aufruf ist zitiert bei WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 18. Waitzbauer zufolge hatte die Kundmachung der Gemeindevertretung mit Schönbergs Aufenthalt in Mattsee zu tun. Vgl. ebenda 17.

¹²⁹¹ WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 18-19.

¹²⁹² WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 21-22.

¹²⁹³ (–), *Der Taufschein des Komponisten*, 5.

¹²⁹⁴ Vgl. dazu WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 19-23.

¹²⁹⁵ MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 16; WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 24.

¹²⁹⁶ Vgl. dazu die Ausführungen bei MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 41-49, v.a. 43.

¹²⁹⁷ Der Briefwechsel ist abgedruckt bei HAHL-KOCH, *Arnold Schönberg*, 17-100 sowie online abrufbar auf der Homepage des Arnold Schönberg Center: URL.: <http://www.schoenberg.at/> [Abfrage vom 18. Dezember 2012]. Schönberg kommt in seinen Briefen immer wieder auf die Ereignisse in Mattsee 1921 zu sprechen, vgl. etwa SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 4. Mai 1923, zit. nach: HAHL-KOCH, *Arnold Schönberg*, 93 sowie online abrufbar: URL. http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=832 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].

Weimarer Musikschule in Aussicht stellte.¹²⁹⁸ **Schönberg** lehnte das Angebot ab.¹²⁹⁹ Aus seinem Antwortschreiben spricht tiefe Verbitterung und Enttäuschung angesichts ihm zu Ohren gekommener antisemitischer Äußerungen auch von Seiten Kandinskys:

„Denn was ich im letzten Jahre zu lernen gezwungen wurde, habe ich nun endlich kapiert und werde es nicht wieder vergessen. Daß ich nämlich kein Deutscher, kein Europäer, ja vielleicht kaum ein Mensch bin (wenigstens ziehen die Europäer die schlechtesten ihrer Rasse mir vor), sondern, daß ich Jude bin.

Ich bin damit zufrieden! Heute wünsche ich mir gar nicht mehr eine Ausnahme zu machen; ich habe gar nichts dagegen, daß man mich mit allen andern in einen Topf wirft. Denn ich habe gesehen, daß auf der Gegenseite (die ja für mich nicht weiter vorbildlich ist) auch alles in einem Topf ist. Ich habe gesehen, daß einer, mit dem ich gleiches Niveau zu haben glaubte, die Gemeinschaft des Topfes aufgesucht hat; ich habe gehört, daß auch ein Kandinsky in den Handlungen der Juden nur Schlechtes und in ihren schlechten Handlungen nur das Jüdische sieht, und da gebe ich die Hoffnung auf Verständigung auf. Es war ein Traum. Wir sind zweierlei Menschen. Definitiv!“¹³⁰⁰

Ihren künstlerischen Ausdruck fand **Schönbergs** Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft und dem Judentum zunächst in dem Schauspiel *Der biblische Weg* (1926/27)¹³⁰¹ und in der Oper *Moses und Aron* (1928-1932),¹³⁰² später in Werken wie beispielsweise *Kol Nidre* (1938)¹³⁰³ oder in den *Modernen Psalmen* (1950/1951).¹³⁰⁴

¹²⁹⁸ KANDINSKY, Brief an Arnold Schönberg vom 15. April 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg, 90 sowie online abrufbar unter URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=19658 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].

¹²⁹⁹ SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 19. April 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg, 91 sowie online abrufbar unter URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=818 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].

¹³⁰⁰ SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 19. April 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg, 91 sowie online abrufbar unter URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=818 [Abfrage vom 18. Dezember 2012]. Die Passage ist auch zitiert bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 43.

¹³⁰¹ Schönberg hat das Werk bereits 1922/1923 konzipiert. Vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 70-71. Zu Entstehung, Inhalt und Bedeutung des Schauspiels *Der biblische Weg* vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 70-138.

¹³⁰² Zu Entstehung, Inhalt und Bedeutung der Oper *Moses und Aron* vgl. STRECKER, Der Gott, passim; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 139-190; SHAFTEL, Translating for GOD, passim; KRONES, Arnold Schönberg, 99-107. Zur religiös-philosophischen Frage siehe auch SCHMIDT-KERLING-FRIEDRICH, Round-Table, 21-28.

¹³⁰³ Zu Entstehung, Inhalt und Bedeutung des *Kol Nidre* vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 443-453; KRONES, Arnold Schönberg, 108-109.

¹³⁰⁴ Zu Entstehung, Inhalt und Bedeutung der *Modernen Psalmen* vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 364-378; KRONES, Arnold Schönberg, 118-120.

Daneben verfasste *Arnold Schönberg* ab den 1930er Jahren zahlreiche politische Schriften zur ‚Judenfrage‘.¹³⁰⁵

Geprägt durch die Ereignisse in Mattsee, durch den Konflikt mit Kandinsky sowie durch den Verlust seines Postens an der Preußischen Akademie der Künste in Berlin im Frühjahr 1933¹³⁰⁶ rekonvertierte *Arnold Schönberg* schließlich am 24. Juli 1933 in Paris zum Judentum.¹³⁰⁷

4.2.12. Alexander Zemlinsky

In Zusammenhang mit *Arnold Schönbergs* Rekonversion zum Judentum ist ein Blick auf den Konvertiten *Alexander Zemlinsky* angebracht, der *Schönberg* nicht nur in musikalischer – *Schönberg* war *Zemlinskys* Schüler sowie Interpret seiner Werke¹³⁰⁸ –, sondern auch in verwandtschaftlicher Hinsicht verbunden war: *Schönbergs* erste Frau Mathilde war die Schwester *Alexander Zemlinskys*.

1933, nach seinem Übertritt zum Judentum, wollte *Arnold Schönberg* seinen Freund *Zemlinsky* dazu bewegen, dem Protestantismus ebenfalls den Rücken zu kehren und sich wieder zum Judentum zu bekennen. *Zemlinsky* lehnte ab, was zum Bruch zwischen den beiden Musikern führte.¹³⁰⁹

Alexander Zemlinsky, am 14. Oktober 1871 in Wien geboren und am 11. Juni 1907 im Alter von 36 Jahren evangelisch A.B. getauft,¹³¹⁰ entstammte einem religiös geprägten Elternhaus. Seine Mutter Clara hatte jüdisch-muslimische Vorfahren, sein Vater Adolf Zemlinszky war Katholik, trat aber 1870 zum Judentum über und engagierte sich fortan in der sephardischen (türkisch-israelitischen) Gemeinde in Wien-Leopoldstadt.¹³¹¹

¹³⁰⁵ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, passim, v.a. 191-195 sowie die zusammenfassenden chronologischen Ausführungen bei ebenda 380-386. Zur Auseinandersetzung Schönbergs mit dem Judentum und der ‚Judenfrage‘ vgl. auch KRONES, Arnold Schönberg, 228-236.

¹³⁰⁶ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 203-205.

¹³⁰⁷ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 218-220; FÖLLMI, The old prayer, 252; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 334; KRONES, Arnold Schönberg, 235.

¹³⁰⁸ WEBER, Zemlinsky in Wien, 83-86; FREITAG, Arnold Schönberg, 11.

¹³⁰⁹ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 576. Nach Aussagen von Zemlinskys zweiter Frau Louise, die übrigens die einzige diesbezügliche Quelle darstellen, hat sie ihn von einer Rekonversion abgehalten. Vgl. dazu BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 576; BEAUMONT-CLAYTON, Alexander Zemlinskys amerikanische Jahre, 248.

¹³¹⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 805.

¹³¹¹ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 21, 30-31.

Das musikalische Talent *Alexander Zemlinskys* wurde von den Eltern früh erkannt und gefördert. Bereits mit vier Jahren erhielt er Klavierunterricht, mit zehn (1881) wurde er Mitglied des Tempelchors der sephardischen Gemeinde, dürfte von der dortigen geistlichen Musik aber nicht nachhaltig beeinflusst worden sein.¹³¹² Seine Vorbilder waren Mozart, Brahms, später Wagner: Wagners *Lohengrin*, dessen Aufführung in der Hofoper er als Kind beiwohnen durfte, versetzte ihn für Tage in einen „fiebrigen Rauschzustand“.¹³¹³ Im Herbst 1884 begann der dreizehnjährige *Alexander* schließlich am Konservatorium der Gesellschaft der Musikfreunde zu studieren.¹³¹⁴

Es ist bezeichnend für das hier untersuchte Milieu, dass sich *Zemlinsky* in den 1890er Jahren in den von einer ausgesprochenen Wagner-Begeisterung getragenen Künstlerkreisen des Café Griensteidl und Café Landtmann bewegte und dorthin auch seinen Schüler *Arnold Schönberg* mitnahm.¹³¹⁵

In die späten 1890er Jahre fällt auch *Alexander Zemlinskys* Austritt aus dem Judentum, der am 29. März 1899 erfolgte¹³¹⁶ – seine Schwester *Mathilde* tat diesen Schritt zwei Jahre später, am 11. Oktober 1901, wenige Tage vor ihrem Übertritt zum Protestantismus und ihrer Hochzeit mit *Arnold Schönberg*.¹³¹⁷ Austritt aus dem Judentum (1899 – ungefähr zur selben Zeit dürfte sich *Zemlinsky* auch der Freimaurerei zugewandt haben¹³¹⁸) und Taufe (1907) liegen bei *Alexander Zemlinsky* zwar zeitlich einige Jahre auseinander, dürfen aber nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Beiden lag eine Haltung zugrunde, die uns schon bei vielen anderen Konvertitinnen und Konvertiten begegnet ist und die sich durch eine wagnerianische Orientierung am Deutschtum auszeichnet. Für *Zemlinskys* Orientierung am Deutschtum spricht auch die Streichung des ‚z‘ aus seinem Namen.¹³¹⁹ Zu Alma Schindler sagte er im März 1901: „Um eines

¹³¹² BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 37-38.

¹³¹³ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 38-40, hier zit. 40.

¹³¹⁴ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 40.

¹³¹⁵ WEBER, Zemlinsky in Wien, 85; BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 69.

¹³¹⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 805.

¹³¹⁷ Mathilde Zemlinsky ließ sich am 18. Oktober 1901 evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 805; BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 109. Zur Hochzeit vgl. auch: (–), Arnold Schönberg-Biographie. URL: http://www.schoenberg.at/index.php?option=com_content&view=article&id=162&Itemid=198&lang=de&limitstart=1 [Abfrage vom 26. März 2013].

¹³¹⁸ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 110.

¹³¹⁹ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 110.

beneide ich Sie: [...] um Ihren deutschen Namen. Zemlinsky ist ja nicht hässlich an und für sich, aber ein Musiker muss einen deutschen Namen haben...“¹³²⁰

Der Austritt aus der jüdischen Religionsgemeinschaft dürfte vor dem Hintergrund des zunehmenden Antisemitismus in Wien und *Zemlinskys* Entfremdung vom Judentum erfolgt sein. Unmittelbarer Anlass der Taufe war seine Eheschließung mit *Ida Guttmann* am 21. Juni 1907¹³²¹ – beide hatten sich kurz davor, nämlich am 11. Juni 1907, in der lutherischen Stadtkirche taufen lassen.¹³²²

Alexander Beaumont führt *Zemlinskys* Übertritt zum Protestantismus, dessen genaue Hintergründe quellenmäßig im Dunkeln liegen,¹³²³ zunächst auf Opportunismus und Bequemlichkeit zurück – „Christ zu sein war einfach bequemer“.¹³²⁴

„Zemlinsky war als Mitglied einer Minorität innerhalb einer Minorität geboren worden [d.h. als sephardischer Jude], und sein sehnlichster Wunsch – unabhängig von seiner Kunst – war es, unberührt durch Vorurteile und immun gegen Diskriminierung, in der Menge unterzutauchen. Er hatte wenig Interesse an Politik, und Religion spielte weder eine Rolle in seinem Leben als Privatmann noch als Künstler.“¹³²⁵

„Er [Zemlinsky] war sehr darauf bedacht, sein Glück und seinen Ruhm zu fördern, und die Taufe sowie die Aufnahme bei den Freimaurern dienten ihm dazu als die vielleicht drastischsten Maßnahmen.“¹³²⁶

Wobei hier zu fragen ist, ob es für *Zemlinsky* in diesem Fall nicht dienlicher gewesen wäre, sich katholisch taufen zu lassen.

An anderer Stelle spricht Beaumont gleichwohl von einer zunächst durchaus „ernst[en]“, wenngleich auch „kurzlebig[en]“ „Hingabe [Zemlinskys] an den Protestantismus“.¹³²⁷

¹³²⁰ MAHLER-WERFEL, Tagebuch-Suiten, 631. Vgl. dazu auch BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 111.

¹³²¹ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 229.

¹³²² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 254, 805.

¹³²³ Leider liegen so gut wie keine Aussagen bzw. schriftliche Notizen von Alexander Zemlinsky zu seinem Leben vor. Briefe Zemlinskys sind in verschiedenen Bibliotheken verstreut, einen kompletten Nachlass gibt es nicht. Für diese Hinweise danke ich Dr. Silvia Kargl vom Alexander-Zemlinsky-Fonds bei der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien.

¹³²⁴ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 21. Möglicherweise haben auch Auseinandersetzungen innerhalb der Familie Zemlinskys Übertritt provoziert. Vgl. dazu BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 110.

¹³²⁵ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 110.

¹³²⁶ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 110.

¹³²⁷ BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 180.

Es ist anzunehmen, dass *Alexander Zemlinsky* weniger aus Opportunismus oder Bequemlichkeit als vielmehr aus weltanschaulichen und wohl auch religiösen Gründen zum Protestantismus konvertierte. Dafür sprechen *Zemlinskys* Wagner-Verehrung, seine Orientierung am Deutschtum, sein soziales Umfeld – möglicherweise ist seinem Freund *Arnold Schönberg* ein gewisser Einfluss zuzuschreiben – wie auch seine Hingabe an die symbolistische Lyrik etwa Richard Dehmels, Jens Peter Jacobsens, Hugo von Hofmannsthal oder Maurice Maeterlincks, die er übrigens mit *Arnold Schönberg* teilte.¹³²⁸

4.3. Schlussfolgerungen und Zusammenschau der ‚konversionsrelevanten Faktoren‘

Nach den bisherigen Einzeldarstellungen ist es an der Zeit, die bisher gewonnenen Erkenntnisse zusammenzufassen und im Anschluss daran eine Übersicht über die wesentlichen Faktoren zu geben, die für eine Konversion vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 in Frage kommen. Dabei werden uns eine Reihe weiterer Konvertitinnen und Konvertiten begegnen, insbesondere wird uns der Zusammenhang von Taufe und Heirat beschäftigen, ein Aspekt, der bisher noch kaum Berücksichtigung gefunden hat, dessen Relevanz jedoch nicht unterschätzt werden darf. Inhaltlich fokussieren die folgenden Ausführungen wieder auf den biographischen Zeitraum bis zur Taufe.

Mit Blick auf die vorgestellten Persönlichkeiten kann gleich zu Beginn festgehalten werden, dass der Religionswechsel einen wohlüberlegten Schritt darstellte und Produkt reiflicher, oft langjähriger Überlegungen war – und dabei spielte es keine Rolle, ob dem Übertritt religiös-spirituelle, weltanschauliche oder opportunistische Motive zugrunde lagen. Allein in jenen Fällen, wo der Übertritt allein anlässlich einer geplanten Heirat erfolgte und später mitunter sogar in einen Rücktritt zum Judentum mündete, wird man von einem eher spontanen, pragmatisch motivierten Entschluss ausgehen können.¹³²⁹

¹³²⁸ WEBER, *Zemlinsky in Wien*, 87; BEAUMONT, *Alexander Zemlinsky*, 70. Zu Zemlinskys Dehmel-Vertonungen vgl. ANDRASCHKE, *Alexander Zemlinskys Dehmel-Kompositionen*, passim. Zu seinen Hofmannsthal-Kompositionen vgl. WEBER, „Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen“, passim. Hinzuweisen ist auch auf Zemlinskys Psalmkompositionen. Vgl. dazu STEPHAN, *Psalmkompositionen*, passim.

¹³²⁹ Vgl. dazu auch Kapitel II.3.

Wie bereits eingehend erörtert, war die Entfremdung bzw. negative Abgrenzung vom Judentum eine Grundvoraussetzung für den Übertritt zum Christentum. Der Weg dorthin war freilich oft von Zweifeln, Krisen und dem Wunsch nach Neuorientierung begleitet.¹³³⁰ Der Religionswechsel selbst berührte den Kern der eigenen Identität und war Teil oder Schlusspunkt eines langwierigen, oft schmerzhaften Reflexions- und/oder Identitätsfindungsprozesses, im Zuge dessen Unsicherheiten überwunden, Hemmschwellen überschritten, ja mitunter sogar der Bruch oder zumindest Streitigkeiten mit der eigenen Familie in Kauf genommen werden mussten. **Elise Richter** betont in ihren Lebenserinnerungen mehrfach die für sie unerträgliche Spannung zwischen der Achtung vor der Autorität der strengen Eltern und ihrem Wunsch sich taufen zu lassen.¹³³¹ Bei **Arnold Schönberg** und **Egon Friedell** sorgte der Religionswechsel für Entsetzen innerhalb der jüdischen Verwandtschaft¹³³² und **Stefan Großmann** bringt in seiner Autobiographie von 1931 die Abkehr vom Judentum – und damit implizit seinen Übertritt zum Protestantismus – mit seiner „Loslösung von der Familie“ in Verbindung.¹³³³ Dass in anderen Herkunftsfamilien der Übertritt zum Christentum durchaus erwünscht, ja sogar angemahnt wurde, konnte am Beispiel der Familie Gomperz gezeigt werden – wenn gleich auch hier die Mutter von **Bettina Gomperz** Skepsis und Zweifel angesichts der religiösen Anwandlungen ihrer Tochter hegte.¹³³⁴

Es ist bezeichnend für die mit dem Religionswechsel in Verbindung stehende Suche nach identitärer, gesellschaftlicher wie auch religiöser Neuorientierung, dass viele Jüdinnen und Juden diesen Schritt in biographischen Umbruchssituationen vollzogen. **Otto Weininger** ließ sich zwei Tage vor seiner Promotion taufen, bei **Stefan Großmann** erfolgte der Religionswechsel infolge einer tiefgreifenden persönlichen Enttäuschung, bei **Lise Meitner** stand er in Zusammenhang mit ihrem Weggang von Wien nach Berlin.¹³³⁵ Der Schriftsteller **Hugo Bettauer** wiederum trat am 20. Juli 1890 kurz vor Beginn des Einjährig-Freiwilligen-Jahres zur evangelischen Kirche H.B. über.¹³³⁶ Erwähnenswert ist darüber hinaus, dass **Arnold Schönberg** seinen Kompositionen ab dem

¹³³⁰ Vgl. dazu auch die Hinweise zum Stufenmodell in der Konversionsforschung bei SIEBENHÜNER, Art. Konversion/Allgemein, 1172.

¹³³¹ RICHTER, Summe, 58; RICHTER, Erziehung, 535-536. Vgl. dazu auch die Einzeldarstellung in Kapitel III.4.2.2.

¹³³² Zu Schönberg vgl. die bei FÖLLMI, The old prayer, 251, Anm. 8 erwähnte Mitteilung von Schönbergs Vetter Hans Nachod. Zu Friedell vgl. LORENZ, Egon Friedell, 93.

¹³³³ GROßMANN, Ich war begeistert, 25. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.8.

¹³³⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 79. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.1.(e)

¹³³⁵ Vgl. dazu die jeweiligen Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.3.(Meitner), III.4.2.6. (Weininger) und III.4.2.8.(Großmann).

¹³³⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 60; HALL, Der Fall Bettauer, 9-10.

Zeitpunkt seiner Taufe Opuszahlen gab.¹³³⁷ In vielen Fällen erfolgte die Taufe auch anlässlich einer geplanten Hochzeit oder der Geburt eines Kindes, worauf weiter unten noch einzugehen sein wird.

Der Gedanke bzw. Entschluss sich taufen zu lassen und die tatsächliche Taufe konnten zeitlich oft weit auseinanderliegen. Gerade bei jenen Konvertitinnen und Konvertiten, die ihren Religionswechsel aus religiösen Gründen vollzogen, empfiehlt es sich, angesichts dieser mitunter sehr großen Zeitspanne, zwischen einer ‚inneren‘¹³³⁸ und einer ‚äußeren‘ Konversion zu unterscheiden, oder, um *Otto Weininger* zu zitieren, zwischen einer „seelische[n] Taufe des Geistes“ und einer symbolischen Taufe des Körpers.¹³³⁹ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit punktuelle Erlebnisse/religiöse Erfahrungen im Sinne einer Bekehrung eine Rolle gespielt haben. Diesbezüglich Hinweise liegen uns angesichts der spärlichen Quellenlage nur von ganz wenigen Personen vor: Zu erinnern ist etwa an *Elise Richters* eindrückliche Schilderung des bei ihr durchbrechenden Erlösungsgedankens auf der Ferdinandsbrücke in Wien¹³⁴⁰ oder an *Edmund Husserls*, „übermächtige[...] religiöse[...] Erlebnisse[...]“ hervorruhende Begegnung mit dem Neuen Testament.¹³⁴¹ Auch *Lise Meitner* spricht in einem Brief von ihrer „Bekehrung“,¹³⁴² meint damit aber wohl weniger ein religiöses Bekehrungserlebnis als ganz allgemein ihren Übertritt zum Protestantismus. Insgesamt wird man sagen können, dass derartige punktuelle religiöse Erfahrungen bei den Konvertitinnen und Konvertiten eher die Ausnahme bildeten.

Was ihre Begegnung mit der christlichen Religion und ihren Inhalten anbelangt, so zeigte sich in einigen Fällen ein Einfluss einerseits von Lehrern und Erziehern/Erzieherinnen – zu erinnern ist hier etwa an die Kindermädchen von *Elise Richter* und *Bettina Gomperz* –, andererseits von christlichen oder ebenfalls zum Christentum übergetretenen Freunden und Bekannten, die oftmals auch als Taufpaten fungierten.¹³⁴³ Im Kapitel zur Herkunft und zum sozialen Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten wurde dieser Aspekt eingehend beleuchtet und die vielfältigen Kontakte dargestellt,

¹³³⁷ ZELINSKY, Der „Weg“, 244.

¹³³⁸ Der Begriff der inneren Konversion ist übernommen von ZANDER, Friedrich Rittelmeyer, 241.

¹³³⁹ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 419.

¹³⁴⁰ RICHTER, Erziehung, 535-536. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.2.

¹³⁴¹ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: Metzger, Phänomenologie, 106. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.5.

¹³⁴² MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 14. November 1915, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 50.

¹³⁴³ So etwa Arnold Schönberg bei der Taufe seines Freundes Alexander Zemlinsky. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 805.

beispielhaft seien an dieser Stelle nochmals *Edmund Husserl*, der über Tomáš G. Masaryk zum Protestantismus kam, oder *Arnold Schönberg* genannt, der von seinem Paten Walter Pieau beeinflusst wurde.¹³⁴⁴

Überhaupt dürften zwischenmenschliche Beziehungen und das soziale Umfeld *die* zentrale Rolle hinsichtlich des Religionswechsels gespielt haben,¹³⁴⁵ was wiederum auf die emotionale Dimension dieses Schrittes hinweist. Man wird davon ausgehen können, dass die erste, oft bereits in der Kindheit erfolgte, Begegnung mit dem Christentum – über Lehrer, Erzieher, Bekannte, Freunde, über den Besuch evangelischer Gottesdienste oder des evangelischen Religionsunterrichts – stark emotional besetzt war und dass es erst in späterer Folge zu einer auch intellektuellen Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens kam, wie sie uns vor allem in den schriftstellerischen Werken und (Auto)Biographien der Konvertitinnen und Konvertiten vor Augen tritt. Besonders in den Biographien einiger Frauen dringt mit Blick auf ihre Kindheit eine ausgeprägte und stark emotional gefärbte Jesus- und Bibelfrömmigkeit durch, die im Kontext der geschilderten Nöte und Ängste im Sinne des ‚Halt-Gebens‘ und des ‚Sich-in-eine-andere-Welt-Flüchtens‘ besondere Bedeutung erlangt.

Wenden wir uns nun den erkennbaren ‚konversionsrelevanten Faktoren‘ zu. ‚Konversionsrelevante Faktoren‘ deshalb, weil dieser Begriff im Unterschied zu jenem der ‚Motive‘ oder ‚Beweggründe‘ offener ist und der Komplexität der Übertritte m. E. besser gerecht wird. Auch wenn bei vielen Konvertitinnen und Konvertiten eindeutige Motive für ihre Taufen festgehalten werden können, war es in der Regel nicht ein einziger Beweggrund, sondern ein Bündel von Faktoren, das Jüdinnen und Juden letztlich ans Taufbecken führte. Je nach Lebensphase und je nach Persönlichkeit kam diesen Faktoren unterschiedliches Gewicht zu, wobei die einzelnen Faktoren selbst wiederum eng miteinander verschränkt sein konnten. Für die Zeit nach 1868¹³⁴⁶ können zusammenfassend folgende Faktoren genannt werden.¹³⁴⁷

¹³⁴⁴ SCHUHMANN, Husserl-Chronik, 10; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 33; RINGER, Arnold Schönberg, 69-70.

¹³⁴⁵ Auch Anna Staudacher nennt zwischenmenschliche Beziehungen und Liebe als die Hauptmotive für einen Übertritt vom Judentum zum Christentum. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 90.

¹³⁴⁶ Mai 1868: ‚Interkonfessionellengesetz‘. Vgl. die Ausführungen in Kapitel II.2.

¹³⁴⁷ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei REINGRABNER, Motive, passim; DIEMLING, Grenzgängertum, 50-54; LICHTBLAU, Als hätten wir, 58-61; ROZENBLIT, Die Juden Wiens, 134-148; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 86-105.

- **Antisemitismus:** Anna Staudacher führt in ihrer Studie *Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782-1914* neben der Liebe den Antisemitismus als Hauptmotiv für einen Religionswechsel an.¹³⁴⁸

Der Antisemitismus forderte assimilierte wie religiöse Jüdinnen und Juden am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Auseinandersetzung mit Fragen jüdischer Identität heraus. Der Druck von außen führte zu unterschiedlichen Reaktionen: Manche zogen sich in den privaten Bereich zurück, manche besannen sich, trotz Distanzierung vom religiösen Judentum, ihrer jüdischen Wurzeln, andere wiederum traten die „Flucht aus dem Judentum“¹³⁴⁹ an, indem sie sich, gleichsam als Schlusspunkt der Assimilation, taufen ließen.¹³⁵⁰

- **Entfremdung vom Judentum und Assimilation:** Die hier untersuchten Persönlichkeiten stammten mehrheitlich aus Familien, in denen jüdisch religiöse Traditionen kaum eine bis gar keine Rolle spielten. Sie selbst standen dem Judentum skeptisch bis ablehnend gegenüber, erachteten es als ein Hemmnis, als störendes, von der Gesellschaft isolierendes Stigma, das sie, Heinrich Heines Diktum vom „Taufzettel“ als dem „Entréebillet zur europäischen Kultur“¹³⁵¹ folgend, mit dem Ziel einer vollen Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft und/oder einem Aufgehen im ‚Deutschtum‘ abzulegen wünschten. Bei *Melanie Gaertner* und *Stefan Großmann* ist uns sogar die Vorstellung begegnet, dass die Assimilation letztlich den Antisemitismus beseitigen bzw. die ‚Judenfrage‘ lösen werde.¹³⁵²
- **Karriere:** Vor allem für jüngere Konvertiten und Konvertitinnen (zwischen 20 und 30 Jahre alt) dürfte die Hoffnung auf beruflichen Aufstieg beim Übertritt zum Christentum eine Rolle gespielt haben.¹³⁵³ Prominentes Beispiel für einen Religionswechsel aus Karrieregründen ist Gustav Mahler, der 1897, die Stellung des Hofoperndirektors vor Augen, vom Judentum zur römisch-katholischen Kirche

¹³⁴⁸ STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 86.

¹³⁴⁹ LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 58.

¹³⁵⁰ Vgl. dazu DIEMLING, *Grenzgängertum*, 51-52; MEYER, *Jüdische Identität*, 48; LICHTBLAU, *Als hätten wir*, 58; LICHTBLAU, *Integration*, 467.

¹³⁵¹ HEINE, *Über Deutschland*, 434.

¹³⁵² Vgl. dazu die Kapitel III.4.2.4. und III.4.2.8.

¹³⁵³ Vgl. dazu auch STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 104-105; ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 139, 142-144.

übertrat. Eine ehrliche Wertschätzung des Katholizismus, insbesondere der christlichen Mystik, ist bei Mahler allerdings nicht von der Hand zu weisen.¹³⁵⁴

Bei den in dieser Arbeit untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten konnten eindeutige karrierebezogene Motive nicht festgemacht werden – in Österreich wäre eine katholische Taufe ohnehin förderlicher gewesen –, allerdings ist uns bei einigen die Sorge um das künftige Wohlergehen und damit wohl auch das berufliche Fortkommen der Kinder als Konversionsgrund begegnet (z.B. bei Theodor Gomperz, *Victor Adler*, *Melanie Gaertner* u.a.¹³⁵⁵).

- **Soziales Umfeld:** Das soziale Umfeld (Freundschaften und Bekanntschaften mit Christinnen und Christen) war in vielen Fällen ausschlaggebend für einen Übertritt zum Christentum. Die diesbezüglichen Kontakte der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten wurden in einem früheren Kapitel einer ausführlichen Darstellung unterzogen.¹³⁵⁶
- **Familie, Heirat und Liebe:** Der Wunsch nach einer gemeinsamen Zukunft war für Paare einer der zentralen Faktoren für einen Übertritt vom Judentum zum Christentum. Bis 1938 war eine jüdisch-christliche Mischehe in Österreich rechtlich nicht erlaubt.¹³⁵⁷ Die seit 1870 mögliche magistratische Zivilehe stand unter der Voraussetzung, dass mindestens einer der Partner konfessionslos war.¹³⁵⁸ Wer das nicht wollte, dem blieb nur die Möglichkeit des Übertrittes zur Religionsgemeinschaft der Partnerin/des Partners. Zahlreiche Jüdinnen und Juden ließen sich somit taufen, um ihren christlichen Partner/ihre christliche Partnerin heiraten zu können. Andere wiederum schritten bereits als Ehepaar zum Taufbecken – oft gemeinsam mit den Kindern. Sehr häufig waren auch Taufen von Geschwistern.¹³⁵⁹

Die Lehrerin und sozialdemokratische Politikerin *Aline Furtmüller*, geb. Klatschko beispielsweise ließ sich am 25. Juli 1904 evangelisch A.B. taufen und heiratete im November desselben Jahres den zuvor vom Katholizismus zum Protestantismus

¹³⁵⁴ ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 139; DIEMLING, *Grenzgängertum*, 53. Zu Mahlers Konversion vgl. insbesondere SCHEIDGEN, *Die Konversion Gustav Mahlers*, passim.

¹³⁵⁵ Vgl. dazu die Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.1. (Gomperz), III.4.2.4. (Gaertner), III.4.2.9. (Adler).

¹³⁵⁶ Vgl. dazu das Kapitel *Herkunft und soziales Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten* (III.2.).

¹³⁵⁷ SCHIMA, *Glaubenswechsel*, 81-82.

¹³⁵⁸ STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 63, 90; ROZENBLIT, *Die Juden Wiens*, 134. Vgl. dazu auch SCHIMA, *Die religionsrechtliche Dimension*, 336-337.

¹³⁵⁹ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 1, 83-96.

übergetretenen Schulreformer Carl Furtmüller.¹³⁶⁰ Die Malerin **Tina Blau** ließ sich am 3. November 1883 im Alter von 39 Jahren evangelisch A.B. taufen und heiratete am 29. Dezember desselben Jahres den Münchner Maler Heinrich Lang.¹³⁶¹ **Emilie** oder **Emmy Eisenberg**, bekannt als Weggefährtin des Alpinisten **Paul Preuß**, trat am 20. November 1914 in die evangelisch-lutherische Kirche ein und ehelichte vier Wochen nach ihrer Taufe den **Preuß**-Freund Alexander Hartwich.¹³⁶² Der Fabrikant, Schriftsteller und Theosoph **Friedrich Eckstein** trat am 7. März 1898 zum Protestantismus (A.B.) über und heiratete wenige Wochen später Bertha Helene Diener,¹³⁶³ ihrerseits Autorin und Theosophin, die sich als ‚Sir Galahad‘ einen Namen machte.¹³⁶⁴ Der Jurist **Hans Kelsen** wiederum ist für uns insofern interessant, als er sich 1905 – offenbar aus Karrieregründen – katholisch taufen ließ,¹³⁶⁵ 1912 aber wieder aus der katholischen Kirche austrat und am 11. Mai desselben Jahres anlässlich der bevorstehenden Eheschließung mit **Margarete Bondi** in die evangelische Kirche A.B. eintrat.¹³⁶⁶ **Margarete Bondi** war am 8. Mai 1912 aus dem Judentum ausgetreten und hatte sich am 20. Mai 1912 evangelisch taufen lassen, wobei **Hans Kelsen** als ihr Pate fungierte¹³⁶⁷ – die beiden heirateten am 25. Mai 1912.¹³⁶⁸ Auch **Hans Kelsens** Schwester **Gertrude Kelsen** trat vor ihrer Hochzeit mit **Richard Weiss** (er hatte sich 1893 evangelisch A.B. taufen lassen¹³⁶⁹) zum Protestantismus (A.B.) über – ihre Taufe erfolgte am 13. März 1910, die Trauung am 23. April 1910.¹³⁷⁰ Zu erinnern ist weiters an **Bettina Gomperz**, die sich im Jahr 1903 wenige Wochen vor ihrer Eheschließung mit **Rudolf Maria Holzapfel** evangelisch A.B. taufen ließ,¹³⁷¹ sowie an **Alexander Zemlinsky** – er ließ sich

¹³⁶⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 353; HOFFMAN, Alfred Adler, 73-74; FUCHS, Carl Furtmüller, 84.

¹³⁶¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 68; NATTER, Notizen, 167.

¹³⁶² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 131.

¹³⁶³ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 123; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 92. Die Ehe wurde am 3. April 1898 geschlossen. Vgl. Trauungsbuch 1898 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

¹³⁶⁴ Vgl. dazu TORBERG, Die Tante Jolesch, 202.

¹³⁶⁵ MÉTALL, Hans Kelsen, 10-11.

¹³⁶⁶ Vgl. Übertrittsprotokoll 1912 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

¹³⁶⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 78.

¹³⁶⁸ KELSEN, Autobiographie, 47, Anm. 87; Trauungsbuch der evangelischen Pfarrgemeinde 1912 Wien-Innere Stadt.

¹³⁶⁹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 773.

¹³⁷⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 347; Trauungsbuch 1910 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

¹³⁷¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229; Trauungsbuch 1903 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Reihenzahl IV, August 1903.

gemeinsam mit seiner zukünftigen Frau **Ida Guttmann** am 11. Juni 1907 angesichts der bevorstehenden Hochzeit taufen (ebenfalls evangelisch A.B.).¹³⁷²

Die Beispiele für Taufen anlässlich einer geplanten Heirat ließen sich zahllos erweitern. Zweifellos war es oftmals ein durch die Ehegesetzgebung notwendiger Pragmatismus, der zu diesem Schritt führte, doch müssen darüber hinaus auch andere Motive in Erwägung gezogen werden. Der Entschluss, sich eine gemeinsame Zukunft aufzubauen, hat mit gemeinsamen – religiösen oder weltanschaulichen – Haltungen zu tun. Besonders bei **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzapfel**¹³⁷³ darf dieser Aspekt keinesfalls unberücksichtigt bleiben. Vielfach wird man daher die bevorstehende Hochzeit als den unmittelbaren Anlass für einen bereits länger erwogenen Übertritt annehmen können.

Zur Taufe schritten aber nicht nur Paare mit Wunsch nach Verehelichung, sondern auch Ehepaare und ganze Familien, also Eltern bzw. ein Elternteil mit ihren bzw. seinen Kindern.¹³⁷⁴ Auch hier sollen einige Beispiele genannt werden: **Melanie Gaertner** ließ sich und ihre Tochter **Hanna** im Jahr 1899 taufen,¹³⁷⁵ **Victor Adler** tat diesen Schritt mit seinen drei Kindern im Jahr 1885,¹³⁷⁶ **Alfred Adler** mit seinen beiden kleinen Töchtern **Valentine Dina** und **Alexandra** im Jahr 1904¹³⁷⁷ – alle drei taten dies unter anderem, um ihre Kinder vom Judentum fernzuhalten und ihnen einen gesellschaftlichen Außenseiterstatus zu ersparen.¹³⁷⁸ Das Ehepaar **Ernst** und **Ida Adler**¹³⁷⁹ trat wenige Monate nach der Geburt ihres Sohnes **Kurt Herbert**¹³⁸⁰ (geb. am 2. April 1905) aus dem Judentum aus (Austritt am 14. Juni 1905) und einen Tag später zur evangelischen Kirche A.B. über (Eintritt am 15.

¹³⁷² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 254, 805; BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 229.

¹³⁷³ Vgl. Kapitel III.4.2.1.(e) und IV.4.7.4.

¹³⁷⁴ Anna Staudacher zufolge waren Familientaufen im katholischen Bereich üblicher als im evangelischen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 83-84.

¹³⁷⁵ Melanie Gaertner wurde am 30. Juni 1899 getauft, ihre Tochter Hanna Adele am 24. November 1899. Vgl. dazu Taufbuch 1899 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 205, 616.

¹³⁷⁶ Taufbuch 1885 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

¹³⁷⁷ Taufbuch der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt 1904 sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 15-16.

¹³⁷⁸ Vgl. dazu die jeweiligen Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.4. (Melanie Gaertner), III.4.2.9. (Victor Adler), III.4.2.10. (Alfred Adler).

¹³⁷⁹ Ida Adler, geb. Bauer, war die Schwester des sozialdemokratischen Politikers Otto Bauer und war bekannt als Sigmund Freuds Patientin „Dora“. Vgl. dazu DECKER, Freud's „Dora“ Case, passim.

¹³⁸⁰ Kurt Herbert Adler wurde später Dirigent und Operndirektor. Er emigrierte 1938 in die USA und war nach dem Zweiten Weltkrieg unter anderem Generaldirektor der San Francisco Opera. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 17, Anm. 41.

Juni 1905).¹³⁸¹ Der *Kelsen*-Biograph **Rudolf Aladar Métall** wurde am 7. Oktober 1909 im Alter von sechs Jahren gemeinsam mit seinen Eltern **Hermann Alfred** und **Laura Franziska Métall** evangelisch A.B. getauft – der Austritt der Familie aus dem Judentum war nur wenige Wochen vorher erfolgt.¹³⁸² Auch in diesen Fällen kann davon ausgegangen werden, dass die Eltern ihren Söhnen einen ‚Startvorteil‘ verschaffen wollten. Als Kind getauft wurde auch der spätere Kunsthistoriker **Ernst Gombrich** (geb. am 30. März 1909). Seine Eltern **Carl Bernhard** und **Leonie** waren am 2. September 1905 zur evangelischen Kirche A.B. übergetreten – die Taufe des Sohnes erfolgte wenige Monate nach dessen Geburt am 3. Juli 1909.¹³⁸³

Was die Taufe von Geschwistern betrifft, die oft am selben Tag, mitunter aber auch mit großem zeitlichen Abstand stattfanden (sowohl zur katholischen als auch zur evangelischen Kirche),¹³⁸⁴ so sind uns bereits in den Einzeldarstellungen eine Reihe von Beispielen begegnet: **Heinrich, Rudolf** und **Bettina Gomperz**, **Elise** und **Helene Richter**, **Alice Schalek** und **Melanie Gaertner**, **Otto** und **Richard Weininger**, **Egon Friedell** und **Oskar Friedmann**.¹³⁸⁵ Darüber hinaus sind in einer Auswahl zu nennen: **Aline Furtmüller**, geb. Klatschko, und ihr Bruder **Alexander Klatschko**,¹³⁸⁶ **Emil Lucka** und seine Schwester **Dora Florentine Lucka**,¹³⁸⁷ **Alexander Zemlinsky** und seine Schwester **Mathilde**,¹³⁸⁸ **Alfred Adler** und sein Bruder Max (kathol.)¹³⁸⁹ sowie **Lise Meitner** und ihre Schwestern Gisela (kathol.) und Carola (kathol.).¹³⁹⁰

- **Weltanschauung, Deutschtum und Los-von-Rom-Bewegung:** Unter der Überschrift *Den Blick nach Norden* hat Steven Beller in seiner Studie *Wien und die*

¹³⁸¹ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 17.

¹³⁸² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 485.

¹³⁸³ Taufbuch 1909 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

¹³⁸⁴ Vgl. dazu auch STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 95-96.

¹³⁸⁵ Vgl. dazu die jeweiligen Einzeldarstellungen Kapitel III.4.2.1. (Heinrich, Rudolf und Bettina Gomperz), III.4.2.2. (Elise und Helene Richter), III.4.2.4. (Alice Schalek und Melanie Gaertner), III.4.2.6. (Otto und Richard Weininger), III.4.2.7. (Egon Friedell und Oskar Friedmann).

¹³⁸⁶ Aline Klatschko, getauft am 25. Juli 1904; Alexander Klatschko, getauft am 4. Februar 1912. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 353.

¹³⁸⁷ Emil Lucka, getauft am 10. Oktober 1901; Dora Florentina Lucka, getauft am 15. März 1909. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 451.

¹³⁸⁸ Alexander Zemlinsky, getauft am 11. Juni 1907; Mathilde Zemlins(z)ky, getauft am 18. Oktober 1901. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 805.

¹³⁸⁹ HOFFMAN, Alfred Adler, 75.

¹³⁹⁰ Lise Meitner, getauft am 29. September 1908. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 481. Zu Lise Meitners Schwestern Gisela und Carola vgl. den Hinweis bei SEXL-HARDY, Lise Meitner, 11.

Juden 1867-1938 die im katholischen Österreich auffallend hohe Zahl an Übertritten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 thematisiert.¹³⁹¹ Beller führt diese Übertritte vor allem auf die „volle Identifikation“ österreichischer Jüdinnen und Juden „mit den Traditionen Norddeutschlands“ zurück.¹³⁹² Tatsächlich lassen sich bei zahlreichen der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten eine deutliche deutschnationale Haltung und kulturelle Orientierung am Deutschtum, die sich unter anderem in einer ausgesprochenen Wagner-Verehrung spiegelt, festmachen. Als Beispiele wurden *Victor Adler*, *Heinrich* und *Rudolf Gomperz*, *Arnold Schönberg*, *Alexander Zemlinsky* oder *Alice Schalek* genannt.¹³⁹³ Die österreichische evangelische Kirche, die um 1900 unter dem Einfluss der Los-von-Rom-Bewegung stand, entsprach einer solche Haltung und war deshalb für übertrittswillige Jüdinnen und Juden von besonderem Interesse. Dabei war nicht nur das ‚deutsche‘ Gepräge der evangelischen Kirche von Bedeutung, sondern auch deren religiös liberale Ausrichtung, die dem subjektiven Glaubensverständnis der Konvertitinnen und Konvertiten und deren Vorbehalten gegenüber kirchlichem Dogmatismus und rituellen Religionshandlungen entgegen kam.¹³⁹⁴ Für viele, die nicht konfessionslos bleiben wollten – der Status der Konfessionslosigkeit war mitunter mit Nachteilen verbunden –,¹³⁹⁵ sich aber auch nicht allzu sehr religiös binden wollten, dürfte die damalige evangelische Kirche eine willkommene Alternative zum römischen Katholizismus geboten haben. Wer nicht aus spezifischen religiösen Gründen zum Protestantismus konvertierte, tat dies, weil die evangelische Kirche eine Art „Bewusstseinshorizont“¹³⁹⁶ darstellte, eine geistige Heimat bot, in der Werte wie etwa Freiheit des Individuums, Autonomie des Denkens, Modernität, Fortschritt oder Deutschtum wahrgenommen wurden.¹³⁹⁷ Wie in einem späteren Kapitel noch zu zeigen sein wird, bewegten sich viele Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus im Umfeld der so genannten Lebensre-

¹³⁹¹ BELLER, Wien und die Juden, 167-168, hier zit. 167.

¹³⁹² BELLER, Wien und die Juden, 168.

¹³⁹³ Vgl. die jeweiligen Einzeldarstellungen in Kapitel III.4.2.1. (Heinrich und Rudolf Gomperz), III.4.2.11. (Arnold Schönberg), III.4.2.12. (Alexander Zemlinsky), III. 4.2.4. (Alice Schalek).

¹³⁹⁴ Vgl. dazu Kapitel I.3. zum österreichischen Protestantismus um 1900 sowie UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 350-351, 359-361; UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, 114-115.

¹³⁹⁵ Insbesondere in Bezug auf Eheschließung und Kindererziehung. Vgl. LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 645.

¹³⁹⁶ Der Begriff wurde übernommen von TRINKS, Protestantismus, 548.

¹³⁹⁷ Vgl. dazu Kapitel I.3. zum österreichischen Protestantismus um 1900.

form, hingen der neuen Mystik, der Theosophie und Anthroposophie an oder engagierten sich in der Wiener Volksbildungsbewegung.¹³⁹⁸

Ein Aspekt, der für fortschrittlich gesinnte Jüdinnen und Juden möglicherweise eine Rolle beim Entschluss zum Übertritt in die evangelische Kirche gespielt hat, war deren Aufgeschlossenheit gegenüber der von katholischer Seite scharf abgelehnten Feuerbestattung.¹³⁹⁹ So entschieden sich auch einige der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten für diese Art der Bestattung, nämlich *Ernst Adler*,¹⁴⁰⁰ *Alfred Adler*,¹⁴⁰¹ *Emilie Eisenberg*,¹⁴⁰² *Martin Haudek*,¹⁴⁰³ *Emil Reich*,¹⁴⁰⁴ *Bernhard Ben Tieber*¹⁴⁰⁵ oder *Maria Wanek*.¹⁴⁰⁶ Auch *Rudolf Gomperz*, der 1942 nach Maly Trostinec deportiert wurde und dort ums Leben kam, hatte in seinem Testament den Wunsch ausgesprochen, nach seinem Tod verbrannt zu werden.¹⁴⁰⁷ Carl Furtmüller wiederum wünschte für seine verstorbene Frau *Aline Furtmüller* diese neue Bestattungsart.¹⁴⁰⁸

- **Begräbnis:** *Elise Richter* schreibt in ihrem Tagebuch des Jahres 1911, ihre Schwester *Helene* wolle sich taufen lassen „wegen begraben“. ¹⁴⁰⁹ Dieser unerwartete Vorschlag dürfte der unmittelbare Anlass für die beiden Schwestern gewesen sein, ihrem bereits lange gehegten Wunsch nach Eintritt in die evangelische Kirche nachzukommen. Als mögliches Motiv für die Taufe kann der Wunsch nach einer christlichen Beerdigung auch bei *Moritz Glück* und seiner Gattin *Therese* angenommen werden. Während deren Sohn *Gustav Glück* bereits im Jahr 1890 im Alter

¹³⁹⁸ Vgl. dazu Kapitel IV.

¹³⁹⁹ Vgl. dazu den Aufsatz von LANGER, „...daß Religion“, passim.

¹⁴⁰⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 17.

¹⁴⁰¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 215.

¹⁴⁰² STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 131.

¹⁴⁰³ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 268.

¹⁴⁰⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 568.

¹⁴⁰⁵ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 737.

¹⁴⁰⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 756.

¹⁴⁰⁷ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 135, 143. Der Vater von Rudolf Gomperz, Theodor Gomperz, war seit etwa 1887 Mitglied des Feuerbestattungsvereins „Flamme“. Er begründete seine Mitgliedschaft damit, dass er „zur Agitation für die künftige facultative Einführung dieses [ihm] rationell scheinenden Bestattungs-Modus auch in Österreich“ einen Beitrag leisten wolle. Aufgrund der schlechten Bedingungen der Feuerbestattung in Österreich zog Theodor Gomperz für sich selbst jedoch die herkömmliche Erdbestattung vor. Vgl. GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben, 171-172, hier zit. 171.

¹⁴⁰⁸ Arrangements for Mrs. Furtmueller's funeral, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16, Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

¹⁴⁰⁹ RICHTER, Tagebucheinträge vom 3. bis 6. Jänner 1911, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233348. Vgl. auch die Einzeldarstellung zu Elise und Helene Richter Kapitel III.4.2.2.

von 19 Jahren zum Protestantismus konvertiert war,¹⁴¹⁰ ließen sich **Moritz** und **Therese** im Jahr 1911 taufen – im Alter von 79 und 73 Jahren.¹⁴¹¹ In seinem Testament vom Dezember 1890 hatte **Moritz Glück** zwei der Chewra Kadischa zuge dachte Legate in der Höhe von 2000 Kronen storniert und stattdessen 1000 Kronen „für israelitische Arme zu Händen der israel. Cultusgemeinde, 500 Kr. für evangelische Arme, und Kr. 500,- [für] den Bürgermeister für die Armen Wiens [bestimmt]“.¹⁴¹²

- **Religiosität:** Die vertieften Einzeldarstellungen haben gezeigt, dass der religiöse Glaube als Beweggrund für einen Übertritt zum Christentum nicht von der Hand zu weisen ist.¹⁴¹³ Selbst bei jenen Konvertitinnen und Konvertiten, bei denen religiöse Motive zum Zeitpunkt ihrer Taufe nicht nachweisbar sind, finden wir Hinweise auf eine religiöse Affiziertheit, oft auch erst in späteren Jahren. Im folgenden Abschnitt wird dieser Aspekt anhand weiterer Einzeldarstellungen noch gesondert zu beleuchten sein.

Mit dieser Übersicht sind die möglichen Motive für Übertritte vom Judentum zum Christentum in Wien um 1900 hinreichend aufgezeigt. Zusammenfassend wird man festhalten können, dass sich die erstaunlich hohe Zahl an Konvertitinnen und Konvertiten, die sich im katholischen Österreich für die evangelische Kirche entschieden hat, vorwiegend auf die Faktoren soziales Umfeld, Weltanschauung und in hohem Maße auch auf Religiosität zurückführen lässt. Darüber hinaus sind abschließend noch folgende Punkte zu erwähnen: Steven Beller weist unter anderem darauf hin, dass der Eintritt in die evangelische Kirche offenbar leichter zu vollziehen war als in die katholische.¹⁴¹⁴ Nach Anna Staudacher wiederum war es die bei katholischen ‚Judentaufen‘ geforderte Abschwörungsformel auf das Judentum, die übertrittswillige Jüdinnen und Juden zur

¹⁴¹⁰ Gustav Glück, späterer Kunsthistoriker und Direktor der Gemäldegalerie des Kunsthistorischen Museums, trat am 29. September 1889 aus dem Judentum aus und ließ sich am 12. Februar 1890 im Alter von 19 Jahren evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 213.

¹⁴¹¹ Therese Glück: Austritt aus dem Judentum am 7. März 1911, Taufe am 10. März 1911; Moritz Glück: Austritt aus dem Judentum am 6. April 1911, Taufe am selben Tag. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 214.

¹⁴¹² Mitteilung des K.k. Bezirksgerichts Josefstadt an die evangelische Gemeinde A.B. Wien I, Dorotheergasse vom 29. November 1914, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 201, Z. 267/1914.

¹⁴¹³ Anna Staudacher geht davon aus, dass religiösen Gründe für einen Übertritt vom Judentum zum Christentum um 1900 kaum zum Tragen kommen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 86.

¹⁴¹⁴ BELLER, Wien und die Juden, 168.

evangelischen Kirche geführt hat,¹⁴¹⁵ wobei diese Vermutung auf den hier untersuchten Personenkreis nicht zutreffen dürfte. Und ganz ähnlich führt auch Jakob Thon die auffallend starke Hinwendung zur evangelischen Kirche darauf zurück, „daß sehr viele den Zeremonien beim Taufakt zu entkommen such[t]en“.¹⁴¹⁶

¹⁴¹⁵ STAUDACHER, Zwischen Emanzipation und Assimilation (Vortrag bei der internationalen Tagung „Hans Kelsen Leben–Werk–Wirksamkeit“, gehalten am 20. April 2009 in Wien).

¹⁴¹⁶ THON, Taufbewegung, 8.

IV. MODERNE GEISTER¹⁴¹⁷ – THEOLOGIE, RELIGIOSITÄT UND WELTANSCHAUUNG DER KONVERTITINNEN UND KONVERTITEN

1. Einführung

Ziel der vorangehenden Abschnitte war es, das gesellschaftliche Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten sowie den biographischen Hintergrund ihres Religionswechsels zu untersuchen und eine Übersicht über die dahinter stehenden Motive zu schaffen. Nicht in den Blick genommen wurden bisher deren theologische und weltanschauliche Positionen. Aus welchen Gründen auch immer der Religionswechsel erfolgte, in den meisten Fällen war damit ein Bekenntnis zu einer spezifischen Lebens- und Weltanschauung verbunden.¹⁴¹⁸

Nach einer allgemeinen, einleitenden Darstellung zu ‚Religion und Religiosität um 1900‘ soll deshalb im Folgenden der Versuch einer theologischen und weltanschaulichen Verortung der hier vorgestellten Personen unternommen werden. Zu fragen ist insbesondere, ob, und wenn ja, welcher Richtung protestantischer Theologie sie zuzurechnen sind, woher sie ihr Wissen über die Inhalte des christlichen Glaubens bezogen und welche (protestantischen) Theologen sie rezipierten. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Marcion- bzw. Harnack-Rezeption der Konvertitinnen und Konvertiten bzw. auf deren Christologie und Jesusbild zu legen sein.

Die Zuordnung der Konvertitinnen und Konvertiten zu bestimmten Milieus oder Gruppierungen (z.B. ‚Neue Mystiker‘, ‚Theosophen‘, ‚Lebensreformer‘, ‚Vordenker und Volksbildner‘) soll die Darstellung ihrer Positionen erleichtern und die, trotz aller Unterschiede, doch erstaunlichen Gemeinsamkeiten hinsichtlich ihres Zugangs zu Fragen der Religion und des Glaubens hervorheben. Um Generalisierungen entgegen-

¹⁴¹⁷ Zur Bezeichnung ‚moderne Geister‘ vgl. HÜBINGER, Versammlungsort moderner Geister, passim.

¹⁴¹⁸ Eine Ausnahme bilden hier höchstens jene Jüdinnen und Juden, die ausschließlich anlässlich einer bevorstehenden Hochzeit zum Protestantismus übertraten.

zuwirken und dem individuellen Glaubensverständnis der Konvertitinnen und Konvertiten gerecht zu werden, sollen in den vertieften Einzeldarstellungen ausgewählte Personen einer näheren Untersuchung unterzogen werden.

Wenn im Folgenden von der ‚Theologie‘ oder ‚Christologie‘ der Konvertitinnen und Konvertiten die Rede ist, so muss an dieser Stelle auf methodische Schwierigkeiten hingewiesen werden: Diese betreffen zum einen die teilweise sehr schlechte Quellenlage, zum anderen die Tatsache, dass keine der hier vorgestellten Persönlichkeiten Theologin bzw. Theologe war. Äußerungen zu Religion und Glauben finden sich etwa in so genannten Ego-Dokumenten wie Autobiographien, Tagebüchern und Briefen. Diese für uns sehr wertvollen Quellen werfen ein einzigartiges Licht auf Religiosität und Frömmigkeit der Konvertitinnen und Konvertiten. Gleichzeitig erschweren gerade Tagebucheinträge und Briefe, die stets Ausdruck innerer Bewegtheit sind und mitunter sehr persönliche und intime Details enthalten, eine systematische Einordnung und Auslegung. Neben eindeutigen und klaren Aussagen zu religiösen Fragen stehen schwammige, für Leserinnen und Leser unverständliche Formulierungen, oftmals in Stichworten oder mit zahlreichen Abkürzungen versehen. Nichts desto Trotz ist aber gerade diesen Dokumenten aufgrund ihrer Unmittelbarkeit, die bei den oft nachträglich stilisierten Autobiographien nicht in demselben Maße gegeben ist, ein besonderer Stellenwert einzuräumen. Es waren gerade die Frauen unter den hier vorgestellten Personen, die mit einer bemerkenswerten Durchgängigkeit ihre Tagebücher führten und uns damit Rückschlüsse auf ihre theologischen Positionen erlauben. Die religiösen Vorstellungen der männlichen Konvertiten sind uns hingegen eher durch deren schriftstellerisches Werk sowie über ihre Briefkorrespondenzen zugänglich.¹⁴¹⁹ Eine wahre Fundgrube sind etwa die Schriften *Otto Weiningers*, *Emil Luckas* oder *Egon Friedells* – Letzterer verfasste eine Abhandlung mit dem Titel *Der historische Jesus Christus* und verkörpert damit jenen von Friedrich Wilhelm Graf vorgestellten „neuen Typus des religiösen Intellektuellen“,¹⁴²⁰ der durch seine schriftstellerischen Äußerungen in den religiösen Debatten seiner Zeit

¹⁴¹⁹ Die auffallenden geschlechterspezifischen Differenzen sind im Übrigen ein deutliches Abbild der damaligen gesellschaftlichen Strukturen – für ‚Damen‘ schickte es sich einfach nicht, schriftstellerisch an die Öffentlichkeit zu treten. Beispielhaft kommt das bei Alice Schalek zum Ausdruck, die ihren Erstlingsroman *Wann wird es tagen?* unter dem Pseudonym Paul Michaely veröffentlichte. Zum Roman vgl. MICHAELY, *Wann wird es tagen*, Bd. 1 und 2.

¹⁴²⁰ GRAF, *Die Wiederkehr*, 145.

mitmischte.¹⁴²¹ Mitunter finden wir versteckte Hinweise auf die Theologie der Konvertitinnen und Konvertiten sowie Andeutungen zu deren Konversion auch in Zeitungsartikeln und Publikationen mit eigentlich ganz anderen Themenschwerpunkten.¹⁴²² In jedem Fall erfordert der Umgang mit diesen Texten Vorsicht und Sensibilität, da nicht immer klar ersichtlich ist, inwieweit die schriftstellerischen Äußerungen den tatsächlichen Positionen der Konvertitinnen und Konvertiten entsprechen. Auf die diesbezüglichen Schwierigkeiten ist an den betreffenden Stellen gesondert hinzuweisen.

Die Frage nach der konkreten Anbindung der hier untersuchten Persönlichkeiten an evangelisch-kirchliche Milieus wird in diesem Abschnitt nicht näher untersucht. Sie wird an späterer Stelle zu erörtern sein.¹⁴²³

2. Die „Wiederverzauberung der Welt“¹⁴²⁴

Im Jahr 1905 veröffentlichte **Heinrich Gomperz** im Verlag Eugen Diederichs¹⁴²⁵ in Jena eine Schrift mit dem Titel *Weltanschauungslehre*.¹⁴²⁶ 10 Jahre früher hatte sich der junge Philosoph in einem in der Wochenschrift *Die Zeit* erschienenen Artikel unter dem Titel *Ueber moderne protestantische Frömmigkeit* mit der Ritschl'schen Theologie auseinandergesetzt,¹⁴²⁷ 20 Jahre später trat er mit der umfangreichen Abhandlung *Die indische Theosophie* schriftstellerisch hervor.¹⁴²⁸

¹⁴²¹ Ganz ähnlich auch Heinrich Gomperz: GOMPERZ, Ueber moderne protestantische Frömmigkeit, passim.

¹⁴²² Vgl. dazu etwa Stefan Großmanns *Grabrede auf den Zionismus*. GROßMANN, Grabrede, passim.

¹⁴²³ Vgl. dazu Kapitel V.

¹⁴²⁴ In Anlehnung an Max Webers Diktum von der ‚Entzauberung der Welt‘ sprechen u.a. GRAF, Wiederkehr, 145 und ULBRICHT, Die Reformation, 189 von der ‚Wiederverzauberung der Welt‘ um 1900.

¹⁴²⁵ Zu dem 1896 gegründeten Verlag Eugen Diederichs und dessen auf religiöse Erneuerung ausgerichteten Verlagsprogramm vgl. die Aufsätze in HÜBINGER, Versammlungsort, passim. Speziell zur ‚Neuen Mystik‘ im Verlagsprogramm Eugen Diederichs vgl. etwa ULBRICHT, Durch ‚deutsche Religion‘, passim.

¹⁴²⁶ GOMPERZ, Weltanschauungslehre, passim.

¹⁴²⁷ GOMPERZ, Ueber moderne protestantische Frömmigkeit, passim.

¹⁴²⁸ GOMPERZ, Die indische Theosophie, passim. In *Die indische Theosophie* unternimmt Heinrich Gomperz den Versuch, in Abgrenzung zu den theosophischen Strömungen seiner Zeit, die indische Theosophie in ihrer Reinheit darzustellen. Vgl. v.a. die Einleitung bei ebenda, 7-17.

Heinrich Gomperz bewegte sich mit diesen Schriften in einem weitreichenden öffentlichen Diskurs über Religion und Weltanschauung.¹⁴²⁹ Ob an den Universitäten, in Zeitschriften oder Feuilletons – das Thema Religion boomte um 1900 in Europas Gesellschaften.¹⁴³⁰ Die Zukunftskraft von Judentum und Christentum, die freilich schon seit der Aufklärung und dem damit verbundenen religiösen Wandel in unterschiedlichen Zusammenhängen diskutiert wurde,¹⁴³¹ und deren Vereinbarkeit mit der modernen Kultur standen dabei ebenso zur Debatte wie die gesellschaftliche Bedeutung von Religion/Religionen.¹⁴³²

„Im Medium der Frage nach der Zukunft der Religion wurden die normativen Grundlagen der Kultur insgesamt und damit zugleich die tragenden Fundamente des Gemeinwesens thematisiert.“¹⁴³³

Hintergrund dieser Diskurse über Religion und Kultur waren tiefgreifende Krisenerfahrungen einer auf dem Weg in die Moderne befindlichen Gesellschaft. Technisierung, Industrialisierung, Verstädterung sowie der Fortschritt der Naturwissenschaften hatten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts in einer Geschwindigkeit vollzogen, mit der viele Menschen – trotz aller Fortschrittseuphorie – nicht Schritt halten konnten. Die Folgen dieser rasanten Modernisierung, mit der neben ökonomischen und sozialen Veränderungen eine zunehmend rationale Sicht auf den Menschen einherging, waren Masseneleid in den Städten, Alkoholismus, Klassenkämpfe und, auf subjektiver Ebene, ein Gefühl der Entwurzelung und des Sinnverlusts – kurz: ein „Unbehagen an der Gegenwart“.¹⁴³⁴ Mit dem Begriff „Wert-Vakuum“ hat Hermann Broch den Zustand jener Jahrzehnte um 1900 umschrieben,¹⁴³⁵ in denen die Sehnsucht nach (religiöser) Orientierung innerhalb, am Rande und außerhalb der institutionalisierten Religionen und

¹⁴²⁹ Der Begriff ‚Weltanschauung‘ geht auf Kant zurück und wurde im 19. Jahrhundert äußerst populär. ‚Weltanschauung‘ meint im Allgemeinen ein Ensemble von Haltungen in Bezug auf die Deutung der Welt. Zur Begriffsgeschichte und zur inhaltlichen Bedeutung von ‚Weltanschauung‘ vgl. MOXTER, Art. Weltanschauung, passim; SPARN, Art. Weltanschauung, passim; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 43.

¹⁴³⁰ GRAF, Wiederkehr, 133, 137-143.

¹⁴³¹ Zum Phänomen der ‚Säkularisierung‘ und ‚Entkirchlichung‘ vor allem in Deutschland vgl. HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, 596-607 sowie die Aufsätze in LEHMANN, Säkularisierung, passim, hier insbesondere GRAF, ‚Dechristianisierung‘, passim.

¹⁴³² GRAF, Wiederkehr, 133-170, hier v.a. 133-136.

¹⁴³³ GRAF, Wiederkehr, 133.

¹⁴³⁴ NOWAK, Kulturprotestantismus, 32. Vgl. zu den obigen Ausführungen auch KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 25; ROHKRÄMER, Lebensreform, 71-72; GRAF, Wiederkehr, 134-135, 174-175; NIPPERDEY, Religion im Umbruch, 151-152.

¹⁴³⁵ BROCH, Hofmannsthal und seine Zeit, v.a. 36.

Konfessionen zu einer enormen Erweiterung der religiösen Landschaft führte.¹⁴³⁶ Neu-religiöse Strömungen wie Spiritismus, Okkultismus, Neue Mystik, Theosophie oder Anthroposophie eroberten den religiösen Markt und fernöstliche Religionen wie Buddhismus, Hinduismus oder Zoroastrismus wurden – auch in Wien – breit rezipiert. Daneben finden sich lebensreformerische Bewegungen und in deren engerem oder weiterem Umfeld beheimatete weltanschauliche und kulturreligiöse Gruppierungen wie die Vegetarier- und FKK-Bewegung, der Freidenkerbund, der Monistenbund oder die Bodenreformbewegung, die ihrerseits zu säkularen, innerweltliches Heil versprechenden „Reformreligionen“¹⁴³⁷ avancieren konnten. Nicht zu vergessen ist schließlich der gerade in bürgerlichen Kreisen zu beobachtende Trend zur religiösen Überhöhung der Nation, der Bildung oder der Kunst.¹⁴³⁸

Die „religiöse Gestimmtheit“¹⁴³⁹ jener Zeit schlug sich in Philosophie und Wissenschaft ebenso nieder wie in Kunst, Kultur und Literatur – man denke nur an die künstlerischen Programme etwa *Arnold Schönbergs*, Richard Dehmels, Hugo von Hofmannsthal, Gustav Mahlers, Rainer Maria Rilkes oder Stefan Georges –,¹⁴⁴⁰ ist insgesamt aber nur schwer fassbar und einordenbar. Die verschiedenen neureligiösen und lebens- oder sozialreformerischen Gruppen überschritten sich sowohl personell als auch inhaltlich. Auf inhaltlicher Ebene kommt diese Heterogenität etwa dadurch zum Ausdruck, dass Elemente und Traditionen verschiedenster Religionen miteinander verknüpft wurden.¹⁴⁴¹

Diese – scheinbaren – Widersprüchlichkeiten übertrugen sich auf die spätere Deutung des religiösen Aufbruchs um 1900. Den genannten Phänomenen – Hinwendung zum Mystischen und Irrationalen – haftete lange Zeit ein Hauch des Modernefeind-

¹⁴³⁶ Zum Folgenden und zum religiösen Aufbruch um 1900 vgl. etwa GRAF, *Wiederkehr*, 133-178, v.a. 134-135, 143-144, 170-178; LINSE, *Lebensreform und Reformreligion*, 195-196; LINSE, *Der Spiritismus*, passim, hier v.a. 95; LINSE, *Geisterseher*, passim; HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 330-407; NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*, 124-153; KRABBE, *Die Lebensreformbewegung*, passim; ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 36-40.

¹⁴³⁷ LINSE, *Lebensreform und Reformreligion*, 195.

¹⁴³⁸ Zum letztgenannten Themenkomplex vgl. besonders NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*, 136-143; NIPPERDEY, *Wie das Bürgertum*, 22-28.

¹⁴³⁹ NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*, 143.

¹⁴⁴⁰ Vgl. dazu auch WOLBERT, *Die Lebensreform*, 18.

¹⁴⁴¹ GRAF, *Wiederkehr*, 174-176; ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 34.

lichen und Reaktionären an.¹⁴⁴² Tatsächlich können die alternativreligiösen Strömungen und lebensreformerischen Bewegungen als Resultat bzw. Teil eines tiefgreifenden „Unbehagen[s] an der Gegenwart“¹⁴⁴³ interpretiert werden, das sich in einer umfassenden Kritik an der Moderne äußerte. Kritik an der Moderne bedeutet jedoch nicht, dass die Protagonistinnen und Protagonisten der neuen Bewegungen die Moderne gänzlich ablehnten.¹⁴⁴⁴ Es ging ihnen vielmehr darum, „durch Überwindung der negativen Begleiterscheinungen eine andere und bessere Moderne zu verwirklichen“.¹⁴⁴⁵

Für uns ist es von Bedeutung, dass dieses moderne Milieu vor allem im Protestantismus beheimatet war. Thomas Nipperdey hält diesbezüglich fest:

„Die Lebens- und Kulturreformer von 1900 verbanden durchaus praktische Reformen, Überwindung des Wilhelminismus, vernünftige rationale Erneuerungen und Fortarbeit am Aufklärungserbe mit jener religiösen Gestimmtheit; [...] Daß diese Tendenzen aus dem Protestantismus kamen, ist leicht verständlich. Die Protestanten waren die Unruhigen und die Reflektierer, sie waren anfällig für Modernität, für den Zeitgeist und seine Trends, waren reserviert gegen die Kirche und deren Institutionalisierungen des Lebens, sie waren stärker den Krisen und Verlusten der Modernität ausgesetzt, waren mit der lutherischen Bindung des Gewissens ans Wissen zuerst für die scientistische Religionskritik und dann die Nietzsches und seiner halbwissenschaftlichen Adepten so empfänglich und zugleich hungrig nach säkularen Überzeugungen. Hier liegt die tiefere Basis für die gemeinsamen Werte, die liberale Kulturprotestanten, die Anhänger der praktischen säkularen Glaubensüberzeugungen und die Adepten der neuen Religiosität miteinander verbanden.“¹⁴⁴⁶

¹⁴⁴² Zu diesem Fragenkomplex vgl. die Aufsätze in BABLER–CHÂTELLIER, *Mystique, mysticisme et modernité*, passim. Zur Einordnung und Bewertung der Lebensreformbewegung und zu den damit verbundenen historiographischen Schwierigkeiten vgl. WOLBERT, *Die Lebensreform*, 13-21, hier v.a. 15-18.

¹⁴⁴³ NOWAK, *Kulturprotestantismus*, 32.

¹⁴⁴⁴ ROHKRÄMER, *Lebensreform*, 71.

¹⁴⁴⁵ ROHKRÄMER, *Lebensreform*, 71. Vgl. zu dieser Einschätzung auch NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*, 152; LINSE, *Geisterseher*, 21; PYTLIK, *Okkultismus*, 9-12, 195-204.

¹⁴⁴⁶ NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*, 152-153. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 330-331.

3. Die Konvertitinnen und Konvertiten als liberale Kulturprotestantinnen und Kulturprotestanten

3.1. Der Kulturprotestantismus als neuer geistiger Horizont

Der im vorangehenden Kapitel nachgezeichnete religiöse ‚Boom‘ an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert lässt sich auf individueller Ebene anhand der persönlichen Dokumente und schriftstellerischen Äußerungen der Konvertitinnen und Konvertiten belegen. Fragt man nach deren Verortung im zeitgenössischen Protestantismus, so wird sich in den folgenden Kapiteln zeigen, dass sie sich weitgehend auf dem Boden dessen bewegten, was wir heute als ‚Liberale Theologie‘, ‚Moderne Theologie‘, ‚Liberalen Protestantismus‘ oder ‚Kulturprotestantismus‘ bezeichnen.¹⁴⁴⁷

Kennzeichen des infolge der Aufklärung entstandenen theologischen Liberalismus, der sich in je eigener Ausprägung auch im Judentum und im Katholizismus findet,¹⁴⁴⁸ sind seine Aufgeschlossenheit gegenüber Aufklärung und moderner Kultur, seine Hochschätzung der Bildung und seine kritische Haltung gegenüber überkommenen religiösen Traditionen. Im Blickfeld der liberalen Theologen standen der moderne Mensch und seine religiösen Bedürfnisse. Kirchlichen Autoritäten sowie dogmatischen und konfessionellen Engführungen stellten die Liberalen die Autonomie und Mündigkeit des religiösen Subjekts und dessen individuelle Glaubenserfahrung gegenüber. Sie differenzierten zwischen „äußerer Kirchlichkeit“ und „innerer Religiosität“,¹⁴⁴⁹ unterzogen die biblischen Schriften der historischen Kritik und hoben den ethischen Charakter der christlichen Religion hervor. Jesus wurde als der Mensch in den Blick genommen, als religiöses und moralisches Vorbild. In diesem Sinne spielten, und das kommt bei den Konvertitinnen und Konvertiten in besonderer Weise zur Geltung, dogmatische Fragen – Soteriologie, Sakramentsverständnis u.a. – eine nur untergeordnete Rolle. Im Grunde ging es

¹⁴⁴⁷ Auf eine, in der Forschung ohnehin umstrittene, Unterscheidung von theologischem ‚Liberalismus‘ und ‚Kulturprotestantismus‘ wird hier verzichtet. Im Folgenden werden die Begriffe deshalb synonym verwendet. Zur Begriffsbestimmung vgl. etwa GRAF, Kulturprotestantismus, passim; GRAF, Art. Kulturprotestantismus, 230-235; GRAF, Art. Liberale Theologie, 86-98; JACOBS, Art. Liberale Theologie, 47-49; KINZIG, Harnack, 17-18.

¹⁴⁴⁸ GRAF, Art. Liberale Theologie, 87-88.

¹⁴⁴⁹ JACOBS, Art. Liberale Theologie, 48.

um ein modernitätsoffenes, von dogmatischen Zwängen und normativen Vorgaben befreites Christentum der Zukunft.¹⁴⁵⁰

Dass der theologische Liberalismus am Ende des 19. Jahrhunderts auch im österreichischen Protestantismus zu einem bestimmenden Faktor wurde, konnte bereits in einem früheren Kapitel gezeigt werden.¹⁴⁵¹ Der Kirchenhistoriker Georg Loesche, ein Zeitgenosse der damaligen Entwicklungen, schrieb mit Blick auf die evangelische Kirche in Österreich in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg:

„Unverhältnismässig hoch sind ihre kulturellen Verdienste. Sie bestehen vor allem in religionsgeschichtlichen und kirchenpolitischen Errungenschaften, hinter denen die in Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft zurücktreten. Dem unbedingten Gehorsam gegen ein unfehlbares göttliches Lehramt, dem Fürwahrhalten bestimmter Dogmen, dem blinden, oft so äusserlichen Erfüllen kirchlicher Gebote wurde persönliches Erleben gegenüber gestellt, die innere auf Gott und das geläuterte Gewissen begründete Gewissheit; die Religion wieder aus hartem Frondienst eine ohne äusseren Zwang zu betätigende Gesinnung und Stimmung.“¹⁴⁵²

Georg Loesche trifft damit den Kern dessen, was den Protestantismus in Österreich auch für Teile des jüdischen Bildungsbürgertums so attraktiv machte. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, wenn sich *Edmund Husserl* als „freie[n] Christen“ und „undogmatische[n] Protestanten“ bezeichnet,¹⁴⁵³ *Lise Meitner* sich als „sehr unbegabt für einen orthodoxen Glauben“ hält¹⁴⁵⁴ oder *Elise Richter* in Anlehnung an Schleiermacher vom Glauben als einem „unverlierbare[n] Schatz im Gemüt“ spricht.¹⁴⁵⁵ Wir werden diese Aussagen in den jeweiligen Einzeldarstellungen noch einmal aufgreifen, zunächst wenden wir uns aber der Frage zu, über welche Kanäle die Konvertitinnen und Konvertiten zu ihren theologischen Positionen gelangen konnten.

¹⁴⁵⁰ Zu den genannten Kennzeichen liberaler Theologie vgl. JACOBS, Art. Liberale Theologie, 47-48; GRAF, Art. Liberale Theologie, 87-88.

¹⁴⁵¹ Vgl. Kapitel I.3.

¹⁴⁵² LOESCHE, Protestantische Kirche und Kultur, 122.

¹⁴⁵³ HUSSERL, Brief an Rudolf Otto vom 5. März 1919, zit. nach: OCHWADT-TECKLENBORG, Das Maß des Verborgenen, 159. Vgl. dazu auch den Hinweis bei AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 104, Anm. 34.

¹⁴⁵⁴ MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5, 2.

¹⁴⁵⁵ RICHTER, Summe, 59.

3.2. Medien der Aneignung theologischer Kenntnisse

In diesem Abschnitt ist folgenden Fragen nachzugehen: Woher bezogen die Konvertitinnen und Konvertiten ihre theologischen Kenntnisse und ihre religiösen Vorstellungen? Inwieweit setzten sie sich mit Entwürfen zeitgenössischer (protestantischer) Theologie auseinander? Welche protestantischen Theologen wurden von ihnen rezipiert?

Im Wesentlichen können wir zwei Stränge der Aneignung theologischer Kenntnisse unterscheiden: Zum einen die persönlichen Kontakte der Konvertitinnen und Konvertiten zu (evangelischen) Christinnen und Christen, zum anderen die Lektüre religiöser und theologischer Schriften.

Die engen Beziehungen vieler Konvertitinnen und Konvertiten zum evangelischen Milieu und die Rolle bestimmter Einzelpersonlichkeiten in Hinblick auf deren religiöse Entwicklung wurden bereits an früherer Stelle dargelegt.¹⁴⁵⁶ Das beschriebene Umfeld förderte auch eine intensive intellektuelle Auseinandersetzung mit Theologie und Glauben, wie im Folgenden anhand einiger Beispiele gezeigt werden soll: Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang etwa an **Heinrich Gomperz**' Studienaufenthalt bei Adolf von Harnack in Berlin¹⁴⁵⁷ – infolge dieses Aufenthaltes verfasste **Gomperz** den früher erwähnten Artikel *Ueber moderne protestantische Frömmigkeit*¹⁴⁵⁸ – oder an **Edmund Husserls** Freundschaft mit Tomáš Garrigue Masaryk und die durch diesen hergestellten Kontakte zum siebenbürgisch-sächsischen Theologenkreis in Leipzig – mit einigen Theologen blieb **Husserl** Zeit seines Lebens verbunden und wir können davon ausgehen, dass in diesen Kreisen auch über Religion und Glauben diskutiert wurde.¹⁴⁵⁹ **Elise Richter** fand in der anregenden Atmosphäre des evangelischen Hospiz Helenenburg in Bad Gastein Gesprächspartner für religiöse und weltanschauliche Themen, unter ihnen zahlreiche evangelische Pfarrer.¹⁴⁶⁰ **Lise Meitner** wiederum war in den 30er Jahren Gast im Berliner Bibelkreis der Anna von Gierke. Dort machte sie nicht nur die Bekanntschaft namhafter Theologen, sondern wurde auch Zeugin – und wohl auch Teilnehmerin

¹⁴⁵⁶ Vgl. Kapitel III.2.

¹⁴⁵⁷ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17.

¹⁴⁵⁸ GOMPERZ, *Über moderne protestantische Frömmigkeit*, passim.

¹⁴⁵⁹ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 102-103; HUSSERL, *Skizze eines Lebensbildes*, zit. nach: SCHUHMANN, *Malvine Husserls Skizze*, 111.

¹⁴⁶⁰ Zu den Aufenthalten von Elise und Helene Richter auf der Helenenburg in Bad Gastein vgl. Kapitel V.6.2.

– intensiver Debatten über religiöse Gegenwartsfragen.¹⁴⁶¹ Als wichtige Ansprechpartner *Lise Meitners* in religiösen Dingen begegnen uns darüber hinaus der deutsche Physiker und evangelische Christ Max von Laue sowie ihre katholische Freundin Eva von Bahr-Bergius. Die religiösen Gespräche zwischen den beiden Frauen, auf die an späterer Stelle noch einzugehen sein wird, zeigen, wie die Auseinandersetzung mit der katholischen Position der Eva von Bahr-Bergius *Lise Meitners* eigenes evangelisches Profil schärfte bzw. erst zu Bewusstsein brachte.¹⁴⁶² Ähnliches begegnet uns im Fall von *Elise Richter*, die in ihren Tagebüchern wiederholt auf den dezidiert katholischen Standpunkt des Wiener Kultur- und Literaturhistorikers Richard Kralik¹⁴⁶³ zu sprechen kommt, mit dem sie oft über religiöse Fragen, u.a. über Martin Luther, debattierte.¹⁴⁶⁴ Als ein mit vielen der hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten in Verbindung stehender katholischer Gesprächspartner ist schließlich Hermann Bahr zu erwähnen, der 1912 eine bewusste Hinwendung zum Katholizismus vollzog.¹⁴⁶⁵

Persönliche Beziehungen zu religiös interessierten Christinnen und Christen, mitunter auch Theologen, boten Konvertitinnen und Konvertiten Möglichkeiten und auch Anlass sich mit religiösen Fragen zu befassen, sich theologisches Wissen anzueignen und ihre eigenen Positionen in Glaubensdingen zu festigen. Daneben spielt in diesem Zusammenhang die Lektüre religiöser und theologischer Schriften eine entscheidende Rolle. Eine solche ist in den meisten Fällen nur indirekt nachweisbar – etwa über Hinweise und Zitate in deren schriftstellerischem Werk oder anhand ihrer theologischen Vorstellungen. Nur von *Elise Richter* und *Lise Meitner* liegen uns dank ihrer Briefe und Tagebücher direkte Nachrichten über deren theologische Lektüre vor – Erwähnung

¹⁴⁶¹ Zu Lise Meitners Teilnahme am Gierke-Kreis vgl. Kapitel V.6.1.

¹⁴⁶² Zu den religiösen Gesprächen zwischen Lise Meitner, Max von Laue und Eva von Bahr-Bergius vgl. Kapitel IV.4.4.

¹⁴⁶³ Richard Kralik von Meyrswalden (1852-1934): U.a. Schriftsteller, Philosoph, Historiker, Maler, Musiker. Engagement in der katholischen Bewegung Österreichs; Gründer der Schriftstellervereinigung ‚Gralbund‘. Zu Richard Kralik vgl. ENZINGER, Art. Kralik von Meyrswalden, Richard, 199-200; Peter DIEM, Art. Kralik, Richard, Ritter von Meyrswalden. URL: <http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/Biographien/Kralik%2C%20Richard> [Abfrage vom 17. Mai 2013]; (–), Art. Kralik, Richard, Ritter von Meyrswalden. URL: <http://www.aeiou.at/aeiou.encyclop.k/k741935.htm> [Abfrage vom 17. Mai 2013]. Auf Drängen ihrer Schwester Helene war Elise Richter im Jänner 1921 zu Gast in der 1892 gegründeten katholischen ‚Leo-Gesellschaft‘. Im Mittelpunkt der Gespräche standen Anton Gislens [Schweizer Domprälat] „Antimodernismus“ und Erörterungen zur deutschen Philosophie und Immanuel Kant. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 7. Jänner 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

¹⁴⁶⁴ Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 1. April und 8. November 1923, 24. März und 29. Mai 1924 und vom 1. Februar 1930, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366, 233361, 233367.

¹⁴⁶⁵ Vgl. dazu WIDDER, Hermann Bahr, 68-74; FARKAS, Hermann Bahr, 119 sowie Kapitel III.2.

finden neben Feuerbach¹⁴⁶⁶ oder Bonhoeffer¹⁴⁶⁷ vor allem Martin Luther und Albert Schweitzer. **Elise Richter** zeigte sich von ihrer Luther-Lektüre allerdings wenig begeistert, kommentierte diese im März 1916 in ihrem Tagebuch vielmehr mit „Luther elendes Geschreibsel“.¹⁴⁶⁸ Im Februar 1918 dürfte sie sich dem Reformator biographisch nähert haben:

„Vm [Vormittag] agfn [angefangen] Luther zu lesen, zuerst sehr eindrucksvoll, dann weniger, nur bis zur Enthftung v.d. [von der] Wartburg, in Worms nur vorgemacht, roh kräftig [...].“¹⁴⁶⁹

Lise Meitner las im November 1937 Luthers Vorreden zur Bibel,¹⁴⁷⁰ hat dies allerdings nicht näher kommentiert. Zur ihrer Lektüre von Albert Schweitzers Schrift *Kultur und Ethik* (1923), ein Buch, das sie als „ziemlich schwer [lesbar], aber [...] interessant“ bezeichnete,¹⁴⁷¹ vermerkte **Lise Meitner** hingegen:

„Er gibt einen historischen Überblick über die verschiedenen Versuche eine Ethik zu begründen, die er alle als nicht haltbar ablehnt, um dann seine eigenen Ideen darüber zu entwickeln, die mich aber nicht restlos befriedigen.“¹⁴⁷²

Auch **Elise Richter** dürfte sich mit Albert Schweitzer beschäftigt haben. Im Jahr 1933 findet sich folgender Tagebucheintrag:

„Schweitzer Studien zum Abendmahlshefte gemahnt worden. Erst jetzt gelesen. Interessante Erinnerung. Speisung der 5 000 = Abendmahl.“¹⁴⁷³

¹⁴⁶⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 25. Juni 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233377.

¹⁴⁶⁷ Lise Meitner beschäftigte sich 1955 mit „Bonhöffer [sic!] Widerstand u. Ergebung“. Vgl. MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 10. August 1955, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/34.

¹⁴⁶⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 1. März 1916, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353.

¹⁴⁶⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 21. Februar 1918, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233355.

¹⁴⁷⁰ MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 26. November 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/14.

¹⁴⁷¹ MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 131.

¹⁴⁷² MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 131. Zu Lise Meitners Auseinandersetzung mit Schweitzer vgl. auch Kapitel IV.4.4.

¹⁴⁷³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 3. Juli 1933, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233370. Bei den von Elise genannten Studien Albert Schweitzers handelt es sich vermutlich um SCHWEITZER, Das Abendmahl, Erstes und Zweites Heft, passim.

Mit Blick auch auf die anderen Konvertitinnen und Konvertiten kann festgehalten werden, dass sich hinsichtlich ihrer religiösen Vorstellungen insbesondere die theologischen, philosophischen und ethischen Entwürfe Martin Luthers, Immanuel Kants, Friedrich Schleiermachers, Ernst Troeltschs, Adolf von Harnacks oder Albert Schweitzers als einflussreich erweisen, daneben finden sich direkte oder indirekte Bezüge etwa zu Feuerbach, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Fichte, Herder sowie zu Goethe und Lessing – das Spektrum reicht also von Luther ausgehend über die Theologie der Aufklärung und der Frühromantik bis hin zur zeitgenössischen liberal-kulturprotestantischen Theologie.¹⁴⁷⁴ Abgesehen von diesen ‚Klassikern‘ zeigt sich eine Rezeption neumystischer und alternativreligiöser Auffassungen, auf die an späterer Stelle noch einzugehen sein wird.

Was den Einfluss der liberalen protestantischen Theologie betrifft, so hatte neben Friedrich Schleiermacher und Ernst Troeltsch zweifellos Adolf von Harnack den größten Einfluss auf die Glaubens- und Religionsauffassung der Konvertitinnen und Konvertiten. *Egon Friedell* bezeichnete Harnack überhaupt als den „größten[n] Theolog unserer Tage“,¹⁴⁷⁵ *Lise Meitner* und *Heinrich Gomperz* waren persönlich mit ihm bekannt.¹⁴⁷⁶ Harnacks Relativierung des kirchlichen Dogmas, seine in *Das Wesen des Christentums* dargelegte Beschreibung der Predigt Jesu vom „unendlichen Wert der

¹⁴⁷⁴ Zu den genannten Einflüssen vgl. die folgenden Abschnitte zu den theologischen und religiösen Grundpositionen der Konvertitinnen und Konvertiten.

¹⁴⁷⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 275.

¹⁴⁷⁶ GOMPERZ, *Philosophical Studies*, 17. Lise Meitner zeigte großes Interesse für Adolf von Harnacks Schriften, besuchte seine Vorträge in Berlin [Vgl. z.B. MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 23. November 1927, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/5.] und setzte sich Mitte der 1940er Jahre auch eingehend mit seiner Biographie auseinander. In einem Brief an Max von Laue meinte sie 1947: „Ich lese momentan mit grossem [sic!] Interesse die Biographie von Harnack, die seine Tochter, Frau v. Zahn, im Jahr 36 herausgegeben hat. Es ist ein reizvolles Buch über eine reizvolle Persönlichkeit und es ist auch ein Stück deutscher Kulturgeschichte. Und die Art und Weise, wie das Buch geschrieben ist, ergänzt sozusagen das Bild von Harnack. Denn die Tochter – die ich recht gut kannte oder kenne – hat vieles vom Vater sowohl an hervorragenden Eigenschaften als an kleinen Schwächen.“ [MEITNER, Brief an Max von Laue vom 13. Juli 1947 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 492-493, hier 492.] In den Churchill-Archives in Cambridge sind außerdem zwei Briefe Adolf von Harnacks an Lise Meitner erhalten: Im Juni 1923 bedankte sich Harnack bei Lise Meitner für die Glückwünsche zu seinem goldenen Doktorjubiläum, die sie ihm zuvor überbracht hatte. [VON HARNACK, Brief an Lise Meitner vom Juni 1923 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/7, part 2 of 6.] Als Präsident der ‚Kaiser Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften‘ gratulierte Harnack Lise Meitner im Mai 1928 zum ‚Ellen Richard-Research-Prize‘, den ihr die ‚American Association to aid scientific research by women‘ verliehen hatte. Vgl. VON HARNACK, Brief an Lise Meitner vom 19. Mai 1928 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/7, part 2 of 6.

Menschenseele¹⁴⁷⁷ sowie seine Ausführungen zur Theologie Marcions¹⁴⁷⁸ decken sich in unterschiedlicher Ausprägung mit den theologischen Auffassungen einiger hier vorgestellter Personen.

In den folgenden Kapiteln sollen diese Auffassungen einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Wo nachweisbar, wird an den entsprechenden Stellen auch die Rezeption protestantischer Autoren zur Sprache kommen. Die vorgenommene thematische Gliederung hat sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial ergeben, das je nach Persönlichkeit stark variiert und zu Schwerpunktsetzungen genötigt hat.

4. Theologische und religiöse Grundpositionen der Konvertitinnen und Konvertiten

4.1. Die Neukonstituierung der religiösen Identität durch eine Abgrenzung vom Judentum: Egon Friedell und Otto Weininger

4.1.1. Einführung: Das Judentum ist keine wahre Religion¹⁴⁷⁹

Dass die Mehrzahl der in dieser Arbeit untersuchten Persönlichkeiten ihrer jüdischen Herkunft äußerst ambivalent bzw. ablehnend gegenüberstand, wurde bereits eingehend thematisiert.¹⁴⁸⁰ Außer Acht gelassen wurde dabei deren Wertung des Judentums als Religion und ihre damit verbundene Haltung gegenüber dem Alten Testament, Aspekte, die nicht nur in Hinblick auf ein neues, christliches Selbstverständnis, sondern auch im Kontext der theologischen Verortung der Konvertitinnen und Konvertiten von Interesse sind.

¹⁴⁷⁷ VON HARNACK, *Das Wesen*, 43-47, hier zit. 43.

¹⁴⁷⁸ HARNACK, *Marcion. Der moderne Gläubige*, passim; VON HARNACK, *Marcion*, passim. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel IV.4.1.2.

¹⁴⁷⁹ Vgl. dazu WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 422.

¹⁴⁸⁰ Vgl. Kapitel III.3.

Diesbezügliche Aussagen und Hinweise finden wir vor allem bei **Egon Friedell** und **Otto Weininger**: Mit Blick auf deren für unser Thema relevante Publikationen – in erster Linie **Otto Weiningers** *Geschlecht und Charakter* und **Egon Friedells** *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients* – kann gleich zu Beginn festgehalten werden: Das Judentum hatte für diese Konvertiten nichts mit echter Religion zu tun¹⁴⁸¹ und stand für sie in radikalem Gegensatz zum Christentum. In der ihm eigenen sprachlichen Schärfe schreibt **Otto Weininger**, unter anderem Bezug nehmend auf Kants Diktum „Vom Afterdienst Gottes in einer statuarischen Religion“:¹⁴⁸²

„Das Christentum ist die absolute Negation des Judentums.“¹⁴⁸³ – „Das Judentum ist der Abgrund, über dem das Christentum aufgerichtet ist [...]“.¹⁴⁸⁴ – „Der jüdische Monotheismus hat mit echtem Glauben an Gott nichts, gar nichts zu tun, er ist vielmehr seine Negation, der ‚Afterdienst‘ des wahren Dienstes unter dem guten Prinzipie [...]“.¹⁴⁸⁵

Das Judentum wird von **Weininger** und **Friedell** als „historische Tradition“,¹⁴⁸⁶ als „Nationalreligion“,¹⁴⁸⁷ bezeichnet, „Jahwe“ als ein „einfacher Volksgott“,¹⁴⁸⁸ ein „Kriegsgott“,¹⁴⁸⁹ nicht aber als der „Vater im Himmel“.¹⁴⁹⁰ Das Judentum sei „bloße Kasuistik und Liturgik“,¹⁴⁹¹ seine Morallehre lediglich eine „Sammlung von Vorschriften für das praktische Verhalten“,¹⁴⁹² „der Dekalog [...] das unmoralischste [sic!] Gesetzbuch der Welt, welches für die gehorsame Befolgung eines mächtigen fremden Willens das Wohlergehen auf Erden in Aussicht stellt und die Eroberung der Welt verheißt“.¹⁴⁹³

Über all dem erhebt sich in schroffem Gegensatz das Christentum. So wie **Otto Weininger** in der Geburt Jesu Christi einen Wendepunkt sieht, der die Welt gleichsam in „Sein und Nicht-Sein“ geschieden habe,¹⁴⁹⁴ spricht **Egon Friedell** davon, dass die

¹⁴⁸¹ Vgl. hier v.a. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 422; FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 382.

¹⁴⁸² KANT, *Die Religion*, 838.

¹⁴⁸³ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 439.

¹⁴⁸⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 440.

¹⁴⁸⁵ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 420.

¹⁴⁸⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 434.

¹⁴⁸⁷ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 382.

¹⁴⁸⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 385.

¹⁴⁸⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 383.

¹⁴⁹⁰ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 383.

¹⁴⁹¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 395-396.

¹⁴⁹² FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 396.

¹⁴⁹³ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 420.

¹⁴⁹⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 439.

„Herabkunft des Heilands [...] die Weltgeschichte in zwei Hälften auseinander[reiße]“. ¹⁴⁹⁵ Einen (Entwicklungs)Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund stellt er in Abrede. ¹⁴⁹⁶ Und weil für **Friedell** allein das Christentum „Menschheitsreligion“, ¹⁴⁹⁷ ja überhaupt „die einzige[...] Religion“ ist, „die diesen Namen verdient“, ¹⁴⁹⁸ spricht er dem Judentum das religiöse Moment ab:

„Der Semit denkt in Stämmen: im Gegensatz zum Indogermanen weiß er nichts von dem einmaligen und ewigen Wert der einzelnen Menschenseele; deshalb blieb ihm die christliche Ethik ebenso verschlossen wie der christliche Jenseitsglaube.“ ¹⁴⁹⁹

Und in einer unveröffentlichten Skizze **Egon Friedells** heißt es:

„Die einzige gesunde Wurzel, aus der die echte Religiosität entspringt, das transcendente Bedürfnis, mangelt bei den Juden“. ¹⁵⁰⁰

Nach **Friedell** hat erst Jesus Christus den Menschen gelehrt, „daß er eine Seele besitzt“ ¹⁵⁰¹ – das Christentum steht damit für ein ganz neues Verhältnis des Menschen zu Gott. Ganz ähnlich auch **Otto Weininger**, der erklärt, dass der ‚Jude‘ „seelenlos“ sei und deshalb auch kein Verständnis für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele habe. ¹⁵⁰²

„Von dem Göttlichen im Menschen, dem ‚Gott, der mir im Busen wohnt,‘ weiß der echte Jude nichts. [...] Denn was im Menschen von Gott ist, das ist des Menschen Seele; der absolute Jude aber ist seelenlos.“ ¹⁵⁰³

Weininger, der sich hier als Mystiker zu erkennen gibt, ¹⁵⁰⁴ geht so weit, vom Unglauben und von der „Irreligiosität des Juden“ zu sprechen. ¹⁵⁰⁵ Weil **Weininger** aber im Glauben die Basis allen Seins sieht, spricht er dem ‚Juden‘ schlicht das ‚Sein‘ ab: ¹⁵⁰⁶

¹⁴⁹⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 81.

¹⁴⁹⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 420.

¹⁴⁹⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 382.

¹⁴⁹⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 15.

¹⁴⁹⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 349.

¹⁵⁰⁰ FRIEDEL, Und David wird König (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriften-sammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser 30663.

¹⁵⁰¹ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 53.

¹⁵⁰² WEININGER, Geschlecht und Charakter, 420. Vom fehlenden Glauben an die Unsterblichkeit der Seele im Judentum spricht auch Hegel. Vgl. HEGEL, Vorlesungen, 265.

¹⁵⁰³ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 420.

¹⁵⁰⁴ Zur Mystik Otto Weiningers vgl. Kapitel IV. 4.6.3.

¹⁵⁰⁵ WEININGER, Geschlecht und Charakter 430.

¹⁵⁰⁶ WEININGER, Geschlecht und Charakter 430-431.

„Glaube ist jene Handlung des Menschen, durch welche er in Verhältnis zu einem Sein tritt. Der religiöse Glaube richtet sich nur speziell auf das **absolute** Sein. Und der Jude **ist** nichts, im tiefsten Grunde darum, weil er nichts **glaubt**. Glaube aber ist alles. Mag ein Mensch an Gott glauben oder nicht, es kommt nicht alles darauf an: wenn er nur wenigstens an seinen Atheismus glaubt.“¹⁵⁰⁷

Mit ihrer negativen Bewertung des Judentums folgen *Egon Friedell* und *Otto Weininger* einer von Kant über Herder und Semler bis zu Schleiermacher reichenden Argumentationslinie protestantischer Theologie und Philosophie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts.¹⁵⁰⁸ Judentum (äußerlich, partikular) und Christentum (innerlich, universal) werden dabei einander vergleichend gegenüber gestellt, ein theologischer Zusammenhang unter Hinweis auf die religiöse Mangelhaftigkeit und die nationale Verengung des Judentums geleugnet, die kirchliche Anknüpfung an das Alte Testament sowie die jüdische Messianität Jesu in Frage gestellt.¹⁵⁰⁹ Es ist anzunehmen, dass sowohl *Egon Friedell* als auch *Otto Weininger*, die beide mit Immanuel Kants Schriften vertraut waren, vor allem diesen Philosophen rezipierten: Dies zeigt sich etwa dort, wo sie das Christentum als Wendepunkt und als vom Judentum völlig unabhängig charakterisieren, das Judentum als allein auf die Einhaltung äußerlicher Gesetze gerichtet beschreiben und ihm aufgrund der Verflechtung von Religion und Politik und des fehlenden Unsterblichkeitsglaubens¹⁵¹⁰ den Status einer Religion absprechen.¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter* 430-431. Vgl. ganz ähnlich auch Emil Lucka in LUCKA, *Otto Weininger*, 79. In Zusammenhang mit seinen Ausführungen zur Ungläubigkeit des ‚Juden‘ definiert Weininger Religion als „Bejahung alles ewigen, aus den Daten des niederen nie abzuleitenden, nie zu erweisenden höheren Lebens **im Menschen durch den Menschen**“ [ebenda 430.], als „Setzung seiner selbst und der Welt mit sich selbst“. [ebenda 433.] Und er schreibt weiter: „Religion ist Schöpfung des Alls; und alles, was im Menschen ist, ist nur durch Religion.“ Vgl. ebenda 433.

¹⁵⁰⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei BECKMANN, *Die fremde Wurzel*, 34-103, v.a. 34-75.

¹⁵⁰⁹ Vgl. dazu BECKMANN, *Die fremde Wurzel*, 34-75, hier v.a. 42-43, 49. Zu Kant vgl. etwa KANT, *Die Religion*, 788-792. Zu Schleiermacher vgl. etwa SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, Fünfte Rede, 182-184.

¹⁵¹⁰ Zum fehlenden Unsterblichkeitsglauben im Judentum vgl. auch Hegel, der schreibt: „Das Subjekt kommt nie zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit, deswegen finden wir bei den Juden keinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, denn das Subjekt ist nicht an und für sich seiend.“ Vgl. HEGEL, *Vorlesungen*, 265.

¹⁵¹¹ KANT, *Die Religion*, 788-792. Immanuel Kant schreibt: „Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern [sic!] Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten.“ Vgl. KANT, *Die Religion*, 789-790. Vgl. dazu auch BECKMANN, *Die fremde Wurzel*, 42-43.

Inwieweit diese Haltung der Konvertiten gegenüber dem Judentum deren Sicht auf das Alte Testament und die Rolle Jesu Christi betrifft, wird im Folgenden zu klären sein. Mit Blick auf die Frage nach der Marcion- und Harnack-Rezeption **Egon Friedells** und **Otto Weiningers** bzw. auf deren Einflüsse auf die Theologie der beiden Konvertiten, empfiehlt sich zunächst eine Übersicht über Adolf von Harnacks Beschäftigung mit Marcion.

4.1.2. Marcion, Adolf von Harnack und die Frage nach der kanonischen Stellung des Alten Testaments

Unsere heutige Sicht auf Leben und Wirken Marcions¹⁵¹² geht im Wesentlichen auf Adolf von Harnack zurück. Der Berliner Kirchenhistoriker setzte sich Zeit seines Lebens intensiv mit dem Häretiker der Alten Kirche auseinander und widmete diesem ab 1870 insgesamt vier Darstellungen.¹⁵¹³ Ihren Höhepunkt erreichte Harnacks Beschäftigung mit Marcion mit seiner Monographie aus dem Jahr 1921, die, nicht zuletzt aufgrund ihres Quellenreichtums, in der Marcion-Forschung bis heute als grundlegend gilt.¹⁵¹⁴

Die heutige wissenschaftliche Sicht auf Marcion braucht uns hier nicht näher zu beschäftigen,¹⁵¹⁵ widmen wir uns Adolf von Harnacks Wertung und Bild des Marcion, der damit maßgeblichen Einfluss auf die damalige Forschung hatte. In ihrem Kern lässt sich Marcions Lehre nach Harnack folgendermaßen nachzeichnen:

¹⁵¹² Marcion, geb. um 85 nach Christus in Kleinasien. Als einflussreicher und wohlhabender Reeder und Schiffskaufmann reiste er nach Rom, wo er Mitglied der dortigen Gemeinde war und diese auch finanziell unterstützte. Nach einem erfolglosen Versuch, die römische Gemeinde zu reformieren, löste er sich um 144 von dieser und gründete eine Gegenkirche, die streng asketisch ausgerichtet war. Seine Lehre verbreitete sich rasch und stellte die römische Kirche vor große Herausforderungen. Ab dem dritten Jahrhundert verloren die Marcioniten im Westen an Einfluss, im Osten, insbesondere in Syrien, konnten sie trotz Verfolgung noch länger überleben. Die biographische Überlieferung ist stark von der altkirchlichen antihäretischen Literatur geprägt und dementsprechend verzerrt. Zur Biographie Marcions und zur Geschichte der ‚marcionitischen Kirche‘ vgl. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 292-293, Anm. 2; VON HARNACK, Marcion, 20-27 sowie 194-195; MAY, Art. Markion/Markioniten, 834; ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 89-91, 98-100.

¹⁵¹³ BIENERT, Marcion und der Antijudaismus, 191. Bei den vier Schriften handelt es sich um die Dorpater Preisschrift von 1870, den *Encyklopaedia Britannica*-Artikel aus 1883, die Marcion-Darstellung im *Lehrbuch für Dogmengeschichte* (Bd. 1, 1. Aufl. 1886) und schließlich die Marcion-Monographie aus 1921. Vgl. KINZIG, Harnack, 42.

¹⁵¹⁴ KINZIG, Harnack, 41; MAY, Marcion ohne Harnack, 1; BIENERT, Marcion und der Antijudaismus, 191-192.

¹⁵¹⁵ Vgl. dazu die Übersicht bei MAY, Art. Markion/Markioniten, passim und ALAND, Art. Marcion/Marconiten, passim sowie die Aufsätze in MAY-GRESCHAT-MEISER, Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, passim.

Im Zentrum von Marcions Lehre steht sein dualistischer Gottesbegriff. Marcion erklärte, dass es zwei Götter gäbe, einen Schöpfer- und einen Erlösergott. Den Weltschöpfer (Demiurg) identifizierte er mit dem Gott des Alten Testaments, der, hart, gerecht und despotisch, die von ihm geschaffene, unvollkommene Welt und die in ihr lebende sündige Menschheit mit Strenge und Gesetz beherrscht. Dem Schöpfergott ist der bislang unbekannte Erlösergott, der Gott des Evangeliums, übergeordnet, der sich der Menschheit erbarmt und sich in Jesus Christus offenbart hat. Der Christus des Erlösergottes ist unerwartet in der Welt erschienen. Durch seinen Tod am Kreuz hat er das Gesetz zerstört und die an seine Botschaft glaubenden Menschen aus der Herrschaft des richtenden Schöpfergottes und damit von der schlechten Welt/Materie befreit.¹⁵¹⁶ In diesem Zusammenhang gewinnt auch Marcions strenger Asketismus im Sinne einer Abkehr von allem Materiellen und Fleischlichem an Bedeutung.¹⁵¹⁷

Von Relevanz sind für uns die aus seinem dualistischen Gottesbegriff resultierende Gegenüberstellung von Gesetz (Altes Testament) und Evangelium, seine Ablehnung einer typologisierenden Auslegung des Alten Testaments und infolgedessen auch die Unterscheidung zwischen dem jüdischen Messias und dem Christus des Erlösergottes.¹⁵¹⁸ Das Alte Testament, das Marcion dem Weltschöpfer zuordnete, verwarf er, da es nicht vom Erlösergott des Evangeliums künde. Stattdessen schuf er einen von ‚judaistischen‘ Elementen gereinigten Kanon, der das Evangelium des Lukas und zehn Briefe des Paulus umfasste.¹⁵¹⁹

Adolf von Harnack griff Marcions Erläuterungen zur kanonischen Stellung des Alten Testaments im Nachwort seiner späten Marcion-Schrift (1921) auf, um sich

¹⁵¹⁶ Zur Theologie Marcions vgl. VON HARNACK, Marcion, 136-181; HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige, 184-210, 253-266; HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 294-302; ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 93-97; MAY, Art. Markion/Markioniten, 834-835. Seine Lehre von der Verschiedenheit der Götter legte Marcion in den *Antithesen* dar. Vgl. ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 92; VON HARNACK, Marcion, 68-135.

¹⁵¹⁷ Zur marcionitischen Enthaltsamkeit vgl. VON HARNACK, Marcion, 187-188; ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 97-98.

¹⁵¹⁸ ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 92-96. Zum Weltschöpfer gehörte nach Marcion auch ein eigener Messias, den er im Gegensatz zum Christus des guten Gottes „Antichrist“ nennt. Vgl. dazu HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige, 198-200, hier zit. 200; KINZIG, Harnack, 46.

¹⁵¹⁹ ALAND, Art. Marcion/Marconiten, 91-92.

seinerseits für eine Entfernung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon auszusprechen.¹⁵²⁰

Der Kirchenhistoriker argumentierte damit, dass man aus dem Alten Testament nicht erkennen könne „was christlich [sei]“.¹⁵²¹ Zur Untermauerung seiner These begibt sich Harnack auf einen Argumentationsgang durch die Kirchengeschichte, von Paulus über Marcion, Luther bis hin zu Schleiermacher und Hegel,¹⁵²² um schließlich festzustellen, dass die evangelischen Kirchen verpflichtet seien, „das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, die ‚gut und nützlich zu lesen sind‘ und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT kein kanonisches Buch ist“.¹⁵²³ Harnack plädierte stattdessen für eine ‚Apokryphisierung‘ der alttestamentlichen Schriften.¹⁵²⁴ Denn erst wenn dem Alten Testament die ‚kanonische Autorität, die ihm nicht gebührt, entzogen ist‘, so beschließt er seine Ausführungen, werde dieses Buch „in seiner Eigenart und Bedeutung (die Propheten) allüberall gewürdigt und geschätzt werden“.¹⁵²⁵

Es muss hier ausdrücklich festgehalten werden, dass Harnack nie eine Verwerfung des Alten Testaments forderte.¹⁵²⁶ Er betonte auch stets die alttestamentlichen Grund-

¹⁵²⁰ VON HARNACK, Marcion, 254; KINZIG, Harnack, 41. Harnacks Überlegungen zum Stellenwert des Alten Testaments gehen ans Ende des 19. Jahrhunderts zurück. Im *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bd. 1, 1886, 1909) und im *Wesen des Christentums* (1899/1900) wechseln Lob und Kritik am Alten Testament. Harnack betont zwar die jüdischen Wurzeln des Christentums und lobt das Alte Testament als Trost- und Erbauungsbuch, warnt aber gleichzeitig vor den Gefahren und Schranken dieses Buches für das Christentum. Insbesondere hebt er die sich vom Christentum unterscheidende Morallehre des Alten Testaments sowie das der jüdischen Religion inhärente national-politische Element hervor. [Zu Harnacks doppelter Wertung des Alten Testaments vgl. beispielsweise VON HARNACK, *Das Wesen*, 108-109; HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 48-50 sowie die diesbezüglichen Ausführungen von KINZIG, Harnack, 89-102.] Mit seinen Überlegungen bewegte sich Harnack ganz im Rahmen der zeitgenössischen Diskussionen um das Alte Testament. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war die Frage nach dem Umgang mit dem Alten Testament im Religionsunterricht Thema zahlreicher Debatten im liberalprotestantischen Lager. Viele Liberale vertraten angesichts der Forschungsergebnisse der modernen Religionswissenschaften einen evolutionären Religionsbegriff – der eine Nachrangigkeit des Alten Testaments gegenüber dem Neuen bedeutet – und plädierten für eine eingeschränkte Behandlung der alttestamentlichen Texte. Wolfram Kinzig geht davon aus, dass es letztlich der ‚Bibel-Babel-Streit‘ (ab 1902) war, der Harnack dazu anregte, sich öffentlich für eine Beseitigung des Alten Testaments aus dem Kanon des Christentums auszusprechen. Vgl. dazu KINZIG, Harnack, 93-97.

¹⁵²¹ VON HARNACK, Marcion, 254.

¹⁵²² VON HARNACK, Marcion, 247-253.

¹⁵²³ VON HARNACK, Marcion, 253-254.

¹⁵²⁴ VON HARNACK, Brief an Karl Holl vom 31. Dezember 1920, zit. nach: HOLL, Briefwechsel, 74. Vgl. dazu auch KINZIG, Harnack, 97 (Anm. 292), 103. Vgl. außerdem Wolfram Kinzigs Ausführungen zu Harnacks Marcion-Veröffentlichungen und Stellungnahmen zum Alten Testament aus späterer Zeit: KINZIG, Harnack, 102-108; 118-119.

¹⁵²⁵ VON HARNACK, Marcion, 255.

¹⁵²⁶ VON HARNACK, Marcion, 255. Vgl. dazu auch KINZIG, Harnack, 87.

lagen der christlichen Religion. Infrage stand für ihn allein die kanonische Geltung des Alten Testaments für das Christentum.¹⁵²⁷

Innerhalb des deutschen Protestantismus sorgten Harnacks Ausführungen für großes Aufsehen und Diskussionen. Die Fronten zwischen Befürwortern und Kritikern gingen dabei auch quer durch das kulturprotestantische Lager, das in seiner Haltung gegenüber dem Judentum und dem Alten Testament keine einheitliche Linie verfolgte.¹⁵²⁸ Regen Zuspruch erfuhr Harnack, der sich von Rassismus und Antisemitismus stets explizit distanziert hatte, schließlich von deutschvölkischer Seite:¹⁵²⁹

„Schon Harnack selbst sah die Gefahr einer Vereinnahmung seiner Position durch ‚völkische‘ Gruppen, die das Alte Testament aus antisemitischen Gründen verwarfen.“¹⁵³⁰

4.1.3. Marcion als Chiffre für die Ablösung vom Judentum bei Egon Friedell und Otto Weininger

Adolf von Harnacks Marcion-Darstellungen sorgten nicht nur innerhalb des deutschen Protestantismus für Diskussionen, sondern stießen auch bei *Egon Friedell* und *Otto Weininger* auf größtes Interesse.

Bemerkenswert ist *Egon Friedells*, bisher von der Forschung kaum beachtete, Harnack-Rezeption.¹⁵³¹ Zunächst in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit*, später in seiner *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients* widmete sich *Friedell* ausführlich der Theologie Marcions¹⁵³² und folgte dabei weitgehend Adolf von Harnacks Marcion-Darstellung aus 1921.¹⁵³³ Dies ist sowohl am Kapitelaufbau der *Kulturgeschichte Ägyptens* ersichtlich – wie Harnack in seiner Einführung setzt *Friedell* mit Ausführungen

¹⁵²⁷ KINZIG, Harnack, 98. Im *Lehrbuch der Dogmengeschichte* betont Harnack den jüdischen Boden des Christentums. Vgl. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, 48-65. Harnack selbst brachte den Texten des Alten Testaments große Achtung entgegen und zog sie auch für seine Predigten heran. Vgl. dazu KINZIG, Harnack, 101-102.

¹⁵²⁸ Zu den Auseinandersetzungen innerhalb des deutschen Protestantismus bzw. zur Haltung prominenter Kulturprotestanten gegenüber dem Judentum vgl. KINZIG, Harnack, 18-39, 110-121; NOWAK, *Kulturprotestantismus*, 14-24; REYMOND, *Die Konzepte*, 133-135; THALMANN, *Die Schwäche des Kulturprotestantismus*, passim.

¹⁵²⁹ Vgl. dazu KINZIG, Harnack, 119, 121-127.

¹⁵³⁰ KINZIG, Harnack, 121.

¹⁵³¹ Ein Hinweis auf Friedells Harnack-Lektüre findet sich bei LORENZ, *Egon Friedell*, 86.

¹⁵³² FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 280-281; FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 4-21.

¹⁵³³ VON HARNACK, *Marcion*, passim. Stellenweise greift Friedell auch auf Harnacks Preisschrift aus 1870 zurück. Vgl. HARNACK, *Marcion. Der moderne Gläubige*, passim.

zum ‚unbekannten Gott‘ ein, geht dann über zur Gnosis, um schließlich Marcions Leben, Lehre und Wirksamkeit zu thematisieren¹⁵³⁴ – als auch in **Friedells** Wortwahl, mit der er sich mitunter sehr eng an jene Harnacks anlehnt.¹⁵³⁵

Inhaltliche Parallelen zwischen Harnack und **Friedell** zeigen sich neben ihrer Übereinstimmung in der Kanonfrage vor allem dort, wo es um die Wertung der Persönlichkeit Marcions geht. Beide machen aus ihrer Faszination für Marcion keinen Hehl.¹⁵³⁶ Sie bringen ihn mit Martin Luther in Verbindung, ziehen insbesondere einen Vergleich zwischen Marcions Bruch mit der römischen Gemeinde und dem Thesenanschlag von 1517¹⁵³⁷ und verweisen, **Friedell** hier freilich Harnack folgend, auf den Kirchenhistoriker August Neander, der Marcion „den ersten Protestanten genannt [habe]“.¹⁵³⁸

Bereits in seinen Ausführungen zu Marcion lässt **Egon Friedell** seine eigene Glaubensauffassung durchblicken.

Beginnen wir mit Marcions ‚Zweigötterlehre‘: Wie Marcion stieß sich auch **Egon Friedell** am vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Gott des Alten Testaments, dem „Judengott“,¹⁵³⁹ und dem Gott des Christentums. Dies wird in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* deutlich, wo **Friedell** – hier wieder im Anschluss an Adolf von Harnack – die marcionitische Lehre mit Luthers reformatorischer Erkenntnis in Zusammenhang setzt:

„Es war, wie man sieht, der Judengott, der Luther so entsetzlich schreckte. Wieder einmal wurde ein wahrhaftiger, für Kompromisse und Zweideutigkeiten nicht geschaffener Mensch durch jene schauerliche Paradoxie in Verwirrung gebracht, die durch das ganze Christentum geht, jenen ungeheuren Riß, den zu verkleistern bereits fünfzig Menschengenerationen vergeblich ihren Scharfsinn, ihr Wissen und ihren

¹⁵³⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 2-21; VON HARNACK, Marcion, passim.

¹⁵³⁵ Friedell folgt Harnack mitunter sogar wortwörtlich, jedoch ohne die entsprechenden Quellen anzugeben. Vgl. etwa Friedells Ausführungen zur Messianität Jesu. [FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 7; VON HARNACK, Marcion, 157.] Zweifellos hat Friedell auch die Marcion-Zitate aus den *Antithesen* sowie Aussagen von Justin oder Tertullian von Harnack übernommen.

¹⁵³⁶ Bei Harnack zeigt sich dies insbesondere am Schluss seiner Marcion-Darstellung aus 1921, wo er die Gegenwartsbedeutung Marcions darlegt, gleichzeitig aber auch Kritik am marcionitischen System vorbringt. Harnack schließt seine Ausführungen mit: „Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!“ Vgl. VON HARNACK, Marcion, 255-265, hier zit. 265. Vgl. zu dieser Thematik auch KINZIG, Harnack, 88-89.

¹⁵³⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 5-6; HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige, 292-293. Vgl. dazu auch BIENERT, Marcion und der Antijudaismus, 193.

¹⁵³⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 6; VON HARNACK, Marcion, 231. Neander nennt Marcion einen „ächte[n] Protestant[en]“. Vgl. NEANDER, Allgemeine Geschichte, 782.

¹⁵³⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 280.

Glauben aufgeboden hatten: er besteht darin, daß man einen rein national gedachten, nur den Interessen seiner Landsleute zugewandten, jede Konkurrenz unversöhnlich verfolgenden harten und herrischen Firmenchef, wie es der Judengott ist, mit Gott zu identifizieren suchte [...] Ganz folgerichtig erklärten denn auch die Marcioniten [...], es existierten zwei Gottheiten [...].¹⁵⁴⁰

Und wenige Zeilen später:

„Aber eines Tages erlebte auch Luther sein Damaskus. Nur rief ihm der Heiland nicht zu: ‚Warum verfolgst du mich?‘, sondern: ‚Warum glaubst du dich von mir verfolgt? Mein Vater ist nicht Jehovah!‘ Er erkannte, daß der Christengott kein ‚gerechter‘ Gott ist, sondern ein barmherziger Gott, und daß der Inhalt des Evangeliums nicht das Gesetz ist, sondern die Gnade.“¹⁵⁴¹

Trotz aller Bewunderung für den „größte[n] Ketzer“¹⁵⁴² der Christenheit geht **Egon Friedell** nicht so weit, Marcion in seiner ‚Zweigötterlehre‘ zu folgen.¹⁵⁴³

„Denn in der Tat: hier herrscht in rätselhafter Durchdringung lauterstes Licht und dazwischen schrecklichste Finsternis: nämlich Zweigötterei! Wäre dies nicht, so wären wir vielleicht heute alle Marcioniten!“¹⁵⁴⁴

Für **Egon Friedell** gab es nur einen einzigen Gott, nämlich den guten Gott der Christen, den er mit dem marcionitischen, fremden Erlösergott identifizierte.¹⁵⁴⁵

„Betrachten wir es recht, so ist jener geheimnisvolle Fremde niemand anders als der ‚liebe Gott‘, zu dem heute noch jedes kleine Kind betet. Denn die Metaphysikerfrage, ob Gott die Welt ‚geschaffen‘ habe, bekümmert eine reine und ursprüngliche Frömmigkeit nicht; ihr genügt, dass er ist.“¹⁵⁴⁶

Anders als Adolf von Harnack, der sich am Ende seiner Marcion-Darstellung aus 1921 zum ersten Glaubensartikel bekannte,¹⁵⁴⁷ maß **Egon Friedell** der Frage nach dem Schöpfer der Welt eine nur untergeordnete Bedeutung bei, wengleich er es nicht unterließ, sich im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Marcions Lehre auch diesbezüg-

¹⁵⁴⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 280-281.

¹⁵⁴¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 281.

¹⁵⁴² FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 4, 5.

¹⁵⁴³ Vgl. dazu auch LORENZ, Egon Friedell, 87-88.

¹⁵⁴⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 18.

¹⁵⁴⁵ Die Marcion-Forschung ist sich bis heute uneinig, ob Marcion wirklich von zwei Göttern ausging oder ob er Hypostasen eines Gottes meinte. Vgl. dazu MAY, Art. Markion/Markioniten, 834.

¹⁵⁴⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 11.

¹⁵⁴⁷ VON HARNACK, Marcion, 265.

lich einige Gedanken zu machen.¹⁵⁴⁸ Viel stärker tritt bei **Friedell** der Transzendenzbezug hervor, sein Glaube an die unverdiente und gleichermaßen rätselhafte Liebe und Güte Gottes,¹⁵⁴⁹ der sich in Christus offenbart hat und die Einzelseele von ebendieser Welt erlöst.¹⁵⁵⁰ Das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36) hat ihn tief bewegt und bedeutete für ihn „die vollständige Aufhebung und Umkehrung des spezifisch jüdischen Weltgefühls“.¹⁵⁵¹

Wollte **Friedell** Marcion also nicht in dessen ‚Zweigötterlehre‘ folgen, so brachte er Marcions beiden anderen „reformatorischen Hauptgedanken“ ungeteilte Zustimmung entgegen, nämlich dessen Forderung nach Verwerfung des Alten Testaments und dessen „Leugnung der Messianität Jesu“.¹⁵⁵² Was den ersten der beiden Punkte betrifft, verdient **Friedells** Gegenüberstellung von Altem Testament und Evangelien Beachtung:

„Die Evangelien sind auch darin Frohe Botschaft, daß auf ihnen der Duft einer silbernen Heiterkeit ruht, den man im Alten Testament, das alles bleiern kompakt nimmt, völlig vermißt. Hier strahlt uns die Welt als steinharte Realität entgegen, dort ist sie nichts als ein zitternder Abglanz, ein seliges Versprechen, und dadurch schon von sich erlöst.“¹⁵⁵³

Marcion, Schleiermacher und Harnack in ihrer Haltung zum Alten Testament folgend,¹⁵⁵⁴ bezeichnet **Friedell** das Alte Testament als das „kühnste und gewaltigste Geschichtswerk, das jemals geschrieben wurde“,¹⁵⁵⁵ als eines der „dramatischsten Bücher der Weltliteratur“,¹⁵⁵⁶ das „in einzelnen Teilen“ von der „reinsten und erhabensten

¹⁵⁴⁸ So wirft Friedell etwa die Frage auf, ob der Demiurg nicht „bloß ein Engel des guten Gottes“ sei: „Wir könnten auch sagen: der Demiurg ist Luzifer, der gefallene Engel; sein Fall besteht eben darin, daß er die Welt geschaffen hat. Eine Weltschöpfung durch Luzifer würde nicht der Allmacht Gottes widerstreiten, denn Gott, über allem Schaffen und Nichtschaffen thronend, vermag jeden Schöpfungsakt zuzulassen.“ Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 18.

¹⁵⁴⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 21, 441; FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 679-680. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.2.

¹⁵⁵⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339.

¹⁵⁵¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 679.

¹⁵⁵² FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 12-13, hier zit. 12. Vgl. dazu auch LORENZ, Egon Friedell, 92. Dass Marcion mit seiner Verwerfung des Alten Testaments keinen Erfolg hatte, kommentiert Friedell in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* folgendermaßen: „Jehovah, auch darin ein echter Jude, ließ sich nicht hinauswerfen, und so ist bis zum heutigen Tage die reinste Religionslehre, die jemals in die Welt getreten ist und jemals in die Welt treten wird, verdorben und verwirrt durch das Gespenst eines rabiatischen und nachträgerischen alten Beduinenhäuptlings.“ Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 281.

¹⁵⁵³ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 83.

¹⁵⁵⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 13-15. Zu Schleiermachers Haltung zum Alten Testament vgl. BECKMANN, Die fremde Wurzel, 34-75.

¹⁵⁵⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 419.

¹⁵⁵⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 14.

Ethik [...], die überhaupt vor dem Erscheinen des Heilands möglich war“ erfüllt sei.¹⁵⁵⁷ Doch sei dieses Buch eben auch voll von „giftige[r] Schadenfreude“ und „teuflische[r] Grausamkeit“.¹⁵⁵⁸ „Was christlich ist, kann man aus dem Alten Testament nicht ersehen“, stellt **Egon Friedell** Adolf von Harnack zitierend fest.¹⁵⁵⁹

„Was wir aus dem Buch der Bücher zu empfangen wünschen, ist Anleitung zum seligen Leben [...]. Wir wollen daraus erfahren, wie wir zu Gott gelangen können, nicht, wie die Juden allmählich zu ihrem Gott gelangten.“¹⁵⁶⁰

Folglich bestreitet **Friedell** einen Entwicklungszusammenhang von Altem und Neuem Testament.¹⁵⁶¹ Die Annahme, dass Jesus der jüdische Messias gewesen sei, bezeichnet er als ein „konkretes Hirngespinnst“.¹⁵⁶² Unter Aufnahme bzw. Umkehrung von Marcions Gedanken, wonach dem Demiurgen ein eigener Messias angehöre, nämlich der ‚Antichrist‘, der mit dem guten Gott des Evangeliums nichts zu tun habe, schreibt **Friedell**:¹⁵⁶³

„Für den Laien [...] genügen zwei sehr einfache Erwägungen. Erstens: wenn Jesus der Messias war, warum hat er nichts von dem getan, was man vom Messias erwartete? Und zweitens: wenn Jesus der Messias war, warum haben die Juden ihn nicht anerkannt, warum erkennen sie ihn bis zum heutigen Tage nicht an? Daß die Welt nicht mit dem Schwert erobert werden kann, erobert werden darf, sondern nur mit dem Geist, das war ein schlechthin neuer Gedanke, der vorher in keines Juden und in keines Heiden Kopf gekommen war. Kurz, wenn der Messias der *Christos* sein soll, der Gesalbte, der König (und dies ist zweifellos die korrekte jüdische Auffassung), dann war Jesus nicht mehr und nicht weniger als der leibhaftige Antichrist.“¹⁵⁶⁴

Nach dem bisher Gesagten zeigt sich, dass Persönlichkeit, Werk und Lehre Marcions, so wie sie Harnack dargestellt hat, **Friedell** in hohem Maße fasziniert und inspiriert haben. Marcions strenge Unterscheidung zwischen Weltlichem/Materiellem und Geistigem, seine Betonung der Liebe und Gnade des guten Christengottes, der dem gerechten

¹⁵⁵⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 14.

¹⁵⁵⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 14.

¹⁵⁵⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 13. Vgl. die zitierte Stelle bei VON HARNACK, Marcion, 254.

¹⁵⁶⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 14-15.

¹⁵⁶¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 682.

¹⁵⁶² FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 679, 682-683, hier zit. 679. An anderer Stelle hält Friedell fest: „Daß Christus nicht der jüdische Messias war, kann wohl von keiner vorurteilslosen Betrachtung geleugnet werden.“ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 12.

¹⁵⁶³ Zu Marcions Vorstellung vom ‚Antichrist‘ vgl. HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige, 198-201 sowie KINZIG, Harnack, 46.

¹⁵⁶⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 683.

Gott des Alten Testaments entgegenstehe, haben maßgeblich zur Schärfung von **Friedells** eigenen Ansichten über Wesen und Wert von Judentum und Christentum beigetragen.¹⁵⁶⁵

Was **Otto Weininger** betrifft, so haben wir zwar keinerlei Hinweise darauf, ob auch er sich mit Harnacks ‚Marcion‘ beschäftigt hat, einige seiner Aussagen weisen aber in diese Richtung.¹⁵⁶⁶ Das betrifft weniger seine Leugnung eines Zusammenhanges zwischen Altem und Neuem Testament,¹⁵⁶⁷ mit der er in der damaligen protestantischen Theologie keine Ausnahme darstellte, sondern vielmehr seine Aussagen bezüglich des Verhältnisses der zwei Götter. So bezeichnet **Weininger** etwa die „Homonymität des Judengottes und des Christengottes“ als „die ärgste Verhöhnung des letzteren“¹⁵⁶⁸ und stellt in neumystischer Manier fest:

„Schopenhauer definiert einmal: ‚Das Wort Gott bedeutet einen Menschen, der die Welt gemacht hat.‘ Für den Gott der Juden trifft dies allerdings zu. Von dem Göttlichen im Menschen, dem ‚Gott, der mir im Busen wohnt,‘ weiß der echte Jude nichts.“¹⁵⁶⁹

Schließlich könnte man auch **Weiningers** Asketismus und seine Abscheu gegenüber allem Sexuellem als marcionitisch deuten – dies muss allerdings Spekulation bleiben.¹⁵⁷⁰

Insgesamt wird man **Egon Friedells** und **Otto Weiningers** negative Haltung gegenüber dem Judentum/der jüdischen Religion als Ausdruck ihrer biographischen Situation ansehen können. Marcion war für sie insbesondere von Interesse, als sie bei ihm eine ähnlich geartete Problemlage erkennen konnten, bei der es um die Frage nach der Ablösung vom Judentum ging. In diesem Sinne kann Marcion als eine Art theologische und biographische Chiffre verstanden werden.¹⁵⁷¹

¹⁵⁶⁵ Vgl. dazu auch LORENZ, Egon Friedell, 88.

¹⁵⁶⁶ Ob Otto Weininger Harnacks Ausführungen zu Marcion kannte, ist ungewiss. In Frage kommen hier die Dorpater Preisschrift aus 1870 sowie Harnacks Marcion-Darstellung im *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bd. 1, 1. Aufl. 1886) zur Zeit des ‚Marcions‘ von 1921 war Weininger schon lange verstorben.

¹⁵⁶⁷ Weininger sprach von einer „künstliche[n] Vermittelung [sic!]“ zwischen Altem und Neuem Testament. Vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 437.

¹⁵⁶⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 421.

¹⁵⁶⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 420.

¹⁵⁷⁰ Zu Weiningers asketischer Moral vgl. etwa WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 423-425.

¹⁵⁷¹ Für diese Anregung danke ich Herrn Univ.-Prof. DDr. Rudolf Leeb.

Darüber hinaus sind ihre Äußerungen im Kontext einer umfassenden Zivilisationskritik zu verstehen, die sich in erster Linie gegen den Materialismus und die Rationalisierung der modernen Welt richtete und in der „der ‚Jude‘ zum Negativsymbol aller als feindlich, als bekämpfenswert empfundenen Elemente der neuzeitlichen Entwicklung erhoben worden“ war.¹⁵⁷²

4.2. Egon Friedell – ein „Gaukler des Herrn“¹⁵⁷³

4.2.1. „Ohne Glauben gibt es gar nichts“¹⁵⁷⁴

„Gewiß, die Lehre Jesu, seine Gottessohnschaft, ja sogar seine Existenz: dies alles ist bis zu einem gewissen Grade eine Sache des Glaubens. Wer absolut will, kann an allem zweifeln. Die ganze Welt, ja mein eigenes Ich ist auch nur ein Glaube. [...] Zu allem brauchen wir Glauben, zu jeder einfachen Betätigung. Von diesem Glauben leben wir. Das war eben die ewige Tat, die Jesus vollbracht hat, daß er einer Menschheit, die bereits gelernt hatte, an allem zu zweifeln, zurief: ‚Zweifelt nicht! Diese Welt ist, und sie ist ein Werk Gottes. Alles ist, auch das Geringste und Niedrigste: die Ärmsten und Einfältigsten, die Kinder, die Sünder, die Lilien und Sperlinge – alles dies ist, wenn Ihr daran glaubt, wenn Ihr es liebt!‘ Diese beiden großen, ja einzigen Realitäten: Gott im Himmel und die Liebe auf Erden, hat er neu bekräftigt.“¹⁵⁷⁵

Die eben zitierte Passage wirft ein bezeichnendes Licht auf den Christen *Egon Friedell*. Ein „zutiefst religiöser Mensch“¹⁵⁷⁶ war er, der in der Religion die „Spitze und Krönung der menschlichen Kulturpyramide“¹⁵⁷⁷ sah. Hermann Bahr bezeichnete ihn als einen „Gaukler des Herrn“,¹⁵⁷⁸ er selbst sich als einen Supranaturalisten, überzeugt von der Wirklichkeit einer übernatürlichen, göttlichen Offenbarung, von der Göttlichkeit Jesu Christi und dessen Wundertaten.¹⁵⁷⁹ Der Glaube war ihm Basis von allem: Gegenüber

¹⁵⁷² NOWAK, Kulturprotestantismus, 33. Vgl. dazu auch INNERHOFER, Kulturgeschichte, 8.

¹⁵⁷³ Zit. nach: SCHNEIDER, Einführung, 18.

¹⁵⁷⁴ Egon Friedell im Gespräch mit Dorothea Zeemann. Zit. nach: KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 524. Vgl. zum Folgenden auch die Ausführungen bei LORENZ, Egon Friedell, 91-93; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 522-524.

¹⁵⁷⁵ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 47-48.

¹⁵⁷⁶ LORENZ, Egon Friedell, 93.

¹⁵⁷⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 24.

¹⁵⁷⁸ Zit. nach: SCHNEIDER, Einführung, 18.

¹⁵⁷⁹ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 16.

der Wiener Schriftstellerin Dorothea Zeemann begründete er seine Entscheidung, zum Protestantismus, und nicht zum römischen Katholizismus überzutreten, in späteren Jahren damit, dass der Protestantismus „den Glauben stärker betont“. Denn, so **Friedell** weiter: „Ohne Glauben gibt es gar nichts.“¹⁵⁸⁰ „Glauben aber“, das bedeutete für ihn, „sich auf die unverdiente Liebe Gottes in Christo [zu] verlassen“.¹⁵⁸¹ Dieses Vertrauen allein genügte ihm, auf metaphysische Spekulationen legte **Friedell** keinen Wert.

Von **Egon Friedells** Glauben an Gott und seiner Auseinandersetzung mit theologischen Fragen zeugen nicht nur seine unveröffentlichten Werkmanuskripte, seine Aphorismen oder seine beiden kulturhistorischen Schriften *Kulturgeschichte der Neuzeit* und *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*, sondern auch seine privaten Korrespondenzen. Beispielhaft sei hier in seiner vollen Länge ein, leider undatierter Brief **Egon Friedells** an die von ihm so verehrte Schauspielerin Lina Loos zitiert, in dem **Friedell**, Bezug nehmend auf Kant, schreibt:

„Liebste Lina!

Ich nehme also an, daß Du eine fremde Dame bist und daher wirklich von Friedell eine, wenn auch natürlich infolge der nötigen Kürze höchst lückenhafte Antwort haben willst.

Die Kürze der Fassung bedingt auch eine gewisse Schwerverständlichkeit. Fragen wir nach dem Ursprung der vollkommenen Gottesoffenbarung, so sehen wir uns auf die Person Jesu Christi, nicht auf seine Lehre, sondern auf seine Person und dem [sic!] Verhältnis zu Gott hingewiesen.

Die Apostel verkündigen daher Gott als den Vater unseres Herrn Jesus Christus. Und indem sie die Ausgießung des Geistes über das Fleisch verkündigen, bezeugen sie damit, daß der Glaube an Jesus Christus dazu führt, Gottes durch die Teilnahme an seinem Geist und Leben unmittelbar gewiß zu werden.

Kant hat den sogenannten ‚moralischen‘ Beweis geführt: aus dem Sittengesetz wird auf das Dasein des Gesetzgebers geschlossen. Das Dasein Gottes ist ein ‚Postulat‘ (eine Forderung) der sittlichen Vernunft. Zu der Idee der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit können wir nicht auf theoretischem Wege gelangen, da sie über unsere Erfahrung hinausgehen, wohl aber auf praktischem Wege, indem wir sie vermöge unseres sittlichen Willens zur persönlichen Gewißheit machen.

¹⁵⁸⁰ Egon Friedell im Gespräch mit Dorothea Zeemann. Zit. nach: KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 524.

¹⁵⁸¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 21.

Dies in Kürze die Lehre Kants von der ‚praktischen Vernunft‘. Unser Erkenntnisvermögen ist von unserem moralischen Vermögen abhängig, nicht etwa umgekehrt, darum sagt Kant: die praktische Vernunft hat den ‚Primat‘ (Vorrang) vor der theoretischen Vernunft.

Die Gotteserkenntnis beruht darauf, daß der Glaube uns in eine persönliche Beziehung zu Gott versetzt und aus dieser Erfahrung das Verständnis Gottes, seines Wesens schöpft. Es gehört im übrigen aber zur Natur des Glaubens, der Wirklichkeit Gottes und seines Wirkens gewiß zu sein, darüber aber, wie es sich im Einzelnen vollzieht, keine Klarheit zu besitzen. Daß die Gläubigen, von Ausnahmen natürlich abgesehen, besonders verantwortungsvoll leben, glaube ich nicht; aber sie haben einen Ersatz für ihr mangelndes oder doch sehr intermittierend arbeitendes Verantwortungsgefühl: das schlechte Gewissen. Dieses haben aber, seit Christus erschienen ist, obgleich sie es mit ihrem Verstand nicht wissen, auch die Ungläubigen. Und hierin besteht der ungeheure Fortschritt des nachchristlichen Menschen. Er hat nicht mehr die gute Laune des Raubtiers, die er in der Antike besaß; erst seit dem Erscheinen des Heilands ist die Tatsache der natürlichen menschlichen Bosheit ein Problem geworden.

Wenn der Mensch böse ist, warum will er das Gute? Wenn er gut ist, warum tut er das Böse?

Es küßt Dich Egon¹⁵⁸²

Egon Friedell legt in seinem Werk bemerkenswerte Kenntnisse in theologischen, theologiegeschichtlichen wie auch exegetischen Fragestellungen an den Tag. Neben seinen beiden *Kulturgeschichten* sind in diesem Zusammenhang insbesondere seine Glosse zur Erzählung vom Feigenbaum (Mk 11, 12-14, 20-26),¹⁵⁸³ seine ausführliche Abhandlung zum Pilatus-Wort „tu eipas“,¹⁵⁸⁴ seine *Judastragödie*¹⁵⁸⁵ sowie seine Schrift *Der historische Jesus Christus*¹⁵⁸⁶ anzuführen.

¹⁵⁸² Brief Egon Friedells an Lina Loos. Vgl. FRIEDEL, Briefe, 112-113. Vgl. die teilweise wortgleichen Ausführungen in FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 317-318.

¹⁵⁸³ FRIEDEL, Glosse zu einer Bibelstelle (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127223.

¹⁵⁸⁴ FRIEDEL, Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.

¹⁵⁸⁵ FRIEDEL, Die Judastragödie, passim.

¹⁵⁸⁶ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, passim. Zu dieser Schrift vgl. Kapitel IV.4.9.3.(b).

4.2.2. Egon Friedells Theologie – eine Annäherung

Egon Friedell war zwar kein Theologe, beschäftigte sich aber Zeit seines Lebens intensiv mit Theologie. Seine religiöse Haltung und seine theologischen Positionen werden in seinen Schriften greifbar.

In der *Kulturgeschichte der Neuzeit* setzt **Friedell** Gott mit dem Guten, mit dem Sinn der Welt in eins, bezeichnet Gott als die „höchste, ja einzige Realität“, die „immer da [sei], aber meist unsichtbar“.¹⁵⁸⁷ Gottes Regiment in der Welt nennt er an anderer Stelle „Gnade und Rätsel“,¹⁵⁸⁸ dem Verstande unfassbar und unergründlich.

„Weil es Gnade ist, vermögen Böse unbestraft zu bleiben; weil es Rätsel ist, vermögen Gute unbelohnt zu bleiben. Die ewige Heilstatsache ist: daß er die Welt regiert. Wer an diese Tatsache glaubt, lebt allemal und überall in einer guten Welt, einerlei, wie es ihm äußerlich ergeht; wer an sie nicht glaubt, ist unter allen Umständen unselig.“¹⁵⁸⁹

Wohl in Anlehnung an Albrecht Ritschl und Adolf von Harnack führt **Friedell** aus, dass „Gott [...] die Welt nicht draußen [regiert], sondern drinnen, [...] im Herzen der Menschen: wie deine Seele ist, genau so ist das Schicksal der Welt, in der du lebst und handelst.“¹⁵⁹⁰

Dabei war ihm die irdische Welt nur Schein, Provisorium, Intermezzo: „Wer wagt es, ‚mein‘ zum Dasein zu sagen? Alle Dörfer dieser Welt sind von Potemkin“,¹⁵⁹¹ heißt es in seiner *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*. Wie bereits früher erwähnt, sah **Friedell** das Judentum ganz im Weltlichen verhaftet, das Christentum hingegen auf das Transzendente ausgerichtet,¹⁵⁹² entsprechend dem Jesuswort „Mein Reich

¹⁵⁸⁷ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 266.

¹⁵⁸⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 441.

¹⁵⁸⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 441. Dass die ‚Bösen‘ oft ein besseres Leben haben als die ‚Guten‘ hat für Friedell ohnehin seinen Preis, nämlich den, „daß sie ohne Gott leben müssen“. Vgl. ebenda.

¹⁵⁹⁰ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 266. Vgl. dazu Adolf von Harnack: „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den *einzelnen* kommt, Einzug in ihre *Seele* hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist *Gottesherrschaft*, gewiß – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es *ist Gott selbst mit seiner Kraft*. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung.“ Vgl. VON HARNACK, *Das Wesen*, 40 sowie die weiteren Ausführungen 40-43. Zu Ritschl vgl. JACOBS, *Art. Liberale Theologie*, 53; SCHÄFER, *Art. Ritschl*, 234.

¹⁵⁹¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 19.

¹⁵⁹² FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 679-680. Vgl. dazu Kapitel IV.4.1.3.

ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18, 36) und der gnostischen „Absage an die Welt“ in 1. Joh. 2, 15-17.¹⁵⁹³

„Gott und die Seele sind die einzigen Wirklichkeiten, die Welt aber ist das Unwirkliche: dies ist der Sinn der frohen Botschaft Jesu. Wahres Christentum will niemals die Welt ‚vervollkommen‘, weder sozial noch politisch noch ökonomisch, ja nicht einmal moralisch; denn es läßt sie gar nicht gelten, es bemerkt sie überhaupt nicht. Eine ‚gerechter geordnete‘ Gesellschaft, ein der ‚allgemeinen Wohlfahrt‘ besser angepaßtes Dasein: was haben diese oder ähnliche Ziele mit dem Heil der Seele zu tun? Hierin unterscheidet sich das Christentum wesentlich von den beiden anderen monotheistischen Religionen: es ist weder flach weltordnend wie die jüdische Sittenlehre noch barbarisch welterobernd wie der Islam; es ist nicht Verbesserung der Welt nach irgendwelchen noch so edeln oder vernünftigen Prinzipien, sondern Erlösung von der Welt mit allen ihre schädlichen und wohltätigen, bösen und guten Mächten; es kümmert sich immer nur um die Einzelseele, niemals um die ‚Allgemeinheit‘, den ‚Fortschritt‘, das ‚Gedeihen der Gattung‘ und derlei niedrige Dinge.“¹⁵⁹⁴

Egon Friedell war ein Idealist, erfüllt von der „Sehnsucht nach einer neuen Ganzheit“.¹⁵⁹⁵ Den zeitgenössischen Rationalismus und Materialismus lehnte er ab.¹⁵⁹⁶ Worum es ihm ging, das war das Verhältnis der Einzelseele zu Gott¹⁵⁹⁷ – unverkennbar spiegelt sich in **Friedells** diesbezüglichen Äußerungen seine Lektüre von Adolf von Harnacks *Das Wesen des Christentums*¹⁵⁹⁸ oder von Ernst Troeltschs *Glaubenslehre*.¹⁵⁹⁹ Wie sehr sich bei **Friedell** alles um den Begriff ‚Seele‘¹⁶⁰⁰ dreht, zeigt schon ein erster Blick auf seine beiden *Kulturgeschichten: Leben und Legende der vorchristlichen Seele* bzw. *Die Krisis der Europäischen Seele* heißt es hier etwa in den Untertiteln, und auch

¹⁵⁹³ In 1. Joh. 2, 15-17 heißt es: 15: Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. Wenn jemand die Welt liebhat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. 16: Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. 17: Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.

¹⁵⁹⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339.

¹⁵⁹⁵ INNERHOFER, Kulturgeschichte, 9.

¹⁵⁹⁶ STRIGL, Nachwort, 486; INNERHOFER, Kulturgeschichte, 9.

¹⁵⁹⁷ Auch hier tritt wieder der Gegensatz zum Judentum hervor, in dem nach Friedell nicht der Einzelne, sondern immer das gesamte Volk vor Gott stehe. Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 349; FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339.

¹⁵⁹⁸ VON HARNACK, Das Wesen, passim, hier v.a. 38-47.

¹⁵⁹⁹ CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung, 174 bzw. TROELTSCH, Glaubenslehre 75-76, 111, wo Troeltsch vom „unendlichen Wert“ der Menschenseele spricht (hier zit. 76).

¹⁶⁰⁰ Zur Bedeutung des Seelen-Begriffs und zu den seit der Aufklärung laufenden Debatten um das Wesen der Seele und die Frage nach ihrer Unsterblichkeit vgl. HOLZHEY, Art. Seele, passim; SEIDL, Art. Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich, passim, v.a. 753-758.

im Text wird der Begriff von **Friedell** unzählige Male verwendet. Dem Verhältnis zwischen Einzelseele und Gott habe freilich erst Jesus von Nazareth Geltung verschafft.¹⁶⁰¹ Von daher will **Friedell** Jesus auch nicht als einen Sozialreformer im modernen Sinne verstanden wissen – **Friedell** betont mehrfach, dass Jesus allem Irdischen und vom Menschen Geschaffenen völlig gleichgültig gegenüber gestanden sei –, sondern als einen Kämpfer gegen den „Materialismus“ als dem „Teufel im Menschen“, der „seine Mission darin [erblickt habe], die Menschen zum Göttlichen zu führen“.¹⁶⁰² Wer aber war dieser Jesus von Nazareth?¹⁶⁰³ Klipp und klar stellt **Egon Friedell** fest: er war nicht der jüdische Messias, habe sich auch nicht als solcher verstanden¹⁶⁰⁴ – **Friedell** argumentiert hier gegen Harnack mit dem Alttestamentler Julius Wellhausen –,¹⁶⁰⁵ sondern er war Sohn Gottes und selbst ein „göttliches Wesen“.¹⁶⁰⁶ Mit der paulinischen Lehre vom Sühnetod Jesu konnte **Friedell** nichts anfangen, da diese auf den gerechten und rächenden „alttestamentarischen Judengott zurück[gehe]“.¹⁶⁰⁷ Ein Gott der Gnade hingegen verlange nicht das Opfer eines Unschuldigen.

„Der Gott Jesu ist die Gnade, die grundlose und grenzenlose, die jenseits von aller Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit waltet, nicht als Lohn oder Ausgleich, sondern einfach nur deshalb, weil sie die Gnade ist: Gott ist nicht der Richter, der freispricht, sondern der Vater, der verzeiht.“¹⁶⁰⁸

Die „Formel vom gekreuzigten Gottessohn, der die Schuld der Welt getilgt hat“ verstand **Friedell** als ein „wertvolles Symbol“ für all jene, die „die reine Lehre Jesu“ noch nicht zu begreifen vermochten.¹⁶⁰⁹ Allein diese „reine Lehre Jesu“¹⁶¹⁰ war es, auf die der Christ **Egon Friedell** sein Augenmerk richtete. Die Erlösung lag für ihn im Glauben an die Botschaft Jesu, im Vertrauen auf die unverdiente Liebe Gottes, die in dieser Welt von der Welt und damit vom Bösen befreit.

¹⁶⁰¹ Vgl. dazu etwa FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 349; FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339, 679-680; FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 53.

¹⁶⁰² FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 337.

¹⁶⁰³ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 522-523; LORENZ, Egon Friedell, 82-85.

¹⁶⁰⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 683.

¹⁶⁰⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 683; VON HARNACK, Das Wesen, 78-79.

¹⁶⁰⁶ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 16. Vgl. auch KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 522-523.

¹⁶⁰⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 298-299, hier zit. 299. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei LORENZ, Egon Friedell, 92-93; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 523.

¹⁶⁰⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 298.

¹⁶⁰⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 298.

¹⁶¹⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 298.

Dass sich der 19-jährige **Egon Friedell** im Jahr 1897 für die evangelische Kirche entschied, begründete er, wie bereits erwähnt, damit, dass der Protestantismus „den Glauben stärker betont“.¹⁶¹¹ Wie sein Verhältnis zum Protestantismus aussah und welches Bild er von der Reformation hatte, soll im Folgenden näher dargestellt werden. Die diesbezüglichen Ausführungen werden uns weitere wertvolle Einblicke in sein Glaubensverständnis und seine Weltsicht bieten.

4.2.3. Egon Friedell und der Protestantismus oder: Das Bild der lutherischen Reformation bei Egon Friedell¹⁶¹²

In seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* widmet sich **Egon Friedell** unter der Überschrift *Die Deutsche Religion* eingehend dem Zeitalter der Reformation sowie Leben, Lehre und Wirken Martin Luthers. Neben der historischen Betrachtung und Beurteilung der Reformation und ihrer inneren wie äußeren Entwicklungen beleuchtet **Friedell** vor allem die zentralen Glaubensinhalte der neuen Lehre – im Grunde arbeitet er die reformatorischen ‚Soli‘ (‚Sola Scriptura‘, ‚Sola Fide‘, ‚Sola Gratia‘) ab¹⁶¹³ – und fragt nach der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Reformation.¹⁶¹⁴

Beeindruckend an **Friedells** Darstellung sind nicht nur seine lebendigen und plastischen Schilderungen, mit denen er die Leserinnen und Leser in die Lebenswelt des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit entführt, sondern auch seine historischen und theologischen Sach- und Quellenkenntnisse. So widmet er sich etwa, um nur ein Bei-

¹⁶¹¹ Egon Friedell im Gespräch mit Dorothea Zeemann. Zit. nach: KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 524.

¹⁶¹² Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 525-530.

¹⁶¹³ Vgl. dazu auch KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 528.

¹⁶¹⁴ Zum Kapitel *Die Deutsche Religion* vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 266-341. Friedell spannt hier einen äußerst breiten Bogen: nach der Charakterisierung der Reformation als „deutsches Phänomen“ (268-269, hier zit. 268) befasst er sich mit dem mittelalterlichen Antiklerikalismus und mit den präreformatorischen Strömungen (270-273), geht weiter zu einer ausführlichen Darstellung der Person Luthers und dessen reformatorischer Erkenntnis, zu den Anfängen und zum Fortgang der Reformation (273-289) und zum Bauernkrieg (290-292). Sodann widmet er sich der Transsubstantiations- und der Satisfaktionslehre (293-295), der Person und Lehre des Paulus (295-299) und Augustinus (299-301) sowie der Rechtfertigungslehre (301-302). Weiter beschäftigt er sich in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Calvinismus (302-305), mit der radikalen Reformation und den Mystikern des Protestantismus (305-309), wendet sich dann der politischen Geschichte bzw. Religionspolitik Kaiser Karls V. (309-311) und der „Psychologie der Habsburger“ (311-315, hier zit. 311) zu und gelangt schließlich zu einer ersten Wertung der Reformation (315-318). Es folgen eine Beschreibung Deutschlands, der Deutschen und deren Lebensart im 16. Jahrhundert (318-329) und Ausführungen zum Hexenhammer und zum Hexenglauben (329-333). Den Abschluss bilden Erörterungen zur kulturgeschichtlichen Relevanz der Reformation und eine kritische Beurteilung derselben (333-341).

spiel zu nennen, eingehend dem Deutschen Bauernkrieg, analysiert die ‚12 Artikel‘ der Bauern und zeichnet Luthers Verhalten in dieser Sache nach.¹⁶¹⁵ Insgesamt bewegt sich **Friedell** mit seinen Ausführungen ganz im Fahrwasser der liberaltheologischen Reformations- und Lutherdeutungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts – unverkennbar sind die Anklänge vor allem an Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack oder Ernst Troeltsch,¹⁶¹⁶ mit deren Schriften er vertraut war.

Friedell setzt ein mit einer Charakterisierung der Reformation als „deutsches Phänomen“¹⁶¹⁷ – so wie die Renaissance für ihn ein italienisches Phänomen war –, und nimmt damit Bezug auf eine spezifische „Seelenhaltung“ der damaligen „deutsche[n] Nation“.¹⁶¹⁸ Die religiösen, nationalen, wirtschaftlich-sozialen und wissenschaftlichen (Einfluss des Humanismus) Verhältnisse des Zeitalters seien der Boden gewesen, auf dem die deutsche Reformation erst erwachsen konnte – vier Faktoren, deren Gemeinsamkeit **Friedell** in der „Berufung auf das Evangelium“ zu erkennen meint.¹⁶¹⁹ **Friedell** nimmt hier also die Vielschichtigkeit der reformatorischen Bewegung(en) in den Blick – den vorreformatorischen Strömungen widmet er einen eigenen Abschnitt¹⁶²⁰ –, verweist insbesondere auf die Verbindung von Humanismus und Reformation im frühen 16. Jahrhundert.¹⁶²¹

Friedell lässt es in den folgenden Ausführungen zu Luther und zum Zeitalter der Reformation nicht an persönlichen Kommentaren fehlen, die seine zweifellos von Ernst Troeltsch geprägte Sicht auf den Protestantismus spiegeln.¹⁶²² Kernpunkt seiner Argu-

¹⁶¹⁵ Zum Kapitel *Luther und der Bauernkrieg* vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 290-292.

¹⁶¹⁶ Ein Überblick zur Deutung der Reformation bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch findet sich bei KOHLS, *Das Bild der Reformation*, passim sowie SEEBAB, *Art. Reformation*, 394-396. Vgl. weiters HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 808-902; DILTHEY, *Weltanschauung*, 39-63; TROELTSCH, *Luther und die moderne Welt*, passim; TROELTSCH, *Die Bedeutung*, passim; TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche*, passim.

¹⁶¹⁷ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 268. Demgegenüber waren reformatorische Bewegungen in anderen Ländern für Friedell nur „Dubletten“. Vgl. ebenda sowie die Ausführungen bei KNEUCKER, *Egon Friedell, „evangelisch“*, 527.

¹⁶¹⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 268. Möglicherweise hat sich der Harnack-Verehrer Friedell hier an Harnacks Ausführungen in dessen *Lehrbuch der Dogmengeschichte* orientiert. Vgl. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 811.

¹⁶¹⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 269. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KNEUCKER, *Egon Friedell, „evangelisch“*, 527.

¹⁶²⁰ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 270-273.

¹⁶²¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 269.

¹⁶²² Zu Ernst Troeltschs diesbezüglichen Schriften vgl. TROELTSCH, *Die Bedeutung*, passim; TROELTSCH, *Luther und die moderne Welt*, passim; TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche*, passim.

mentation ist die Annahme, dass sich der (konfessionelle) Protestantismus von seinen ursprünglichen Ideen entfernt und letztlich deren Umkehrung vorgenommen habe.

„Protestantismus ist klarer mutiger Protest gegen jederlei Glaubenszwang, Formelwesen, Lippengläubigkeit, ist Rückkehr zur Reinheit der evangelischen Lehre und den Grundtatsachen des Christentums, ist Verwerfung jeglichen Mittlertums, das sich zwischen Gott und den Gläubigen stellen will, ist Frömmigkeit und Nachfolge Christi als wahres und alleiniges Priestertum; aber schon zu Luthers Lebzeiten und nicht ohne sein Dazutun ist ein großer Teil von alldem, in dessen Bekämpfung seine historische Mission bestand, wieder zurückgekehrt: ein neues System klerikaler Herrschsucht und toter Anbetung äußerer Formen machte sich breit, ein neues Fassadenchristentum stand im höchsten Ansehen, eine neue Dialektik, die an Spitzfindigkeit und Widersinnigkeit die katholische weit hinter sich ließ, hielt ihren Einzug und verdunkelte das Evangelium zum zweitenmal und mit weit weniger großartigen Mitteln, und wiederum zerfiel die Menschheit in Christen erster und zweiter Klasse: aber während der katholische Priester seine Superiorität aus einer transzendenten Quelle schöpft, gründete sich die Hegemonie der protestantischen Pastoren und Theologen auf den viel armseligeren und gebrechlicheren Anspruch, vor dem Laien das wahre wissenschaftliche Verständnis der Bibel vorauszuhaben.“¹⁶²³

Mit der Wertung der Entwicklung der Reformation als Abfall von seinen ursprünglichen Ansätzen im konfessionellen Luthertum vertritt **Friedell** eine Auffassung, die sich in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts zunächst etwa bei Albrecht Ritschl, später v.a. bei Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch finden lässt.¹⁶²⁴

Friedells kritische Haltung gegenüber dem alten konfessionellen Protestantismus soll im Folgenden anhand einiger konkreter Beispiele veranschaulicht werden. Beginnen wir mit seiner Darstellung der Persönlichkeit Luthers, der er in der *Kulturgeschichte der Neuzeit* breiten Raum widmet. Ganz dem Zeitgeist des 19. Jahrhunderts verhaftet, stellt **Friedell** den Reformator Martin Luther in die Reihe der für den Geschichtsverlauf

¹⁶²³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 286.

¹⁶²⁴ SEEBAB, Art. Reformation, 395; Zu Ritschl vgl. VON LOEWENICH, Luther und der Neuprottestantismus, 100-104. Zu Harnack vgl. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 808-902, hier v.a. 894-895. So spricht etwa Harnack davon, dass die lutherische Kirche aufgrund von Luthers Doktrin in Gefahr stand, „eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden“. Vgl. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 894. Zu Ernst Troeltsch vgl. etwa TROELTSCH, Luther und die moderne Welt, 62-63; 66, 84, 92-94; TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, 155-157. Allgemein zu dieser Einschätzung vgl. auch REINGRABNER, Egon Friedell, 170.

verantwortlichen ‚großen Männer‘, der großen Einzelpersönlichkeiten, und bezeichnet ihn als ‚Genie‘.¹⁶²⁵

„Neues‘ hat Luther in der Tat wenig gebracht. Aber hierin besteht auch gar nicht die Aufgabe des großen Mannes auf dieser Erde. In geistigen Dingen entscheidet niemals das Was, sondern immer nur das Wie. Das Genie tut den letzten Spatenstich: das, nicht mehr und nicht weniger, ist seine göttliche Mission. Es ist kein Neuigkeitenkrämer. Es sagt Dinge, die im Grunde jeder sagen könnte, aber es sagt sie so kurz und gut, so tief und empfunden, wie sie niemand sagen könnte. Es wiederholt einen Zeitgedanken, der in vielen, in allen schon dumpf schlummerte, aber es wiederholt ihn mit einer so hinreißenden Überzeugungskraft und entwaffnenden Simplizität, daß er erst jetzt Gemeingut wird.“¹⁶²⁶

Luther sei, so **Friedell**, die „Zunge seines Jahrhunderts [gewesen], er hat das schöpferische Wort gesprochen, das immer den Anfang macht“.¹⁶²⁷ Gleichwohl sei Luther noch ganz im Mittelalter verhaftet gewesen, ein „Übergangsmensch [...], in dem sich Altes und Neues in höchst seltsamer Weise mischte“.¹⁶²⁸

Die Bezeichnung Luthers als Genie und als großen Mann, der bereits vorhandenen Ideen zum Durchbruch verholfen habe und die Ansicht, wonach es in der Person Luthers zu einer Verbindung von Altem und Neuem gekommen sei, weisen, ebenso wie seine Ausführungen zu Luthers Prägung durch Paulus und Augustinus frappante Ähnlichkeiten zu Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack auf.¹⁶²⁹ Dass **Friedell** ein großer Verehrer Harnacks war und diesen vielfach zitierte, wurde an früherer Stelle schon ausgeführt – auch im Rahmen seiner Reformationsdarstellung bezieht sich **Friedell** sowohl implizit als auch explizit immer wieder auf Harnack und lehnt sich an dessen Ausführungen im dritten Band des *Lehrbuchs der Dogmengeschichte* an.¹⁶³⁰ Dilthey hingegen wird von **Friedell** in seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* nur ein Mal genannt¹⁶³¹ – zumindest ein Hinweis, dass er sich auch mit dessen Schriften auseinan-

¹⁶²⁵ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 274, 280, hier zit. 280.

¹⁶²⁶ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 274. Vgl. ganz ähnlich FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 26.

¹⁶²⁷ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 275.

¹⁶²⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 275.

¹⁶²⁹ Vgl. DILTHEY, *Weltanschauung*, v.a. 54-58 [Dilthey spricht von Luthers „Paulinismus“ und „Augustinismus“. Vgl. ebenda 57.]; HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 808-902, v.a. 809-820, 863-869, 901-902; TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche*, 145-163.

¹⁶³⁰ Explizit erwähnt bzw. zitiert wird Harnack etwa in FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 275, 285; FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 5, 13.

¹⁶³¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 373.

dergesetzt hat. Wo **Friedell** die Bedeutung des Protestantismus für das moderne Geistesleben thematisiert, kann von einer Beschäftigung mit Ernst Troeltsch ausgegangen werden.¹⁶³² So wie Ernst Troeltsch fragt auch **Egon Friedell** nach den modernen Elementen bei Luther, die er in der demokratischen Verfasstheit des Protestantismus, in der „Heiligsprechung der Arbeit“, und im religiösen Individualismus zu erkennen meint.¹⁶³³

„In der Anweisung Luthers, daß jede Seele sich ihren eigenen Gott aus dem Innersten neu erschaffen müsse, lag die letzte und tiefste Befreiung der Persönlichkeit.“¹⁶³⁴

Dieser dem religiösen Individualismus entspringende Freiheitsgedanke sowie das von Luther verkündete Prinzip, wonach „jeder Gläubige von wahrhaft geistlichem Stande, jedes Glied der Kirche ein Priester sei“,¹⁶³⁵ haben **Friedell** stark imponiert – ganz im Gegensatz zur „Heiligsprechung der Arbeit“,¹⁶³⁶ die seinen größten Widerspruch erregte. Doch dazu etwas später.

Bleiben wir bei **Friedells** Sicht auf Luther: Als ein deutscher Grobian, ein „kerngesunder deutscher Bauer“,¹⁶³⁷ erscheint Luther bei **Egon Friedell** – impulsiv im Denken, instinktiv und elementar im Handeln, noch ganz ein Kind seiner Zeit, ein Kind des Mittelalters.¹⁶³⁸ Der Persönlichkeit Luthers entspreche auch seine Bibelübersetzung, der **Friedell** ambivalent gegenüber steht: „Von dem Duft, dem Lokalkolorit, dem ganzen Ambiente der biblischen Welt“ sei darin kaum mehr etwas zu erkennen, dafür habe Luther in hoher sprachlicher Qualität das „deutscheste Buch der deutschen Literatur“ geschaffen.¹⁶³⁹ Lobend hebt **Friedell** Luthers Musikalität hervor, spricht dem Reformator hingegen jeden Sinn für Poesie und das Kunstschaffen seiner Zeit ab und attestiert ihm darüber hinaus eine mangelnde Fähigkeit zum historischen Denken.¹⁶⁴⁰

¹⁶³² Vgl. etwa TROELTSCH, Luther und die moderne Welt, passim; TROELTSCH, Die Bedeutung, passim; TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, passim.

¹⁶³³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 277-278, hier zit. 278.

¹⁶³⁴ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 278.

¹⁶³⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 278.

¹⁶³⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 278.

¹⁶³⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 287.

¹⁶³⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 276. Vgl. zu dieser Charakterisierung Luthers auch TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche, 145-146; TROELTSCH, Luther und die moderne Welt, 66-68.

¹⁶³⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 287-288, hier zit. 287.

¹⁶⁴⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 288-290, 293. Von Luthers beschränktem historischen Denken spricht auch Adolf von Harnack. Vgl. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 813.

Mit größter sprachlicher Leichtigkeit und Verspieltheit schildert **Friedell** Luthers Leben und Wirken¹⁶⁴¹ und erweist sich dabei als ein Kenner – nicht nur – der lutherischen Theologie.¹⁶⁴² **Friedell** zitiert immer wieder aus Luthers Werken, zeigt sich insbesondere begeistert von dessen drei reformatorischen Hauptschriften aus 1520, wobei hier wiederum Luthers Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* ins Zentrum rückt.¹⁶⁴³

Kritisch zeigt sich **Egon Friedell** allerdings dort, wo er feststellt, dass sich Luther in späterer Zeit von seinen ursprünglichen Ideen entfernt und vieles gebilligt habe, was eigentlich im Widerspruch zu seiner Sache gestanden habe:¹⁶⁴⁴ Luther habe, so führt **Friedell** in Anlehnung an bzw. unter Hinweis auf Sebastian Franck aus, in seinem mittelalterlichen Autoritätsglauben die Bibel zum neuen Papst gemacht: „Luthers Papst war die Bibel“,¹⁶⁴⁵ heißt es in der *Kulturgeschichte der Neuzeit*. Luthers Wortgebundenheit hätte dazu geführt, dass die „Philologie“ den Platz der Theologie, die „Schule“ den Platz der Kirche eingenommen habe¹⁶⁴⁶ – eine Wertung, die sich in ähnlicher auch bei Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch findet.¹⁶⁴⁷ Summa summarum stellt **Friedell** fest, dass die Reformation letztlich den „Sieg der Wissenschaft vom Glauben über den Glauben“ gebracht habe,¹⁶⁴⁸ dass mit der Reformation „Leben und Leiden des Erlösers“ zugunsten der schriftlichen Zeugnisse darüber in den Hintergrund gerückt seien.¹⁶⁴⁹

Des Weiteren nennt **Friedell** Martin Luther, auch hier wiederum an Harnack und Troeltsch anschließend,¹⁶⁵⁰ einen gänzlich „unwissenschaftliche[n] Kopf“,¹⁶⁵¹ einen unsystematischen Denker, und versucht dies anhand von Luthers Abendmahlslehre zu

¹⁶⁴¹ Hervorragend etwa Friedells Darstellung Luthers bei den Marburger Religionsgesprächen. Vgl. FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 284.

¹⁶⁴² Friedell legt in seinen Ausführungen meist auch die katholische Position dar, um von dort aus die protestantische(n) Position(en) zu untersuchen. Beispielhaft sind hier seine Ausführungen zum katholischen Bußverständnis zu nennen. Vgl. FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 295.

¹⁶⁴³ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 282-283.

¹⁶⁴⁴ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 286, 292-293, 333. Friedell spricht hier von Luthers Opportunismus und seiner allzu großen Kompromissbereitschaft. Vgl. ebenda. Vgl. dazu auch Ernst Troeltsch, der feststellt, dass Luther „selbst die Enge des Luthertums begründen [geholfen habe]“. TROELTSCH, *Protestantisches Christentum und Kirche*, 156.

¹⁶⁴⁵ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 284.

¹⁶⁴⁶ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 285.

¹⁶⁴⁷ HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 872, 878; TROELTSCH, *Luther und die moderne Welt*, 63.

¹⁶⁴⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 316.

¹⁶⁴⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 285.

¹⁶⁵⁰ HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 816; TROELTSCH, *Luther und die moderne Welt*, 68.

¹⁶⁵¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 293.

veranschaulichen. Denn diese sei, anders als die in dieser Frage eindeutigen Vorstellungen der Katholiken (Transsubstantiation) und Reformierten (Erinnerungsfeier), völlig unverständlich.¹⁶⁵²

„Luther tilgt das Mysterium (und zwar aus purem antipapistischen Eigensinn) und verwirft die philosophische Erklärung: er lehrt eine Verwandlung, bei der sich beides verwandelt und nichts verwandelt.“¹⁶⁵³

Friedells Ausführungen zur Rechtfertigungslehre zeigen, dass Glaube und gute Werke für ihn untrennbar miteinander verbunden waren,¹⁶⁵⁴ wobei er selbst auf Luthers Bild vom Baum und den Früchten zurückgreift.¹⁶⁵⁵ **Friedell** ging es um die fromme Gesinnung, um die „*intentio*“,¹⁶⁵⁶ aus der heraus jemand handelt. In seinen Darlegungen zur Werkheiligkeit des Katholizismus und zur Ablehnung derselben durch den Protestantismus kommt er zu einer interessanten, wenngleich paradoxen Schlussfolgerung: Während sich der Protestantismus gegen die Werkgerechtigkeit stelle, „die Buße ins Innere, in den bloßen Glauben [verlege]“, gleichzeitig aber karitatives Handeln verlange sowie weltliche Dinge wie Staat, Obrigkeit oder Beruf verherrliche und damit den „äußerte[n] Grad von ‚Werkheiligkeit‘“ erreiche, fordere der Katholizismus zwar die Rechtfertigung durch Werke, ziele in Wirklichkeit aber auf ein weltfremdes, auf „innere Buße und Einkehr“ ausgerichtetes und damit profanen Werken fern stehendes Leben ab.¹⁶⁵⁷ „Somit enden beide Richtungen bei entgegengesetzten Ausgangspunkten in genau umgekehrten Ergebnissen“, schließt **Friedell**,¹⁶⁵⁸ der die Auseinandersetzungen um die Werkgerechtigkeit letztlich zur Sache der Theologen erklärt:¹⁶⁵⁹

„Nie hat ein Katholik, der ein wahrer Christ war, geglaubt, daß die Werke allein genügen; nie hat ein Protestant, der ein wahrer Christ war, geglaubt, daß der Glaube allein genüge. Denn Glaube an Christus und Nachfolge Christi sind vollkommen

¹⁶⁵² FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 294.

¹⁶⁵³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 295.

¹⁶⁵⁴ Vgl. zum Folgenden auch die Ausführungen bei KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 528-529.

¹⁶⁵⁵ Friedell zitiert Luther wörtlich: „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke...Wie die Bäume müssen eher sein denn die Früchte und die Früchte machen die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte, also muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, eher er gute oder böse Werke tut.“ Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 300-301. Zur betreffenden Passage bei Luther vgl. LUTHER, Von der Freiheit, WA 7; 32,5-32,17.

¹⁶⁵⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 300.

¹⁶⁵⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 301. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 528.

¹⁶⁵⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 301.

¹⁶⁵⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 302.

identisch. Wer an ihn glaubt, muß ihm nachleben oder doch nachzuleben versuchen; wer dies tut, ist ein Christ und hat seinen Glauben auf die beste Weise bewiesen, die möglich ist. Die einseitig den Wert des Glaubens und die einseitig den Wert der Werke betonen: beide haben Christus nicht verstanden. Für ihn waren Lehre und Leben untrennbar vereinigt. Eben dadurch, daß er seine Lehre so vollständig bis zur letzten Konsequenz lebte, wurde er ja zum Heiland. Eben dadurch, daß sein Leben so beschaffen war, wurde es ja zur Lehre.“¹⁶⁶⁰

Eine höchst interessante Passage, deren volle Bedeutung in Hinblick auf **Egon Friedells** persönliche Lebensführung – er selbst sprach von sich selbst als „christlich handelnd“¹⁶⁶¹ – erst in der folgenden Schilderung von Dorothea Zeemann zur Geltung kommt:

„Egon Friedell, Walther Schneider und ich zogen in den Jahren 1936 bis 1938 nahezu täglich durch die Wiener Vorstadt jenseits der Gürtellinie [...] von einem verdreckten Beisel ins andere. Wir waren voller Angst: Hitler ante portas! Das aber war für Friedell nicht der Grund in die Beisel zu gehen und den Fusel zu trinken, das tat er schon seit langem. Besonders an ‚Heiligen Abenden‘ nach der ‚Bescherung‘ suchte er die ‚Erniedrigten und Beleidigten‘ auf, um ‚einsame Räusche‘ zu finanzieren. Eine Stilisierung seiner Gefühle, Selbstdarstellung, Versuch von Identifizierung? Friedell lebte in der ‚Nachfolge Christi‘, aber er war kein ‚Strategie des Mitleids‘. In der Gesellschaft war er zwar erfolgreich, aber er blieb ein Außenseiter: Er achtete die Sandler, die Verkommenen, Geächteten, Kriminellen, und zwar durchaus nicht aus oberflächlicher, sentimentaler Sozialromantik, sondern weil er sich mit seiner Bildung und seinem Intellekt gar nicht so sicher fühlte, um Mitleid haben zu können, oder das Bedürfnis hatte ‚aufzuklären‘ oder zu ‚erziehen‘. Er wollte einfach nur mitteilen, daß auch er ein armer Teufel war. Eine Schmockerei? Manche, die ihn kannten, sagen: ‚Bei ihm wußte man nie, woran man war.‘“¹⁶⁶²

Kehren wir zurück zu **Friedells** Ausführungen zum konfessionellen Protestantismus. Dass er diesem die ‚Heiligung‘ weltlicher Dinge – er nennt hier insbesondere Staat,

¹⁶⁶⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 302.

¹⁶⁶¹ In einem Brief an seinen Vermögensverwalter aus 1899 schreibt Friedell angesichts eines Zerwürfnisses mit seiner Mutter: „Ich glaube, christlich genug zu handeln, wenn ich mich vollkommen passiv verhalte und mich bemühe, dieser Frau Gefühle der Gleichgültigkeit entgegenzubringen.“ Vgl. FRIEDEL, Briefe, 68.

¹⁶⁶² ZEEMANN, Friedell im Beisel, zit. nach: ILLIG, Das Friedell-Lesebuch, 273. Auch in einem im Dezember 1929 im *Neuen Wiener Journal* erschienenen Artikel ist davon die Rede, dass Egon Friedells „Tür jedem Hilfsbedürftigen offen steht“. Vgl. FRIEDEL, Briefe, 71.

Arbeit, Geld, Familie – vorwarf,¹⁶⁶³ wurde bereits angedeutet. Tatsächlich übt **Friedell** genau in diesen Punkten die schärfste Kritik, wobei er neben dem Luthertum vor allem den Calvinismus angreift.¹⁶⁶⁴

Was die ‚Heiligung‘ des Staates betrifft, so stellt **Friedell** fest, dass Luther zur Wahrung der Freiheit der Religion Irdisches und Geistliches zwar streng geschieden habe, doch sei gerade durch die Entlassung des Staates in die Souveränität der „moderne[...] Allmachtsstaat“ möglich geworden.¹⁶⁶⁵ Die evangelischen Landesfürsten, frei von der päpstlichen Bevormundung, hätten nämlich ihrerseits bald die Vormundschaft – auch in Glaubensfragen – an sich gerissen. Der Protestantismus habe damit ein unduldsames Staatskirchentum hervorgebracht.¹⁶⁶⁶ Hinsichtlich der ‚Heiligung‘ der Arbeit stellt **Friedell** den Protestantismus in eine Reihe mit dem Kapitalismus und Marxismus – den Genfer Reformator Johannes Calvin nennt er überhaupt den „geistige[n] Vater dieser aus Börse und Bibel gemischten Welt“.¹⁶⁶⁷ Luther habe dem Begriff ‚Beruf‘ eine völlig neue Bedeutung gegeben – **Friedell** bezieht sich hier übrigens auf Aussagen **Hans Sperbers** –, weg von der Berufung, hin zur gewerblichen Arbeit.¹⁶⁶⁸ Aus der in früheren Zeiten als Strafe empfundenen Arbeit sei etwas ‚Heiliges‘ geworden, was **Friedell** zufolge der Bibel widerspricht, in der die „Seligkeit und Gottgefälligkeit des Nichtstuns“ gepriesen werde.¹⁶⁶⁹ **Friedell** schließt seine Ausführungen zum Reformationszeitalter mit einer Erörterung des Umgangs Jesus mit der „sozialen Frage“¹⁶⁷⁰ und einem Plädoyer für das „heilige Nichtstun“:¹⁶⁷¹

¹⁶⁶³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 301, 334.

¹⁶⁶⁴ Zu Friedells Kritik an Calvin und am Calvinismus vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 302-305, 335.

¹⁶⁶⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 334. Vgl. auch hier die Parallelen zu TROELTSCH, Luther und die moderne Welt, 63.

¹⁶⁶⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 334. Äußerst ablehnend zeigt sich Friedell gegenüber dem Calvinismus. Calvins Genfer „Kirchenherrschaft“ habe alles übertroffen, „was jemals an katholischer Bevormundung und Gewissensinquisition versucht worden war“. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 303.

¹⁶⁶⁷ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 335.

¹⁶⁶⁸ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 335.

¹⁶⁶⁹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 335-336, hier zit. 336.

¹⁶⁷⁰ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 336. Friedell zufolge war Jesus kein „sozialer Reformator“ und dürfe keinesfalls mit sozialistischen Anliegen in Verbindung gebracht werden. Denn während der Sozialismus Arbeit und Besitz für alle fordere, hätte Jesus „den idealen Gesellschaftszustand darin [gesehen], daß womöglich niemand arbeitet und besitzt“. Besitz und Erwerb hätten für Jesus keine Rolle gespielt, seine Aufgabe sei es gewesen, „die Menschen zum Göttlichen zu führen“. Vgl. ebenda 336-337, hier zit. 337.

¹⁶⁷¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 340-341, hier zit. 340.

„Alle Arbeit hat den großen Nachteil, daß sie den Menschen ablenkt, zerteilt, von sich selbst entfernt. [...] Selig sind die Müßigen, denn sie werden die Herrlichkeit Gottes schauen; selig sind die Stunden der Untätigkeit, denn in ihnen arbeitet unsere Seele.“¹⁶⁷²

Friedell bewegt sich mit solchen Aussagen im Rahmen der Kultur-, Gesellschafts- und Modernismuskritik seiner Zeit, beklagt insbesondere die neuzeitliche Säkularisierung und Rationalisierung der Welt, die er unzweideutig der Reformation anlastet:

„Sie [die Reformation] bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den Versuch, Leben, Denken und Glauben der Menschheit zu säkularisieren. Seit ihr und mit ihr kommt etwas flach Praktisches, profan Nützliches, langweilig Sachliches, etwas Düsteres, Nüchternes, Zweckmäßiges in alle Betätigungen. Sie negiert prinzipiell und zielbewußt aus platt kurzzeitigem Rationalismus eine Reihe von höheren Lebensformen, die bisher aus der Religiosität geflossen waren und allerdings vom Standpunkt einer niederen utilitaristischen Logik kaum zu rechtfertigen sind: die ‚unfruchtbare‘ Askese, nicht bloß die weltflüchtige und weltfeindliche, sondern auch ihre erhabenste Gestalt: die weltfreie; das ‚widernatürliche‘ Zölibat; die ‚sinnlosen‘ Wallfahrten; die ‚überflüssige‘ Pracht der Zeremonien; die ‚unnützen‘ Klöster; den ‚törichten‘ Karneval; die ‚zeitraubenden‘ Feiertage; die ‚abergläubische‘ Anrufung der Heiligen, die als freundliche Beistände, gleichsam als Unterbeamte Gottes, den ganzen Alltag licht und hilfreich begleitet hatten; [...] Alle Kindlichkeit weicht aus dem Dasein; das Leben wird logisch, geordnet, gerecht und tüchtig, mit einem Wort: unerträglich.“¹⁶⁷³

Und wenige Seiten später:

„Wenn wir nun die Reformation vorurteilslos betrachten: nicht als das, was sie ursprünglich theoretisch wollte, sondern als das, was sie tatsächlich als historische Realität geworden ist, so müssen wir sagen, daß sie einen Rückfall in die beiden anderen monotheistischen Bekenntnisse vorstellt: sie wurde im Luthertum mosaischer Moralismus, im Puritanertum mohammedanischer Imperialismus und bedeutet somit in ihren beiden Hauptformen die völlige Umkehrung und Verneinung des ursprünglichen Sinnes der Verkündigung Christi. Denn diese will gar nichts ‚reformieren‘: ein so platter Begriff hat in ihr gar keinen Raum. Die Reformation ist nichts als ein tief irreligiöser Versuch, Religion zu erneuern. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß sie hierin nur dem Zuge der Zeit folgte: [...] Die ‚heidnische‘

¹⁶⁷² FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 341.

¹⁶⁷³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 333.

Renaissance, die Reformation und die Gegenreformation haben dieselbe Wurzel: sie führen alle drei von Gott weg.¹⁶⁷⁴

Friedells Wertung der Reformation und des konfessionellen Protestantismus müssen im breiten Kontext seiner Kritik an der Neuzeit gesehen werden. Während er das Mittelalter ganz „in Gott, im Jenseits, im Glauben, im Unbewußten verankert“ sah¹⁶⁷⁵ – „Alles war göttlich“¹⁶⁷⁶ – spricht **Friedell** von der Neuzeit als von einem Zeitalter der Krise,¹⁶⁷⁷ geprägt von Realismus und Rationalismus.¹⁶⁷⁸

„Der Mensch, das Maß aller Dinge, tritt an die Stelle Gottes, die Erde an die Stelle des Himmels, das Weltbild, das bisher theozentrisch war, wird erst jetzt anthropozentrisch und geozentrisch: das Irdische, bisher mit Mißtrauen und Geringschätzung betrachtet, wird erst jetzt legitim, Realität, schließlich alleinige Realität.“¹⁶⁷⁹

Egon Friedell stand einer derartigen Entwicklung mit Unbehagen gegenüber. Er war aber zuversichtlich, dass das „rationalistische Intermezzo“ bald vorbei sein werde.¹⁶⁸⁰ Die aristotelische Logik werde abgelöst werden durch die schon von Hegel postulierte „synthetische[...] Denkform“,¹⁶⁸¹ die ein „Akzeptieren der Absurdität“ möglich mache und der Vernunft „reichere[...] Entwicklungsmöglichkeiten“ eröffne. Denn, so **Friedell**: „[...] die logische Vernunft [ist] nur eine [...], die überlogische ein Regenbogen, dessen Farbenfülle alle Seelenformen zu spiegeln vermag.“¹⁶⁸²

4.2.4. Schlussfolgerungen

Egon Friedell war, so wird man abschließend festhalten können, durch und durch Protestant und stand ganz auf dem Boden des von der Aufklärung beeinflussten und der Moderne gegenüber offenem Neuprotentantismus. Worum sich bei ihm alles drehte, das waren der Glaube und das religiöse Erleben. Erinnerung sei hier an die zu Beginn des vorigen Kapitels zitierte Passage aus **Friedells** *Kulturgeschichte der Neuzeit*, wonach der Protestantismus „klarer mutiger Protest gegen jederlei Glaubenszwang, Formelwe-

¹⁶⁷⁴ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 339-340.

¹⁶⁷⁵ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 264.

¹⁶⁷⁶ FRIEDEL, *Aphorismen und Briefe*, 93.

¹⁶⁷⁷ Vgl. den Untertitel seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit*: „Die Krisis der europäischen Seele.“

¹⁶⁷⁸ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 234, 264.

¹⁶⁷⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 264.

¹⁶⁸⁰ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 1502.

¹⁶⁸¹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 1503.

¹⁶⁸² FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 1504.

sen, Lippengläubigkeit [sei], [...] Rückkehr zur Reinheit der evangelischen Lehre und den Grundtatsachen des Christentums, [...] Verwerfung jeglichen Mittlertums, das sich zwischen Gott und den Gläubigen stellen will, [...] Frömmigkeit und Nachfolge Christi als wahres und alleiniges Priestertum“.¹⁶⁸³ All das bewegte auch **Egon Friedell**, der in seinen Schriften immer wieder das individuelle Verhältnis der Einzelseele zu Gott und die Innerlichkeit des Glaubensgeschehens betont.

Seine kritische Haltung gegenüber dem Protestantismus bezieht sich nicht auf dessen Anfänge, sondern auf das, was seit Luther im konfessionellen Protestantismus daraus geworden war. Dass **Friedell** damit eine im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert durchaus geläufige Ansicht vertrat, wurde bereits erwähnt¹⁶⁸⁴ – hingewiesen sei hier nochmals auf seine starke inhaltliche Anlehnung an Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch, deren Schriften ihm zweifellos als Vorlage dienten.

Als tief gläubiger Mensch, mit einem Hang zum Gnostischen, Mystischen und Irrationalen wollte **Friedell** vor allem das Religiöse gewahrt wissen. Nicht um Weltliches oder Materielles ging es dem konvertierten ‚Juden‘ **Friedell** – beides sah er ja untrennbar mit dem Judentum verbunden –, sondern um die Erlösung von der Welt, um das Transzendente und Jenseitige, zu dem der Gottessohn Jesus Christus den Weg gewiesen habe. „Gott und die Seele“, um **Friedell** noch einmal zu zitieren, „[...] sind die einzigen Wirklichkeiten, die Welt aber ist das Unwirkliche: dies ist der Sinn der frohen Botschaft Jesu“.¹⁶⁸⁵

4.3. Edmund Husserl: „Jeder Philosoph muß religiös zentriert sein.“¹⁶⁸⁶

4.3.1. Die Phänomenologie als ein „Weg zu Gott“¹⁶⁸⁷

„Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich zu

¹⁶⁸³ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 286.

¹⁶⁸⁴ Vgl. dazu auch REINGRABNER, Egon Friedell, 170; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 523.

¹⁶⁸⁵ FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339.

¹⁶⁸⁶ Edmund Husserl gegenüber Roman Ingarden. Vgl. HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, 162.

¹⁶⁸⁷ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie, 106.

Gott ohne Gott zu gelangen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie [Adelgundis Jaegerschmid] die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiß, daß dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre.“¹⁶⁸⁸ (Dezember 1935)

Die zitierte Passage entstammt Aufzeichnungen der katholischen Ordensschwester Adelgundis Jaegerschmid. Zwischen 1931 und 1938 führte die Benediktinerin und ehemalige Studentin **Edmund Husserls** Gespräche mit dem bereits in seinem letzten Lebensjahrzehnt stehenden Philosophen, die wertvolle Einblicke in dessen religiöse Haltungen geben. Die Gesprächsaufzeichnungen, zunächst nur in handschriftlicher, notizenhafter Form niedergeschrieben, wurden von Adelgundis Jaegerschmid im Herbst 1938 auf Veranlassung des Franziskanerpaters Herman Leo Van Breda¹⁶⁸⁹ maschinenschriftlich festgehalten.¹⁶⁹⁰ Sie sind durchaus glaubwürdig, zum einen, weil Adelgundis Jaegerschmid selbst Historikerin war, zum anderen, weil sich in **Husserls** Forschungsmanuskripten ähnliche Aussagen finden.¹⁶⁹¹ Wir werden an späterer Stelle noch einmal auf diese Gespräche und auf die oben zitierte Passage zurückkommen. Zunächst wollen wir uns **Edmund Husserls** Jahren in Halle an der Saale (1887-1901) widmen, die sich als prägend für seine religiöse, vor allem aber philosophische Entwicklung erweisen, entfaltete er hier doch seine Grundgedanken, die ihn zum Begründer der Phänomenologie werden lassen sollten.¹⁶⁹² **Malvine Husserl** schreibt über diese Zeit:

„Die Jahre in Halle 87–1901 waren ausschlaggebend für die geistige Zukunft H.s. Schwere innere Kämpfe mit Problemen u. grosser eigener Unsicherheit machten aus dem Roheisen den harten edlen Stahl. Wie viel Verzweiflung durchlebte er! Damals gieng [sic!] er täglich zu dem Francke’schen Waisenhaus u. las die eingemeisselte Inschrift über dem Thore: den Psalm von Jesaias ‚die auf Gott harren, kriegen neue Kraft...‘, der seine Lebensdevise wurde.“¹⁶⁹³

¹⁶⁸⁸ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 219.

¹⁶⁸⁹ Herman Leo Van Breda gründete später das Husserl-Archiv in Löwen (Belgien). Vgl. JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 205.

¹⁶⁹⁰ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 205; AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 105.

¹⁶⁹¹ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 105-106.

¹⁶⁹² GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 16, 33-34; AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 85-86.

¹⁶⁹³ HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMANN, Malvine Husserls Skizze 113-114. Gemeint ist Jes. 40,31.

Die von **Malvine Husserl** angesprochenen ‚inneren Kämpfe‘ und Unsicherheiten hatten unter anderem mit **Husserls** damaliger beruflicher und finanzieller Situation zu tun. Nachdem er im Herbst 1887, also rund eineinhalb Jahre nach seiner Taufe, mit seiner Frau in die Stadt an der Saale übersiedelt war, fristete er 14 Jahre lang ein unsicheres Dasein als Privatdozent.¹⁶⁹⁴ Aber **Husserl** litt nicht nur an seiner unzufriedenstellenden finanziellen Lage, sondern spürte auch eine enorme ‚Last der Verantwortung‘,¹⁶⁹⁵ wie er 1924 rückblickend in einem Brief an den Philosophen Roman Ingarden zu erkennen gibt:

„Es ist kein Glück, sondern ein schweres Schicksal, glauben zu müssen, daß man dazu berufen sei, der gesamten Philos. u. Wissenschaft für alle Zukunft neue Wege zu bereiten; und zugleich so überzeugt zu sein von der Disproportion zwischen der Kleinheit der eigenen Begabung u. der Größe solcher Aufgabe.“¹⁶⁹⁶

Gegenüber Dorion Cairns erwähnte **Husserl** im Jahr 1930 in Bezug auf seine Jahre in Halle gar „lange[...] Anfälle[...] von Depression, bis zum völligen Sinken allen Selbstvertrauens [...]“.¹⁶⁹⁷

„Zum großen Teil lag es an meinem philosophischen Versagen, von dem ich erst sehr spät erkannte, daß es ein Versagen der zeitgenössischen Philosophie sei, deren Unklarheit und scheinhafte Wissenschaftlichkeit ich mir zunächst anrechnen mußte. Mich hielt das Vertrauen vorbildlicher und verehrungswürdiger Menschen, älterer Kollegen (ich war schon Privatdozent) ... In der philosophischen Arbeit entschloß ich mich allen großen Zielen zu entsagen und glücklich zu sein, wenn ich in den Sümpfen haltloser Unklarheit nur da und dort einen kleinsten festen Grund mir erarbeiten könne. So habe ich von Verzweiflung zu Verzweiflung, von Wiederaufraffen zu Wiederaufraffen fortgelebt. Und schließlich ist in den schweren 14 Jahren meiner Hallenser Privatdozentenzeit doch ein Anfang geworden – die Logischen

¹⁶⁹⁴ Vgl. dazu auch GERLACH, *Es ist keine Seligkeit*, 15, 27; AVÉ-LALLEMANT, *Edmund Husserl*, 87-88.

¹⁶⁹⁵ HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, 32. Vgl. dazu auch GERLACH, *Es ist keine Seligkeit*, 15.

¹⁶⁹⁶ HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: HUSSERL, *Briefe an Roman Ingarden*, 32. Der Brief ist auch zitiert bei GERLACH, *Es ist keine Seligkeit*, 16.

¹⁶⁹⁷ HUSSERL, Brief an Dorion Cairns vom 21. März 1930, zit. nach: SCHUHMANN, *Husserl-Chronik*, 22.

Untersuchungen, die mir nunmehr Halt und Hoffnung gaben. Mit ihnen habe ich mich selbst kuriert.¹⁶⁹⁸

Mit den *Logischen Untersuchungen* war **Edmund Husserl**, wie er es selbst bezeichnete, ein „Werk des Durchbruchs“¹⁶⁹⁹ gelungen, mit ihnen meinte er die von ihm konstatierte Krise der Philosophie seiner Zeit überwinden und die Philosophie in ihrer Reinheit wiederherstellen, die „Philosophie als strenge Wissenschaft“¹⁷⁰⁰ hin zu einer „wissenschaftlichen Metaphysik“¹⁷⁰¹ etablieren zu können.¹⁷⁰² Eberhard Avé-Lallemant spricht diesbezüglich im Übrigen von einer „radikal reformat[er]isch[en]“ Position **Husserls**, von einem „protestantischen“ Moment in seiner philosophischen Ausrichtung.¹⁷⁰³ In der Praxis sollte die Philosophie „die Lebensform echter Humanität“ ermöglichen,¹⁷⁰⁴ die Philosophen, wie es in **Husserls** letzter Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* heißt, als „Funktionäre der Menschheit“ die „Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein Telos hin ist“ tragen.¹⁷⁰⁵

Für uns ist es in diesem Zusammenhang von Bedeutung, dass **Husserl** seine Phänomenologie als „Weg zu Gott“ und als „Mission“ bezeichnete, so etwa in einem Brief an den deutschen Philosophen Arnold Metzger aus dem Jahr 1919 oder, wie bereits oben zitiert, gegenüber der Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid.¹⁷⁰⁶ In ihren Aufzeichnungen finden sich höchst interessante Passagen, die hier in einer Auswahl wiedergegeben werden sollen:

¹⁶⁹⁸ HUSSERL, Brief an Dorion Cairns vom 21. März 1930, zit. nach: SCHUHMAN, Husserl-Chronik, 22. Der Brief ist in Ausschnitten auch zitiert bei AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 88 und GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 29, 34.

¹⁶⁹⁹ HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. 1, 8 (Vorwort).

¹⁷⁰⁰ So auch der Titel einer seiner Schriften. Vgl. HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft, passim.

¹⁷⁰¹ HUSSERL, Brief an Peter Wust vom 30. Juni 1920, zit. nach: WUST, Leben und Werk, 30. Vgl. zu dem Brief auch AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 87.

¹⁷⁰² AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 87, 101-102; GERLACH, Es ist keine Seligkeit, 33-34.

¹⁷⁰³ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 101-102, hier zit. 102.

¹⁷⁰⁴ HUSSERL, Aufsätze und Vorträge, 33.

¹⁷⁰⁵ HUSSERL, Die Krisis, 15.

¹⁷⁰⁶ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie, 106. Vgl. dazu auch JAEGERSCHEID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTSTRITH, Edith Stein, 207-208, 210, 216-217 sowie Roman Ingardens Ausführungen in HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, 162.

„Meine Mission ist nur die *Wissenschaft*. Mit ihr will ich beiden Bekenntnissen [gemeint sind wohl das römisch-katholische und das evangelische Bekenntnis] dienen“¹⁷⁰⁷ (September 1935)

„Die echte Wissenschaft muß Universalwissenschaft sein, welche die Totalität aller Evidenzen aufgrund der Autonomie umfaßt, in welche auch die Religion einbezogen ist. In dieser Sphäre hat das Christentum seinen Platz. Schließlich gelangt man aus dieser Universalwissenschaft, wie sie die Phänomenologie erarbeitet hat, zu einer teleologischen Entwicklung, die endlich zu Gott, dem Absoluten führt.“¹⁷⁰⁸ (April 1931)

„Sehen Sie, *Kirche und Wissenschaft* haben das gleiche Ziel: Gott. Die einen kommen auf dem Weg der Gottesverehrung und Caritas, die anderen auf dem Weg der geistigen Forschung und eines sittlichen Lebens dazu. Beide aber sind bedroht von der Skepsis und Sophistik in irgendeiner Form. Die Kirche ist dadurch zu politisch, diesseitig geworden, die Wissenschaft ist in den Materialismus und in einen bodenlosen Rationalismus abgesunken. Die Folgen werden heute sichtbar in der Verdrehung und Täuschung aller und jeder Ordnung.“¹⁷⁰⁹ (Dezember 1933)

„Trotz allem habe ich einstens geglaubt – heute ist es mehr als glauben, heute ist es wissen –, daß gerade meine Phänomenologie, und nur sie *die* Philosophie ist, die die *Kirche* [gemeint ist hier die römisch-katholische Kirche] brauchen kann, weil sie mit dem Thomismus zusammenführt und die thomistische Philosophie weiterführt. Warum hält die Kirche starr am Thomismus fest? Wenn die Kirche lebendig ist, muß sie sich auch in der Phänomenologie weiterentwickeln. Das Wort Gottes ist immer dasselbe, ewige. Aber die philosophische Interpretation ist abhängig von den jeweiligen lebenden Menschen einer Zeit. Sie ist also relativ. Bedenken Sie doch, Thomas hatte den großen Heiden Aristoteles hinter sich, auf ihm baute er auf. Thomas selbst war ein so sehr kluger und produktiver Kopf und hat selbständig weitergearbeitet. Der Neuthomismus [...] aber ist das Unproduktivste, was es gibt. [...] Ich habe eine von Gott mir übertragene Aufgabe, eine *Mission*. Ich muß sie erfüllen, dafür lebe ich. Ständig und täglich arbeite ich weiter und Neues, seit 35 Jahren.“¹⁷¹⁰ (September 1935)

¹⁷⁰⁷ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 217.

¹⁷⁰⁸ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 207-208.

¹⁷⁰⁹ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 210.

¹⁷¹⁰ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 216-217.

Bei alledem legte **Edmund Husserl** höchsten Wert darauf, nicht als „christlicher Philosoph“ verstanden zu werden.¹⁷¹¹ Ihm ging es darum, als Philosoph *ohne* Gott, also auf „atheistische[m] Weg“ zu Gott zu gelangen.¹⁷¹² Bevor wir uns dem religiösen Menschen **Husserl** widmen, gilt es der Frage nachzugehen, ob und inwieweit der Gottesbegriff Eingang in **Husserls** Philosophie gefunden hat.

4.3.2. Husserls ‚Philosophengott‘ – Die Frage nach Gott in Husserls Phänomenologie und Ethik

Stefan Strasser hat bereits 1959 darauf hingewiesen, „daß Husserl als Mensch und als Philosoph ein ganzes Leben lang hindurch mit dem Gottesproblem gerungen hat“.¹⁷¹³ In jüngerer Zeit haben sich Klaus Held, Lee Chun Lo und Ulrich Melle mit der Bedeutung des Gottesbegriffes in **Husserls** Phänomenologie und Ethik auseinander gesetzt.¹⁷¹⁴ Da eine eingehende Beschäftigung mit dieser Thematik hier zu weit führen würde, seien nur einige wenige Hinweise gegeben: Zunächst ist festzuhalten, dass **Husserls** umfangreiches philosophisches Werk zwar zahlreiche Gottesbezüge enthält – spätestens seit 1911 tauchen solche sowohl in seinen Publikationen als auch in seinen Forschungsmanuskripten auf¹⁷¹⁵ –, er sich aber nie systematisch zu der Frage nach Gott geäußert hat.¹⁷¹⁶ In **Husserls** Phänomenologie findet sich der Gottesbegriff vor allem im Rahmen seiner Ausführungen zur Teleologie.¹⁷¹⁷ Gott kommt dabei nicht als Schöpfer der Welt in den Blick,¹⁷¹⁸ sondern als ‚idealer Pol‘, auf den das

¹⁷¹¹ In Adelgundis Jaegerschmids Gesprächsaufzeichnungen vom Sommer 1936 heißt es: „Ich bin kein christlicher Philosoph. Bitte, sorgen Sie dafür, daß ich nach meinem Tod nicht als ein solcher ausgegeben werde. Ich habe Ihnen schon öfter gesagt, daß meine Philosophie, die Phänomenologie, nichts anderes als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die eben gerade vom Christentum und von den christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen.“ Vgl. JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 224.

¹⁷¹² Vgl. hier die bei LO, Die Gottesauffassung, 188 zitierte Passage aus Husserls Forschungsmanuskript A VII 9, 13b sowie JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 219.

¹⁷¹³ STRASSER, Das Gottesproblem, 130.

¹⁷¹⁴ HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, passim; LO, Die Gottesauffassung, passim; MELLE, Husserls personalistische Ethik, passim.

¹⁷¹⁵ STRASSER, Das Gottesproblem, 130-131.

¹⁷¹⁶ HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 723; LO, Die Gottesauffassung, 14.

¹⁷¹⁷ HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 724; STRASSER, Das Gottesproblem, 131.

¹⁷¹⁸ LO, Die Gottesauffassung, 160, 173; STRASSER, Das Gottesproblem, 131.

intentionale Bewusstsein hinstrebt.¹⁷¹⁹ Die Gottesidee ist „sinngabendes Universalprinzip“,¹⁷²⁰ „der absolute Limes, der über alle Endlichkeit hinausliegende Pol, auf den alles echt humane Streben gerichtet ist“.¹⁷²¹

„In diesem Sinne fungiert die Gottesidee als das ideale Telos für die vernünftige Weltkonstitution.“¹⁷²²

Als ‚idealer Pol‘ ist Gott allerdings ein rein gedankliches Konstrukt, also ein nicht erfahrbarer ‚Vernunftgott‘, dem unabhängig von der teleologischen Auffassung des Bewusstseins keine Realität zukommt.¹⁷²³

Der „Vernunftglaube[...] an Gott“¹⁷²⁴ spielt vor allem in **Husserls** ethischem Denken eine Rolle, wobei für uns besonders **Husserls** späte ‚Ethik‘ von Interesse ist.¹⁷²⁵ Hier nämlich stellt **Husserl** dem von ihm bisher postulierten „ethischen Rationalismus“ im Sinne einer durchgängig am Vernunftideal orientierten Lebensführung die Liebe als „fundamentale ethische Triebfeder“ zur Seite.¹⁷²⁶ Aus der Liebe heraus, die **Husserl** nun als den tiefsten Kern personaler Identität beschreibt, wird das Individuum zu seiner individuellen ethischen ‚Pflicht‘ aufgerufen, in der sich sein wahres Selbst zeigt.¹⁷²⁷

„[...] dieses wahre Ich zu entdecken und zu erhalten, ist seine höchste Pflicht. Für die soziale Ethik bedeutet dies, dass neben das Ideal der Vernunftmenschheit das der Liebesgemeinschaft tritt, in der die personalen Subjekte sich wechselseitig bei der Verwirklichung ihrer wahren Ich und den korrelierenden absoluten Werten helfen.“¹⁷²⁸

Weil nun aber das subjektive, der Liebe entsprungene „absolute[...] Sollen“ des Einzelnen in Konflikt geraten kann mit den der Vernunft entsprechenden Werten, bedarf es nach **Husserl** des „Vernunftglaubens[s] an Gott“.¹⁷²⁹ Dieser Glaube allein, in dem letztlich auch der Glaube an das wahre Selbst/Ich wurzelt, könne den Konflikt zwischen

¹⁷¹⁹ HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 735-737; STRASSER, Das Gottesproblem, 136, 139; LO, Die Gottesauffassung, 190.

¹⁷²⁰ LO, Die Gottesauffassung, 174.

¹⁷²¹ HUSSERL, Aufsätze und Vorträge, 33-34. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei LO, Die Gottesauffassung, 174.

¹⁷²² LO, Die Gottesauffassung, 174.

¹⁷²³ LO, Die Gottesauffassung, 174; HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 735-737.

¹⁷²⁴ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 332.

¹⁷²⁵ Edmund Husserl hat keine systematische Ethik erarbeitet. Zur Erfassung seiner ethischen Positionen sind wir auf seine Vorlesungen und seine Forschungsmanuskripte angewiesen. Vgl. LOIDOLT, Fünf Fragen, 300.

¹⁷²⁶ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 332, 346-348, 353, hier zit. 332, 346.

¹⁷²⁷ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 348-349, 353; LOIDOLT, Fünf Fragen, 313.

¹⁷²⁸ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 353.

¹⁷²⁹ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 332, 349, 353-354, hier zit. 332, 349.

„Liebesethik“ und „Vernunftethik“ lösen.¹⁷³⁰ So heißt es in seinen bei Ullrich Melle zitierten Forschungsmanuskripten aus den 1920er Jahren:

„Um an mich und mein wahres Ich und Entwicklung daraufhin glauben zu können, muss ich an Gott glauben, und indem ich es tue, sehe ich die göttliche Fügung, Gottes Rat, Gottes Meinung in meinem Leben.“¹⁷³¹

„Ich kann nur selig sein, ich kann es in allem Leiden, Unglück, in aller Irrationalität meiner Umwelt nur sein, wenn ich glaube, dass Gott sei und diese Welt Gottes Welt, und will ich mit ganzer Kraft meiner Seele an dem absoluten Sollen festhalten, und das ist selbst ein absolutes Wollen, dann muss ich absolut glauben, dass er sei, der Glaube ist absolute und höchste Forderung.“¹⁷³²

Es braucht für **Husserl** also den willentlichen Glauben an Gott, damit ein Leben aus ethischer Erneuerung möglich ist. Die Gottesidee als der ‚ideale Pol‘, „auf den alles echt humane Streben gerichtet ist“, ist, um **Husserl** noch einmal zu zitieren, „das ‚echte und wahre Ich‘, das [...] jeder ethische Mensch in sich trägt, das er unendlich ersehnt und liebt und von dem er sich immerzu unendlich fern weiß“.¹⁷³³

Husserls erdachter ‚Philosophengott‘, wie er in seiner Phänomenologie und Ethik in den Blick kommt, ist also ein Gott, der mit Kant nicht zur Anschauung gebracht werden kann, der auch nicht real erfahren werden kann, sondern der aus Vernunftgründen gesetzt wird, um dem Gang der Welt Sinn zu verleihen und ethisches Handeln zu ermöglichen.¹⁷³⁴

Klaus Held meint darüber hinaus beim späten **Husserl** Hinweise auf die Vorstellung eines Gottes „im Werden“ zu erkennen, eines Gottes also, der sich im Verlauf der Geschichte und mit „Fortschreiten der ethischen Besinnung“ nach und nach entfaltet.¹⁷³⁵ Stefan Strasser stellte 1959 fest, „daß Husserl sich selbst als einen theistischen Denker betrachtet und daß er im Christentum die höchste Form von Religion gesehen hat“.¹⁷³⁶

¹⁷³⁰ MELLE, Husserls personalistische Ethik, 347-354, hier v.a. 332, 347, 349, 351, 353-354; MELLE, Edmund Husserl, 131-138, hier v.a. 137. Vgl. dazu auch LOIDOLT, Fünf Fragen, passim.

¹⁷³¹ Manuskript A v 24b/25a, zit. nach: MELLE, Husserls personalistische Ethik 354.

¹⁷³² Manuskript A v 21, 15b, zit. nach: MELLE, Husserls personalistische Ethik, 353-354.

¹⁷³³ HUSSERL, Aufsätze und Vorträge, 33-34.

¹⁷³⁴ Vgl. dazu auch LO, Die Gottesauffassung, 174, 188; MELLE, Husserls personalistische Ethik, 354; AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 97-98; HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 735.

¹⁷³⁵ HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, 736-737. Held sieht hier eine „ferne Verwandtschaft“ zur Prozesstheologie von Alfred North Whitehead und Teilhard de Chardin. Vgl. ebenda 737.

¹⁷³⁶ STRASSER, Das Gottesproblem 130.

Edmund Husserls oben skizzierte Ausführungen zur Ethik, die vor allem in den Forschungsmanuskripten der 1920er Jahre greifbar werden, sind von deutlich christlichen Begriffen wie ‚Liebe‘, ‚Ruf‘, ‚Seligkeit‘ usw. durchzogen,¹⁷³⁷ und lassen eine vage Ahnung des religiösen Menschen **Husserl** zu, der im folgenden Kapitel in den Blick kommen soll.

4.3.3. „Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft“ (Jes. 40,31)

Wie oben bereits ausgeführt, war es dieser, an den Francke’schen Anstalten in Halle an der Saale in Goldlettern angebrachte Vers aus dem Buch Jesaja, der **Edmund Husserl** in seinen von schweren Nöten begleiteten Hallenser Jahren zum Lebensmotto wurde.¹⁷³⁸ **Husserl**, der 1886 unter maßgeblichem Einfluss von Tomáš Garrigue Masaryk zur evangelischen Kirche übergetreten war und der seinen Religionswechsel auf durch die Lektüre des Neuen Testaments hervorgerufene „übermächtige[...] religiöse[...] Erlebnisse[...]“ zurückführte,¹⁷³⁹ hatte auf seinem Arbeitstisch stets eine Bibel liegen.¹⁷⁴⁰ Als Philosoph hat er der Philosophie jedoch Zeit seines Lebens den Vorzug gegeben gegenüber einer Vertiefung in die Schriften des Alten oder Neuen Testaments.¹⁷⁴¹ Gegenüber Adelgundis Jaegerschmid bemerkte er im September 1937:

„Ja, jetzt hätte ich mich fast, Minuten vor dem Sterben, auch ganz dem Neuen Testament zugewandt und nur das eine Buch gelesen. Was wäre das für ein schöner Lebensabend geworden! Nun endlich nach Erfüllung meiner Pflichtaufgabe würde ich das Gefühl haben: Jetzt darf ich das tun, wodurch ich mich selbst kennenlerne. Niemand kann sich ja selber kennenlernen, ohne die Bibel zu lesen.“¹⁷⁴²

In Bezug auf das Alte Testament meinte er im April 1931:

¹⁷³⁷ Vgl. dazu auch LOIDOLT, Fünf Fragen, 313, 324-328.

¹⁷³⁸ HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze 113-114. Adelgundis Jaegeschmid erinnert sich, dass Husserl diesen Spruch auch in seinen letzten Lebensjahren gesagt hat. Vgl. JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 232.

¹⁷³⁹ HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie, 106. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.5.

¹⁷⁴⁰ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 209, 214.

¹⁷⁴¹ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 104.

¹⁷⁴² JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 231.

„Wer kann noch das Alte Testament fassen? Meine Lieblinge sind heute die Propheten Jeremias und Isaias. In der Jugend habe ich einmal das Alte Testament gar nicht mehr verstehen wollen. Es kam mir so sinnlos vor, aber es ist doch anders, nicht wahr?“¹⁷⁴³

In einem Gespräch mit Adelgundis Jaegerschmid sowie in dem schon an früherer Stelle zitierten Brief *Edmund Husserls* an Roman Ingarden aus dem Jahr 1924 finden wir das alttestamentliche Motiv des Ringens mit Gott.¹⁷⁴⁴ *Husserl* klagt in diesem Brief darüber, „die Erndte [sic!] des Lebens nicht eingebracht zu haben“.¹⁷⁴⁵

„Doch wie Gott will. Ich will weiter mit Ihm ringen, bis daß er mich segne, u. will rüstig u. nun erst recht unermüdlich schaffen, daß ich meine Erndte [sic!] sichte und nutzbar mache.“¹⁷⁴⁶

Was das religiöse Leben *Edmund Husserl* betrifft, liegen uns so gut wie keine Informationen vor. Adelgundis Jaegerschmid zufolge hat er „das Religiöse in seinem Leben verdeckt und überdeckt“.¹⁷⁴⁷ Dem kirchlichen Leben dürfte er immer fern gestanden sein.¹⁷⁴⁸ *Husserl* ging es um religiöse Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit – bloß formelhafte religiöse Äußerungen lehnte er ab.¹⁷⁴⁹ Gegenüber Adelgundis Jaegerschmid sprach er einmal von der „sichere[n] und echte[n] Evidenz“ des Gebets – „Natürlich nicht das Geplapper!“¹⁷⁵⁰ *Edmund Husserl* bezeichnete sich selbst als einen „tief gottverbundene[n] und christusgläubigen[n] Mensch[en]“¹⁷⁵¹ und betonte die Notwendigkeit „praktische[r] Nächstenliebe, die ihren Grund in der Gottesliebe hat“.¹⁷⁵²

Die Gesprächsaufzeichnungen von Adelgundis Jaegerschmid belegen eine tiefgreifende Auseinandersetzung *Edmund Husserls* mit Fragen der Religion und des Glaubens in den 1930er Jahren. Dies mag nicht nur mit seinem fortgeschrittenen Alter zu tun

¹⁷⁴³ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 209.

¹⁷⁴⁴ Vgl. dazu Vgl. Gen 32, 23-30. Adelgundis Jaegerschmid schreibt: „Husserl tritt für die Auffassung ein, daß der Mensch nur durch ständiges Ringen sich seinem Gott, dem Unendlichen, nähert. Praktisch geschieht das ohne Gnade. Also braucht zwar der Mensch Gott, aber auch Gott braucht die Welt und den Menschen. Ich widersprach.“ Vgl. JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 222.

¹⁷⁴⁵ HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, 30.

¹⁷⁴⁶ HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, 32.

¹⁷⁴⁷ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 237.

¹⁷⁴⁸ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 104.

¹⁷⁴⁹ Vgl. dazu diverse Äußerungen Husserls bei JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 207-208, 210-211, 231-232.

¹⁷⁵⁰ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 225.

¹⁷⁵¹ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 219.

¹⁷⁵² JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 207.

haben, sondern auch mit den damaligen politischen Entwicklungen und der Lage der Kirche(n), die bei ihm implizit und explizit immer wieder zur Sprache kommen.¹⁷⁵³ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass er sich in diesen Jahren mit Karl Barth beschäftigte und die von diesem herausgegebene Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* las.¹⁷⁵⁴ Möglicherweise sympathisierte **Husserl** sogar mit Barths ‚Dialektischer Theologie‘ und der ‚Bekennenden Kirche‘.¹⁷⁵⁵

Was **Husserls** religiöses und konfessionelles Selbstverständnis betrifft, so spricht Eberhard Avé-Lallemant von dessen „bewußte[r] religiöse[r] Existent als evangelischer Christ“.¹⁷⁵⁶ **Husserl** selbst nannte sich in einem Brief an Rudolf Otto im Jahr 1919 einen „freie[n] Christen“ und „undogmatische[n] Protestanten“ und verstand darunter „Jemand, der bei diesem Wort ein ideales Ziel religiöser Sehnsucht vor Augen hat und es für sich im Sinne einer unendlichen Aufgabe versteht [...]“.¹⁷⁵⁷ Solche Aussagen fügen sich in das Bild seiner schon früher erwähnten Distanz zum kirchlichen Leben und seiner Betonung des religiösen Gefühls, des inneren, subjektiven religiösen Erlebens. Mit einer solchen Glaubenshaltung bewegte er sich ganz im Rahmen des zeitgenössischen liberalen Protestantismus. **Husserls** protestantisches Selbstverständnis wird auch dann festzuhalten bleiben, wenn wir auf seine späten, von Adelgundis Jaegerschmid überlieferten Äußerungen blicken. Dort scheint er nämlich mit dem Gedanken einer Konversion zum Katholizismus zu spielen:

¹⁷⁵³ Vgl. dazu beispielhaft JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 209-210.

¹⁷⁵⁴ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 209.

¹⁷⁵⁵ In diesem Zusammenhang ist eine, allerdings auf die römisch-katholische Kirche bezogene Aussage Edmund Husserls gegenüber Adelgundis Jaegerschmid von Interesse: „Martyrium ist das Prinzip der Kirche. Das ist meiner Anschauung nach ihr einziges, auf das sie sich wieder besinnen muß. Hat sie aber das Volk heute noch hinter sich, so, daß sie es in einen neuen Kulturkampf zu führen vermag? Oder wagt sie es nicht mehr, einen solchen Kampf auf sich zu nehmen? Hätte die Kirche nicht vielleicht besser das größere von zwei Übeln wählen und das Konkordat mit Deutschland nicht schließen sollen? Auch für die Wissenschaft wird das Martyrium der einzige gangbare Weg der Rettung werden. Nur Helden des Geistes, radikale Menschen, können vielleicht noch einmal die Wissenschaft retten. Die Kirche vertrat das Rationale immer durch die Synthese von Vernunft und Glaube. Aber gar zu viele Menschen waren nur äußerlich religiös; sie glaubten zwar, innerlich zu sein und in ihrem katholischen Glauben fest zu stehen, doch heute haben sie falliert! Ebenso war die Wissenschaft den Menschen keine innere Angelegenheit mehr, sonst hätten sie sie jetzt nicht so leichten Herzens über Bord geworfen! Auch in der Wissenschaft wird es Märtyrer geben. Denn wenn sich heute jemand für die reine Wissenschaft einsetzen will, so muß er den Mut zum Martyrium haben.“ (5. Dezember 1933). Vgl. JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 209-210.

¹⁷⁵⁶ AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 85.

¹⁷⁵⁷ HUSSERL, Brief an Rudolf Otto vom 5. März 1919, zit. nach: OCHWADT-TECKLENBORG, Das Maß des Verborgenen, 159. Vgl. dazu auch den Hinweis bei AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 104, Anm. 34.

„Später fragte er: ‚Kann ich nicht auch einmal nach Beuron [Benediktinerkloster nahe dem Schwarzwald] kommen?‘ Ich: ‚Natürlich, ja.‘ Husserl: ‚Ach, ich bin wohl zu alt. Ich kann mich ja doch nicht mehr bekehren.‘¹⁷⁵⁸ (Februar 1934)

An einer anderen Stelle der Gesprächsaufzeichnungen heißt es:

„Ich werde ein Ketzer bleiben. Wenn ich 40 Jahre jünger wäre, dann möchte ich mich wohl von Ihrer Hand zur Kirche führen lassen. Aber sehen Sie, ich bin nun schon so alt geworden, und da ich alles immer sehr gründlich gemacht habe, würde ich zu jedem einzelnen Dogma wenigstens fünf Jahre brauchen. Da können Sie sich ausrechnen, wie alt ich werden müßte, um zu Ende zu kommen. Werden Sie mir trotzdem ihre Freundschaft bewahren?‘¹⁷⁵⁹ (Dezember 1934)

Inwieweit **Husserl** die besondere Gesprächssituation mit der katholischen Ordensschwester zu solchen Aussagen bewogen hat – was durchaus nicht auszuschließen ist –, kann hier nicht beurteilt werden. **Husserls**, von Adelgundis Jaegerschmid ‚katholisierend‘ aufgefasste Tendenzen haben aber sicherlich mit seiner mystischen religiösen Ausrichtung zu tun.

Edmund Husserls Frau **Malvine**, die 1887 vom Judentum zum Protestantismus übergetreten war,¹⁷⁶⁰ wandte sich nach ihrer Emigration aus Deutschland und ihres Rückzugs in ein Kloster nahe Löwen (Belgien) im Jahr 1941 übrigens tatsächlich der katholischen Kirche zu.¹⁷⁶¹

Edmund Husserl hat das Thema der positiven Religionen und der religiösen Erfahrung nicht philosophisch ausgearbeitet.¹⁷⁶² Wohl war er der Meinung, dass „jeder Philosoph [...] religiös zentriert sein [müsse]“,¹⁷⁶³ doch wollte er selbst nie als „christlicher Philosoph“ gesehen werden.¹⁷⁶⁴ Wenige Wochen vor seinem Tod am 26. April 1938 soll er gesagt haben: „Ich habe als Philosoph gelebt und will als Philosoph zu sterben versuchen.“¹⁷⁶⁵ **Husserls** ‚Mission‘ war einzig und allein die Philosophie, sein ganzes

¹⁷⁵⁸ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 211.

¹⁷⁵⁹ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 214.

¹⁷⁶⁰ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 703.

¹⁷⁶¹ SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze, 108.

¹⁷⁶² Vgl. dazu auch AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 103.

¹⁷⁶³ HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, 162. Vgl. dazu auch JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 225-226.

¹⁷⁶⁴ Vgl. dazu JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 224.

¹⁷⁶⁵ Vgl. dazu JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 235.

Leben hindurch. Diese Mission aber war im tiefen Glauben an Gott verankert und sollte letzten Endes, wie er es selbst bezeichnete, „zu Gott, dem Absoluten, [führen]“.¹⁷⁶⁶

4.4. Lise Meitners „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“¹⁷⁶⁷

4.4.1. Goethe und Lessing

„Zu unsres Lebens oft getrüben Tagen
Gab uns nur Gott Ersatz für alle Plagen.
Daß unser Blick sich himmelwärts gewöhne:
Den Sonnenschein, die Freundschaft und das Schöne.“¹⁷⁶⁸

Diesen Vers von Johann Wolfgang von Goethe notierte sich *Lise Meitner* im Jahr 1938 auf einer der ersten Seiten ihres Notizbuches. Fünf Jahre früher hatte die in Berlin lebende und wirkende Physikerin im Zuge der nationalsozialistischen Machtübernahme die universitäre Lehrbefugnis verloren, im selben Jahr, 1938, sah sie sich gezwungen, Deutschland zu verlassen und nach Schweden zu fliehen. 1960 ließ sie sich schließlich im englischen Cambridge nieder, wo sie 1968 verstarb und wo sich bis heute ihr Nachlass befindet.¹⁷⁶⁹

In ihren zahlreichen Briefen und Tagebucheinträgen tritt uns *Lise Meitner* als religiös höchst bewegte Frau, als religiöse Suchende vor Augen. Voller Zweifel, demütig und bescheiden, näherte sie sich religiösen und ethischen Fragestellungen. Sie sprach aus bzw. schrieb nieder, was sie dachte und was sie bewegte, oft bruchstückhaft und unpräzise. In einem Brief aus 1954 bezeichnete sich *Lise Meitner* selbst als einen „prinzipiell [nicht] unreligiöse[n] Mensch[en]“, räumte aber ein, dass ihre „religiösen

¹⁷⁶⁶ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein, 208.

¹⁷⁶⁷ Der Titel wurde entlehnt von: SCHWEITZER, Kulturphilosophie, 306.

¹⁷⁶⁸ MEITNER, Taschenkalender-Eintrag aus dem Jahr 1938, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/15, Rückseite des Titelblattes.

¹⁷⁶⁹ SEXL-HARDY, Lise Meitner, 72, 81-83, 130-133; KERNER, Lise, 115. Lise Meitners Nachlass (Briefe, Tagebücher, Notizbücher u.a.) sind im Churchill Archives Centre in Cambridge aufbewahrt.

Vorstellungen sehr diffus [seien]“.¹⁷⁷⁰ An anderer Stelle schreibt sie, dass sie „keine Bega[b]ung für einen orthodoxen Glauben [habe]“.¹⁷⁷¹

Lise Meitners Äußerungen zu religiösen Fragen erschweren eine zusammenhängende Deutung, bieten aber dennoch authentische Einblicke in ihre Religions- und Glaubensauffassungen sowie in ihre ethischen Ansichten.

Einen ersten Hinweis auf *Lise Meitners* religiöse Haltung finden wir in einem an Gertrud Schiemann¹⁷⁷² gerichteten Brief aus dem Jahr 1912:

„Ich habe so eine mehr oder minder klare Vorstellung als Art Religion, daß man in jeder Hinsicht nach dem Besten greifen sollte, und ich finde dann immer, daß es doch verhältnismäßig wenige Menschen tun.“¹⁷⁷³

Lise Meitner hat hier zweifellos die von Johann Wolfgang von Goethe in einem Brief an Sulpiz Boisserée erwähnte kleinasiatische Sekte der Hysistarier (3./4. Jahrhundert) im Blick, welche, so Goethe in dem Brief, „zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntniß käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren, und in sofern [sic!] es also mit der Gottheit im nahen Verhältnisse stehen müsse, anzubeten.“¹⁷⁷⁴

¹⁷⁷⁰ MEITNER, Brief an Uli und Christel Allers vom 20. Juni 1954 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3, 1.

¹⁷⁷¹ MEITNER, Brief an Christel Allers vom 22. Februar 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3, 1. Vgl. ganz ähnlich: MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5, 2.

¹⁷⁷² Gertrud Schiemann war die Schwester von Lise Meitners Freundin Elisabeth Schiemann. Vgl. dazu VOIGT, *Weggefährtin im Widerstand*, 133.

¹⁷⁷³ MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 26. August 1912, zit. nach: LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 22.

¹⁷⁷⁴ GOETHE, Brief an Sulpiz Boisserée vom 20. März 1831, zit. nach: BOISSERÉE, *Briefwechsel*, 560. Die ganze diesbezügliche Passage lautet: „Des religiösen Gefühls wird sich kein Mensch erwehren, dabei aber ist es ihm unmöglich, solches in sich allein zu verarbeiten, deswegen sucht er oder macht sich Proselyten. Das letztere ist meine Art nicht, das erstere aber hab’ ich treulich durchgeführt, und von Erschaffung der Welt an keine Confession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahre ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hysistarier, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntniß käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren, und in sofern [sic!] es also mit der Gottheit im nahen Verhältnisse stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich Zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hysistarier zu qualificiren; das ist aber keine kleine Bemühung: denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden?“ Vgl. ebenda. Zu den Hysistariern vgl. MITCHELL, *Art. Hysistarier*, passim; SCHURY, *Alles über Goethe*, 95-98.

Konkretere Einblicke in die Glaubensauffassung *Lise Meitners* bieten uns Tagebucheinträge vom August 1933, den die Physikerin in Schweden verbrachte. Dort lebte ihre vom Protestantismus zum Katholizismus übergetretene schwedische Freundin Eva von Bahr-Bergius, nunmehr „eine sehr gläubige Katholikin“,¹⁷⁷⁵ mit der sie regelmäßig religiöse Gespräche führte – sowohl auf persönlicher als auch auf brieflicher Ebene. Über ihr Verhältnis zu Eva von Bahr-Bergius schreibt *Lise Meitner* 1941 an Max von Laue:

„Wir sprechen wirklich dieselbe Sprache – obwohl sie beide [Eva von Bahr-Bergius und ihr Gatte] fromme Katholiken sind und ich, wie Eva immer sagt – so durchaus protestantisch eingestellt bin“.¹⁷⁷⁶

Die ‚protestantische Einstellung‘ *Lise Meitners* wird vor allem dort greifbar, wo sie sich von der katholischen Position ihrer Freundin abgrenzt. Das „Kausalitätsprinzip“, der „Zeitbegriff“, der „Gottesbegriff primitiver Völker“ oder der „freie[...] Wille“¹⁷⁷⁷ sorgten ebenso für Diskussionsstoff zwischen den beiden Frauen wie die Frage des Absolutheitsanspruches von Religionen. Am 30. August 1933 notierte *Lise Meitner* nach einem Spaziergang mit ihrer Freundin in ihrem Tagebuch:

„Gespräch über Religion. Eva sagt Katholiz.[ismus] sei absolute Wahrheit. [...] Jesus muß göttlich sein, nur Mensch könne nicht so sprechen. Ich versuche meinen Stdpkt [Standpunkt] zu erklären, glaube an {ethische Gesetze}, aber nicht mit Verstand erfaßbar, jede Religion Annäher.[ung] oder Suchen nach Wahrheit, niemals Wahrheit selbst. Suchen nach Wahrheit besser, als Glaube, Wahrheit zu besitzen (Lessing). Eva

¹⁷⁷⁵ MEITNER, Brief an Uli und Christel Allers vom 20. Juni 1954 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3, 1. Lise Meitner und die Physikerin Eva von Bahr-Bergius kannten einander aus Berlin. Eva von Bahr-Bergius war mit einem Katholiken verheiratet und konvertierte nach zehn Jahren Ehe vom Protestantismus zum Katholizismus. Vgl. ebenda.

¹⁷⁷⁶ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 15. August 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 3 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 133.

¹⁷⁷⁷ MEITNER, Tagebucheintrag vom 21. August 1933, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/17.

glaubt nicht an allmähl.[iche] Entwicklung der Menschen (ist wohl mit Kathol. unvereinbar.).¹⁷⁷⁸

Wie aus der Passage hervorgeht, bezieht sich **Lise Meitner** hier auf Gotthold Ephraim Lessing, wohl vornehmlich auf dessen religionsphilosophische Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* und dessen Schauspiel *Nathan der Weise*, in denen der Verfasser unter anderem die Wahrheitsansprüche der verfassten Religionen relativierte.¹⁷⁷⁹

4.4.2. Zum Verhältnis von Vernunft und Glaube

Die Gespräche mit Eva von Bahr-Bergius leiteten bei **Lise Meitner** auch einen Nachdenkprozess über die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben ein. Im Mai 1941 heißt es in einem Brief an ihre Freundin:

„Ich lese noch immer Dein Buch: *Is Christianity true?*¹⁷⁸⁰ und muss gestehen, dass ich bisher vielmehr [sic!] mit Mr Joad und seinen Gegenargumenten übereinstimme, [als] mit Mr Lunn's Darlegungen. Es scheint mir kaum möglich den christlichen Glauben vernunftmässig rechtfertigen zu können. Darin bin ich auch noch bestärkt [wor]den durch ein Buch von der Undset¹⁷⁸¹ über den Bekehrungsweg eines Mannes, der vermutlich ihren eigenen Weg wiedergibt [sic!]. Auch er spricht von der intellektuellen Grundlage, aber alle seine Ueberlegungen sind sehr gefühlsbetont. Ich weiss nicht, ob Du diese Bücher von der Undset kennst, sie enthalten Gutes, aber auch viel Uebertriebenes.“¹⁷⁸²

Wenige Wochen später geht **Lise Meitner** in einem Brief an ihre zur katholischen Kirche übergetretene Schwester Carola (Lola) Allers¹⁷⁸³ noch einmal ausführlich auf ihre

¹⁷⁷⁸ MEITNER, Tagebucheintrag vom 30. August 1933, Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/17. Lessings Gedanken greift Lise Meitner auch 1956 in einem kurzen Schreiben an ihre Freundin Elisabeth Schiemann auf: „Ich schicke Dir ein schönes Buch von Hermann Hesse, in dem ich Vieles sehr Schönes gefunden habe. Er ist ein tief christlicher Mensch, erfüllt von Liebe im Sinne des Korinther Briefes und von dem Streben nach Wahrheit, das nach Lessing wünschenswerter ist als die Wahrheit selbst, weil wir diese doch nie erlangen können.“ Vgl. MEITNER, Postkarte an Elisabeth Schiemann vom 10. August 1956, Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 5 of 6.

¹⁷⁷⁹ LESSING, *Die Erziehung*, passim; LESSING, *Nathan der Weise*, passim. Zu den beiden Schriften vgl. auch ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, 222-223.

¹⁷⁸⁰ LUNN–JOAD, *Is Christianity true?*, passim.

¹⁷⁸¹ Sigrid Undset (1882-1949): norwegische Schriftstellerin und Nobelpreisträgerin (Nobelpreis für Literatur 1928); konvertierte 1925 vom Protestantismus zum Katholizismus. Vgl. BALDUS, Sigrid Undset, passim. Zu Undsets Konversion vgl. ebenda 69-79.

¹⁷⁸² MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 27. Mai 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 2 of 5.

¹⁷⁸³ Vgl. dazu die Angabe bei SEXL–HARDY, *Lise Meitner*, 11.

Lektüre von *Is Christianity true?* ein, um schließlich ihr ethisch begründetes Verständnis des Christentums darzulegen. Weil auch dieser bisher unveröffentlichte Brief interessante Einblicke in **Lise Meitners** Glaubenshaltung bietet, soll die betreffende Passage trotz inhaltlicher Doppelungen mit dem obigen Zitat angeführt werden:

„Dich wird es wahrscheinlich interessieren, dass ich jetzt gerade allerlei über den Katholizismus gelesen habe. Eva hat mir ein Buch geschickt: ‚Is Christianity True?‘ Es ist eine Discussion in einem Briefwechsel zwischen einem überzeugten Katholiken [Lunn¹⁷⁸⁴] und einem überzeugten ‚Nichtchristen‘ [Joad]. Es kommt ziemlich alles zur Sprache, was für und wider gesagt werden kann, Es werden viele tief liegende Probleme diskutiert und wenn es auch, wie zu erwarten, nicht zu einer Annäherung der Standpunkte führt, so ist es doch sehr lehrreich. Ich stehe natürlich dem Nichtchristen gedanklich viel näher, obwohl ich sehr oft, die von ihm angeführten Argumente als ungeeignet empfinde und obwohl ich vieles an der christlichen Ethik sehr liebe. Ausserdem habe ich in schwedischer Uebersetzung 2 Bücher von der Undset gelesen, die Geschichte eines Mannes, der zum Katholizismus geführt wird, in der sich vermutlich die Geschichte ihrer Eigenen [sic!] Bekeh[r]ung widerspiegelt [sic!]. Der Weg ist für mich nicht gangbar, aber die ethischen Probleme, um die es dabei geht, liegen mir am Herzen, denn was die Welt in das jetzige Unglück gestürzt hat, ist ja das Fehlen einer allen Menschen zugänglichen Ethik. – Was die nächste Zukunft bringen mag, ist nicht abzusehen, man muss geduldig sein und hoffen.“¹⁷⁸⁵

Wenn **Lise Meitner** hier davon spricht, dass sie dem ‚Nichtchristen‘ gedanklich näher steht, so ist das wohl im Gegensatz zur Position des ‚überzeugten Katholiken‘ zu sehen. Der Wert des Religiösen lag für die Physikerin nicht im Bereich des Dogmatischen,

¹⁷⁸⁴ Arnold Lunn (1888-1974): britischer Schisportler und Schriftsteller; Sohn eines methodistischen Predigers; 1933 Übertritt zum Katholizismus. Zu Arnold Lunn's Konversion vgl. LUNN, Fels der Wahrheit, passim.

¹⁷⁸⁵ MEITNER, Brief an Carola (Lola) Allers vom 15. Juni 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 1 of 3. In einem Brief an Eva von Bahr-Bergius vom November 1941 kommt Lise Meitner noch einmal auf dieses Buch zu sprechen, um Eva mitzuteilen, dass sie zwar mit der „Argumentierung von Joad [Nichtchrist] nicht einverstanden [sei]“, jedoch seine „innerlichen Schwierigkeiten [teile]“. Vgl. MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 19. November 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 2 of 5. Und auch 1955 erwähnt sie das Buch noch einmal gegenüber Eva von Bahr-Bergius. Vgl. MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5.

sondern im Bereich des Ethischen – ethisches Handeln war für sie ein konstitutives Merkmal des religiösen Menschen.¹⁷⁸⁶

4.4.3. Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer

Als Kernphysikerin und Mitentdeckerin der Kernspaltung sah sich *Lise Meitner* in besonderer Weise herausgefordert, sich mit der Frage der ethischen Verantwortung der Wissenschaftlerin/des Wissenschafters auseinander zu setzen.¹⁷⁸⁷ Dabei war sie überzeugt, dass die „Beschäftigung mit der Wissenschaft den Menschen sittlich fördern kann, wenn er nur mit der nötigen Liebe und Ehrfurcht den Erscheinungen gegenübersteht, die er ergründen will“.¹⁷⁸⁸ Wenn *Lise Meitner* hier von ‚Ehrfurcht‘ spricht, so klingt dabei ihre erstmals 1937 belegte Beschäftigung mit Albert Schweitzers Schrift *Kultur und Ethik*¹⁷⁸⁹ durch, die auch im folgenden Brief an Christel Allers¹⁷⁹⁰ aus dem Jahr 1955 zum Ausdruck kommt:

„Ich glaube, dass meine [sic!] grosses Interesse und meine Liebe für die Physik gar nichts mit meiner Einstellung zu religiösen Problemen zu tun hat. Sicher bin ich keine Katholikin und habe keine Bega[b]ung für einen orthodoxen Glauben, obwohl mich manche Bibelworte durch meine [sic!] ganzes Leben begleitet und meine ethische

¹⁷⁸⁶ Vgl. etwa einen diesbezüglichen Hinweis im Tagebuch Lise Meitners. MEITNER, Tagebucheintrag vom 28. November 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

¹⁷⁸⁷ Nach den Atombombenabwürfen in Japan galt die Pazifistin Lise Meitner in den USA als ‚Mutter der Atombombe‘ und wurde zur ‚Frau des Jahres 1946‘ gewählt. [KERNER, Lise, 94-103, hier v.a. 95, 98.] Wie intensiv Lise Meitner in den Nachkriegsjahren Fragen der Moral und Ethik insbesondere auch in den Wissenschaften beschäftigten, zeigen ihre Briefe aus den 1950er Jahren. An ihre Freundin Elisabeth Schiemann schreibt sie im April 1954: „Ich glaube, wir brauchen etwas ganz Neues, vorallem [sic!] in unserer moralischen Einstellung von Mensch zu Mensch und Volk zu Volk, damit die Welt aus der heillosen Verwirrung, in der sie jetzt ist, herauskommen kann“. [MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. April 1954 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 5 of 6, 2.] Und mit Bezug auf die Physik heißt es in einem vermutlich 1954 verfassten Brief an ihren Neffen Uli Allers: „Das moderne Bestreben, eine Weltanschauung zu entwickeln, in der moralische Werturteile überhaupt keinen Platz und keinen Sinn haben sollen, scheint mir unglücklich und trostlos. [...] Die Physik dient der Menschheit – aber wir Menschen sind ihrer Grossartigkeit moralisch nicht gewachsen und machen manchmal sehr schlechte Anwendungen unserer physikalischen Erkenntnisse.“ Vgl. MEITNER, Brief an Uli Allers (undatiert vmtl. 1954) (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3.

¹⁷⁸⁸ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 3. Mai 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR5/27, part 4 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 186-187, hier 187.

¹⁷⁸⁹ Zu Lise Meitners Schweitzer-Lektüre vgl. MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 131. Zu Albert Schweitzers Schrift vgl. SCHWEITZER, Kulturphilosophie, 73-343.

¹⁷⁹⁰ Christel Allers war die Frau von Lise Meitners Neffen Uli Allers.

Einstellung stark beeinflusst haben. Aber ebenso wenig glaube ich, dass die wertvollsten Dinge unseres Lebens, die in das Gebiet des Emotionellen gehören, irgend etwas mit Physik oder Chemie zu tun haben. Sie sagen uns gar nichts darüber, was der Begriff ‚Leben‘ überhaupt bedeutet, ich meine dabei gar nicht das komplizierte Menschenleben, sondern den einfachsten lebenden Organismus. Man kann immer nur mit Staunen und Ehrfurcht vor diesen Dingen stehen, wie vor einer wunderbaren Landschaft oder beim Anhören einer schönen Musik – ist das nicht auch ein Stück von Religiosität?¹⁷⁹¹

In diesem Sinne hatten die Gesetze der Naturwissenschaften für *Lise Meitner* keinen Wert hinsichtlich der „Begründung [oder] Widerlegung des Glaubens“¹⁷⁹² – die Physikerin glaubte „an Wahrheiten auch außerhalb des naturwissenschaftlichen Gebietes“.¹⁷⁹³ In einem Brief an Max von Laue aus dem Jahr 1944 heißt es:

„Die Sehnsucht nach einem geschlossenen Weltbild ist letzten Endes die Quelle der Religiosität. Aber dieses religiöse Bedürfnis logisch unterbauen zu wollen, scheint mir ein tiefer Irrtum. Vielleicht sind die Physikalische [sic!] und die ‚innere‘ Welt zu einander ebenso komplementär wie Wellenbild und Partikelbild. Damit muss man sich dann abfinden, gefühlsbetonte Unklarheiten und Mystik sind wohl schwerlich brauchbare Brücken.“¹⁷⁹⁴

Lise Meitners Anlehnung an Albert Schweitzers Schrift *Kultur und Ethik* zeigt sich insbesondere in ihrer „Resignation in bezug auf das Erkennen der Welt“¹⁷⁹⁵ in ihrer Gesinnung des Staunens und der „Ehrfurcht vor dem Leben“¹⁷⁹⁶ sowie in ihrer oben

¹⁷⁹¹ MEITNER, Brief an Christel Allers vom 22. Februar 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3, 1.

¹⁷⁹² MEITNER, Brief an Max von Laue vom 13. Juli 1947 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 492-493, hier 492.

¹⁷⁹³ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 440-442, hier 441. In diesem Zusammenhang schreibt sie mit Bezug auf Goethe im Jahr 1945 an Max von Laue: „Es ist wie Goethe sagt: ‚Die klare Welt bleibt klare Welt. Im Auge nur ists schlecht bestellt‘. Es liegt an uns, wenn wir sie nicht finden.“ Vgl. MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6 sowie LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 441. Das erwähnte Goethe-Zitat findet sich auch auf einem eingelegten Zettel in Lise Meitners Tagebuch des Jahres 1945. Vgl. Tagebuch Lise Meitners aus 1945, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/23.

¹⁷⁹⁴ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 25. Juli 1944 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6. Der Brief ist, jedoch mit Auslassungen, publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 384-386, hier 385.

¹⁷⁹⁵ SCHWEITZER, Kulturphilosophie, 80.

¹⁷⁹⁶ SCHWEITZER, Kulturphilosophie, 306.

zitierten Bemerkung, wonach weder die Physik noch Chemie den Begriff des ‚Lebens‘ in seiner Bedeutung erfassen könnten.¹⁷⁹⁷

Die Hinwendung zur Ethik Albert Schweitzers dürfte vor dem Hintergrund der Gräueltaten des Zweiten Weltkrieges erfolgt sein. Noch 1937¹⁷⁹⁸ habe sie, so schreibt **Lise Meitner** 1942 im Rückblick an Max von Laue, „bei aller Verehrung für ihn [Albert Schweitzer] seine Behauptung: Religiosität sei Ehrfurcht vor allem Lebenden, auch dem kleinsten Tier, als seicht und billig“ empfunden,¹⁷⁹⁹ nun aber habe sie erkannt, „das [sic!] darin ein tiefer Gedanke steckt“:¹⁸⁰⁰ „Denken Sie nur, wenn die Ehrfurcht vor dem Wunder des Lebens grösser wäre, wie anders sehe [sic!] die Weltgeschichte aus!“¹⁸⁰¹ An Eva von Bahr-Bergius schreibt **Lise Meitner** im November 1941: „Ich hab [...] mir überlegt, ob er nicht wirklich damit die wichtigste Grundlage einer menschlichen Ethik berührt hat.“¹⁸⁰²

4.4.4. Religiöse Zweifel

Die oben zitierten Zeilen **Lise Meitners** stammen aus der Zeit ihrer Emigration in Schweden, die von tiefen religiösen Zweifeln geprägt war. Die weltgeschichtlichen Ereignisse belasteten **Lise Meitner** ebenso wie ihre eigene trostlose Situation im schwedischen Exil, die begleitet war von einem „Gefühl der Heimatlosigkeit“,¹⁸⁰³ der Niedergeschlagenheit und Verbitterung – auch in beruflicher Hinsicht. Am Stockholmer For-

¹⁷⁹⁷ Zu den betreffenden Ausführungen Albert Schweitzers vgl. v.a. SCHWEITZER, Kulturphilosophie: 75-88 (Vorrede), 302-305 (Kapitel ‚Ethik der Hingebung und Ethik der Selbstvervollkommnung‘) sowie 306-328 (Kapitel ‚Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben‘).

¹⁷⁹⁸ 1937 beschäftigte sie sich zum ersten Mal mit Albert Schweitzer. Vgl. dazu MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 131.

¹⁷⁹⁹ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 2. Juni 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 191-193, hier 192. Lise Meitner bezieht sich in dem zitierten Brief auf ihre Schweitzer-Lektüre des Jahres 1937. An Gertrud Schiemann schreibt sie 1937 diesbezüglich: „Er gibt einen historischen Überblick über die verschiedenen Versuche eine Ethik zu begründen, die er alle als nicht haltbar ablehnt, um dann seine eigenen Ideen darüber zu entwickeln, die mich aber nicht restlos befriedigen.“ Vgl. MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 131.

¹⁸⁰⁰ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 2. Juni 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 191-193, hier 192.

¹⁸⁰¹ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 2. Juni 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 191-193, hier 192.

¹⁸⁰² MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 19. November 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 2 of 5.

¹⁸⁰³ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 171.

schungsinstitut Manne Siegbahns fühlte sie sich nicht wohl.¹⁸⁰⁴ Im Jänner 1939 schreibt sie an ihre Freundin Elisabeth Schiemann:

„Hier ist meine Arbeit sehr armselig, und das macht natürlich Alles viel schwerer. Die äußeren Dinge würden mir wirklich nicht viel ausmachen, obwohl es ja natürlich doch zum Gefühl der Heimatlosigkeit beiträgt, wenn man seit einem halben Jahr aus dem Koffer lebt¹⁸⁰⁵ [...], beim Arbeiten alles auf Stühle oder Bett etc. ausbreiten muß und nichts von seinen Büchern hat. Aber alles das ist nur unbequem und nicht so wesentlich (bis auf die Bücher). Aber die fehlende Arbeit ist ein großer Schmerz; denn es bedeutet das Fehlen jeglichen Sinns in meinem Leben und das Fehlen der besten Hilfe für schwere Zeiten. Alles, was in der Welt geschieht, ist hoffnungslos unverständlich; widerspricht allem, was man ein Menschenleben lang für gut und erstrebenswert gehalten hat. Es ist wirklich, als ob die ganze Menschheit krank wäre, ich verstehe sehr gut, wie viel Trost fromme Menschen in ihrem Glauben finden können. Aber viele Menschen können diesen Weg nicht gehen und die werden, wenn sie offene Augen haben, von den Geschehnissen doppelt zerschunden. Oder sie machen die Augen zu, wenn sie nicht durch eigenes Erleben daran gewaltsam gehindert werden.“¹⁸⁰⁶

Lise Meitners Leiden an der Welt wird einmal mehr in einem Brief vom März 1945 deutlich, in dem sie, Bezug nehmend auf die Matthäuspassion, den Begriff der Erlösung aufgreift:

„Früher fand ich so viel Tröstliches in diesem wunderbaren Musikwerk; aber jetzt muss ich immer dabei denken, wie weit entfernt wir Menschen von einer Erlösung durch Christus sind, unabhängig davon, ob man die Passionsgeschichte wörtlich oder symbolisch auffasst.“¹⁸⁰⁷

„Erlösung“ ist hier offenbar im Sinne einer umfassenden christlichen Nächstenliebe zu verstehen, die für **Lise Meitner** angesichts der fehlenden Moral und Ethik in weite Ferne gerückt ist.

¹⁸⁰⁴ SEXL-HARDY, *Lise Meitner*, 86; CHIU, *Frauen im Schatten*, 96-97; LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 154.

¹⁸⁰⁵ Lise Meitner wohnte zu dieser Zeit in einem Hotel. Vgl. KERNER, *Lise*, 88.

¹⁸⁰⁶ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 171.

¹⁸⁰⁷ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 440-442, hier 441-442.

Lise Meitner scheint zu jenen Menschen gehört zu haben, die, wie sie an Elisabeth Schiemann schreibt, „von den Geschehnissen doppelt zerschunden“¹⁸⁰⁸ wurden. Dass sie trotz aller Zweifel weiter um religiöse Antworten auf die großen Fragen des Lebens und der Menschheit rang, zeigen ihre Briefe und Tagebucheinträge. In ihrem Taschenkalender des Jahres 1957 findet sich ein bezeichnendes Goethe-Zitat, das hier gleichsam als Verbindungsclammer zum Beginn dieses Abschnitts abschließend zitiert werden soll:

„Gott hat die Gradheit selbst ans Herz genommen. Auf geradem Weg ist niemand umgekommen.“¹⁸⁰⁹

4.4.5. Schlussfolgerungen

Im April 1955 schrieb **Lise Meitner** einen Brief an ihre Freundin Eva von Bahr-Bergius, der eine eindrucksvolle Zusammenfassung ihrer religiösen Auffassung bietet und einmal mehr ihre ausgeprägte ethische Orientierung zum Ausdruck bringt:

„Um auf Deinen Brief einzugehen, möchte ich zunächst sagen, dass ich mich anscheinend in dem, was ich sagen wollte, sehr ungeschickt ausgedrückt habe. Ich war sehr beeindruckt von der Persönlichkeit des Abbé Pierre, weil er den leidenden Menschen ohne jede Gegenford [e]rung, nur aus tiefster Nächstenliebe zu helfen sucht und ihn diese Liebe auch die richtigen Mittel dazu finden lässt. Wenn ich – ungeschickterweise – hinzugefügt habe, dass mir ein solcher Mensch verehrungswürdiger vorkommt, wie etwa die heilige Birgitta, so habe ich dabei nicht im leisesten speziell an den Katholizismus gedacht und am allerwenigsten an Dich und Deine Gründe, die Dich zum Katholizismus geführt haben. Erstens glaube ich diese Gründe, ganz so wie Du sie erwähnt hast, nicht nur zu kennen, sondern auch wirklich verstanden zu haben. Und zweitens wüsste ich nichts, was ich mir an Dir anders wünschen könnte, als es ist.

Was ich gemeint habe, bezog sich auf jede rituelle Religionshandlung, ich glaube sogar die jüdische Religion speziell genannt zu haben. Christus, wie immer man zu seiner Göttlichkeit stehen mag, hat ja auch die Menschen von ihren Leiden zu befreien

¹⁸⁰⁸ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 171.

¹⁸⁰⁹ MEITNER, Taschenkalender-Eintrag aus dem Jahr 1957, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/36.

gesucht, die Blinden sehend gemacht, den Hungernden Brot verschafft, die Toten zum Leben erweckt.

Und in dem Korintherbrief wird ja ausdrücklich die Liebe über den Glauben gestellt – und das ist eben das, was der Abbè [sic!] Pierre und auch die Arbeiterpriester tun und mir scheint das der einzige Weg, um die Menschen wieder zu religiöser Einstellung zu erwecken. Metaphysische Fragen scheinen mir weniger wichtig, der Buddhismus kennt solche garnicht [sic!] und lehnt sie mit der stehenden Formel ab: ‚Das hat der Erhabene nicht offenbart.‘ [...] ich bin ja sehr unbegabt für einen orthodoxen Glauben, der mir manchmal fast wie eine Blasphemie eines Gottesgedankens erscheint, wie ich ihn habe.¹⁸¹⁰

In Hinblick auf die zentralen Glaubensaspekte *Lise Meitners* ergibt sich aus dem bisher Gesagten, dass Glaube für *Lise Meitner* eine gefühlsmäßige, rationaler Begründungen nicht notwendigerweise bedürftige Angelegenheit war, deren Wert im Bereich des Ethischen lag. Metaphysische Spekulationen lagen der Physikerin ebenso fern wie das Festhalten an kirchlichen Dogmen, rituellen Religionshandlungen oder religiösen Absolutheitsansprüchen. Ihre aufgeklärte, überkonfessionelle religiöse Haltung spiegelt sich insbesondere in ihrer Beschäftigung mit Goethe und Lessing.

Angesichts *Lise Meitners* undogmatischer Glaubensauffassung spielte für sie die Frage nach der Göttlichkeit Jesu Christi keine Rolle. Jesus Christus war für sie – und auch hier steht sie ganz auf dem Boden der Aufklärung und des modernen Protestantismus – in erster Linie ethisches Vorbild. Menschen wie Abbé Pierre, die sich, von der Liebe Christi erfüllt und in dessen Geist wandelnd, liebevoll den Nächsten zuwandten, brachte *Lise Meitner* größte Verehrung entgegen.

Auf *Lise Meitners* praktisch-religiöses Leben, insbesondere auf ihre Anbindung an die ‚Bekennende Kirche‘ in Berlin und auf ihre Gottesdienstbesuche, wird in einem späteren Kapitel noch gesondert einzugehen sein.¹⁸¹¹

¹⁸¹⁰ MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5.

¹⁸¹¹ Vgl. Kapitel V.3., V.4. und V.6.1.

4.5. Elise Richters „unverlierbarer Schatz im Gemüt“¹⁸¹²

Elise Richters Tagebucheinträge belegen, dass die Wiener Romanistin immer wieder die Gottesdienste in der lutherischen Stadtkirche in der Wiener Dorotheergasse besuchte, dass sie regelmäßig zur Bibel griff und sich in ihrem Alltag in einem stark evangelisch geprägten Milieu bewegte.¹⁸¹³ Ihre religiösen Positionen dringen in den Tagebüchern allerdings nur zaghafte durch, weshalb wir uns für die folgenden Ausführungen an ihre Lebenserinnerungen¹⁸¹⁴ halten müssen, in denen sie im Anschluss an die Ausführungen zu den „religiöse[n] Kämpfe[n]“¹⁸¹⁵ und Nöten ihrer Kindheit auf ihr Glaubensverständnis eingeht.

Rufen wir uns zunächst *Elise Richters* Kindheit in Erinnerung.¹⁸¹⁶ Geplagt von einem „drückende[n] Schuldgefühl“,¹⁸¹⁷ den Ansprüchen ihrer strengen Eltern nicht genügen zu können, suchte *Elise Richter* in ihrer frühen Jugend Zuflucht im Glauben. In ihrer *Summe des Lebens* schreibt sie im Rückblick auf diese Zeit:

„Ich weiß nicht, wie ich ohne Gebet und ohne Erlösungsglauben durch diese Jahre gekommen wäre.“¹⁸¹⁸

Die „religiöse Begeisterung“,¹⁸¹⁹ die *Elise Richter* in ihrer Kindheit und Jugend erfasst hatte – als prägend erweisen sich diesbezüglich die überkonfessionelle religiöse Erziehung im Hause Richter sowie die Gottesdienstbesuche in der Dorotheergasse, bei denen die junge *Elise Richter* die Predigten „fast wörtlich“ aufzeichnete¹⁸²⁰ – legte sich mit der Zeit, der hohe Wert, den sie der Religion und dem Glauben beimaß, blieb. In ihrer *Summe des Lebens* legt die 75-Jährige ein eindrucksvolles Zeugnis ihres „goetheanisch“ anmutenden Religions- und Glaubensverständnisses ab:

„Auch wenn der positive Kinderglaube weicht, bleibt schon durch die Erinnerung an ein Jugendheiligtum ein unverlierbarer Schatz im Gemüt. Glauben ist eine Hirnrindenfunktion, die mit dem Denken nichts gemein hat (das beweist vor allem Bismarck, dessen scharfe, logische Verstandeskraft die innige Frömmigkeit seines Gemütes nicht

¹⁸¹² RICHTER, *Summe*, 59.

¹⁸¹³ Vgl. dazu Kapitel V.3., V.4., V.5. und V.6.2.

¹⁸¹⁴ RICHTER, *Summe*, passim; RICHTER, *Erziehung*, passim.

¹⁸¹⁵ RICHTER, *Erziehung*, 536.

¹⁸¹⁶ Vgl. dazu Kapitel III.4.2.2.

¹⁸¹⁷ RICHTER, *Erziehung*, 535.

¹⁸¹⁸ RICHTER, *Summe*, 58.

¹⁸¹⁹ RICHTER, *Summe*, 59.

¹⁸²⁰ RICHTER, *Summe*, 59.

beeinträchtigte. Man wird nicht ungläubig aus Klugheit, sondern aus Mangel an Fähigkeit zu glauben), eine bestimmte Begabung, die sich bei vielen Menschen im Laufe des Lebens rückentwickelt, so wie viele Kleinkinder auffallend geschickt zeichnen und dann doch keine Maler werden. Die religiöse Erbauung kann in der Kirche wie in der Natur oder im Kunstheim gefunden werden. Sie besteht in der Besinnung auf das Höhere, in der Verbindung mit dem Unsterblichen, dem, was außer uns und schließlich doch aus uns geboren ist, in der Erhebung über den Alltag, über die Not des Daseins. Wem das versagt ist, der ist innerlich arm, trotz aller Kraft, deren er sich rühmen mag.¹⁸²¹

Elise Richters Ausführungen entsprechen der romantischen bürgerlichen Religionsauffassung des ausgehenden 19. Jahrhunderts¹⁸²² und weisen frappierende Ähnlichkeiten zu Friedrich Schleiermacher auf, der in seinen Reden *Über die Religion* nicht nur die enge Beziehung von Kunst und Religion hervorhebt,¹⁸²³ sondern auch davon spricht, dass der Religion „eine eigne [sic!] Provinz im Gemüthe angehört [...]“.¹⁸²⁴

Elise Richter unterschied ganz klar zwischen Religion bzw. religiösem Gefühl und Denken und sah die Religion ebenso wie Schleiermacher als im Menschen angelegt.¹⁸²⁵ Im „religiöse[n] Gefühl“ sah sie eine der „ersten Regungen des erwachenden Menschengestes“, in der „Fähigkeit und dann in dem Bedürfnis [...], über das rein physische Dasein hinaus zu denken und höhere Zusammenhänge zu suchen“, lag für sie „einer der Hauptunterschiede zwischen ‚Mensch‘ und ‚Tier‘“.¹⁸²⁶ Dass dieses religiöse Gefühl auch gepflegt werden müsse – wohl auch um jene ‚Rückentwicklung‘ hintan zu halten, von der in der oben zitierten Passage die Rede war – geht aus **Elise Richters** Ausführungen zum Religionsunterricht in der Schule hervor.

„Da ist [...] das religiöse Gefühl, zu dem das Kind angehalten, aber nie gezwungen werden kann. Erbauung läßt sich nicht erzwingen, aber wehe dem Menschen, der nicht in der Jugend zur Erbauung, zur Ehrfurcht im Goetheschen Sinne gebracht worden ist.

¹⁸²¹ RICHTER, Summe, 59-60.

¹⁸²² Vgl. dazu auch HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, 615-627; HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität, 208-213.

¹⁸²³ Vgl. dazu SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Dritte Rede, 130-131.

¹⁸²⁴ SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Erste Rede, 72.

¹⁸²⁵ Zu Schleiermacher vgl. SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Dritte Rede, 120.

¹⁸²⁶ RICHTER, Summe, 199-200.

Religiöse Erhebung ist eines der bedeutungsvollsten Erziehungsmittel für den Charakter, für die ganze innere Entwicklung des jungen Menschen.¹⁸²⁷

Elise Richter, die für Toleranz und Erziehung zur „Bescheidenheit des Herzens“ plädierte,¹⁸²⁸ maß der Religion einen zentralen Stellenwert hinsichtlich der moralischen Entwicklung eines Kindes, wie überhaupt der Gesellschaft,¹⁸²⁹ bei, wandte sich jedoch gegen jede Art religiösen Zwanges vor allem in der Schule, der das „religiöse Mitgehen“ verhindere und lediglich zu „Langeweile oder Empörung“ führe.¹⁸³⁰ „Eine einfache Lektüre der Evangelien wird viele mehr zum Christentum hinlenken als das Auswendiglernen des Katechismus“, schreibt **Elise Richter** in ihrer *Summe des Lebens*.¹⁸³¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass **Elise Richters** Religiosität stark subjektiv und innegeleitet, ihr Glaubensverständnis ein undogmatisches und irrationales war. Während das religiöse Suchen in ihrer Kindheit ganz auf die Erlösung durch Jesus Christus ausgerichtet war, rückte dieser Aspekt in späteren Jahren in den Hintergrund. An die Stelle des ‚naiven‘ Kinderglaubens trat das ‚religiöse Gefühl‘, das in der neuro-mantischen „Besinnung auf das Höhere“, in der „Erhebung über den Alltag, über die Not des Daseins“¹⁸³² seinen Ausdruck finden und sich in der Natur und beim Anblick eines Kunstwerkes ebenso einstellen konnte wie beim Lesen der Bibel oder beim Besuch eines Gottesdienstes. **Elise Richters** Bibellektüre, ihre Gottesdienstbesuche sowie ihre zahlreichen Kontakte zu Pfarren der evangelischen Kirche werden in einem späteren Kapitel noch gesondert zu beleuchten sein, legen sie doch ein beachtliches Zeugnis ihrer Einbindung ins evangelisch-kirchliche Milieu Wiens ab.¹⁸³³

¹⁸²⁷ RICHTER, *Summe*, 199.

¹⁸²⁸ RICHTER, *Summe*, 200.

¹⁸²⁹ In ihrer *Summe des Lebens* erinnert sich Elise Richter an einen von ihr über die damals in Wien tagende ‚Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit‘ gehaltenen Vortrag, in dem sie sich über die angeblich unpolitische Ausrichtung der ‚Liga‘ mokierte – „Frieden und unpolitisch? Lachhaft. Und gar Freiheit und unpolitisch!“ – und fest stellte, dass „internationaler Friede [...] nur auf andere Weise zu erreichen [sei]: der Politiker könne da nichts Besseres tun, als zur Bibel zurückkehren und das Gebot der Frohen Botschaft, des *εὐαγγέλιον* ([euangelion] Evangelium), im tiefsten Sinne ausdeuten: Friede auf Erden denen, die guten Willens sind. Auf den Willen – beiderseits – käme es an. Zu diesem sich und die folgenden Geschlechter zu erziehen, das wäre Arbeit am Frieden“. Vgl. RICHTER, *Summe*, 213.

¹⁸³⁰ RICHTER, *Summe*, 199.

¹⁸³¹ RICHTER, *Summe*, 200.

¹⁸³² RICHTER, *Summe*, 60.

¹⁸³³ Vgl. Kapitel V.3., V.4., V.5., V.6.2.

4.6. Die Entdeckung der Seele:¹⁸³⁴ Die Konvertitinnen und Konvertiten und die Mystik

4.6.1. Einführung

Im Jahr 1899 erfuhren Schleiermachers Reden *Über die Religion* eine Neuauflage durch Rudolf Otto.¹⁸³⁵ Rudolf Otto traf damit den Nerv seiner Zeit. Schleiermachers ‚religiöses Gefühl‘, dessen Bestimmung der Religion und des Glaubens als ‚Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit‘,¹⁸³⁶ als ‚Sinn und Geschmack [sic!] fürs Unendliche‘,¹⁸³⁷ als ‚Anschauen des Universums‘,¹⁸³⁸ dessen Idee des Einsseins von Individuum und Universum¹⁸³⁹ wurden, freilich oft unreflektiert und ihrem eigentlichen Sinn entzogen, pathetisch überhöht und einem neuromantischen Lebensgefühl unterstellt. Die in einer hochrationalisierten und intellektualisierten Welt vorherrschende religiöse Sehnsucht war, das wurde bereits an früherer Stelle ausführlich erörtert,¹⁸⁴⁰ um 1900 groß und brachte Formen einer neuen Mystik hervor, die sich insbesondere in dem intellektuell-künstlerischen Umfeld der Konvertitinnen und Konvertiten als schlagkräftig erwiesen.

Schon die bisherigen Einzeldarstellungen haben gezeigt, dass sich die untersuchten Persönlichkeiten zwar allesamt auf dem Boden eines der Aufklärung und Moderne verpflichteten Protestantismus bewegten, dabei aber einen dem religiösen Gefühl und dem inneren religiösen Erleben huldigenden Irrationalismus vertraten, der freilich gleichermaßen ein Charakteristikum des modernen Neuprotestantismus war.¹⁸⁴¹ Insofern erstaunt es nicht, dass sich die meisten der hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten zumindest in einer Phase ihres Lebens mit Konzepten alter oder neuer Mystik beschäftigten, der Frage nach der Beeinflussung Luthers durch die mittelalterliche Mystik nachgingen oder ganz allgemein nach mystischen Einflüssen im Protestantismus

¹⁸³⁴ Zur Bedeutung des Seelen-Begriffs und zu den seit der Aufklärung laufenden Debatten über das Verständnis der Seele und die Frage nach ihrer Unsterblichkeit vgl. HOLZHEY, Art. Seele, passim; SEIDL, Art. Seele, passim, v.a. 753-758.

¹⁸³⁵ MECKENSTOCK, Historische Einführung, 52.

¹⁸³⁶ SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, Einleitung, hier 44.

¹⁸³⁷ SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Zweite Rede, 80.

¹⁸³⁸ SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Zweite Rede, 81.

¹⁸³⁹ SCHLEIERMACHER, Über die Religion, Zweite Rede, 114-115.

¹⁸⁴⁰ Vgl. Kapitel IV.2.

¹⁸⁴¹ Vgl. zu dieser Charakterisierung auch TROELTSCH, Die Bedeutung, 62.

fragten.¹⁸⁴² Von **Egon Friedells** mystisch geprägter, antirationaler Religiosität, die in seinen Bezügen zum johanneischen Schrifttum und seiner Betonung des Verhältnisses der Einzelseele zu Gott zum Ausdruck kommt, war in den früheren Einzeldarstellungen bereits ausführlich die Rede, ebenso von **Elise Richters** ganz auf das religiöse Gefühl ausgerichteten Glaubensverständnis.¹⁸⁴³ Sogar **Victor Adler** dürfte während seiner Studienzeit mit der mystischen Philosophie Jakob Böhmes sympathisiert haben¹⁸⁴⁴ und auch der vom Positivismus geprägte **Heinrich Gomperz**, der dem religiösen Glauben grundsätzlich mit Skepsis gegenüberstand, zeigte Interesse für mystische Religionsformen,¹⁸⁴⁵ deren Verständnis er mit dem Anhang seines Frühwerkes *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen* zu fördern versuchte.¹⁸⁴⁶

Fragt man nach der Charakteristik der ‚neuen‘ oder ‚modernen Mystik‘ um 1900, so empfiehlt sich ein Blick in die ab 1909 erschienene erste Auflage des liberalprotestantisch ausgerichteten Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Der 1913 publizierte Artikel *Neue Mystik* besticht durch seine zeitliche Unmittelbarkeit, weshalb ihm in der folgenden Übersicht der Vorrang gegenüber späteren Publikationen zu dieser Thematik gegeben wird.¹⁸⁴⁷ Gleich zu Beginn bringt der Autor des Artikels den Geist seiner Zeit und die damit verbundene Hinwendung zur Mystik auf den Punkt:

„Das Bedürfnis nach Verinnerlichung und Vertiefung unserer unheimlich in die Breite gehenden, wissenschaftlich und technisch gerichteten modernen Kultur hat allerhand feinere Geister auch der M. wieder nähergeführt [...]. Vielmehr ist sie [neue Mystik] geboren aus einem erwachenden Widerspruch des Gemüts gegen den Gesamtgeist gerade unserer Zeit, nämlich gegen einen öden Materialismus einerseits, gegen eine einseitige Verstandes= (Intellektualismus) oder Willensreligion andererseits. Es ist eine charakteristische Flucht aus dem Lärm in die Stille, aus der Klarheit in die Dämmerung, aus dem Vielerlei in das Eine, aus der Zerstreung in die Sammlung, aus dem Dinglichen in das Seelische.“¹⁸⁴⁸

¹⁸⁴² So etwa Egon Friedell und Emil Lucka. Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 278-279, 307; LUCKA, Die drei Stufen der Erotik, 124-125.

¹⁸⁴³ Vgl. dazu Kapitel IV.4.2. und IV.4.5.

¹⁸⁴⁴ BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler, 22 (Brief Adlers an Pernerstorfer sowie Anm. 20).

¹⁸⁴⁵ GOMPERZ, Philosophical Studies, 27, Anm. 5.

¹⁸⁴⁶ GOMPERZ, Die Lebensauffassung, 302-318.

¹⁸⁴⁷ Vgl. zu dieser Thematik etwa die Aufsätze in BABLER-CHÂTELLIER, Mystique, mysticisme et modernité, passim.

¹⁸⁴⁸ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 608.

Angelpunkt der neuen Mystik war das „innere Erlebnis“,¹⁸⁴⁹ das an die Stelle von religiösen Dogmen und religiöser Moral trat.¹⁸⁵⁰ Im Unterschied zu alten mystischen Konzepten ging es den neuen Mystikern nicht um eine Abkehr von der Welt und allem Sinnlichen, sondern um ein Einswerden mit der Welt, um eine Verschmelzung von Ich, Gott und Welt.¹⁸⁵¹ Der Neumystiker wurde zum „Schauende[n]“, der allezeit alles im Ganzen sieht [...]. Aller Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie überhoben, nimmt er die ganze Welt in sein Ich zurück. Alles Auswendige wird ihm ein Inwendiges und lebt in ihm und durch ihn“.¹⁸⁵²

Damit verändert sich auch das Bild von Gott, der nicht mehr als theistisch-personal vorzustellen ist, sondern der subjektiven religiösen Erfahrung entspringt und Teil derselben ist. Von hier aus ist es freilich nur ein kleiner Schritt zur Idee der ‚Vergottung‘ des Menschen bzw. einer gänzlichen Entbehrlichkeit der Gottesidee, wie es der Autor des *RGG*-Artikels zum Ausdruck bringt:

„In jedem Ich kommt die ganze Welt und damit auch die ganze Gottheit zur Erscheinung. Alles ist eins. Und dieses Eine ist Gott [...]. In jedem Einzelnen wird das Ganze, in jedem Mikrokosmos der Makrokosmos und damit Gott erlebt. Gott ist demnach immer ein Inwendiges und außerhalb der Sphäre des Ich nicht denkbar, also auch nicht vorhanden.“¹⁸⁵³

Die „poetische[...] Weltverklärung“¹⁸⁵⁴ der Neumystiker und deren Suche nach einer ‚All‘-umfassenden Ganzheitlichkeit manifestierten sich in Literatur, Kunst, Philosophie und Theologie der vorvorigen Jahrhundertwende ebenso wie im Bereich der Naturwissenschaften.¹⁸⁵⁵ Kunst und Religion gingen eine enge Symbiose ein, die Kunst wurde religiös überhöht. Im Bereich der Literatur, der bildenden Kunst und der Malerei kam es zum Durchbruch des Symbolismus (z.B. Richard Dehmel, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal), der eine besondere Anziehungskraft etwa auf *Arnold Schönberg* und *Alexander Zemlinsky* ausübte.¹⁸⁵⁶

¹⁸⁴⁹ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 608.

¹⁸⁵⁰ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 608, 611.

¹⁸⁵¹ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 608-609.

¹⁸⁵² HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 609.

¹⁸⁵³ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 609.

¹⁸⁵⁴ HOFFMANN, Art. Neue Mystik, 608.

¹⁸⁵⁵ In Bezug auf letztere ist auf den Haeckel'schen Monismus zu verweisen, der allerdings, soweit ersichtlich, für die hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten keine Rolle spielte.

¹⁸⁵⁶ WEBER, Zemlinsky in Wien, 87.

Mit dieser schlaglichtartigen Übersicht zur neuen Mystik ist der Boden bereitet für die folgenden Einzeldarstellungen zu *Siegfried Lipiner*, *Otto Weininger* und *Emil Lucka*, an deren Beispiel mögliche Manifestationen einer neuen Mystik um 1900 veranschaulicht werden.

4.6.2. Die „Wiedergeburt Gottes im Menschen“¹⁸⁵⁷ bei Siegfried Lipiner

„Alles über die ‚Wirklichkeit‘ Hinausgehende, ist, sofern es im Gefühle erlebt wird, religiös. [...] wir [sind] religionsbedürftig schon dadurch, dass wir kunstbedürftig oder erkenntnisbedürftig sind.“¹⁸⁵⁸

Diese Zeilen finden sich in einem 1878 im ‚Leseverein der deutschen Studenten Wiens‘ gehaltenen und im selben Jahr publizierten Vortrag des Wiener Dichters, Schriftstellers und späteren Reichsratsbibliothekars *Siegfried Lipiner*. Im Rahmen seiner Erörterungen über die Frage, ob und wie die zeitgenössische religiöse Gleichgültigkeit überwunden und es zu einer religiösen Erneuerung kommen könne, erörtert er das Verhältnis von Religion, Kunst und Metaphysik, näher bestimmt als Gefühl, Anschauung und Vernunft, im Wesen des Menschen.¹⁸⁵⁹

Siegfried Lipiner, am 24. Oktober 1856 im galizischen Jaroslaw geboren, war einer der Protagonisten des so genannten Pernerstorfer-Kreises.¹⁸⁶⁰ Emil Bock zählte ihn zu den „christlichen Mystikern unter den Wiener Juden, die zugleich Wagnerianer und manchmal außerdem Marxisten waren“,¹⁸⁶¹ wengleich sich *Lipiner* in späteren Jahren von der Mystik distanziert haben dürfte.¹⁸⁶² Infolge von Differenzen um die Ausrichtung und Zielsetzung des ‚Pernerstorfer-Kreises‘ konnte *Lipiner* jedenfalls bald eine eigene Schar von Anhängern um sich sammeln, darunter Gustav Mahler und

¹⁸⁵⁷ NAGL–ZEIDLER–CASTLE, *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte*, 1566. Vgl. dazu auch NATORP, Vorwort, 8.

¹⁸⁵⁸ LIPINER, *Über die Elemente*, 4-5.

¹⁸⁵⁹ LIPINER, *Über die Elemente*, passim, hier v.a. 1-3.

¹⁸⁶⁰ MADERTHANER, *Politik als Kunst*, 766-767; MCGRATH, *Dionysian Art*, 87. Der ‚Pernerstorfer-Kreis‘ war eine Gruppe junge Intellektueller um Engelbert Pernerstorfer, die regelmäßig im Café Griensteidl zusammen kamen. Zum ‚Pernerstorfer-Kreis‘ vgl. MADERTHANER, *Politik als Kunst*, 766-768; MADERTHANER, *Victor Adler*, 109-110 sowie Kapitel III.4.2.9.

¹⁸⁶¹ BOCK, *Rudolf Steiner*, 61.

¹⁸⁶² ECKSTEIN, „Alte unennbare Tage!“, 109.

Richard Kralik, zeitweise auch **Friedrich Eckstein**.¹⁸⁶³ Als **Lipiner** 1878 im ‚Leseverein der deutschen Studenten Wiens‘ vor die Öffentlichkeit trat, war er bereits ein bekannter Mann. Mit seiner Dichtung *Der entfesselte Prometheus*,¹⁸⁶⁴ verfasst im Alter von nicht einmal 20 Jahren, hatte er zwei Jahre davor (1876) das Interesse Richard Wagners, vor allem aber Friedrich Nietzsches hervorgerufen, mit dem er von da an, allerdings nur für kurze Zeit, brieflichen Kontakt unterhielt.¹⁸⁶⁵ Dieses aus fünf Gesängen bestehende, nicht ganz stringente¹⁸⁶⁶ Epos **Lipiners**, das von einem Vers aus dem Korintherbrief getragen wird – „Das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn“¹⁸⁶⁷ (1. Kor 15,36) – hat, eingekleidet in den mythologischen Stoff der Prometheus-Sage, den religiösen Kampf des Menschen zum Thema, der in die „Wiedergeburt Gottes im Menschen“ münden soll.¹⁸⁶⁸ Der von seinen Ketten gelöste Prometheus steigt auf die Erde hinab und ist entsetzt und hilflos angesichts des Zustandes der götterlosen Welt. Da begegnet ihm Christus, zunächst der leidende, sodann der verherrlichte, dem sich Prometheus demütig unterwirft und der ihm aufzeigt, wie er die Menschheit retten kann.¹⁸⁶⁹

„Überwältigt vom christlichen Glauben, der sich ihm in der Person des Gekreuzigten offenbart, wird Prometheus ein zweiter Christus. [...] Prometheus wird durch seine Begegnung mit Christus zum passiven Dulder, der als sühnendes Opfer für [die] Erlösung und Wiedererweckung zu einem neuen, besseren Leben der Menschen sterben will.“¹⁸⁷⁰

¹⁸⁶³ Während ein Teil des ‚Pernerstorfer-Kreises‘ (u.a. Engelbert Pernerstorfer und Victor Adler) auf direkte politische Einflussnahme zur Erneuerung der Gesellschaft setzte, konzentrierte sich der Kreis um Lipiner auf die Kunst als Retterin der Menschheit. Vgl. dazu MCGRATH, Dionysian Art, 87; MADERTHANER, Politik als Kunst, 767; MADERTHANER, Victor Adler, 110; Zum ‚Lipiner-Kreis‘ vgl. auch NAGL-ZEIDLER-CASTLE, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, 1560-1570.

¹⁸⁶⁴ LIPINER, Der entfesselte Prometheus, passim. Zum Inhalt dieser Dichtung vgl. BREZINA, Siegfried Lipiner, 6-23; VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 16-26; NAGL-ZEIDLER-CASTLE, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, 1566.

¹⁸⁶⁵ BREZINA, Siegfried Lipiner, 23-24; MCGRATH, Dionysian Art, 62-63, 69-71; ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 108-109.

¹⁸⁶⁶ Vgl. dazu auch BREZINA, Siegfried Lipiner, 19-20, 22; VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 20-21.

¹⁸⁶⁷ LIPINER, Der entfesselte Prometheus, Titelblatt. Lipiner greift diese Vorstellung im fünften Gesang wieder auf, wo es heißt: „Denn wer nie den Gott in sich verloren, Wandelt nimmer in des Gottes Welt.“ Vgl. LIPINER, Der entfesselte Prometheus, 162. Vgl. dazu auch VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 17-18.

¹⁸⁶⁸ NAGL-ZEIDLER-CASTLE, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, 1566. Vgl. auch VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 18; BREZINA, Siegfried Lipiner, 12.

¹⁸⁶⁹ LIPINER, Der entfesselte Prometheus, 22-118; BREZINA, Siegfried Lipiner, 7-11, 18; VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 17; FLOROS, Gustav Mahler, 77.

¹⁸⁷⁰ BREZINA, Siegfried Lipiner, 18-19. Vgl. dazu auch NAGL-ZEIDLER-CASTLE, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, 1566.

Am Beginn des fünften und letzten Gesanges (*Die Erlösung*) steht ein „Weltenlied“ an Gott oder das Göttliche, verstanden als allumfassender Geist.¹⁸⁷¹ Prometheus beugt sich vor dem Göttlichen und ihm wird die Auferstehung, seine Wiedergeburt im Menschen, verkündigt.¹⁸⁷²

In dem eingangs zitierten Vortrag *Über die Elemente einer Erneuerung religiöser Ideen in der Gegenwart* hat **Lipiner** einige Gedanken seiner Prometheus-Dichtung in seinen Ausführungen zur tragischen Kunst und deren Helden wieder aufgegriffen. Wir finden hier das Motiv des Sterbens und Wiederauferstehens sowie die pantheistische Vorstellung des Göttlichen als dem „All-Eine[n]“ wieder, wobei sich **Lipiner** von einem Pantheismus im Sinne einer Identität von Gott und Natur abgrenzt:¹⁸⁷³

„Die Tragödie ist Religion, und vor der tragischen Kunst wird der Mensch religiös. Denn in der tragischen Kunst sieht er sich selbst, wie er die Wirklichkeit vernichtet und als Erscheinung freudig vergeht – freudig, denn eben in diesem Vergehen und nur in ihm fühlt er, was nicht vergehen kann, und als Mensch dahinsterbend, fühlt er seine Auferstehung als Gott. [...] Den wahren und ernsten Pantheismus erfassen wir nur, wenn wir diese Natur von innen sehen, wenn in unserm [sic!] Innern die grosse Wandlung vorgegangen ist, wenn wir aufgehört haben, uns als Einzelwesen zu wissen und zu fühlen: dann sind wir Pan, das All-Eine, und dann sind wir Theos, das Göttliche, – und jene grosse Wandlung ist der tragische Vorgang, die Tragödie; in ihr leiden wir am tiefsten, denn nur blutend reisst der Mensch von seinem vergänglichen Selbst sich los, und in ihr durchströmt uns die Freude aller Freuden, denn in diesem blutenden Sich-Losreißen empfinden wir die Allmacht und die Herrlichkeit des höhern Selbst, unserer eigenen Göttlichkeit.“¹⁸⁷⁴

Wenige Zeilen später bekennt sich Lipiner in aller Deutlichkeit zu Jesus Christus:

„Und die leuchtendste der tragischen Gestalten, die Gestalt, in deren Namen vor 18 Jahrhunderten die erlösungsbedürftige Welt umgewandelt worden ist, diese bleibt in alle Ewigkeit, was immer sie historisch gewesen sein mag, in unserm [sic!] Herzen und Geiste als der wahrhafte Gottmensch stehen, und wenn die erneuerten religiösen Ideen eines Namen bedürfen, so mögen sie nur seinen Namen tragen. Und muss ich

¹⁸⁷¹ LIPINER, *Der entfesselte Prometheus*, 147-150, hier zit. 148. Vgl. dazu auch VON HARTUNGEN, *Der Dichter Siegfried Lipiner*, 19.

¹⁸⁷² LIPINER, *Der entfesselte Prometheus*, 151-163. Vgl. dazu auch FLOROS, *Gustav Mahler*, 77.

¹⁸⁷³ LIPINER, *Über die Elemente*, 11.

¹⁸⁷⁴ LIPINER, *Über die Elemente*, 11.

etwas von der heiligen Dreifaltigkeit opfern, so opfere ich gern den Gott-Vater und den heiligen Geist, den Gott-Sohn aber opfere ich nicht.“¹⁸⁷⁵

Siegfried Lipiner schrieb diese Zeilen 14 Jahre vor seinem Übertritt zum Protestantismus, den er am 23. Mai 1892 vollzog.¹⁸⁷⁶ In der Zwischenzeit war er 1885 aus dem Judentum aus, 1890 wieder ein- und schließlich 1892 wieder ausgetreten.¹⁸⁷⁷

In den letzten Jahrzehnten seines Lebens – **Lipiner** starb 1911 – widmete sich **Lipiner** einer umfassend geplanten, allerdings nie vollendeten Christustrilogie.¹⁸⁷⁸ Das posthum, 1913 veröffentlichte Vorspiel *Adam*¹⁸⁷⁹ thematisiert die Zerrissenheit des Menschen zwischen Trieb und Vernunft hin zum Glauben an die in Jesus Christus offenbarte Liebe Gottes.¹⁸⁸⁰ Die Figuren des *Adam* – Adam, Eva, Kain und Abel – symbolisieren vier Typen menschlichen Seins. Die Figur des Abel wird mit Christus in Relation gesetzt, die des Kain mit Judas Ischarioth.¹⁸⁸¹ *Judas Ischarioth* lautet dann auch der Titel des zweiten Teils der Trilogie¹⁸⁸² – Teil eins trägt den Titel *Maria Magdalena*,¹⁸⁸³ Teil drei den Titel *Paulus in Rom*.¹⁸⁸⁴ Alle drei Teile sind nur fragmentarisch erhalten. Hartmut von Hartungen sieht in **Lipiners** Christustrilogie eine künstlerische Umsetzung seines christlich-religiösen Bekenntnisses:¹⁸⁸⁵

„Von allen Ideenkomplexen hält den Dichter am stärksten die christlich-religiöse Idee in ihren [sic!] Bann. Sein Einfühlen in die christlich-religiöse Welt, sein Bekenntnis zu Christus als den Erlöser der Menschheit wirkt im höchsten Grade bestimmend auf sein Schaffen.“¹⁸⁸⁶

Siegfried Lipiner hatte sich seit Jugendtagen eingehend mit dem Alten und dem Neuen Testament, „mit Kirchengeschichte und Dogmatik, christlicher und orientalischer

¹⁸⁷⁵ LIPINER, Über die Elemente, 12.

¹⁸⁷⁶ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 438. Von Hartungen und Natorp datieren den Übertritt fälschlicherweise mit 1891. Vgl. VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 9-10; NATORP, Vorwort, 7.

¹⁸⁷⁷ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 438; STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1, 103, Anm. 190.

¹⁸⁷⁸ BREZINA, Siegfried Lipiner, 63-64; MADERTHANER, Politik als Kunst, 767; VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 49-50

¹⁸⁷⁹ LIPINER, *Adam*, passim.

¹⁸⁸⁰ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 52; BREZINA, Siegfried Lipiner, 64-65.

¹⁸⁸¹ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 51-53.

¹⁸⁸² NATORP, Vorwort, 10.

¹⁸⁸³ Vgl. dazu die Ausführungen bei VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 58-60.

¹⁸⁸⁴ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 51; NATORP, Vorwort, 10.

¹⁸⁸⁵ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 15, 49, 79-80.

¹⁸⁸⁶ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 15.

Mystik“ beschäftigt.¹⁸⁸⁷ Sein Werk spiegelt in anschaulicher Weise die religiöse Durchdrungenheit dieses Konvertiten und lässt keinen Zweifel daran, dass sein Übertritt zum Protestantismus aus voller Überzeugung geschah.¹⁸⁸⁸ Im Kapitel *Christologie und Jesusbild der Konvertitinnen und Konvertiten* wird uns **Lipiner** noch einmal begegnen.¹⁸⁸⁹

4.6.3. „Das Geniale“ als das „Göttliche im Menschen“¹⁸⁹⁰ – Zur Mystik Otto Weiningers

Im Jahr 1904 schrieb Professor Friedrich Jodl, dem **Otto Weininger** 1902 seine Dissertation vorgelegt hatte, an den deutschen Mediziner Leopold Loewenfeld über **Weininger**:

„Er war mir als Mensch im höchsten Grade unsympathisch und eines direkten Einflusses auf sein Denken kann ich mich nicht rühmen. Er kam zu mir als überzeugter Anhänger des Empirio-kritizismus von Avenarius und hat im Laufe einiger Jahre die Metamorphose vollzogen, die ihn zum vollen Mystiker gemacht. Seine Seele ist mir ein Rätsel.“¹⁸⁹¹

Tatsächlich finden sich in **Otto Weiningers** Schrift *Geschlecht und Charakter* Passagen, die von neumystischer Terminologie nur so durchzogen sind. Im Besonderen betrifft dies seine Betrachtungen zur Genialität, die Jacques Le Rider zufolge ein „idealisiertes Selbstportrait“ darstellen.¹⁸⁹²

Die Ausführungen **Weiningers** zur Genialität, die im Folgenden nicht zur Gänze, sondern lediglich hinsichtlich ihrer Bezüge zur neuen Mystik erörtert werden sollen, sind im Kontext einer seit Ende des 18. Jahrhunderts erfolgten psychologischen Beschäftigung mit dem genialen Menschen bzw. des Zusammenhanges von ‚Genialität‘ und ‚Wahnsinn‘ zu sehen – er selbst greift in seiner Argumentation unter anderem auf

¹⁸⁸⁷ NATORP, Vorwort, 5. Vgl. dazu auch NAGL-ZEIDLER-CASTLE, *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte*, 1561-1562.

¹⁸⁸⁸ Vgl. zu dieser Einschätzung auch VON HARTUNGEN, *Der Dichter Siegfried Lipiner*, 9-10.

¹⁸⁸⁹ Vgl. Kapitel IV.4.9.3.(a).

¹⁸⁹⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 222: „Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen.“

¹⁸⁹¹ Zit. nach: JODL, *Friedrich Jodl*, 183-184, hier zit. 184. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 35-36.

¹⁸⁹² LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 111.

Plato, Aristoteles, Kant, Schelling, Jean Paul, Novalis, Nietzsche oder Schopenhauer zurück.¹⁸⁹³

Otto Weininger geht davon aus, dass höchste Genialität ein Ideal ist – der absolut geniale Mensch existiert für ihn realiter nicht –, dem sich grundsätzlich jeder Mensch, mit Ausnahme des ‚Juden‘ und des ‚Weibes‘, willentlich annähern könne und auch solle.¹⁸⁹⁴ Denn Genialität sei, so der Kant-Verehrer **Weininger**, „universelle[...] Verantwortlichkeit“, „höchste Sittlichkeit, und darum Pflicht eines jeden“.¹⁸⁹⁵

„Zum Genie wird der Mensch durch einen höchsten Willensakt, indem er das ganze Weltall in sich bejaht. Genialität ist etwas, das die ‚genialen Menschen‘ auf sich genommen haben: es ist die größte Aufgabe und der größte Stolz, das größte Unglück und das größte Hochgefühl, das einem Menschen möglich ist. So paradox es klingt: genial ist der Mensch, wenn er es sein will.“¹⁸⁹⁶

Als Merkmale des genialen Menschen nennt **Weininger** dessen „Universalität“ und dessen Fähigkeit zur „universale[n] Apperzeption“ und absoluten Erinnerung.¹⁸⁹⁷ Der Genius, in seinem Wesen weitaus komplizierter und diffiziler, auch sensibler als der ungeniale Mensch, berge die „Unendlichkeit in der eigenen Brust“,¹⁸⁹⁸ habe eine innige Beziehung zu allen Menschen und Dingen – von daher seine besondere Menschenkenntnis – und lebe weitaus bewusster und intensiver als andere Menschen.¹⁸⁹⁹ Voraussetzung dieser Überlegungen **Weiningers** zur Genialität ist seine Auseinandersetzung mit dem „Ich-Problem“¹⁹⁰⁰ und der Frage nach der Existenz des ‚Ich‘. Der einstige Mach- und Avenarius-Anhänger¹⁹⁰¹ distanziert sich in *Geschlecht und Charakter* von der Mach’schen Infragestellung des ‚Ich‘, denn er ist sich sicher: Der „bedeutende

¹⁸⁹³ Vgl. dazu die Darstellung bei LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 108-120.

¹⁸⁹⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 141, 143-144, 147-148, 219, 222-223, 236, 424. Weininger beschreibt die Genialität als „ideale, potenzierte Männlichkeit“. Vgl. ebenda 144.

¹⁸⁹⁵ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 236.

¹⁸⁹⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 236.

¹⁸⁹⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 142, 219.

¹⁸⁹⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 222.

¹⁸⁹⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 135-142, 221-224.

¹⁹⁰⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 212.

¹⁹⁰¹ Vgl. dazu WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 422-423.

Mensch[...]“ weiß um sein ‚Ich‘.¹⁹⁰² Im „Ich-Ereignis“ wird er sich der Existenz einer Seele bewusst.¹⁹⁰³

Weininger bezeichnet das „Ich-Ereignis“ in der Folge als die „Wurzel aller Weltanschauung, d.h. aller Anschauung der Welt als ganzer“.¹⁹⁰⁴

„[...] ob ihn das Ich-Ereignis zum Eins-Werden mit dem All, zum Schauen aller Dinge in Gott führe, oder ihm vielmehr den furchtbaren Dualismus zwischen Natur und Geist im Weltall offenbare, und in ihm das Erlösungsbedürfnis, das Bedürfnis nach dem inneren Wunder, wachrufe: immer und ewig ist mit dem Ich-Ereignis zugleich der Kern einer Weltanschauung, ganz von selbst, ohne Zutun des denkenden Menschen, bereits gegeben.“¹⁹⁰⁵

Das Genie ist für **Weininger** „der Mensch mit dem intensivsten, lebendigsten, bewußtesten, kontinuierlichsten, einheitlichsten Ich“, wobei **Weininger** das ‚Ich‘ als „das punktuelle Zentrum, die Einheit der Apperzeption, die ‚Synthesis‘ alles Mannigfaltigen“ beschreibt.¹⁹⁰⁶ Und er kommt zu dem Schluss, dass „das Ich des Genies [...] selbst die universale Apperzeption sein [muss], der Punkt schon den unendlichen Raum in sich schließen [muss]: der bedeutende Mensch hat die **ganze Welt in sich, der Genius ist der lebendige Mikrokosmos** [sic!]“.¹⁹⁰⁷

„Genial ist ein Mensch dann zu nennen, wenn er in bewußtem Zusammenhange mit dem Weltganzen lebt. Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen“¹⁹⁰⁸

Wir haben es bei **Otto Weininger** mit einem für die neue Mystik ganz typischem Konzept der Selbsterlösung zu tun. Es ist der wollende Mensch, der, seine sittliche Verantwortung vor Augen, sich zu höchster Genialität durchringen und damit die Vereinigung

¹⁹⁰² WEININGER, Geschlecht und Charakter, 213, 217, 233-234, hier zit. 217.

¹⁹⁰³ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 217. In der Seele des Menschen ist für den Kant-Anhänger Weininger „alle Totalität geborgen“. Sie „[könne] alles betrachten [...], weil sie selbst alles **ist**: der gestirnte Himmel und das moralische Gesetz, auch sie sind im Grunde eines und dasselbe“. Vgl. ebenda 223.

¹⁹⁰⁴ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 217.

¹⁹⁰⁵ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 216-217.

¹⁹⁰⁶ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 219.

¹⁹⁰⁷ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 220. Die Vorstellung vom Mikrokosmos ist bereits bei Platon und Aristoteles belegt, Weininger rezipiert u.a. Johann Pico von Mirandola, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno oder Leibnitz. [Vgl. dazu WEININGER, Geschlecht und Charakter, 222-223, 237; LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 115.] Jacques Le Rider hebt insbesondere Weiningers Schelling- und Schopenhauer-Rezeption hervor. Vgl. LE RIDER, Der Fall Otto Weininger, 115.

¹⁹⁰⁸ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 222. Der zitierte Text ist im Original fett gedruckt.

mit dem Göttlichen erreichen kann. Inwieweit diesbezüglich Jesus Christus eine Rolle spielt, wird an späterer Stelle noch zu erörtern sein.¹⁹⁰⁹

4.6.4. „Gott muß ich werden und ich Gott“¹⁹¹⁰ – Emil Lucka und die Mystik Meister Eckhardts

Der Wiener Schriftsteller *Emil Lucka* hat sich nicht explizit und systematisch zu seiner Glaubensauffassung geäußert. Er hat jedoch ein äußerst umfangreiches Werk hinterlassen, das in weiten Teilen religiös geprägt ist und erste Rückschlüsse auf seine Theologie und Religiosität möglich macht.

In seinen Ausführungen zum Genie lehnt sich *Emil Lucka* eng an seinen Jugendfreund *Otto Weininger* an und übernimmt in diesem Zusammenhang auch dessen mystisch geprägte Sprache.¹⁹¹¹ So definiert er das „Wesen der Genialität“ als „Teilhaben am Sein“, als „Kommunion mit dem Kosmos“¹⁹¹² und spricht vom All-umfassenden Bewusstsein, vom „Weltbewusstsein“ des Genies¹⁹¹³ und von dessen „Innehaben der Welt“.¹⁹¹⁴

Luckas mystische Haltung kommt aber vor allem in seiner theoretischen Abhandlung *Die drei Stufen der Erotik*¹⁹¹⁵ zum Ausdruck. *Lucka* versucht darin unter anderem, das ‚Wesen‘ der christlichen Religion nachzuzeichnen und nachzuweisen, dass das Christentum die dem europäischen Geist angemessene Religion ist.¹⁹¹⁶ Der Schriftsteller gibt sich dabei als ein großer Bewunderer der Mystik Meister Eckharts zu erkennen – schon der Titel seiner Schrift unterstreicht *Luckas* mystische Haltung –, den er unentwegt zitiert und den er als den „große[n] Vollender“ des Christentums bezeichnet.¹⁹¹⁷

¹⁹⁰⁹ Vgl. dazu Kapitel IV.4.9.2.(a).

¹⁹¹⁰ Meister Eckhart, zit. nach: LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 105.

¹⁹¹¹ Im Grunde folgt Emil Lucka bei seiner Bestimmung des Genius Otto Weiningers Darstellung. Vgl. LUCKA, *Die Verwandlung*, 123-142.

¹⁹¹² LUCKA, *Die Verwandlung*, 135.

¹⁹¹³ LUCKA, *Die Verwandlung*, 123-127, hier zit. 126.

¹⁹¹⁴ LUCKA, *Die Verwandlung des Menschen*, 125.

¹⁹¹⁵ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, passim.

¹⁹¹⁶ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 33-34.

¹⁹¹⁷ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 35.

Wie **Otto Weiniger** und **Egon Friedell** stellt auch **Emil Lucka** in Anlehnung an Adolf von Harnack fest,¹⁹¹⁸ dass das Christentum jene Religion sei, welche der menschlichen Seele die größte Bedeutung beigemessen, sie zum Angelpunkt allen Seins erklärt und damit eine neues Weltgefühl gebracht habe.¹⁹¹⁹ „Das religiöse Erlebnis Jesu, das auf dem Bewußtsein von der Gottähnlichkeit der Seele und ihres Weges zu Gott beruhte, hat das abendländische Grundgefühl festgelegt“,¹⁹²⁰ schreibt **Lucka**, hält aber gleichzeitig fest, dass es im ersten Jahrtausend nach Christus mit der Ausbildung des christlichen Weltsystems zu Dogmatisierungen und Hierarchisierungen gekommen sei, welche „das Urprinzip des Christentumes [sic!]“ gefesselt hätten.¹⁹²¹ Adolf von Harnack zitierend¹⁹²² übt **Lucka** Kritik an der mittelalterlichen Herrschaft des Papstes und der Kirche, an deren Festhalten an der „geheiligten Überlieferung als einziger wahrhaftiger Instanz“. ¹⁹²³ Die Autorität der auf historischen Ereignissen beruhenden kirchlichen Tradition – im Besonderen nennt **Lucka** die „Lehre von der einmal geschehenen historischen Erlösung der Menschheit“¹⁹²⁴ – kontrastiert **Emil Lucka** mit dem ‚wahren‘ Kern der christlichen Religion, nämlich der „Göttlichkeit der Seele“ und des unmittelbaren religiösen Erlebens, der von Meister Eckhart wieder entdeckt worden sei.¹⁹²⁵

„Eckehart ist, um es gleich vorweg zu nehmen, das größte religiös-schöpferische Genie seit Jesus. Ich glaube, daß seine Schriften einmal gleichberechtigt neben dem Johannes-Evangelium stehen werden. Er hat zum ersten Mal in Europa das Wesen der Religion mit vollkommener und nicht mehr zu überbietender Innerlichkeit erfaßt, vor seiner Erleuchtung fällt alles hin, was das religiös so beflissene späte Mittelalter hervorgebracht hat. [...] In jeder seiner Predigten stehen Worte wie diese – von einem Dominikaner des anhebenden 14. Jahrhunderts gesprochen – : ‚Gott muß ich werden und ich Gott.‘ – [...]– ‚Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die ganze Welt geschaffen, damit Gott in der Seele geboren werden, und die Seele

¹⁹¹⁸ Ein Harnack-Zitat in *Die drei Stufen der Erotik* belegt, dass sich auch Emil Lucka mit den Schriften des deutschen Kirchenhistorikers beschäftigt hat. Vgl. LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 42.

¹⁹¹⁹ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 33-34.

¹⁹²⁰ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 37.

¹⁹²¹ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 37, 39, hier zit. 37.

¹⁹²² „Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden [bei Harnack wörtl.: weltherrschenden] Kirche, die Weltherrschaft im Dienste der Weltentsagung – das war das Problem und das Ideal des Mittelalters“ zitiert Lucka Adolf von Harnack [HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 338]. Vgl. LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 42.

¹⁹²³ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 39-47, hier zit. 47.

¹⁹²⁴ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 107.

¹⁹²⁵ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 107-111, hier zit. 110.

wiederum in Gott.‘ – [...] – ‚Zum andern Male verstehen wir unter dem Gottesreich die Seele. Denn die Seele ist gleichbeschaffen mit der Gottheit.‘ [...].¹⁹²⁶

Das Eckhart'sche Bild von der Geburt Gottes in der Seele, wonach, um **Lucka** noch einmal zu zitieren, „das Göttliche“ „nicht in einem statisch Festen und Unwandelbaren lebt“, sondern „ohne Unterlass aus der stürmisch bewegten schöpferischen Menschenseele [aufsteigt]“ und sich selbst hervorbringt,¹⁹²⁷ greift **Lucka** auch in seinen, in der Schrift *Die Verwandlung des Menschen* dargelegten, Ausführungen zum *Wert des Menschen* und zur schöpferischen Aufgabe des Genies auf,¹⁹²⁸ wo er sich in Anlehnung an Heraklit zu einer „Philosophie des ewigen Werdens und der ewigen Verwandlung“ bekennt,¹⁹²⁹ und der statischen Welt der absoluten Werte, also einem überweltlichen Gottesreich, die dynamische Wert- und Welterschöpfung durch den (genialen) Menschen gegenüber stellt.¹⁹³⁰ Bezug nehmend auf Meister Eckhart schreibt er:

„Mystisch wird dieses Bewusstsein höchster Wertschöpfung von Eckehart so ausgesprochen: ‚Es ist ein höherer Stand, dass Gott in der Seele ist, denn dass die Seele in Gott ist.‘ Das heisst aber, dass der höchste Wert vom Menschen erschaffen wird, nicht in einem Jenseits ruht. Und überaus kühn erläutert Eckehart, dass [sic!] ganze Gottsein Gottes beruhe darauf, dass Gott in der Seele ist. – Aus der Seele des Menschen also quillt der höchste Wert.“¹⁹³¹

Lucka, der sich auch auf Goethe und den deutschen Idealismus bezieht,¹⁹³² dachte Gott also nicht als statische, transzendente Macht, sondern als ein der menschlichen Seele immanentes und aus ihr hervorgehendes dynamisches ‚Göttliches‘. Dementsprechend entkoppelt er die Religion vom Gottesbegriff:

„Mit Gott und anderen Glaubensartikeln hat Religion im echten Sinne nichts zu schaffen, man wollte denn Gott als die Einheit jedes möglichen Sinnes verstehen.“¹⁹³³

¹⁹²⁶ LUCKA, Die drei Stufen der Erotik, 105-106.

¹⁹²⁷ LUCKA, Die Verwandlung, 340. Emil Lucka verweist in diesem Zusammenhang auf Goethes religiöses Bewusstsein und auf den deutschen Idealismus. Vgl. ebenda.

¹⁹²⁸ Zum Kapitel *Der Wert des Menschen* vgl. LUCKA, Die Verwandlung, 306-345.

¹⁹²⁹ LUCKA, Die Verwandlung, 345.

¹⁹³⁰ LUCKA, Die Verwandlung, 340-345.

¹⁹³¹ LUCKA, Die Verwandlung, 343.

¹⁹³² Exemplarisch LUCKA, Die Verwandlung, 340.

¹⁹³³ LUCKA, Die Verwandlung, 240.

Die Religion ist bei **Lucka** also jene Instanz, die den Sinn des Lebens stiftet und ein Bewusstsein für die Ewigkeit schafft.¹⁹³⁴

„Religion will Einheit und Zusammenhang stiften, [...] sie will das Endliche ins Ewige verankern, das Einzelne, Versprengte ganz und bedeutungsvoll machen, dem Zerstückelten einen Sinn geben, schliesslich das Leben des einzelnen in einen unlöslichen und sinnvollen Einklang mit dem Leben der Welt bringen“.¹⁹³⁵

Kehren wir zurück zu **Luckas** Mystizismus: In *Die drei Stufen der Erotik* stellt er den Glauben an die historische Erlösung durch Jesus Christus zurück gegenüber der mystischen Einheit von Mensch und Absolutem¹⁹³⁶ und zieht einen Vergleich zwischen Franz von Assisi und Meister Eckhart: Während der erste als „der Jünger des irdischen Jesus, der freundlich tröstend über die Erde gegangen ist“ beschrieben wird, erscheint Meister Eckhart als jener Mann, der „gleich werden [will] der gestaltlosen Natur Gottes“.¹⁹³⁷

„Vor Eckehart ist die Religion Franzens der Glaube eines Kindes, das sich den lieben Gott als einen guten alten Mann denkt. Solch eine Religiosität muß nicht weniger innig und wahr sein, aber sie bedeutet ein früheres Stadium auf dem Wege der Menschheit. Wäre das Christentum, wie heute manchmal behauptet wird, die Jesusreligion, dann wären die großen Mystiker keine Christen; und doch ist erst in ihnen das Wort des Augustin ‚Nicht Christen, sondern Christus sind wir‘ in Erfüllung gegangen.“¹⁹³⁸

An anderer Stelle setzt **Emil Lucka** den „Mystiker“ mit dem „Reformator“, konkret mit Luther, in Beziehung – beide würden nämlich „aus demselben Brunnen des unmittelbaren religiösen Bewußtseins [schöpfen]“.¹⁹³⁹

„Auch Luther, der ja von der deutschen Mystik nicht unabhängig gewesen ist, hat in seinen besten Augenblicken den Glauben an die historische Erlösung bekämpft. ‚Ein erdichteter Glaube ist es, der da hört von Gott, von Christo, von allen Geheimnissen der Menschwerdung und Erlösung, faßt dasselbige, wie er’s gehört, weiß auch aufs allerfeinste davon zu reden, ist aber gleichwohl nicht mehr denn eitler Wahn, wird auch nicht mehr daraus, denn ein unnütz Hörensagen, davon das Herz nicht mehr behält, denn einen Ton oder Hall vom Evangelio, plaudert viel davon und ist auch

¹⁹³⁴ LUCKA, *Die Verwandlung*, 239; LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 110-111.

¹⁹³⁵ LUCKA, *Die Verwandlung*, 239.

¹⁹³⁶ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 107-111.

¹⁹³⁷ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 122.

¹⁹³⁸ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 122.

¹⁹³⁹ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 123-124, hier zit. 124.

gleichwohl kein Glaube, denn er erneuert oder verwandelt das Herz nicht, macht keinen neuen Menschen, sondern läßt ihn, wie er ihn gefunden hat, in seiner alten Haut, das ist in seiner vorigen Meinung und Wandel. Solcher Glaube ist überaus ein schädlich böses Ding‘...¹⁹⁴⁰

Interessant ist an der zitierten Passage zum einen **Luckas** Meinung, Martin Luther hätte die „historische Erlösung bekämpft“,¹⁹⁴¹ zum anderen die Tatsache, dass er Luther von der Mystik beeinflusst sieht.¹⁹⁴² Dem entspricht **Luckas** Sicht auf den Protestantismus, die er in seiner Schrift *Die Grenzen der Seele* darlegt. Dort identifiziert er den Katholizismus mit transzendenter Religiosität, der er „eine immanente, eine mystische“ Religionsform gegenüberstellt,¹⁹⁴³ um festzuhalten:

„[...] die protestantische Frömmigkeit hat an beiden ihr Teil, sie steht auf irgendeinem Punkt des Weges von der Jenseitigkeit Gottes zur Göttlichkeit des Menschen. Daher die Verschiedenheit und die ewige Ruhelosigkeit der protestantischen Sekten, der Fluch der religiösen Autonomie. Alle Stadien auf dem Weg von der entschiedensten Jenseitigkeit bis zur innersten mystischen Identität des Seelengrundes mit Gott sind möglich und sind auch historisch durchgemacht worden.“¹⁹⁴⁴

In ähnlicher Weise thematisiert **Emil Lucka** in *Die drei Stufen der Erotik* das „katholische und das protestantische Weltprinzip“.¹⁹⁴⁵ Während er den Katholizismus als „starr, unveränderlich und nahezu inhaltsleer“ charakterisiert, sieht er im Protestantismus die Möglichkeit des individuellen Gottesverhältnisses gegeben,¹⁹⁴⁶ ein Aspekt, der auch hinsichtlich seiner eigenen Hinwendung zum Protestantismus von Bedeutung ist. In *Die drei Stufen der Erotik* schreibt er weiter:

„Es ist das tragische Schicksal aller Religion, Kirche werden zu müssen. [...] Die meisten Menschen wissen nichts von unmittelbarem, religiösem Bewußtsein, ihre Rettung ist das Dogma, das allgemein Anerkannte, in dem die Religion langsam erstarrt ist.“¹⁹⁴⁷

¹⁹⁴⁰ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 124-125. Zur betreffenden Passage bei Luther, die sich auf Gal. 3,11 bezieht, vgl. LUTHER, D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, 163 (421).

¹⁹⁴¹ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 124.

¹⁹⁴² Von einer Begeisterung Luthers für die Mystik spricht auch Egon Friedell. Vgl. FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 278.

¹⁹⁴³ LUCKA, *Grenzen der Seele*, 322.

¹⁹⁴⁴ LUCKA, *Grenzen der Seele*, 322.

¹⁹⁴⁵ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 176.

¹⁹⁴⁶ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 176-177, hier zit. 176.

¹⁹⁴⁷ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 125.

Fragestellungen zeugen. In aller Ausführlichkeit widmet sich **Lucka** darin Wesen und Wirksamkeit des „echte[n] Gebet[s]“. ¹⁹⁵² Von den Voraussetzungen des ‚echten Gebets‘ ausgehend, nämlich Dualismus Gott/Welt/Ich, Sündenbewusstsein und Sehnsucht nach einer neuen Vereinigung mit dem Absoluten, ¹⁹⁵³ bezeichnet **Lucka** das Gebet als eine „Liebeserklärung an Gott“. ¹⁹⁵⁴ Der Ursprung des Gebets liegt für ihn in einem Bedürfnis oder Gefühl, das er „Gebetsstimmung“ ¹⁹⁵⁵ nennt und das unabhängig von jedweder Gottesvorstellung vorliegen kann: ¹⁹⁵⁶

„Die Gebetsstimmung freilich, das plötzliche Durchbrechen eines reichen und beseligenden, ins Metaphysische gerichteten Gefühls, das brünstige Hinaufwollen zum Absoluten, ist ein unmittelbares Gefühlserlebnis und hängt von keinerlei Meinung über die Gottheit ab.“ ¹⁹⁵⁷

Wenngleich **Lucka** das Gebet „ein durchaus menschliches Bedürfnis“ ¹⁹⁵⁸ sieht er dieses nur im transzendenten Typus von Religion – mit dem er im Wesentlichen den römischen Katholizismus identifiziert – gegeben. ¹⁹⁵⁹ Für die mystische Religionsform sei „der Gedanke zu beten ein Widersinn“, ¹⁹⁶⁰ da die Einheit mit dem Absoluten hier schon erreicht sei: „Zu seinem Gott, der im Grund der Seele wohnt, der dieser Grund selber ist, kann die Seele nicht sprechen.“ ¹⁹⁶¹

Am Rande sei erwähnt, dass **Lucka** in seinen Ausführungen auch die verschiedenen Arten von Gebeten thematisiert – Dankgebet, Bittgebet, Lobpreis, Bußgebet – und dabei seine Ablehnung aller formelhafter Beterei zum Ausdruck bringt. ¹⁹⁶²

Nach dem bisher Gesagten lässt sich festhalten, dass uns **Emil Lucka** in seinen Schriften nicht nur als ein theologischer Denker vor Augen tritt sondern auch als ein religiös bewegter Mensch. Im Zentrum seiner Ausführungen zur Mystik steht der Gedanke der ‚Vergöttlichung‘ – und in weiterer Folge der Selbsterlösung – des Menschen, den er in den mystischen Religionsformen, von denen er auch den Protestantismus nicht

¹⁹⁵² LUCKA, Das Gebet, 382.

¹⁹⁵³ LUCKA, Das Gebet, 382, 389.

¹⁹⁵⁴ LUCKA, Das Gebet, 389.

¹⁹⁵⁵ LUCKA, Grenzen der Seele, 327.

¹⁹⁵⁶ LUCKA, Das Gebet, 386-387, 394; LUCKA, Grenzen der Seele, 328.

¹⁹⁵⁷ LUCKA, Grenzen der Seele, 327-328. Vgl. ganz ähnlich auch LUCKA, Das Gebet, 387.

¹⁹⁵⁸ LUCKA, Das Gebet, 394.

¹⁹⁵⁹ LUCKA, Grenzen der Seele, 322-323; LUCKA, Das Gebet, 394.

¹⁹⁶⁰ LUCKA, Grenzen der Seele, 323.

¹⁹⁶¹ LUCKA, Grenzen der Seele, 323.

¹⁹⁶² LUCKA, Grenzen der Seele, 326-331; LUCKA, Das Gebet, 384, 388.

ganz ausnimmt, gegeben sieht. Historische religiöse Traditionen, und damit auch die historischen Berichte über Jesus, haben für ihn nichts mit wahrer Religiosität zu tun, denn diese liegt für ihn allein im unmittelbaren subjektiven religiösen Erleben. Dementsprechend ist anzunehmen, dass *Lucka* auch kirchlichen Institutionen keinen Wert hinsichtlich eines wahren religiösen Lebens beimaß.

4.7. Auf der Suche nach neuen Weltbildern – Das Verhältnis der Konvertitinnen und Konvertiten zu Okkultismus/Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie

4.7.1. Einführung

„Nebenher meinten Spiritisten und Theosophen, Tolstoisten und Vegetarianer einen sicheren Unterschlupf im Luthertum zu finden, wo sie nicht so auf ein Bekenntnis festgelegt würden und zum Naturgemäßen zurückkehren könnten“.¹⁹⁶³

Diese Feststellung des evangelischen Kirchenhistorikers Georg Loesche findet sich im 1913 erschienenen 24. Band der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Tatsächlich erwies sich die relative Offenheit der evangelischen Kirche in weltanschaulichen Fragen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert als ein schlagkräftiges Motiv für einen Übertritt zum Protestantismus, sei es von römisch-katholischer, sei es von jüdischer Seite,¹⁹⁶⁴ ein Aspekt, der in diesem sowie im nächsten Kapitel zur Lebensreform näher zu beleuchten ist.

Fragen wir nach Kontakten bzw. Verbindungen der hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten zu Okkultismus/Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie bzw. zu deren Protagonistinnen und Protagonisten, so finden wir auf den ersten Blick nur wenige konkrete Hinweise, wenngleich m. E. durchaus davon ausgegangen werden kann, dass die meisten von ihnen in irgend einer Weise mit diesen um 1900 auch in

¹⁹⁶³ LOESCHE, Art. Los-von-Rom-Bewegung, 23. Vgl. ganz ähnlich auch LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 647.

¹⁹⁶⁴ Vgl. Kapitel III.4.3.

Wien äußerst populären Strömungen in Berührung kamen.¹⁹⁶⁵ Angesichts der mangelhaften Quellenlage erscheint es umso bedeutender, dass einige Konvertitinnen und Konvertiten sich im engsten Umfeld der Theosophie in Österreich bewegten. Bevor wir uns einer näheren Untersuchung dieses Personenkreises zuwenden, bedarf es jedoch einer Klärung der oben genannten Begrifflichkeiten.

Wie wir gesehen haben, zielte die (neue) Mystik auf das innere religiöse Erleben, auf die Vereinigung von Individuum und Absolutem ab.¹⁹⁶⁶ Im Gegensatz zu dieser subjektiven, „der rationalen Erkenntnis nicht zugänglichen [...] Transzendenzerfahrung“¹⁹⁶⁷ stehen der Okkultismus und die Esoterik, wobei letzterer im Anschluss an Bettina Gruber die Theosophie und die Anthroposophie zugeordnet werden sollen.¹⁹⁶⁸ Kennzeichen des modernen Okkultismus und des Spiritismus als einer Unterkategorie desselben¹⁹⁶⁹ ist das Bestreben, mittels neuester Erkenntnisse der Naturwissenschaften und auf diesen aufbauenden experimentellen Methoden Übersinnliches zu erforschen und zu erklären, mithin dem Bereich des Okkulten, also des Verborgenen, zu entziehen und damit gegen den Aberglauben aufzutreten.¹⁹⁷⁰

„Er [der Okkultismus] stellte sich in den Dienst einer Fortschrittsidee, die ihre Berechtigung aus dem Gedanken zog, dass es Dinge gibt, die zwar noch nicht nachgewiesen sind, gerade deswegen aber doch erforscht werden müssen. Damit galt ihm das ‚ignoramus‘ (wir wissen es *noch* nicht) als grundlegendes Prinzip.“¹⁹⁷¹

Beruhet der Okkultismus also auf experimentellen Praktiken zur empirischen Erforschung des Übersinnlichen,¹⁹⁷² so bezieht sich die Esoterik auf ein „*diskursiv vermitteltes Wissen über Welt und Seele*“.¹⁹⁷³ Bettina Gruber zufolge haben wir es bei der Esoterik mit „lehrhaft, also per Autorität, vermitteltem religiös-philosophischen Sinn und

¹⁹⁶⁵ Zur Popularität des Spiritismus in Wien, die bis in die späten 20er Jahre anhielt, vgl. etwa MARSCHIK, Historische Kristallisationen, 213-215; KURY, Heiligenscheine, 91-105.

¹⁹⁶⁶ Vgl. dazu auch KURY, Heiligenscheine, 18; GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 34-35.

¹⁹⁶⁷ KURY, Heiligenscheine, 18.

¹⁹⁶⁸ GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 31-32. Vgl. dazu auch PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 25.

¹⁹⁶⁹ Zur Definition von Okkultismus und zur Genese des Begriffs vgl. PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 23-27; KURY, Heiligenscheine, 17-18; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 44-46; GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 29-31. Zum Spiritismus vgl. PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 28, 35-41.

¹⁹⁷⁰ PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 12-13, 24-27; GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 30-31. Zum Okkultismus vgl. weiters JANZEN, Art. Okkultismus, passim; GERLITZ, Art. Okkultismus, passim.

¹⁹⁷¹ PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 13.

¹⁹⁷² PYTLIK, Okkultismus und Moderne, 24; GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 31.

¹⁹⁷³ GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus, 31.

seiner Ausarbeitung zu systemhaften Textcorpora“ zu tun.¹⁹⁷⁴ Als besondere Formen der Esoterik wurden die Theosophie und die Anthroposophie genannt, die im Folgenden näher in den Blick genommen werden.

Der Begriff ‚Theosophie‘ meint ganz allgemein das Bestreben, durch spirituelle Erfahrung zu höherer Erkenntnis zu gelangen, wobei die Berufung auf ein durch die Jahrtausende überliefertes religiöses Geheimwissen ein zentrales Merkmal darstellt. Theosophie findet sich im Judentum etwa in der Kabbala oder im Chassidismus, im Christentum steht der Begriff seit dem 16. Jahrhundert für eine mystisch-spekulative Gotteserkenntnis.¹⁹⁷⁵ Für das 17. und 18. Jahrhundert sind als Vertreter theosophischer Traditionen etwa Jacob Böhme oder Emanuel Swedenborg zu nennen, die später beide von der deutschen Romantik rezipiert wurden.¹⁹⁷⁶

Der Aufschwung und die Popularisierung der Theosophie im 19. Jahrhundert nahmen ihren Ausgang mit der Gründung der ‚Theosophischen Gesellschaft‘ durch Madame Helena Petrowna Blavatsky und Oberst Henry Steel Olcott im Jahr 1875 in New York.¹⁹⁷⁷ Blavatsky und Olcott vollzogen mit dieser Gründung ihre Abkehr von dem durch Betrügereien in Misskredit geratenen Spiritismus und wandten sich, ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit folgend, der religionsgeschichtlichen Forschung, der Wiederentdeckung uralten Geheimwissens und der Synthese westlicher und östlicher kultureller und religiöser Traditionen zu.¹⁹⁷⁸

Als die „drei Hauptziele der Theosophischen Gesellschaft“ sind zu nennen:¹⁹⁷⁹

„1. Bildung einer weltweiten Gemeinschaft ohne Ansehen der Rasse, der Religion, des Geschlechts, der gesellschaftlichen Stellung oder der Hautfarbe; 2. Förderung der Vergleichenden Religionswissenschaft, Philosophie und Naturwissenschaften; 3. Erforschung der unerklärten Naturgesetze und der im Menschen verborgenen Fähigkeiten.“¹⁹⁸⁰

¹⁹⁷⁴ GRUBER, *Mystik, Esoterik, Okkultismus*, 31-32

¹⁹⁷⁵ SHAW, *Art. Theosophie*, 393; FRENCHKOWSKI, *Art. Theosophie*, 348-350.

¹⁹⁷⁶ SHAW, *Art. Theosophie*, 394.

¹⁹⁷⁷ KURY, *Heiligenscheine*, 23; ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 78; SHAW, *Art. Theosophie*, 394.

¹⁹⁷⁸ ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 7, 78, 82-87; LINSE, *Art. Theosophie*, 400-401; FRENCHKOWSKI, *Art. Theosophie*, 350.

¹⁹⁷⁹ SHAW, *Art. Theosophie*, 397.

¹⁹⁸⁰ Zit. nach: SHAW, *Art. Theosophie*, 397-398.

Fünf Jahre nach der Gründung der ‚Theosophischen Gesellschaft‘ traten Helena Blavatsky und Henry Steel Olcott, die sich mittlerweile in Indien niedergelassen hatten, zum Buddhismus über.¹⁹⁸¹ Helena Blavatsky hat ihr theosophisches System, dem ein stark christentumskritischer Zug anhaftet,¹⁹⁸² in den Schriften *Isis Unveiled* (1877) und *Sacred Doctrine* (1888) dargelegt.¹⁹⁸³ Zentrale inhaltliche Komponenten der Theosophie Blavatsky’s sind die Annahme eines umfassend waltenden Göttlichen und einer Einheit von Gott, Mensch und Universum, die Lehre von der siebenstufigen Gliederung des Kosmos und des Menschen, die Vorstellung einer zunehmenden Vergeistigung der Menschheit sowie die Lehre von Reinkarnation und Karma.¹⁹⁸⁴

Die ‚Theosophische Gesellschaft‘ spaltete sich nach dem Tod von Helena Blavatsky im Jahr 1891 in unterschiedliche Lehrrichtungen.¹⁹⁸⁵ Als bedeutendste Vertreter der Nachfolgegeneration sind Annie Besant und Rudolf Steiner zu nennen. Steiner war von 1902 bis 1912 Generalsekretär der deutschen Adyar-Theosophie,¹⁹⁸⁶ kehrte dieser aber infolge von Meinungsverschiedenheiten mit der Präsidentin der Adyar-Theosophie, Annie Besant, den Rücken und gründete die ‚Anthroposophische Gesellschaft‘.¹⁹⁸⁷

Steiners Anthroposophie¹⁹⁸⁸ ist, anders als die Theosophie, christlich mystisch ausgerichtet und stellt in ihrem Kern eine „Christosophie“ dar.¹⁹⁸⁹ Auf der Grundlage einer neuen Christusanschauung, auf die hier nicht näher einzugehen ist,¹⁹⁹⁰ sah Steiner in Christus die entscheidende Weichenstellung für die vergangene, aktuelle und zukünftige

¹⁹⁸¹ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 93.

¹⁹⁸² ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 86; LINSE, Art. Theosophie, 402.

¹⁹⁸³ Zu den genannten Schriften vgl. ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 85-87, 98-100; LINSE, Art. Theosophie, 403-406.

¹⁹⁸⁴ Vgl. dazu KURY, Heiligenscheine, 24; SHAW, Art. Theosophie, 395-397; LINSE, Art. Theosophie, 404-406; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 99-100.

¹⁹⁸⁵ Neben der Anthroposophie ist hier vor allem die Ariosophie zu nennen. Vgl. LINSE, Art. Theosophie, 406.

¹⁹⁸⁶ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 122, 132.

¹⁹⁸⁷ SHAW, Art. Theosophie, 394-395. Zu den Konflikten zwischen Besant und Steiner bis zur Gründung der ‚Anthroposophischen Gesellschaft‘ vgl. ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 151-165. Von den zahlreichen theosophischen Richtungen um 1900 ist heute nur mehr die Anthroposophie vertreten. Vgl. ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 6.

¹⁹⁸⁸ Eine umfassende Darstellung der Anthroposophie findet sich bei ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1 und 2 sowie, in kritischer Auseinandersetzung mit Zander, in dem von Rahel Uhlenhoff herausgegebenen Sammelband UHLENHOFF, Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, passim. Eine knappe Einführung in die Anthroposophie bietet auch WEHR, Anthroposophie, passim.

¹⁹⁸⁹ VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie, 425-426, hier zit. 425. Vgl. dazu vor allem auch RÖSCHERT, Die Entstehung der anthroposophischen Christologie, 267.

¹⁹⁹⁰ Zu Rudolf Steiners Christologie und zur Genese seiner Christusvorstellung vgl. die Ausführungen bei ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 781-858 sowie, in Abgrenzung zu Zander, bei RÖSCHERT, Die Entstehung der anthroposophischen Christologie, passim.

Entwicklung von Welt und Menschheit.¹⁹⁹¹ So wie die Theosophie erhebt die Anthroposophie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit.¹⁹⁹² Sie geht davon aus, dass der Mensch mittels geistiger Schulung Einsicht ins Übersinnliche und damit auch höhere Erkenntnisse von Mensch, Natur und Welt erlangen kann.¹⁹⁹³ Von der Theosophie hat die Anthroposophie die Vorstellung der siebenstufigen Gliederung von Welt und Mensch, den Evolutionsgedanken sowie die Reinkarnations- und Karmalehre übernommen.¹⁹⁹⁴ Die anthroposophische Weltanschauung begegnet uns heute unter anderem in der Waldorfpädagogik, in der Medizin (Weleda-Produkte), in der biologischen Landwirtschaft sowie im religiösen Bereich in der ‚Christengemeinschaft‘.¹⁹⁹⁵

Wenn wir uns der eingangs gestellten Frage nach den Verbindungen der Konvertitinnen und Konvertiten zum Okkultismus, zur Theosophie und Anthroposophie zuwenden, so stoßen wir mit **Friedrich Eckstein** sogleich auf den Kopf der Theosophie in Wien.¹⁹⁹⁶ Mit ihm war Rudolf Steiner in Kontakt gestanden,¹⁹⁹⁷ und in seinem theosophisch-spiritistisch geprägten Umfeld bewegten sich auch **Stefan Großmann** und **Siegfried Lipiner**.¹⁹⁹⁸ Bei **Arnold Schönberg** schlug sich die Auseinandersetzung mit theosophischen und anthroposophischen Inhalten in dessen künstlerischem Werk nieder.¹⁹⁹⁹ Eine gewisse Nähe zur Theosophie und Anthroposophie weisen schließlich auch die weltanschaulichen Entwürfe **Rudolf Maria Holzapfels** auf.²⁰⁰⁰

Von **Friedrich Eckstein**, **Stefan Großmann**, **Arnold Schönberg** und **Rudolf Maria Holzapfel** wird in den folgenden Kapiteln noch die Rede sein. Was die anderen hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten betrifft, so liegen uns nur wenige Hinweise hinsichtlich einer Beschäftigung mit den genannten neureligiösen Strömungen vor. Von **Elise Richter** wissen wir, dass sie in den Jahren 1939/40, durchaus mit einer

¹⁹⁹¹ RÖSCHERT, Die Entstehung der anthroposophischen Christologie, 266, 269, 276; VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie, 426.

¹⁹⁹² ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 7; RINGGREN, Art. Anthroposophie, 12.

¹⁹⁹³ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 584; VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie, 427; RINGGREN, Art. Anthroposophie, 12.

¹⁹⁹⁴ VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie, 426; RINGGREN, Art. Anthroposophie, 12-13. Eine umfassende Verhältnisbestimmung von Anthroposophie und Theosophie bietet HANTSCHER, Rudolf Steiners Anthroposophie, passim.

¹⁹⁹⁵ ZANDER, Theosophische Orte, 123; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 2, 1357-1676. Vgl. dazu auch die Aufsätze in UHLENHOFF, Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, passim.

¹⁹⁹⁶ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 221.

¹⁹⁹⁷ ECKSTEIN, „Alte unennbare Tage!“, 131; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 223-226.

¹⁹⁹⁸ Vgl. dazu das folgende Kapitel IV.4.7.2. Zu Lipiner sieh auch BOCK, Rudolf Steiner, 61, 84.

¹⁹⁹⁹ Vgl. Kapitel IV.4.7.3.

²⁰⁰⁰ Vgl. Kapitel IV.4.7.4.

gewissen Faszination, Rudolf Steiners Schriften studierte²⁰⁰¹ und in den 1920er Jahren mit dem Spiritismus-affinen evangelischen Pfarrer Richard Adolf Hoffmann²⁰⁰² über „Spiritismus“ diskutierte.²⁰⁰³ **Heinrich Gomperz** wiederum grenzt sich in seiner 1925 im Verlag Eugen Diederichs erschienenen Abhandlung *Die indische Theosophie* in aller Deutlichkeit von der Theosophie seiner Zeit ab, ja sagt ihr sogar den Kampf an mit dem Ziel, den alten indischen Weisheiten zum Durchbruch zu verhelfen.²⁰⁰⁴

4.7.2. Die Wiener Theosophie um Marie Lang und Friedrich Eckstein

„ZUR WELT gekommen bin ich auf dem Grunde eines tiefen, weiten Meeres, dessen blaue Fluten sich vom Fuße der Alpen bis nach Zentralasien hin erstreckt haben.

Allerdings, das muß gleich gesagt werden: dieser Ozean ist seither längst ausgetrocknet; lange, lange bevor ich dort erschienen bin; [...]

Und am Fuße dieser Kalkriffe, auf einer Terrasse des Meeresgrundes, haben vor etwa tausend Jahren die Menschen sich zu ihrem Schutze zusammengetan und eine kleine, befestigte Ortschaft erbaut, die bis zum heutigen Tage den wunderschönen Namen

²⁰⁰¹ Den Tagebüchern Elise Richters ist zu entnehmen, dass sie zunächst *Reinkarnation und Karma*, dann Steiners ‚Soziale Schriften‘ und schließlich *Die Erziehung des Kindes* las. Zu *Reinkarnation und Karma* schreibt sie am 3. November 1939: „Geistvoll u[nd] fesselnd, aber woher weiss man das alles (Leben nach d[em] Tode, Astralleib etc.)?“. Und einen Tag später: „Steiner die Reinkarnation ganz fesselnd, aber schliesslich eine Phantasie wie eine andere.“ Am 18. Dezember 1939 notiert sie: „Anthropo.[sophie] Über Musik, Blödsinn“. Zu Elise Richters Steiner-Lektüre und ihren Kommentaren dazu vgl. RICHTER, Tagebucheinträge vom 30. und 31. Oktober 1939, vom 3., 4., 10., 11., 29. November 1939, vom 18. Dezember 1939 und vom 13., 14. und 18. April 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233376 und 233377, hier zit. die Einträge vom 3., 4. November 1939 und vom 18. Dezember 1939.

²⁰⁰² Zu Richard Adolf Hoffmann, der wegen seiner Beschäftigung mit der Parapsychologie auch ‚Geister-Hoffmann‘ genannt wurde vgl. TAUPE, Richard Adolf Hoffmann, passim sowie LEEB, Die Deutschen Christen, passim, v.a. 89-91 (zu seiner Theologie). Siehe weiters Kapitel V.6.2.

²⁰⁰³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 12. August 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233366.

²⁰⁰⁴ GOMPERZ, *Die indische Theosophie*, passim. In der Einleitung seines Werkes schreibt Heinrich Gomperz: „Was die indischen Mystiker aus ihren Versenkungen mitbrachten, gehört zum Teil zum Schönsten und Tiefsten, was ich an menschlichen Gedanken überhaupt kenne. [...] Wer in den Reden Buddhas auch nur eine Seite gelesen hat, der muß empfinden, daß dieser Mann uns allen etwas zu sagen hat, gleichgültig, ob ihm das, was er sagt, in einem Wachzustand oder in einem Versenkungszustand klar geworden ist. In dem dagegen, was die heutigen Theosophen aus ihren außerordentlichen Zuständen mitbringen, hab’ ich, soweit ich es kennengelernt habe, noch nicht ein Gran Vernunft gefunden, und schon darum halte ich den Kampf gegen jene Bewegung, die sich heute Theosophie nennt und zweifellos in rascher Ausbreitung begriffen, ist, für eine dringenden Aufgabe der Wissenschaft. Sie kann indes diesen Kampf kaum wirkungsvoller führen, als indem sie den alten indischen Lehren möglichst weite Verbreitung zu geben sucht. Denn wer die echte, alte indische Theosophie kennt, der wird die heutige Theosophie ohne weiteres selbst zum kleineren Teil als blasse Wiederholung, zum weitaus größeren aber als unverantwortlichen Mißbrauch jener großen alten Gedanken erkennen.“ Vgl. GOMPERZ, *Die indische Theosophie*, 11.

Perchtoldsdorf führt; und dort, in diesem Orte, auf der alten Ozeanterrasse, bin ich geboren worden.“²⁰⁰⁵

Mit diesen, von neumystischem Pathos getragenen Worten beginnt die Autobiographie **Friedrich Ecksteins**. Neben Marie Lang, die übrigens evangelisch war,²⁰⁰⁶ zählt er zu den zentralen Gestalten der seit den späten 80er Jahren des 19. Jahrhunderts in Wien existierenden theosophischen Bewegung.²⁰⁰⁷ Als begeisterter Wagnerianer war **Eckstein** Mitte/Ende der 1870er Jahre Vegetarier geworden.²⁰⁰⁸ In den 1880er Jahren gehörte er zum engsten Kreis der um Engelbert Pernerstorfer und **Victor Adler** versammelten jungen Intellektuellen und Kulturschaffenden, die fast täglich im Wiener Café Griensteidl zusammenkamen und zu denen später auch Rudolf Steiner stieß.²⁰⁰⁹ Der „Polyhistor“²⁰¹⁰ **Eckstein** oder ‚Mac Eck‘, wie in alle nannten, hatten den Ruf, eine „lebendige Enzyklopädie“ zu sein.²⁰¹¹ ‚Ganz‘ Wien zog es auf der Suche nach Rat und Hilfe zu seinem angestammten Ecktisch im Café Imperial:

„H. Wolf, J. Strauß, E. Blavatzky und A. Besant, Ferdinand Bruckner, Freud, Adler und Trotzki – sie alle berieten sich mit ihm. Wenn H. v. Hofmannsthal, Werfel und Rilke über ein Gedicht in Zweifel waren, so pilgerten sie zu Mac Eck.“²⁰¹²

Friedrich Torberg hat **Ecksteins** unübertroffenen Wissensschatz später übrigens in seinem Werk *Die Tante Jolesch* anekdotisch verarbeitet.²⁰¹³

Zur Theosophie dürfte **Friedrich Eckstein**, der sich bereits seit längerem mit spiritistischen Praktiken befasst hatte,²⁰¹⁴ Mitte der 1880er Jahre durch den deutschen Theosophen Franz Hartmann gekommen sein, der in Indien an der Seite von Helena Blavatsky gewirkt und sich nach seiner Rückkehr mehrere Monate lang bei **Friedrich Eckstein**

²⁰⁰⁵ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 11.

²⁰⁰⁶ SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 98-99.

²⁰⁰⁷ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 220-222.

²⁰⁰⁸ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 105, 213; ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 221; BOCK, Rudolf Steiner, 59.

²⁰⁰⁹ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 128-131; MADERTHANER, Politik als Kunst, 766-768.

²⁰¹⁰ Hermann Bahr hat Friedrich Eckstein als den „letzten Polyhistor“ bezeichnet. Vgl. SCHÖNHERR, Wer war Friedrich Eckstein? (Hermann Bahr), 315.

²⁰¹¹ ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 221. Vgl. zu dieser Charakterisierung v.a. SCHÖNHERR, Wer war Friedrich Eckstein? (René Fülöp-Miller), 315-316; MADERTHANER, Politik als Kunst, 768; BOCK, Rudolf Steiner, 60, 78.

²⁰¹² SCHÖNHERR, Wer war Friedrich Eckstein? (René Fülöp-Miller), 315. Vgl. dazu auch MADERTHANER, Politik als Kunst, 768; BOCK, Rudolf Steiner, 60, 78.

²⁰¹³ TORBERG, Die Tante Jolesch, 202-203.

²⁰¹⁴ Eckstein war dazu durch die Lektüre der Schriften des Leipziger Astronomen Friedrich Zöllner angeregt worden. Vgl. dazu ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 67.

in Wien einquartiert hatte.²⁰¹⁵ Auf Anregung Hartmanns suchte **Eckstein** im Jahr 1886 Helena Blavatsky in Ostende auf, von wo er, eine „Anzahl theosophischer Schriften“²⁰¹⁶ in der Tasche und von Blavatsky „mit Urkunde und goldenem Rosenkreuz dekoriert“,²⁰¹⁷ als „Präsident[...] der Wiener Loge der Adyar-Theosophie“ und „Generalsekretär der österreichischen Sektion der Theosophischen Gesellschaft“²⁰¹⁸ zurückkehrte.²⁰¹⁹ In etwa dieselbe Zeit fällt **Friedrich Ecksteins** Bekanntschaft mit der theosophisch gesinnten Frauenrechtlerin Marie Lang und deren Gatten Edmund Lang.²⁰²⁰ Über Vermittlung seines Freundes Hugo Wolf wurde **Eckstein** erstmals im Herbst 1887 zu einem abendlichen „vegetarischen Imbiß“ im Hause Lang eingeladen.²⁰²¹ Das Lang'sche Haus in der Belvederegasse sowie die im „damals gerade leerstehende[n] schön eingerichtete[n] Schloß Bellevue oberhalb Grinzings“²⁰²² etablierte „Sommerkolonie“²⁰²³ entwickelte sich in der Folgezeit, nicht zuletzt aufgrund der einnehmenden Persönlichkeit der Gastgeberin, zu einem Treffpunkt – freilich nicht nur – theosophisch interessierter Persönlichkeiten, darunter neben **Friedrich Eckstein** und Hugo Wolf v.a. Franz Hartmann,²⁰²⁴ Carl Wenzeslaus Graf zu Leiningen-Billigheim,²⁰²⁵ Rudolf Steiner, Rosa Mayreder sowie in späterer Zeit **Stefan Großmann** und Ester Stromberg.²⁰²⁶

Emil Bock zitiert, leider ohne Belege, Rudolf Steiners Erinnerungen an die Zusammenkünfte im Hause Lang:

²⁰¹⁵ MULOT-DÉRI, *Alte ungenannte Tage*, 299; ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 185; BOCK, Rudolf Steiner, 79; ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 221.

²⁰¹⁶ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 70.

²⁰¹⁷ ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 221.

²⁰¹⁸ ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 221.

²⁰¹⁹ Zu Ecksteins Treffen mit Helena Blavatsky vgl. ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 221; BOCK, Rudolf Steiner, 79-80; MULOT-DÉRI, *Alte ungenannte Tage*, 299; ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 69-70.

²⁰²⁰ Steven Beller zufolge war der Rechtsanwalt Edmund Lang vom Judentum zum Protestantismus konvertiert, bei Anna Staudacher findet sich diesbezüglich allerdings kein Beleg. Zu Beller vgl. BELLER, *Wien und die Juden*, 40. Zu Marie Lang vgl. auch SALZER-KARNER, *Vom Christbaum*, 98-99.

²⁰²¹ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 183. Vgl. dazu auch BOCK, Rudolf Steiner, 61, 80.

²⁰²² ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 184.

²⁰²³ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 185.

²⁰²⁴ Nach BOCK, Rudolf Steiner, 62, 80-81 war es Franz Hartmann, der das Ehepaar Lang in die theosophischen Lehren einführte.

²⁰²⁵ Carl Wenzeslaus Leiningen-Billigheim dürfte neben Friedrich Eckstein einer der Hauptaktivisten in der ‚Theosophischen Gesellschaft‘ in Österreich gewesen sein. Vgl. ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 221-222.

²⁰²⁶ Zu den Gästen der Langs vgl. ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 184-186; BOCK, Rudolf Steiner, 61-63, 80-81; ZANDER, *Anthroposophie*, Bd. 1, 222; GROßMANN, *Ich war begeistert*, 160-169. Stefan Großmann und Ester Stromberg lernten einander 1901 im Hause Lang kennen. Vgl. dazu WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 161.

„Nach der Rückkehr nach Wien (1889) durfte ich viel in einem Kreise von Menschen verkehren, der von einer Frau zusammengehalten wurde, deren mystisch-theosophische Seelenverfassung auf alle Teilnehmer des Kreises einen tiefen Eindruck machte...Marie Lang...In diesen Kreis war die Theosophie gedrungen, die von H.P. Blavatsky ausgegangen war.“²⁰²⁷

Die Frauenrechtlerin Rosa Mayreder, die regelmäßig bei Marie Lang zu Gast war, selbst allerdings nicht der Theosophie anhing,²⁰²⁸ schreibt über den um Marie Lang versammelten „geheiligt[n] Geheimbund“²⁰²⁹ in ihren Lebenserinnerungen:

„Da vermählte sich die Märchenwelt des deutschen Waldes [mit] den Geheimnissen des Orients, die von berufenen Hütern über Zeiten und Völker hinweg treulich weitergegeben wurden; das Christentum, bis zum Überdruß profaniert durch den Handlangerdienst im Alltag, erhielt eine neue weihevollere Gestalt, indem es sich in die Priestergewänder von Samothrake und Eleusis hüllte und wieder hinunterstieg in die Königsgrüfte der ägyptischen Pyramiden, wo es seine tiefsten Symbole empfangen hatte; ein geheiligter Geheimbund, von dem der Ungeweihte durch unverbrüchliche Zeiten fern gehalten wurde, umschloß dieses phantastische Reich tellurisch-kosmischen Erkennens, in dem der Mensch eine höhere Weihe durch die geheiligte Einheit von Natur und Geist gewann [...].“²⁰³⁰

Marie Lang hat ihr theosophisches Engagement später zugunsten ihrer Aktivitäten in der Frauenbewegung zurückgestellt.²⁰³¹ Auch **Friedrich Eckstein** soll von der Theosophie abgerückt sein – Emil Bock spricht davon, dass er 1902 keine Ämter mehr inne gehabt habe und „nicht mehr Theosoph“ gewesen sei.²⁰³² Sibylle Mulot-Déri hingegen schreibt, **Eckstein** sei weiterhin „dem Bereich der Theosophie und Mystik verhaftet [geblieben]“,²⁰³³ wengleich seit Beginn der 1890er Jahre eine „große ‚Wandlung‘“ bei ihm zu beobachten gewesen sei.²⁰³⁴ **Eckstein** hatte nicht nur seinen Kleidungsstil verändert – statt naturbelassener Leinenkleidung trug er nun Gehrock und Lackstiefel²⁰³⁵ –, sondern auch angekündigt, „jetzt auch dem Vegetarismus und der ‚geschlechtlichen

²⁰²⁷ Zit. nach: BOCK, Rudolf Steiner, 81.

²⁰²⁸ BOCK, Rudolf Steiner, 62-63.

²⁰²⁹ MAYREDER, Mein Pantheon, 178.

²⁰³⁰ MAYREDER, Mein Pantheon, 178. Die Passage ist in Ausschnitten auch zitiert bei ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 223.

²⁰³¹ BOCK, Rudolf Steiner, 63.

²⁰³² BOCK, Rudolf Steiner, 82. Vgl. dazu auch ZANDER, Anthroposophie, Bd. 1, 222.

²⁰³³ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 308.

²⁰³⁴ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 300.

²⁰³⁵ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 300; ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 106.

Enthaltsamkeit‘ [zu] entsagen.²⁰³⁶ Zudem hatte **Eckstein** 1899 dem ‚Wiener Akademischen Wagnerverein‘ wegen des dort grassierenden Antisemitismus den Rücken zugekehrt.²⁰³⁷

Glaubt man Sibylle Mulot-Déri, so erfolgte bei **Friedrich Eckstein** um 1900 eine Hinwendung zum „Pietismus und Rosenkreuzertum“,²⁰³⁸ eine Behauptung, die für uns insofern von Interesse ist, als er 1898 zum Protestantismus (A.B.) übertrat.²⁰³⁹ Zwar war der Übertritt anlässlich seiner bevorstehenden Hochzeit mit Bertha Helene Diener erfolgt,²⁰⁴⁰ vor dem Hintergrund seiner von Mulot-Déri konstatierten „Gläubigkeit“,²⁰⁴¹ mit der seine Frau übrigens nichts anfangen konnte,²⁰⁴² ist eine religiöse Motivation allerdings nicht von der Hand zu weisen.

Auf **Friedrich Eckstein** werden wir in den Ausführungen zur Lebensreform noch einmal stoßen. Festzuhalten bleibt, dass die beiden Zentralgestalten der Theosophie in Österreich, Marie Lang und **Friedrich Eckstein**, evangelisch bzw. zum Protestantismus konvertiert waren. Einmal mehr zeigt sich damit das an früherer Stelle beschriebene evangelische Milieu Wiens,²⁰⁴³ das in seiner weitgehenden geistigen Offenheit zu einem Sammelbecken religiöser ‚Sucher‘ geworden war.

4.7.3. Theosophie und Mystik bei Arnold Schönberg am Beispiel der *Jakobsleiter*

Im Juli 1922 schreibt **Arnold Schönberg**, tief getroffen und desillusioniert durch den Zusammenbruch der alten Ordnung nach dem Ersten Weltkrieg, „durch die Umstürzung all dessen, woran man früher geglaubt hat“, in einem Brief an Wassily Kandinsky, dass ihm die Religion „in diesen Jahren [seine] einzige Stütze“ gewesen

²⁰³⁶ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 300.

²⁰³⁷ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 299.

²⁰³⁸ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 301.

²⁰³⁹ Die Taufe erfolgte am 7. März 1898. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 123.

²⁰⁴⁰ Die Ehe wurde am 3. April 1898 geschlossen. Vgl. Trauungsbuch 1898 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt. Bertha Helene Diener (1874-1948) machte sich später unter dem Namen Sir Galahad als Schriftstellerin einen Namen. Das Ehepaar Eckstein trennte sich 1904 und ließ sich 1909 scheiden. Vgl. MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 302; TORBERG, Die Tante Jolesch, 202.

²⁰⁴¹ MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 301.

²⁰⁴² MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage, 301.

²⁰⁴³ Vgl. dazu etwa Kapitel I.3., I.4.4., IV.3.1.

sei.²⁰⁴⁴ **Schönberg** kommt in diesem Brief auch auf sein, letztlich unvollendet gebliebenes Oratorium *Die Jakobsleiter* zu sprechen, das er in weiten Teilen 1917 geschrieben und komponiert hat²⁰⁴⁵ und das den Höhepunkt seiner Auseinandersetzung mit Theosophie und Anthroposophie darstellt.²⁰⁴⁶

Schönbergs Beschäftigung mit religiösen Fragen prägt nahezu sein gesamtes kompositorisches Werk. Schon die *Gurre-Lieder* aus 1900/1901, die auf Gedichten des Dänen Jens Peter Jacobsen basieren,²⁰⁴⁷ sind, um Hans Werner Dannowski zu zitieren, „voll von Theologie, [...] sind in der Tat ein Oratorium außerhalb der etablierten Theologie und ihrer Kirchenmauern“.²⁰⁴⁸ Deutlich christlich geprägt ist das auf einen Text von Conrad Ferdinand Meyer zurückgehende Chorwerk *Friede auf Erden* op. 13 aus 1907.²⁰⁴⁹ 1907/1908 finden wir im *Zweiten Streichquartett* fis-Moll op. 10 zwei Textvertonungen von Stefan George (‘Litanei‘ und ‘Entrückung‘),²⁰⁵⁰ 1908/1909 in *Das Buch der hängenden Gärten* op. 15 Vertonungen aus dem gleichnamigen Gedichtzyklus Stefan Georges.²⁰⁵¹ Im Dezember 1911 folgte mit dem mystischen Lied *Herzgewächse* op. 20 eine Textvertonung von Maurice Maeterlinck.²⁰⁵² Zu letzterer dürfte **Schönberg** von Wassily Kandinsky inspiriert worden sein, mit dessen kurze Zeit vorher publizierter Schrift *Das Geistige in der Kunst* sich **Schönberg** während seiner Arbeit an *Herzgewächse* beschäftigt hatte.²⁰⁵³ Kandinsky bezieht sich in seiner Schrift nicht nur auf Maeterlinck,²⁰⁵⁴ sondern präsentiert darin auch eine Kunsttheorie, die der von **Schönberg** in seiner *Harmonielehre*²⁰⁵⁵ von 1911 dargelegten nahe steht.²⁰⁵⁶

²⁰⁴⁴ SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 20. Juli 1922, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg, 88-89 sowie URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=654 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].

²⁰⁴⁵ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 250, 340; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 221; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 435.

²⁰⁴⁶ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 429, 436; WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 256.

²⁰⁴⁷ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 41.

²⁰⁴⁸ DANNOWSKI, Oratorische Musik, 206.

²⁰⁴⁹ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 256; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 428. Der Text des Chorwerkes ‘Friede auf Erden op. 13’ ist online abrufbar unter URL: http://www.schoenberg.at/index.php?option=com_content&view=article&id=182&Itemid=357&lang=en [Abfrage vom 14. Mai 2013].

²⁰⁵⁰ ZELINSKY, Der ‘Weg’, 251-252.

²⁰⁵¹ HILLER, Herzgewächse, 181; WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 256.

²⁰⁵² Vgl. dazu die Ausführungen bei HILLER, Herzgewächse, passim. Ein Text von Maurice Maeterlinck liegt auch Schönbergs symphonischer Dichtung *Pelleas und Melisande* op. 5 aus dem Jahr 1903 zugrunde. Vgl. ebenda 181.

²⁰⁵³ HILLER, Herzgewächse, 181

²⁰⁵⁴ HILLER, Herzgewächse, 181.

²⁰⁵⁵ SCHÖNBERG, Harmonielehre, passim.

„Kandinskys Überzeugung, daß wahre Kunst die vielfältigsten Ausdrucksformen haben könne, solange sie nur innerlich gefühlt und von ‚innerer Notwendigkeit‘ durchdrungen sei, es also auf die äußere Form im Sinne eines festgelegten Stils oder handwerklicher Virtuosität nicht ankomme, berührte sich dabei mit Schönbergs ähnlicher Auffassung für die Musik.“²⁰⁵⁷

Wie Hartmut Zelinsky aufgezeigt hat, haben **Schönberg** und Kandinsky für ihre Kunsttheorien wesentliche Anregungen von Rudolf Steiner erhalten.²⁰⁵⁸ Auch **Schönbergs** malerischen (*Christus-*) *Visionen* weisen Einflüsse der Theosophie/Anthroposophie Steiners auf.²⁰⁵⁹

Es ist anzunehmen, dass **Arnold Schönberg** erstmals während seines ersten Aufenthaltes in Berlin vom Dezember 1901 bis Juli 1903 mit theosophischen Inhalten in Berührung kam. **Schönberg** war damals Kapellmeister am literarischen Kabarett ‚Überbrettl‘ und stand mit jenen Berliner Künstlern und Intellektuellen in Kontakt, in deren Umfeld Rudolf Steiner im Winter 1901/1902 seine theosophischen Lehren propagierte.²⁰⁶⁰ Zu einer theosophischen Verdichtung scheint es bei **Schönberg** ab 1910/11 gekommen sein, nicht zuletzt aufgrund seiner aus dieser Zeit herrührenden Bekanntheit und späteren Freundschaft mit Wassily Kandinsky,²⁰⁶¹ mit dem er über Okkultismus und Theosophie diskutiert haben dürfte.²⁰⁶² 1924 jedenfalls konstatierte Walter Klein in der Festschrift zu **Arnold Schönbergs** 50. Geburtstag: „Schönberg ist Theosoph“,²⁰⁶³ was **Schönberg** im Übrigen nicht bestritt.²⁰⁶⁴ Klein nannte in diesem

²⁰⁵⁶ Vgl. dazu v.a. ZELINSKY, Der „Weg“, 228-229, 258; KAISER, Eine ästhetische Religion?, 114; HILLER, Herzgewächse, 181.

²⁰⁵⁷ FRIEDEL-HOBERG, Arnold Schönberg und der Blaue Reiter, 69.

²⁰⁵⁸ ZELINSKY, Der „Weg“, 227-237. Vgl. dazu auch MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 429. Schönberg spricht in seiner *Harmonielehre*, wohl in Anlehnung an Rudolf Steiners *Die Geheimwissenschaft im Umriß* und Helena Blavatskys *Die Geheimlehre*, von einer „Geheimwissenschaft“. Vgl. SCHÖNBERG, *Harmonielehre*, 494, 496 sowie ZELINSKY, Der „Weg“, 229, 254. Zu Rudolf Steiners Schrift vgl. STEINER, *Die Geheimwissenschaft*, passim.

²⁰⁵⁹ NEUBURGER, *Blicke*, 100-113, v.a.102; KAISER, *Eine ästhetische Religion*, 115.

²⁰⁶⁰ ZELINSKY, Der „Weg“, 233-236; MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 429-430, 437. Zu Schönbergs erstem Aufenthalt in Berlin vgl. auch STUCKENSCHMIDT, *Schönberg*, 44-56.

²⁰⁶¹ Zur Datierung der Freundschaft vgl. SCHMIDT, *Arnold Schönberg und Wassily Kandinsky*, 19-20.

²⁰⁶² KAISER, *Eine ästhetische Religion?*, 111, 115; WÖRNER, *Schönbergs Oratorium*, 257.

²⁰⁶³ KLEIN, *Das theosophische Element*, 273.

²⁰⁶⁴ FLOROS, *Gustav Mahler*, 115; KAISER, *Eine ästhetische Religion?*, 111.

Zusammenhang vor allem dessen Oratorium *Die Jakobsleiter*,²⁰⁶⁵ meinte aber bereits in den *Gurre-Liedern* eine Andeutung des theosophischen Gedankens der Reinkarnation zu erkennen.²⁰⁶⁶

Schönberg unternimmt in der *Jakobsleiter* eine mystisch-theosophische Umdeutung der alttestamentlichen Geschichte vom Traum Jakobs von der Himmelsleiter (Gen 28, 12-17).²⁰⁶⁷ Die Thematik dürfte ihn, angeregt durch August Strindbergs Fragment *Jakob ringt* (Vgl. Gen 32, 23-30) schon länger beschäftigt haben.²⁰⁶⁸ Im Dezember 1912 legte er dem Dichter Richard Dehmel, dem er kurze Zeit vorher erstmals persönlich begegnet war und dessen Gedichte ihm seit 1899 als Kompositionsgrundlage gedient hatten,²⁰⁶⁹ seinen Oratoriumsplan vor mit der gleichzeitigen – vorsichtigen – Bitte, ob Dehmel nicht einen Text dazu verfassen könne.²⁰⁷⁰

„Nämlich: ich will seit langem ein Oratorium schreiben, das als Inhalt haben sollte: wie sich der Mensch von heute, der durch den Materialismus, Sozialismus, Anarchie, durchgegangen ist, der Atheist war, aber sich doch ein Restchen alten Glaubens bewahrt hat (in Form von Aberglauben), wie dieser moderne Mensch mit Gott streitet (siehe auch: ‚Jakob ringt‘ von Strindberg) und schließlich dazu gelangt, Gott zu finden und religiös zu werden. Beten zu lernen! [...] Erst hatte ich die Absicht, das selbst zu dichten. Jetzt traue ich mir nicht mehr zu. Dann dachte ich daran mir Strindbergs ‚Jakob ringt‘ zu bearbeiten. Schließlich endete ich dabei mit positiver Religiosität zu beginnen und beabsichtigte von Balzacs Seraphita das Schlusskapitel ‚die Himmelfahrt‘ zu bearbeiten. Dabei ließ mich mein erster Gedanke nie los: ‚Das Gebet des Menschen von heute‘ und ich dachte mir oft: Wenn doch Dehmel...!“²⁰⁷¹

²⁰⁶⁵ Klein schreibt in Hinblick auf dieses Oratorium: „Ich bin überzeugt, daß künftige Generationen Schönbergs Oratorium als eine Art geistiger Durchbruchsschlacht empfinden werden, durch welche die ganze Front des Materialismus aufgerollt und für alle Zeiten vernichtet wurde. So lange man nämlich nicht an die Wiedergeburt glaubt, ist die Annahme einer gerechten Weltordnung eine Absurdität, ja schon das Streben nach ihr eine Vermessenheit, da ja die Tatsachen immer aufs neue den vollendeten Triumph des Bösen zu beweisen scheinen.“ Vgl. KLEIN, *Das theosophische Element*, 274. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei KAISER, *Eine ästhetische Religion?*, 111.

²⁰⁶⁶ KLEIN, *Das theosophische Element*, 274. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 429.

²⁰⁶⁷ MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 437.

²⁰⁶⁸ STUCKENSCHMIDT, *Schönberg*, 214-215.

²⁰⁶⁹ STUCKENSCHMIDT, *Schönberg*, 215; MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 430.

²⁰⁷⁰ SCHÖNBERG, Brief an Richard Dehmel vom 12. Dezember 1912. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=300 [Abfrage vom 18. Februar 2013]. Zum Oratoriumsplan vgl. auch STUCKENSCHMIDT, *Schönberg*, 215-216; MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 430, 432-433.

²⁰⁷¹ SCHÖNBERG, Brief an Richard Dehmel vom 12. Dezember 1912. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=300 [Abfrage vom 18. Februar 2013].

Möglicherweise hatte **Schönberg** hier seine eigene religiöse und weltanschauliche Entwicklung vor Augen – wie an früherer Stelle ausgeführt, hing er in frühen Jahren dem Sozialismus an.²⁰⁷²

Dehmel jedenfalls kam **Schönbergs** Bitte nicht nach,²⁰⁷³ dieser schrieb den Text schließlich selbst.²⁰⁷⁴

Im Zentrum der *Jakobsleiter* steht die theosophisch-inspirierte Vorstellung der Reinkarnation. Sinnbild dafür ist die Leiter. Auf ihr steigen die Seelen der Verstorbenen zum Himmel auf und wieder auf die Erde nieder.²⁰⁷⁵ **Schönberg** greift hier also das alttestamentliche Bild der Leiter als Verbindung zum Himmel, zu Gott, auf, wie es in der Jakobsgeschichte dargestellt wird. Die Figur des Jakob kommt in dem Oratorientext jedoch nicht vor, wie überhaupt sich **Schönbergs** Vorstellungen nicht mit jenen der alttestamentarischen Geschichte decken.²⁰⁷⁶

„Denn diese große Szene, die Schönberg in seinem Oratorium darstellt, ist eine Station, eine einzige unter ungezählten, die auf dem Wege zum Letzten, zu Gott, berührt wird. Und dieser Weg ist das Schicksal zahlloser Erdenwege, ausgedrückt in dem Gedanken der Wiederverkörperung, durch den der Einzelne sich in einem Stufengang schließlich endgültig zu Gott erheben kann. Der Stufengang ist im Bild durch die Leiter ausgedrückt, die Jakob im Traumgesicht geoffenbart wird. Nur in diesem Sinne ist der Titel bei Schönberg zu verstehen, die Leiter als Sinnbild des Weges zu Gott.“²⁰⁷⁷

Am oberen Ende der Stufenleiter steht der Erzengel Gabriel, der den verstorbenen Seelen im zweiten Teil des Oratoriums²⁰⁷⁸ den Auftrag zur Reinkarnation gibt und sie ihrer Entwicklungs- bzw. Läuterungsstufe gemäß – und damit dem Gesetz des Karma

²⁰⁷² Vgl. Kapitel III.4.2.11. sowie die Ausführungen bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 430-431.

²⁰⁷³ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 433.

²⁰⁷⁴ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 221. Zum Text der *Jakobsleiter* vgl. SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, passim.

²⁰⁷⁵ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, passim. Vgl. dazu auch MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 436-437.

²⁰⁷⁶ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 250.

²⁰⁷⁷ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 250.

²⁰⁷⁸ Den ersten Teil des Oratoriums bilden Gespräche zwischen Gabriel und den einzelnen archetypischen Figuren („Ein Berufener“, „Ein Aufrührerischer“, „Der Ringende“, „Der Auserwählte“, „Der Mönch“, „Der Sterbende“), die verschiedene Entwicklungsstufen darstellen und denen Gabriel Antwort auf ihre Fragen und Rat gibt. Vgl. SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 42-48. Vgl. weiters WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 255; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 222. Schönberg baut in die Worte des „Ringenden“ zwei Zitate ein: „Der Ringende“ sucht die „Schmerzlosigkeit“ (Arthur Schopenhauer) und erklärt in Hinblick auf das Halten der Gebote mit Luk 18,21: „Das alles habe ich gehalten von Jugend auf!“. Vgl. SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 44 sowie den Hinweis bei STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 222 und WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 335.

folgend – anleitet.²⁰⁷⁹ „Ob rechts, ob links, vorwärts oder rückwärts, bergauf oder bergab – man hat weiterzugehen, ohne zu fragen, was vor oder hinter einem liegt“,²⁰⁸⁰ so lauten die ersten Worte der *Jakobsleiter*, gesprochen von Gabriel. Bemerkenswert ist Gabriels große Schlussrede, in der er den Seelen die Vereinigung mit Gott im Gebet prophezeit:²⁰⁸¹

„[...] nah ist, wer in jeder Handlung Gott sucht. Doch jeder kommt relativ nah durch die Kraft seines Gebets. [...] Das Wunder der Seele, ein tieferschütterndes Gebet zu sprechen, das die Kraft hat zum Höchsten zu dringen, dieses größte Wunder zeigt, wie kein anderes, den Gesetzen der Natur noch so widersprechendes Wunder, der Seele das Dasein des Ewigen und den Weg zu ihm. [...] Lernet Beten: ‚Wer betet, ist mit Gott eins worden.‘ (Balzac: *Seraphita*). Nur seine Wünsche trennen ihn noch von seiner Aufgabe. Aber die Vereinigung muß nicht aufhören, wird nicht durch Schuld unterbrochen. Der Ewige, euer Gott, ist kein eifernder Gott, der rächt, sondern ein Gott, der mit eurer Unvollkommenheit rechnet, dem eure Unzulänglichkeit bekannt ist, der weiß, daß ihr versagen müßt und daß euer Weg weit ist. Er erhört euch, gewährt euch im Sinne eures Weges, ihr seid ewig in seiner Hand, trotz freiem Willen geführt, behütet und beschützt, trotz böser Lust zur Sünde mit ihm verbunden, von ihm geliebt, wenn ihr zu beten vermögt.

Lernet beten: Klopfet an, so wird euch aufgetan!“²⁰⁸²

Die *Jakobsleiter* endet mit einem chorischen Gebet an den „Herrgott im Himmel“ und der Bitte um „Gnade“ und „ewige Liebe und Seligkeit“.²⁰⁸³

Die eben zitierte Passage verdeutlicht die herausragende Stellung, die das Gebet für *Schönberg* einnimmt: Das Gebet als Weg zu Gott, als Voraussetzung seiner gnadenvollen Zuwendung zum Menschen.²⁰⁸⁴ Zudem finden wir in Gabriels Schlussrede zwei Zitate: Das erste, direkt genannte, stammt aus Honoré de Balzacs *Seraphita*-Novelle, das andere – „Klopfet an, so wird euch aufgetan!“²⁰⁸⁵ – aus dem Matthäus- und Lukas-

²⁰⁷⁹ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 50-51; WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 251.

²⁰⁸⁰ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 39.

²⁰⁸¹ Vgl. dazu auch WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 251.

²⁰⁸² SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 62.

²⁰⁸³ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 63-65 hier zit. 64. Vgl. dazu auch WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 255, 337.

²⁰⁸⁴ Vgl. dazu auch WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 337.

²⁰⁸⁵ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 62.

Evangelium (Mt 7,7-8, Lk 11,9-10).²⁰⁸⁶ Das dritte Gebot („Denn ich, der HERR, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen“, Ex 20,5) hat **Schönberg**, wie oben ersichtlich, in sein Gegenteil verkehrt.²⁰⁸⁷ Weitere Anlehnungen **Schönbergs** an die Bibel hat Constantin Floros aufgezeigt.²⁰⁸⁸ Die Rede Gabriels nach dem symphonischen Zwischenspiel zu Beginn des zweiten Teils der *Jakobsleiter*²⁰⁸⁹ bezeichnet er als „nichts anderes als eine moderne ‚entmythologisierende‘ theologisch-philosophische Interpretation (Exegese) des Prologs aus dem Johannes-Evangelium (Kap. 1,1-18) [...]“.²⁰⁹⁰ Darüber hinaus verweist er auf die große Bedeutung der in Joh. 3,1-21 (Jesus und Nikodemus) verkündeten „Lehre von der ‚geistigen Wiedergeburt‘“, von der „alle christliche Mystik, die Theosophie Swedenborgs inbegriffen, [...] ihren Ausgang [genommen hätte]“ sowie auf den johanneischen Logos-Sarx-Dualismus, der sich auch in **Schönbergs** Polarisierung von Geist und Materie finde.²⁰⁹¹

Auf die Einflüsse von Balzacs *Seraphita* und, damit einhergehend, der Mystik Emanuel Swedenborgs auf **Schönbergs** Oratorium wird im Folgenden noch einzugehen sein. Werfen wir zunächst einen Blick auf die theosophischen und anthroposophischen Elemente der *Jakobsleiter*, die Karl H. Wörner zusammenfassend dargestellt hat.²⁰⁹² Diese zeigen sich am augenscheinlichsten in der Aufnahme des Gedankens der Wiedergeburt und des Karma. Darüber hinaus finden sich, um nur einige Beispiele zu nennen, Parallelen in der Vorstellung einer „Hierarchie“, einer „Stufenleiter als Weg zu Gott“²⁰⁹³ und, damit verbunden, in der Vorstellung von ‚Genien‘, die zwischen Himmel und Erde, also zwischen Gott und Mensch, stehen²⁰⁹⁴ sowie im Gedanken der Unendlichkeit des Raumes,²⁰⁹⁵ der uns auch bei Swedenborg begegnen wird. Wörner verweist außerdem auf Ähnlichkeiten der *Jakobsleiter* mit

²⁰⁸⁶ Siehe auch Jer 29,13-14 und Mk 11,24, Joh 14,13. Vgl. dazu auch WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 335, 337. Das Lukas-Evangelium (Lk 18,21) zitiert Schönberg auch in den Worten des ‚Ringenden‘ im ersten Teil des Oratoriums. Vgl. SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 44 sowie den Hinweis bei STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 222.

²⁰⁸⁷ Vgl. dazu auch WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 337.

²⁰⁸⁸ FLOROS, Gustav Mahler, 116-117. Vgl. dazu den Hinweis bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 441.

²⁰⁸⁹ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 50-51.

²⁰⁹⁰ FLOROS, Gustav Mahler, 116.

²⁰⁹¹ FLOROS, Gustav Mahler, 116-117, hier zit. 116. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 441.

²⁰⁹² WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 251-257.

²⁰⁹³ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 252.

²⁰⁹⁴ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 252-253; SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 51-57.

²⁰⁹⁵ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 253.

Rudolf Steiners vier so genannten Mysteriendramen²⁰⁹⁶ und auf die theosophische Idee einer „zukünftigen Menschheit“,²⁰⁹⁷ die sich auch in **Schönbergs**, durchaus auf sich selbst bezogener, Vorstellung von der ‚Auserwähltheit‘ des Künstlers (des Genies) und von dessen Rolle als ‚geistige Vorhut‘ findet.²⁰⁹⁸

Wie bereits erwähnt, erweist sich neben den theosophischen Einflüssen Balzacs *Seraphita*-Novelle als prägend für die *Jakobsleiter*. In deren letzten Kapitel, *Die Himmelfahrt*, werden die zunehmende Vergeistigung und der Übergang des Hermaphroditen Seraphitus-Seraphita ins Unendliche geschildert.²⁰⁹⁹ Balzacs Novelle ihrerseits ist stark von Emanuel Swedenborg beeinflusst. Ob **Schönberg** direkt auf Swedenborg oder lediglich auf Balzac zurückgriff, bleibt unklar. Karl H. Wörner schließt eine Auseinandersetzung **Schönbergs** mit Swedenborg zumindest nicht aus.²¹⁰⁰ Jedenfalls finden wir bei **Schönberg** die Swedenborg'sche und auch theosophische Auffassung vom Himmel, in dem es „kein Oben, kein Unten, kein Links und kein Rechts mehr gibt“,²¹⁰¹ die mystisch-theosophisch-anthroposophische Vorstellung der stufenweisen Vergeistigung²¹⁰² sowie den Gedanken der Rückkehr zu bzw. Vereinigung mit Gott im Gebet.²¹⁰³ Beeindruckend ist diesbezüglich Gabriels Gebet im zweiten Teil der *Jakobsleiter*, wo der Übergang des Stofflichen ins Geistige und die Verschmelzung mit dem Göttlichen geschildert wird:

„Allmählich wächst der Geist.

Doch Stoff frißt Stoff, um Hülse zu werden dem Geist.

²⁰⁹⁶ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 254-255. Vgl. dazu auch MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 440. Zu Steiners Mysteriendramen vgl. SCHMIDT, Anthroposophie, 349-352.

²⁰⁹⁷ Diese Idee findet sich im zweiten Teil von Helena Blavatskys Schrift *Die Geheimlehre*. Vgl. dazu WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 339.

²⁰⁹⁸ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 339. In der *Jakobsleiter* wird „der Auserwählte“ von Gott als „Vorhut des Geistes“ bezeichnet. [SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 58.] In der *Harmonielehre* heißt es: „Die Gesetze der Natur des genialen Menschen sind die Gesetze der zukünftigen Menschheit.“ [SCHÖNBERG, *Harmonielehre*, 392.] Zum Thema der ‚Auserwähltheit‘ und zur Rolle des Künstlers und des Genies im Denken Schönbergs vgl. die Aufsätze von KAISER, Eine ästhetische Religion?, passim, v.a. 110, 114-115 und ZELINSKY, Der „Weg“, passim, v.a. 228-229, 237, 249-250, 255 sowie Kapitel IV.4.9.2.(c).

²⁰⁹⁹ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 335; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 214-215; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 438.

²¹⁰⁰ So v.a. WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 336-337. Vgl. dazu auch MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 438.

²¹⁰¹ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 338. Vgl. dazu die Worte Gabriels zu Beginn der *Jakobsleiter*. [SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 39.] Swedenborgs Vorstellung vom Raum findet sich später auch in Schönbergs Theorie der Zwölftonmusik. Zum Raumbegriff bzw. Swedenborgs ‚Himmel‘ vgl. die Ausführungen bei WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 338; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 432; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 218.

²¹⁰² STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 214-215.

²¹⁰³ WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 337-338.

Stoff nimmt ab, Geist nimmt zu.
Allmählich gereinigt, kehren dereinst die Teile
zurück und beten zu Gott:
Herr laß uns eingehen, aufgehn im Ganzen!
Erlöse uns von unsrer Einzelheit!
Nimm uns ab die Gefühle, die uns auf uns
verweisen!
Laß uns wieder ein ganzes werden, mit jenem
Ganzen, dessen Teile wir jetzt sind!
Herr, nimm uns gnädig zu dir.²¹⁰⁴

Die bisherigen Ausführungen und die zitierten Passagen aus der *Jakobsleiter* haben gezeigt, in welchem hohem Maß sich **Arnold Schönbergs** Beschäftigung mit der Mystik und der Theosophie in seinem künstlerischem Werk niederschlug.

Im Zuge seiner Rückbesinnung auf das Judentum wandte sich **Arnold Schönberg** ab den 1920er Jahren von theosophischen Vorstellungen ab.²¹⁰⁵ Ab 1922 ruhte die Komposition der *Jakobsleiter*,²¹⁰⁶ wenngleich **Schönberg** bis an sein Lebensende um die Fertigstellung des Oratoriums bemüht war.²¹⁰⁷

Mäckelmann sieht im *Requiem*-Text aus dem Jahr 1923,²¹⁰⁸ in dem **Schönberg** den christlichen Unsterblichkeitsgedanken aufgreift, „den Abschluß der theosophisch-mystischen Phase Schönbergs“ und „gleichsam [den] Scheidepunkt, nach dem sich der Gottesgedanke des Juden Schönberg entwickelte“.²¹⁰⁹

4.7.4. Das *Panideal* – Bettina Gomperz und Rudolf Maria Holzapfel

Der religiöse Werdegang von **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzapfel** wurde bereits in einem früheren Kapitel ausführlich dargestellt.²¹¹⁰ In diesem Abschnitt soll anhand einiger konkreter Beispiele gezeigt werden, wie deren Religiosität und Weltanschauung schriftstellerisch bzw. künstlerisch zum Ausdruck kam und ob bzw. inwieweit

²¹⁰⁴ SCHÖNBERG, Die *Jakobsleiter*, 60.

²¹⁰⁵ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 440.

²¹⁰⁶ STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 224-225; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 441.

²¹⁰⁷ KAISER, Eine ästhetische Religion?, 113; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 435, 440.

²¹⁰⁸ SCHÖNBERG, *Requiem*, passim. Mäckelmann führt die Entstehung dieses Textes auf den Tod von Schönbergs Frau Mathilde zurück. Vgl. MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 441.

²¹⁰⁹ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 441-442, hier zit. 442.

²¹¹⁰ Vgl. Kapitel III.4.2.1.(e).

sie mit den neureligiösen Strömungen um 1900, insbesondere mit der Theosophie und Anthroposophie in Verbindung gesetzt werden können. Dabei empfiehlt es sich, mit **Rudolf Maria Holzapfel** zu beginnen, dessen Weltanschauung von **Bettina Gomperz** weitgehend übernommen bzw. geteilt wurde.

Einblicke in Leben, Werk und Weltanschauung von **Rudolf Maria Holzapfel** bieten uns einerseits seine Schriften *Panideal – das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung*²¹¹¹ und *Welterlebnis – das religiöse Leben und seine Neugestaltung*²¹¹², andererseits die Darstellung seiner Tochter Monika Meyer-Holzapfel²¹¹³ sowie die 1928 im Verlag Eugen Diederichs erschienene Biographie von Wladimir Astrow.²¹¹⁴ Letztere trägt stark hagiographische Züge. Dies zeigt sich schon im Vorwort von Romain Rolland, der **Holzapfel** in die Nähe eines „Apostels und Märtyrers“ rückt und ihn als einen Mann bezeichnet, der „einen Gott in seinem Inneren trägt“.²¹¹⁵

Rudolf Maria Holzapfels Weltanschauung, die hier nur in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden kann, ist im Kontext der Materialismus- und Rationalismuskritik des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu sehen und bringt in eindrücklicher Weise die an früherer Stelle beschriebenen religiösen Sehnsüchte des Fin-de-Siècle zum Ausdruck. In einer Welt, in der, wie es Wladimir Astrow beschreibt, „Dome und Kirchen durch Börsen ersetzt“ worden seien,²¹¹⁶ wollte **Rudolf Maria Holzapfel** mit seinem ‚Panideal‘ ein neues Ideal einer vergeistigten, in harmonischer Einheit stehenden Menschheit aufzeigen.²¹¹⁷ Der Weg zum Gedanken des ‚Panideal‘ war freilich ein langer gewesen, gezeichnet von seelischen und religiösen Kämpfen²¹¹⁸ und einer tiefgreifenden „Allsehnsucht“.²¹¹⁹ In einem seiner Gedichte heißt es:

„... und unsre Seele ist wie ein schwarzes
sturmgepeitschtes Schiff riesenhafter, alldurstiger Sehnsucht.
Der blutige, heiße Wildbach der Allsehnsucht

²¹¹¹ HOLZAPFEL, *Panideal*, passim.

²¹¹² HOLZAPFEL, *Welterlebnis*, passim.

²¹¹³ MEYER-HOLZAPFEL, *Mensch – Erde – Kosmos*, passim.

²¹¹⁴ ASTROW, *Rudolf Maria Holzapfel*, passim. Das mir vorliegende Exemplar aus der Universitätsbibliothek Salzburg ist Hermann Bahr gewidmet.

²¹¹⁵ ROLLAND, *Rudolf Holzapfel*, IX.

²¹¹⁶ ASTROW, *Rudolf Maria Holzapfel*, 21.

²¹¹⁷ Vgl. dazu die Einleitung von MEYER-HOLZAPFEL, *Mensch – Erde – Kosmos*, 9-15.

²¹¹⁸ Vgl. dazu den biographischen Abriss in Kapitel III.4.2.1.(e).

²¹¹⁹ Zum Begriff „Allsehnsucht“ vgl. HOLZAPFEL, *Panideal*, 59, 63. Vgl. dazu auch ASTROW, *Rudolf Maria Holzapfel*, 45.

stürzt in das eisige Bett der Erkenntnis, und dann windet er sich,
lehnt sich auf, wütend, wahnsinnig – machtlos, erlöschend.“²¹²⁰

Grundlage von **Holzapfels** ‚Panideal‘ ist die Analyse der sozialen Gefühle des Menschen. Er setzte dabei bei sich selbst an, indem er begann, seine Einsamkeitserlebnisse in all ihren Facetten aufzuzeichnen und systematisch zusammenzustellen.²¹²¹ Produkt seiner Analysen war seine „Psychologie der Moral und des Gewissens, des Kampfes [...], der Einsamkeit, des Gebets, der Sehnsucht, der Hoffnung, aller Antriebe und Gefühle, die das Gemeinschaftsleben lenken“.²¹²²

Holzapfel war überzeugt, dass sein Ziel einer harmonischen Menschheitskultur nur erreicht werden könne, wenn die Gefühle und Bedürfnisse der Einzelnen wie der Gesamtheit der Menschen in all ihrer Differenziertheit wahrgenommen und die Menschen ihren individuellen Begabungen und Bedürfnissen gemäß gefördert werden.²¹²³ Seine Tochter Monika Meyer-Holzapfel schreibt diesbezüglich:

„Holzapfel schuf einen grosszügigen Entwurf einer Kultur der Zukunft, bei der kein wichtiges Bedürfnis durch die Vorherrschaft eines anderen unterdrückt werden darf. Daher bedeutet der Name ‚Pan-Ideal‘ ein *alle* Lebensgebiete wie Sozialgestaltung, Erziehung, Politik, Wirtschaft, Kunst, Religion und Wissenschaft umfassendes Ideal.“²¹²⁴

Rudolf Maria Holzapfels pädagogische Vorstellungen, insbesondere seine Betonung der individuellen und allseitigen Förderung des Menschen, haben Ähnlichkeiten mit der Anthroposophie Rudolf Steiners – von dessen religiösen Ansichten hat er sich allerdings distanziert.²¹²⁵

²¹²⁰ Zit. nach: ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 45. Der zitierte Text ist im Original kursiv gedruckt.

²¹²¹ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 52; MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 31-36; HOLZAPFEL, Panideal, 10-15 (Einleitung).

²¹²² MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 11. Vgl. dazu auch HOLZAPFEL, Panideal, 11 (Einleitung) sowie die Website der Gesellschaft für eine Gesamtkultur. URL: <http://www.panideal-holzapfel.ch/Literatur/Buchbeschreibungen/von-Holzapfel/Panideal-1.htm> [Abfrage vom 10. Juli 2013]. Zu den einzelnen ‚Psychologien‘ vgl. die entsprechenden Kapitel in Holzapfels Schriften *Panideal* und *Welterlebnis*: HOLZAPFEL, Panideal, passim; HOLZAPFEL, Welterlebnis, passim.

²¹²³ HOLZAPFEL, Panideal, 14-15 (Einleitung); MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 30, 42-51.

²¹²⁴ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 13. Vgl. dazu auch die Website der Gesellschaft für eine Gesamtkultur. URL: <http://www.panideal-holzapfel.ch/Literatur/Buchbeschreibungen/von-Holzapfel/Panideal-1.htm> [Abfrage vom 10. Juli 2013].

²¹²⁵ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 55-56. Zu Holzapfels pädagogischen Vorstellungen vgl. etwa HOLZAPFEL, Welterlebnis, 306-310.

In einem früheren Kapitel war davon die Rede, dass **Rudolf Maria Holzapfel** von Kindheit an religiös war und ihn die Konkurrenz der verschiedenen Religionen und Konfessionen ebenso quälte wie der vermeintliche Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben.²¹²⁶ In seiner jugendlichen Suche nach neuen religiösen Wegen schien ihm das Festhalten an althergebrachten religiösen Vorstellungen nicht mehr möglich, und doch kam er, noch bevor er zum Gedanken des ‚Panideal‘ gelangte, immer wieder auf diese zurück. In einem seiner Jugendgedichte schildert **Holzapfel** seine Begegnung mit einer Gruppe der Heilsarmee, deren Gesänge und Gebete ihn in ihren Bann zogen.²¹²⁷ Das Prosagedicht enthält einen mystischen Christushymnus, der **Holzapfels** religiöse Stimmung, insbesondere sein Leiden an der ihn umgebenden religiösen Nüchternheit, zum Ausdruck bringt:

„O großer, huldreicher Christe,
Herrscher auf dem Throne des Weltalls,
Quelle der ewigen Liebe.
Wir erheben zu dir unsre Hände,
unsre bleichen, zitternden Hände,
demütig flehend
um das stille Glück der Ruhe,
jene Seligkeit der Ruhe,
die ausgegossen ist über deinen schweigenden Firmamenten,
über dein goldenes Sternenheer,
eingebettet in dunkelblaue, ewige Himmelstiefen.

O großer, huldreicher Christe,
Herrscher auf dem Throne des Weltalls,
um uns ist alles erstorben
und in uns selbst Verödung und Wüste.
Aber dein Kreuz glüht aus der Ferne,
dein Kreuz durchleuchtet von Liebe.

Aus unsern Herzen reißt sich das Weh,
und den Augen entströmen die Tränen,
und sie betten sich zu deinen Füßen,

²¹²⁶ Vgl. dazu Kapitel III.4.2.1.(e) sowie MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 20-21; ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 16-17.

²¹²⁷ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 47-50.

und sie lecken deine Füße,
lecken die Sohlen deiner blutenden Füße.
Und dein Kreuz strahlt aus der Ferne.

O großer huldreicher Christe,
Herrscher auf dem Throne des Weltalls,
Quelle der ewigen Liebe.
Zu dir erheben wir unsre Hände,
unsre ohnmächtig zitternden Hände!²¹²⁸

Es ist der verherrlichte, siegreiche Christus, der uns hier vor Augen tritt, ein kosmischer Christus, dessen majestätische Herrschaft das gesamte Weltall umspannt. Er ist „Quelle der ewigen Liebe“, ²¹²⁹ Zuflucht und Halt für die innerlich ‚verödete‘ Menschheit. Das Kreuz Christi, von dem in dem Gedicht die Rede ist, ist das Kreuz der Hoffnung, strahlend und glühend, voller Liebe und Herrlichkeit, Sinnbild der Überwindung des Leidens, Symbol des auferstandenen Christus, Symbol der Erlösung.

Mit der Zeit wandelten sich **Rudolf Maria Holzapfels** religiöse Vorstellungen, er entwickelte sein eigenes, panidealistisch fundiertes religiöses System, das er schließlich in seinem religionspsychologischen Werk *Welterlebnis – Das religiöse Leben und seine Neugestaltung*²¹³⁰ zur Darstellung brachte. In dieser Schrift zeigt **Holzapfel**, wie schon der Titel besagt, Wege einer Neugestaltung des religiösen Lebens auf, war ihm eine solche doch unabdingbare Voraussetzung für die zukünftige Kultur.²¹³¹ **Holzapfel** legte dabei Wert auf eine Synthese von Glauben und Wissen und auf die Förderung und Entfaltung sowohl des menschlichen Bedürfnisses nach Irrationalität als auch nach intellektueller Herausforderung.²¹³² Zentral für **Holzapfels** religionspsychologische Einsichten ist seine Vorstellung von der allem religiösen Erleben zugrunde liegenden Tendenz des Menschen nach „Erweiterung“ und „Einengung“, womit er das ununterbrochene,

²¹²⁸ Zit. nach: ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 49.

²¹²⁹ ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel, 49.

²¹³⁰ HOLZAPFEL, *Welterlebnis*, passim.

²¹³¹ Holzapfels Tochter Monika Meyer-Holzapfel verweist darauf, dass für Holzapfel der religiöse und kulturelle Zerfall seiner Zeit Hand in Hand gingen, ja ersterer die Ursache des letzteren darstellte. Vgl. MEYER-HOLZAPFEL, *Mensch – Erde – Kosmos*, 61.

²¹³² MEYER-HOLZAPFEL, *Mensch – Erde – Kosmos*, 62, 65-66; HOLZAPFEL-GOMPERZ, *Einführung*, 9.

pendelartige Streben des menschlichen Geistes ins Überirdische und dessen Rückzug in das vertraute Umfeld meinte.²¹³³

Das von **Holzappel** beschriebene Erweiterungsstreben des Menschen führt uns zur Frage nach seiner Gottesanschauung: Auch hier wendet sich **Holzappel** von traditionellen Vorstellungen ab, weg vom starren Bild eines allmächtigen Schöpfergottes hin zur Annahme „höchste[r] außerirdische[r] Vollkommenheiten“.²¹³⁴ **Holzappel** geht mittels Analogieschluss vor:

„In einem Raum von engem Umkreis eingesperrt, auf wenige persönliche Erkenntnisse angewiesen, neigte der primitive Mensch dazu, in seinem vollen Bewußtsein die ganze Welt als eine verhältnismäßig eng umgrenzte, ununterbrochen stoff-feste Fortsetzung der Erde aufzufassen. Infolgedessen erschienen ihm auch die Verhältnisse der unbekannteren Welt als sehr erdenartig und kaum von den menschlichen abweichend. Noch der geozentrische Standpunkt unterscheidet sich in vielem nur wenig von dem des primitivsten Weltbildes. Die astronomische Erweiterung des Weltbildes sprengt jedoch die enge Ummauerung, die auf vorwissenschaftlichem Standpunkt um die Erde und die fernsten Sichtbarkeiten gezogen wird. Damit fallen auch die inneren Fesseln, die eine Ausdehnung der sozialen Analogieannahmen auf die Ewigkeit verhängnisvoll hemmen mußten und die Anwendung der wachsenden Erfahrung oder Ergründung des irdischen Gruppenlebens auf das verborgene Leben unerforschbarer Räume des Weltalls empfindlich einschränkten. Diese Befreiung von der primitiven Befangenheit und Enge bildet einen Antrieb, die Erfahrungen, welche die Erde bietet, bei der Ausgestaltung eines Weltbildes zu berücksichtigen und nach Analogie der Unterschiede von Tieren und Menschen eine unabsehbare Stufenleiter der Beseelung in der Ewigkeit und zahllose Seelentypen im Weltall anzunehmen. Gibt es schon auf unserem Planeten Unterschiede wie die zwischen Einzellern und Menschen, so muß logischerweise und erfahrungsgemäß angenommen werden, daß die Arbeit der Ewigkeit unbegrenzt mannigfaltigere, größere und wesentlichere hervorbringt. Die Überzeugung, daß die Welt auch von Wesen bevölkert wird, deren geistige Beschaffenheit den Menschentypus nahezu unendlich überragt, ist also wissenschaftlicher begründeter als die entgegengesetzte Meinung, welche auf der Voraussetzung baut, daß die

²¹³³ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 208-223, hier zit. 218. Vgl. dazu auch MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 62-63.

²¹³⁴ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 465-481, hier zit. 469. Vgl. dazu auch MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 70-72, 75-77.

unabsehbaren Kraftozeane der Ewigkeit nichts wesentlich anderes, Machtvolleres oder Vollkommeneres erzeugen können als die winzige Erde.²¹³⁵

Die von **Holzapfel** im Weltraum angenommenen real existierenden höchsten Wesen, denen sich der Mensch zuwenden und aus denen er Trost und seelische Kraft schöpfen kann, sind für ihn Teil der Welt und kommen demnach nicht als deren Schöpfer in Betracht.²¹³⁶

„Denn es leben Höchstgestalten in Welt und Ewigkeit. Aber nicht ihre Schöpfung ist die Welt; nicht sie haben das Leid gebracht. Unabsehbar ist ihre Liebe und Kraftentfaltung und ihre Vollkommenheit unergründlich.“²¹³⁷

Um eine Ahnung von den höchsten Wesen zu bekommen, bedarf es nach **Holzapfel** „religiöse[r] Repräsentation[en]“²¹³⁸ oder Gottesbilder, die jedoch nicht unveränderlich sein dürfen sondern sich, gemäß der geistigen Entfaltung der Menschheit, immerzu weiterentwickeln und vervollkommen müssen.²¹³⁹

„Eingedenk dessen, daß das Ahnen eines Menschen von der Vollendung der höchsten Ewigkeitsmächte um so reichere Wahrheitszüge enthalten muß, je vergeistigter seine eigenen Kräfte entfaltet sind, werden die kommenden Geschlechter ihre ganze schöpferische Energie einer allseitigen Vervollkommnung der eigenen und mitmenschlichen Seele zuwenden.“²¹⁴⁰

Das auf der geistigen Hinwendung des Menschen zu den höchsten Wesen basierende religiöse Erleben erscheint bei **Holzapfel** als die Voraussetzung für die geistige Vervollkommnung der Menschheit und für eine zukünftige Kultur.²¹⁴¹

„Mit zwingenden Argumenten zeigt er [R.M. Holzapfel], dass die geistige Weiterentwicklung des Menschen nur durch eine neue Stärkung des religiösen Glaubens zustande kommen kann. Eine solche Stärkung kommt nicht von selbst, auch

²¹³⁵ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 477.

²¹³⁶ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 471-481; MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 70-72.

²¹³⁷ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 474.

²¹³⁸ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 475.

²¹³⁹ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos 74-79; HOLZAPFEL, Welterlebnis, 475-479 sowie HOLZAPFEL-GOMPERZ, Einführung, 9-11.

²¹⁴⁰ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 479.

²¹⁴¹ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 479-480; HOLZAPFEL-GOMPERZ, Einführung, 10; MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 71-72, 77-78.

nicht durch einen plötzlichen Bruch mit allem Vergangenen, sondern durch eine bewusste Vergeistigung und religiöse Durchtränkung auf allen Lebensgebieten.²¹⁴²

Kommen wir zu **Bettina Gomperz**, die, wie in einem früheren Kapitel beschrieben,²¹⁴³ in **Rudolf Maria Holzapfels** Werk jenes „Tor zu einer neuen Welt“ erblickte,²¹⁴⁴ nach dem sie schon so lange gesucht hatte, jenen Weg, der ihr, wie sie es selbst formulierte, ohne „Verzicht auf geistige Freiheit und Erkenntnis“ die „volle Hingabe“ ermöglichte.²¹⁴⁵

Bettina Gomperz hat sich in der Folge die panidealistische Weltanschauung ihres Ehemannes zu Eigen gemacht – auch bei ihr finden wir den Gedanken einer geistigen Höherentwicklung der Menschheit, gepaart mit einer tiefen religiösen Sehnsucht, die in ihren Gedichten, Essays²¹⁴⁶ und bildhauerischen Arbeiten greifbar wird. Portraits großer Persönlichkeiten waren für **Bettina Gomperz** ein Tor zum Höheren, die Versenkung in sie eröffnete ihr „die Tiefendimension eines Menschen“.²¹⁴⁷ Ihre Träumerfiguren aus 1912, *Sitzender Träumer mit gestütztem Kopf* und *Sitzender Träumer mit gesenktem Haupte*, bestechen durch ihren Ausdruck der Versenkung, die Skulptur *Überirdische geflügelte Gestalt, in den Hüllblättern von Alpenmannstreu stehend* (1916) erinnert in ihrer statischen und weihevollen Haltung an die Figur einer Heiligen.²¹⁴⁸ Von religiösem Gefühl nur so durchdrungen ist **Bettina Gomperz**' Gedicht *An die Künstler der Zukunft*, in dem sie ihre Hoffnung ausdrückt, die Angerufenen mögen die Menschheit in seelisch-geistiger Harmonie vereinen.²¹⁴⁹

An die Künstler der Zukunft
O unbekannter Sänger ferner Zeiten,
Laß in das schwere Dunkel unserer Tage

²¹⁴² MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 86-87.

²¹⁴³ Vgl. Kapitel III.4.2.1.(e).

²¹⁴⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 126.

²¹⁴⁵ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 121-122.

²¹⁴⁶ Karlheinz Rossbacher erinnert hier insbesondere an ihren Essay *Treppen*. Vgl. dazu ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 568-569.

²¹⁴⁷ ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 566-567, 582, hier zit. 582; MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 192. Bezeichnend dafür ist ihre umfassende Portraitsammlung. Mit ihrem Interesse für die Physiognomie großer Schöpfergestalten (z.B. Künstler) bewegte sich Bettina Gomperz ganz im Rahmen des Persönlichkeitskults des 19. Jahrhunderts. Vgl. MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 192 sowie die Ausführungen bei ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 566-567.

²¹⁴⁸ Zu den Skulpturen vgl. die Abbildungen Nr. 26, 27 und 23 in MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 185, 187, 179 (nicht paginiert). Im Blütenkelch des Alpenmannstreus sah Bettina Gomperz „gleichsam ein symbolisches Gefäß, das höchste Geisteskräfte birgt“. Vgl. ebenda 174.

²¹⁴⁹ Vgl. dazu auch ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 570.

Vom Werke, das die Meister dort vollbringen,
Nur einen einzigen Lichtstrahl zu uns dringen!

Wirst du in ungekannten Seelengründen
Die Flamme eines neuen Lichts entzünden?
Wirst du in einem Laut, in leisen Klängen
Ein Lebensschicksal ganz zusammendrängen?
Wirst du die See, die Luft, den Duft der Tannen
In einen unbekanntem Tonfall bannen?
Wirst du vielleicht es dahin bringen,
Daß einer Seele unterirdisch Klingen
An einem fernen Punkt der Erde
Den andern Menschen hörbar werde?
Wirst du auf lichten Tempelweihern
Das Angesicht des Höchsten uns entschleiern?

O unbekannter Bildner ferner Zeiten!
Wenn im Vorübergehn der dunkle Schnitter
Mir sanft aufs Aug' den stillen Finger legt,
Ist eins, was mich am schmerzlichsten bewegt:
Daß ich von euern künftigen Tempelmauern
Auch nicht den fernsten Umriß darf erschauen,
Nichts von dem Farbenglanz, dem Himmelslicht,
Das durch das neue Netz der Fenster bricht!

O unbekannter Bildner ferner Tage,
Laß sie, wenn meine Augen brechen,
Aus fernen Wolkendomen zu mir sprechen,
Laß, wenn die Schleier niederwallen,
Nur einen Strahl in meine Augen fallen,
Erhell in einem Funken neuen Feuers
Nur eine winzige Ecke des Gemäuers.
Aus einem Pfeilerstück könnt' ich erkennen,
Wie tief die neuen Bilder in euch brennen.

O unbekannter Künstler ferner Zeiten,
Laßt in das schwere Dunkel unsrer Tage
Nur einen einzigen Lichtstrahl zu uns gleiten,

Laßt uns die Flammenschrift der Zukunft sehn,
Auf dass wir willig für euch untergehn.²¹⁵⁰

In diesem hymnusartigen Gedicht verschmelzen Kunst und Religion, künstlerisches Schaffen und religiöses Erleben. Bilder und Begriffe wie ‚Seelengrund‘ oder ‚Tempelweiher‘ sowie die im Gedicht zum Ausdruck kommende Lichtmetaphorik spiegeln **Bettina Gomperz**‘ neumystische Haltung, die uns auch in vielen Passagen ihrer Autobiographie deutlich vor Augen tritt. Die Schilderungen der Märchenwelt ihrer Kindheit sowie ihre Naturbeschreibungen sind durchzogen vom Motiv des Aufstiegs, des Neuwerdens, der Verwandlung, des Verschmelzens mit dem Weltganzen – alles Bilder, in denen **Bettina Gomperz** rückblickend ihre kindliche Sehnsucht nach einer anderen, ferneren, eigentlichen Welt zum Ausdruck bringt. Über ihre Liebe zu Märchenerzählungen schreibt sie:

„Was ich liebte, war, daß unten im Verborgenen etwas Wichtiges und Wesentliches angerührt wurde und sich von ferne eigene und fremde Schicksale auftaten. Irgendwie war mir, als sei das ganze Buch des Lebens da eingeschlossen, und obgleich das Kind es noch nicht kannte, berührte von ferne ein Lichtstrahl auf dem Grunde der Seele noch völlig verschlossene Keime. [...] Zwei Märchen waren mir besonders teuer. In dem einen war die Rede von einem Mädchen, das durch einen tiefen Brunnen hinabsteigt und unten auf einer wunderschönen grünen, blumenreichen Wiese herauskommt und da in einer neuen Welt weiterwandert – in einer, die fast so ist wie die unsere und dennoch ganz neu. Die andere Geschichte [...] handelte von einem Knaben, der auf einen Bohnenstengel klettert. Dieser Stengel wächst und wächst und gelangt endlich an den Himmel. Dort steigt der Knabe ab und geht weiter, bis er zu einer Hütte kommt, wo ihn eine alte Frau freundlich empfängt.“²¹⁵¹

Werfen wir noch einen Blick auf **Bettina Gomperz**‘ neumystische Naturbeschreibungen: In ihrer Autobiographie erinnert sie sich, wie sie im Alter von fünf Jahren im Gemüsegarten ihres Onkels plötzlich von einem völlig neuen Gefühl ergriffen worden sei.²¹⁵²

„Diese wunderbare, warme, farbige und reiche Welt schmolz mit mir in ein Ganzes zusammen. Ich fühlte mich eins mit den grünen Stauden, den roten Äpfeln, dem

²¹⁵⁰ HOLZAPFEL-GOMPERZ, *Wie auf einem stillen Weiher*, 32-33. Das Gedicht ist auch zitiert bei MEYER-HOLZAPFEL, *Lebensbild*, 172-173.

²¹⁵¹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, *Reisnerstraße*, 43-44.

²¹⁵² HOLZAPFEL-GOMPERZ, *Reisnerstraße*, 46-49.

zitternden Sonnenlicht und dem weiten über uns gespannten Himmel; ein unsagbares Gefühl der Grenzenlosigkeit, des Umfangens, des Glückes überkam mich und ein merkwürdiges Bewußtsein von diesem Vorgang. Das Mysterium dieses Augenblicks bedeutete den Eintritt in eine neue Welt. Es war mein Erwachen zum Leben.²¹⁵³

Karlheinz Rossbacher hat die von **Bettina Gomperz** geschilderte Erfahrung in seiner Monographie *Literatur und Bürgertum* im Rahmen der Mach'schen Ausführungen zum ‚Ich‘ thematisiert und ihr „Erwachen zum Leben“²¹⁵⁴ als Geburt des ‚Ich‘, als Gewinnung von Identität gedeutet:²¹⁵⁵ „Bettina Gomperz wacht auf zum Leben in voller Bewusstheit ihrer selbst.“²¹⁵⁶

Bettina Gomperz' Erlebnisse des Einswerdens mit der Natur spiegeln sich auch in ihren Erinnerungen an sommerliche Bootsfahrten auf dem Alt-Ausseer-See:²¹⁵⁷

„[...] den tiefsten Eindruck, einen der größten meines Lebens, hat mir das Wasser gemacht, das grüne und blaue Wasser des Alpensees. [...] Unabsehbar, nicht auszuloten war dieses Grundlose, das zu mir heraufsah. Irgend etwas Nahes, dem eigenen Wesen Verwandtes war da, irgendein geheimer Zusammenhang mit den Regungen des Innern, die aus einem ähnlich versunkenen, dunkel verworrenen Grunde wuchsen. Und so grün, so dunkelgrün war dieses Wasser, daß man nur Sehnsucht fühlte, in ihm unterzutauchen, zu versinken...“²¹⁵⁸

Wir finden hier das Motiv der ‚Wassergemeinschaft‘, mit dem auch **Rudolf Maria Holzappel** sein *Welterlebnis* schließt. Dort heißt es:

„Unser Innerstes wird von unendlicher Sehnsucht erfaßt, von dem Verlangen, wie das Wasser zu werden, das ewig wandlungsfähige, das Licht empfängt und Licht gewährt, das erschafft und erlöst und heiligt. Und wir vereinigen unser Gebet mit der Andacht der Brüder und Schwestern, mit den Stimmen des Meeres und dem Schweigen der Tempelstätten:

„Auf deine Schiffe wollen wir steigen; geleite uns, Vater, in deine Zukunft! Führe uns zu deinen Sonnenbrüdern. Wenn du mit uns bist, wer kann uns aufhalten, wer

²¹⁵³ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 48-49.

²¹⁵⁴ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 49.

²¹⁵⁵ ROSSBACHER, *Literatur und Bürgertum*, 588-590.

²¹⁵⁶ ROSSBACHER, *Literatur und Bürgertum*, 590.

²¹⁵⁷ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei ROSSBACHER, *Literatur und Bürgertum*, 555.

²¹⁵⁸ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 50, 53.

widerstehen? In dir, o Vater, finden wir Kraft, in ewige Fernen zu dringen und dein Himmelsgestade zu erreichen.“²¹⁵⁹

Das von **Rudolf Maria Holzapfels** zitierte Gebet steht im Kontext seiner panidealistischen Zukunftsvorstellungen einer harmonisch vereinigten Menschheit, in der Brüder und Schwestern gemeinsam zum Hymnus auf das Göttliche anheben.

Auch in **Bettina Gomperz**' dichterischem Nachlass finden sich zwei Gebete. Sie zeigen sowohl in ihrem Inhalt, als auch in Wortwahl und Form Ähnlichkeiten mit alttestamentlichen Psalmen.²¹⁶⁰ Beispielhaft sei an dieser Stelle eines der beiden Gebete angeführt:

„Wie die gewaltigen, dunklen Bäume des Waldes,
Hoch und im knorrigen Panzer der Rinde,
Sich Dir entgegenstrecken mit ausgespannten Armen,
Dankbar
Für den Tau, mit dem Du sie tränkst,
Für die Wärme, die Du ihnen spendest,
Für den Regen, mit dem Du ihre Wurzeln bespülst –

Also laß auch unsere Seele
Sich ausbreiten vor Dir,
Dankbar für das Licht, das Du in ihre Tiefe gesenkt,
Für die Schönheit, die Du den Reinen gewährst,
Für die Heiligkeit ihrer Antlitze,
Für Dein sternenumstrahltes, gesegnetes Vorbild.

Nimm, nimm in Deine Hut,
Tränke gnädig, Herr, unsere dürstende Seele!“²¹⁶¹

Es zeigt sich, dass **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzapfel** in ihren Gebeten wie überhaupt in ihren dichterischen und prosaischen Werken auf althergebrachte religiöse Formulierungen zurückgriffen. Ihr Gottesbild entstammt jedoch nicht den traditionellen Religionen, sondern entspringt dem Gedanken des ‚Panideal‘: Gott ist demnach im

²¹⁵⁹ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 560.

²¹⁶⁰ Vgl. dazu auch ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum, 570.

²¹⁶¹ HOLZAPFEL-GOMPERZ, Wie auf einem stillen Weiher, 68. Das zweite erwähnte Gebet findet sich ebenda 55.

Sinne einer real vorhandenen „höchsten außerirdischen Vollkommenheit[...]“²¹⁶² zu verstehen, in die sich der Mensch versenken und an deren Vorbild er seelisch reifen und wachsen kann.²¹⁶³ Damit ist auch der Grund gelegt für jene „Kultur der Zukunft“,²¹⁶⁴ die **Rudolf Maria Holzappel** mit seinem Werk vor Augen hatte.

Rudolf Maria Holzappel präsentierte mit seiner Schrift *Panideal* ein eigenständiges und m. E. durchaus originelles alternatives Weltbild – mit starker Anlehnung an die damalige Religionspsychologie. Dennoch sind Parallelen zu anderen zeitgenössischen Strömungen wie Okkultismus, Theosophie oder Anthroposophie nicht von der Hand zu weisen. Auf die Ähnlichkeiten in den pädagogischen Auffassungen **Rudolf Maria Holzapfels** und Rudolf Steiners wurde bereits hingewiesen. Parallelen zum Okkultismus zeigen sich in der von **Holzappel** angestrebten wissenschaftlichen Fundierung seines Weltbildes bzw. seiner Kosmologie, zur Theosophie insbesondere im Gedanken der Höherentwicklung und Vergeistigung der Menschheit und in der Vorstellung einer zukünftigen harmonischen Vereinigung aller Menschen – so wie die Theosophie spricht auch **Rudolf Maria Holzappel** von Brüdern und Schwestern.²¹⁶⁵ Theosophische Vorstellungen wie die Reinkarnation, das Karma oder der siebenstufige Aufbau von Kosmos und Mensch finden wir bei **Holzappel** hingegen nicht.

Bettina Holzappel-Gomperz übernahm das Weltbild ihres Mannes und bemühte sich nach dessen Tod um die Verbreitung seiner Schriften.²¹⁶⁶ Mit ihrem eigenen künstlerischen Werk bewegte sie sich, wie wir gesehen haben, im Umfeld der neuen Mystik.

²¹⁶² HOLZAPFEL, Welterlebnis, 469.

²¹⁶³ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 71-72, 77-78.

²¹⁶⁴ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 13.

²¹⁶⁵ Zur Theosophie und Anthroposophie vgl. die Einführung in Kapitel IV.4.7.1.

²¹⁶⁶ MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 14; MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 192.

4.8. Lebensreform und Selbsterlösung: Auf dem Weg zu einer neuen – christlichen – Körperlichkeit

4.8.1. Die Lebensreformbewegung

Die so genannte Lebensreform wird Mitte/Ende des 19. Jahrhunderts als Teil einer Reihe sozialer, gesellschaftlicher und politischer Erneuerungsbewegungen greifbar.²¹⁶⁷ In ihrem Unbehagen angesichts der zunehmenden Technisierung und Rationalisierung menschlicher Lebenswelten propagierten die Protagonistinnen und Protagonisten dieser vielschichtigen Bewegung unter dem Motto ‚Zurück zur Natur‘ ein umfassendes, auf Körper, Geist und Seele ausgerichtetes Reformprogramm mit dem Ziel der Veränderung der gesamten Gesellschaft und der Schaffung einer neuen, ‚gereinigten‘ Menschheit.²¹⁶⁸ Zentrale Leitfigur für die Lebensreformerinnen und Lebensreformer war Friedrich Nietzsche mit seiner Lebensphilosophie, seiner Kritik am Christentum, seiner ‚Erd-Treue‘ und seiner Verkündigung des Übermenschen, als einflussreich erweisen sich aber auch die Philosophie Arthur Schopenhauers sowie die künstlerischen Konzepte Richard Wagners.²¹⁶⁹

Ihren Niederschlag fanden die lebensreformerischen Entwürfe in der Philosophie, der Pädagogik, in Kunst und Kultur der vorvorigen Jahrhundertwende ebenso wie im religiösen Bereich. Im Zentrum der Lebensreform standen der Vegetarismus, die Nacktkörperbewegung und die Naturheilkunde. Daneben gab es ein Netz lebensreformerisch beeinflusster Strömungen wie die Siedlungs-, Gartenstadt- oder Bodenreformbewegung, die Reformpädagogik, die Sexualreform sowie Bestrebungen zu Natur- und Tierschutz, um nur einige Beispiele herauszugreifen.²¹⁷⁰ In bildender Kunst, Literatur und Malerei zeigen sich lebensreformerische Ansätze beispielsweise im Symbolismus,

²¹⁶⁷ Lebensreformerische Ansätze reichen ins frühe 19. Jahrhundert zurück, der Begriff ‚Lebensreform‘ ist erst im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts belegt. Vgl. ROHKRÄMER, *Lebensreform als Reaktion*, 73; KRABBE, *Die Lebensreformbewegung*, 25.

²¹⁶⁸ Zum lebensreformerischen Grundsatzprogramm und der historischen Verortung der Bewegung vgl. die Einführung bei WOLBERT, *Die Lebensreform*, passim sowie KRABBE, *Die Lebensreformbewegung*, passim.

²¹⁶⁹ ULBRICHT, *Die Reformation*, 189-190; FELLMANN, *Die Lebensreformbewegung*, 151-152; MEYER, *Nietzsche*, passim; LINSE, *Nietzsches Lebensphilosophie*, passim. Zu Nietzsches ‚Erd-Treue‘ und zum Übermenschen vgl. auch NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, passim.

²¹⁷⁰ KRABBE, *Die Lebensreformbewegung*, 25-29; WOLBERT, *Die Lebensreform*, 19.

im Jugendstil oder im Expressionismus, im Bereich der Philosophie ist neben der Lebensphilosophie etwa der Monismus zu nennen.²¹⁷¹

Mit Blick auf den in einem früheren Kapitel beschriebenen religiösen Neuaufbruch um 1900 lässt sich sagen, dass dieser insofern mit der Lebensreformbewegung korrelierte, als nun einerseits innerhalb bzw. am Rande der institutionalisierten Religionen selbst reformerische Ansätze zutage traten,²¹⁷² sich andererseits eine Hinwendung zu fernöstlichen Religionen oder neureligiösen Strömungen vollzog bzw. die Lebensreformbewegung selbst zur diesseitsorientierten, auf Selbsterlösung abzielenden „Reformreligion“ wurde.²¹⁷³

Indem die Lebensreformerinnen und Lebensreformer die Überwindung der mit der modernen Zivilisation einhergehenden Missstände und die Erlangung innerweltlichen ‚Heils‘ und ‚Erlösung‘ durch „Selbstreform“²¹⁷⁴ im Sinne einer Hinwendung zum Naturgemäßen propagierten, werteten sie „die Abkehr von der Natur als Sündenfall“ und erklärten „die naturgemäße Lebensweise [...] zur (säkularisierten) Heilslehre, zur ‚Frohbotschaft‘, zum ‚Evangelium‘“.²¹⁷⁵ Der „gesunde, starke Körper“ wurde zum „heiligen Tempel[...]“ und zum „Schlüssel zur Lösung gesellschaftlicher und sozialer Probleme“ stilisiert.²¹⁷⁶ Die Lebensreformerinnen und Lebensreformer griffen also auf traditionelle religiöse Begrifflichkeiten zurück und integrierten sie in neue (religiöse) Weltdeutungssysteme.²¹⁷⁷ Ulrich Linse definiert das Verhältnis zwischen Lebensreform, Christentum und neureligiösen Bewegungen folgendermaßen:

„Lebensreform, sowohl als Weltanschauung wie als Lebenspraxis, konnte als innerweltliche sozialpraktische Ergänzung der christlichen Religion oder als deren

²¹⁷¹ KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 29; WOLBERT, Die Lebensreform, 20. Zum Monismus vgl. MEHLHAUSEN–DUNKEL, Art. Monismus/Monistenbund; FIGL, Art. Monismus; SCHÜTT, Art. Monismus; ROSENAU, Art. Monismus; HÜBINGER, Art. Monistenbund.

²¹⁷² Für den protestantischen Bereich sind als Protagonisten der Reform beispielsweise Eduard Baltzer, Albert Kalthoff oder Friedrich Steudel zu nennen, für den jüdischen Bereich Martin Buber mit seiner von ihm verkündeten, auf Kunst und Kultur ausgerichteten, ‚jüdischen Renaissance‘ oder Max Nordau mit seiner Propagierung des ‚Muskeljudentums‘. Vgl. dazu LINSE, Lebensreform und Reformreligion, 193; CRESTI, Jüdische Renaissance, 199-201; LICHTBLAU, Integration, 470.

²¹⁷³ LINSE, Lebensreform und Reformreligion, 193-196, hier zit. 196.

²¹⁷⁴ KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 26.

²¹⁷⁵ KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 29. Vgl. dazu auch LINSE, Lebensreform und Reformreligion, 195-197.

²¹⁷⁶ WEDEMEYER, Der Körper des Reformers, 400.

²¹⁷⁷ GRAF, Wiederkehr, 134, 170-171, 174-176.

antichristliche Alternative, als integraler Bestandteil einer anderen Neureligion oder als eigene Religion aufgefaßt werden.²¹⁷⁸

Bevor wir uns der Frage nach der Verortung der Konvertitinnen und Konvertiten im Umfeld der Lebensreform zuwenden, soll ein Blick auf die Rezeption und spätere Wertung dieser Bewegung geworfen werden. Der lebensreformerische Körper- und Gesundheitskult, die Kritik an der modernen Zivilisation oder die Aufwertung alles Deutschen und Nordischen durch die Lebensreform verführte bzw. verführt dazu, die Lebensreformbewegung in einen motivgeschichtlichen Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Ideologie zu stellen und sie insgesamt als antimodern und präfaschistisch einzustufen.²¹⁷⁹ Tatsächlich haben sich die Nationalsozialisten vieler lebensreformerischer Elemente bedient und diese für ihre Zwecke umgedeutet und instrumentalisiert. Die einseitige Fokussierung auf diese Inanspruchnahme verkennt allerdings die Vielschichtigkeit der Lebensreformbewegung und übersieht die Tatsache, dass die Lebensreformerinnen und Lebensreformer bedeutende Anstöße für das lieferten, was wir heute als ‚modern‘ bezeichnen.²¹⁸⁰ Der Trend zu Wellness und Bioprodukten, der Wunsch nach ewiger Jugend, das Bekenntnis zu Sport, Fitness und ganzheitlicher Medizin, das Bedürfnis nach sexueller Freizügigkeit, der Einsatz für Natur- und Tierschutz, die Begeisterung für Esoterik oder Yoga – das alles wurzelt letztlich in der Lebensreform, die nach Klaus Wolbert zur „Geburt des modernen Menschen“ geführt habe.²¹⁸¹

„Die Lebensreform ist das konzertierte innovatorische Epochenphänomen um 1900 schlechthin, und in ihr wurden Themen und Probleme angesprochen, die ihre Brisanz bis heute nicht verloren haben.“²¹⁸²

²¹⁷⁸ LINSE, Lebensreform und Reformreligion, 197.

²¹⁷⁹ WOLBERT, Die Lebensreform, 14-20.

²¹⁸⁰ Zur Modernität/Antimodernität der Lebensreformbewegung und ihrer politischen Einordnung bzw. ihrer Beziehung zum Nationalsozialismus vgl. WOLBERT, Die Lebensreform 14-20; RADKAU, Die Verheißungen, 57; KLÖNNE, Eine deutsche Bewegung, passim; PUSCHNER, Lebensreform und völkische Weltanschauung, passim.

²¹⁸¹ WOLBERT, Die Lebensreform, 13-14, 19, hier zit. 19.

²¹⁸² WOLBERT, Die Lebensreform, 20.

4.8.2. „Die Auferstehung des Körpers“²¹⁸³ – vom Reformkleid zum Gesundheitsturnen

„MITTEN in dem vornehmsten Viertel von Wien, zwischen alten Adelspalästen und prunkvollen Staatskanzleien, an der Ecke der träumerisch stillen Wallnerstraße und der kaum zwei Meter breiten finsternen Fahnengasse, lag unser verborgenes Vegetarierrestaurant. Eine schmale Glastür führte von der Straße über Steinstufen hinab zu dem halbdunklen Kellergewölbe, welches durch kleine, knapp über dem Pflaster gelegene vergitterte Fenster nur wenig Tageslicht erhielt, so daß von Früh bis Abend die rötlichen Schmetterlingsflammen an den armseligen Gaslustern brennen mußten.“²¹⁸⁴

In dieser von *Friedrich Eckstein* so düster beschriebenen Atmosphäre des 1877 von Karl Ramharter gegründeten Vegetarierrestaurants²¹⁸⁵ bewegte sich in den Jahren 1879/80 eine Gruppe junger Intellektueller und Kulturschaffender,²¹⁸⁶ welche schon früh der damals noch ‚exotisch‘ anmutenden vegetarischen Lebensweise anhingen. Täglich kamen sie dort ‚mittags und abends zu gemeinsamem Mahle‘ zusammen, um ‚Vorträge über die Greuel blutbefleckter Nahrung‘ zu hören,²¹⁸⁷ über politische, literarische, wissenschaftliche oder kulturelle Themen zu diskutieren und angesichts der sozialen Missstände der Zeit Bilder einer zukünftigen neuen Menschheit zu entwerfen.²¹⁸⁸ Zu diesem Kreis, der, um es mit Wolfgang Maderthaner auszudrücken, ‚das gesamte künftige kulturelle und politische Spektrum Wiens generierte‘,²¹⁸⁹ zählten unter anderem Heinrich und Adolf Braun, Theodor Hertzka, Hugo Wolf, Gustav Mahler, *Siegfried Lipiner*, *Friedrich Eckstein* oder *Victor Adler*.²¹⁹⁰ Letzterer war Mittelpunkt einer Gruppe, die mit dem Vegetarismus zwar sympathisierte und ihn als wertvolle Zukunftsperspektive erachtete, jedoch die Sinnhaftigkeit seiner Propagierung in der Arbeiter-

²¹⁸³ GROßMANN, Grabrede, 699.

²¹⁸⁴ ECKSTEIN, ‚Alte unnennbare Tage!‘, 105.

²¹⁸⁵ Zur Vegetarierbewegung in Österreich vgl. FARKAS, Lebensreform, 34 sowie die Website ‚Vegetarierbund Deutschland‘: (–), Die Geschichte der Tierrechtsbewegung. URL: <http://www.vebu.de/tiere-a-ethik/philosophie-und-tierrechte/131-die-geschichte-der-tierrechtsbewegung> [Abfrage vom 10. März 2013].

²¹⁸⁶ Diese Gruppe überschneidet sich in personeller Hinsicht weitgehend mit dem ‚Pernerstorfer-Kreis‘. Zum ‚Pernerstorfer-Kreis‘ vgl. MCGRATH, Dionysian Art, 1-13, 87-99; MADERTHANER, Politik als Kunst, 765-766; MADERTHANER, Victor Adler, 109-110 sowie Kapitel III.2. und III.4.2.9.

²¹⁸⁷ ECKSTEIN, ‚Alte unnennbare Tage!‘, 105.

²¹⁸⁸ ECKSTEIN, ‚Alte unnennbare Tage!‘, 105-109; MADERTHANER, Politik als Kunst, 768-769.

²¹⁸⁹ MADERTHANER, Politik als Kunst, 768. Vgl. dazu auch MADERTHANER, Victor Adler, 109.

²¹⁹⁰ MADERTHANER, Politik als Kunst, 769; ECKSTEIN, ‚Alte unnennbare Tage!‘, 106-113.

schaft (noch) in Frage stellte.²¹⁹¹ Um **Friedrich Eckstein** hingegen sammelten sich jene, die den Vegetarismus ganzheitlich auffassten und, „den Thesen des Pythagoras“ folgend, das ganze Jahr über entweder in Leinenkleidung oder „in naturfarbenen härenen Gewändern [erschieden]“ und „bis auf die Schultern reichendes Haupthaar und Vollbärte trugen [...]“.²¹⁹²

Es waren die Ideen Friedrich Nietzsches und Richard Wagners, welche diese jungen Leute in ihrer Suche nach einem neuen Menschheitsideal inspirierten.²¹⁹³ Der „Bayreuther Meister“²¹⁹⁴ Wagner bestärkte sie schließlich auch ihrer vegetarischen Lebensweise, die er in der 1880 veröffentlichten Schrift *Religion und Kunst* als letzten Ausweg für die ‚degenerierte‘ Menschheit propagierte.²¹⁹⁵ **Victor Adler** war bereits 1876 nach Bayreuth gepilgert,²¹⁹⁶ **Friedrich Eckstein** tat ebendies im Sommer 1882, „mit Wanderstab, Bergschuhen und Rucksack“ ausgestattet um „an der Stätte von Richard Wagners persönlicher Wirksamkeit der ersten, nur einem engeren Kreise zugänglichen Aufführung des Festspieles [Parsifal] beizuwohnen“.²¹⁹⁷

Mit der Schilderung dieses Wiener Vegetarier-Milieus befinden wir uns im Zentrum der oben beschriebenen Lebensreform. Lebensreform, das bedeutete auch, mit den Konventionen des bürgerlichen 19. Jahrhunderts zu brechen:

Nach außen hin konnte sich dieser Bruch in einem neuen Kleidungsstil manifestieren, wie er uns bei **Friedrich Eckstein** begegnet ist. Auch die modernen, selbstbewussten Frauen der Wiener Jahrhundertwende trugen dem neuen Lebensgefühl modisch unter dem Motto ‚Weg vom Mieder und Korsett, hin zu einer neuen (Bewegungs)Freiheit‘ Rechnung.²¹⁹⁸ Ester Grossmann oder Marie Lang beispielsweise trugen Reformkleider.²¹⁹⁹ **Elise Richter** zog mit ihrem Reformkleid die Aufmerksamkeit ihres

²¹⁹¹ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 107; MADERTHANER, Politik als Kunst, 769.

²¹⁹² ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 106. Vgl. dazu auch MADERTHANER, Politik als Kunst, 769.

²¹⁹³ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei MCGRATH, Dionysian Art, 53-83 (Kapitel Nietzsche as Educator) und 87-99 (Kapitel Aesthetes and Activists).

²¹⁹⁴ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 111.

²¹⁹⁵ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 110-111; MADERTHANER, Politik als Kunst, 767; MADERTHANER, Victor Adler, 109-110; WAGNER, Religion und Kunst, passim.

²¹⁹⁶ MADERTHANER, Victor Adler, 110.

²¹⁹⁷ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 213. Vgl. dazu auch MADERTHANER, Politik als Kunst, 767-768.

²¹⁹⁸ Vgl. dazu auch ZUCKER, Die Bedeutung, 104-105.

²¹⁹⁹ ZUCKER, Die Bedeutung, 104-105; WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 162; GROßMANN, Ich war begeistert, 167-168.

Universitätslehrers Wilhelm Meyer-Lübke auf sich²²⁰⁰ und **Bettina Gomperz** wünschte sich nicht nur, dass sich ihr Gatte **Rudolf Maria-Holzappel** die Haare schulterlang wachsen lasse sondern trug auch selbst „zeitlebens eine sehr persönliche, geschmackvolle und aparte Kleidung, meist eine bis zu den Knien reichende seidene oder samtene Tunika über dem langen dunklen Rock, am Halse pelzverbrämt oder mit einem Stehkragen aus feinbestickter, farblich zart nuancierter chinesischer Seide“.²²⁰¹

Innerlich konnte dieser Bruch gerade im Fall der hier untersuchten Persönlichkeiten mit ihrer Trennung vom Judentum und der Suche nach einer neuen Identität einhergehen: Der schon an früherer Stelle eingehend erörterte, im Oktober 1913 erschienene Artikel *Grabrede auf den Zionismus*²²⁰² von **Stefan Großmann**, in dem der Autor unter anderem die Mischehe als Mittel der Assimilation nennt, bringt diesen Aspekt auf bemerkenswerte Weise zum Ausdruck. Von lebensreformerischem Pathos durchdrungen schreibt **Großmann**:

„Assimilierung, das bedeutet, die Fähigkeit zum reinen Schauen wieder erwerben! Eine Wiese als Wiese, nicht als Grasgewinnungsmittel ansehen! Hinter der Natur nicht immer einen ‚Sinn‘, will sagen, seine eigene unentrinnbare Geistigkeit suchen, oder kurz gesagt: den Sinn für Musik bekommen! Dieser Gesundungs- und Entwicklungsprozeß ist vom Einzelnen nur selten zu bewältigen, er ist für einige Generationen ein hartes Stück Arbeit, er kostet Opfer und Tränen, er bringt heilsame Entfremdungen zwischen Eltern und Kindern, wie sie eben nur in solchen im Erdreich versetzten Familien möglich sind, aber ich habe doch schon bei sehr vielen dieser deutschen Juden eine neue Heiterkeit und Lebenslustigkeit aufdämmern sehen als Sonnenaufgang eines erreichten Ziels. Assimilierung, das bedeutet dem deutschen Juden (und wahrscheinlich dem europäischen überhaupt) – die Fähigkeit zum naiv Sinnlichen wieder gewinnen. [...] Als zweites Gebot der Assimilierung erachte ich: die Auferstehung des Körpers! So vieles, was heute als spezifisch Jüdisch angesprochen wird, diese gewisse Vornüberbeugtheit, Feinfühligkeit, Blässe, Zartheit des modernen Juden ist eigentlich jahrhundertaltes Studierstubenprodukt. Es fehlt alle Freiluft=Fröhlichkeit. Aber jeder Turnverein, jede Schwimmschule besorgt da tagtäglich Assimilationsarbeit. Gebt dem Gedankenjuden die nötige Renaissance

²²⁰⁰ RICHTER, Summe, 69-70.

²²⁰¹ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 161.

²²⁰² GROßMANN, Grabrede, passim. Vgl. dazu Kapitel III.3.3.2.

des Leibes, und die Distanz zwischen dem Deutschen und dem Juden wird sogleich verkleinert sein.²²⁰³

Auf den ersten Blick fällt **Großmanns** religiös geprägte Sprache auf. Wenn er vom „reinen Schauen“, vom „Sonnenaufgang“, von „Auferstehung“ spricht,²²⁰⁴ so deutet das auf die Vorstellung einer Entwicklung des Menschen zum Höheren hin. Beachtenswert ist der biographische Kontext dieser Aussagen: **Großmann** ließ sich nämlich Mitte April 1913, also nur wenige Monate vor Erscheinen dieses Textes, evangelisch taufen.²²⁰⁵ Die Taufe, die infolge einer schweren Enttäuschung am Theater erfolgt war,²²⁰⁶ kann als letzter Schritt jenes von **Großmann** propagierten Assimilationsweges betrachtet werden.²²⁰⁷ In diesem Sinne kann **Großmann** die Assimilation mit dem Bild des Sonnenaufgangs, der Auferstehung beschreiben. Christlich-religiös gesprochen: der ‚alte‘ jüdische Mensch wird durch die Assimilation gleichsam wie bei der Taufe ‚ertränkt‘. Als nunmehr neuer Mensch hat er die „Fähigkeit zum naiv Sinnlichen“,²²⁰⁸ in christlicher Interpretation die Gnade, erlangt, die einhergeht mit einem neuen, christlichen Körperbewusstsein, mit einer „Renaissance des Leibes“.²²⁰⁹ Weg von der ‚jüdischen‘ „Vornüberbeugtheit“ und „Blässe“,²²¹⁰ hin zum durch körperliche Ertüchtigung gesunden Körper, das war **Großmanns** Motto. Seine in religiösen Metaphern ausgedrückte Vorstellung von der Assimilation ist Ausdruck eines Konzeptes der Selbsterlösung, wie es sich auch bei **Otto Weininger** und anderen Konvertitinnen und Konvertiten findet: Der Mensch überwindet durch einen Willensakt das Alte, hier das ‚Jüdische‘, und erfährt

²²⁰³ GROßMANN, Grabrede, 698-699. Eine ganz ähnliche Aussage aus derselben Zeit findet sich in einem Brief Stefan Großmanns an seine Frau, in dem er ihr von einem langen Spaziergang mit einem Wiener Arzt in Südtirol erzählt: „[...] War ich glücklich! Der Himmel hellblau, so dass das Gold der Sonne durchschimmert, die Luft hell und kühl und die Dolomiten vor uns strahlend und leuchtend. Ich habe zum ersten Mal seit langer Zeit viel gesprochen. Und weil es ein melancholischer Mensch war, der neben mir gieng [sic!], so erzählte ich ihm, wie ich langsam aus einem schweren Menschen ein leichter=froher geworden bin. ‚Ich habe meine Kindheit mit neunundzwanzig Jahren nachgeholt‘. [Heirat]. Und wie viel Glücksfälle ich im Leben gehabt habe, wie alles mir zum Heil wurde, auch der harte Bruch mit meiner Familie. Wie ich meine Arbeit liebe und meine Erholung, wie ich Ja sage zu meinem guten Leben, das Alles erzählte ich im Rausch dieses prachtvollen Abends. [...]“ Vgl. GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 1. August 1913, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/180-206.

²²⁰⁴ GROßMANN, Grabrede, 698-699.

²²⁰⁵ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 241.

²²⁰⁶ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 169.

²²⁰⁷ Zum biographischen Kontext der Taufe und zu Großmanns Assimilationskonzept vgl. die Kapitel III.3.3.2. und III.4.2.8.

²²⁰⁸ GROßMANN, Grabrede, 699.

²²⁰⁹ GROßMANN, Grabrede, 699.

²²¹⁰ GROßMANN, Grabrede, 699.

damit eine ‚Auferstehung‘, die mit dem Übertritt zum Christentum/zum Protestantismus korreliert.

Stefan Großmanns lebensreformerische Einstellung zieht sich wie ein roter Faden durch seine Schriften und Briefe. Unentwegt beschwört er darin die Natur, die Sonne, die Luft – im Gegensatz zur Stadt und den „Stadtgedanken“²²¹¹ – berichtet von Mahlzeiten im vegetarischen Restaurant²²¹² und idealisiert den Norden, also Schweden:

„Alles Heil, das mir im Leben widerfahren, ist aus dem Norden gekommen. Die schönste Zeit, die heiterste, hatte ich gleich nach meiner Vermählung in Schweden verlebt. Der schönste Menschenschlag, den ich gesehen, der Typus, der mir zum Schicksal wurde, war der skandinavische. [...] Denke ich an Schweden, so sehe ich schlanke hochgewachsene Menschen vor mir, die das Antlitz immer ein bißchen zum Himmel gerichtet tragen.“²²¹³

Es war Ester Stromberg, die „schlanke Schwedin“,²²¹⁴ die **Stefan Großmann** zum ‚Heil‘ geworden ist, die ihm gleichsam neue Lebenskraft geschenkt hat.²²¹⁵ „So denken Christen an die Auferstehung wie ich an den Tag, da wir zwei beisammen sind“²²¹⁶ schreibt er ihr etwa Jahr 1907, und in einem Brief aus 1908 heißt es: „Sei froh, Ester, pflege Deinen geliebten Körper und erwart mich bald“.²²¹⁷

Der Aufwertung des menschlichen Körpers, wie sie bei **Stefan Großmann** zutage tritt, entsprach das Bedürfnis der Lebensreformer nach ganzheitlicher Medizin und

²²¹¹ GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 18. Mai 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82. An anderer Stelle schreibt er: „Liebe. Vertraue der Natur, der Luft, dem Schläfe. [...] Sei elastisch. Das ist unsere Tugend!!!“. Vgl. GROßMANN, Brief an Ester Großmann aus 1920, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/287-295.

²²¹² Vgl. dazu etwa GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 4. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (Wien), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

²²¹³ GROßMANN, Ich war begeistert, 200. Stefan Großmann zeichnet dieses Bild des nordischen Typs übrigens in krassem Gegensatz zum Typus des „verfettete[n]“ und „unförmig[en]“ Deutschen. Vgl. ebenda 201.

²²¹⁴ GROßMANN, Ich war begeistert, 169.

²²¹⁵ Vgl. etwa Aussagen wie: „Ich weiß, dass bei Dir mein Heil ist, meine frohe Zukunft“, oder „Ohne Dich, Ester, wäre ich ein praktischer Nihilist geworden“. Vgl. GROßMANN, Brief an Ester Großmann aus vmtl. 1904, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/19-35 und GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 19. Juni 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

²²¹⁶ GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 21. Juli 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

²²¹⁷ GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 11. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

Leibesübungen. Körper und Seele sollten wieder in ein harmonisches Verhältnis gebracht werden, wobei auf gesundheitliche Prophylaxe ebenso Wert gelegt wurde wie auf die Heilung manifester Krankheiten. Spezielle Diäten, ausreichend Bewegung sowie Wasserbäder, Licht- und Luftkuren sollten den Menschen von negativen zivilisatorischen Einflüssen befreien und letztlich heilen.²²¹⁸ So verwundert es nicht, dass Sommerfrische- und Kurorte wie beispielsweise Bad Gastein, Altaussee oder der nahe Wien gelegene Semmering mit ihren Sanatorien und Heilbädern in dieser Zeit zu wahren ‚Hot Spots‘ des stadtfüchtigen Wiener Bürgertums, darunter etliche der hier vorgestellten Persönlichkeiten, avancierten. *Elise* und *Helene Richter*, *Josef Redlich*, *Moritz Rosenthal* oder *Alice Schalek* ‚sommerfrischten‘ in Bad Gastein,²²¹⁹ *Arnold Schönberg* zog es immer wieder ins Salzburgerische Mattsee²²²⁰ und *Melanie Gaertner* und *Egon Friedell* gastierten in Eugenie Schwarzwalds Hotel am Grundlsee im Salzkammergut.²²²¹ *Melanie Gaertners* Mann Gustav Gaertner war damals übrigens ein gefragter Diätist, der mit seinen ‚Entfettungskuren‘²²²² Persönlichkeiten wie Gustav Mahler,²²²³ Anna von Bahr-Mildenburg oder *Egon Friedell*²²²⁴ zu seinen Patienten zählte.

Wer sich körperlich ertüchtigen wollte, konnte das beispielsweise in der Schwedischen Gymnastikschule Ester Großmanns tun.²²²⁵ Die Schwedische Gymnastik geht auf Per Hendrik Ling (1776–1839) zurück und galt in Wien um 1900 als äußerst modern.²²²⁶ Für körperliche Ertüchtigung machte sich auch der Photograph *Max Jaffé*

²²¹⁸ Zur Naturheilkunde vgl. JÜTTE, Naturheilkunde, passim; KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 27; BAUMGARTNER, Licht, Luft, Sonne, passim.

²²¹⁹ Vgl. dazu Kapitel V.6.2.

²²²⁰ WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis, 16.

²²²¹ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 90, 136-138.

²²²² Gustav Gaertners Buch *Diätetische Entfettungskuren* erschien 1913 in Leipzig.

²²²³ Gustav Mahlers Frau Alma Maria Mahler bedankte sich in einer Postkarte an Melanie Gaertner für die Entfettungskur, die Gustav Gaertner ihrem Gatten verordnet hatte. Vgl. MAHLER, Postkarte an Melanie Gaertner, Altbestand der Universität Wien, Nachlass Prof. Dr. Gustav Gaertner.

²²²⁴ Melanie Gaertner berichtet von einem Aufenthalt am Grundlsee, bei dem sich ein erschlanakter Egon Friedell ironisch lächelnd mit folgenden Worten an Gustav Gaertner gewandt habe: „Ich habe ein wenig geschwarzgaertnert.“ Vgl. GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 90.

²²²⁵ Ester Großmann arbeitete als ‚Heilgymnastin‘, was einer heutigen Physiotherapeutin entspricht. Ihre Gymnastikschule befand sich zunächst am Graben 29/A, ab 1912 am Wiener Fleischmarkt. Vgl. dazu ZUCKER, Die Bedeutung, 104, 106-107; WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 162, 170.

²²²⁶ ZUCKER, Die Bedeutung, 105. Zur schwedischen Gymnastik vgl. auch: (–), Schwedische Gymnastik. URL: http://www.skibezirk-stuttgart.de/sp-history/files/nz2/schwed_gymn.pdf [Abfrage vom 13. Mai 2013].

stark.²²²⁷ Im Kriegsjahr 1916 unterbreitete er dem Presbyterium der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt das Angebot, für die Gemeindeglieder ein „Gesundheitsturnen“ zu veranstalten, das er bereits „in einem alpinen Vereine“ unterrichtet habe.²²²⁸ Die aus der Teilnahme hervorgehenden Geldbeträge sollten „der Kriegsfürsorge der ev.[angelischen] Gmde. [Gemeinde] zufließen“.²²²⁹ Zur Gewinnung zahlreicher Teilnehmer entwarf **Max Jaffé** einen „AUFRUF zur Teilnahme am GESUND[HEITS]TURNEN“.²²³⁰ Dieser Aufruf enthält eine höchst interessante Passage, die Einblicke in **Max Jaffés** Weltanschauung gibt und deshalb im Folgenden wiedergegeben werden soll: „Sana mens in sano corpore“ – „Eine gesunde Seele in einem gesunden Körper“.²²³¹ Mit diesen Worten des römischen Dichters Juvenal setzt **Jaffé** ein, um dann fortzufahren:

„Wir Menschen müssen uns Alles erkämpfen, dessen wir uns im Erdenleben freuen wollen, das tägliche Brot, den Platz in der Gesellschaft, den Frieden und vor allem – unsere Gesundheit. [...] Trotz aller Errungenschaften in Technik, Wissen und Kunst kommen wir nicht darüber hinaus, daß wir in allem und jedem dem Naturgesetze unterworfen sind, das sich nicht straflos überschreiten lässt. Das Leben in den Großstädten mit den nervenzermürenden und die Gehirntätigkeit ständig anspannenden Erscheinungen und seinem aufreibenden Wirken ist wenig geeignet, ein harmonisches Verhältnis zwischen Leib und Seele zur fördern. [...] Ein vorzügliches Mittel zur Herstellung des richtigen Gleichgewichtes zwischen beidem bietet die Pflege der Gelenkigkeit und Kraft durch das sogenannte GESUNDHEITSTURNEN. Mit dem Sport- oder Kunstturnen hat dasselbe - wie der Name schon sagt - nichts zu tun.

In unserer tiefersten Zeit, in der hunderttausende unserer Volksgenossen in der Blüte ihres Lebens dem Tode oder dem Siechtum und der Verkrüppelung verfallen, ist es Pflicht jedes Mannes und Weibes sich möglichst gesund und kräftig zu erhalten -

²²²⁷ Der 1845 in Schwerin geborene Künstler Max Jaffé ließ sich am 30. Dezember 1890 evangelisch A.B. taufen. Taufpatin war seine Frau Ottmarilla Jaffé, mit der er bereits 1880 eine Zivilehe eingegangen war. Vgl. dazu Taufbuch 1890 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt sowie STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 318.

²²²⁸ JAFFÉ, Brief an das verehrl. Presbyterium der Ev. Gemeinde A.C. Wien vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, 1.

²²²⁹ JAFFÉ, Brief an das verehrl. Presbyterium der Ev. Gemeinde A.C. Wien vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, 1.

²²³⁰ JAFFÉ, Aufruf zur Teilnahme am Gesundheitsturnen vom September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, passim, hier zit. 1.

²²³¹ JAFFÉ, Aufruf zur Teilnahme am Gesundheitsturnen vom September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, 1.

schon im Hinblick auf das kommende Geschlecht, denn ‚ex sano corpore liberi sani‘; so kann man Juvenals Mahnwort erweitern.²²³²

Max Jaffés Aufruf liefert nicht nur einen eindeutigen Beleg für seine Kontakte zur evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Innere Stadt, sondern spiegelt auch seine Einbettung im Milieu der Lebensreform – sein Verweis auf das „nervenzermürende[...]“²²³³ Leben in der Großstadt, sein Streben nach körperlich-seelischer Harmonie sowie seine Forderung nach einem gesunden Körper sprechen eine deutliche Sprache.

Die erwähnten Konvertitinnen und Konvertiten waren nicht die einzigen, bei denen sich lebensreformerische Haltungen – freilich in unterschiedlicher Ausprägung und Intensität – festmachen lassen. Andere kamen ihrem Bedürfnis nach „Selbstreform“²²³³ und Ganzheitlichkeit, das vielfach mit einem neuen christlichen Selbstverständnis bzw. mit einem klaren Bekenntnis zum Deutschtum einherging, nach, indem sie die alpine Bergwelt eroberten, die gleichermaßen zum Erholungsraum wie zum Ort religiöser Sehnsüchte wurde.

4.8.3. Heilssehnsüchte und Alpenglügen

(a) Einführung

„Ich komme als ein anderer Mensch nach Wien, ganz getränkt von Sonne und leicht wie die Tiroler Bergluft.“²²³⁴

„Wer wie ich viele Sommer in den Alpen verbracht hat, weiß, wie viel wahre Hingebung und wie tiefes Glücksgefühl von deutschen Juden auf den Schneegipfeln und im deutschen Mittelgebirge empfunden wurde.“²²³⁵

Die zitierten Passagen, verfasst von **Stefan Großmann** in den Jahren 1907 und 1913, bringen jene Hinwendung, ja man kann sagen Liebe zur Bergwelt zum Ausdruck, von der weite Teile des Wiener (jüdischen) Bürgertums in der zweiten Hälfte des 19.

²²³² JAFFÉ, Aufruf zur Teilnahme am Gesundheitsturnen vom September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, 1.

²²³³ KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 26.

²²³⁴ GROßMANN, Brief an Ester Großmann vom 27. Juli 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

²²³⁵ GROßMANN, Grabrede, 697.

Jahrhunderts erfasst worden waren.²²³⁶ So wie **Stefan Großmann** erlagen von den Konvertitinnen und Konvertiten auch **Alice Schalek**, **Emmy Eisenberg**, **Friedrich Eckstein**,²²³⁷ **Heinrich** und **Rudolf Gomperz** oder **Paul Preuß** dem Zauber der alpinen Bergwelt.

Von Anfang an wurde der 1862 gegründete ‚Österreichische Alpenverein‘, der sich 1874 mit dem ‚Deutschen Alpenverein‘ vereinte, und sich nunmehr als Teil des ‚Deutschen und Österreichischen Alpenvereins‘ ‚Sektion Austria‘ nannte, maßgeblich von Jüdinnen und Juden getragen.²²³⁸ Die ‚Austria‘ war gewissermaßen ein „Abbild der ‚Wiener Ringstraßengesellschaft‘ von 1900“²²³⁹ und zählte die besten Bergsteiger der damaligen Zeit zu ihren Mitgliedern, darunter den Konvertiten **Paul Preuß**,²²⁴⁰ auf den später noch gesondert einzugehen sein wird. Auch **Heinrich Gomperz** und **Alice Schalek** gehörten ihr an, wurden allerdings 1921 mit der Einführung des Arierparagraphen ausgeschlossen.²²⁴¹ Ebenso wie die Turnvereine war die „einst liberale Sektion“ damit zu einer „Vorreiterin eines militanten Antisemitismus“ geworden.²²⁴²

Jahrzehnte früher war der Alpinismus für viele Jüdinnen und Juden noch der Inbegriff von „Universalismus und Assimilation“²²⁴³ gewesen – oft, freilich nicht immer, war mit ihm eine Ablösung vom Judentum einhergegangen. Der bereits mehrfach zitierte **Stefan Großmann** etwa interpretierte die „steigende Menge deutscher Alpinisten, von jüdischen Müttern geboren“ als Ausdruck eines „wachsenden Gefühl[s] für die Natur, für die deutsche Landschaft“ und sah darin ein besonderes Zeichen der Assimilation.²²⁴⁴

²²³⁶ Vgl. dazu auch den Ausstellungskatalog LOEWY–MILCHRAM, „Hast du meine Alpen gesehen?“, passim.

²²³⁷ ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“, 54-61.

²²³⁸ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 241-242. Nicholas Mailänder gibt für die Zeit nach 1910, als die ‚Austria‘ etwa 6000 Mitglieder hatte, den Anteil an Jüdinnen und Juden mit einem Drittel an. Vgl. ebenda 242.

²²³⁹ AMSTÄDTER, Antisemitismus, 13. Neben der ‚Austria‘ gab es noch eine Reihe anderer alpiner Vereine, in denen Angehörige anderer Gesellschaftsschichten beheimatet waren. Vgl. dazu ebenda 8.

²²⁴⁰ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 247.

²²⁴¹ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 10-11; ZEBHAUSER, Alpinismus, 70-71. Zu Alice Schaleks Protest gegen die geplante Einführung dieses Paragraphen vgl. SCHALEK, Der Arierparagraph, 6.

²²⁴² KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 11-12, hier zit. 12. Vgl. dazu auch ZEBHAUSER, Alpinismus im Hitlerstaat, 70-71, 74; LOEWY–MILCHRAM, Die Alpen, 14-15; MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 249.

²²⁴³ LOEWY–MILCHRAM, Die Alpen, 14.

²²⁴⁴ GROßMANN, Grabrede, 697.

Der um 1900 zu beobachtende Ansturm auf die Alpen ist im Kontext der oben beschriebenen Lebensreformbewegung zu sehen. Die Berge wurden zum Sinnbild paradiesischer Ewigkeit und Freiheit stilisiert, hier, fernab vom Alltag der Großstadt, konnte man zur Ruhe kommen, die Natur erleben, sich selbst finden. *Alice Schalek* hat diese Faszination für die Bergwelt eindrücklich in ihrem 1902 erschienenen Roman *Wann wird es tagen?* verarbeitet. Sie schildert darin das Schicksal der jungen Jüdin Ilse Steinbrück, welche, gefangen im Korsett bürgerlichen Lebensstils, angesichts der gewaltigen alpinen Bergmassen und der am Gipfel empfundenen Freiheit in wahre religiöse Verzückung gerät:

„In solchen Augenblicken glaubte Ilse, der Ewigkeit näher zu sein, die Unendlichkeit des Raumes zu erfassen, in welchem sich Millionen von Welten in ehernem Gesetze drehen. Ihre Seele flog hinaus über menschliches Maß, und sie durchschaute mit unheimlicher Klarheit die Armseligkeit alles menschlichen Seins. [...] Und nun wußte Ilse, daß sie in einem hehren, herrlichen Dome stand, und unmittelbar offenbarte sich ihr die einzige Gottheit – Natur! – – –

Ilse hatte mit dem Kuraten herzliche Freundschaft geschlossen. Ihn freute ihre glühende Begeisterung für seine Berge, die er wie Freunde liebte. Hier gab es keine politischen oder religiösen Gegnerschaften; alle Menschen, die sich in seinem Hause zusammenfanden, waren seine Brüder und wurden Freunde untereinander durch den festen Kitt gemeinsam geschauter Herrlichkeit, gemeinsam empfundener Nähe der Ewigkeit, gemeinsamer Erkenntnis des reinsten Menschentums. Hier streifte man selig die aufgezwungene Zivilisation ab, man kehrte zur Urnatur zurück [...].²²⁴⁵

Und an anderer Stelle:

„Aber bald vergaß sie überhaupt alles, was ihr eben noch da unten so fürchterlich, so unerträglich schwer auf der Seele gelastet hatte. All diese Qualen schmerzten nicht mehr, mit glänzenden, strahlenden Augen blickte sie um sich, mit voller Kraft atmete sie die Luft der Höhen ein, wo die Freiheit wohnte.

Frei war sie endlich – – frei, frei wie der Sturmvogel über ihr, und zur Höhe strebte sie kraftvoll wie jener! Hoch erhob sie die Arme, und stehen bleibend sandte sie einen weithinhallenden Jubelruf in die schweigenden Berge. Und je höher sie stieg, desto gewaltiger nahm sie der alte Bergzauber wieder gefangen. [...] Sie empfand ein wohliges Nachlassen ihrer unnatürlich angespannten Nerven, und eine abergläubische

²²⁴⁵ MICHAELY, *Wann wird es tagen?*, Bd. 1, 240-242.

Überzeugung überkam sie, daß in diesem Augenblick über sie geurteilt würde, ob sie ihr Leben verwirkt hatte oder begnadigt werden sollte, eine neues zu beginnen.“²²⁴⁶

Idealtypisch zeigt sich hier die lebensreformerische Beschwörung der Natur, der Drang zum Höheren, das Bedürfnis nach Selbsterlösung durch das Erleben einer spinozistischen Einheit von Gott und Natur.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man die zitierten Passagen als literarischen Ausdruck von *Alice Schaleks* eigener Liebe zur Bergwelt interpretiert, zeigen sich in dem Roman doch insgesamt auffällige Parallelen zwischen *Alice Schaleks* eigener Lebenswelt/eigenem Schicksal und jener/jenem der Protagonistin Ilse Steinbrück. Auch für *Alice Schalek* war das Bergsteigen ein Tor zur Freiheit, eine Art „konservative[r] Protest[...]“ gegen die bürgerliche Enge, ein Schritt in Richtung Emanzipation der Frau, in Richtung Moderne.²²⁴⁷

Im Folgenden wollen wir zwei weitere Konvertiten in den Blick nehmen, die sich aufgrund ihrer Leistungen auch im internationalen Alpinismus einen Namen gemacht haben und bis heute als Pioniere des Bergsports gelten: *Paul Preuß* und *Rudolf Gompertz*.

(b) *Paul Preuß* – „Visionär“²²⁴⁸ und „Tatmensch“²²⁴⁹

„Du musst einer Stelle nicht gewachsen, sondern überlegen sein!“²²⁵⁰ war das Motto von *Paul Preuß*. Schon während seiner Studienzeit (Studium der Biologie) hatte er schwierigste Bergtouren bewältigt, spätestens 1911 galt er als „der beste Kletterer seiner Zeit“.²²⁵¹ Er hatte als erster die senkrechte Ostwand der Guglia di Brenta gemeistert und, ebenso als erster und ganz ohne Hilfsmittel, die ‚Kleinste Zinne‘ der Sextener Dolomiten, heute ‚Torre Preuß‘, bestiegen.²²⁵² Als vehementer Vertreter des Freikletterns

²²⁴⁶ MICHAELY, Wann wird es tagen?, Bd. 2, 256-257.

²²⁴⁷ KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 10-11, hier zit. 11.

²²⁴⁸ MAURER, Wen die Götter lieben, 136.

²²⁴⁹ MESSNER, Freiklettern, 12.

²²⁵⁰ Zit. nach: MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 247.

²²⁵¹ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 246.

²²⁵² MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 246-247; MAURER, Wen die Götter lieben, 137-138, 140.

wandte er sich gegen die Verwendung technischer Hilfsmittel wie Mauerhaken, die er nur im Notfall akzeptierte.²²⁵³

„Das Abseilen! , Wenn man irgendwo nicht hinunter kann, soll man auch nicht hinauf – sagt mir der alpine Standpunkt: ,Aus eigener Kraft Schwierigkeiten überwinden, im Aufstieg wie im Abstieg‘, das ist ein Postulat einer ehrlichen, sportlichen Überzeugung.“²²⁵⁴

Was **Paul Preuß** mit seiner Propagierung des Freikletterns erreichen wollte, war die „Rückkehr zu dem im Niedergang begriffenen Alpinismus reinsten Stiles“.²²⁵⁵

Paul Preuß kam im August 1886 in Alt-Aussee zur Welt, wo seine Eltern Eduard und Caroline ein Sommerhaus hatten.²²⁵⁶ Im Alter von sechs Jahren erkrankte er an einer Virusinfektion, die mit einer teilweisen Lähmung einherging²²⁵⁷ – umso bemerkenswerter seine spätere Karriere. Während seiner Studienzeit wurde ihm der Medizinstudent Alexander Hartwich²²⁵⁸ zum Freund und, neben Paul Relly, zum Tourgefährten. **Paul Preuß**' Schwestern Sophie und Mina, Sigmund Freuds Sohn Martin sowie **Emmy (Emilie) Eisenberg** schlossen sich ihnen an.²²⁵⁹ Im Jahr 1914 heirateten **Emmy Eisenberg** und Alexander Hartwich – wenige Wochen vor der Eheschließung war die als äußerst modern eingestellt geltende Wienerin vom Judentum zum Protestantismus konvertiert.²²⁶⁰

Paul Preuß' Taufe, die übrigens in keiner Biographie Erwähnung findet, fällt in das Jahr 1909, in die Zeit seines Studiums.²²⁶¹ Leider fehlen uns konkrete Hinweise auf die Motive für seine Taufe. Möglicherweise hat seine Freundschaft mit Alexander Hartwich (evang.) eine Rolle gespielt. Nicht auszuschließen ist diesbezüglich auch ein Einfluss des evangelischen Pfarrers Friedrich Selle, der von 1905 bis 1907 sowie in den

²²⁵³ PREUB, Künstliche Hilfsmittel, passim; MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 248; PREUB, Entgegnung, 38.

²²⁵⁴ PREUB, Künstliche Hilfsmittel, 260.

²²⁵⁵ PREUB, Künstliche Hilfsmittel 262.

²²⁵⁶ MAURER, Wen die Götter lieben, 136-137.

²²⁵⁷ MAURER, Wen die Götter lieben, 137; MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 246.

²²⁵⁸ Alexander Hartwich wurde 1946 Präsident der Wiener Ärztekammer. Vgl. JUNKER, Ärztereinigung. URL: http://www.sozdemaerzte.at/servlet/ContentServer?pagename=X01/Page/Index&n=X01_1.k.a&cid=1196351256225 [Abfrage vom 15. Mai 2013].

²²⁵⁹ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 246-247; MESSNER, Freiklettern, 10-12.

²²⁶⁰ MESSNER, Freiklettern, 10-11. Die Taufe erfolgte am 20. November 1914. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 131.

²²⁶¹ Paul Preuß trat am 14. Jänner 1909 aus dem Judentum aus und ließ sich am 30. Jänner 1909 taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 556.

1910er und 1920er Jahren in Bad Aussee tätig war und mit **Paul Preuß** seine Liebe zur Natur, zur Botanik und zur Bergwelt teilte: Selle, der sich selber als „österreichischer Alpenpfarrer“²²⁶² bezeichnete, legte den Alpengarten Bad Aussee an und verfasste neben zahlreichen naturphilosophischen Schriften auch *Höhen-Andachten für Alpenfreunde*.²²⁶³ Darüber hinaus muss **Paul Preuß**' Weltanschauung in den Blick genommen werden, die mit der etlicher anderer Konvertitinnen und Konvertiten konvergiert. **Paul Preuß** war ein „Visionär“,²²⁶⁴ ein Vordenker seiner Zeit.²²⁶⁵ Sein Freund Paul Jacobi bezeichnete ihn als einen Mann, dessen Weltanschauung „von hohen Idealen getragen[...]“ gewesen sei.²²⁶⁶ Er selbst hat folgende Notiz hinterlassen:

„Hoffen Sie immer auf das, was Sie erwarten,
aber erwarten Sie nie das, worauf Sie hoffen. –
Glauben Sie nur das, was Sie zu überzeugen vermag,
aber lassen Sie sich nur davon überzeugen,
was Sie glauben können.
Zur freundlichen Erinnerung an einen, der
zwischen Schiller und Lessing und sich selbst nur
ein freies Blatt läßt, weil unter den Strahlen
der Sonne auch jeder kleine Tautropfen funkelt.“²²⁶⁷

Am 3. Oktober 1913 stürzte **Paul Preuß** 27-jährig im Dachsteingebirge in den Tod.²²⁶⁸ Seine Freunde attestierten ihm im Rückblick eine tiefe Liebe zu den Bergen, einen „Glauben an jene Heiterkeit und Reinheit, wie sie nur in den Bergen erblüht“.²²⁶⁹ Typisch für das Milieu der Lebensreformer schreibt **Paul Preuß**' Freund Adolf Deye in seinen Erinnerungen:

²²⁶² Vgl. dazu GÖTZ, Friedrich Selle, 83.

²²⁶³ Zu Friedrich Selle und seinen Schriften vgl. HOFHANSL, Art. Selle, 157-158; GÖTZ, Friedrich Selle, passim, hier v.a. 5-7, 54-84; SELLE, Bergheil, passim.

²²⁶⁴ MAURER, Wen die Götter lieben, 136.

²²⁶⁵ MAURER, Wen die Götter lieben, 136.

²²⁶⁶ Zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 155.

²²⁶⁷ Notiz von Paul Preuss vom 14. Februar 1906, zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 8.

²²⁶⁸ MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, 247. Einer seiner letzten Einträge in seinem Fahrtenbuch lautet: „Wir, die wir in den Bergen nicht allein die Schönheit wollen, sondern auch den Kampf und durch den Kampf die Schönheit, die aus unserer eigenen Seele kommt – wir sehen klar und ruhig, dass ein Zufall uns einmal aus Siegern zu Besiegten machen kann. Nur wer dies nicht sehen will, spielt leichtsinnig mit dem Leben. Wer das Spiel klar überschaut und trotzdem ‚ja‘ zu dem Spiel sagt, den soll man nicht schelten. Es gibt Gewinne, die des höchsten Einsatzes wert sind!“ Zit. nach: MAURER, Wen die Götter lieben, 139-140.

²²⁶⁹ So etwa Paul Deye. Vgl. DEYE, Erinnerungen, zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 168. Ähnlich auch Alexander Hartwich. Vgl. HARTWICH, Paul Preuß, zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 170-171.

„Innerhalb einer wahren Bergphilosophie muß eben auch der Tod seine Schrecken verlieren. Die geistige Strömung bleibt, und aus ihrer Gemeinsamkeit kann ein Teil davon nimmer verloren gehen. So lebt Paul Preuß in der alpinen Entwicklung weiter; sein Tatalpinismus war zugleich die stärkste Potenz zur Verinnerlichung des Bergsteigens. Wer in den Bergen seine Wege ging und fortsetzte, dessen psychische Einstellung für Schauen und Erleben mußte auf den gleichen Ton gestimmt sein, der in tiefste veredelte Menschwerdung weiterzuklingen vermag. Wir wissen ja alle, daß wir diesem Weg zum innerlichen Alpinismus, zum wahren Höhenmenschen nur mangelhaft zu folgen vermögen. Aber die Richtung wurde uns bekannt durch das Leben führender Geister, unter denen im alpinen Leben Paul Preuß an hervorragender Stelle steht.“²²⁷⁰

Wegen seiner jüdischen Herkunft blieb **Paul Preuß** im deutschsprachigen Raum lange Zeit eine entsprechende Würdigung versagt.²²⁷¹ Auch als Protestant fand er nicht überall Anerkennung. **Paul Preuß'** Freund Edi Schaar erinnert sich:

„Altaussee war ein vollkommen katholischer Ort, und der damalige Pfarrer machte Schwierigkeiten hinsichtlich der Beerdigung, da Preuß protestantisch war. Paul war sehr populär im Ort, und die Angelegenheit wurde durch Einflußnahme seiner einheimischen Freunde geregelt. Der Friedhof war immer schon zu klein, und es herrschte immer Platzmangel. Das Resultat war, daß ein schlechter Platz für das Grab angewiesen wurde, nämlich in der Ecke neben der Totenkammer. Pauls Mutter, die bis zu ihrem Tode regelmäßig das Grab aufsuchte, bedauerte es, daß es wegen Mangels an Sonne fast unmöglich war, Blumen am Grab zum Blühen zu bringen.“²²⁷²

(c) **Rudolf Gomperz' Bericht aus dem Jenseits**²²⁷³

Rudolf Gomperz' Weg zur Taufe – die Taufe erfolgte am 9. März 1899²²⁷⁴ – wurde bereits in einem früheren Kapitel dargestellt.²²⁷⁵ Im Folgenden sollen die weiteren biographischen Entwicklungslinien nachgezeichnet sowie seine Religiosität und Weltanschauung näher in den Blick genommen werden.

²²⁷⁰ DEYE, Erinnerungen, 168, zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 168.

²²⁷¹ Vgl. dazu etwa MAURER, Wen die Götter lieben, 140; MESSNER, Freiklettern, 25.

²²⁷² Edi Schaar zur Totenfeier von Paul Preuß, zit. nach: MESSNER, Freiklettern, 157.

²²⁷³ GOMPERZ, Bericht aus dem Jenseits, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 137-138.

²²⁷⁴ STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 229.

²²⁷⁵ Vgl. Kapitel III.4.2.1.(d).

Wie **Paul Preuß** war auch **Rudolf Gomperz** ein begeisterter Alpinist. Schon während seines Bauingenieursstudiums in Berlin-Charlottenburg hatte er unter den Studierenden alpine Wanderungen beworben und den akademischen Alpenverein mit ins Leben gerufen.²²⁷⁶ 1905 verschlug es den jungen Ingenieur, der sich ein Jahr zuvor an der Errichtung der Bagdadbahn beteiligt hatte, durch Zufall nach St. Anton am Arlberg, wo er sich als Pionier des Skisports einen Namen machte. Er war Vorsitzender des ‚Skiclubs Arlberg‘ und des ‚Österreichischen Skiverbandes‘ (ÖSV) und stand für kurze Zeit auch dem ‚Mittleuropäischen Skiverband‘ vor.²²⁷⁷ 1907 kam es zu privaten Veränderungen: **Rudolf Gomperz** heiratete im November dieses Jahres und wurde 1911 Vater von Thordis Liselotte Ulla. 1912 ließ sich die junge Familie, die zuvor zwischen mehreren Städten hin und her gependelt war, fix in St. Anton nieder.²²⁷⁸

Rudolf Gomperz steckte von nun an seine ganze Energie in den touristischen Aufbau von St. Anton, betrieb unter anderem den Bau einer Sprungschanze, eines Eislaufplatzes und einer Rodelbahn und engagierte sich als Vortragender.²²⁷⁹ Dann kam der Erste Weltkrieg. Die Inflation sog das ehemalige Vermögen von **Rudolf Gomperz** auf. Er zog nach Deutschland, wo er für eine Münchner Firma tätig war.²²⁸⁰ 1925 ließ er sich scheiden, um bald darauf die um Jahrzehnte jüngere Maria Theresia Anna Stecher zu heiraten. Diese hatte bereits einen kleinen Sohn, Rudolf Walter Alexander, war zur Zeit der Eheschließung aber wieder schwanger. Die Vaterschaft über dieses zweite Kind, Hans Theodor Karl Ullrich, spielte infolge der Ereignisse nach 1938 noch eine wichtige Rolle.²²⁸¹

Als die Bewohnerinnen und Bewohner von St. Anton im Jahr 1926 bei **Rudolf Gomperz** anfragten, ob er nicht am Wiederaufbau des Tourismus mitwirken wolle, zögerte er nicht lange. Unermüdlich ging er daran, die Modernisierung des Ortes voranzutreiben: Er war Mitbegründer der DAKS-Kurse,²²⁸² initiierte den Motorschlittenverkehr

²²⁷⁶ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 124.

²²⁷⁷ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 124; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 321.

²²⁷⁸ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 124-125; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 321.

²²⁷⁹ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 125-126; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 321.

²²⁸⁰ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 128; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 327.

²²⁸¹ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 128; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 327.

²²⁸² ‚Deutsche Arlberg-Kurse-Schneider‘, die Rudolf Gomperz in Zusammenarbeit mit Hannes Schneider organisierte. Es handelte sich dabei, so Hans Thöni, um ‚jene ersten Schikurse mit Vollpension, die in ähnlicher Form seither überall Nachahmung gefunden haben‘. Vgl. THÖNI, Fremdenverkehrspionier. 128.

nach St. Christoph und kämpfte, zunächst vergeblich, für die Errichtung der Galzigseilbahn.²²⁸³

Inzwischen hatte der Antisemitismus immer weiter um sich gegriffen und auch **Rudolf Gomperz** war mit seiner jüdischen Herkunft konfrontiert worden: Bereits 1923 hatte der ÖSV die Einführung des Arierparagraphen beschlossen.²²⁸⁴ Da sich der ‚Ski-club Arlberg‘ jedoch 1924 vom ÖSV getrennt hatte und nun dem ‚Allgäuer Skiverband im Deutschen Skiverband‘ angehörte, blieb **Rudolf Gomperz** zunächst noch verschont. Mit der nationalsozialistischen Machtübernahme war er ab 1933 allerdings auch im ‚Deutschen Skiverband‘ unerwünscht.²²⁸⁵

In St. Anton selbst konnte **Rudolf Gomperz** in den 1930er Jahren noch relativ unbehelligt leben.²²⁸⁶ Auf die Anfeindungen einer Nachbarin, einer illegalen Nationalsozialistin, reagierte **Rudolf Gomperz** bezeichnenderweise mit einem Schillerzitat, das er an seinem Haus anbrachte: „Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt.“²²⁸⁷

Ab 1938 geriet der mittlerweile 60-jährige **Rudolf Gomperz** jedoch mehr und mehr in Bedrängnis. Er musste die Leitung des Verkehrsbüros, die er seit 1934 innegehabt hatte, zurücklegen, was die ohnehin prekäre finanzielle Situation der Familie noch verschlechterte.²²⁸⁸ **Rudolf Gomperz’** Frau Marianne verfasste in ihrer Verzweiflung am 1. Juli 1938 eine nie abgeschickte Bittschrift „An den FUEHRER“:²²⁸⁹

„Führer!

Zwei Tatsachen geben mir den Mut zu diesem Bittgesuch:

Daß ich selbst Arierin, Oberösterreicherin und ein Sproß oberösterreichischer, obersteirischer und tiroler Bauern und Handwerker bin und daß meine beiden Söhne Arier sind – einer ist auch schon bei der HJ–. Dann aber daß wir, dh. ich und meine Söhne hier in Tirol ein Häusel und etwas Grund und Boden besitzen, die uns

²²⁸³ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 128-130; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 327-330. Die Galzigseilbahn wurde schließlich 1937 errichtet. Vgl. LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 330.

²²⁸⁴ LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 330-331. Der ÖSV war zu dieser Zeit dem Deutschen Skiverband unterstellt. Die Einführung des Arierparagraphen stieß international auf heftige Kritik, v.a. von Seiten der FIS. Vgl. ebenda.

²²⁸⁵ LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 331; THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 131.

²²⁸⁶ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 132.

²²⁸⁷ Zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 132.

²²⁸⁸ LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 330, 336; THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 132-133.

²²⁸⁹ GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 337. Vgl. dazu auch THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 133-134.

wahrscheinlich genommen werden werden, oder die wir Stück um Stück veräusern werden müssen, wenn der Führer meinem Gesuche nicht entsprechen sollte.

Es geht also um die Existenz, um die Erhaltung des Bodens für die Söhne.

Aber mit unserem Schicksal ist jenes meines Mannes verknüpft, der nunmehr nach Inkrafttreten der Nürnberger Gesetze in der Ostmark Jude geworden ist, der alt und körperlich nicht mehr auf der Höhe ist, der ein 60jähriges Leben voll von Gemeinnutz und idealer Selbstlosigkeit hinter sich hat, und trotzdem er seit seiner Jugend ein guter Protestant war und seine uneigennütziige Gesinnung in vielen Jahrzehnten bewiesen hat, nun mit dem Stigma des Juden behaftet, arbeitslos, ehrlos und wirtschaftlich hilflos geworden ist, womit auch uns der Boden einer allerbescheidensten Existenz verloren gegangen ist.²²⁹⁰

Marianne Gomperz schloss ihre vierseitige Bittschrift mit dem Ansuchen, ihren Mann „zum Reichsbürger [zu erklären]“ – unter Hinweis darauf, dass ihre Söhne von einem anderen Mann, also ‚Arier‘, seien.²²⁹¹

Marianne Gomperz’ Beteuerung, ihr Mann sei „ein guter Protestant“ gewesen,²²⁹² zeugt von dem naiven Glauben, dass der Verweis auf die Taufe von Vorteil sein könnte. Als ein Beleg für die Religiosität von **Rudolf Gomperz** kann eine solche Aussage allein freilich nicht herangezogen werden. Es sind jedoch Äußerungen von **Rudolf Gomperz** selbst erhalten, die uns diesbezüglich wertvolle Hinweise liefern. So heißt es in seinem am 26. Juni 1941 verfassten Testament:

„Am liebsten möchte ich verbrannt werden, kommt dies zu teuer, so begrabe man mich wie und wo es gerade am billigsten ist, billigste Klasse. Sterbe ich in Wien, so begrabe man mich am Grabe meiner Eltern am Friedhof auf der Türkenschanze bzw. bette dort meine Aschenurne. Gott schütze meine liebe Frau und die Buben! [...]

²²⁹⁰ GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 337.

²²⁹¹ Zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 133. Vgl. dazu auch LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 337. Marianne und Rudolf Gomperz hatten sich also entschieden, beide Söhne öffentlich als ‚Arier‘ zu deklarieren, was Hans Thöni folgendermaßen kommentiert: „Ob Ing. Gomperz immer gewußt hatte, daß er nicht der leibliche Vater seiner Söhne war, oder ob ihm dies seine Frau erst in der Zwangssituation des Sommers 1938 gestanden hatte, ist unbekannt. Mit dem Eingeständnis, nicht der leibliche Vater seiner Kinder zu sein, eröffnete Ing. Gomperz seinen vom Dritten Reich begeisterten Söhnen die Möglichkeit, bei der Hitlerjugend zu sein, eine höhere Schule zu besuchen und später als Freiwillige zur Allgemeinen SS und Waffen-SS einzurücken.“ [THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 134-135.] Tatsächlich waren beide Söhne später bei der Waffen-SS. Der ältere Sohn Rudolf beging 1966 Selbstmord, der jüngere, Hans, fiel 1944 an der Westfront. Vgl. LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 338-339; THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 123, 135, 144.

²²⁹² GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 337.

Niemals in Jahrzehnten dachte ich an meinen persönlichen Vorteil, konnte niemals etwas ersparen. [...] Was hat der Idealismus genützt? Herzlich wenig! [...]

Ich sterbe als gläubiger Christ und bin sicher, daß mir der HERR ein ewiges Leben schenken wird, in Würdigung der still getragenen Not dieser Jahre seit 1938. Etwa begangene Sünden wird ER mir im Hinblick darauf verzeihen, daß ich stets die Gebote christlicher Nächstenliebe befolgte und niemals den ‚Dank des Vaterlandes‘ und der anderen ernten durfte. AMEN [...].²²⁹³

Bevor wir auf den Inhalt dieses bekenntnisartig formulierten ‚Letzten Willen‘ eingehen, sollen **Rudolf Gomperz**‘ weiteres Schicksal geschildert und die damit in Zusammenhang stehenden Texte vorgestellt werden.

Aller Bittgesuche seiner Frau bei den nationalsozialistischen Behörden zum Trotz, erhielt **Rudolf Gomperz** im Dezember 1941 den Befehl, St. Anton zu verlassen und nach Wien zu gehen.²²⁹⁴ In seiner aussichtslosen Situation schrieb er am Dreikönigstag 1942 einen Brief mit dem Titel *Ein Bericht aus dem Jenseits*.²²⁹⁵

„In den nächsten Tagen soll ich St. Anton verlassen und nach Wien ziehen, wahrscheinlich schiebt man mich dann weiter, und die Wahrscheinlichkeit, daß ich dabei mein Leben verliere, ist sehr groß. Darum möchte ich heute Freunden und Bekannten ein herzliches ‚Grüß Gott!‘ zurufen. Ich sterbe in Zuversicht, daß unser himmlischer Vater mit mir Erbarmen haben wird, denn ich habe, weiß Gott, mich jederzeit bemüht, die christlichen Grundsätze zu verwirklichen. Ehrlich, anständig, auch gegen die, welche mir unfreundlich gesinnt waren, habe ich immer versucht, meinen Nächsten zu lieben und Gutes zu tun. Wie weit es mir gelang, mögen andere feststellen. Gott verzeihe denen, die mir Böses taten und meinen frühen Tod herbeiführten. Einst werden ihnen die Augen geöffnet werden. Aber danken möchte

²²⁹³ GOMPERZ, „Mein letzter Wille“, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 135-136.

²²⁹⁴ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 136.

²²⁹⁵ GOMPERZ, Bericht aus dem Jenseits, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 137-138.

ich allen jenen, die auch in den bösen Jahren nach dem Umbruch gut zu mir waren.
[...] Ich glaube an ein ewiges Leben und an ein Wiedersehen im Jenseits! Amen.
St. Anton am Arlberg, Dreikönig 1942
Ing. Rudolf Gomperz e.h.²²⁹⁶

Die zitierten, in Form eines Gebetes formulierten Passagen, die erstmals von Hans Thöni veröffentlicht wurden, machen deutlich, dass **Rudolf Gomperz** in dieser Situation der ärgsten Not und Bedrängnis Trost und Halt im christlichen Glauben suchte. In seinem Testament bezeichnet sich **Rudolf Gomperz** als einen „gläubige[n] Christ[en]“ und bringt seine Hoffnung auf ein „ewiges Leben“ zum Ausdruck.²²⁹⁷ Dass er sich dabei als ein Anhänger der Feuerbestattungsidee zu erkennen gibt, passt idealtypisch zu dem früher beschriebenen, fortschrittlich gesinnten Milieu der Konvertitinnen und Konvertiten. So wie im Testament, hebt **Rudolf Gomperz** auch in seinem *Bericht aus dem Jenseits* seinen stets christlichen Lebenswandel hervor. **Rudolf Gomperz**' Glaube ist auch belegt durch die Aussage eines Mithäftlings im Wiener Sammellager ‚Sperlschule‘, der wenige Tage nach **Gomperz**' Deportation nach Minsk an Marianne Gomperz schrieb: „Ich bin überzeugt, daß Ihr Gatte tüchtig durchhalten wird. [...] Ein Mann, der die Bibel und den ‚Faust‘ im Rucksack hat, kann nicht verlassen sein!“²²⁹⁸

Rudolf Gomperz' letzte Notizen, niedergeschrieben zwischen dem 16. und 20. Mai 1942, stammen aus dem Sammellager ‚Sperlschule‘, seiner letzten Station in Wien: „Also keinen Kummer und keine Extrasorge meinerwegen, es kommt alles, wie es der HERR will – im Himmel wie auf Erden [...]. Ich sehe in Ruhe den Ereignissen entgegen.“²²⁹⁹ Am Tag seiner Deportation schreibt er:

„Also auf nach Polen! Bin guten Mutes & halte in sicherem Vertrauen auf Gott aus.“²³⁰⁰ – „Ich laß mich niemals unterkriegen und hoffe auf ein frohes, dann dauerndes Wiedersehen daheim. Grüße die Buben! Sie sollen niemals vergessen, wie

²²⁹⁶ GOMPERZ, Bericht aus dem Jenseits, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 137-138. In Ausschnitten auch abgedruckt bei LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 338. Kritisch ist hier anzumerken, dass in dem Ausstellungskatalog *Hast du meine Alpen gesehen? Eine jüdische Beziehungsgeschichte* zwar davon die Rede ist, dass die Familie Gomperz „das evangelische Glaubensbekenntnis angenommen [habe]“, allerdings all jene Passagen, in denen Rudolf Gomperz von seiner christlichen Haltung spricht, nicht zitiert werden. Vgl. LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, passim, hier zit. 320.

²²⁹⁷ GOMPERZ, „Mein letzter Wille“, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 136.

²²⁹⁸ Zit. nach THÖNI, Fremdenverkehrspionier 143; Vgl. dazu auch LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 338-339.

²²⁹⁹ GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 142.

²³⁰⁰ GOMPERZ, Notizen vom 20. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 142.

der Dank des Vaterlandes, der Schutz der Partei etc. aussieht! Hoffe auf Gott und sei sicher, daß er uns zu einer frohen Vereinigung helfen wird! Ich glaube kaum, daß jemand dieses ‚Sammellager‘ genannte Lokal so guten Mutes und ungebrochen verlassen wird, wie ich. Erhalte dich mir! Das ist meine einzige Bitte! [...] Ewig Dir dankbar für alles denke ich stündlich innig an Dich Ihandiss! [Ich habe Dich sehr sehr lieb] Rudl²³⁰¹

Zusammen mit anderen 985 Häftlingen wurde **Rudolf Gomperz** am 20. Mai 1942 nach Minsk deportiert.²³⁰²

„Nur eine einzige Person überlebte diese Deportation. Im Normalfall wurden die Deportierten unmittelbar nach ihrer Ankunft von Mitgliedern der Einsatzgruppen im Lager Maly Trostinec bei Minsk erschossen.“²³⁰³

1995 wurde in St. Anton ein Denkmal für **Rudolf Gomperz** errichtet, Felix Mitterer hat dessen Schicksal in seinem Stück *Kein schöner Land* theatralisch aufgearbeitet.²³⁰⁴

Angesichts der tragischen Ereignisse, die **Rudolf Gomperz** offenbar schon auf sich zukommen sah, tragen seine letzten Aufzeichnungen fast ironische Züge. In seinen in Wien verfassten Notizen und Briefen an die Familie versucht er, seine Situation möglichst positiv darzustellen.²³⁰⁵ Er spricht vom baldigen Sieg „unser[es] heißgeliebte[n] Führer[s]“,²³⁰⁶ von seiner Hoffnung auf eine „Sieges-Amnestie“.²³⁰⁷ Vier Tage vor seiner Deportation bezeichnet er sich als einen „großdeutschen Idealisten“.²³⁰⁸ Es scheint, als wollte **Rudolf Gomperz** seiner Frau und seinen Söhnen Mut zusprechen, sie darin bestärken, dass sich letztlich alles zum Guten wenden würde, sie einander bald wiedersehen würden. Wir wissen nicht, ob er zu dieser Zeit selber überhaupt noch an ein gutes

²³⁰¹ GOMPERZ, Notizen vom 20. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 143. Vgl. dazu auch LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 339.

²³⁰² THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 143; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 339.

²³⁰³ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 143. Hans Thöni berichtet diesbezüglich von einer Frau, die ihm erzählt habe, den ihr aus St. Anton bekannten Rudolf Gomperz im Herbst 1942 in Lemberg als Straßenkehrer gesehen zu haben. Ob der Straßenkehrer wirklich Rudolf Gomperz war, bleibt freilich ungewiss. Vgl. THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 144.

²³⁰⁴ LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 341.

²³⁰⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden auch LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 339.

²³⁰⁶ GOMPERZ, Brief an Marianne Gomperz vom 16. März 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 140.

²³⁰⁷ GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 141.

²³⁰⁸ GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 141.

Ende glaubte, seine Briefe zeugen aber von seinem Vertrauen auf Gott, aus dem er offenbar bis zum Schluss Trost und Kraft schöpfte.

In Bezug auf **Rudolf Gomperz**' großdeutsche Haltung ist abschließend noch einmal daran zu erinnern, dass er sich im Jahr 1899 infolge eines Aufenthaltes in Berlin evangelisch taufen ließ.²³⁰⁹ Zu dieser Zeit befand sich die Los-von-Rom-Bewegung auf ihrem Höhepunkt. Ein Zusammenhang zwischen dieser Bewegung und **Rudolf Gomperz**' Religionswechsel liegt nahe.

4.9. Christologie und Jesusbild der Konvertitinnen und Konvertiten

4.9.1. Einführung

In den bisherigen Ausführungen war bereits mehrfach von den christologischen Vorstellungen der Konvertitinnen und Konvertiten die Rede. Im Folgenden soll das bisher Gesagte zusammengefasst, konkretisiert und systematisiert werden. Dies erscheint umso dringlicher, als es sich bei der Christologie und in weiterer Folge der Soteriologie um das Herzstück christlicher Dogmatik handelt, anhand dessen sich die theologische Verortung der Konvertitinnen und Konvertiten noch einmal in differenzierter Weise ablesen lässt. Es stellen sich für uns folgende Fragen: Welche Vorstellung bzw. welches Bild hatten die hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten von der Persönlichkeit des Jesus von Nazareth und auf welche theologischen Konzepte stützten sie sich? Welche Rolle spielte Jesus (Christus) für deren Glaubensverständnis und Religiosität bzw. spielten Jesus (Christus) und sein Erlösungswerk überhaupt eine Rolle?

Die Beantwortung dieser Fragen ist mit Schwierigkeiten behaftet, da diesbezügliche Hinweise in den Überlieferungen der Konvertitinnen und Konvertiten äußerst spärlich sind und wir es oftmals nur mit vagen Andeutungen zu tun haben. Von **Edmund Husserl** wissen wir lediglich, dass er sich am Ende seines Lebens in den schon erwähnten Gesprächen mit der Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid als einen „tief

²³⁰⁹ Vgl. dazu Kapitel III.4.2.1.(d).

gottverbundene[n] und christusgläubige[n] Mensch[en]“ bezeichnete.²³¹⁰ Bei **Bettina Gomperz** und **Elise Richter** haben wir gesehen, dass deren Kindheit und frühe Jugend von einer emphatischen, einem unreflektierten „Kinderglaube[n]“²³¹¹ entspringenden Jesusfrömmigkeit geprägt war. Im Rückblick schreiben beiden Frauen über einer Zeit, die von tiefen inneren Nöten, von Gefühlen der Einsamkeit und Furcht beherrscht war und in der ihnen die emotionale Bindung an die biblische Jesusfigur Trost und Halt gab.²³¹² Die autobiographischen Schilderungen erwecken den Eindruck einer innigen Beziehung zu Jesus, der ihnen ganz selbstverständlich Gottes Sohn war und ihnen Hoffnung auf Erlösung von allem Leid gab. Wenngleich dieser ‚Kinderglaube‘ in späteren Jahren sowohl bei **Bettina Gomperz** als auch bei **Elise Richter** Erschütterungen erfuhr,²³¹³ dürften die emotional geprägten religiösen Erfahrungen der Kindheit eine Basis für das künftige Glaubensleben der beiden Frauen gelegt haben. Konkrete Hinweise auf deren späteres Jesusbild liegen uns nicht vor. **Elise Richter** legte im Erwachsenenalter allerdings großen Wert darauf, am Karfreitag oder an den Osterfeiertagen den Gottesdienst zu besuchen und gibt in ihren Tagebucheinträgen zu erkennen, dass ihr der Karfreitag ein besonderer Tag war.²³¹⁴

Spezifischere, wenngleich nicht immer eindeutige Aussagen zu Jesus Christus haben wir von **Lise Meitner**, **Melanie Gaertner**, **Otto Weininger**, **Egon Friedell**, **Emil Lucka**, **Arnold Schönberg** oder **Siegfried Lipiner**. Diese Aussagen gilt es näher zu beleuchten. Es werden uns dabei zwei Sichtweisen begegnen: Während die einen in Jesus allein den idealen Menschen sahen, kommt er bei den anderen als der Gott-Mensch in den Blick.

²³¹⁰ JAEGERSCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 219.

²³¹¹ RICHTER, Summe, 59.

²³¹² RICHTER, Summe, 58; HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 75-80. Vgl. dazu auch die Einzeldarstellungen Kapitel III.4.2.1.(e) und III.4.2.2.

²³¹³ RICHTER, Summe, 59; HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße, 80. Vgl. dazu auch die Einzeldarstellungen Kapitel III.4.2.1.(e) und III.4.2.2.

²³¹⁴ Vgl. dazu beispielsweise RICHTER, Tagebucheinträge vom 21. April 1916, 6. April 1917, 29. März 1928, 18. April 1930, 3. April 1931, 25. und 27. März 1932, 14. April 1933, 19. April 1935, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233353, 233354, 233360, 233367-233370, 233372.

4.9.2. Der Mensch Jesus als Genius und als religiöses und sittliches Vorbild

Mit einer solchen Sichtweise bewegen wird uns ganz auf dem Boden der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts: Jesus wird zunehmend ‚vermenschlicht‘, seine göttlichen Qualitäten treten in den Hintergrund, verschwinden mitunter gänzlich.²³¹⁵ So war Jesus für *Lise Meitner* vor allem ethisches Vorbild. Gegenüber einer Göttlichkeit Jesu zeigte sich die Physikerin, die sich selbst als „sehr unbegabt für einen orthodoxen Glauben“ bezeichnete, äußerst skeptisch.²³¹⁶ *Rudolf Maria Holzapfel* wiederum reiht Jesus in seinen panidealistischen Schriften in die Reihe „himmelserfüllter Menschheitslehrer, wie Moses [...], wie Jesaias und Jeremias, wie Krischna und Zoroaster [...]“.²³¹⁷ Jesus wird hier zur idealisierten Gestalt, in die sich der Mensch, so wie auch in andere ideale Schöpfergestalten, versenken und an der er seelisch reifen kann.²³¹⁸ Von besonderem Interesse sind für unser Thema die Auffassungen *Melanie Gaertners* und *Otto Weiningers*. Bei beiden kommt der Jesusgestalt eine zentrale identitätsstiftende Funktion zu. In ihren Lebenserinnerungen schreibt *Melanie Gaertner* in Zusammenhang mit ihrem Übertritt zur evangelischen Kirche, dass „die herrliche Gestalt von Jesus Christus, der an der Spitze derer schritt, die die Gleichheit aller Menschen predigten“ sie und ihre Tochter „schon immer mit Liebe und Bewunderung erfüllt [hätte]“.²³¹⁹ Jesus erscheint hier als Integrations- bzw. Leitfigur zur Konstruktion einer neuen religiösen und sozialen Identität²³²⁰ fernab aller damals gängigen rassistischen Zuschreibungen. Die in *Geschlecht und Charakter* dargelegten Ausführungen *Otto Weiningers* weisen in eine ähnliche Richtung. Ungeachtet ihrer Radikalität veranschaulichen sie in exemplarischer Weise die mit einem Religionswechsel einhergehende Identitätssuche und sollen deshalb im Folgenden näher beleuchtet werden. Im Anschluss daran wird das Jesusbild *Emil Luckas* und *Arnold Schönbergs* vorgestellt.

²³¹⁵ Vgl. dazu die Ausführungen bei MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI, 30-31.

²³¹⁶ MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5. Vgl. dazu auch MEITNER, Tagebucheintrag vom 30. August 1933, Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/17.

²³¹⁷ HOLZAPFEL, Welterlebnis, 137.

²³¹⁸ Vgl. in diese Richtung weisende Ausführungen bei HOLZAPFEL, Welterlebnis, 265, 479 sowie MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos, 59, 77-78.

²³¹⁹ GAERTNER, Glück und Ende (Altbestand der Universität Wien), 28. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.4.

²³²⁰ Vgl. dazu auch GRAF, Erlösung durch Satisfaktion?, 104-106, der auf das identitätsstiftende Jesusbild der frühen Arbeiterbewegung, der bürgerlichen liberalen Protestanten des 19. Jahrhunderts und der Befreiungstheologie verweist.

(a) Jesus als Überwinder des Judentums

„Christus ist der Mensch, der die stärkste Negation, das Judentum, in sich überwindet, und so die stärkste Position, das Christentum, als das dem Judentum Entgegengesetzteste, schafft.“²³²¹

Otto Weiningers schroffe Gegenüberstellung von Judentum und Christentum²³²² spitzt sich noch einmal in seinem Verständnis von Jesus von Nazareth zu. Dieses ist nicht zu trennen von **Weiningers** Genie-Konzept, von dem bereits im Kapitel zur neuen Mystik die Rede war.²³²³ Zur Erinnerung: Nach **Otto Weininger** ist „**der Genius** [...] **der lebendige Mikrokosmos** [sic!]“, in ihm verschmelzen Göttliches und Menschlich-Irdisches, All und Ich.²³²⁴ Der Genius als Inbegriff der Vereinigung mit dem Weltganzen, so führt **Weininger** weiter aus, ist damit auch frei von jeder Bindung an die Gesetze der Natur.²³²⁵ Das Goethe-Zitat „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, Befreit der Mensch sich, der überwindet“ aufgreifend,²³²⁶ bezeichnet **Weininger** in der Folge den „Religionsstifter“ als den „genialste[n] Mensch[en]“.²³²⁷

„Denn er hat am meisten überwunden. Er ist der Mensch, dem das gelungen ist, was die tiefsten Denker der Menschheit nur zaghaft [...] als möglich hingestellt haben: die völlige Neugeburt des Menschen, seine ‚Regeneration‘, die gänzliche Umkehr des Willens.“²³²⁸

Aus einem Leben in Gottlosigkeit und Bösheit sei der Religionsstifter in einem inneren Kampf „zum höchsten Glauben“ gelangt – hier liegt für **Weininger** auch der Unterschied zum nicht-religionsbegründenden Genius, der grundsätzlich zum Guten tendiere:²³²⁹

„Nicht so beim Religionsgründer. In ihm ist so viel Böses, so viel Machtwille, so viel irdische Leidenschaft, daß er 40 Tage in der Wüste, ununterbrochen, ohne Nahrung, ohne Schlaf, mit dem Feind in sich kämpft. Erst dann hat er gesiegt: nicht zum Tode ist er eingegangen, sondern das höchste Leben hat er in sich befreit. Wäre das anders,

²³²¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 439. Der zitierte Text ist im Original gesperrt gedruckt.

²³²² Vgl. Kapitel III.3.2.1 und IV.4.1.1.

²³²³ Vgl. Kapitel IV.4.6.3.

²³²⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 220-222, hier zit. 220.

²³²⁵ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438. Vgl. dazu auch Weiningers Ausführungen in ebenda 224.

²³²⁶ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438.

²³²⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438.

²³²⁸ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438.

²³²⁹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438-439, hier zit. 438.

so fehlte jeder Impuls zur Glaubensstiftung. Der Religionsgründer will und muß nichts anderes den Menschen bringen, als was ihm, dem belastetsten von allen, gelungen ist: den Bund mit der Gottheit zu schließen. Er weiß, daß er der schuldbeladenste Mensch ist; und er sühnt die größte Schuldsumme durch den Tod am Kreuze.²³³⁰

Wenngleich **Otto Weininger** diesen hier nicht namentlich nennt, so geht aus der Passage doch eindeutig seine Bezugnahme zu Jesus Christus hervor. Die zitierte Stelle ist, soweit erkennbar, die einzige in **Weiningers** Schrift, an der er vom Sühnetod am Kreuz spricht. Dass er diesen nicht im Sinne der klassischen Satisfaktionslehre auffassete, geht aus der folgenden Passage hervor. **Weininger** stellt einleitend fest, „daß die Geburt des Heilands in Palästina“ kein „bloßer Zufall“ gewesen sein könne, wie H.S. Chamberlain das behauptet habe.²³³¹

„Christus war ein Jude, aber nur, um das Judentum in sich am vollständigsten zu überwinden; denn wer über den mächtigsten Zweifel gesiegt hat, der ist der gläubigste, wer über die ödeste Negation sich erhoben hat, der positivste Bejaher. Christus ist der größte Mensch, weil er am größten Gegner sich gemessen hat. Vielleicht ist er der einzige Jude und wird es bleiben, dem dieser Sieg über das Judentum gelungen: der erste Jude wäre der letzte, der ganz und gar Christ geworden ist [...].“²³³²

Jesus Christus kommt hier also als der religiöse Genius in den Blick, als der Jude, der das Judentum kämpferisch in sich überwand und durch diesen heroischen, sittlichen Akt zum Vorbild für die Menschheit wurde. Der Tod am Kreuz ist nicht zu verstehen als ein Sühnetod im klassischen Sinn, sondern als Symbol für die Überwindung, der ein Neuanfang (Auferstehung) folgen kann: die „Umkehr des Willens“²³³³ ist vollzogen, der „Bund mit der Gottheit“²³³⁴ geschlossen. Aus dem irreligiösen Juden²³³⁵ ist der gläubige Christ geworden. Die Erlösung ist letztlich eine Selbsterlösung des Menschen.

Wie bereits an früherer Stelle dargelegt, rechnete **Weininger** in seinen Ausführungen zum Judentum damit, dass aus dem zeitgenössischen Judentum ein neuer Religionsstifter hervorgehen würde.²³³⁶ Jacques Le Rider und Robert S. Wistrich gehen davon

²³³⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 439.

²³³¹ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 440.

²³³² WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 440.

²³³³ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438.

²³³⁴ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 439.

²³³⁵ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 430.

²³³⁶ Vgl. dazu Kapitel III.3.2.1. Zu den betreffenden Passagen in *Geschlecht und Charakter* vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 440-441.

aus, dass **Weininger** sich nach seinem Religionswechsel selbst in der Rolle eines solchen neuen Religionsstifters sah, der die Erlösung vom ‚jüdischen‘ „Geist der Modernität“²³³⁷ bringen würde.²³³⁸ **Weiningers** Aussagen, noch mehr aber jene seiner Biographen, weisen in diese Richtung,²³³⁹ bleiben letztlich aber Spekulation.

Otto Weininger griff für seine Theorie der (Selbst)überwindung im Sinne eines inneren Kampfes auf ältere Vorbilder zurück. Zu nennen sind hier etwa Johann Wolfgang von Goethe, den er wörtlich zitiert,²³⁴⁰ Friedrich Nietzsche und Richard Wagner. Nietzsche entfaltet in *Also sprach Zarathustra* die Vorstellung von der Selbstüberwindung des Menschen hin zum Übermenschen.²³⁴¹ Was Richard Wagner betrifft, so ist in unserem Zusammenhang vor allem die Schlusspassage seiner Abhandlung *Das Judentum in der Musik* von Bedeutung, die **Weininger** zweifellos bekannt war.²³⁴² Dort heißt es:

„Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für die Juden aber zu allernächst so viel als – Aufhören Jude zu sein: Börne hatte aufgehört dies zu sein.“²³⁴³ Aber gerade Börne lehrt Euch, wie diese Erlösung nicht in Behagen und gleichgültig kalter Bequemlichkeit erreicht werden kann, sondern daß sie, wie uns, nur durch Schweiß, Not und Fülle des Leidens und der Schmerzen zu erkämpfen ist. Nehmt rückhaltslos an diesem selbstvernichtenden, blutigen Kampfe teil, so sind wir einig und untrennbar! Aber bedenkt, daß nur Eines Eure Erlösung von dem auf Euch lastenden Fluche sein kann, die Erlösung Ahasver’s: Der Untergang!“²³⁴⁴

Nach dem bisher Gesagten wird deutlich, wie eng **Otto Weiningers** Identitätssuche mit der Person Jesu Christi verschränkt war. Jesus war ihm Vorbild bei seinem Versuch der inneren Überwindung des Judentums und Idealbild des vollkommenen Menschen, der in seiner Vollkommenheit mit dem Göttlichen eins wird. Dieses Ideal der Vergöttli-

²³³⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 441.

²³³⁸ LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 197; WISTRICH, *Die Juden Wiens*, 427.

²³³⁹ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang eine Anmerkung von Weiningers Schwester Rosa, die von einer Begegnung Otto Weiningers mit einem gewissen Fräulein Meyer Folgendes berichtet: „Fräulein Meyer hatte mich oft gebeten, sie Otto vorzustellen (...). Schließlich verbrachte sie eine Stunde mit ihm, und sie schrieb mir: ‚Ich bin Jesus Christus begegnet.‘ Ich habe ihre Postkarte aufbewahrt.“ Zit. nach: LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 25. Vgl. dazu auch ABRAHAMSEN, *The Mind*, 124, 212.

²³⁴⁰ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 438.

²³⁴¹ NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, v.a. 8, 122-126.

²³⁴² Vgl. dazu auch den Hinweis bei LE RIDER, *Der Fall Otto Weininger*, 192.

²³⁴³ Der deutsche Journalist Ludwig Börne trat 1818 vom Judentum zum Protestantismus über. Vgl. dazu HERTZ, *Sexualpolitik*, 70.

²³⁴⁴ WAGNER, *Das Judentum in der Musik*, 63.

chung des Menschen gilt es anzustreben. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang noch eine Passage, die sich in *Weiningers* posthum publizierter Schrift *Über die letzten Dinge* findet. *Weininger* greift hier auf seine bereits in *Geschlecht und Charakter* dargelegte Vorstellung zurück, wonach der Glaube – und als eine Unterkategorie der religiöse Glaube – Grund allen Seins ist,²³⁴⁵ und bringt seine Vorstellung von Jesus Christus noch einmal auf den Punkt:

„Glaube ist die stete, bewußte oder unbewußte Voraussetzung der Wissenschaft, er immaniert vom Uranfang an jeder ihrer Unternehmungen. Die Idee des Guten – Wahren, die Existenz eines höchsten wesenhaften Wertes und eines höchsten vollkommenwertigen Wesens, die Existenz Gottes, beweisen zu wollen, ist eine praktische *Contradictio in adjecto*: es liegt im Begriff der Gottheit, daß sie nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann. [...] *Gott* muß sein, auf daß ich *sei*; ich bin nur soviel, als ich *Gott* bin. Daß dies das Wesen des Gottesgedankens und seine Bedeutung für die Menschheit ist, daß *Gott* der vollendete Mensch, der vollendete Mensch, wie *Jesus Christus*, *Gott* ist, daß der Glaube an *Gott* nur der höchste Glaube an sich selbst ist, haben die tiefsten Geister wohl erkannt [...].²³⁴⁶

(b) Jesus als religiöses Vorbild und Sinnstifter

Emil Lucka setzte sich in seinen Schriften *Grenzen der Seele*, *Die drei Stufen der Erotik* und *Die Verwandlung des Menschen* im Rahmen seiner Ausführungen zur Mystik und zum Sinn des Lebens mit der Jesusgestalt auseinander, die dort als ein „vom göttlichen Bewußtsein erfüllte[r] Mensch[...]“²³⁴⁷ als „vorbildlich religiöse[r] Mensch[...]“²³⁴⁸ und als Sinnstifter bezeichnet wird. In Bezug auf Letzteres schreibt *Lucka* in *Die Verwandlung des Menschen*:

„Nie hat ein Mensch wie er die Kraft besessen, jedes Wort, jede Tat, jedes Erleiden ganz mit der Seele zu empfangen und in eine letzte Einheit seines Lebens zu bringen. Er ist das ewige Vorbild für jenes Schwere und kaum zu Erreichende: einem persönlichen Leben absoluten Sinn zu verleihen, jede Begegnung zum Symbol eines

²³⁴⁵ In weiterer Folge sprach *Weininger* dem ungläubigen ‚Juden‘ das ‚Sein‘ ab. Vgl. WEININGER, *Geschlecht und Charakter* 430-431 sowie Kapitel IV.4.1.1.

²³⁴⁶ WEININGER, *Über die letzten Dinge* (1997), 150-151.

²³⁴⁷ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 107.

²³⁴⁸ LUCKA, *Grenzen der Seele*, 324.

durchaus Sinnvollen zu gestalten, Wort und Antwort über den Augenblick hinaus zur Endgültigkeit zu erhöhen.²³⁴⁹

In Jesus sei „persönliche[s] Erleben[...]“ in einen „objektiven Kulturwert“, das Christentum, übergegangen.²³⁵⁰ Die Einzigartigkeit und Intensität dieses Vorganges habe es mit sich gebracht, dass die folgenden Generationen in Jesus mehr als einen gewöhnlichen Menschen sahen:²³⁵¹

„Mit innerer Notwendigkeit ist eine Gestalt aus ihm [dem Christentum] hervorgetreten und durch die Jahrhunderte weiter ausgebildet worden, die mehr als menschlich ist, unter dem Namen Christus hat sie sich in die ewige Idee alles Sinnes verwandelt; und vielleicht muss man den Logos, mit dem das Johannes-Evangelium einsetzt, nicht als ‚Wort‘ deuten wie Luther und nicht als ‚Tat‘ wie Goethes Faust, sondern als ‚Sinn‘.“²³⁵²

Ganz ähnlich unterzieht **Emil Lucka** auch in *Die drei Stufen der Erotik* die vermeintliche Göttlichkeit Jesu Christi seiner Kritik. **Lucka** zufolge fußte „das religiöse Erlebnis Jesu [...] auf dem Bewußtsein von der Gottähnlichkeit der Seele und ihres Weges zu Gott [...]“.²³⁵³ Dass Jesus schließlich selbst göttliche Eigenschaften beigelegt wurden, führt er auf ein Missverständnis zurück:²³⁵⁴

„[...] man hat das Heil und die Erlösung der Welt an die Person dieses einen Menschen geknüpft, während er Vorbild für alle anderen hatte sein wollen. [...] Dies ist die Ursünde des Christentums: daß ein historisches Faktum, an welchem das Wesen des religiösen Verhaltens durchleuchtend offenbar wurde und daher formuliert werden konnte, als einmal und für alle Male geschehenes Heilsereignis aufgefaßt worden ist, anstatt daß man an diesem einen vom göttlichen Bewußtsein erfüllten Menschen nur eine große, vielleicht sogar vollendete Inkarnation des ewig neuen Verhältnisses zwischen Seele und Gott erkannt hätte. Es hat sich das Merkwürdige begeben, daß nur die eine Seele, die des Urhebers, als göttlich verstanden, daß anstatt der Göttlichkeit des Menschen überhaupt die Göttlichkeit dieses einen Menschen gelehrt wurde. Jesus ist zu einem Gott geworden, der für Menschen gar nicht mehr als

²³⁴⁹ LUCKA, *Die Verwandlung*, 251.

²³⁵⁰ LUCKA, *Die Verwandlung*, 251.

²³⁵¹ LUCKA, *Die Verwandlung*, 251-252.

²³⁵² LUCKA, *Die Verwandlung*, 252.

²³⁵³ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 37.

²³⁵⁴ LUCKA, *Die drei Stufen der Erotik*, 107-108.

Vorbild gelten konnte, sondern von dem sie demütig ihre Erlösung hoffen mußten.²³⁵⁵

Hier tritt uns wieder der Mystiker **Emil Lucka** vor Augen, der infolgedessen auch zu dem Schluss kommt, dass die wahre, auf der Vorstellung von der „Göttlichkeit der Seele“ beruhende Religion, wie sie etwa in der Mystik Meister Eckhardts zutage trete, ein historisches Vorbild wie Jesus eigentlich nicht mehr brauche.²³⁵⁶ Die Erlösung ist damit nicht an Jesus Christus gebunden, sondern vollzieht sich als menschliche Selbsterlösung allein durch die mystische Vereinigung mit dem Göttlichen.

(c) **„Die Gesetze der Natur des genialen Menschen sind die Gesetze der zukünftigen Menschheit.“²³⁵⁷ – Zur ‚Christologie‘ Arnold Schönbergs**

„Wenn ich Gott sage, weiß ich, daß ich damit von dem Einzigen, Ewigen, Allmächtigen, Allwissenden und Unvorstellbaren spreche, von dem ich mir ein Bild weder machen kann noch soll. An den ich keinen Anspruch erheben darf oder kann, der mein heißestes Gebet erfüllen oder nicht beachten wird. Und trotzdem bete ich, wie alles Lebende betet; trotzdem erbitte ich Gnaden und Wunder; Erfüllungen. Trotzdem bete ich, denn ich will nicht des beseligenden Gefühls der Einigkeit, der Vereinigung mit dir, verlustig werden.“²³⁵⁸

So klingt **Arnold Schönbergs** Bekenntnis zu seinem (jüdischen) Gott im ersten seiner *Modernen Psalmen* aus dem Jahr 1950, 17 Jahre nach seiner Rückkehr zum Judentum und mehr als 30 Jahre, nachdem der Komponist und zeitweilige Maler seinen *Christus* (1910) und seine *Christus-Vision* (1919) geschaffen hatte.²³⁵⁹ **Schönberg** betont hier ausdrücklich die absolute Unvorstellbarkeit und Transzendenz Gottes und, wie in der *Jakobsleiter*, die hohe Funktion des Gebetes als Weg zu Gott.²³⁶⁰ Im neunten seiner *Modernen Psalmen* kommt **Schönberg** auch auf Jesus von Nazareth zu sprechen. Er

²³⁵⁵ LUCKA, Die drei Stufen der Erotik, 107-108.

²³⁵⁶ LUCKA, Die drei Stufen der Erotik, 109-110, hier zit. 110.

²³⁵⁷ SCHÖNBERG, Harmonielehre, 392.

²³⁵⁸ SCHÖNBERG, Moderne Psalmen, Psalm No.1, ohne Paginierung.

²³⁵⁹ Schönbergs Christus-Darstellungen sind abgebildet bei MEYER, Der Maler, 160-161.

²³⁶⁰ Vgl. dazu Kapitel IV.4.7.3.

beklagt zunächst, „daß die jüdische Geschichtsschreibung es unterlassen hat, die Geschichte Jesu's zu berichten“, ²³⁶¹ um dann fortzufahren:

„Jesus war zweifellos das reinste, unschuldigste, selbstloseste, idealistischste Wesen, das je auf dieser Erde gewandelt hat. Sein Wille, sein ganzes Denken und Streben, war darauf gerichtet, die Menschen zu erlösen, indem er sie zu dem wahren Glauben an den Einzigen, Ewigen, Allmächtigen führte. Wenn er Gottes Sohn genannt wird, so fragt man sich, wer denn mehr Ebenbild Gottes ist, als er. Und wenn er des Pilatus Fragen, ob er sich Sohn Gottes und König der Juden genannt habe, mit der im heutigen Sprachgebrauch schwerlich unzweideutigen Antwort entgegnete: ‚Du sagst es‘ [...] – so kann man den Gedanken nicht unterdrücken, daß er als König der Juden und Sohn Gottes sein Volk von den rohen, verständnislosen Römern befreien wollte, die im Bunde mit den ‚Häschern im Tempel‘ sich lediglich um billige Garantien ihrer Herrschaft bekümmerten. [...] Es läßt sich kaum beweisen, daß Jesus beabsichtigt habe, die jüdische Nation zu spalten. Keines seiner Worte, keine seiner Handlungen steht im Widerspruch zur mosaischen Auffassung Gottes. Er wollte, im Gegenteil, die Religion in ihrer reinsten Form wiederherstellen und in deren weitgehendsten Konsequenzen. Als Gottes Söhne an ihren Vater glaubend, alles Denken und Handeln im Einklang mit solchem innigen Glauben: so wollte er die Menschheit sehen.“²³⁶²

Der historische Jesus wird hier als Befreier des jüdischen Volkes und als religiöses Vorbild präsentiert. Erlöserfunktion kommt ihm insofern zu, als er die Menschen zu Gott führt.²³⁶³ Wenn **Schönberg** von Jesus als dem Sohn Gottes und als dessen Ebenbild spricht, so ist dies im Sinne einer Gotteskindschaft aller Menschen, wie sie im letzten Satz der zitierten Passage zum Ausdruck kommt, zu interpretieren.

Für uns stellt sich die Frage, inwieweit dieses Jesusbild mit jenem der 1910er Jahre korreliert, also jener Zeit, also der Protestant **Schönberg** seine *Harmonielehre* und *Die Jakobsleiter* schrieb und seine *Christus*-Visionen malte. Es scheint, dass es bei **Schönberg** in diesen Jahren zu einer religiösen Verdichtung gekommen ist. Werfen wir zunächst einen Blick auf seine *Christus*-Bilder: Der *Christus* aus 1910²³⁶⁴ zeigt einen aus der Finsternis erscheinenden Kopf, der an mittelalterliche Darstellungen des

²³⁶¹ SCHÖNBERG, *Moderne Psalmen*, Psalm No.9, ohne Paginierung.

²³⁶² SCHÖNBERG, *Moderne Psalmen*, Psalm No.9, ohne Paginierung.

²³⁶³ Vgl. zu dieser Thematik auch KERLING, *Chalkedonische Hermeneutik*, 106, 117, 119; MÄCKELMANN, *Arnold Schönberg*, 374-375.

²³⁶⁴ Vgl. dazu die Abbildung bei MEYER, *Der Maler*, 160.

Schmerzensmannes erinnert.²³⁶⁵ Die obere Gesichtspartie ist in Licht getaucht, die untere geht fast unmerklich in den dunklen Hintergrund über. Markant sind die helle Stirn und die leuchtenden Augen. Markant ist aber vor allem die Ähnlichkeit zu **Schönbergs** etwa zur selben Zeit gemalten Selbstportraits.²³⁶⁶ Im Rahmen der Ausführungen zur *Jakobsleiter* wurde bereits auf **Schönbergs** in seiner *Harmonielehre* dargelegten Rolle des Künstlers als ‚Auserwählter‘, als ‚Lichtträger‘²³⁶⁷ und prophetischer Kündler neuer Wahrheiten hingewiesen, der seine Visionen, sein geistiges Erleben aus ‚innerer Notwendigkeit‘²³⁶⁸ heraus künstlerisch umsetzt.²³⁶⁹ In der *Harmonielehre* (1911) schreibt **Schönberg**:

„Die Gesetze der Natur des genialen Menschen sind die Gesetze der zukünftigen Menschheit.“²³⁷⁰

Die messianisch anmutenden Selbstportraits sind vor diesem Hintergrund als Ausdruck von **Schönbergs** Selbstverständnis als Künstler zu sehen: Es geht um Nachahmung Christi. Christus war für **Schönberg** Identifikationsfigur, der es sich anzugleichen, der es nachzufolgen gilt.²³⁷¹ Ziel ist die zunehmende Vergeistigung, die Vereinigung mit Gott und damit die Erlösung. **Schönbergs** prophetisches Selbstverständnis spiegelt sich auch in der *Jakobsleiter* wider: Dort finden wir unter den Figuren des ‚Berufenen‘, des ‚Aufführerischen‘, des ‚Ringenden‘, des ‚Mönchs‘ und des ‚Sterbenden‘ auch den ‚Auserwählten‘, mit dem sich Schönberg selbst gemeint haben dürfte.²³⁷² „Der Auserwählte“, der, wie es der Erzengel Gabriel bezeichnet, „einem Viel-Höheren ähnlich ist“ und da ist, die anderen zu führen,²³⁷³ leidet unter seiner Aufgabe, als „Vorhut des Geistes“ auf die Erde zurückkehren zu müssen, denn er verachtet das Stoffliche und will ihm

²³⁶⁵ LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 8.

²³⁶⁶ Vgl. als eines von vielen Beispielen die Abbildung bei ZAUNSCHIRM, Arnold Schönberg, 169. Vgl. zu dieser Thematik auch KERLING, Chalkedonische Hermeneutik, 122; LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 8-9; NEUBURGER, Blicke, passim.

²³⁶⁷ Vgl. ZELINSKY, Der „Weg“, 255, der auf Schönbergs Selbstverständnis als „Lichtträger“ verweist.

²³⁶⁸ FRIEDEL-HOBERG, Arnold Schönberg und der Blaue Reiter, 69.

²³⁶⁹ KAISER, Eine ästhetische Religion?, 110, 114-115; KERLING, Chalkedonische Hermeneutik, 117-118; FREITAG, Arnold Schönberg, 47-48; ZELINSKY, Der „Weg“, passim, v.a. 228-229, 237, 249-250, 255; LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 60. Vgl. zu dieser Thematik auch Kapitel IV.4.7.3.

²³⁷⁰ SCHÖNBERG, Harmonielehre, 392.

²³⁷¹ Vgl. dazu auch die Ausführungen bei LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 9-10; KERLING, Chalkedonische Hermeneutik, 117.

²³⁷² WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 339. Vgl. dazu auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 11 sowie die entsprechenden Stellen bei SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 42-48.

²³⁷³ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 45.

entkommen.²³⁷⁴ Doch Gott erlegt es ihm auf, „die irdische Bürde zu tragen“²³⁷⁵ und gemahnt ihn:

„In dir ist alles gesammelt, was Wesen ist der Geschöpfe. So bist du als Vorhut des Geistes, der einst die Teile zu sich zieht, im Kleinen ein Abbild der Zukunft, ihrmaßen du dich entwickelst.“²³⁷⁶

Eine implizite Identifikation des ‚Auserwählten‘ mit Christus zeigt sich dort, wo der ‚Auserwählte‘ angesichts seines Abstiegs ins Irdische in Anlehnung an das Johannes-evangelium verkündet: „Mein Wort laß ich hier, müht euch damit!“²³⁷⁷ Auch hier zeigt sich also wieder eine Nähe zwischen Christus und dem Künstler **Arnold Schönberg**.

Wenden wir uns nun **Schönbergs** zweiter *Christus*-Darstellung aus 1919 zu.²³⁷⁸ Diese zeigt im Unterschied zum *Christus* aus 1910 den Korpus des Gekreuzigten. Das Kreuz ist jedoch nur im unteren Teil des Bildes als dunkler Stamm erkennbar, der dann in den Korpus übergeht. Auffallend ist auch hier die Farbgebung. Das Bild ist unten eher dunkel gehalten und wird nach oben hin immer heller. Der Korpus ist ab der Mitte von einem schmalen hellen, gelb leuchtenden Streifen umrahmt, der sich ab der Schulter über die ganze obere Bildfläche ausbreitet. Wie beim *Christus* aus 1910 haben wir es also auch bei diesem Kreuzigungsbild, bei dem das Leiden übrigens ausgespart wird, mit dem Thema der Erlösung im Sinne des Aufstiegs vom Materiellen ins Geistige, von der Dunkelheit ins Licht zu tun.²³⁷⁹

In diesem Zusammenhang ist noch ein anderer Aspekt zu erwähnen, auf den Rudolf Leeb aufmerksam gemacht hat, nämlich **Schönbergs** Gesetz und Gnade/Erlösungs-Verständnis, mit der er ein klassisches paulinisch-lutherisches Motiv aufgreift.²³⁸⁰ In der *Jakobsleiter* begegnet uns die Figur des ‚Ringenden‘, der darüber klagt, alle göttlichen Gebote zu kennen und seit seiner Jugend zu halten und dennoch vor Gott zu scheitern. Der Erzengel Gabriel erklärt daraufhin, dass der Gottsucher zum Leiden bestimmt sei,

²³⁷⁴ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 45-46, 58, hier zit. 58; WÖRNER, Schönbergs Oratorium, 339; LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 11.

²³⁷⁵ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 58.

²³⁷⁶ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 58.

²³⁷⁷ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 46. Vgl. dazu auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 11-12.

²³⁷⁸ Vgl. dazu die Abbildung bei MEYER, Der Maler, 161.

²³⁷⁹ Vgl. dazu auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 12-13.

²³⁸⁰ LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 14-15.

am Leiden reife und erst infolgedessen zu Gott gelangen könne.²³⁸¹ Der Weg zu Gott aber führt über das Gebet, in dem der unvollkommene Mensch, der Sünder, mit Gott vereint wird. Im Gebet erfährt er die Gnade Gottes und wird erlöst.²³⁸²

Welche Rolle spielt hier nun Jesus Christus? Für **Arnold Schönberg** ist Jesus ganz im Sinne der Liberalen Theologie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts der ausgezeichnete Mensch, der in einer besonderen Beziehung zum Göttlichen steht und daher anderen Menschen zum Vorbild werden kann. Wie der Künstler ist Jesus der Auserwählte, der geistbegabte Genius, der Überwinder des Materiellen. Er zeigt den Weg zur Erlösung auf und gibt dem Leben des Menschen eine neue Richtung. Von Inkarnation ist nirgends die Rede, auch nicht von einer Erlösung im Sinne der klassischen Satisfaktionslehre. Die Transzendenz Gottes bleibt gewahrt.²³⁸³ Diese christologische Vorstellung entspricht jener, die wir in den bereits zitierten Passagen aus **Schönbergs Modernen Psalmen** kennen gelernt haben. Wenn Jesus dort als Vorkämpfer für die Freiheit des jüdischen Volkes und als jener charakterisiert wird, dessen „Wille, sein ganzes Denken und Streben, [...] darauf gerichtet [war], die Menschen zu erlösen, indem er sie zu dem wahren Glauben an den Einzigen, Ewigen, Allmächtigen führte“,²³⁸⁴ so wird man dahinter auch **Schönbergs** eigene Berufung nicht nur als Künstler, sondern auch als bewusster Jude, der sich für die Einheit des jüdischen Volkes einsetzte, erkennen können.²³⁸⁵ **Arnold Schönberg** hat also nach seiner Rekonversion zum Judentum sein liberalprotestantisches Jesusbild beibehalten.²³⁸⁶

4.9.3. Jesus, der Christus: Gott-Mensch, Gottes Sohn und Heiland

Mit **Siegfried Lipiner** und **Egon Friedell** begegnen uns zwei Konvertiten, deren Jesusbild deutlich traditionellere Züge trägt als das der eben vorgestellten Persönlichkeiten. Explizite Hinweise auf deren soteriologische Vorstellungen fehlen aber auch hier. Wir müssen uns deshalb mit einer Annäherung begnügen und beginnen mit **Siegfried**

²³⁸¹ SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 44-45, 47; LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 14.

²³⁸² SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, 62, 64; LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 14-15. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.7.3.

²³⁸³ Vgl. dazu auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 13-14, 16.

²³⁸⁴ SCHÖNBERG, Moderne Psalmen, Psalm No.9, ohne Paginierung.

²³⁸⁵ Vgl. dazu auch KERLING, Chalkedonische Hermeneutik, 117; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 375. Zu Schönbergs politischem Engagement für die Einheit des Judentums vgl. den Überblick bei MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 380-420.

²³⁸⁶ Vgl. dazu auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 18.

Lipiner, dessen religiös geprägtes Werk uns erste Rückschlüsse auf seine ‚Christologie‘ ziehen lässt.

(a) „Den Gott-Sohn [...] opfere ich nicht.“²³⁸⁷ – Jesus Christus bei
Siegfried Lipiner

Wie bereits in einem früheren Kapitel erörtert,²³⁸⁸ schuf **Siegfried Lipiner** mit seiner Schrift *Der entfesselte Prometheus* und mit seiner nur fragmentarisch erhaltenen *Christustrilogie* zwei Werke, die vom christlichen Erlösungsgedanken getragen sind und, darin sind sich die Biographen einig, seine eigene religiöse Bewegtheit zum Ausdruck bringen.²³⁸⁹ In *Der entfesselte Prometheus* wird der befreite Titan Prometheus infolge seiner Begegnung mit dem Gekreuzigten nicht nur selbst zum Erlöser, indem er sich opfert, sondern wird auch selbst erlöst.²³⁹⁰ Steht in dieser frühen Dichtung (1876) dem christlichen Erlösungsgedanken noch jener der „Erlösung aus der tragischen Schuld durch den Schmerz“²³⁹¹ gegenüber und ist es in der Schrift *Renatus*²³⁹² die Liebe, die die Erlösung bringt, so ist seine *Christustrilogie* schließlich ganz von der Erlösung durch Jesus Christus bestimmt.²³⁹³ **Lipiners Christustrilogie** ist Produkt seiner zweiten Schaffensperiode (1882-1911)²³⁹⁴ und fällt damit in die Zeit seines Übertritts zum Protestantismus (1892).

Anhand von **Lipiners** schriftstellerischen Christus-Darstellungen lassen sich folgende Punkte nennen, die zumindest für seine späten Jahre für eine durchaus orthodoxe Christologie dieses Konvertiten sprechen: Zum einen der Hoheitstitel Christus, den **Lipiner** zweifellos bewusst verwendete, und der immer wieder auftauchende Verweis auf die Erlösung durch Jesus Christus, zum anderen, daran anschließend, die Motive des Opfertodes, des Gekreuzigten und der Auferstehung, die wir bereits im *Entfesselten*

²³⁸⁷ LIPINER, Über die Elemente, 12.

²³⁸⁸ Vgl. Kapitel IV.4.6.2.

²³⁸⁹ Vgl. dazu v.a. VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 10, 15, 49, 78-80; NATORP, Vorwort, passim.

²³⁹⁰ LIPINER, Der entfesselte Prometheus, 108-118, 151-163; BREZINA, Siegfried Lipiner, 10-11, 18-19; NAGL-ZEIDLER-CASTLE, Deutsch-österreichische Literaturgeschichte, 1566; NATORP, Vorwort, 7-8. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.6.2.

²³⁹¹ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 79.

²³⁹² Zu Lipiners Dichtung *Renatus* vgl. VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 34-36.

²³⁹³ Zu den drei, Lipiners Werk prägenden Wegen der Erlösung vgl. VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 79; FLOROS, Gustav Mahler, 76-77.

²³⁹⁴ VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner, 49.

Prometheus (1876) finden.²³⁹⁵ In diesen Jugendjahren (Mitte/Ende der 1870er Jahre) hielt **Lipiner** auch seinen bereits früher genannten Vortrag *Über die Elemente einer Erneuerung religiöser Ideen in der Gegenwart* (1878). Darin spricht er von dem seine Sterblichkeit heldenhafte besiegenden und als Gottmensch wiederauferstehenden „wollenden Menschen“,²³⁹⁶ der in Jesus, dem „wahrhafte[n] Gottmensch[en]“, sein Vorbild findet.²³⁹⁷ Eindrucksvoll schreibt Lipiner:

„Und muss ich etwas von der heiligen Dreifaltigkeit opfern, so opfere ich gern den Gott-Vater und den heiligen Geist, den Gott-Sohn aber opfere ich nicht.“²³⁹⁸

Mit Hartmut von Hartungen bleibt festzuhalten, dass sich **Siegfried Lipiner**, je älter er wurde, mehr und mehr christlich-religiösem Gedankengut zuwandte.²³⁹⁹ Damit dürfte auch seine ‚Christologie‘ zunehmend orthodoxere Züge angenommen haben.

(b) Egon Friedells *Der historische Jesus Christus*²⁴⁰⁰

Mehr und intensiver als alle anderen der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten hat sich **Egon Friedell** in seinen Briefen, Manuskripten und Publikationen mit der Figur des Jesus von Nazareth auseinander gesetzt. Allen voran ist in diesem Zusammenhang seine Abhandlung *Der historische Jesus Christus*²⁴⁰¹ zu nennen. Von Interesse sind weiters die *Judastragödie*,²⁴⁰² das Werkmanuskript *Und David wird König*,²⁴⁰³ die Glosse zur Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus (Mk 11,12-14; 11, 20-26 und Mt

²³⁹⁵ Vgl. dazu Kapitel IV.4.6.2.

²³⁹⁶ LIPINER, *Über die Elemente*, 11.

²³⁹⁷ LIPINER, *Über die Elemente*, 12.

²³⁹⁸ LIPINER, *Über die Elemente*, 12.

²³⁹⁹ VON HARTUNGEN, *Der Dichter Siegfried Lipiner*, 79-80.

²⁴⁰⁰ Vgl. dazu Friedell gleichnamige Schrift *Der historische Jesus Christus*: FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, passim.

²⁴⁰¹ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, passim.

²⁴⁰² FRIEDEL, *Die Judastragödie*, passim.

²⁴⁰³ FRIEDEL, *Und David wird König* (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30663.

21,18-22)²⁴⁰⁴ sowie **Friedells** Ausführungen zur Deutung der Worte Jesu vor Pilatus („Du sagst es“, Mk 15,2).²⁴⁰⁵ Mit *Der historische Jesus Christus* liegt uns ein eindrücklicher Beitrag eines Nicht-Theologen zu den zeitgenössischen Debatten um die Frage nach der historischen Authentizität der Gestalt Jesu Christi vor. **Egon Friedell** erweist sich dabei als ein Kenner der verschiedenen Positionen. In langen Argumentationsgängen versucht er die Mythen-theorien unter anderem von William Benjamin Smith, John M. Robertson und Arthur Drews zu widerlegen²⁴⁰⁶ um anhand der Evangelienberichte nachzuweisen, dass Jesus von Nazareth tatsächlich gelebt hat.²⁴⁰⁷

„[...] die Frage, ob Jesus Christus gelebt hat, schlägt in jedermanns Fach oder sollte es doch wenigstens tun, denn das Leben, Leiden und Sterben des Heilandes ist auf unserer Hemisphäre der Sinn und geistige Inhalt der letzten neunzehn Jahrhunderte gewesen. Man denke sich dieses Ereignis weg, und es bleibt so gut wie nichts zurück, denn alles drehte sich um diese Zentralsonne [...]; aber wenn sich herausstellen sollte, daß der Mittelpunkt, um den sich unser ganzes bisheriges Fühlen, Denken und Glauben bewegt hat, ein Irrtum und eine Lüge ist: dann ist unsere Seligkeit schon auf dieser Erde unwiederbringlich verloren.“²⁴⁰⁸

Wie bereits an früherer Stelle dargelegt, sah **Egon Friedell** keinen Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum und leugnete die Vorstellung, dass Jesus der jüdische

²⁴⁰⁴ Das Schriftstück befindet sich in der Wienbibliothek im Rathaus: FRIEDEL, Glosse zu einer Bibelstelle (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127223. Friedell schreibt: „Mc 11, 12-14; 20-26 | Mt 21, 18-22 | Die Erzählung gehört in jene Gruppe von Evangelienschriften, die den Heiland durch eine symbolische Handlung eine Wahrheit einprägen lassen. Der Feigenbaum, der im Blätterschmuck prangt, so daß man herrliche Früchte erwartete, ist das Volk Israel. Tritt man aber näher, so erweist sich alles als trügerisch (beim Feigenbaum erscheinen die Früchte früher als die Blätter, sie müßten also schon da sein). Ebenso bei Israel war der Schein hoher Glaubensbereitschaft, folglich wird es verderben wie jener Baum. Meiner Ansicht nach hat Jesus das Gleichnis überhaupt nur gesprochen, aber auch wenn es sich real vollzog, so läßt Mc 11, ²³⁻²⁶ keinen Zweifel, wie es gemeint ist: die Verfluchung des Feigenbaums ist die Selbstverfluchung Israels, und damit ja kein Mißverständnis möglich sei, sagt Jesus ausdrücklich (dem Sinne nach): dies sei auch ein Gleichnis für die Wunderkraft des Glaubens, aber nicht für die Beziehung von Mensch zu Mensch, vielmehr ist hier im Gegenteil die erste Voraussetzung der Sündenvergebung, daß ihr vergeben habt und niemandem etwas Böses anwünscht. Von einer Verfluchung des Feigenbaums kann natürlich überhaupt nicht die Rede sein (ein Heiland kann doch nicht verfluchen), diesen falschen Ausdruck gebraucht nur Petrus (der im ganzen NT prinzipiell mißversteht), worauf er sofort aufgeklärt wird.“ Im Original wurden Absatzmarken gesetzt, wo sich hier senkrechte Striche („|“) im Text befinden.

²⁴⁰⁵ FRIEDEL, Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.

²⁴⁰⁶ Zu den Theorien von Smith, Robertson und Drews vgl. auch SCHWEITZER, Geschichte, 465-560.

²⁴⁰⁷ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, passim. Bei Friedell zeigt sich eine Nähe zu Gottlob Christian Storr und zur älteren Tübinger Schule. Zu Storr vgl. SPARN, Religiöse Autorität, passim; ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1, 305-307.

²⁴⁰⁸ FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 15.

Messias gewesen sei, ja, dass Jesus überhaupt Jude gewesen sei.²⁴⁰⁹ **Friedell** wollte das Christentum nicht als das Produkt „historische[r] Strömungen“²⁴¹⁰ oder „Ideenbewegung[en]“²⁴¹¹ verstanden wissen und fokussierte stattdessen auf die die Geschichte prägende große historische Einzelpersönlichkeit Jesus Christus.²⁴¹² Hinsichtlich der Geburt Jesu heißt es in **Friedells** *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*:

„Ist das Genie vorbeigeschritten“, sagt Diderot, „so ist es, als habe sich das Wesen der Dinge umgewandelt, denn sein Charakter ergießt sich über alles“: um wie viel mehr, wenn ein Gott die Erde berührt! Die Herabkunft des Heilands reißt die Weltgeschichte in zwei Hälften auseinander.²⁴¹³

Die zitierte Passage lässt den Schluss zu, dass wir es bei **Friedell** mit einer ‚Deszendenz-Christologie‘, oder ‚Christologie von oben‘ zu tun haben.²⁴¹⁴ Die Verwendung des pietistisch anmutenden Hoheitstitels ‚Heiland‘ verweist auf die Erlöserfunktion, die **Friedell** Jesus von Nazareth zuteilte, wobei wir, darauf wurde schon hingewiesen, davon ausgehen können, dass Erlösung für **Friedell** allein im Glauben an die „reine Lehre Jesu“²⁴¹⁵ und damit an die Liebe Gottes bestand.²⁴¹⁶ **Friedell** zufolge war es die einmalige Tat Jesu Christi, dem Menschen die Existenz seiner Seele zum Bewusstsein gebracht zu haben.²⁴¹⁷

Im Vorwort seiner Schrift *Der historische Jesus Christus* bekennt sich **Friedell** zum Supranaturalismus, „das heißt: jener Auffassung, die in Jesus ein göttliches Wesen erblickt und von diesem Wesen annimmt, daß es eine Reihe von Taten vollbracht hat, die dem gewöhnlichen Menschenverstande ungewöhnlich erscheinen, der Gesetzmäßigkeit einer höheren Naturordnung unterworfen sind und daher im landläufigen Sprachge-

²⁴⁰⁹ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 12-13, 420-421; FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 682-683. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.1.1., IV.4.1.3., IV.4.2.2.

²⁴¹⁰ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 81.

²⁴¹¹ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 44.

²⁴¹² FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 44-46, 48.

²⁴¹³ FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens*, 81.

²⁴¹⁴ Zu dieser traditionellen Vorstellung vgl. etwa MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VII, 43-44.

²⁴¹⁵ FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 298.

²⁴¹⁶ Vgl. Kapitel IV.4.2.2.

²⁴¹⁷ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 53.

brauch als Wunder bezeichnet werden“.²⁴¹⁸ Sofern aus den Quellen ersichtlich, steht **Friedell** mit dieser Haltung unter den hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten alleine da.

Aus methodischen Gründen verlässt **Friedell** in *Der historische Jesus Christus* allerdings den supranaturalistischen Standpunkt, um aus einer liberaltheologisch-naturalistischen, der Jesusgestalt keinerlei übernatürliche Fähigkeiten beimessenden Perspektive heraus gegen die Vertreter der Mythentheorie, die die Existenz des Jesus von Nazareth in Frage stellten, anzutreten.²⁴¹⁹ Dies erschwert die Analyse des Textes hinsichtlich **Friedells** eigener ‚Christologie‘. An einigen Stellen lässt er jedoch seine eigene Position durchblitzen, die trotz aller Unklarheiten, vor die sich die Leserin/der Leser gestellt sieht, wie folgt zusammengefasst werden kann: **Friedell** hielt dezidiert an der geschichtlichen Existenz Jesu Christi fest. Jesus war für ihn ein „göttliches Wesen“²⁴²⁰ mit übernatürlichen Fähigkeiten. Er grenzt sich damit eindeutig von den ‚Vernünftlern‘ und von der liberalprotestantischen Charakterisierung Jesu als eines lediglich ungewöhnlichen und besonderen Menschen ab. Eine Nähe zur liberalen Theologie, ins-

²⁴¹⁸ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 16. Große Anerkennung erntete Friedell für seine religiöse Position von Seiten Hermann Bahrs, der das Vorwort zu *Der historische Jesus Christus* verfasste. Bahr schreibt: „Die Gewalt unseres Glaubens ruht auf seinem zwingenden inneren Zusammenhang. Das Phänomen des menschlichen Wesens ist unerklärlich, erst aus der Erbsünde lernen wir es verstehen. Aber diese, o felix culpa!, zieht den allerbarmenden Gott auf Erden herab, Mensch zu werden, am Kreuze zu sterben und, von Toten auferstanden, zum Himmel zu fahren, nicht ohne zuvor dafür gesorgt zu haben, daß er fortan immer unter uns bleibt, daß wir ihn immer haben können, daß er unser ist, wie wir sein sind. Dadurch hat seit dem Kreuzestod das Leben der Menschheit ein neues Antlitz, daß ihr nun die Macht gegeben ist, sich Tag für Tag Gott zu holen, immer mit Gott zu sein, immer in Gott zu sein. Seit sich Gott, unsere Schuld zu tilgen, erniedrigt hat, Mensch zu werden, wie gewaltig sind wir erhöht! [...] In unserem Glauben hängt alles erzen zusammen. Da muß, wer einmal A gesagt hat, auch B sagen, es hilft ihm nichts, er kann nicht mehr aus. Deshalb freut mich’s, daß Sie dem lieben Leser mit solcher Entschiedenheit A sagen.“. Vgl. BAHR, *Lieber Egon Friedell*, 8-9.

²⁴¹⁹ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 16-17. Friedell begründet seine Methodik folgendermaßen: „Erstens würde die Darlegung des supranaturalistischen Standpunktes eine Reihe von prinzipiellen philosophischen Untersuchungen erfordern, die viel zu detailliert und zum Teil auch zu kompliziert sind, um hier in Kürze vorgenommen werden zu können. Zweitens gehören diese Erwägungen gar nicht hierher, denn der Supranaturalismus liegt so ganz außerhalb des Gesichtskreises der Mythentheorie, daß sie ihn nicht einmal angreift. [...] Endlich drittes ist es eine in der philosophischen Dialektik und in der Jurisprudenz und selbst in den allerexaktesten Wissenschaften, wie Mathematik und Mechanik, sehr gebräuchliche Argumentationsform, daß man eine Position einnimmt, die man gar nicht zu behaupten gedenkt, sondern nur als einen notwendigen Durchgangspunkt ansieht. So betrachtet zum Beispiel der Mathematiker den Kreis als ein Polygon mit unendlich vielen Ecken. [...] Kurz: um die naturalistische Auffassung widerlegen zu können, muß man sie wiederherstellen, und dies ist notwendig, denn die Mythenhypothese leugnet sogar diese. Die Naturalisten sagen: Jesus hat nichts Übernatürliches vollbracht, die Mythentheorie sagt: er hat nicht einmal etwas Natürliches vollbracht; die Naturalisten sagen: Jesus war kein göttliches Wesen, die Mythentheorie sagt: Jesus war überhaupt kein Wesen. Vgl. ebenda.

²⁴²⁰ FRIEDEL, *Der historische Jesus Christus*, 16.

besondere zu Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch zeigt sich hingegen in **Friedells** auch in anderen Schriften dargelegter Betonung des „ewigen Wert[es] der einzelnen Menschenseele“²⁴²¹ bzw. dort, wo er an der den Geschichtsverlauf lenkenden großen Einzelpersonlichkeit festhält.²⁴²² In diesem Sinne wird man **Friedells** ‚Jesus‘ als einen einmaligen, historisch wirksamen göttlichen Genius bezeichnen können.

4.9.4. Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Konvertitinnen und Konvertiten, sofern sie sich überhaupt mit Fragen der Christologie auseinandersetzten, ganz im Rahmen der seit Kant gängigen christologischen Konzepte des 18., 19. und frühen 20. Jahrhunderts bewegten. Dazu gehört, dass sie in ihrem Verständnis von Jesus Christus bei dessen Menschsein ansetzten, also eine ‚Christologie von unten‘ oder ‚anabatische‘ Christologie bzw. anthropozentrische Christologie vertraten,²⁴²³ die mit einem Festhalten an der historischen Figur Jesu Christi einherging. Dieser Ansatz kann soweit führen, dass schließlich nur mehr der Mensch Jesus übrig bleibt und seinen ihm traditionell beigelegten göttlichen Qualitäten keinerlei Bedeutung mehr beigemessen wird.²⁴²⁴ Wie gezeigt werden konnte, hebt sich **Egon Friedell** mit seinem supranaturalistischen Standpunkt dezidiert von einer derartigen ‚Vermenschlichung Jesu Christi‘²⁴²⁵ ab. Ähnlich dürfte auch **Siegfried Lipiner** am Ende seines Lebens eine eher orthodoxe Christologie vertreten haben.

Ungeachtet der Frage, inwieweit Jesus nun göttliche Eigenschaften beigelegt werden oder er lediglich als hervorragender Mensch gesehen wird, erscheint er bei den Konvertitinnen und Konvertiten – mit je unterschiedlicher Gewichtung – als ethisches

²⁴²¹ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 349. Vgl. dazu auch FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 53; FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit, 339. Zu Harnack und Troeltsch vgl. VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, 43-47; TROELTSCH, Glaubenslehre 75-76, 111; CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung, 174.

²⁴²² Vgl. dazu FRIEDEL, Der historische Jesus Christus, 44-46, 48 sowie zu Troeltsch: CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung, 159-163.

²⁴²³ Zur ‚Christologie von unten‘ vgl. MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI, 19; MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VII, 49-51.

²⁴²⁴ Vgl. dazu auch MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI, 30-31.

²⁴²⁵ MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI, 30.

und moralisches Vorbild, als Lehrer des „ewigen Wert[es] der einzelnen Menschenseele“²⁴²⁶ als Sinnstifter, Religionslehrer oder als religiöses Genie.

„Faktisch hat sich unter der Decke der dogmatischen Normalchristologie ein breiter Pluralismus unterschiedlicher *Milieuchristologien* gebildet, christologischer Deutungen, in denen einzelne Gruppen die Jesus-Gestalt für sich vergegenwärtigen.“²⁴²⁷

Nimmt man die Gesamtheit der hier vorgestellten Konvertitinnen und Konvertiten als ein eigenes Milieu in den Blick, so wird man vor dem Hintergrund der eben zitierten Aussage von Friedrich Wilhelm Graf in Hinblick auf die Vergegenwärtigung der Gestalt Jesu festhalten können: Allen Konvertitinnen und Konvertiten ist es gemeinsam, dass sie dogmatische Fragestellungen in Bezug auf Person und Heilswirken Jesu Christi (Zweinaturenlehre, Satisfaktionslehre, Lehre von der Trinität usw.) zugunsten eines affektiven und existentiellen Zugangs hintanstellten bzw. ablehnten. Die geschichtliche Person Jesu Christi und sein religiöses Erleben werden zum Ausgangspunkt für das eigene religiöse Erleben bzw. für die eigene religiöse Identität.²⁴²⁸ Ganz markant zeigt sich dieser existentielle Zugang dort, wo Jesus zum Überwinder des Judentums und Befreier von alten, jüdischen, Glaubensformen stilisiert, auf jeden Fall in Gegensatz zum Judentum gezeichnet wird. Mit *Otto Weininger* ist uns ein Extrembeispiel einer solchen Sichtweise begegnet, die in abgeschwächter Form aber auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten zu finden ist. Die Überwindung des Alten, des Judentums, wird bei *Weininger* zum eigentlichen Erlösungsakt. Die klassische Lehre von der Versöhnung wird abgelehnt, Jesus ist nicht Opfer, sondern siegreiches Vorbild auf dem Weg zu einer neuen, christlichen Identität.

Die Heilsbedeutung Jesu Christi für die Konvertitinnen und Konvertiten erschließt sich im Wesentlichen in seiner Funktion als moralische und religiöse Leitfigur. Jesus Christus erscheint als der vollkommene Mensch, als der ideale Glaubende, der in besonderer Nähe zu Gott steht und als solcher zur Vervollkommnung des Menschen anleitet und ihm den Weg zu Gott weist. Der Sohnestitel verweist in diesem Zusammenhang

²⁴²⁶ FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens, 349.

²⁴²⁷ GRAF, Erlösung durch Satisfaktion?, 106.

²⁴²⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Wilhelm Gräb zur liberalen Predigtaufassung. GRÄB, Die Predigt, passim, hier v.a. 103-111, 129-130.

weniger auf eine Göttlichkeit Jesu selbst, als vielmehr auf sein einzigartiges Naheverhältnis zu Gott als dem Vater.²⁴²⁹

5. Das Milieu der ‚Vordenker‘, Volksbildner und Schulreformer

5.1. Einführung

Mit den in dieser Arbeit untersuchten Persönlichkeiten wird ein kleiner Kreis, ja man kann sagen eine Elite von Menschen in den Blick genommen, die ihrer Zeit allesamt ein Stück voraus waren: **Arnold Schönberg** schlug mit seiner Zwölftonmusik neue Wege in der Musik ein,²⁴³⁰ **Edmund Husserl** tat ebendies mit der Begründung der Phänomenologie auf dem Gebiet der Philosophie,²⁴³¹ und **Alfred Adler** begründete die Individualpsychologie.²⁴³² Die Physikerin **Lise Meitner** lieferte wesentliche Beiträge zur Entdeckung der Kernspaltung,²⁴³³ **Elise Richter** machte sich auf dem Gebiet der Romanistik einen Namen.²⁴³⁴ Im politischen Bereich ist **Victor Adler** als ‚Vater‘ der österreichischen Sozialdemokratie zu nennen,²⁴³⁵ im Bereich der Jurisprudenz der Verfassungsjurist **Hans Kelsen** als ‚Schöpfer‘ der österreichischen Bundesverfassung.²⁴³⁶ Zu erinnern ist schließlich an den Freikletterer **Paul Preuss**²⁴³⁷ und an den Fremdenverkehrspionier von St. Anton am Arlberg, **Rudolf Gomperz**.²⁴³⁸ Bemerkenswert sind vor allem die Lebensläufe der Frauen: **Elise Richter**, **Lise Meitner** oder **Alice Schalek** brachen mit den

²⁴²⁹ Vgl. zum letztgenannten Aspekt insbesondere die Parallelen zu Harnack. VON HARNACK, Das Wesen, 76-78; ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2, 86-87.

²⁴³⁰ Vgl. dazu etwa die Übersicht bei FREITAG, Arnold Schönberg, 97-110.

²⁴³¹ Zu Edmund Husserl und zur Phänomenologie vgl. etwa PRECHTL, Edmund Husserl, passim.

²⁴³² Vgl. etwa die Adler-Biographie von HOFFMAN, Alfred Adler, passim.

²⁴³³ Zu Lise Meitners wissenschaftlichen Arbeiten und zur Kernspaltung vgl. etwa den Überblick bei SEXL-HARDY, Lise Meitner, 39-78, 88-99.

²⁴³⁴ Für einen Überblick vgl. etwa den Aufsatz von CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, passim sowie RICHTER, Kleinere Schriften, passim.

²⁴³⁵ Vgl. dazu etwa die Biographie von MEYSELS, Victor Adler, passim.

²⁴³⁶ Vgl. dazu etwa JESTAEDT, Hans Kelsen, passim sowie MÉTALL, Hans Kelsen, passim; EHS, Hans Kelsen, passim.

²⁴³⁷ Vgl. dazu etwa MESSNER, Freiklettern, passim; MAURER, Wen die Götter lieben, passim; MAILÄNDER, Jüdische Beiträge, passim.

²⁴³⁸ Vgl. dazu etwa THÖNI, Fremdenverkehrspionier, passim; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, passim.

Rollenbildern ihrer Zeit, blieben unverheiratet und setzten sich, ob an der Universität (*Elise Richter*, *Lise Meitner*) oder im Kriegspressequartier (*Alice Schalek*), trotz aller Widerstände und Anfeindungen in damals typischen Männerberufen durch.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man die genannten Persönlichkeiten mit dem Begriff ‚Vordenker‘ charakterisiert: Sie alle waren modern und fortschrittlich gesinnt und gesellschaftspolitisch engagiert. Ganz markant zeigt sich dies in zwei Bereichen, die im Folgenden näher beleuchtet werden sollen, nämlich im politischen – konkret sozialdemokratischen – Engagement der Konvertitinnen und Konvertiten sowie in deren Wirken in der Wiener Volksbildungsbewegung und in der Schulreform.

5.2. Die Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten

Dass um 1900 viele Jüdinnen und Juden sowie zahlreiche der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten mit der österreichischen Sozialdemokratie sympathisierten, wurde bereits in einem früheren Kapitel erwähnt.²⁴³⁹ Die Ideen und Werte der Sozialdemokratie wie politische und ökonomische Partizipation für alle, Bildung, Fortschritt und Rationalismus, ihr Antiklerikalismus sowie ihr Eintreten für moderne – wissenschaftliche – Weltanschauungen wirkten in hohem Maße anziehend, auch für jene, die nicht der Partei angehörten.²⁴⁴⁰ Dabei darf nicht vergessen werden, dass ernstzunehmende politische Alternativen für den untersuchten Personenkreis nicht wirklich gegeben waren. Die Deutschnationalen hatten sich einen radikalen Rassenantisemitismus auf ihre Fahnen geheftet, die Christlichsozialen agierten antisemitisch, klerikal und reaktionär.²⁴⁴¹ Tamara Ehs schreibt:

„[...] vor allem [...] war nach dem Verschwinden des Liberalismus als politisch-gestaltender Kraft die Sozialdemokratie die einzige Partei, die sich der demokratischen Teilhabe des Volkes verpflichtet hatte. Wer sich im Wien der Jahrhundertwende und des frühen 20. Jahrhunderts als Demokrat deklarierte, konnte sich daher nur in dieser Gedankenwelt, die die liberal-aufklärerischen Ideen des 19. Jahrhunderts aufgenommen und weiterentwickelt hatte, wiederfinden.“²⁴⁴²

²⁴³⁹ Vgl. Kapitel I.2.2.4.(c).

²⁴⁴⁰ EHS, Hans Kelsen, 50-58.

²⁴⁴¹ EHS, Hans Kelsen, 50-51. Zum Antisemitismus vgl. Kapitel I.2.2.3.

²⁴⁴² EHS, Hans Kelsen, 58.

Von den Konvertitinnen und Konvertiten sind neben **Victor Adler** folgende, der Sozialdemokratie nahe stehende Persönlichkeiten zu nennen: **Stefan Großmann**, der schon als Jugendlicher „sozialistisch infiziert worden [war]“, ²⁴⁴³ zunächst ein radikaler Sozialist, später ein Sozialdemokrat war und schließlich 1913, nach seinem Scheitern am Theater und im Jahr seiner Taufe, die Partei verließ und von da an „eine parteilose linksliberale Position“ vertrat. ²⁴⁴⁴ **Arnold Schönberg**, der Mitte/Ende der 1890er Jahre, also zur Zeit seiner Konversion, mit der Arbeiterbewegung sympathisierte, um sein 25. Lebensjahr herum aber eine „bewußte[...] Hinwendung zum ‚Bürgerlichen‘“ vollzog. ²⁴⁴⁵ Auch **Alfred Adler** bewegte sich, das Ideal einer neuen, besseren Gesellschaft vor Augen, als junger Arzt in den 1890er Jahren in sozialistischen Kreisen, ²⁴⁴⁶ die eng mit **Adler** befreundete **Aline Furtmüller** war zwischen 1919 und 1934 als sozialdemokratische Politikerin in Wien aktiv ²⁴⁴⁷ – sowohl **Alfred Adler** als auch **Aline Furtmüller** traten übrigens 1927 bzw. 1926 wieder aus der evangelischen Kirche aus. ²⁴⁴⁸ Bei **Alice Schalek** finden wir in den 1920er und 1930er Jahren eine Hinwendung zum Sozialismus und Kommunismus ²⁴⁴⁹ und auch **Hans Kelsen** stand der Sozialdemokratie nahe, wenngleich er kein Parteigänger war. ²⁴⁵⁰ Zu erwähnen ist schließlich noch **Elise Richter**, die in ihren Lebenserinnerungen schreibt:

„Es hätte, bei meiner sozialen Gesinnung, sehr nahe gelegen, mich der sozialdemokratischen Partei anzuschließen. Was mich hinderte, war der zur Schau getragene antibürgerliche Zug ihrer Politik. Darin lag eine ausgesprochene Verlogenheit: so gut wie alle Führer waren bürgerlicher Herkunft, hatten den Segen bürgerlicher Verhältnisse kennengelernt, verdankten ihnen ihre Ausbildung und ihre Laufbahn. Die Lehre, daß der Bürgerliche der Feind des Arbeiters sei, war eine böswillige Erfindung, die aber allgemein Glauben fand. Als ich später einmal in einer Versammlung die Rolle der Bürgerlichen im Befreiungskampf der Arbeiter schilderte, war des Staunens kein Ende. Meine Vorstellung von ‚Gleichheit‘, so weit überhaupt

²⁴⁴³ GROßMANN, Ich war begeistert, 24.

²⁴⁴⁴ WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann, 158-161, 169, hier zit. 158. Vgl. dazu auch GROßMANN, Ich war begeistert, 23-24, 30-31 sowie Kapitel III.4.2.8.

²⁴⁴⁵ MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 356-357, hier zit. 357. Vgl. dazu auch KRONES, Arnold Schönberg, 220-224; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 33, 217 sowie Kapitel III.4.2.11.

²⁴⁴⁶ HOFFMAN, Alfred Adler, 41; RATTNER, Selbstzeugnisse, 121 sowie Kapitel III.4.2.10.

²⁴⁴⁷ HOFFMAN, Alfred Adler, 74; FUCHS, Carl Furtmüller, 85; RITT-KRENEK, Aline Furtmüller, 22-24.

²⁴⁴⁸ SCHIFERER, Alfred Adler, 76; Certificate of Baptism of Aline Furtmüller (Translation), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

²⁴⁴⁹ SILVERMAN, Jewish Intellectual Women, 161; BACHINGER, Alice Schalek, 99-100 sowie Kapitel III.4.2.4.

²⁴⁵⁰ EHS, Hans Kelsen, 56.

möglich, war: Hebung des Proletariats zu Bürgerlichkeit. Ihre Parole dagegen war: Proletarisierung aller. Sie waren Proletarier und haben zur allgemeinen Proletarisierung nach Kräften beigetragen.²⁴⁵¹

Elise Richter war nach dem Ende der Monarchie für die neu gegründete ‚bürgerlich-freiheitliche Partei‘ politisch aktiv, der „bald alle bürgerlichen Intelligenzen“ angehörten²⁴⁵² und die sich nach einer klaren Wahlschlappe mit einer anderen Partei zur ‚Bürgerlich-demokratischen Arbeitspartei‘ vereinte.²⁴⁵³ Darüber hinaus hatte **Elise Richter** Beziehungen zur Frauenbewegung, setzte sich für das Frauenwahlrecht in der evangelischen Kirche ein und war Ende der 1920er Jahre Mitbegründerin einer Frauenpartei, die sich langfristig allerdings nicht behaupten konnte.²⁴⁵⁴ Auf **Elise Richters** schulpolitisches Engagement und ihre Haltung zum schulischen Religionsunterricht wird später noch näher einzugehen sein. Doch ist damit schon ein Punkt angesprochen, auf den im Zusammenhang mit der Sozialdemokratie noch kurz hinzuweisen ist, nämlich deren Einstellung gegenüber der Religion und insbesondere deren Verhältnis zur evangelischen Kirche.²⁴⁵⁵ Der Antiklerikalismus der Sozialdemokratie wurde bereits erwähnt. Dieser richtete sich allerdings hauptsächlich gegen die römisch-katholische Kirche.

„Die Sozialdemokratie bekämpfte zwar die tagespolitisch agierende katholische Kirche, doch schon gegenüber den evangelischen Kirchen war die Frontstellung deutlich schwächer ausgeprägt. Zur altkatholischen Kirche – viele deren Mitglieder, sogar führende Geistliche waren Sozialdemokraten – bestand ein ausgesprochen freundliches Verhältnis.“²⁴⁵⁶

Trotz heftiger Widerstände von Seiten atheistisch gesinnter sozialistischer Freidenker konnten sich in der sozialdemokratischen Partei jene behaupten, die – nicht zuletzt aus taktischen Gründen, wollte man doch potentielle religiös gestimmte Wähler nicht vergrämen – am Grundsatz „Religion ist Privatsache“ festhielten.²⁴⁵⁷ Zu diesen gehörte auch **Victor Adler**, für den der Klassenkampf, und nicht der Religionskampf im Vordergrund stand und der die Religion zur „Sache der persönlichen Überzeugung jedes ein-

²⁴⁵¹ RICHTER, Summe, 194-195.

²⁴⁵² RICHTER, Summe, 195.

²⁴⁵³ RICHTER, Summe, 197. Vgl. dazu auch CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 16.

²⁴⁵⁴ RICHTER, Summe, 203, 211-212. Vgl. dazu auch TANZMEISTER, Elise Richter, 11-12.

²⁴⁵⁵ Vgl. dazu neuerdings TRAUNER, Arbeiterschaft (im Druck).

²⁴⁵⁶ STEGER, Ein beendeter Konflikt?, 259. Vgl. dazu auch TRAUNER, Arbeiterschaft (im Druck).

²⁴⁵⁷ SERTL, Die Freidenkerbewegung, 67-75, hier zit. 68. Vgl. dazu auch TRAUNER, Arbeiterschaft (im Druck) sowie STEGER, Ein beendeter Konflikt?, 259.

zelen“ erklärt hatte.²⁴⁵⁸ Auf die Los-von-Rom-Bewegung reagierte die Partei reserviert bis ablehnend, doch finden sich angesichts des zunehmenden Einflusses der Bewegung auf die Arbeiterschaft nach der Jahrhundertwende auch durchaus positive Äußerungen.²⁴⁵⁹ Auf evangelischer Seite kam es insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg zu einer verstärkten, würdigenden Auseinandersetzung mit sozialistischen Ideen. Beredten Ausdruck davon gibt die Festschrift zur 100-Jahr-Feier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien von 1921, die den Titel *Religion und Sozialismus* trägt.²⁴⁶⁰

Insgesamt wird man festhalten können, dass die kulturprotestantisch, liberal geprägte evangelische Kirche Österreichs (Wiens) zu Beginn des 20. Jahrhunderts sozialistisch gesinnten und religiös gestimmten Konvertitinnen und Konvertiten ausreichend Raum und Möglichkeiten bot, ihre weltanschaulichen Positionen und ihren Glauben individuell zu leben. Vor diesem Hintergrund erstaunt auch nicht die relativ hohe Zahl an Sozialistinnen und Sozialisten unter den Konvertitinnen und Konvertiten.

5.3. Die Volksbildnerinnen und Volksbildner, Schulreformerinnen und Schulreformer

Bemerkenswert ist auch der Anteil der Konvertitinnen und Konvertiten, die sich in der Wiener Volksbildungsbewegung oder im Bereich der Schulreform engagierten, wie überhaupt in der Wiener Volksbildungsbewegung viele Evangelische (u.a. Eduard Leisching) vertreten waren.²⁴⁶¹ Protestantismus und Volksbildung trafen einander in ihrem Anspruch des Wissens und der Bildung für alle. In Wien finden sich Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts folgende Volksbildungsinstitutionen: der 1887 ins Leben gerufene ‚Wiener Volksbildungsverein‘, die seit 1895 stattfindenden ‚Volkstümlichen Universitätsvorträge‘, das mit letzteren verbundene, 1901 etablierte ‚Volksheim‘ sowie

²⁴⁵⁸ SERTL, Die Freidenkerbewegung, 69-75, hier zit. 70. Vgl. dazu auch TRAUNER, Arbeiterschaft (im Druck) sowie STEGER, Ein beendeter Konflikt?, 259.

²⁴⁵⁹ SERTL, Die Freidenkerbewegung, 75-77; TRAUNER, Arbeiterschaft (im Druck).

²⁴⁶⁰ Vgl. dazu die Aufsätze in: PROFESSORENKOLLEGIUM, Religion und Sozialismus, passim sowie TRAUNER, Arbeiterschaft, (im Druck).

²⁴⁶¹ UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten, 361. Zu Eduard Leisching vgl. auch SALZER-KARNER, Vom Christbaum, 101-103.

die 1897 gegründete ‚Urania‘.²⁴⁶² Die genannten Einrichtungen waren, nicht zuletzt um sich gegenüber den damals regierenden Konservativen (auch ökonomisch) behaupten zu können, in politischer und religiöser Hinsicht neutral ausgerichtet, standen aber, mit Ausnahme der Urania, der Sozialdemokratie nahe.²⁴⁶³ Erklärtes Ziel der, von Seiten der Christlichsozialen übrigens heftig angefeindeten Wiener Volksbildungsbewegung war es, die Menschen zu kritischem Denken und politischer Mündigkeit zu erziehen.²⁴⁶⁴ Bezeichnend ist diesbezüglich eine Aussage des Wiener Volksbildners und Konvertiten **Emil Reich**²⁴⁶⁵ aus dem Jahr 1897:

„Die erste Bedingung wahrer Freiheit ist die Fähigkeit, sich ein selbständiges Urteil über Dinge und Menschen zu bilden. Sicherlich erreicht dies mancher in reiferen Jahren durch bittere Erfahrungen gewitzigt, jedoch wie viele bringen es nie dazu und bleiben ihr Leben lang im Banne des Aberglaubens. Zum Aberglauben wird aber jedes blindlings aufgegriffene und nachgesprochene politische, religiöse und sociale Schlagwort für alle jene, die nicht fähig sind, seinen Wahrheitsgehalt mit ruhiger Ueberlegung zu prüfen, und nichts hat mehr Unheil auf Erden angestiftet als der Aberglaube.“²⁴⁶⁶

Die von der Wiener Volksbildungsbewegung veranstalteten Vorträge und kulturellen Veranstaltungen fanden in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg regen Zulauf²⁴⁶⁷ und erlebten insbesondere im ‚Roten Wien‘ bis 1933/34 eine wahre Hochblüte.²⁴⁶⁸ **Melanie Gaertner** stellte nach dem Zweiten Weltkrieg rückblickend auf diese Zeit fest:

²⁴⁶² TASCHWER, Wissenschaft, 161-162; EHS, Hans Kelsen, 34-36, 41-42. Zu den einzelnen Einrichtungen, ihrer Gründung und ihrer Ausrichtung vgl. KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein, passim, hier v.a. 3-29; TASCHWER, Wissenschaft, 65-68 (‚Wiener Volksbildungsverein‘); EHS, Hans Kelsen, 35-41; TASCHWER, Wissenschaft, 90-122 (‚Volkstümliche Universitätsvorträge‘); EHS, Hans Kelsen, 41-44; TASCHWER, Wissenschaft, 153-159; KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein, 127-156 (‚Volksheim‘); TASCHWER, Wissenschaft, 161 (‚Urania‘).

²⁴⁶³ EHS, Hans Kelsen, 34, 44, 49; TASCHWER, Wissenschaft, 7, 172-174. Die Urania war, im Gegensatz zu den anderen Einrichtungen, konservativ ausgerichtet und bediente ein eher bürgerliches Publikum. Vgl. TASCHWER, Wissenschaft, 161, 180; 224.

²⁴⁶⁴ EHS, Hans Kelsen, 29, 32-33, 45-46, 50; TASCHWER, Wissenschaft, 67, 173-176.

²⁴⁶⁵ Emil Reich, geb. am 29. Oktober 1864 ließ sich am 14. Oktober 1886 evangelisch A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 568.

²⁴⁶⁶ REICH, Volkstümliche Universitätsbewegung, 5-6. Vgl. dazu auch KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein, 28.

²⁴⁶⁷ Zu den Mitglieder- und Besucherzahlen vgl. TASCHWER, Wissenschaft, 162-164. Zu den Vorträgen, Veranstaltungen und Besucherzahlen in der Frühzeit des ‚Wiener Volksbildungsvereins‘ im Speziellen vgl. etwa KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein, 75-80.

²⁴⁶⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei TASCHWER, Wissenschaft, 217-242; 288, hier v.a. 218.

„Das alte Volksheim und das Volksbildungshaus, in denen schon seit vielen Jahren Gelehrte Vorlesungen abgehalten hatten, Sprach- und Handfertigkeitkurse zur Verfügung jedes Lernbegierigen standen, waren stets überfüllt.“²⁴⁶⁹

Unter den von **Melanie Gaertner** genannten ‚Gelehrten‘ befanden sich auch zahlreiche Konvertitinnen und Konvertiten. Neben dem schon oben erwähnten **Emil Reich** sind folgende Persönlichkeiten zu nennen, die, sowohl vor als auch nach dem Ersten Weltkrieg, in der Wiener Volksbildung, sei es im ‚Wiener Volksbildungsverein‘, in der ‚Urania‘, im ‚Volksheim‘ oder im Rahmen der Universitären Volksbildung, aktiv waren: **Hans Kelsen**,²⁴⁷⁰ **Alfred Adler**,²⁴⁷¹ **Heinrich Gomperz**,²⁴⁷² **Elise Richter**,²⁴⁷³ **Alice Schalek**,²⁴⁷⁴ **Aline Furtmüller**²⁴⁷⁵ oder **Egon Friedell**.²⁴⁷⁶

Über dieses Engagement in der Wiener Volksbildungsbewegung hinaus waren etwa **Arnold Schönberg**,²⁴⁷⁷ **Hans Kelsen**²⁴⁷⁸ oder **Aline Furtmüller**²⁴⁷⁹ an den Schulanstalten der Eugenie Schwarzwald als Lehrende tätig. Letztere war auch Mitglied im Verein ‚Freie Schule‘,²⁴⁸⁰ einer der Sozialdemokratie und der Freidenkerbewegung nahe stehenden, 1905 ins Leben gerufenen Organisation, deren Protagonistinnen und Protagonisten neben einer groß angelegten Schulreform unter anderem eine klare Trennung von Staat/Schule und Kirche forderten.²⁴⁸¹ Zu den frühen, offenbar allerdings nur kurzzeitigen, Mitgliedern dieses Vereins gehörte auch **Elise Richter**,²⁴⁸² die sich dann auch während ihrer Zeit in der ‚Bürgerlich-demokratischen Arbeitspartei‘ mit Schulfragen, insbesondere mit dem schulischen Religionsunterricht, beschäftigte.²⁴⁸³ **Elise Richter** war

²⁴⁶⁹ GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien, 147.

²⁴⁷⁰ EHS, Hans Kelsen, V-VII, 49-78; TASCHWER, Wissenschaft, 233.

²⁴⁷¹ SCHIFERER, Alfred Adler, 98; HOFFMAN, Alfred Adler, 73.

²⁴⁷² TASCHWER, Wissenschaft, 250-251.

²⁴⁷³ TASCHWER, Wissenschaft, 248; RICHTER, Summe, 166-168; RICHTER, Erziehung, 552-553.

²⁴⁷⁴ KRASNY-RAPP-WIMBERGER-RAPP, Auf den Spuren, 13.

²⁴⁷⁵ FUCHS, Carl Furtmüller, 85; *Neues Wiener Abendblatt* Nr. 79 (21. März 1925), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Nachlass Furtmüller. Aline Furtmüllers Mann Carl Furtmüller war bei der Gründung des ‚Volksheims‘ beteiligt. Vgl. dazu HOFFMAN, Alfred Adler, 73.

²⁴⁷⁶ TASCHWER, Wissenschaft, 233.

²⁴⁷⁷ STREIBEL, Ein Adabei, 49; STUCKENSCHMIDT, Schönberg, 227.

²⁴⁷⁸ EHS, Hans Kelsen, 122.

²⁴⁷⁹ RITT-KRENEK, Aline Furtmüller, 20.

²⁴⁸⁰ FUCHS, Carl Furtmüller, 85.

²⁴⁸¹ Zum Verein ‚Freie Schule‘ vgl. EHS, Hans Kelsen, 51, 114-115.

²⁴⁸² RICHTER, Summe, 198-200.

²⁴⁸³ RICHTER, Summe, 197-198.

gegen eine gänzliche Abschaffung des Religionsunterrichts, lehnte jedoch den „religiösen Zwang“ in der Schule ab.²⁴⁸⁴

Nach den bisherigen Ausführungen zeigt sich, dass die Konvertitinnen und Konvertiten in hohem Maße gesellschaftspolitisch aktiv waren. Ihr Einsatz für Demokratie, freie Meinungsäußerung, Freiheit des Einzelnen oder auch religiöse Mündigkeit zeugt einmal mehr von der modernen und fortschrittlichen Haltung, die sie in einer Zeit der politischen und gesellschaftlichen Umbrüche am Beginn des 20. Jahrhunderts einnahmen.

²⁴⁸⁴ RICHTER, Summe, 198-199, hier zit. 198.

V. DIE KONVERTITINNEN UND KONVERTITEN ALS PRAKTIZIERENDE EVANGELISCHE CHRISTINNEN UND CHRISTEN UND IHRE EINBINDUNG INS EVANGELISCH-KIRCHLICHE MILIEU

1. Einführung

Im vorangegangenen Kapitel wurde ein breites Spektrum theologischer, religiöser und weltanschaulicher Positionen der Konvertitinnen und Konvertiten vorgestellt. Noch nicht erörtert wurden die Fragen, inwieweit sich deren religiöse Anschauungen im Alltag im Sinne einer religiösen Frömmigkeitspraxis niederschlugen und inwieweit sich bei den hier untersuchten Personen kirchliche Bezüge festmachen lassen. Dabei kann gleich vorweg gesagt werden, dass die Bindung der Konvertitinnen und Konvertiten an die Institution evangelische Kirche in der Regel nur sehr schwach, in vielen Fällen eine solche gar nicht vorhanden war. Religion war für sie Sache des subjektiven inneren Erlebens, nicht Sache der Institution.

Die mangelnde bzw. quellenmäßig bisher nicht nachweisbare Teilnahme vieler Konvertitinnen und Konvertiten am kirchlichen Leben im Sinne von Gottesdienstbesuchen oder einer Teilnahme am Abendmahl darf allerdings nicht zu dem Schluss führen, dass kirchliche Bezüge bei diesen gänzlich fehlten – so wie überhaupt die Einhaltung traditioneller Formen von Kirchlichkeit nicht als alleiniger Gradmesser für den christlichen Sinn der betreffenden Personen herangezogen werden darf. Ein solcher verengter Blick übersieht nämlich die Vielfältigkeit christlich-religiöser Ausdrucks- und Lebensformen und die damit verbundenen Möglichkeiten individueller selektiver Beziehungen zur Kirche, wie sie etwa durch Vereinstätigkeit, soziales Engagement (v.a. Spenden-

tätigkeit) oder die Einbindung in evangelische soziale Netzwerke gegeben waren.²⁴⁸⁵ Gerade was die Spendentätigkeit und die sozialen Netzwerke betrifft gibt es deutliche Indizien dafür, dass Konvertitinnen und Konvertiten in Wien weit über die hier untersuchte Personengruppe hinaus über diesen Weg mit der ‚Institution‘ evangelische Kirche verbunden waren und sich zu derselben auch zugehörig fühlten.

Im Folgenden sollen derartige Verbindungen/Zugehörigkeiten anhand der verfügbaren Quellen näher in den Blick genommen werden. Den Ausgangspunkt der Darstellung bilden die kirchlichen Bezüge der Konvertitinnen und Konvertiten im weiteren Sinn – etwa im Rahmen von Spenden und Legaten. Daran anschließend sollen die Gottesdienstbesuche von *Elise Richter* und *Lise Meitner* zur Darstellung gelangen, also jene Formen religiösen Engagements, die den Kern dessen bilden, was wir im strengen Sinn unter Teilnahme am kirchlichen Leben verstehen. Darüber hinaus ist nach der religiösen Alltagsgestaltung und privaten Frömmigkeitspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten zu fragen, im Besonderen, ob und wie sie Weihnachten und Ostern feierten, ob sie in der Bibel lasen oder welche Rolle das Gebet bei ihnen spielte. Abschließend wollen wir uns, auch dies wieder anhand der Ego-Dokumente *Elise Richters* und *Lise Meitners*, zwei eindrucksvollen Fällen der Einbindung ins evangelisch-kirchliche Milieu Wiens bzw. Berlins widmen.

2. „Eine stille Wohltäterin unserer Gemeinde“²⁴⁸⁶ – Kirchliche Bezüge der Konvertitinnen und Konvertiten

Dass sich viele der hier untersuchten Konvertitinnen und Konvertiten in dezidiert evangelisch-geprägten sozialen Milieus bewegten, wurde im Verlauf der bisherigen Arbeit deutlich. Insbesondere wurde auf die engen freundschaftlichen Beziehungen zu Evangelischen hingewiesen, die hinsichtlich der Übertritte zum Protestantismus eine nicht zu

²⁴⁸⁵ Zur Definition von Kirchlichkeit und den Ausdrucksformen bürgerlicher Religiosität vgl. HERMELINK, Art. Kirchlichkeit, passim. Zur angesprochenen Thematik vgl. weiter GRAF, Wiederkehr, 81-96; HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, passim.

²⁴⁸⁶ *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 16, Nr. 7/8 (Juli/August 1934) 55.

unterschätzende Rolle gespielt haben.²⁴⁸⁷ Darüber hinaus lassen sich bei einigen Konvertitinnen und Konvertiten Bezüge zu evangelischen Pfarrern und evangelischen Gemeinden festmachen. So wissen wir etwa, dass sich **Lise Meitner** in Berlin und Stockholm, **Elise** und **Helene Richter** in Wien in evangelisch-kirchlichen Kreisen mit mehr oder weniger starken Bezügen zu den dortigen Pfarrern/kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bewegten.²⁴⁸⁸ **Alice Schalek** gehörte in New York einer presbyterianischen Kirchengemeinde an²⁴⁸⁹ und **Stefan Großmann** unterhielt offenbar in Schweden Kontakte zu einem evangelischen Pfarrer.²⁴⁹⁰

Derartige kirchliche Anbindungen, die freilich nicht mit einer aktiven Teilnahme am Gemeindeleben einhergehen mussten, lassen sich schwer nachweisen, oft sind es indirekte Hinweise, die uns diesbezüglich Anhaltspunkte liefern. So spricht etwa der Photograph **Max Jaffé** in dem früher erwähnten, ein Angebot zum „Gesundheitsturnen“ enthaltenden Schreiben an die evangelische Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt mehrfach von „unsrer [sic!] Gemeinde“,²⁴⁹¹ woraus sich auf ein gewisses Zugehörigkeitsgefühl zu dieser Pfarrgemeinde schließen lässt.

Über den Kreis der in dieser Arbeit in den Blick genommenen ‚Prominenten‘ hinaus führende Informationen hinsichtlich kirchlicher Bezüge von Konvertitinnen und Konvertiten in Wien liefern uns Dokumente wie Legate oder Namenslisten von Spenderinnen und Spendern für karitative Zwecke. Im *Wiener Gemeindeboten* vom Sommer 1934 wurde beispielsweise der verstorbenen Konvertitin **Johanna Regenstreif** als „eine[r] stille[n] Wohltäterin unserer Gemeinde, die viel Elend lindern half“ gedacht.²⁴⁹² Im *Wiener Gemeindeboten* finden sich auch Namenslisten von Spendern für das evangelische Schulwesen, wobei sich hier aufgrund der vollständigen Namensnennung vor

²⁴⁸⁷ Vgl. dazu Kapitel III.2. und III.4.3.

²⁴⁸⁸ Vgl. dazu Kapitel V.3., V.4., V.6.

²⁴⁸⁹ MERLIN (Reverend, ‚Second Presbyterian Church‘ N.Y.), E-Mail Auskunft vom 5. Jänner 2010; KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 9, 17.

²⁴⁹⁰ GROßMANN, Briefe an Ester Großmann vom 9. und 20. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

²⁴⁹¹ JAFFÉ, Brief an das verehrl. Presbyterium der Ev. Gemeinde A.C. Wien vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916, 1; JAFFÉ, Brief an Theodor Ritter von Gunesch vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.8.2.

²⁴⁹² *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 16, Nr. 7/8 (Juli/August 1934) 55. Johanna Regenstreif (geb. 12. Dezember 1877) ließ sich am 21. März 1905 gemeinsam mit ihrem Mann, dem Industriellen Friedrich Regenstreif (geb. 14. November 1868) in Wien-Währing taufen. Beide sind auf dem Pötzleinsdorfer Friedhof begraben. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 567-568.

allem das Jahr 1920 als statistisch aufschlussreich und auswertbar erweist.²⁴⁹³ Die Durchsicht dieser monatlichen Spenderlisten ergab für das Jahr 1920 (Jänner-Dezember mit Ausnahme des Monats September) einen Konvertitinnen- bzw. Konvertitenanteil von durchschnittlich etwas mehr als vier Prozent, im März 1920 kann man von rund sieben Prozent ausgehen.²⁴⁹⁴ Unter den Spendern befanden sich u.a. **Adolf Camondo** (1 K/Jänner 1920; 39 K/Febr.1920),²⁴⁹⁵ **Bernhard Ben Tieber** (10 K/Jänner 1920),²⁴⁹⁶ **Josef Bronner** (10 K/Febr.1920),²⁴⁹⁷ Prof. Dr. **Hans Leo Przibram** (20 K/Febr. 1920),²⁴⁹⁸ Dr. **Oskar Wollheim** (1000 K/Febr.1920),²⁴⁹⁹ Dr. **Hugo Salomon** (100 K/Febr. 1920),²⁵⁰⁰ Dr. **Siegfried Blumenfeld** (10 K/Febr.1920)²⁵⁰¹ und Dr. **Martin Haudek** (20 K/Febr 1920).²⁵⁰²

Was die erwähnten Legate betrifft, so seien exemplarisch einige der im Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt befindliche Dokumente genannt:

²⁴⁹³ In den folgenden Jahren sind nur mehr die Initialen der Spender angeführt.

²⁴⁹⁴ Vgl. dazu *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (Jänner 1920) 4; Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15; Jg. 2, Nr. 3 (März 1920) 21-22; Jg. 2, Nr. 4 (April 1920) 28-29; Jg. 2, Nr. 5 (Mai 1920) 39; Jg. 2, Nr. 6 (Juni 1920) 44-45; Jg. 2, Nr. 7 (Juli 1920) 52; Jg. 2, Nr. 8 (August 1920) 60; Jg. 2, Nr. 10 (Oktober 1920) 71; Jg. 2, Nr. 11 (November 1920) 77; Jg. 2, Nr. 12 (Dezember 1920) 86.

²⁴⁹⁵ Adolf Camondo: geb. am 24. September 1863 in Wien; Taufe evang. A.B. am 26. September 1886; gest. am 10. September 1926. Zu Adolf Camondo vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 99. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (Jänner 1920) 4 und *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁴⁹⁶ Bernhard Ben Tieber: geb. am 18. Februar 1867; Taufe evang. A.B. am 13. Jänner 1899; gest. 29. Mai 1925. Bernhard Ben Tieber war Direktor des Apollotheaters. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 737. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (Jänner 1920) 4.

²⁴⁹⁷ Josef Bronner, Bankbeamter: geb. am 30. September 1870; Taufe evang. A.B. am 18. Mai 1913. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 91. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁴⁹⁸ Hans Leo Przibram, Zoologe: geb. am 7. Juli 1874; Taufe evang. A.B. am 4. April 1908; gest. am 20. Mai 1944 im KZ Theresienstadt. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 557. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁴⁹⁹ Dr. iur. Oskar Wollheim: geb. am 18. Oktober 1868; Taufe evang. A.B. am 16. Juli 1895. Oskar Wollheim war um das Jahr 1914 Sektionsrat im Finanzministerium. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 799. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁵⁰⁰ Dr. med. Hugo Salomon: geb. am 28. Februar 1872; Taufe evang. A.B. am 27. September 1908. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 608. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁵⁰¹ Dr. phil. Siegfried Hans Blumenfeld, Chemiker: geb. am 28. April 1868; Taufe evang. A.B. am 25. Juli 1900. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 73. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

²⁵⁰² Dr. med. Martin Haudek, Röntgenologe: geb. am 27. November 1880; Taufe evang. A.B. am 20. November 1910. Zur Person vgl. STAUDACHER, *Jüdisch-protestantische Konvertiten*, Teil 2, 268. Zur Spende vgl. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920) 15.

An früherer Stelle war bereits von **Moritz Glück** die Rede, der 1890 in seinem Testament unter anderem den „evangelische[n] Armen[n]“ 500 Kronen vermachte.²⁵⁰³ Ein Legat von 100 Kronen bestimmte Dr. **Leopold Felix Karplus** (gest. 18. März 1907)²⁵⁰⁴ für die „Wiener Armen der Evang. Kirche A.C.“²⁵⁰⁵ In seinem am 12. Oktober 1902 unterfertigten Testament wurden darüber hinaus neben einigen Verwandten der ‚Wiener Goetheverein‘, der ‚deutsche Schulverein‘ sowie der ‚akademische Richard Wagner Verein‘ „für ein diesem Meister eventuell in Wien zu errichtendes Denkmal“ mit je 50 Kronen bedacht.²⁵⁰⁶ Die genannten Vereine verweisen auf die geistige Nähe des 1899 zum Protestantismus konvertierten **Leopold Felix Karplus** zur Los-von-Rom-Bewegung. Abschließend sei noch der am 10. März 1917 verstorbene ehemalige Generaldirektor der Wiener Länderbank **Ludwig August Lohnstein**²⁵⁰⁷ erwähnt, der den „Armen der evangelischen Gemeinde A.C. in Wien“ 2000 Kronen hinterließ.²⁵⁰⁸

In Zusammenhang mit der kirchlichen Anbindung der Konvertitinnen und Konvertiten stellt sich die Frage, ob diese in kirchlichen Gremien wie etwa Presbyterien vertreten waren. Eine stichprobenartige Überprüfung von im Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Innere Stadt vorliegenden Listen mit Namen von Gemeindevertretern und Mitgliedern des Presbyteriums zeigt, dass sich in den Jahren 1909, 1913, 1914, 1917 sowie zwischen 1923 und 1925 keine getauften Jüdinnen und Juden in derartigen

²⁵⁰³ Mitteilung des K.k. Bezirksgerichts Josefstadt an die evangelische Gemeinde A.B. Wien I, Dorotheergasse 29. November 1914, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 201, Z. 267/1914. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.3.

²⁵⁰⁴ Dr. iur. Leopold Felix Karplus: geb. am 8. Mai 1859; Taufe evang. A.B. am 31. Jänner 1889. Auch Leopold Felix Karplus' Geschwister Heinrich Alexander Karplus und Maria Wanek (geb. Karplus) ließen sich 1882 bzw. 1878 evangelisch A.B. taufen. Vgl. dazu STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 339-340.

²⁵⁰⁵ GMEYNER, Brief an das verehrliche Presbyterium der evang. Pfarrgemeinde A.C. in Wien vom 5. Juni 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Beiblatt zu Z. 148/1907. Siehe dazu auch GMEYNER, Brief an das K.k. Bezirks-Gericht Josefstadt vom 3. Juni 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 148/1907, 2.

²⁵⁰⁶ GMEYNER, Brief an das K.k. Bezirks-Gericht Josefstadt vom 3. Juni 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 148/1907, 2.

²⁵⁰⁷ Ludwig August Lohnstein: geb. am 26. Oktober 1843; Taufe evang. H.B. am 30. Juli 1883; gest. am 10. März 1917. Lohnstein war u.a. finanzieller Berater des Wiener Bürgermeisters Karl Lueger. Zur Person vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 442 sowie GEEHR, Karl Lueger, 364, Anm. 169.

²⁵⁰⁸ WAGNER, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. in Wien vom 6. April 1917, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 204, 87/1917.

Gremien befanden.²⁵⁰⁹ Wir wissen lediglich von der evangelisch-lutherischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, dass dort im April/Mai 1925 **Karl Segel**, Marineoberoffizial i.R., für die Gemeindevertretung kandidierte.²⁵¹⁰ Es handelt sich bei ihm mit hoher Wahrscheinlichkeit um den ehemaligen Schlossergehilfen **Karl Segel**, der sich am 5. Juni 1898 im Alter von 20 Jahren in ebendieser Pfarrgemeinde hatte evangelisch taufen lassen.²⁵¹¹ Von Interesse ist weiters ein von Anhängern des Presbyteriums der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Floridsdorf im Jahr 1923 beim „N.Oe. evangelische[n] Senioratsamt A.B. Wien“ eingebrachter Einspruch gegen die Kandidatur zweier „getaufter Israeliten“,²⁵¹² nämlich der Rechtsanwälte Dr. **Adolf Bergler**²⁵¹³ und Dr. **Markus Halphen**,²⁵¹⁴ zur Gemeindevertretung. Die Begründung für den Einspruch lautete:

„Dr. Bergler ist in den letzten 10 Jahren zweimal in der Kirche gewesen, einmal anlässlich eines Begräbnisses, das zweitemal bei der Feier der Konfirmation seiner Tochter; Dr. Halphen in dieser Zeit nicht ein einzigesmal. Dafür ist aber sein Sohn im Vorjahre aus der Kirche ausgetreten“.²⁵¹⁵

Inwieweit der Antisemitismus, der sich zu dieser Zeit auch in der evangelischen Kirche Österreichs breit gemacht hatte,²⁵¹⁶ eine Rolle bei dem Einspruch gespielt hat, kann hier nicht beurteilt werden. Die offizielle Begründung stützt sich allein auf die mangelnde Gottesdienstteilnahme der beiden Kandidaten, ein Argument, das zumindest auch bei drei weiteren Persönlichkeiten ins Feld geführt wird.²⁵¹⁷ In dem Schreiben heißt es weiter:

²⁵⁰⁹ Verzeichnisse der Mitglieder der Gemeindevertretung und der Mitglieder des Presbyteriums der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. der Jahre 1909, 1913, 1914, 1917, 1923-1925, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Innere Stadt, Ordner 196 (30. September 1909), Ordner 200 (10. November 1913), Ordner 201 (18. Mai 1914), Ordner 204 (1917), Ordner der Jahre 1923-1925.

²⁵¹⁰ Unverbindlicher Wahlvorschlag für die Wahl am 26. und 27. April bzw. am 23., 24. und 25. Mai 1925, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Mitteilungen an die Gemeinde 1922-1932.

²⁵¹¹ Zu Karl Segel vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 659.

²⁵¹² Schreiben an das N.Oe. Evangelische Senioratsamt A.B. Wien vom 8. Mai 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Seniorat Floridsdorf, 3.

²⁵¹³ Adolf Bergler: geb. am 16. Februar 1872; Taufe evang. A.B. am 3. Dezember 1903; gest. am 24. April 1938. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 56.

²⁵¹⁴ Markus (Halphen) Halphen: geb. am 18. April 1861; Taufe evang. A.B. am 10. Juni 1902; gest. am 11. November 1928. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 262.

²⁵¹⁵ Schreiben an das N. Oe. Evangelische Senioratsamt A.B. Wien vom 8. Mai 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Seniorat Floridsdorf, 3.

²⁵¹⁶ SCHWEIGHOFER, Antisemitismus, 24-33.

²⁵¹⁷ Schreiben an das N. Oe. Evangelische Senioratsamt A.B. Wien vom 8. Mai 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Seniorat Floridsdorf, 3.

„Haben wir in die ev. Kirche alle aufgenommen, von denen wir annehmen zu können hoffen, dass sie treue Glieder der Gemeinde würden, ohne Ansehen der Person, Nation und Rasse, so haben wir andererseits bei den Wahlen in die Gemeindevertretung Vorsicht walten lassen, vor allem unter den Gottesdienstbesuchern Umschau gehalten, auf dass nur die Männer zu Gemeindevertretern kandidiert werden, welche durch die Tat lebendiges Interesse an der Kirche bezeugt haben.“²⁵¹⁸

Nach den bisherigen Ausführungen zeigt sich, dass bei Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien durchaus ein Interesse am kirchlichen Leben und dementsprechend auch Beziehungen zur evangelischen Kirche vorhanden waren. Trotzdem wird man insgesamt von einer eher lockeren Kirchenbindung auszugehen haben.

Hinweise auf regelmäßige Gottesdienstbesuche liegen uns nur im Fall von *Elise Richter* und *Lise Meitner* vor, wie im folgenden Kapitel zu zeigen sein wird.

3. „Lust, in die Kirche zu gehen“²⁵¹⁹ – Die Gottesdienstbesuche Elise Richters und Lise Meitners und die Frage nach ihrer Teilnahme am Abendmahl

Wie bereits an früherer Stelle ausgeführt,²⁵²⁰ war es im Elternhaus von *Elise* und *Helene Richter* Usus, die Gottesdienste in der lutherischen Stadtkirche in Wien zu besuchen:

„So besuchten wir alle Arten von Gottesdiensten, ausgenommen den jüdischen, vor allem aber den evangelischen in der Dorotheergasse, und damit kam ich in eine neue Welt. Die Predigt als Hauptstück des Gottesdienstes wurde von Formey mehr dichterisch und schwülstig, von Zimmermann einfach, herzlich, dem kindlichen

²⁵¹⁸ Schreiben an das N. Oe. Evangelische Senioratsamt A.B. Wien vom 8. Mai 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Seniorat Floridsdorf, 1-2.

²⁵¹⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 16. April 1927, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233364.

²⁵²⁰ Vgl. Kapitel III.4.2.2.

Gemüt besser zusagend besorgt. Ich schrieb die Predigt fast wörtlich nach und fühlte mich bis ins Innerste geheiligt und erhoben.²⁵²¹

Die Gewohnheit, die Predigten mitzuschreiben, behielt *Elise Richter* in späteren Jahren bei. Zeugnis davon geben ihre Tagebucheinträge, die nicht nur bemerkenswerte Aufzeichnungen zu den Predigten enthalten, sondern auch ein bezeichnendes Licht auf Person und Denken *Elise Richters* werfen, unterließ sie es doch nicht, ihre Notizen mit diversen persönlichen Kommentaren zu versehen – Kommentare zum Inhalt der Predigt, zur Sprache des Predigers, zur Musik usw.

Elise Richter dürfte regelmäßig das Verzeichnis der Prediger studiert und sich offenbar erst danach zur Teilnahme am Gottesdienst entschieden haben.²⁵²² Ihre „Lust, in die Kirche zu gehen“²⁵²³ war auf jeden Fall groß, wenngleich sie des Öfteren zu müde war oder zu spät aufstand, um noch rechtzeitig zu Beginn des Gottesdienstes in der Kirche zu sein – derartige Verhinderungen notierte sie regelmäßig mit Bedauern.²⁵²⁴ Dabei waren es vor allem die Predigten bzw. Predigtstil und Sprache des Pfarrers Erich Stökl,²⁵²⁵ die sie in die Kirche lockten.²⁵²⁶ Die Mehrzahl der Tagebucheinträge, in denen Gottesdienstbesuche vermerkt sind, findet sich im Zeitraum um Ostern und Weihnachten/Neujahr und betrifft die lutherische Stadtkirche in Wien.²⁵²⁷ Darüber hinaus besuchte *Elise Richter* im November 1923 einen akademischen Gottesdienst in der Wiener

²⁵²¹ RICHTER, Summe, 59.

²⁵²² Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheintrag vom 4. April 1915, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233352.

²⁵²³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 16. April 1927, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233364.

²⁵²⁴ Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 10. und 12. April 1925, 16. April 1927 oder vom 1. Jänner 1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233362, 233364, 233374. Am 1. Jänner 1937 schreibt sie: „Leid, dass die ganzen Tage in keiner Kirche, keiner Musik. Leer.“

²⁵²⁵ Erich Stökl war von 1905 bis 1946 evangelischer Pfarrer in Wien und einer jener, der sich gegen die Taufen von Juden aussprach. Vgl. REINGRABNER, Eine Wiener Predigt, 257; (–), Pfarrer (der Gemeinde Wien, ab 1922 der Teilgemeinde Wien-Innere Stadt). URL: http://www.stadtkirche.at/gemeindeleben1_17_1.php [Abfrage vom 1. Juni 2013]. Zur Person Erich Stökl und seiner Funktion im Ständestaat vgl. SCHWARZ, Art. Erich Karl Hans Stöckl/Stökl, 231-232; HOFHANSL, Art. Stökl, 294.

²⁵²⁶ Vgl. beispielhaft etwa folgende Tagebucheinträge: RICHTER, Tagebucheinträge vom 24. Mai 1914, 6. April 1917, 31. März 1918, 18. April 1930, 28. März 1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233351, 233354, 233355, 233367, 233374.

²⁵²⁷ Vgl. dazu die Tagebucheinträge im Zeitraum März/April bzw. Dezember der Jahre 1916-1937: RICHTER, Tagebucheinträge der Jahre 1916-1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353-233374.

Garnisonskirche,²⁵²⁸ zu Ostern 1936 den Gottesdienst in Wien-Währing²⁵²⁹ und Mitte Jänner 1939 einen Gottesdienst in der Döblinger Kirche.²⁵³⁰ Im August 1937 hörten sie und ihre Schwester **Helene** Pfarrer Ernst Koch²⁵³¹ in der Ramsau über „Not d. Kirche, Notwendig[keit] aktiv.[en] Bekenntnisses“ predigen²⁵³² – offenbar eine Predigt gegen die ‚Deutschen Christen‘. Mitunter finden sich in den Tagebüchern auch Aufzeichnungen über den Besuch katholischer Gottesdienste.²⁵³³ Nur ein Mal verzichtete **Elise Richter** ganz bewusst auf den Kirchenbesuch, nämlich am 17. April 1938, also unmittelbar nach dem ‚Anschluss‘ Österreichs an Nazi-Deutschland. In ihrem Tagebuch findet sich folgender Eintrag:

„Zu d. Ev.[angelischen] Kirchen. Dankgottesdienste für Wiedervereinigung, also nicht hinzugehen.“²⁵³⁴

Wenden wir uns nun **Elise Richters** Predigtaufzeichnungen zu. Um ein Bild von ihren Predigtmitschriften zu gewinnen, seien hier beispielhaft drei Ausschnitte aus den Jahren 1917, 1930 und 1932 angeführt:

„Früh in die Kirche, Stöckl. Sollen das Bild Jesu abweisen, das ihn als Dulder hinstellt. Sein [sic!] Leidentat selbstgewollte Schicksalserfüllung, Durchdringung des ganzen Lebens mit dem Willen zur Opfertat. Wir selbst sollen es über uns bringen, das Schicksal das uns trifft in unseren Willen aufzunehmen u so zu überwinden. Christi Tod kein Tod: Ein Leben, das nicht sterben kann. Unbesiegbar durch den Willen. Nicht so eindrucksvoll wie voriges Jahr, aber sehr gut, gedankenvoll u kraftvoll.

²⁵²⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. November 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-sammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366.

²⁵²⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 10. April 1936, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233373.

²⁵³⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 15. Jänner 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233376.

²⁵³¹ Jakob Ernst Koch V. (1897-1966): seit 1928 Pfarrer in Ramsau; als Protagonist der Jungreforma-torischen Bewegung 1934 Zustimmung zum Barmer Theologischen Bekenntnis; Engagement im Ständestaat. Vgl. dazu SCHWARZ, Von der Ersten zur Zweiten Republik, 233; BEGUSCH, Von der Toleranz, 530-532, 539.

²⁵³² RICHTER, Tagebucheintrag vom 8. August 1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233374.

²⁵³³ So beispielsweise in Salzburg im Juli 1917. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 29. Juli 1917, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233354.

²⁵³⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 17. April 1938, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233375.

Vortrefflich gespr. ohne alles Pathos. Sehr schlechter Gesang.²⁵³⁵ (Karfreitag, 6. April 1917)

„In die Kirche, $\frac{3}{4}$ 9 weg, noch vor d. Thor [sic!] warten müssen, Gesang ein armes Queecken. Stöckl [sic!] meisterhafte Sprachbeherrschung. Gut über Marcus. Wo waren die Anhänger. Die Einsamkeit des Sterbens. Dabei ausser Acht gelassen dass ohne das Sterben keine Erlösung u alles voller Widersprüche. Predigt hart und ohne jede Wendung an das Gefühl.“²⁵³⁶ (Karfreitag, 18. April 1930)

„Um $\frac{3}{4}$ 8 auf, in die Kirche. H [Helene] doch mitgegangen. Sehr kalt u Predigt Stöckl wie Eis. Trocken, kein Wort d. Erheb[ung] u Empfindg. [Empfindung]. Nur zum Schluss: das Volk u der Einzelne der in der tiefsten Hoffnungslosigkeit liegt. Nachher Augustinerkirche [...].“²⁵³⁷ (Ostersonntag, 27. März 1932)

Beim ersten Zitat handelt es sich um die Karfreitagspredigt Erich Stöckls aus dem Jahr 1917. Zeittypisch für die Predigten der Kriegsjahre ist die Darstellung Jesu als siegreichen Helden, die Betonung von Wille, Kampf, Opfertat, die Überhöhung des Volkes. Wie aus den angeführten Passagen hervorgeht, legte **Elise Richter** Wert auf eine gefühlvolle, aber doch unpathetische Predigt, vor allem aber auf gute Musik. Den gottesdienstlichen Gesang und die Musik in der lutherischen Stadtkirche hat sie offenbar mehr als quälend empfunden.²⁵³⁸ Ein dem Gottesdienst folgender Besuch der Augustiner- oder Minoritenkirche dürfte ihr Bedürfnis nach guter Musik dann allerdings befriedigt haben.²⁵³⁹

Eine letzte Predigtnotiz soll hier noch beispielhaft zitiert werden, nämlich jene vom Ostersonntag, 1. April 1934:

²⁵³⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 6. April 1917, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233354.

²⁵³⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. April 1930, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233367.

²⁵³⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 27. März 1932, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233369.

²⁵³⁸ Eines von vielen Beispielen: „Musik elend“, notiert Elise Richter etwa am 31. März 1918 in ihrem Tagebuch. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 31. März 1918, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233355.

²⁵³⁹ Vgl. die Tagebucheinträge vom 25. Dezember 1916 und vom 28. März 1937: „Schlechte Musik, daher dann in die Minoritenkirche, wunderschönes Agnus Dei u. Volkshymne. Jetzt befriedigt.“ [RICHTER, Tagebucheintrag vom 25. Dezember 1916, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353.] – „Nachher Augustinerkirche, ein Stückchen Haydn, Theresienmesse.“ Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 28. März 1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233374.

„[...] in die Kirche, H [Helene] nicht [...] mitzugehen, leid. Herrliches Wetter. V.d. [von der] Schottengasse hinein. Neue Gottesdienstordnung. Glaubensbekenntnis, lange Liturgie, Stöckel sehr würdig. Kraftvoll. [...] Unser Leben ein Grab in das alle Hoffnungen, auch erreichte Wünsche u.s.w. hoffnungslos versinken. Manche überwinden Versuchung, keiner den Tod. Grosses {Ehrerbieten}: Vergebung der Sünden u Überwindung des Todes. Nicht erstaunlich, wenn viele schwer glauben, da doch die, die dabei waren, schwer geglaubt haben u nur so darüber gestammelt haben. Wo Engel reden, hört das Geschichtliche auf. Massgebend nicht, dass das Grab leer war, sie konnten ihn gestohlen u anderswo begraben haben. Massgebend ist wie die Auferstehung auf die Jünger gewirkt hat ((der Auferstehungsgedanke ist real, der Auferstandene nicht)). Prachtvolle Redekunst. In der Dorotheergasse Frau Zimmermann mich angesprochen, wie es uns geht. Olga²⁵⁴⁰ hat ihr nicht für Brief gedankt. Zusammen in d. Augustinerkirche, ein Sopransolo Gloria gehört. Sie verkehrt mit Frau Stöckel, er hat diesen Winter so gelitten weil alle Pfarrer Nazi, er nicht.²⁵⁴¹ [...] Nach Tisch Bibel gelesen.²⁵⁴²

Neben *Elise Richters* Erwähnung einer neuen Gottesdienstordnung und ihren Ausführungen zum Inhalt der Predigt – beides zeichnet sie als eine sehr aufmerksame Gottesdienstbesucherin aus – fallen an dieser Stelle vor allem der Hinweis auf ihre Bibellektüre sowie ihre Schilderung des Gesprächs mit Frau Zimmermann auf. Bei letzterer handelt es sich höchstwahrscheinlich um die Gattin des von 1874 bis 1925 in der lutherischen Stadtkirche als Pfarrer wirkenden Dr. Paul von Zimmermann, der *Elise* und *Helene Richter* im Jänner 1911 getauft hatte.²⁵⁴³ *Elise Richters* Schilderung erweckt den Eindruck einer gewissen Vertrautheit mit Frau Zimmermann, die noch von den

²⁵⁴⁰ Gemeint ist die Schauspielerin Olga Lewinsky, eine enge Freundin von Elise und Helene Richter.

²⁵⁴¹ Pfarrer Erich Stöckl war von der Los-von-Rom-Bewegung geprägt und war national, ‚deutsch‘ und ‚völkisch‘ eingestellt. [REINGRABNER, Eine Wiener Predigt, 257-258.] Zu Stöckls Rolle im Ständestaat und seiner Einstellung gegenüber dem Nationalsozialismus vgl. SCHWARZ, Evangelische Mandatare, 173; SCHWARZ, Art. Erich Karl Hans Stöckl/Stöckl, 231; HOFHANSL, Art. Stöckl, 294.

²⁵⁴² RICHTER, Tagebucheintrag vom 1. April 1934, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233371.

²⁵⁴³ Vgl. dazu Kapitel III.4.2.2. Zur Amtsdauer von Paul von Zimmermann vgl. (-), Pfarrer (der Gemeinde Wien, ab 1922 der Teilgemeinde Wien-Innere Stadt). URL: http://www.stadtkirche.at/gemeindeleben/17_1.php [Abfrage vom 1. Juni 2013].

früheren Kontakten der **Richter**-Schwestern zu Dr. Paul von Zimmermann herrühren dürfte.²⁵⁴⁴

Die Beziehungen **Elise Richters** zu Pfarrern der evangelischen Kirche in Österreich werden weiter unten noch näher zu beleuchten sein. Insgesamt zeigt sich bei dieser Konvertitin eine beachtliche Anteilnahme am kirchlichen Gemeindeleben. Dies belegt auch eine Tagebuchnotiz vom 11. November 1933. Nachdem sie Erich Stökl's Festrede anlässlich des 450. Geburtstages Martin Luthers in der Gumpendorfer Kirche²⁵⁴⁵ verpasst hatte, notierte sie: „Heut Lutherfeier. Leid dass nicht gewusst.“²⁵⁴⁶

Nicht so zahlreich, aber nicht weniger aufschlussreich wie die Aufzeichnungen **Elise Richters** sind die Tagebucheinträge und Briefe **Lise Meitners** hinsichtlich ihrer Gottesdienstbesuche und ihrer kirchlichen Anbindung. Während ihrer Stockholmer Emigration war **Lise Meitner** Gemeindeglied der Engelbrechtskyrkan,²⁵⁴⁷ wo sie gelegentlich auch den Gottesdienst besucht haben dürfte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit bezieht sie sich auf den Pastor dieser Gemeinde, Pfarrer Beskow,²⁵⁴⁸ wenn sie im Dezember 1942 an ihre Freundin Elisabeth Schiemann schreibt:

„Es gibt hier einen alten Pastor, dessen Reden (das Wort ‚Predigt‘ passt zum Glück nicht zu ihm) ich gelegentlich höre und er sagte neulich, Hass und Resignation seien die beiden Klippen, zwischen die die Menschen in der heutigen Zeit so vielfach geraten und die man zu vermeiden suchen muss, weil es so unfruchtbare Gefühle sind, beide. Es war wohlthuend das einmal so klar ausgedrückt zu hören, aber die

²⁵⁴⁴ Elise und Helene Richter hatten im März 1927 auch am Begräbnis von Dr. Paul von Zimmermann teilgenommen. In Elise Richters Tagebuch findet sich dazu folgender Eintrag: „Zum Begräbnis von Zimmermann. Um ¼ 2 vor Haus, schon fast kein Platz mehr in d. Kirche. ½ 3-4 gedauert. H [Helene] zuerst geweint, infolge der Reden aber weniger.“ Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 9. März 1927, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233364.

²⁵⁴⁵ Zu dieser Festrede vgl. auch Stökl's Ausführungen in STÖKL, *Aus meinem Leben*, 35 sowie REINGRABNER, *Eine Wiener Predigt*, 258-259.

²⁵⁴⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 11. November 1933, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233370.

²⁵⁴⁷ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 440-442, hier 441.

²⁵⁴⁸ Vgl. dazu auch MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 31. Dezember 1940 (Typoskript, Mikrofilm), Churchill Archives Centre Cambridge, *The Papers of Lise Meitner*, MTNR 5/33, part 1-3 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 246-247, hier 247.

Problematik des Weltgeschehens macht es den Menschen nicht leicht, diese Klippen zu vermeiden, ausser man wollte – und könnte – sich wie Odysseus helfen.²⁵⁴⁹

Auch für **Lise Meitners** Zeit in Berlin (ab 1907) und Cambridge (U.K., ab 1960), wo sie ihren Lebensabend verbrachte, gibt es Hinweise auf den Besuch von Gottesdiensten. So finden sich in ihren Tagebüchern etwa Einträge wie „M. Gisela in Kirche“,²⁵⁵⁰ „mit Elis[abeth] in Kirche“²⁵⁵¹ oder „5 h Emmauskirche“.²⁵⁵² In Berlin-Dahlem nahm **Lise Meitner** an den Gottesdiensten in der St. Annen-Kirche teil.²⁵⁵³ Von ihrer Teilnahme an den Bibelabenden der Anna von Gierke und ihren damit verbundenen Kontakten zum innersten Kreis der ‚Bekennenden Kirche‘ wird in einem der folgenden Kapitel noch die Rede sein.²⁵⁵⁴

In Zusammenhang mit den Gottesdienstbesuchen dieser beiden Frauen stellt sich abschließend noch die Frage, ob mit diesen Besuchen auch die Teilnahme am Abendmahl verbunden war. Von **Lise Meitner** liegen diesbezüglich keine Hinweise vor, wir können aber davon ausgehen, dass sie nicht am Abendmahl teilnahm. Bei **Elise Richter**, die unter den hier untersuchten Personen sicherlich als die am kirchlichsten ausgerichtete bezeichnet werden kann, wird man durchaus mit einer solchen Teilnahme rechnen dürfen. Ein einziges Mal notiert sie in ihrem Tagebuch, dass sie beim Abendmahl zugehen hat, nämlich in der evangelisch-reformierten Kirche in der Dorotheergasse, wohin sie wegen Platzmangels in der lutherischen Kirche ausgewichen war.²⁵⁵⁵ **Elise Richter** hat den dortigen Ablauf des Gottesdienstes ebenso wie die Charakteristika der Reformierten genau verfolgt und beobachtet:

„Da H [Helene] angeboten, ich soll allein in d. Kirche gehen, sehr rasch entschlossen, 7 M.[inuten] v. 10 drin, übervoll, auf d. Empore auch nichts, hinunter u. in der

²⁵⁴⁹ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 20. Februar 1942 (richtiges Datum: 20. Dezember 1942) (Typoskript, Mikrofilm), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 1-3 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 280-281, hier 280.

²⁵⁵⁰ MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 18. August 1957, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/36. Lise Meitner lebte zu dieser Zeit schon in England.

²⁵⁵¹ MEITNER, Tagebucheintrag vom 3. Mai 1936, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁵⁵² Lise MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 26. November 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/14.

²⁵⁵³ LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 113, 130.

²⁵⁵⁴ Vgl. Kapitel V.6.1.

²⁵⁵⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 3. April 1931, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233368.

Helv.[etischen] wieder hinauf gerannt. Zwernemann.²⁵⁵⁶ Sehr unbedeutendes Geplausch. Kein Kruzifix. Schlechte Orgel, ebenso schlechtes Singen wie drüben. Keine Liturgie [sic!], nachher Abendmahl zugesehen. Eindringl.[iche] Ansprache. Einer gibt Oblat, der andere den Kelch.²⁵⁵⁷

4. Das kirchliche Jahr – Weihnachten und Ostern bei den Konvertitinnen und Konvertiten

Dass die Feier des Weihnachtsfestes in assimilierten jüdischen Familien der Wiener Jahrhundertwende üblich war, diese aber nicht unbedingt mit einer christlichen Gesinnung einhergehen musste, wurde bereits dargelegt.²⁵⁵⁸ Auch in den Herkunftsfamilien vieler Konvertitinnen und Konvertiten wurde Weihnachten gefeiert, selbstverständlich mit einem Weihnachtsbaum und mit Geschenken. *Egon Friedell* etwa erzählt als Achtjähriger im Jahr 1886 in einem Brief an seinen Bruder *Oskar* von einem „schönen Christbaum“,²⁵⁵⁹ und in *Elise Richters* Lebenserinnerungen heißt es in Bezug auf die Festkultur in ihrer Familie:

„Keine festliche Veranlassung ohne Verse, und bei uns wurde grundsätzlich alles gefeiert, außer Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Neujahr, alle Geburtstage, Namenstage, Verlobungs- und Hochzeitstag der Eltern [...]“²⁵⁶⁰

Für uns stellt sich im Folgenden die Frage, ob die Konvertitinnen und Konvertiten den Brauch, christliche Feste zu feiern, auch im Erwachsenenalter beibehielten, und wenn ja, wie sie diese Feste begingen. Leider sind die Quellen auch hier spärlich – wieder sind es vor allem die Ego-Dokumente *Elise Richters* und *Lise Meitners*, die uns diesbezüglich die meisten Auskünfte geben.

²⁵⁵⁶ D. Gustav Zwernemann (1872-1958), reformierter Pfarrer in Wien, seit 1919 a.o. Mitglied H.B. des Oberkirchenrates, seit 1925 Superintendent H.B. Zu Zwernemann vgl. KARNER, Reformierte Pfarrer und Lehrer, 142-143.

²⁵⁵⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 3. April 1931, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233368.

²⁵⁵⁸ Vgl. Kapitel I.2.2.1.

²⁵⁵⁹ FRIEDEL, Brief an Oskar Friedmann vom 28. Jänner 1886, Österreichische Nationalbibliothek, Alter Autographenkatalog, Sign.: 1259/20-3.

²⁵⁶⁰ RICHTER, Summe, 225.

Elise und **Helene Richter** feierten Weihnachten stets im Kreis von Freunden und Bekannten, die sie entweder besuchten oder in ihrem eigenen Haus empfingen. Die Bescherung mit Baum und Kerzen fand am späteren Nachmittag zwischen 16 und 18 Uhr statt, dazu gab es Geschenke und eine Jause.²⁵⁶¹ Den Gottesdienst hat **Elise Richter** in der Regel am Weihnachtsmorgen des 25. Dezember besucht.²⁵⁶²

Ähnlich wie **Elise Richter** legte auch **Lise Meitner** Wert auf ein ruhiges, besinnliches und gemütliches Weihnachtsfest im Kreise ihrer Familie und Freunde – ein „hübsche[r] Baum“ mit „Kerzerln“²⁵⁶³ durfte nicht fehlen, ebenso wenig Geschenke.²⁵⁶⁴ Von Interesse ist für uns ein Brief **Lise Meitners** an ihre Freundin Elisabeth Schiemann aus dem Jahr 1940, aus dem hervorgeht, dass sich Weihnachten während ihrer Emigration in Stockholm – wie erwähnt war sie damals Gemeindeglied der Stockholmer Engelbrechtskyrkan – in einem durchaus kirchlichen Rahmen abspielte. Deutlich dringt in dem Brief die bedrückende Atmosphäre der Kriegsjahre durch:

„Am Christabend waren Gusti, Jutz und ich allein. Wir hatten als gutes Geschenk befriedigende Nachrichten von Otto Robert [Frisch] und den Geschwistern und das gab dem Abend einen freundlichen Schein. Wir hatten einen hübschen kleinen Baum, und dass Ottos [Hahn] und Dein Brief auf meinem Platz lagen, war schön. [...] Die Woche vor Weihnachten war eine hübsche Vorfeier in grösserem Kreis mit einer sehr wohltuenden Rede von Pfarrer Beskow, den ich sehr schätze. Es gab allerlei gute Musik, ein paar schöne Klaviersachen von Bach und schwedische Volkslieder, die ein guter Sänger richtig schön sang.“²⁵⁶⁵

²⁵⁶¹ Vgl. dazu beispielsweise: RICHTER, Tagebucheinträge vom 24. Dezember 1900, 1901, 1913, 1916, 1921, 1924, 1935, 1936, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233337, 233338, 233350, 233353, 233358, 233361, 233372, 233373.

²⁵⁶² So etwa am 25. Dezember 1916. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 25. Dezember 1916, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353. Es gibt Hinweise, dass Elise Richter wenige Tage vor Weihnachten einen Kinderhort zu besuchen pflegte. Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheintrag vom 21. Dezember 1916, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353.

²⁵⁶³ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 14. Jänner 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 159-160, hier 160.

²⁵⁶⁴ Vgl. dazu etwa Lise MEITNER, Briefe an Elisabeth Schiemann vom 28. Dezember 1913, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 28; MEITNER, Tagebucheintrag vom 24. Dezember 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁵⁶⁵ MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 31. Dezember 1940 (Typoskript, Mikrofilm), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 1-3 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 246-247, hier 247.

Was lässt sich hinsichtlich des Weihnachtsfestes über die anderen Konvertitinnen und Konvertiten sagen? Wir werden davon ausgehen können, dass diese Weihnachten in erster Linie als ein Fest der Familie, als ein Fest der Ruhe und Besinnung begingen – der christliche Charakter dürfte zwar in vielen, jedoch nicht in allen Fällen eine Rolle gespielt haben. So wurde Weihnachten im Hause der beiden Freigeister **Bettina Gomperz** und **Rudolf Maria Holzapfel** für die Kinder zum sehnsuchtsvoll erwarteten, glitzernden „Höhepunkt des Jahres“²⁵⁶⁶ stilisiert. Deren Tochter Monika Meyer-Holzapfel erinnert sich:

„Mama wußte Weihnachten für uns zu einem wochenlang mit Spannung erwarteten unvergeßlichen Fest zu machen. Hinter verschlossener Türe schmückte sie den bis zur Decke reichenden Tannenbaum mit Kerzen und Silberfäden und mit wenigen, aber hübschen Anhängern, denn überladene Christbäume mochte sie nicht. Unter den Ästen auf dem Boden lagen die für uns bestimmten Geschenke. In fieberhafter Aufregung erwarteten wir das Gebimmel einer kleinen Glocke, das Zeichen, daß nun die Türe aufgehen und das Lichtwunder sich unseren Augen darbieten würde. Weihnachten war für uns der Höhepunkt des Jahres.“²⁵⁶⁷

Auch bei **Victor Adler** gab es einen Weihnachtsbaum – von einem religiösen Sinn des Festes wird man bei diesem Konvertiten allerdings nicht sprechen können.²⁵⁶⁸

Trotz der mangelhaften Quellenlage ist davon auszugehen, dass alle der hier untersuchten Persönlichkeiten Weihnachten feierten, sei es in dezidiert christlichem Sinne, sei es, mit einer quasireligiösen Aufladung, als Fest der Familie.

Ein wenig anders wird es sich beim Osterfest verhalten haben. Im Vergleich zu Weihnachten, das sich auch bei nichtchristlichen Familien großer Beliebtheit erfreute, ist das Osterfest im Allgemeinen stärker christlich-religiös konnotiert und wird folglich in deutlich weniger Familien Eingang gefunden haben. Von den Konvertitinnen und Konvertiten gibt es kaum Hinweise, ob bzw. wie sie Ostern feierten. Wiederum sind es allein **Elise Richter** und **Lise Meitner**, die uns diesbezüglich Informationen liefern. Wie oben ausgeführt, legte **Elise Richter** großen Wert darauf, das Osterfest im kirchlichen Rahmen, d.h. mit einem Gottesdienstbesuch, zu begehen. Aus ihren Tagebüchern geht hervor, dass der Karfreitag für sie ein ganz spezieller Tag war. Fast jährlich finden

²⁵⁶⁶ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 196.

²⁵⁶⁷ MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild, 196.

²⁵⁶⁸ MEYSELS, Victor Adler, 48-49.

sich Einträge wie „entzückende Charfreitagsstimmung“,²⁵⁶⁹ „stimmungsloser Karfreitag“,²⁵⁷⁰ oder, im April 1926, als sie nicht am Gottesdienst teilnehmen konnte:

„H [Helene] um ¼ 10 weg, ich auch betrübt, Charfreitag wie jeden andern Tag zu verbringen. Sie versucht, in d. Kirche zu gehen, nicht hineingekommen.“²⁵⁷¹

Ein integraler Bestandteil (nicht nur) der Osterfeiertage war sowohl für *Elise Richter* als auch *Lise Meitner* der Besuch einer Matthäus- oder Johannespassion oder das Hören derselben im Radio. Wir haben es hier mit einer ganz typischen Ausdrucksform bürgerlicher Religiosität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu tun: Die Musik wurde zum religiösen Erlebnis.²⁵⁷² *Elise Richters* Tagebücher sind voll von Notizen zu derartigen Aufführungen, enthalten Kommentare zu den Solisten, zum Chor und zeugen von größter Begeisterung und Anteilnahme.²⁵⁷³ „Das Werk unglaublich gewirkt, ganz gesättigt von Schönheit“²⁵⁷⁴ oder „wunderbar trotz milderer Solisten [...] Jesus nicht weihevoll genug“.²⁵⁷⁵ Ähnliche Einträge finden sich bei *Lise Meitner*.²⁵⁷⁶ Im Jahr 1945 notiert sie:

„Eben habe ich eine sehr schöne Aufführung des zweiten Teils der Matthäuspassion im Radio gehört. Der Schlusschor hat immer wieder etwas Ueberwältigendes für mich. Eigentlich wollte ich heute abend zusammen mit Margarethe die vollständige Aufführung in der Engelbrecktskyrkan, deren Gemeinde ich angehöre, hören. Aber ich habe keine Karten bekommen, es war schon nach dem ersten Ankündigungstag ausverkauft. Früher fand ich so viel Tröstliches in diesem wunderbaren Musikwerk; aber jetzt muss ich immer dabei denken, wie weit entfernt wir Menschen von einer

²⁵⁶⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 2. April 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁵⁷⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 29. März 1929, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233365.

²⁵⁷¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 2. April 1926, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233363.

²⁵⁷² Vgl. dazu HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität, 211-212; DANNOWSKI, Oratorische Musik, 207-211.

²⁵⁷³ Vgl. dazu beispielsweise RICHTER, Tagebucheinträge vom 18. April 1916, 26. März 1918, 7. April 1925, 3. April 1927, 25. März 1932, 14. April 1933, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353, 233355, 233362, 233364, 233369, 233370.

²⁵⁷⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. April 1916, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233353.

²⁵⁷⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 29. Jänner 1929, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233365.

²⁵⁷⁶ Vgl. beispielsweise MEITNER, Tagebucheintrag vom 10. April 1936, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

Erlösung durch Christus sind, unabhängig davon, ob man die Passionsgeschichte wörtlich oder symbolisch auffasst.²⁵⁷⁷

Der theologische Inhalt dieser Passage wurde bereits in einem früheren Kapitel erörtert²⁵⁷⁸ und braucht uns hier nicht näher zu beschäftigen. Interessant ist für uns vor allem, wie viel Kraft *Lise Meitner*, die sich in der Stockholmer Emigration nicht wohl fühlte und sehr unter ihrer Einsamkeit litt,²⁵⁷⁹ aus solchen Oratorien schöpfte. Der Besuch der Matthäuspassion weckte bei ihr auch Erinnerungen an ihre alten Heimstätten Wien und Berlin. 1954 schreibt sie an Ulla Frisch:

„Vorgestern habe ich in der nahe gelegenen Engelbrektskirche eine sehr verkürzte Aufführung der Mathäuspassion [sic!] gehört, mit schönen Chören, einem guten Sopran und gutem Sänger für Jesus, aber sonst mässig. Man durfte nicht an die alten Aufführungen in Berlin oder Wien denken, aber es war doch teilweise sehr schön. Bach bleibt Bach!“²⁵⁸⁰

Die zitierten Passagen spiegeln die religiöse Bedeutung, die musikalischen Werken wie der Matthäuspassion zukam. Hier wurde das Innerste berührt, hier wurde das Höhere individuell spürbar und erfahrbar, hier wurde die/der Einzelne religiös erbaut und gleichsam zum Göttlichen erhoben²⁵⁸¹ – außerhalb der Kirche, außerhalb des Gottesdienstes. Für *Elise Richter*, die Zeit ihres Lebens unter gesundheitlichen Beschwerden litt und deshalb das Haus oft nicht verlassen konnte,²⁵⁸² war das Hören der Matthäuspassion im Radio (etwa aus Leipzig) jedenfalls eine willkommene Alternative zum Konzert- oder Kirchenbesuch.²⁵⁸³ Dazu gehörte die begleitende Lektüre des Matthäusevangeliums, wie aus diversen Tagebucheinträgen hervorgeht. Am Karfreitag, dem 15. April 1938 heißt es: „Herrliches Wetter, der richtige Charfreitagszauber, mir das

²⁵⁷⁷ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 440-442, hier 441-442.

²⁵⁷⁸ Vgl. dazu Kapitel IV.4.4.

²⁵⁷⁹ Vgl. dazu Kapitel IV.4.4.

²⁵⁸⁰ MEITNER, Brief an Ulla Frisch vom 18. April 1954, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/24, part 5 of 7.

²⁵⁸¹ Vgl. dazu auch DANNOWSKI, Oratorische Musik, 211.

²⁵⁸² Zu Elise Richters gesundheitlichem Zustand vgl. RICHTER, Summe, 3-11.

²⁵⁸³ So hörte Elise Richter etwa am Karfreitag 1932 eine Matthäuspassion aus Leipzig, weil sie zu müde war, in die Kirche zu gehen [RICHTER, Tagebucheintrag vom 25. März 1932, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233369.] und am Karfreitag 1933 eine Matthäuspassion aus Berlin. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 14. April 1933, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233370.

Ev.[angelium] Matthei genommen u ganz gelesen u von den anderen [Evangelien] die Worte am Kreuz. [...] Zur Matthäuspassion [...].²⁵⁸⁴ Und am Ostersonntag des Jahres 1940: „Matth Ev.[angelium] nachgelesen, tatsächlich wörtlich in d. Passion“.²⁵⁸⁵

Damit sind wir bereits bei dem Thema Bibellektüre der Konvertitinnen und Konvertiten angelangt. Wie die religiöse Erbauung über den Weg der Musik stellt auch die Bibellektüre eine der vielfältigen Formen privater (bürgerlicher) Frömmigkeitspraxis dar.²⁵⁸⁶ Im Folgenden werden Bibellektüre und Gebetspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten näher in den Blick genommen.

5. „Niemand kann sich ja selber kennenlernen, ohne die Bibel zu lesen.“²⁵⁸⁷ – Bibellektüre und Gebetspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten

In einem früheren Kapitel wurde bereits dargelegt, dass es bei *Bettina Gomperz* und *Edmund Husserl* die Lektüre des Neuen Testaments war, die sie zum Christentum lenkte.²⁵⁸⁸ Während wir von *Bettina Gomperz* nur für ihre Kindheit Hinweise auf eine Bibellektüre haben, so zeigt sich bei *Edmund Husserl* auch in späteren Jahren, vor allem in seinem letzten Lebensjahrzehnt, eine Beschäftigung mit den biblischen Schriften²⁵⁸⁹

²⁵⁸⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 15. April 1938, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233375. Aus dem oben zitierten Tagebucheintrag vom 15. April geht also hervor, dass Elise Richter die Matthäuspassion tatsächlich besucht hat. Eine Woche vorher hegte sie noch Zweifel daran, ob ihr dies überhaupt möglich sein würde. Angesichts des ‚Anschlusses‘ Österreichs an Nazi-Deutschland und der damit einsetzenden Ächtung der Juden hielt sie am 7. April 1938 in ihrem Tagebuch fest: „Matthäuspassion am Charfreitag. Aber fraglich, ob wir gehen dürfen, nicht dran zum gewöhnen.“ Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 7. April 1938, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233375.

²⁵⁸⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 24. März 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233377.

²⁵⁸⁶ Vgl. dazu auch HÖLSCHER, *Die Religion des Bürgers*, 615; HÖLSCHER, *Bürgerliche Religiosität*, 211-212.

²⁵⁸⁷ Edmund Husserl am 16. September 1937. Vgl. JAEGERSCHEIDT, *Gespräche mit Edmund Husserl*, zit. nach: HERBSTTRITH, *Edith Stein*, 231.

²⁵⁸⁸ Vgl. dazu Kapitel III.4.2.1.(e) und III.4.2.5.

²⁵⁸⁹ Vgl. dazu JAEGERSCHEIDT, *Gespräche mit Edmund Husserl*, zit. nach: HERBSTTRITH, *Edith Stein*, 209, 231 sowie Kapitel IV.4.3.

– auf Husserls Schreibtisch lag übrigens stets eine Bibel.²⁵⁹⁰ In seiner mit persönlichen Krisen behafteten Zeit in Halle an der Saale fand **Husserl** in dem Jesaja-Vers „Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft“ (Jes. 40,31) Trost.²⁵⁹¹ Ganz ähnlich fühlte sich **Lise Meitner** von „manche[n] Bibelworte[n]“ ihr „ganzes Leben begleitet“ und in ihrer „ethische[n] Einstellung stark beeinflusst“,²⁵⁹² wie sie 1955 in einem Brief an Christel Allers schreibt. Insbesondere sind diesbezüglich der 1. Korintherbrief²⁵⁹³ sowie der, in **Lise Meitners** Taschenkalender des Jahres 1930 eingetragene Vers „Sie lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“²⁵⁹⁴ (2. Tim 3,7) zu nennen. Von Interesse ist weiters ein Eintrag aus dem Jahr 1956, wo es heißt: „Eva [von Bahr-Bergius] fragen, {wie} Erwachsene Katholiken die Bibel lesen? Komme ich in die Hölle [...]“.²⁵⁹⁵

Weitaus zahlreichere Informationen hinsichtlich einer Bibellektüre liegen uns einmal mehr von **Elise Richter** vor. Im Dezember 1935 beschäftigte sie sich mit der alttestamentlichen Weisheitsliteratur: „Prediger Salomo“ stand damals auf dem Programm, wobei sie zur Luther- Übersetzung auch eine Übersetzung Zwinglis sowie eine lateinische Version heranzog um zu dem Schluss zu kommen: „Zwingli besser, aber auch nicht immer genau.“²⁵⁹⁶ Neben der früher erwähnten Lektüre des Matthäus- und Johannesevangeliums zu Ostern machte sich **Elise Richter** im Jahr 1941 an eine durchgängige kursorische Lektüre der Heiligen Schrift. Am 28. Mai des Jahres begann sie mit dem Buch Genesis, bis Dezember folgten die Bücher Exodus, Hiob, die Psalmen, die Evan-

²⁵⁹⁰ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 209, 214; AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl, 104.

²⁵⁹¹ HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMANN, Malvine Husserls Skizze, 114. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.3.

²⁵⁹² MEITNER, Brief an Christel Allers vom 22. Februar 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3, 1.

²⁵⁹³ Vgl. dazu den Hinweis bei MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5 sowie Kapitel IV.4.4.

²⁵⁹⁴ Der Vers ist auf der Rückseite des Titelblattes des Taschenkalenders eingetragen. Vgl. MEITNER, Taschenkalender-Eintrag aus 1930, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/7.

²⁵⁹⁵ MEITNER, Taschenkalender-Eintrag vom 25. Juli 1956, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/35.

²⁵⁹⁶ RICHTER, Tagebucheinträge vom 24. und 27. Dezember 1935, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233372, hier zit. Eintrag vom 24. Dezember.

gelien, die Apostelgeschichte, die Offenbarung des Johannes und die Paulusbriefe.²⁵⁹⁷ Auch hier ließ es **Elise Richter** nicht an Kommentaren fehlen. So finden sich in ihren Tagebüchern beispielsweise folgende Einträge: „Bibel gelesen. Patriarchen eine Schweinebande“²⁵⁹⁸ – „Schon 19 Jahre Joseph in Aegypten u Moses gelesen. Zauberer“²⁵⁹⁹ – „Bibel. Juden ein widerspenstiges u stets zweifelndes u unzufriedenes Bagage. Der Gott genau wie die von Babylon. Kleinlich gezeichnet. Daneben grosse Stellen“²⁶⁰⁰ – „Apostelgesch.[ichte] zu Ende. So wie Paulus auftritt, fesselnd“.²⁶⁰¹

Wenngleich wir nur von wenigen Konvertitinnen und Konvertiten Belege für eine regelmäßige Bibellektüre haben, kann m. E. davon ausgegangen werden, dass sich alle der hier untersuchten Persönlichkeiten im Laufe ihres Lebens mehr oder weniger intensiv mit den biblischen Schriften beschäftigt haben – dies allein schon deshalb, weil Bibelkenntnisse im 19. Jahrhundert zum bürgerlichen Bildungsgut gehörten.²⁶⁰² Dass sich **Egon Friedell** an einigen Bibelstellen sogar als Exeget versuchte,²⁶⁰³ wurde an früherer Stelle erörtert.²⁶⁰⁴

Wie sah es mit der Gebetspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten aus? Direkte Hinweise haben wir hier wiederum nur von **Elise Richter**. Bevor wir auf ihre Aufzeichnungen eingehen, soll eine kurze Rückschau auf die im Kapitel zur Religiosität und Weltanschauung der Konvertitinnen und Konvertiten gewonnenen Erkenntnisse gehalten werden. Dort haben wir gesehen, dass sich **Emil Lucka** auf schriftstellerische Weise mit dem Gebet auseinandersetzte und die „Gebetsstimmung“ als ein Gefühl des „Hin-

²⁵⁹⁷ Vgl. dazu beispielsweise folgende Einträge: RICHTER, Tagebucheinträge vom 28. Mai, 29. Mai, 1. Juni, 2. Juni, 4. Juni, 5. Juni, 13. Juni, 2. Juli, 4. September, 24. Dezember und 25. Dezember 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233378.

²⁵⁹⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 2. Juni 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233378.

²⁵⁹⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 4. Juni 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233378.

²⁶⁰⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 5. Juni 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233378.

²⁶⁰¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 4. September 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233378.

²⁶⁰² Vgl. dazu auch HÖLSCHER, *Die Religion der Bürger*, 615.

²⁶⁰³ Vgl. dazu etwa die Glosse zur Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus (Mk 11,12-14 und Mt 20-26) [FRIEDEL, Glosse zu einer Bibelstelle (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127223.] oder seine Ausführungen zur Deutung der Worte Jesu vor Pilatus („Du sagst es“, Mk 15,2). Vgl. FRIEDEL, *Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.)*, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.

²⁶⁰⁴ Vgl. dazu Kapitel IV.4.9.3.(b)

aufwollen[s] zum Absoluten“²⁶⁰⁵ beschrieb.²⁶⁰⁶ **Arnold Schönberg** hat die für ihn zentrale Stellung des Gebets als Vereinigung mit Gott in der *Jakobsleiter* thematisiert²⁶⁰⁷ und **Edmund Husserl** gegenüber Adelgundis Jaegerschmid von der „sichere[n] und echte[n] Evidenz“ des Gebets „im religiösen Leben“²⁶⁰⁸ gesprochen. Ob diese drei Konvertiten selber gebetet haben, wissen wir nicht, zumindest bei **Arnold Schönberg** und **Edmund Husserl** wird man dies aufgrund ihrer früher beschriebenen Religiosität aber durchaus annehmen können.

Kommen wir nun zu **Elise Richter**: In ihrer *Summe des Lebens* schreibt sie, wie sie angesichts der inneren Nöte ihrer Kindheit „unaufhörlich, pietistisch [gebetet habe]“.²⁶⁰⁹ Aus späterer Zeit gibt es Belege, dass sie auf jeden Fall das ‚Vater Unser‘, möglicherweise auch das Glaubensbekenntnis gebetet hat.²⁶¹⁰ Eindrucksvoll ist ein Tagebucheintrag vom Dezember 1940. Für **Elise** und **Helene Richter** war dieser Winter eine Zeit der zunehmenden Bedrückung und Ungewissheit. Anfang Dezember schien es, als müssten die beiden aus ihrer Wohnung ausziehen.²⁶¹¹ Voller Erleichterung, dass dies abgewendet werden konnte, notierte **Elise Richter** am Heiligabend 1940 in ihrem Tagebuch:

„Rösler [...] da [...].Ein Tablett voll Sachen geschenkt, Kaffee und Milch f.[ür] 2 Feiertage, eine Mandarine, 1 Dose Sardinen, Else alles, was wir nicht bekommen, Bonbons usw. Ebenso Rösler u abd [abends] fr [Frau] Wied mit Teller Weihnachtsgebäck u Nüssen. Bäumchen schön gebrannt, dankbar ein Vater Unser gebetet. Nicht auszudenken, wenn wir hätten fort müssen.“²⁶¹²

²⁶⁰⁵ LUCKA, Grenzen der Seele, 327-328.

²⁶⁰⁶ Vgl. dazu Kapitel IV.4.6.4.

²⁶⁰⁷ Vgl. dazu Kapitel IV.4.7.3.

²⁶⁰⁸ JAEGERSCHEMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTTRITH, Edith Stein, 225.

²⁶⁰⁹ RICHTER, Summe, 58. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.2.

²⁶¹⁰ So heißt es in einer Gottesdienst-Aufzeichnung vom 28. März 1937: „Sehr schön Bekenntnis u Vater unser gespr.[ochen].“ Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 28. März 1937, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233374. Am 19. April 1935 notierte Elise Richter nach ihrem Gottesdienstbesuch, durchaus kritisch angesichts einer neuen Liturgie: „[...] Neue Liturgie. Noch mehr Gesang. Glaubensbekenntnis. Beim Vaterunser Dein ist d.[as] Reich usw. v.[on] d.[er] Gemeinde gesungen. Hässlich.“ Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 19. April 1935, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233372.

²⁶¹¹ Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 9. und 11. Dezember 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233377. Siehe dazu auch RICHTER, Summe, 221-222.

²⁶¹² RICHTER, Tagebucheinträge vom 24. Dezember 1940, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233377.

Hier kommt ein Aspekt zum Vorschein, der sich auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten, insbesondere bei *Lise Meitner* und *Edmund Husserl* gezeigt hat.²⁶¹³ Nämlich dass die Religion und der Glaube gerade in Zeiten der Not zur Kraftquelle und zum Trost wurden.

Die mangelhafte Quellenlage lässt leider keine eindeutigen Schlüsse zur Gebetspraxis der Konvertitinnen und Konvertiten zu. Folgende Fragen müssen offen bleiben: Welches Verständnis hatten die hier untersuchten Persönlichkeiten vom Wesen und der Wirksamkeit des Gebets? Waren ihre Gebete an einen personal gedachten Gott gerichtet? Erhofften sie sich die Erfüllungen ihrer Wünsche? Oder haben wir es, wie *Emil Lucka* es bezeichnet hat, mit einer „Gebetsstimmung“²⁶¹⁴ zu tun, mit einer religiösen Affiziertheit, aus der heraus die Beterin/der Beter die Gemeinschaft mit dem Absoluten sucht?

6. Die evangelische Kirche als neue soziale, geistige und religiöse Heimat

6.1. Lise Meitner und der ‚Gierke-Kreis‘

„Elisabeth nahm mich zu Frl. v. Giercke [sic! Gierke] mit. Theologe Dr. Smend besprach Unterschied zwischen Heidelberger u. Luther Katechismus. Traf dort [...] nette Menschen. Frl. Dr. {Lehnitz}, Lehrerin in Religion u. Deutsch, Frau Kofler [...], Frl. Gruner [...], Frau Dr. Günther, deren Mann im Kirchenausschuß der Bekenntniskirche ist.“²⁶¹⁵

²⁶¹³ Vgl. dazu Kapitel IV.4.3. (Edmund Husserl) und IV.4.4. (Lise Meitner).

²⁶¹⁴ LUCKA, Grenzen der Seele, 327.

²⁶¹⁵ MEITNER, Tagebucheintrag vom 22. April 1936, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

Im April 1936 wurde **Lise Meitner** von ihrer Freundin, der Botanikerin Elisabeth Schiemann²⁶¹⁶ in den Kreis um Anna von Gierke²⁶¹⁷ eingeführt. Das Haus der deutschen Sozialpädagogin in Berlin-Charlottenburg war während der nationalsozialistischen Herrschaft zu einem Treffpunkt von Mitgliedern der oppositionellen ‚Bekennenden Kirche‘ geworden.²⁶¹⁸ Jeden zweiten Mittwoch versammelten sich dort 40 bis 60 Personen, um sich, zunächst unter Vorsitz von Pfarrer Gerhard Jacobi,²⁶¹⁹ später unter jenem des Theologen Friedrich Smend,²⁶²⁰ auszutauschen, gemeinsam in der Bibel zu lesen, einen Vortrag zu hören, über tagespolitische Themen zu diskutieren oder über das Schicksal Verfolgter zu informieren. Am Beginn der Abende standen in der Regel Nachrichten über Lage und Tätigkeiten der ‚Bekennenden Kirche‘, den Abschluss bildete ein Abendessen, das zum informellen Austausch genutzt wurde.²⁶²¹ Ab 1939 oder 1940 gab es auch zweiwöchentliche donnerstägige Treffen.²⁶²² Regelmäßige Gäste der Anna von Gierke waren neben Elisabeth Schiemann und **Lise Meitner** Gertrud Bäumer,²⁶²³ Helmut Gollwitzer,²⁶²⁴ Isa Gruner,²⁶²⁵ Theodor Heuss²⁶²⁶ und Elly Heuss-Knapp,²⁶²⁷

²⁶¹⁶ Die Biologin Elisabeth Schiemann (1881-1972) engagierte sich in der ‚Bekennenden Kirche‘ in Berlin-Dahlem zugunsten ihrer verfolgten (getauften) jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger. Zu Elisabeth Schiemann vgl. LEMMERICH, *Bande der Freundschaft*, 14-17, 124-126; VOIGT, *Weggefährtin im Widertand*, passim.

²⁶¹⁷ Anna von Gierke (1874-1943) wuchs in einem bürgerlichen evangelischen Elternhaus auf. Ihr Vater war der in Stettin geborene Jurist und Politiker Otto von Gierke. Ihre Mutter, Maria Caecilie Elise (Lili) Loening, entstammte einer jüdischen Verlegerfamilie aus Frankfurt am Main. Ihre Eltern hatten sich 1847 in Frankfurt am Main evangelisch taufen lassen, Lili wurde 1860 im Alter von zehn Jahren getauft. Wegen der jüdischen Herkunft ihrer Mutter wurde Anna von Gierke, die sich in der Kinder- und Jugendfürsorge einen Namen gemacht hatte, im Jahr 1933 als ‚Nichtarierin‘ mit Berufsverbot belegt. Sie schloss sich der ‚Bekennenden Kirche‘ an. Zu Anna von Gierke vgl. die Monographie von WEGENER, *Anna von Gierke*, passim, hier v.a. 9-12, 186, 204.

²⁶¹⁸ WEGENER, *Anna von Gierke*, 205-206.

²⁶¹⁹ Gerhard Jacobi (1891-1971): Pfarrer an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin; 1933 Mitbegründer des ‚Pfarrernotbundes‘. Vgl. WEGENER, *Anna von Gierke*, 204 sowie NICOLAISEN, *Art. Jacobi, Gerhard*, 344.

²⁶²⁰ Hildburg Wegener ist hier zu korrigieren, wenn sie von Dr. Wilhelm Smend spricht. [WEGENER, *Anna von Gierke*, 206.] Gemeint ist Friedrich Smend (1893-1980), evang. Theologe, Musikwissenschaftler und Bibliothekar der Preußischen Staatsbibliothek. Zu Smend vgl. PETZOLDT, *Art. Smend, Friedrich*, 1402.

²⁶²¹ WEGENER, *Anna von Gierke*, 205-206.

²⁶²² WEGENER, *Anna von Gierke*, 215.

²⁶²³ Gertrud Bäumer (1873-1954): deutsche Politikerin und Frauenrechtlerin. Zu Gertrud Bäumer vgl. DREWITZ, *Gertrud Bäumer*, passim; SCHASER, *Helene Lange und Gertrud Bäumer*, passim; KESSLER, *Gertrud Bäumer. Ein „Lebensweg durch eine Zeitenwende“*. URL: http://www.bundesarchiv.de/oeffentlichkeitsarbeit/bilder_dokumente/02056/index.html.de [Abfrage vom 11. Mai 2013].

²⁶²⁴ Helmut Gollwitzer (1908-1993): evang. Theologe und Schriftsteller; führende Funktion in der ‚Bekennenden Kirche‘ in Berlin-Dahlem. Vgl. MOHR, *Art. Gollwitzer, Helmut*, 1081.

²⁶²⁵ Isa Gruner (1897-1989): deutsche Sozialarbeiterin, die mit Anna von Gierke eine Wohnung teilte. Zu Isa Gruner vgl. WEGENER, *Anna von Gierke*, 168-169, 184-186, 188-191, 195-197, 206-207, 209-215.

Franz Hildebrandt,²⁶²⁸ Martin Niemöller,²⁶²⁹ Alice Salomon,²⁶³⁰ Marie Schlüter-Hermkes,²⁶³¹ Elisabeth Schmitz,²⁶³² Agnes von Zahn-Harnack,²⁶³³ u.a.²⁶³⁴

Lise Meitner hat Ablauf und Inhalte der Treffen auf beeindruckende Weise in ihren Tagebüchern festgehalten. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen. So notierte sie etwa am 20. Mai 1936:

„Dr. Smend besprach erst Lage der Bekenntniskirche u. dann über Problem der Kirchenzucht u. über evangel.[ischen] Gottesdienst. Luther wollte ursprünglich {früh} u. morgen täglich u. Sonntag morgen Gottesdienst. Schrieb dem Gottesdienst drei Aufgaben zu.

- 1.) Belehrung über Evangelium u. Aposteln.
- 2.) Mission, Gewinnung lauer Christen.
- 3.) Gottesdienst für wahre Christen.

Auf letzteres hat er schließlich, weil Kreis zu eng, verzichtet u. 1) u. 2) als alleinige Aufgabe gestellt. Smend betonte, daß Luther niemals etwa ausschließlich Landessprache für Gottesdienst einführen wollte, sondern Deutsch nur neben Latein haben wollte, damit einfache Leute auch Inhalt der Messe verstehen. Heute in Gottesdienst 1) u. 2) sehr zurück gedrängt.“²⁶³⁵

²⁶²⁶ Theodor Heuss (1884-1963): Politiker, Autor und Journalist. Während der Zeit des Nationalsozialismus im Widerstand aktiv. Von 1949 bis 1959 erster Bundespräsident der Bundesrepublik Deutschland. Vgl. HERTFELDER, Art. Heuss, Theodor, 1718.

²⁶²⁷ Elly Heuss-Knapp (1881-1952): deutsche Politikerin und Sozialreformerin; Frau von Theodor Heuss. Vgl. KREY, Elly Heuss-Knapp, passim.

²⁶²⁸ Franz Hildebrandt (1909-1985): evang. Theologe; Mitarbeiter Martin Niemöllers im ‚Pfarrernotbund‘; Freund Dietrich Bonhoeffers. Vgl. VON SOOSTEN, Art. Hildebrandt, Franz, 1733.

²⁶²⁹ Martin Niemöller (1892-1984): evang. Theologe; ab 1931 Pfarrer in Berlin-Dahlem; 1933 Mitbegründer des ‚Pfarrernotbundes‘. Vgl. NICOLAISEN, Art. Niemöller, Martin, passim, hier v.a. 503.

²⁶³⁰ Alice Salomon (1872-1948): deutsche Sozialarbeiterin und Frauenrechtlerin. Konvertierte 1914 vom Judentum zum Protestantismus (A.B.). 1937 Emigration in die USA. Zu Alice Salomon vgl. BERGER, Alice Salomon, passim, hier v.a. 9-13, 91-92.

²⁶³¹ Marie Schlüter-Hermkes (1889-1971): deutsche Philosophin und Anthropologin; Engagement in der katholischen Frauenbewegung. Vgl. SACK, Zwischen religiöser Bindung, 460.

²⁶³² Elisabeth Schmitz (1893-1977): deutsche Theologin, Historikerin und Germanistin; seit 1934 Mitglied der ‚Bekennenden Kirche‘; verfasste 1935/36 die Denkschrift *Zur Lage der deutschen Nichtarier*. Zu Elisabeth Schmitz vgl. MEYER, „Mutter Elisabeth“, passim;

²⁶³³ Agnes von Zahn-Harnack (1884-1950): deutsche Lehrerin und Frauenrechtlerin, Tochter des Theologen Adolf von Harnack. Zu Agnes von Zahn-Harnack vgl. CYMOREK–GRAF, Agnes von Zahn-Harnack, passim.

²⁶³⁴ Zu den Gästen vgl. WEGENER, Anna von Gierke, 206; MEITNER, Tagebucheinträge vom 22. April 1936, 20. Mai 1936, 11. Jänner 1937, 14. April 1937, 24. November 1937, 9. Februar 1938, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁶³⁵ MEITNER, Tagebucheintrag vom 20. Mai 1936, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

Im April 1937 sorgte das damals neu erschienene Buch von Otto Dibelius und Martin Niemöller *Wir rufen Deutschland zu Gott*²⁶³⁶ für Diskussionen im ‚Gierke-Kreis‘:

„Mit Elis.[abeth] bei Frl. v. Giercke [sic!]. Zuerst große Erreg.[ung] über Buch von Niemöller u. Dibelius, indem [sic!] ganz überflüssig Frauenbewegung angegriffen [...]. Frl. v. Giercke [sic!] verlas Brief v. Frau v. Zahn an Dibelius, der sehr klar Unsachlichkeit u. Hinfälligkeit seiner Behaupt.[ung] darlegte. Dann Gespräch über Katholizismus, Papst Encyclica etc. Nachher wurde Galaterbrief erklärt.“²⁶³⁷

Zum Hauskreis der Anna von Gierke in der Carmerstraße 12 zählte auch Agnes von Zahn-Harnack, Tochter des Theologen Adolf von Harnack. Sie war seit Jugendtagen mit Anna von Gierke bekannt²⁶³⁸ und auch *Lise Meitner* kannte sie nach eigenen Angaben „recht gut“.²⁶³⁹ Im Jänner 1937 hielt Agnes von Zahn-Harnack einen Vortrag über ihr Verständnis des Christentums. *Lise Meitner* notierte dazu in ihrem Tagebuch:

„Abd bei Frl. v. Gierke, die sich sehr freute in ihrem umgebauten Haus die Gäste zu begrüßen. Frau v. Zahn hielt eine Art kurzen Vortrag, in dem sie sehr schlicht auseinander setzte, was sie unter Christentum verstände. Ein Christ könne wohl die Kirche kritisieren (sie fände z.B. die Litanei und die alten unzeitgemäßen Kirchenlieder schrecklich), er könne auch die Dogmen ablehnen und sogar die Göttlichkeit Christi, aber müsse Christi Liebe haben (ziemlich ähnlichen Standpunkt vertritt Albert Schweitzer). Ein junges Mädchen Frl. Lucas vom evangelischen Frauendienst sprach sehr heftig und mit viel eingelernten Worten dagegen. Fr. Schlüter [Maria Schlüter-Hermkes] sagte als Katholikin müsse sie selbstverständlich die Dogmen als wahr betrachten. Es wurde dann über Wert der Litanei diskutiert. Frl. Hertwig sagte zu mir, sie hätte überhaupt kein religiöses Empfinden, worauf ich ihr sagte, sie hätte es sicher, auch wenn es ihr nicht bewußt war. Später kam Frau Knapp-Heuß [Elly Heuss-Knapp] mit ziemlich kleinlichen Betrachtungen über die letzte Weihnachtspredigt („Zaungäste“) des Pfarrer Hildebrandt [...].“²⁶⁴⁰

²⁶³⁶ DIBELIUS–NIEMÖLLER, *Wir rufen Deutschland zu Gott*, passim.

²⁶³⁷ MEITNER, Tagebucheintrag vom 14. April 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁶³⁸ WEGENER, Anna von Gierke, 16.

²⁶³⁹ MEITNER, Brief an Max von Laue vom 13. Juli 1947 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, *Lise Meitner – Max von Laue*, 492–493, hier 492.

²⁶⁴⁰ MEITNER, Tagebucheintrag vom 11. Jänner 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

Agnes von Zahns Haltung entspricht **Lise Meitners** eigener, von Adolf von Harnack und Albert Schweitzer beeinflusster theologischer Position, die in einem früheren Kapitel bereits thematisiert wurde.²⁶⁴¹ Harnack und Schweitzer hatten auch den theologischen Unterbau für die sozialreformerischen Ideen der Anna von Gierke geliefert: Sozialreform als Ausdruck bzw. „Umsetzung des Liebesgebots Jesu“²⁶⁴² – ein Gedanke, der uns auch bei **Lise Meitner** begegnet ist.

Überhaupt schienen die Fäden bei Adolf von Harnack in vielfältiger Weise zusammen zu laufen – viele der Teilnehmerinnen und Teilnehmer des ‚Gierke-Kreises‘ hatten bei ihm studiert, bezogen sich theologisch auf ihn oder waren mit seinen Töchtern befreundet. Und so waren Person und Theologie Adolf von Harnacks immer wieder Gegenstand der abendlichen Diskussionen:

„Frau v. Zahn las Briefwechsel zwischen ihrem Vater u. einer Frau zur Hellen, Tochter des Theologen Pfeleiderer,²⁶⁴³ Frau eines Pastors u. Schülerin u. Freundin von Harnack. Ein paar sehr schöne Briefe, eine Postkarte Harnacks. [...] Anschließend Diskussion²⁶⁴⁴ über moderne Theologie, nach der z.B. Mensch, der meint oder sich bewußt glaubt etwas Gutes getan zu haben, am gottfernten ist (Frl. v. Schmitz). Diskussion, ob Gott sich in der Natur offenbart (was z.B. Elisabeth verneinte mit der Begründung, die Natur sei ja grausam). Sprach nachher mit Frl. Hertwig, die meinte, Elisabeth erwähne ihr gegenüber niemals religiöse Fragen, weil sie sich neuerlich doch unsicher fühle.“²⁶⁴⁵

Soweit aus den Tagebucheintragungen **Lise Meitners** ersichtlich, nahm sie am 9. Februar 1938 zum letzten Mal an der Gesprächsrunde in der Wohnung der Anna von Gierke

²⁶⁴¹ Vgl. Kapitel IV.4.4.

²⁶⁴² WEGENER, Anna von Gierke, 17.

²⁶⁴³ Gemeint ist Else Zurhellen-Pfleiderer (1877-1937): Tochter des Theologen Otto Pfeleiderer; Lehrerin; Schülerin Adolf von Harnacks. Zu Else Zurhellen-Pfleiderer und ihrem Briefwechsel mit Adolf von Harnack vgl. NOTTMEIER, Adolf von Harnacks Briefe, passim.

²⁶⁴⁴ An dieser Stelle ist zwischen den Zeilen „Frau Kuhlenkampff-Mayer“ eingefügt. Lina Mayer-Kuhlenkampff (1886-1971): deutsche Sozialpädagogin; 1934 offene Ablehnung der Eidleistung auf Adolf Hitler. Vgl. (–), Lina Mayer-Kuhlenkampff. URL: <http://www.gedenktafeln-in-berlin.de/nc/gedenktafeln/gedenktafel-anzeige/tid/lina-mayer-kuhlenkamp/> [Abfrage vom 4. Mai 2013].

²⁶⁴⁵ MEITNER, Tagebucheintrag vom 1. Dezember 1937, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

teil. Die Vikarin Renate Ludwig, eine der ersten Theologinnen Deutschlands,²⁶⁴⁶ hielt an diesem Abend einen Vortrag.

„Bei Fr. v. Gierke. Eine Vikarin Fr. Ludwig sprach über das Tagebuch eines Pfarrers von Bernados. Ein todkranker Pfarrer, körperlich verwarlost [sic!], absonderlich u. von niemand geliebt, gelingt es ihm doch andern in seelischer Not zu helfen. Es wurde über ‚Zeitgebundenheit‘ der Bibel diskutiert. Elisabeth sagte recht mystische Dinge. Fuhr mit Fr. Schlüter u. Fr. Hertwig nach Haus. Waren uns einig über Schwere der Zeit und religiöse Fragen.“²⁶⁴⁷

Wie bereits erwähnt, nahm **Lise Meitner** neben ihren Besuchen in der Carmerstraße 12 auch an den Gottesdiensten der ‚Bekennenden Kirche‘ in der St. Annen-Kirche in Berlin-Dahlem teil.²⁶⁴⁸ Am Sonntag, 3. Mai 1936 etwa hörte sie mit ihrer Freundin Elisabeth Schiemann eine Predigt des Dahlemer Pfarrers Franz Hildebrandt: „Thema: Wer ist Christus? Als Einführung für neue Konfirmanden. Sein starker Glaube u. seine tiefe Wahrhaftigkeit sind sehr eindrucksvoll.“²⁶⁴⁹ Nach ihrer Emigration im Sommer 1938²⁶⁵⁰ wurde **Lise Meitner** von Elisabeth Schiemann brieflich über die Aktivitäten der ‚Bekennenden Kirche‘ und über die Gottesdienste in den Bekenntnisgemeinden auf dem Laufenden gehalten.²⁶⁵¹

²⁶⁴⁶ Renate Ludwig (1905-1976): Vikarin der ‚Bekennenden Kirche‘. Zur Person Renate Ludwigs und zu ihren Vorträgen im Gierke-Kreis vgl. KÖHLE-HEZINGER, Pionierin, Pädagogin und Vorbild (Renate Ludwig). URL: <http://www.ev-kirche-esslingen.de/cms/startseite/aktuelles/serie-kirchenleute/renate-ludwig/> [Abfrage vom 4. Mai 2013] sowie WEGENER, Anna von Gierke, 216, 234.

²⁶⁴⁷ MEITNER, Tagebucheintrag vom 9. Februar 1938, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁶⁴⁸ LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 113, 130.

²⁶⁴⁹ MEITNER, Tagebucheintrag vom 3. Mai 1936, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/20.

²⁶⁵⁰ Vgl. dazu SEXL-HARDY, Lise Meitner, 81-83.

²⁶⁵¹ Vgl. dazu etwa SCHIEMANN, Brief an Lise Meitner vom 3. November 1938, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 157 und SCHIEMANN, Brief an Lise Meitner vom 21./22. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft, 173-174.

6.2. Die Helenenburg – Ein Zentrum evangelischen Lebens in Gastein im Lichte der Tagebucheinträge Elise Richters

6.2.1. „Eine reizende Geselligkeit“²⁶⁵² – Baden, Plauschen und Diskutieren in der Villa Helenenburg

„Das evangelische Hospiz Helenenburg in Badgastein hält das ganze Jahr hindurch für Kranke und Erholungsbedürftige seine gastlichen Pforten offen. Es ist gut eingerichtet, bietet volle Behaglichkeit ohne irgendwelchen übertriebenen Luxus, hat vortrefflich geschultes Personal, die Bäder im Hause, Zentralheizung und warmes wie kaltes Wasser in vielen Zimmern. Die Lage des Hospizes mit dem weiten Blick ins Hofgasteiner Tal ist einzig schön, der Wald in unmittelbarer Nähe. [...] Ein mehr oder minder langer Aufenthalt in dem schönen, christlichen Hause kann nur aufs wärmste empfohlen werden. Insbesondere auch die evangelischen Wiener werden sich gewiß jederzeit dort wohl fühlen.“²⁶⁵³

Bei der zitierten Passage handelt es sich um einen im Jahr 1932 im *Wiener Gemeindeboten* publizierten Werbetext für das evangelische Hospiz Helenenburg in Bad Gastein. Die 1867 erbaute Helenenburg stand seit 1908 in Besitz des evangelischen Diakoniewerkes Gallneukirchen und entwickelte sich in der Folgezeit zu einem wahren Hort des Protestantismus in Gastein.²⁶⁵⁴ Hier kurten nicht nur hochrangige Kirchenmänner aus Österreich und Deutschland, sondern auch Konvertitinnen und Konvertiten wie *Alice Schalek*,²⁶⁵⁵ *Moritz Rosenthal*,²⁶⁵⁶ oder *Elise* und *Helene Richter*. Letztere verbrachten zwischen 1920 und 1924²⁶⁵⁷ jeden Sommer mehrere Wochen in der Helenenburg, die

²⁶⁵² Vgl. dazu RICHTER, Summe, 95.

²⁶⁵³ (–), Aus der Arbeit der Inneren Mission, 32.

²⁶⁵⁴ Die Villa Helenenburg ist benannt nach Helene Czetwertinsky, Hofdame Kaiserin Elisabeths und ehemalige Eigentümerin des Hauses. Zur Geschichte der Helenenburg vgl. LEBOUTON, Die Lutherischen, 72-79 sowie BÜRBAUMER, Die Evangelische Pfarrgemeinde A.B. Gastein, 74-78.

²⁶⁵⁵ Vgl. *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1918 (Ankunft am 23. Juli 1918).

²⁶⁵⁶ *Liste der Kurgäste und Fremden in Badgastein* 1901 (Ankunft am 1. August), 1903 (Ankunft am 1. August), 1905 (Ankunft am 19. Juni), 1906 (Ankunft am 21. Juni). Moritz Rosenthal (1862-1946): Pianist; ließ sich am 28. Juli 1901 evang. A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 594.

²⁶⁵⁷ 1924 wurde die Helenenburg von einer Typhusepidemie heimgesucht. Unter den zahlreichen Erkrankten war auch Elise Richter, die von da an nicht mehr nach Bad Gastein zur Kur fuhr. Vgl. dazu RICHTER, Summe, 97 sowie LEBOUTON, Die Lutherischen, 76.

Jahre davor gastierten sie in der Villa Dr. Schneyer.²⁶⁵⁸ **Elise Richter** hat ihre Aufenthalte detailreich in ihren Tagebüchern festgehalten. Die bisher unveröffentlichten Tagebucheinträge bieten ein eindrucksvolles Stimmungsbild der Helenenburg in den frühen 1920er Jahren.

Bevor wir uns jedoch ihren Aufzeichnungen zuwenden, soll noch ein kurzer Blick auf Gastein und seine Gäste geworfen werden: Gastein, das schon 1436 von Kaiser Friedrich III. wegen seiner heißen Quellen aufgesucht worden war,²⁶⁵⁹ avancierte im 19. Jahrhundert zum international angesehenen Bade- und Kurort. Kaiser Franz Joseph I. und seine Gattin Elisabeth²⁶⁶⁰ stiegen hier ebenso ab wie der deutsche Kaiser Wilhelm I., Reichskanzler Bismarck und andere Persönlichkeiten des internationalen politischen Parketts.²⁶⁶¹ Auch auf die Wiener ‚Sommerfrischler‘ übte Gastein eine beachtliche Anziehungskraft aus. Neben den schon erwähnten Konvertitinnen und Konvertiten waren in den 1920er Jahren beispielsweise folgende Personen anzutreffen: **Edmund Benedikt** mit Gattin (Villa Dr. Schneyer und Haus Germania),²⁶⁶² **Josef Redlich** (Hotel Weißmayr),²⁶⁶³ Olga Lewinsky (Villa Dr. Schneyer und Hotel Straubinger),²⁶⁶⁴ Eduard

²⁶⁵⁸ Vgl. dazu RICHTER, Tagebucheinträge vom Sommer 1918, Juli/August 1919, August/September 1920, August/September 1921, August/September 1922, Juli/August 1923, Juli/August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233355-233359, 233366, 233361. Zu den Aufenthalten der Richter-Schwestern in der Villa Schneyer vgl. *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1915 (Ankunft am 29. Juli), 1917 (Ankunft am 31. Juli) und 1918 (Ankunft am 25. Juli).

²⁶⁵⁹ ZIMBURG, Die Kurgäste Bad Gasteins, 3.

²⁶⁶⁰ Kaiserin Elisabeth logierte bei ihren Aufenthalten in Gastein viele Jahre in der Villa Helenenburg. Vgl. ZIMBURG, Die Kurgäste Bad Gasteins, 16.

²⁶⁶¹ Zu den Gästen Bad Gasteins vgl. ZIMBURG, Die Kurgäste Bad Gasteins, passim. Zu Kaiser Franz Joseph I., Kaiserin Elisabeth, Kaiser Wilhelm I. und Otto von Bismarck vgl. ebenda 10-29.

²⁶⁶² *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1918 (Ankunft am 2. August) und 1923 (Ankunft am 27. Juli); *Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 33 (23. August 1924) (Ankunft zwischen 14. und 16. August). Edmund Benedikt (1851-1929): Schriftsteller und Anwalt, ließ sich am 31. Juli 1880 evang. A.B. taufen. Vgl. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2, 51.

²⁶⁶³ *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1918 (Ankunft am 10. August).

²⁶⁶⁴ *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1917 (Ankunft am 3. Juli); *Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 22 (16. Juli 1924) (Ankunft zwischen 6. und 8. Juli). Die Schauspielerin Olga Lewinsky war eng mit Elise und Helene Richter befreundet. Vgl. dazu RICKERT, Helene Richter, 34 sowie Kapitel III.2.

Leisching (Helenenburg),²⁶⁶⁵ Hans und Ella von Arnim (Helenenburg),²⁶⁶⁶ Auguste Wilbrandt-Baudius (Helenenburg)²⁶⁶⁷ u.v.a. Einige der genannten Personen waren eng mit **Elise** und **Helene Richter** befreundet.²⁶⁶⁸ **Elise Richter** fühlte sich angesichts der vielen Bekannten in Gastein „etwas schwummerig“, wie sie Anfang September 1920 in ihrem Tagebuch notierte.²⁶⁶⁹

Zu den Gästen der Helenenburg gehörte darüber hinaus eine Anzahl evangelischer Pfarrer aus Österreich und Deutschland. Zeitgleich mit **Elise Richter** waren in den Jahren 1919 bis 1924 unter anderem folgende Pfarrer in der Helenenburg anzutreffen: Pfarrer Otto Bünker aus Fresach, Oberkonsistorialrat Otto Dibelius aus Berlin, Pfarrer Gerhard Fischer aus Thening, der Präsident des evangelischen Oberkirchenrates Wolfgang Haase, Univ.-Prof. Richard Hoffmann aus Wien, Pfarrer Hans Jaquemar aus Wien, Rektor Saul aus Gallneukirchen, der Gothaer Oberhofprediger Emil Rudolf Gustav Scholz, Pfarrer Leopold Pohl aus Stainz, Pfarrer Paul Spanuth aus Leoben, Pfarrer Erich Stökl aus Wien, Univ.-Prof. Alfred Uckeley aus Königsberg, Pfarrer Friedrich Ulrich aus Graz, der ehemalige Berliner Hof- und Domprediger Ernst August Vits, Univ.-Prof. Karl Völker aus Wien und Pfarrer Hans Vogel aus Potsdam.²⁶⁷⁰

²⁶⁶⁵ *Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 32 (20. August 1924) (Ankunft zwischen 10. und 11. August). Elise Richter kommentierte Eduard Leischings Eintreffen in der Helenenburg in ihrem Tagebuch mit: „Leischings da. Ganz nett“. Vgl. RICHTER, Tagebucheintrag vom 12. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233361. Zu Eduard Leischings Kontakten zu Elise und Helene Richter vgl. Kapitel III.2.

²⁶⁶⁶ Vgl. dazu RICHTER, Tagebucheintrag vom 25. Juli 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366; RICHTER, Summe, 96; Gästebuch 1927-1931 der Villa Helenenburg, Eintrag vom 15. September 1927, Archiv des evangelischen Diakoniewerkes Gallneukirchen. Bei ihrer Abreise im September 1927 vermerkten Hans und Ella von Arnim im Gästebuch der Villa Helenenburg: „Wir scheiden heut voll Dankbarkeit.“ Vgl. ebenda. Zu den Kontakten Elise und Helene Richters zum Ehepaar Arnim vgl. Kapitel III.2.

²⁶⁶⁷ *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1918 (Ankunft am 14. August); *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1920 (Ankunft am 16. August); RICHTER, Summe, 96. Zur Schauspielerin Auguste Wilbrandt-Baudius und ihrer Freundschaft mit Elise und Helene Richter vgl. Kapitel III.2.

²⁶⁶⁸ Vgl. dazu Kapitel III.2.

²⁶⁶⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 1. September 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁶⁷⁰ Vgl. dazu RICHTER, Tagebucheinträge vom Juli/August 1919, August/September 1920, August/September 1921, August/September 1922, Juli/August 1923, Juli/August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233356-233359, 233366, 233361 sowie RICHTER, Summe, 96-97.

Die genannten Persönlichkeiten – mit einigen von ihnen traf Elise Richter auch in Wien immer wieder zusammen²⁶⁷¹ – sorgten für eine ausgesprochen anregende und intellektuelle Atmosphäre in der Helenenburg. In ihren Lebenserinnerungen schreibt **Elise Richter**:

„Die reizendste Geselligkeit, die wir je auf der Reise erlebt haben, fand sich im evangelischen Hospiz in Bad Gastein, in der Helenenburg. Das in schönster Lage den Blick auf das Tal beherrschende Haus umschloß stets eine Auslese feiner, geistig hochstehender Menschen. Die Diakonissen, die es leiteten, sorgten liebevoll für alle Bewohner. [...] Mit den anwesenden Gästen gab es so angeregte, inhaltreiche Unterhaltung, daß wir uns von einer Mahlzeit auf die andere freuten.²⁶⁷²

Es waren vor allem theologische oder (kirchen)politische Themen, die allabendlich bei Tisch diskutiert wurden. Über ein Gespräch mit dem Wiener Kirchengeschichtspräsident Karl Völker heißt es in **Elise Richters** Tagebuch aus dem Jahr 1920:

„[...] bei Tisch [...] Völker. Kirchenreform bevorstehend, soll ein Bischof gewählt werden, wegen Trenng. [Trennung] Kirche u. Staat gesagt, er sollte nicht Bischof heißen, zu katholisch. Soll nur administrativer Beamter sein. Vorgeschlagen, ihn Pfleger zu nennen.“²⁶⁷³

Karl Völker bezog sich hier offenbar auf die damals in der österreichischen evangelischen Kirche laufenden Planungen hinsichtlich einer neuen Kirchenverfassung.²⁶⁷⁴

Im Sommer 1922 sorgte die Frage des Frauenwahlrechts in der Kirche für Diskussionen auf der Helenenburg. Schwester Ida Paetsch sprach sich dafür aus.²⁶⁷⁵ Zu Erich Stökl, den **Elise Richter** erst wenige Tage vorher kennen gelernt hatte, notierte sie in ihrem Tagebuch: „Er dafür, aber Landgemeinden dagegen. Uebrigens sehr zuge-

²⁶⁷¹ So berichtet sie beispielsweise von mehrmaligen Zusammentreffen mit Univ.-Prof. Karl Völker. Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 6. Dezember 1920, 22. Jänner 1923, 21. April 1924, 17. September 1934 oder 26. Jänner 1935, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357, 233366, 233361, 233371, 233372.

²⁶⁷² RICHTER, Summe, 95-96.

²⁶⁷³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 10. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁶⁷⁴ Vgl. dazu auch: (-), Zum Umbau der Kirchenverfassung, 4-5 sowie LOESCHE, Geschichte des Protestantismus, 698.

²⁶⁷⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 19. August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359. Elise Richter war während ihres Engagements in der ‚Bürgerlich-demokratischen Arbeitspartei‘ für das Frauenwahlrecht in der evangelischen Kirche aktiv. Vgl. RICHTER, Summe, 203 sowie Kapitel IV.5.2.

knüpft.²⁶⁷⁶ Diskutiert wurde auch über Schulfragen, insbesondere über die Frage des Religionsunterrichts an österreichischen Schulen, mit der sich **Elise Richter** schon im Verein ‚Freie Schule‘ auseinandergesetzt hatte.²⁶⁷⁷ „Nach d. Nachtmahl noch lang mit Arnims [Hans und Ella von Arnim] auf u. ab. Ueber Religion in d. Schule, unsere eigene überkonfess.[ionelle] Erziehung u.s.w.“²⁶⁷⁸ Mit Otto Dibelius sprach sie „lang [...] über engl. oder frz. in d. Schule.“²⁶⁷⁹

Neben den Mahlzeiten trugen die täglichen Radonbäder, Spaziergänge, Ausflüge oder Kaffeebesuche zu einem abwechslungsreichen und vielseitigen Tagesprogramm bei.²⁶⁸⁰ Bei gemeinsamen Spaziergängen wurde ungezwungen politisiert, philosophiert oder einfach nur geplaudert. Im August 1921 etwa wanderte **Elise Richter** mit Pfarrer Friedrich Ulrich aus Graz, Regierungsrat Steiner-Lehnburg und Univ.-Prof. Karl Völker auf den Gamskar – letzterer verstauchte sich dabei den Fuß.²⁶⁸¹ Im September 1922 unternahm sie u.a. mit Pfarrer Otto Bünker einen Spaziergang „über Rudolfshöhe-Hartweg. Stöckel getroffen u zusammen zurück.“²⁶⁸²

Die Abende auf der Helenenburg wurden mit Vorträgen, Lesungen sowie täglichen Bibelandachten gestaltet.²⁶⁸³ Die Themenwahl der Vorträge war frei, der Spendenerlös ging an das Diakoniewerk Gallneukirchen.²⁶⁸⁴ **Elise Richter** sprach Anfang September 1920 über das Thema Sprachforschung und erntete dafür Beifall und Komplimente.²⁶⁸⁵ Auch der Gallneukirchner Rektor, Senior Friedrich Saul, hielt jedes Jahr einen Vortrag

²⁶⁷⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 2. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁷⁷ Vgl. dazu RICHTER, Summe, 198-200. Vgl. dazu auch Kapitel IV.5.3.

²⁶⁷⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 31. Juli 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366.

²⁶⁷⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 20. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233361.

²⁶⁸⁰ Vgl. dazu RICHTER, Tagebucheinträge vom August/September 1920, August/September 1921, August/September 1922, Juli/August 1923, Juli/August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357-233359, 233366, 233361.

²⁶⁸¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 23. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁶⁸² RICHTER, Tagebucheintrag vom 13. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁸³ Vgl. dazu RICHTER, Tagebucheinträge vom Juli/August 1919, August/September 1920, August/September 1921, August/September 1922, Juli/August 1923, Juli/August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233356-233359, 233366, 233361. sowie RICHTER, Summe, 96-97.

²⁶⁸⁴ RICHTER, Summe, 97.

²⁶⁸⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 1./2. September 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357; RICHTER, Summe, 97.

über die Innere Mission und über die Geschichte des diakonischen Werkes.²⁶⁸⁶ **Elise Richter** kommentierte seine Vorträge mit „sehr hübsch u gut gespr.[ochen]. Sehr gefallen“²⁶⁸⁷ bis hin zu „schon sehr langweilig“.²⁶⁸⁸ Ihn selbst charakterisierte sie als „freundlich, gütig, [...] vielleicht der bessere Seelsorger als Stöckel“.²⁶⁸⁹ Auch theologische Fragen wurden bei den abendlichen Vorträgen angeschnitten:

„Völker [Karl Völker] erklärt, das bedeutet/ist mein Leib philolog.[ische] Frage. Ursprüngl.[ich] aramäisch, {wörtlich} haben wir gr.[iechischen] Text, wo das esti hineingebracht. Also im Urtext weder das eine noch das andre. Lehre v. d. Transsubstantiation also darauf gegründet!“²⁶⁹⁰

Als regelmäßige Teilnehmerin an den von den Pfarrern gestalteten Abendandachten zeichnete **Elise Richter** Inhalt und Form der Andachten akribisch in ihrem Tagebuch auf und versah ihre Einträge mit persönlichen Kommentaren. So heißt es beispielsweise im September 1920: „Andachten von Vitz [sic!; Ernst August Vits] jeden abd. [Abend] vortrefflich, wenige Minuten, ganz überkonfessionell. Herr, gib [sic!] uns Stille.“²⁶⁹¹ Die Andachten von Pfarrer Friedrich Ulrich aus Graz und Pfarrer Leopold Pohl aus Stainz waren ihr zu lang, wengleich Pohl „etwas klüger“ sei als Ulrich, „aber nicht viel.“²⁶⁹² Und in Bezug auf die Andachten eines gewissen Pfarrer Thomas²⁶⁹³ notierte sie: „[...] scheusslich, seicht. Geschwabel, von einem zum anderen, gefühllos.“²⁶⁹⁴ Höchst begeistert war **Elise Richter** hingegen von den Predigten und Andachten Erich Stöckls, wie die folgenden Einträge zeigen:²⁶⁹⁵

²⁶⁸⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 10. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357; RICHTER, Tagebucheintrag vom 11. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359; RICHTER, Summe, 97.

²⁶⁸⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 10. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁶⁸⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233361.

²⁶⁸⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 11. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁹⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 12. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁶⁹¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 4. September 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁶⁹² RICHTER, Tagebucheintrag vom 11. September 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁶⁹³ Es handelt sich bei dieser Person aller Wahrscheinlichkeit nach um Dr. Richard Thomas (1896-1975). Zu Pfarrer Richard Thomas vgl. KARNER, Reformierte Pfarrer und Lehrer, 145-146.

²⁶⁹⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 26. Juli 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233366.

²⁶⁹⁵ Zu Erich Stöckls Andachten und Predigten auf der Helenenburg vgl. auch RICHTER, Summe, 96.

„Stöckel [sic!] prächtige Andacht über lebendiges Christentum. Formvollendet und höchste Ethik.“²⁶⁹⁶ – „Stöckel Andachten über die 10 Gebote. Ganz hervorragend. Jedes einzelne aus dem Leben fürs Leben. Soziale Probleme. Mit ihm darüber [gesprachen] (Feiertag hlgn [heiligen] durch Genüsse). Zugegeben, dass man die Leute nicht vom Branntwein weglockt, aber den anderen nach Kräften etwas bieten.“²⁶⁹⁷ – „Stöckel prächtige Andacht über: Ich bin ein eifersüchtiger Gott.“²⁶⁹⁸

Im Sommer 1921 kommentiert sie eine Predigt des Potsdamer Pfarrers Hans Vogel.²⁶⁹⁹

„Ueber Tod u. Hlg. [Heiliger] Geist. Keine genügende wissenschaftl.[iche] Erklärung, daher Sekten. Hlg. Geist so furchtbar einfach. Die dauernde Anwesenheit Christi. Unglaublich.“²⁷⁰⁰

Für große Entrüstung bei **Elise Richter** sorgte Hans Vogel am 15. August 1921, als er „hart, antipathisch gegen soz.[ial]dem.[okratischen], jüd.[ischen] Materialismus“ predigte.²⁷⁰¹ **Elise Richter** notierte dazu: „[...] das soll rel.[igiöse] Andacht sein. Entrüstet, so dass nicht schlafen können.“²⁷⁰² Offenbar erregte der Inhalt dieser Andacht auch bei anderen Gästen der Helenenburg Ärger und Missstimmung – **Elise Richter** berichtet zumindest von weiterführenden Diskussionen darüber.²⁷⁰³

Tatsächlich wird hier ein Thema angerührt, das im gesellschaftlichen Umfeld der Helenenburg bzw. im Umgang der Gäste miteinander kaum eine Rolle gespielt haben dürfte, im weiteren Kontext und vor allem vor dem Hintergrund der späteren politischen wie auch innerkirchlichen Entwicklungen doch von erheblicher Bedeutung ist: Nämlich die schon oben angesprochene klare deutschnationale/deutschvölkische und damit antisemitische Haltung vieler auf der Helenenburg anwesender Pfarrer.

²⁶⁹⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 31. August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-sammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁹⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 3. bis 10. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁹⁸ RICHTER, Tagebucheintrag vom 12. September 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-sammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁶⁹⁹ Pfarrer Hans Vogel kam am 31. Juli 1921 mit seiner Gattin in der Helenenburg an. Vgl. *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1921 (Ankunft am 31. Juli 1921).

²⁷⁰⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 23. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷⁰¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 15. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷⁰² RICHTER, Tagebucheintrag vom 15. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷⁰³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 16. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

6.2.2. Los-von-Rom Pfarrer und ‚Deutsche Christen‘ auf der Helenenburg

„Die Helenenburg.

Ein merkwürdiger Name! Vielen erweckt der Name liebe Erinnerungen an herrliche Tage der Rast und des Verkehres mit gleichgestimmten Menschen. Seit Jahren taucht vor meinem Geist die Helenenburg auf, wenn ich, müde von der Unrast der Arbeit, nach stiller Einkehr verlange. [...] Ein guter evangelischer Geist lebt in diesem Haus. Menschen aus allen Berufen fand ich hier schon versammelt im Speisesaal zu angeregtem Gespräch, Ärzte, Professoren, Geistliche, Richter, Lehrer und Lehrerinnen, Künstler, Kaufleute, alleinstehende Damen, Schweizer und Reichsdeutsche, Schweden und Deutschösterreicher, Siebenbürger Sachsen und Deutsche des fernen Auslandes. Eine bunte Gesellschaft oft und doch gab es keinen Mißton, denn hier merkte man, wie das evangelische und germanische Zusammengehörigkeitsgefühl überall Brücken schlägt und die Menschen sich innerlich finden läßt. Des Abends ruft die Glocke zu kurzer evangelischer Andacht. Da werden Lieder gesungen, einer der anwesenden Geistlichen liest aus der Bibel vor und redet dazu. Da kommen die Gäste zwanglos herzu, die Diakonissen und die anderen Gehilfen im Haus, oft auch evangelische Kurgäste, die nicht im Haus wohnen. Eine rechte evangelische Haus- und Familienandacht. Und nachher sitzen sie noch in Gruppen beisammen, plaudern, erzählen sich von ihren Bergtouren und Spaziergängen. [...] Welch köstliche Stunden haben wir da oben auf der Helenenburg verlebt! Künstler lasen uns vor aus deutscher Dichtung oder sangen edle Lieder. Weitgereiste erzählten, was sie in der Welt gesehen hatten. Wer da weiß, wie viel edler Umgang mithilft zur wahrhaften Erholung, der wird begreifen, wie dankbar ich diesem Hause bin. Das Haus steht etwas abseits auf der Höhe, daher wird man nicht gestört von dem Trubel und Gepränge des sich sonst in Gastein breit machenden jüdischen Lebens.“²⁷⁰⁴

Noch einmal haben wir es hier mit einem Werbetext für die Helenenburg zu tun, diesmal verfasst von dem Grazer Pfarrer Friedrich Ulrich und publiziert in der von ihm herausgegebenen Monatszeitschrift *Der Säemann* vom Juni 1921.²⁷⁰⁵ Ulrichs begeisterte

²⁷⁰⁴ ULRICH, Die Helenenburg, 88.

²⁷⁰⁵ *Der Säemann* wurde mit zwei Probeheften erstmals im Jahr 1920 herausgegeben, ab Jänner 1921 dann regelmäßig bis zur Einstellung der kirchlichen Pressearbeit im Sommer 1941. Die Zeitschrift war das einzige österreichweit verbreitete Kirchenblatt, u.a. als Beilage des *Wiener Gemeindeboten*. Inhaltlich waren die meist von Friedrich Ulrich selbst geschriebenen Artikel „deutschnational, antisozialistisch, antikatholisch – und nicht zuletzt antisemitisch“ ausgerichtet. Zu Friedrich Ulrich und zum *Säemann* vgl. SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, passim, hier v.a. 184-185, hier zit. 185.

Darstellung der Helenenburg, ihrer Gäste und der dortigen Angebote deckt sich weitgehend mit den Beschreibungen **Elise Richters**. Auffallend an dem Text ist dessen germanophile und antisemitische Tendenz: Ulrich hebt mehrmals die einzigartige Lage der Helenenburg abseits von Gastein, und damit abseits der jüdischen ‚Sommerfrischler‘ hervor. Dies wirft ein bezeichnendes Licht auf das Milieu, in dem sich die Konvertitinnen **Elise** und **Helene Richter** auf der Helenenburg bewegten: Viele der in **Elise Richters** Tagebüchern erwähnten Geistlichen waren eindeutig deutschnational bzw. deutschvölkisch eingestellt, später begeisterte Nationalsozialisten, einige von ihnen sogar ‚Deutsche Christen‘. Neben Friedrich Ulrich sind in diesem Zusammenhang zu nennen: Pfarrer Gerhard Fischer aus Thening, Univ.-Prof. Richard Hoffmann aus Wien, Pfarrer Paul Spanuth aus Leoben und Univ.-Prof. Alfred Uckeley aus Königsberg. **Elise Richter** stand mit diesen Pfarrern in regem Austausch und unterhielt gute Beziehungen zu ihnen – ihre jüdische Herkunft dürfte also, soweit sie überhaupt bekannt war, keine Rolle gespielt haben. Im Folgenden sollen **Elise Richters** Bemerkungen zu den genannten Pfarrern auszugsweise dargelegt werden:

Beginnen wir mit Friedrich Ulrich:²⁷⁰⁶ Ulrich, seit 1917 Pfarrer an der Grazer Heilandskirche, war ein Kind der Los-von-Rom-Bewegung.²⁷⁰⁷ Einer seiner Arbeitsschwerpunkte war die, vor allem innerliche, Integration der Übergetretenen in die evangelische Kirche mittels Bibellektüre oder Katechismusunterricht.²⁷⁰⁸ Mit **Elise Richter** unterhielt er sich im Sommer 1921 – die eigentliche Los-von-Rom-Bewegung war zu dieser Zeit freilich schon längst abgeklungen²⁷⁰⁹ – über die Neuaufnahmen in die Kirche.²⁷¹⁰

Friedrich Ulrich wird von Zeitgenossen, als impulsiv, selbstsicher und schroff beschrieben.²⁷¹¹ **Elise Richter**, die Ulrich zumindest in den Jahren 1921 und 1922 auf der

²⁷⁰⁶ Friedrich Ulrich (1877-1944): geb. 1877 in Wörlitz bei Dessau; ab 1906 Los-von-Rom Vikar in Mähren; 1907 Ordination zum Pfarrer; ab 1913 Pfarrer in St. Pölten, ab 1917 bis zu seinem Tod 1944 in Graz. Vgl. SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 121-122 sowie RAMPLER, Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen, 278.

²⁷⁰⁷ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 121, 129.

²⁷⁰⁸ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 129-130; TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung, 505-506. Zu Friedrichs übergemeindlichen Aktivitäten in diversen Gremien und Vereinen vgl. SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 130.

²⁷⁰⁹ Zur Los-von-Rom-Bewegung vgl. Kapitel I.3.3.

²⁷¹⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 20. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷¹¹ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 123-127, v.a. 123. Allgemein zur Persönlichkeit Ulrichs vgl. ebenda 122-128.

Helenenburg angetroffen hat,²⁷¹² brachte offenbar von Anfang an Sympathie für den Grazer Pfarrer auf, den sie als „ganz liebe[n] Kerl“ und „ganz liebe[n] Mensch[en]“ bezeichnete.²⁷¹³ Mit ihm ergaben sich auch theologische Gespräche. Am 20. August 1921 notierte *Elise Richter* in ihrem Tagebuch:

„[...] über ‚alle Dinge dienen zum besten‘ [Röm 8,28] gespr.[ochen]. Ihn gefragt, wie griech.[isch]. Sofort Testament geholt. ‚συνεργεῖ‘.“²⁷¹⁴

Ulrich galt in kirchlichen Kreisen als hervorragender Seelsorger und Prediger.²⁷¹⁵ *Elise Richter* erwähnt in ihren Tagebüchern die außerordentliche Länge von Ulrichs Predigten,²⁷¹⁶ denen sie offenbar mit gemischten Gefühlen gegenüberstand. Die Bemerkungen reichen von „Ulrich bewegliche Andacht über schweren Winter“²⁷¹⁷ oder „Ulrich sehr innige hübsche Andacht. Frau Hofr. Baumgarten [Carola Paumgarten²⁷¹⁸] (kath.) entzückt davon.“²⁷¹⁹ bis hin zu „Ulrich blöde Andacht“²⁷²⁰ „Ulrich 17 Min. Blödsinn gepredigt“²⁷²¹ oder „Ulrich sehr unfreundlich, zu grosses Geschwabel bei d. Andachten.“²⁷²² Wie verletzlich und beleidigt Friedrich Ulrich auf Kritik reagieren konnte, zeigt folgender Eintrag *Elise Richters* vom 18. August 1921:

²⁷¹² RICHTER, Tagebucheinträge vom August/September 1921/1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358-233359.

²⁷¹³ RICHTER, Tagebucheinträge vom 20. August und 5. September 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷¹⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 20. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358. Bei der genannten Bibelstelle Röm 8,28 heißt es: „Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.“ [Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind.]

²⁷¹⁵ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 129.

²⁷¹⁶ RICHTER, Tagebucheinträge vom 14., 18. August und 5. September 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷¹⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 31. August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁷¹⁸ Frau Carola von Paumgarten, Hofratsgattin aus Wien, hielt sich seit 19. August 1922 in der Helenenburg auf. Vgl. *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1922 (Ankunft am 19. August).

²⁷¹⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 19. August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁷²⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 27. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷²¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 8. September 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷²² RICHTER, Tagebucheintrag vom 26.-29 August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

„Pfarrer Ulrich unterm Essen aufgestanden, er hat gehört, seine gestrige Andacht hat Anstoss erregt, weil zu lang. Braucht niemand dabei zu bleiben u.s.w. H [Helene] gesagt, ich wie ein geprügeltes Kind, dabei ich kein Wort geäußert [...]“²⁷²³

Von antisemitischen Äußerungen Friedrich Ulrichs ist in *Elise Richters* Tagebucheinträgen keine Rede. Dabei verschaffte Ulrich seinem rassistisch begründeten Antisemitismus von Anfang an im *Säemann* ein öffentlichkeitswirksames Forum.²⁷²⁴ Als aufmerksamer Beobachter des deutschen Kirchenkampfes nahm Ulrich ab 1933 zunächst noch eine eher neutrale Position ein, mit deutlicher Kritik an den ‚Deutschen Christen‘ und deren österreichischem Zweig unter Pfarrer Gerhard Florey aus Salzburg.²⁷²⁵ Ab 1935 kam es zu einer Hinwendung zu den ‚Deutschen Christen‘ und damit zum NS-Staat.²⁷²⁶

Zu den führenden Vertretern der ‚Deutschen Christen‘ in Österreich gehörte der überzeugte Nationalsozialist Gerhard Fischer,²⁷²⁷ Pfarrer in Thening (Oberösterreich).²⁷²⁸ Er gastierte im August 1920 in der Helenenburg und hielt dort einen, wie *Elise Richter* notierte, „anregend[en]“ Vortrag zum Thema Bodenreform.²⁷²⁹ Tatsächlich war Gerhard Fischer seit 1913 ein eifriger Vertreter der Bodenreformbewegung von Adolf Damaschke und wollte diese auch in der österreichischen evangelische Kirche umgesetzt wissen.²⁷³⁰ Fischers Eintreten für diese Bewegung ging mit einer scharfen Verurteilung des „Mammonismus“, also des Kapitalismus, und der daraus resultieren-

²⁷²³ RICHTER, Tagebucheintrag vom 18. August 1921, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233358.

²⁷²⁴ Vgl. dazu die Ausführungen bei SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 138-141, 182-196 sowie SCHWEIGHOFER, Antisemitismus, 33.

²⁷²⁵ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 168-172.

²⁷²⁶ SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, 172-173. Zu Ulrichs Rolle bzw. Haltung während der NS-Zeit vgl. ebenda 168-182 sowie LEEB, Die Deutschen Christen, 60, 69, 79-80.

²⁷²⁷ Gerhard Fischer (1884-1941): geb. 1884 in Röhrsdorf nahe Dresden; seit 1910 Vikar in Thening; ab 1920 dortiger Gemeindepfarrer. Vgl. dazu MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 103-104.

²⁷²⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei LEEB, Die Deutschen Christen, 50, 60, 66, 69 sowie MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, passim.

²⁷²⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 11. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357. In Klammer, jedoch kaum lesbar, verweist Elise Richter auf die familiären Beziehungen Gerhard Fischers zur Pfarrerdynastie Koch aus Wallern in Oberösterreich: Fischers Gattin Margarethe war die Tochter des Wallerer Pfarrers Jakob Ernst Koch (IV.). Margarethes Bruder Jakob Ernst Koch (V.) war in den 1930er Jahren Protagonist der ‚Jungreformatorischen Bewegung‘ und stand damit in Gegensatz zu Gerhard Fischer. Margarethes Schwester wiederum war mit dem deutschchristlich gesinnten Pfarrer Gerhard Florey aus Salzburg verheiratet. Vgl. dazu MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 107.

²⁷³⁰ Zu Fischers Engagement in der Bodenreformbewegung vgl. MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 105-106 sowie Fischers Artikel im *Wiener Gemeindeboten* vom Jänner 1920: FISCHER, Schützt den deutschösterreichischen Boden!, 1-2. Zur Bodenreformbewegung vgl. auch KRABBE, Die Lebensreformbewegung, 25-26.

den sozialen Not einher.²⁷³¹ Dass „Bodenwucher“²⁷³² und „Mammonismus“²⁷³³ für den Nationalsozialisten Fischer in Verbindung mit dem Judentum standen, versteht sich von selbst.²⁷³⁴ Im August 1938 wurde Gerhard Fischer aus der NSDAP ausgeschlossen.²⁷³⁵ **Elise Richter** erwähnt seinen Ausschluss, von dem sie von einem gewissen Vikar Güde erfahren haben dürfte, ein Jahr später in ihrem Tagebuch: „Pfarrer Fischer in Thenin[g] aus d. Partei ausgesperrt.“²⁷³⁶

Ebenfalls ein begeisterter Anhänger der Nationalsozialisten war der aus der Los-von-Rom-Bewegung kommende Leobener Pfarrer Paul Spanuth.²⁷³⁷ Mit ihm traf **Elise Richter** zumindest im Sommer 1920 auf der Helenenburg zusammen.²⁷³⁸ Anfang August dieses Jahres finden sich folgende Einträge zu Spanuth in ihren Tagebüchern:

„[...] abd. bei der Andacht Senior Spanut [sic!] aus Leoben. Vergieb [sic!] uns unsere Schuld. {Auch} nicht so schlecht.“²⁷³⁹ – „Wieder zur Andacht, da Unwetter. Führe uns nicht in Versuchg.[Versuchung]. Geschwabel. Aber: die 3 Antworten Jesu auf d. Versuchung aus Moses V. 6,8 sehr interessant. Dann mit Spanuth gespr.[ochen], ganz gemütlicher Mensch.“²⁷⁴⁰

Und ein paar Tage später:

„Spanuth über Seligpreisungen. Einzelnes erträglich ab Selig Armen im Gemüt. Gerade zu den Juden, die mit Verstand glänzen. Selig die ihr Leid tragen, weder leichtsinnig darüber weg gehen noch darunter zusammenbrechen. Aber über die Sanftmütigen Gewäsch. Wieso ihrer d. Himmelreich nicht erklärt. [...] über Rudolfshöhe zum Gamskarsteg u hinüber, von Kaiserprom.[enade] zurück. Dann starker Regen. Gute Mehlspeisen. Spanuth erzählt, wie furchtbar sie in Leoben

²⁷³¹ MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 106.

²⁷³² Gerhard Fischers in einem Brief an die lutherische Synode in Amerika, zit. nach: MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 105.

²⁷³³ MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 106.

²⁷³⁴ Zu Gerhard Fischers Antisemitismus vgl. MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 115-116.

²⁷³⁵ MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, 117.

²⁷³⁶ RICHTER, Tagebucheintrag vom 3. August 1939, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233376.

²⁷³⁷ Paul Spanuth (1870-1953): geb. 1870 in Oldesloe/Holstein; kam 1900 als Los-von-Rom-Vikar nach Böhmen; ab 1905 Pfarrer in Leoben. Zur Person Spanuths und seiner Haltung zum Nationalsozialismus vgl. RAMPLER, *Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen*, 266, 363-364.

²⁷³⁸ Paul Spanuth kam am 20. Juli 1920 in der Helenenburg an. Vgl. *Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1920 (Ankunft am 20. Juli).

²⁷³⁹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 5./6. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁷⁴⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 6. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

gelitten. Angeboten, Kinder nach Holland, sind aber schon dort.²⁷⁴¹ – „Spanuth schrecklich über die reinen Herzens geschwabelt.“²⁷⁴²

In den Jahren 1922 und 1923 begegnete **Elise Richter** auf der Helenenburg Univ.-Prof. Richard Hoffmann.²⁷⁴³ Hoffmann lehrte Neues Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien und gehörte in der Zeit NS-Zeit zum Kreis der radikalen ‚Deutschen Christen‘ – er engagierte sich unter anderem für das ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘.²⁷⁴⁴ Inwieweit Hoffmanns völkisch-rassischer Antisemitismus in den frühen 1920er Jahren, also zur Zeit seiner Begegnungen mit **Elise Richter**, schon virulent war, kann hier nicht beantwortet werden. In **Elise Richters** Tagebüchern finden sich einige kurze Einträge zu Hoffmann, so etwa im August 1922, wo sie schreibt: ‚Hofmann [sic!] (theol.) nichtswürdige Andachten, auch Völker nicht so gut wie voriges Jahr.‘²⁷⁴⁵ Ein Jahr später unterhielt sie sich mit Hoffmann, der für seine Beschäftigung mit okkulten Phänomenen bekannt war,²⁷⁴⁶ „über Spiritismus“.²⁷⁴⁷

Noch ein letzter ‚Deutscher Christ‘ soll hier aufgrund seiner mehrfachen Nennung in **Elise Richters** Aufzeichnungen Erwähnung finden, nämlich Univ.-Prof. Alfred Uckeley aus Königsberg.²⁷⁴⁸ Uckeley war nicht nur ein regelmäßiger Gast in der Helenenburg, sondern hielt auch immer wieder Vorträge in diversen österreichischen evangelischen Gemeinden.²⁷⁴⁹ **Elise Richter** bezeichnet ihn als „ganz lustig“,²⁷⁵⁰ „vielseitig

²⁷⁴¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 13./14. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-samm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁷⁴² RICHTER, Tagebucheintrag vom 15. August 1920, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriften-samm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233357.

²⁷⁴³ Zu Richard Hoffmann vgl. TAUPE, Richard Adolf Hoffmann, passim.

²⁷⁴⁴ Zu Richard Hoffmann und seiner Rolle im Nationalsozialismus vgl. LEEB, Die Deutschen Christen, 86, 89-91. Zum ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‘ vgl. ebenda 83-85.

²⁷⁴⁵ RICHTER, Tagebucheintrag vom 19. August 1922, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233359.

²⁷⁴⁶ TAUPE, Richard Adolf Hoffmann, 4-5.

²⁷⁴⁷ RICHTER, Tagebucheintrag vom 12. August 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233366.

²⁷⁴⁸ Alfred Uckeley (1874-1955): Pfarrer und Praktischer Theologe an der Universität Königsberg (1910-1934), ab 1934 in Marburg tätig. Vgl. DOMSGEN, Art. Uckeley Alfred, 684.

²⁷⁴⁹ So etwa am 10. November 1922 in Wien-Währing zum Thema: „Protestantismus und Katholizismus im Ringen um die deutsche Volksseele“ [*Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 4, Nr. 12 (Dezember 1922) 114] sowie bei einem Ferienkurs des ‚Evangelischen Vereins zur Pflege christlicher Weltanschauung in Österreich‘ in Oberschützen im August 1923 [*Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 5, Nr. 10 (Oktober 1923) 71].

²⁷⁵⁰ RICHTER, Tagebucheintrag vom 19. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensamm-lung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233361.

anregend²⁷⁵¹ und hebt vor allem seine Predigten und Andachten lobend hervor.²⁷⁵² Ende Juli/Anfang August 1924 finden sich fast täglich Einträge zu Uckeley:²⁷⁵³

„Zum Vortrag Uckeley Weltanschauungsfragen. Erkenntnis Gottes nicht mit menschlichen Sinnen. Nicht zu beweisen, anderes Organ. Gewissen: Jesus = das Gewissen. [...] Jesus will Gesinnung. Gesetz nicht äusserlich, wie bisher, sondern innerlich. Rasch hinauf nach dem Nachtmahl. [...] Gute Andachten v. Uckeley. Kurz u fürs tägl.[iche] Leben. Bergpredigt: versöhne dich mit Deinem Feinde [...]. Danach mit 2 netten Münchnerinnen über Hittler [sic!] recht interessirt [sic!]. Unwiderstehliche Red[ner]. Idealist, Phantast. {...} Betrüger.“²⁷⁵⁴

Nach den bisherigen Ausführungen bleibt noch einmal fest zu halten, dass **Elise Richter** mehr als alle anderen der hier untersuchten Persönlichkeiten am kirchlichen Leben Anteil nahm und auf vielfältige Weise mit Pfarren der evangelischen Kirche Österreichs vernetzt war. Die persönlichen Kontakte, die sie zum Teil auch in Wien pflegte, rührten zum großen Teil von ihren Aufenthalten auf der Helenenburg her. Erstaunlich sind ihre guten Beziehungen zu den genannten späteren deutsch-christlichen Pfarrern. Wir wissen nicht, ob diese von **Elise Richters** jüdischer Herkunft wussten, können dies aber annehmen und folglich davon ausgehen, dass persönliche Beziehungen in diesem Falle mehr wogen als etwaige antisemitisch begründete Vorbehalte gegenüber ihrer Person. **Elise Richter** erwähnt in ihren Aufzeichnungen keinerlei antisemitische Äußerungen – sicherlich hätte die passionierte Tagebuchschreiberin derartige Vorkommnisse notiert.

²⁷⁵¹ RICHTER, Tagebucheintrag vom 6. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233361.

²⁷⁵² Vgl. z.B. RICHTER, Tagebucheinträge vom 9. und 10. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233361.

²⁷⁵³ Vgl. etwa RICHTER, Tagebucheinträge vom 31. Juli, 1. August, 7. August 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233361.

²⁷⁵⁴ RICHTER, Tagebucheintrag vom 31. Juli 1924, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign. H.I.N. 233361.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Religion und Glauben lagen um 1900 hoch im Kurs. Viele Menschen waren auf der Suche, auf der Suche nach Sinn und Orientierung, auf der Suche nach etwas, das Halt gab in einer sich immer schneller verändernden Welt und Gesellschaft. Die evangelische Kirche in Österreich war damals mit der Los-von-Rom-Bewegung ins Licht der Öffentlichkeit gerückt, stand fortan auch außerhalb kirchlicher Kreise für die Religion oder Konfession des Fortschritts und der Moderne. Vor diesem Hintergrund sind die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 zu sehen. Sie waren Ausdruck ganz bestimmter Wert-, Lebens- und Glaubenshaltungen, die im liberalen Kulturprotestantismus einen Anknüpfungspunkt finden konnten. Dessen Betonung der religiösen Mündigkeit und subjektiven Glaubenserfahrung der/des Einzelnen, dessen Dogmenkritik oder ethische Ausrichtung spielten dabei ebenso eine Rolle wie dessen Offenheit gegenüber der modernen Kultur.

Die Beweggründe für einen Religionswechsel waren vielschichtig und komplex. Eines steht aber fest: Den Faktoren ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ kommt eine weit größere Geltung zu, als dies bisher angenommen wurde. Ganz deutlich konnte dies bei *Egon Friedell*, *Edmund Husserl*, *Lise Meitner*, *Elise Richter*, *Arnold Schönberg* oder *Otto Weininger* gezeigt werden. Aber auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten finden wir das, was Thomas Nipperdey als „religiöse Gestimmtheit“²⁷⁵⁵ bezeichnet hat, eine religiöse Affiziertheit also, die nicht unbedingt kirchlich ausgerichtet war, sondern der ein unbestimmtes Gefühl für das Höhere, das Transzendente zugrunde lag. Zu erinnern ist hier vor allem an *Friedrich Eckstein*, *Stefan Großmann*, *Siegfried Lipiner*, *Emil Lucka* oder an *Bettina Gomperz* und *Rudolf Maria Holzapfel*. Allen genannten Konvertitinnen und Konvertiten ging es vor allem um eines, nämlich um einen tief im eigenen Inneren empfundenen, unreflektierten Glauben, der keiner äußeren Vermittlung und keiner Dogmen und Rituale bedarf. „Ohne Glauben gibt es gar nichts“, meinte *Egon Friedell*.²⁷⁵⁶ *Elise Richter* bezeichnete den Glauben als einen „unverlierbare[n] Schatz im Gemüt“,²⁷⁵⁷ als „eine Hirnrindenfunktion, die mit dem Denken nichts gemein

²⁷⁵⁵ NIPPERDEY, Religion im Umbruch, 143.

²⁷⁵⁶ Egon Friedell im Gespräch mit Dorothea Zeemann. Zit. nach: KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 524.

²⁷⁵⁷ RICHTER, Summe, 59.

hat“.²⁷⁵⁸ Wir haben es hier mit einer Religionsauffassung in der Tradition Schleiermachers zu tun, die ganz typisch ist für die „bürgerliche Religiosität“²⁷⁵⁹ des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Neben Friedrich Schleiermacher sind uns Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch als die zentralen Referenzpersonen hinsichtlich der theologischen und religiösen Verortung der Konvertitinnen und Konvertiten begegnet. **Lise Meitner** und **Heinrich Gomperz** kannten Adolf von Harnack sogar persönlich,²⁷⁶⁰ **Emil Lucka**, vor allem aber **Egon Friedell** haben dessen Schriften breit rezipiert. Die hier untersuchten Persönlichkeiten sind aber keinesfalls nur als passive Rezipienten kulturprotestantischer Theologie zu sehen. Wenngleich keine Theologinnen oder Theologen, mischten sie selber in hohem Maße in den Religionsdiskursen ihrer Zeit mit und traten dadurch gewissermaßen als Mitgestalterinnen und Mitgestalter theologisch-religiöser Anschauungen auf. Dies betrifft nicht nur ihre bemerkenswerten schriftstellerischen Äußerungen in Zeitschriften, Zeitungen, Aufsätzen oder Monographien, sondern auch ihre Beiträge in persönlichen religiösen Gesprächen im privaten Kreis.

Zwei Aspekte treten dabei in besonderer Weise zum Vorschein. Zum einen der hohe Wert, den die Konvertitinnen und Konvertiten dem Verhältnis der/des Einzelnen bzw. der Einzelseele beimaßen – zu erinnern ist hier an die immer wieder zum Vorschein tretende implizite und explizite Bezugnahme auf Adolf von Harnacks und Ernst Troeltschs Charakterisierung Jesu als Lehrer des „unendlichen Wert[es] der Menschenseele“²⁷⁶¹ – zum anderen die damit verbundene Frage nach der (Heils) Bedeutung des Jesus von Nazareth. Mit dem erstgenannten Aspekt sind wir auf die starke Affinität vieler Konvertitinnen und Konvertiten zum zeitgenössischen Irrationalismus und zur so genannten neuen Mystik verwiesen, Phänomene, die keineswegs in Spannung zum modernen Neuprotestantismus stehen, sondern Teil desselben waren.²⁷⁶² Aufgeklärtes Vernunftdenken und eine irrationale Gefühlsfrömmigkeit lagen hier eng beieinander bzw. ergänzten einander und waren für die Konvertitinnen und Konvertiten kein Widerspruch. Die im Kapitel zur neuen Mystik zutage getretenen Vorstellungen einer Selbsterlösung im Sinne einer Geburt Gottes im Menschen selbst,²⁷⁶³ einer Verschmelzung

²⁷⁵⁸ RICHTER, Summe, 60.

²⁷⁵⁹ Vgl. dazu den gleichnamigen Aufsatz von HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität, 208-215, hier zit. 191 sowie HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers, 615-627.

²⁷⁶⁰ Vgl. dazu Kapitel IV.3.2.

²⁷⁶¹ VON HARNACK, Das Wesen, 43-47, hier zit. 43. Zu Troeltsch vgl. TROELTSCH, Glaubenslehre 75-76, 111.

²⁷⁶² Vgl. dazu etwa TROELTSCH, Die Bedeutung, 62.

²⁷⁶³ Vgl. dazu vor allem Kapitel IV.4.6.4.

von Seele und Göttlichem und in weiterer Folge einer ‚Vergottung‘ des Menschen führen uns zur Christologie und zum Jesusbild der Konvertitinnen und Konvertiten. Es wurde deutlich, dass diese in Jesus vor allem einen exemplarischen Menschen sahen. Jesus erscheint als der ideal Glaubende und als religiöses und ethisches Vorbild, dem es sich anzunähern und dem es nachzufolgen gilt. Jesus ist der, der zu einem neuen Leben anleitet und den Weg zu Gott weist. In dieser Funktion liegt im Wesentlichen auch seine soteriologische Bedeutung begründet. Von Kreuz und Auferstehung ist praktisch nirgends die Rede. Göttliche Qualitäten werden Jesus dezidiert nur von **Egon Friedell** zugeschrieben.²⁷⁶⁴ Wesentlich ist, dass die Konvertitinnen und Konvertiten dogmatischen Fragen nach Wesen und Heilsbedeutung Jesu Christi keinen Wert beimaßen, sondern sich der Jesusfigur auf sehr affektive und existentielle Weise näherten. Dieser existentielle Zugang zeigt sich vor allem dort, wo Jesus als identitäre Leitfigur in den Blick kommt, wie etwa bei **Melanie Gaertner** oder **Otto Weininger**. **Melanie Gaertner** spricht in ihrer Biographie von der großen Verehrung, die sie Jesus Christus als dem Prediger der „Gleichheit aller Menschen“ entgegengebracht habe,²⁷⁶⁵ eine Aussage, die vor dem Hintergrund einer zunehmenden, rassistisch-antisemitisch begründeten Klassifizierung von Menschen und **Melanie Gaertners** eigenem Übertritts zur evangelischen Kirche von besonderer Relevanz ist. **Otto Weininger** stilisiert Jesus Christus in *Geschlecht und Charakter* überhaupt zum vorbildhaften Überwinder des Judentums und legt ihm damit unzweifelhaft eine identitätsstiftende Funktion bei: Denn so wie Jesus Christus das ‚Jüdische‘ in sich besiegt habe, müsse das auch der einzelne ‚Jude‘ tun.²⁷⁶⁶ Wir haben es bei **Otto Weininger** wirklich mit einem Konzept von Selbsterlösung zu tun, das ein besonderes Gepräge hat, weil es auf der Vorstellung einer Erlösung durch Überwindung des ‚Jüdischen‘ basiert.

Otto Weiningers Ausführungen zum Judentum, die sich wie ein geheimer roter Faden durch die in dieser Arbeit behandelten religiösen Biographien ziehen, sind von einer extremen Radikalität und Schärfe geprägt. Trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb, kommt ihnen in unserem Zusammenhang eine exemplarische Funktion hinsichtlich der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit Fragen jüdischer Identität zu. Vielleicht wird

²⁷⁶⁴ Vgl. Kapitel IV.4.9.3.(b). Auch bei Siegfried Lipiner können wir davon ausgehen, dass er am Ende seines Lebens eine durchaus traditionelle Christologie vertrat. Vgl. dazu Kapitel IV.4.9.3.(a).

²⁷⁶⁵ GAERTNER, Glück und Ende (Altbestand der Universität Wien), 28. Vgl. dazu auch Kapitel III.4.2.4. und IV.4.9.2.

²⁷⁶⁶ WEININGER, Geschlecht und Charakter, 418-419, 439-440. Vgl. dazu Kapitel III.3.2.1. und IV.4.9.2.(a).

man *Otto Weininger* sogar als *die* Schlüsselfigur bezeichnen können, in dessen Person und Werk sich die ganze Problematik des ‚Jüdisch-Seins‘ in Wien um 1900 verdichtete. Mit seiner Vorstellung vom ‚Jüdischen‘ als einer geistigen Einstellung,²⁷⁶⁷ die verändert werden könne, vertrat er einen „kulturellen Antisemitismus“,²⁷⁶⁸ der sich, mit unterschiedlicher Akzentuierung und Gewichtung, auch bei anderen Konvertitinnen und Konvertiten finden lässt und der eine Möglichkeit bot, gängigen rassistischen Argumentationsmustern entgegenzutreten.

Damit sind wir bei einem weiteren zentralen Punkt angelangt, nämlich bei der Frage, welche Rolle die Übertritte zur evangelischen Kirche im Rahmen der durch den Antisemitismus in Gang gesetzten Identitätsfindungsprozesse spielten. Wie gezeigt werden konnte, kam die Mehrzahl der hier untersuchten Persönlichkeiten aus Familien, in denen der jüdischen Religion kaum bis gar kein Wert beigemessen wurde. Auch bei den meisten Konvertitinnen und Konvertiten selbst sind keinerlei identitäre Bezüge zum Judentum feststellbar. Sie verstanden sich selber nicht als Jüdinnen oder Juden und wollten auch von anderen nicht als solche gesehen werden. Dass der zunehmende Antisemitismus diesem Wunsch einen Riegel vorschob, wurde im Verlauf der Arbeit deutlich herausgearbeitet. Der Religionswechsel kann als Durchgangspunkt, wenn nicht sogar als Schlusspunkt eines bereits länger laufenden sozialen, weltanschaulichen und religiösen Orientierungs- und Identitätsfindungsprozesses bezeichnet werden, gleichsam als äußerlicher Akt zur Bestätigung dessen, was man sein bzw. nicht sein wollte.

Vor diesem Hintergrund soll noch einmal ein zusammenfassender Blick auf die Beweggründe geworfen werden, welche die hier vorgestellten Persönlichkeiten veranlassten, zur evangelischen Kirche überzutreten. Von der Grundvoraussetzung einer fehlenden Identifikation mit dem Judentum ausgehend, erweisen sich neben dem zeitgenössischen Antisemitismus vor allem das soziale Umfeld, die Möglichkeit einer nur lockeren Kirchenbindung sowie die religiösen und weltanschaulichen Haltungen der Konvertitinnen und Konvertiten als ausschlaggebend. Viele von ihnen bewegten sich sowohl vor als auch nach ihrer Taufe in einem stark bildungsbürgerlich geprägten evangelischen Milieu. Bei einigen ist der Einfluss evangelischer Freunde und Bekannter hinsichtlich des Übertrittes nicht von der Hand zu weisen. Dem kirchlichen Leben im engeren Sinn hingegen standen die meisten weitgehend fern, dezidierte Bezüge zur

²⁷⁶⁷ WEININGER, *Geschlecht und Charakter*, 406. Vgl. dazu Kapitel III.3.2.1.

²⁷⁶⁸ BELLER, *Wien und die Juden*, 209.

kirchlichen Praxis konnten lediglich bei **Elise Richter** und **Lise Meitner** festgemacht werden, bei den anderen Persönlichkeiten kann ein Zugehörigkeitsgefühl zum Protestantismus insgesamt und zur evangelischen Kirche im Besonderen aber angenommen werden. Was das Thema Religiosität und Weltanschauung betrifft, so wurde bereits eingangs auf die religiös liberale und moderne Ausrichtung des österreichischen Protestantismus, und hier vor allem seiner städtischen Gemeinden, hingewiesen. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass der Protestantismus um 1900 für viele als die Konfession der ‚Deutschen‘ stand und von daher für die in ihrer Mehrzahl sowohl kulturell als auch politisch dezidiert ‚deutsch‘ orientierten Konvertitinnen und Konvertiten attraktiv war. Selbst jene, die aus schlichtem Opportunismus wie etwa anlässlich einer geplanten Eheschließung zur evangelischen Kirche übertraten, fanden in ihr Werte vor, mit denen sie sich in vielerlei Hinsicht identifizieren konnten.

Auch wenn sich die vorliegende Darstellung auf bedeutende Persönlichkeiten des Wiener Geistes- und Kulturlebens beschränkt, wird man zwar mit Vorsicht, aber mit Berechtigung, den Schluss ziehen dürfen, dass die oben genannten Wert- und Lebenshaltungen auch bei Konvertitinnen und Konvertiten anderer sozialer Schichten vorhanden waren und sich deren Beweggründe für einen Übertritt zum Protestantismus nicht signifikant von jenen des hier untersuchten Personenkreises unterschieden.²⁷⁶⁹

Eingedenk der Problematik einer Vereinnahmung der Konvertitinnen und Konvertiten, auf die in der Einleitung der Arbeit bereits hingewiesen wurde, ist festzuhalten, dass diese, wie **Lise Meitner** selbst es in einem Brief an Max von Laue nannte, „durchaus protestantisch eingestellt“²⁷⁷⁰ waren, sei es in religiöser, sei es in kultureller, sei es in weltanschaulicher Hinsicht. Sie gehörten eindeutig zu den Modernen und Fortschrittlichen ihrer Zeit. Dies zeigt sich nicht nur in ihrer lebensreformerischen Gesinnung, in ihrer Beschäftigung mit neureligiösen Bewegungen wie Theosophie oder neuer Mystik²⁷⁷¹ oder in ihrem Engagement in bildungs- und gesellschaftspolitischen Bereichen wie etwa der Wiener Volksbildungsbewegung sondern ganz allgemein in ihren

²⁷⁶⁹ Vgl. zu dieser Einschätzung auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 20.

²⁷⁷⁰ Lise Meitner nimmt hier auf ihre Charakterisierung von Seiten ihrer Freundin Eva von Bahr-Bergius Bezug. Vgl. MEITNER, Brief an Max von Laue vom 15. August 1941 (Typoskript), Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 3 of 6. Der Brief ist publiziert bei LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue, 133. Vgl. dazu auch Kapitel IV.4.4.1.

²⁷⁷¹ Wie an früherer Stelle erörtert, können diese Bewegungen als eine ‚moderne‘ Reaktion auf die Moderne verstanden werden. Vgl. dazu Kapitel IV.2. und IV.4.8.1.

wissenschaftlichen, künstlerischen und kulturellen Leistungen, mit denen sie wesentliche Beiträge zur Gestaltung der modernen Welt und Gesellschaft lieferten.

Nicht alle Teile der evangelischen Kirche in Österreich haben damals den Gestaltungswillen und die Innovationskraft dieser Persönlichkeiten zu würdigen und in positiver Weise anzunehmen gewusst. Unter den in Österreich für die Evangelischen herrschenden Bedingungen verfiel auch die evangelische Kirche der nationalsozialistischen Politik, deren menschenverachtendes Ausmaß nicht wahrgenommen wurde und die keinen Platz für Menschen jüdischer Herkunft vorsah.²⁷⁷² Die weiteren Lebensschicksale der Konvertitinnen und Konvertiten sprechen für sich. Jene, die nicht den ‚Vorteil‘ eines frühen Todes hatten, wurden spätestens 1938 mit der Tatsache konfrontiert, dass ihnen die evangelische Taufe nichts nützte. **Egon Friedell** bemühte sich zwei Tage nach dem Anschluss Österreichs an Nazi-Deutschland beim zuständigen Pfarrer vergeblich darum, seine Taufe ins Kleinkindalter zurückzudatieren,²⁷⁷³ weitere zwei Tage später setzte er seinem Leben durch einen Sprung aus dem Fenster ein Ende, nachdem SA-Männer vor seiner Wohnungstür aufgetaucht waren.²⁷⁷⁴ **Elise** und **Helene Richter** wurden im hohen Alter nach Theresienstadt deportiert,²⁷⁷⁵ **Rudolf Gomperz** kam ins Lager Maly Trostinec.²⁷⁷⁶ **Aline Furtmüller**, **Melanie Gaertner**, **Lise Meitner**, **Alice Schalek**, **Arnold Schönberg** oder **Alexander Zemlinsky**, um nur einige Namen zu nennen, traten die Flucht an und gingen den Weg in die Emigration,²⁷⁷⁷ **Arnold Schönberg** rekonvertierte im Jahr 1933 aus Berlin emigrierend in Paris zum Judentum.²⁷⁷⁸

Das evangelische Bürgertum verlor damals eine beträchtliche Anzahl großer Geister.²⁷⁷⁹ Spuren von Nachfahren der Konvertitinnen und Konvertiten in Wien um 1900

²⁷⁷² Für einen Überblick zur Zeit des Nationalsozialismus vgl. die Aufsätze im Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 124/125 (2008/2009), insbesondere SCHWARZ, Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung, passim; LEEB, Die Deutschen Christen, passim; MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“, passim; SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich, passim; NÜCHTERN–SCHWARZ–WERNECK, Felix Propper, passim. Vgl. weiters UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen, passim.

²⁷⁷³ Vgl. dazu die Erinnerungen des betreffenden Pfarrers Egon Hajek: HAJEK, Wanderung, 296. Vgl. weiters KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 515-516; REINGRABNER, Egon Friedell, 168.

²⁷⁷⁴ STRIGL, Nachwort, 481; KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“, 507-508.

²⁷⁷⁵ CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“, 44; HOFFRATH, Bücherspuren, 79.

²⁷⁷⁶ THÖNI, Fremdenverkehrspionier, 143; LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?, 339.

²⁷⁷⁷ Belege zu den genannten Personen finden sich wie folgt: FUCHS, Carl Furtmüller, 87-88; RITTKRENEK, Aline Furtmüller, 56-83 (Aline Furtmüller); GAERTNER, Epilog, Altbestand der Universität Wien, passim (Melanie Gaertner); SEXL–HARDY, Lise Meitner, 79-133 (Lise Meitner); KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren, 16-17 (Alice Schalek); FREITAG, Arnold Schönberg, 132-136 (Arnold Schönberg); BEAUMONT, Alexander Zemlinsky, 635-657 (Alexander Zemlinsky).

²⁷⁷⁸ FREITAG, Arnold Schönberg, 132-133; MÄCKELMANN, Arnold Schönberg, 218.

²⁷⁷⁹ Vgl. zu dieser Thematik auch LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien, 20-21.

finden sich bis heute in der evangelischen Kirche Österreichs. Deren sozialgeschichtliche und gesellschaftspolitische Bedeutung nach dem Zweiten Weltkrieg wäre vermutlich eine ganz andere gewesen, hätte sie damals die in ihr wirkenden Persönlichkeiten in angemessener Weise gewürdigt. So aber bedeutete dies nicht nur für den Protestantismus in Österreich einen Verlust, dessen volle Tragweite kaum abzuschätzen ist.

LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

Die gedruckten Quellen oder Typoskripte, die in der Arbeit zitiert sind, sind zunächst unter ihrem Kurzzitat, danach vollständig genannt. Die Archivbestände sind jeweils in ihrer vollen Länge in den Fußnoten angegeben.

Artikel oder Monographien ohne Autorin/Autor sind mit (–) gekennzeichnet und alphabetisch letztgereiht. Sonstige Literaturangaben ohne Autorin/Autor (z.B. Statistische Jahrbücher der Stadt Wien, Taufbücher) wurden alphabetisch eingereiht.

Für die Abkürzungen (Zeitschriften, Lexika, Serien) vgl. Siegfried M. SCHWERTNER, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (Berlin–New York 1992).

1. Ungedruckte Quellen und Archivbestände

Altbestand der Universität Wien

Nachlass Prof. Dr. Gustav Gaertner:

[GAERTNER, Glück und Ende, Altbestand der Universität Wien] – Melanie GAERTNER, Glück und Ende in Oesterreich. Biographie von Dr. Gustav Gaertner (Typoskript, 1950), Altbestand der Universität Wien.

[GAERTNER, Epilog, Altbestand der Universität Wien] – Melanie GAERTNER, Epilog (undatiert, vmtl. um 1950, Los Angeles), Altbestand der Universität Wien.

Alma Maria MAHLER, Postkarte an Melanie Gaertner, Altbestand der Universität Wien, Nachlass Prof. Dr. Gustav Gaertner.

Diverse Briefe, Postkarten, Aufzeichnungen von Gustav und Melanie Gaertner und Freunden

Arnold Schönberg Center, Wien

[LEEB, Die Religiosität, Arnold Schönberg Center Wien] – Rudolf LEEB, Die Religiosität Arnold Schönbergs. Der Jude Arnold Schönberg als liberaler Protestant (Typoskript, Wien 2004), Arnold Schönberg Center Wien.

Archiv des Evangelischen Oberkirchenrates Wien

Zweitschrift des Traungsbuches der evangelischen Pfarrgemeinde Wiener Neustadt

In folgende Dokumente wurde Einsicht genommen:

- Fasz. 545: Übertritte H.C. in articulo mortis
 Übertritte A.C. in articulo mortis
 Übertritte resp. Taufe der Juden, Zahl 300 (1850), 600 (1860), 532 (1890)
- Fasz. 546: Übertritte von einer christlichen Confession zur anderen [...] von der Evang. A.B/H.B zur röm.-kathol. Kirche [...] von A.C. zur H.C. – von H.C. zur A.C. Kirche, auch Kindererziehung.
- Fasz. 548: Übertritte von einer christlichen Confession zur anderen, von der römischen zur A.C. / H.C.-Kirche und Principielles A. und H.B. bei Übertritten, bis 1890
- Fasz. 549: Übertritte: Zusammenstellung und Differenzen bis 1925
- Fasz. 550: Übertritts-Ausweise, Referate, 1906

Archiv des Diakoniewerkes Gallneukirchen

Gästebucher 1927-1931 und 1931 bis 1944 der Villa Helenenburg, Archiv des Diakoniewerkes Gallneukirchen.

Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung

- Aline FURTMÜLLER, Lasset die Kindlein...(2. Dezember 1907), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 20.
- Aline FURTMÜLLER, Die Tochter des russischen Revolutionärs. Was Gemeinderätin Aline Furtmüller über ihr Leben erzählt. „Die Unzufriedenen“. Eine unabhängige Wochenschrift für alle Frauen, Jg. 1, Nr. 14 (2. Dezember 1923) 2-3, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.
- Aline FURTMÜLLER, Abschrift des 2. Notiz- bzw. Tagebüchleins für die Zeit ab 9. Dezember 1940 bis Ende November 1941 (Abschrift von Edith Gebauer), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Mappe 18.
- Arrangements for Mrs. Furtmueller's funeral, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

- Certificate of Baptism of Aline Furtmüller (Translation), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.
- Otto LEICHTER, Rede für Lina, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.
- Neues Wiener Abendblatt*, Nr. 79 (21. März 1925), Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Nachlass Furtmüller.
- Josef Luitpold STERN, „Aus der Arbeiterbewegung. Lina Furtmüller gestorben“. *Neue Volkszeitung* (6. Dezember 1941) 6, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.
- Tauf-Schein von Aline Klatschko, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.
- Trauungs-Schein von Carl Leopold Furtmüller und Aline Klatschko, Archiv des Vereins für Geschichte der Arbeiterbewegung, Nachlass Furtmüller, Mappe 16/Persönliche Dokumente von Aline Furtmüller.

Archivbestände der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt

Taufbücher, Trauungsbücher und Übertrittsbücher

- Taufbücher 1885, 1890, 1899, 1902, 1904-1906, 1909, 1915 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.
- Trauungsbücher 1898, 1903, 1909, 1910, 1912 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.
- Übertrittsprotokoll 1912 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt.

Briefkorrespondenzen

- Josef BECK, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.B. in Wien, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 190, Z. 36/1903.
- R. BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. vom 4. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 81/1907.
- R. BIELING, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde Augsburgischer Konfession zu Wien vom 6. Mai 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 116/1907.
- Rudolf GMEYNER, Brief an das K.k. Bezirks-Gericht Josefstadt vom 3. Juni 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Z. 148/1907.
- Rudolf GMEYNER, Brief an das verehrliche Presbyterium der evang. Pfarrgemeinde A.C. in Wien vom 5. Juni 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194, Beiblatt zu Z. 148/1907.

- Max JAFFÉ, Aufruf zur Teilnahme am Gesundheitsturnen vom September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916.
- Max JAFFÉ, Brief an das verehrl. Presbyterium der Ev. Gemeinde A.C. Wien vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916.
- Max JAFFÉ, Brief an Theodor Ritter von Gunesch vom 1. September 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 203/1916.
- Eduard LEISCHING, Brief an den Kurator der evang. Gemeinde A.B. Wien vom 18. Februar 1904, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 191, Z. 30/1904.
- Karl MANZ, Brief an das Presbyterium der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. in Wien vom 28. Februar 1913, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 200, Z. 77/1913.
- Mitteilung des K.k. Bezirksgerichts Josefstadt an die evangelische Gemeinde A.B. Wien I vom 29. November 1914, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 201, Z. 267/1914.
- PRESBYTERIUM DER EVANGELISCHEN PFARRGEMEINDE A.B. IN WIEN, Brief an Karl Manz vom 21. Februar 1913, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 200/1913.
- PRESBYTERIUM DER EVANGELISCHEN PFARRGEMEINDE A.B. IN WIEN, Brief an das Presbyterium der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Nasswald vom 21. Februar 1913, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 200, Z. 60/1913.
- Max STERN, Brief an die Evangelische Kirchengemeinde A.B. Wien I vom 4. Dezember 1922, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 206, Z. 240/1922.
- VERTRETER DER EVANGELISCHEN GEMEINDEN OBERÖSTERREICHS, Brief an das geehrte Presbyterium A.B. in Wien I von Anfang September 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 1923-1925, Z. 225/1923.
- Carl WAGNER, Brief an das Presbyterium der evangelischen Gemeinde A.C. in Wien vom 6. April 1917, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 204, Z. 87/1917.

Protokolle der Sitzungen des Presbyteriums

- Protokoll der Sitzung des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde A.B. in Wien vom 15. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194 (1907).
- Protokoll der Sitzung des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde A.B. in Wien vom 22. April 1907, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 194 (1907).

Sonstiges

- Antrag an das Evangelische Presbyterium A.B. Wien I vom 11. Oktober 1920, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 205, Z. 119/1920.
- Verhandlungsschrift über die am 24. Mai 1922, ½ 7 Uhr abends, abgehaltene Sitzung des Presbyteriums der evang. Gemeinde A.B. Wien-Gumpendorf vom 24. Mai 1922, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Innere Stadt, Ordner 1921/22, Z. 129/1922.

Verhandlungsschrift über die 20. Sitzung des Presbyteriums der evang. Gemeinde A.B. Wien-Hietzing vom 29. Februar 1924, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Innere Stadt, Ordner 1923-1925, Z. 52/1924 bzw. 73/1924.

Verzeichnisse der Mitglieder der Gemeindevertretung und der Mitglieder des Presbyteriums der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. der Jahre 1909, 1913, 1914, 1917, 1923-1925, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Wien-Innere Stadt, Ordner 196 (30. September 1909), Ordner 200 (10. November 1913), Ordner 201 (18. Mai 1914), Ordner 204 (1917), Ordner der Jahre 1923-1925.

Archivbestände der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf

Traungsbücher

Traungsbuch 1914 der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf

Briefkorrespondenzen

Schreiben an das N. Oe. Evangelische Senioratsamt A.B. Wien vom 8. Mai 1923, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Seniorat Floridsdorf.

Sonstiges

Magistratische Austrittsbescheide der Jahre 1913 bis 1918, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappen 1913 bis 1918.

Insbesondere: Magistratischer Bescheid des Austritts von Albert Ranzenhofer aus der evangelischen Kirche vom 24. Oktober 1918, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1918.

Magistratischer Bescheid des Austritts von Benjamin und Rosa Antonia Schlesinger aus der evangelischen Kirche vom 2. September 1914, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1914.

Magistratischer Bescheid des Austritts von Martha Karoline Künstler aus der evangelischen Kirche A.B. vom 8. März 1916, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe 1916.

Magistratischer Bescheid des Austritts von Alice Schalek „aus der israel. Religionsgen.“ vom 13. Jänner 1904, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Ordner 1904.

Unverbindlicher Wahlvorschlag für die Wahl am 26. und 27. April bzw. am 23., 24. und 25. Mai 1925, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Wien-Gumpendorf, Mappe: Mitteilungen an die Gemeinde 1922-1932.

Archivbestände der Evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Bad Hofgastein

Briefkorrespondenzen

Ekkehart LEBOUTON, Brief an Grete Mecenseffy am 10. Mai 1973, Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde A.B. Bad Hofgastein, Ordner Helenenburg.

Sonstiges

Ekkehart LEBOUTON, „Die Helenenburg in Bad Gastein“ (Typoskript, undatiert, vmtl. 1955).

Bernhard ZIMMERMANN, „Ein weiter Weg“ (Typoskript, Graz, o.J), Archiv der evangelischen Pfarrgemeinde Hofgastein, Ordner: Pfarrhauseinweihung und 90-Jahr-Feier Christophoruskirche.

Broschüre: „100 Jahre Evang. Christophoruskapelle Badgastein 1872-1972“ (undatiert, ohne Verfasserangabe)

Churchill Archives Centre Cambridge (U.K.), The Papers of Lise Meitner

Tagebuch- und Taschenkalender-Einträge Lise Meitners (MTNR 2, MTNR 3)

Lise MEITNER, Taschenkalender-Einträge von 1907-1965, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 2/1-MTNR2/45.

Lise MEITNER, Tagebucheinträge von 1910-1955, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 3/9-MTNR 3/25.

Briefkorrespondenzen (MTNR 5, MTNR 10)

Adolf VON HARNACK, Brief an Lise Meitner vom Juni 1923 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/7, part 2 of 6.

Adolf VON HARNACK, Brief an Lise Meitner vom 19. Mai 1928 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge (Typoskript), The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/7, part 2 of 6.

Gisela LION, Brief an Walter Meitner (undatiert), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1.

Lise MEITNER, Brief an die Mutter vom 27. Juli 1922, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1.

- Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 31. Dezember 1940 (Typoskript, Mikrofilm), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 1-3 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 27. Mai 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 2 of 5.
- Lise MEITNER, Brief an Carola (Lola) Allers vom 15. Juni 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 1 of 3.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 15. August 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 3 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Eva von Bahr-Bergius vom 19. November 1941 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 2 of 5.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 14. Jänner 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 20. Februar 1942 (richtiges Datum: 20. Dezember 1942) (Typoskript, Mikrofilm), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 1-3 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 3. Mai 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 2. Juni 1942 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 25. Juli 1944 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/27, part 4 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 28. März 1945 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 13. Juli 1947 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/28, part 1 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Uli Allers (undatiert vmtl. 1954) (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3.
- Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. April 1954 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 5 of 6.
- Lise MEITNER, Brief an Ulla Frisch vom 18. April 1954, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/24, part 5 of 7.
- Lise MEITNER, Brief an Uli und Christel Allers vom 20. Juni 1954 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3.
- Lise MEITNER, Brief an Christel Allers vom 22. Februar 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/26 A, part 3 of 3.
- Lise MEITNER, Brief an den Hessischen Rundfunk vom 3. März 1955, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/8, part 4 of 7.
- Lise MEITNER, Brief an an Eva von Bahr-Bergius vom 22. April 1955 (Typoskript), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/20, part 4 of 5.
- Lise MEITNER, Brief an Gisela Lion vom 29. Juli 1956, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/37, part 2 of 4.

Lise MEITNER, Postkarte an Elisabeth Schiemann vom 10. August 1956, Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/33, part 5 of 6.

Lise MEITNER, Brief an Theodor Heuss vom 11. Juni 1957, Churchill Archives Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 5/8, part 4 of 7.

Sonstiges (MTNR 9, MTNR 10, MTNR 12)

Ernst VON KHUON, „Träume, die keine blieben – Lise Meitner“, ein Bericht von Ernst v. Khuon (Südwestfunk 1987), Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 12/7 (Film).

Schreiben des Magistrats der Stadt Wien mit der Bitte um Einzahlung der Heimatrechttxe von 60 000 Kronen vom 24. Mai 1922, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 9/18.

Tauf-Schein von Elise Meitner, ausgestellt am 29. Sept. 1908 vom Pfarramt der evangel. Pfarrgemeinde Augsb. Bekenntn., Zahl LV, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 9/2.

(–), The History of the Meitner family, Churchill Archives Centre Cambridge, The Papers of Lise Meitner, MTNR 10/1.

Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie in Graz

In folgende Archivbestände wurde Einsicht genommen:

Mappe Hoose-Library, University of Southern California, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Archiv Nr.: 45780-45839; 45945-46035.

Im Besonderen:

Heinrich GOMPERZ, The Spiritual Climate of Vienna, in: Lynn Merle GROW, Selected Heinrich Gomperz's Manuscripts (Theses, University of Southern California, 1972), Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Mappe Hoose-Library, University of Southern California, Archiv Nr.: 045833-045837.

Heinrich GOMPERZ, What I do Not Believe, in: Lynn Merle GROW, Selected Heinrich Gomperz's Manuscripts (Theses, University of Southern California, 1972), Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Mappe Hoose-Library, University of Southern California, Archiv Nr.: 045837-045839.

Edmund HUSSERL, Brief an Heinrich Gomperz vom 18. Februar 1905, Mappe Hoose-Library, University of Southern California, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Archiv Nr.: 045955-045059.

Mappe mit Kopien aus dem Leo Baeck-Institut, New York, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Archiv Nr.: Archiv Nr. 45840-45878; 45931-45944.

Morris-Korrespondenz, Unity of Science-Movement, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Mappe mit Kopien der University of Chicago – Joseph Regenstein Library, Archiv Nr. 45694-45779.

Nachlass Robert Reininger, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie Graz, Archiv Nr.: ArchivNr. 000291-000294; 010244; 000296; 000298; 000297.

Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek

Wien (LIT)

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann aus vmtl. 1904, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/19-35.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 18. Mai 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 19. Juni 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 21. Juli 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 27. Juli 1907, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/43-82.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 9. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 11. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 20. Juni 1908, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/83-121.

Stefan GROBMANN, Postkarte an Ester Großmann aus 1910, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann. Sign.: 98/B3/122-129.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann vom 1. August 1913, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/180-206.

Stefan GROBMANN, Brief an Esther Großmann aus 1914. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann. Sign.: 98/B3/207-276.

Stefan GROBMANN, Brief an Ester Großmann aus 1920, Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek Wien (LIT), Nachlass Stefan Grossmann, Sign.: 98/B3/287-295.

Niederösterreichisches Landesarchiv (NÖLA)

Ernst PAUER, Taufgesuch für Regine Unger aus 1830, NÖLA, Nö Reg. C-Akten 1830, Fasc. 20, Ktn 0953, 44639.

Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung

- Egon FRIEDEL, Brief an Oskar Friedmann vom 28. Jänner 1886, Österreichische Nationalbibliothek, Alter Autographenkatalog, Sign.: 1259/20-3.
- Egon FRIEDEL, Und David wird König (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30663.
- Egon FRIEDEL, Zu „eipas“ – du sagst es (o.J.), Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Hanna-Katalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: Cod. Ser. n. 30671.
- Lina LOOS, Kartenbrief an Egon Friedell vom 5. August 1933, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Alter Autographenkatalog, Teilnachlass Egon Friedell, Sign.: 1127/41-2 Han.
- Emil LUCKA, Diverse Autographen, Texte, Sonstiges von und über Alice Schalek, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Alter Autographenkatalog und Hanna-Katalog.
- Alice SCHALEK, Diverse Autographen, Texte, Sonstiges von und über Alice Schalek, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriftensammlung, Alter Autographenkatalog und Hanna-Katalog.

Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung

Tagebucheinträge Elise Richters

- Elise RICHTER, Tagebucheinträge von 1897 bis 1941, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 233334 bis H.I.N. 233378.

Sonstiges

- Egon FRIEDEL, Entwurf eines Ansuchens an die k. k. n. ö. Statthalterei um Abänderung des Namens Friedmann in Friedell (1914/1916), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sign.: H.I.N. 204062.
- Egon FRIEDEL, „Zu weltfremd und zu aufrecht“ (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127221.
- Egon FRIEDEL, Glosse zu einer Bibelstelle (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Lina Loos, Sign.: H.I.N. 127223.
- Egon FRIEDEL, Über „Geschlecht und Charakter“ von Otto Weininger (o.J.), Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Splitternachlass Egon Friedell, Sign.: H.I.N. 196936.
- Heinrich GOMPERZ, Briefe an Elise Richter vom 12. und 18. August 1915, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 223403 und 223404.
- Grete MECENSEFFY, Briefe an Elise Richter vom 14. April (o. J.), vom 2. Jänner 1929 und vom 23. August 1928 und vom, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 114390-114392.

- Hansi NIESE, Briefe und Ansichtskarten an Melanie Gärtner 1905-1934, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Teilnachlass Melanie Gärtner.
- Josef REDLICH, Brief an Flora Singer vom 6. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577.
- Josef REDLICH, Brief an Flora Singer vom 9. März 1895, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198577.
- Josef REDLICH, Brief an Flora Singer vom 22. Dezember 1896, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198582.
- Josef REDLICH, Brief an Flora Singer vom 22. Jänner 1899, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Sammlung Josef Redlich, Sign.: H.I.N. 198588.
- Alice SPERBER, Brief an Elise Richter vom 30. April 1923, Wienbibliothek im Rathaus, Handschriftensammlung, Nachlass Helene Richter/Elise Richter, Sign.: H.I.N. 114428.

2. Vorträge

- Michael A. MEYER, Entwicklung und Modifikationen der jüdischen Identität in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Vortrag im Rahmen der Konferenz „Kultur und Identität. Deutsch-Jüdisches Kulturerbe im In- und Ausland“ vom 25.10. bis 27. 10. 2011 im Centrum Judaicum, Stiftung Neue Synagoge, Berlin).
- Anna L. STAUDACHER, „...zeige hiemit den Austritt aus dem mosaischen Glauben an.“ Der Austritt aus dem Judentum in Wien 1868-1914 (Vortrag bei ‚Geschichte am Mittwoch‘ an der Universität Wien, gehalten am 26. November 2008).
- STAUDACHER, Zwischen Emanzipation und Assimilation (Vortrag bei der internationalen Tagung „Hans Kelsen Leben–Werk–Wirksamkeit“, gehalten am 20. April 2009 in Wien).

3. E-Mail-Verkehr und persönliche Informationen

- Fritz FELLNER, Persönliches Gespräch vom 12. Mai 2010.
- Silvia KARGL (Alexander-Zemlinsky-Fonds bei der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien), E-Mail Auskunft vom 25. Juni 2009.
- Leslie MERLIN (Reverend, „Second Presbyterian Church“ N.Y.), E-Mail Auskunft vom 5. Jänner 2010.
- Friedrich STADLER (Universität Wien), E-Mail Auskunft vom 26. Mai 2010.

4. Gedruckte Quellen und Literatur

- [ADLER, Religion und Individualpsychologie] – Alfred ADLER, Religion und Individualpsychologie, in: Ernst JAHN–Alfred ADLER, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung (Wien-Leipzig 1933) 58-92.
- [ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: KREUZER, Was wir ersehnen] – Emma ADLER, Aus den Tagebüchern der Emma Adler, zit. nach: Franz KREUZER, Was wir ersehnen von der Zukunft fern. Der Ursprung der österreichischen Arbeiterbewegung. Das Zeitalter Victor Adlers (Wien 1988) 70-75, 92-93.
- [ADLER, Mein letzter Wille, zit. nach: BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler] – Victor ADLER, Mein letzter Wille (7. November 1913), zit. nach: Julius BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler. Zwei Generationen Arbeiterbewegung (Wien 1965) 329-330.
- [ABRAHAMSEN, The Mind] – David ABRAHAMSEN, The Mind and Death of a Genius (New York 1946).
- Helene ADOLF, In Memoriam Elise Richter. *Romance Philology*, Bd. 1 (1947/48) 338-341.
- [ALAND, Art. Marcion/Marconiten] – Barbara ALAND, Art. Marcion/Marconiten. *TRE* 22 (1992) 89-101.
- [ALAND, Über den Glaubenswechsel] – Kurt ALAND, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (Berlin 1961).
- [ANDERS, Die Schrift] – Günther ANDERS, Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941 bis 1966 (München 1967).
- [ANDRASCHKE, Alexander Zemlinskys Dehmel-Kompositionen] – Peter ANDRASCHKE, Alexander Zemlinskys Dehmel-Kompositionen, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 145-161.
- [ARENDET, Die verborgene Tradition] – Hannah ARENDET, Die verborgene Tradition. Acht Essays (Frankfurt am Main 1976).
- [AMSTÄDTER, Antisemitismus] – Rainer AMSTÄDTER, Antisemitismus in den alpinen Vereinen Wiens von ihren Anfängen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges (Dipl. Arb. Wien 1992).
- [ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel] – Wladimir ASTROW, Rudolf Maria Holzapfel. Der Schöpfer des Panideal. Ein neues Leben. (Jena 1928).
- [AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl] – Eberhard AVÉ-LALLEMANT, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion, in: Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie, hg. von Hans-Martin GERLACH–Hans Rainer SEPP (Daedalus 5, Frankfurt am Main 1994) 85-108.
- Alina AVSCHAROVA–Martina HUTTAR, Ohne Seele, ohne Staat. Hans Kelsen und Sigmund Freud, in: Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung, hg. von Tamara EHS (Wien 2009) 171-191.
- [BACHINGER, Alice Schalek] – Ursula BACHINGER, Alice Schalek – Feministin (?), Kriegsberichterstatterin (?), Revolutionärin (?) (Dipl. Arb. Salzburg 1990).
- [BAHR, Lieber Egon Friedell] – Hermann BAHR, Lieber Egon Friedell, Vorwort, in: Egon FRIEDEL, Der historische Jesus Christus. Mit einem Vorwort von Hermann Bahr (Wien–Salzburg 1947, Erstausgabe 1921) 5-9.
- [BALDUS, Sigrid Undset] – Alexander BALDUS, Sigrid Undset. Leben und Werk (Speyer 1951).

- Eva BARLÖSIUS, Die Propheten und ihre Gefolgschaft. Lebensläufe und sozialstrukturelle Charakterisierung, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 67-69.
- [BARTH, Liberale Jesusbilder] – Roderich BARTH, Liberale Jesusbilder versus dogmatische Christologie. Konstellationen des 19. Jahrhunderts, in: Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert hg. von Christian DANZ–Michael MURRMANN-KAHL (Tübingen 2010) 111-139.
- [BARTH-BARTHENHEIM, Politische Verfassung] – Johann Ludwig BARTH-BARTHENHEIM, Politische Verfassung der Israeliten im Lande unter der Enns, und insbesondere in der k.k. Haupt- und Residenzstadt Wien (Wien 1821).
- [BARTON, Evangelisch in Österreich] – Peter F. BARTON, Evangelisch in Österreich (Wien–Köln–Graz 1987).
- [BABLER–CHÂTELLIER, Mystique, mysticisme et modernité] – Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Hg.), Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900 (Strasbourg 1998).
- Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER, Einleitung, in: Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, hg. von DIES. (Strasbourg 1998) 23-26.
- [BAUMGARTNER, Licht, Luft, Sonne] – Judith BAUMGARTNER, Licht, Luft, Sonne, Bergwelt, Wandern und Baden als Sehnsuchtsziele der Lebensreformbewegung, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 403-406.
- Antony BEAUMONT, Schicksalsakkord und Lebensmotiv, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 27-43.
- [BEAUMONT, Alexander Zemlinsky] – Antony BEAUMONT, Alexander Zemlinsky Biographie (Wien 2005).
- [BEAUMONT–CLAYTON, Alexander Zemlinskys amerikanische Jahre] – Antony BEAUMONT–Alfred CLAYTON, Alexander Zemlinskys amerikanische Jahre, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 247-258.
- Hans BECKH-WIDMANNSTETTER, Alfred Adler – Ein Wiener, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick hg. von Erwin RINGEL–Gerhard BRANDL (Frankfurt am Main 1997²) 48-53.
- [BECKMANN, Die fremde Wurzel] – Klaus BECKMANN, Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 85, hg. von Adolf Martin RITTER–Thomas KAUFMANN, Göttingen 2002).
- [BEGUSCH, Von der Toleranz] – Heimo BEGUSCH, Von der Toleranz zur Ökumene. Ein Beitrag zur Geschichte der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Diözese Steiermark in den Jahren 1781-1993, in: Kirchengeschichte der Steiermark, hg. von Karl AMON–Maximilian LIEBMANN (Graz–Wien–Köln 1993) 466-607.
- [BELLER, Herzl] – Steven BELLER, Herzl (London 1991).
- [BELLER, Wien und die Juden] – Steven BELLER, Wien und die Juden 1867–1938 (Wien–Köln–Weimar 1993).

- [BELLER, Soziale Schicht] – Steven BELLER, Soziale Schicht, Kultur und die Wiener Juden um die Jahrhundertwende, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 67-83.
- Wolfgang BENZ (Hg.), Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1-4 (Berlin–New York 2008-2011).
- [BERGER, Alice Salomon] – Manfred BERGER, Alice Salomon. Pionierin der sozialen Arbeit und der Frauenbewegung (Wissen & Praxis 76, Frankfurt am Main 1998).
- [BETTAUER, Die Stadt ohne Juden] – Hugo BETTAUER, Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen (Wien–Leipzig o.J.).
- Otto BIBA, Alexander Zemlinsky und die Gesellschaft der Musikfreunde in Wien, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 207-216.
- [BIENERT, Marcion und der Antijudaismus] – Wolfgang A. BIENERT, Marcion und der Antijudaismus, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz, hg. von Gerhard MAY–Katharina GRESCHAT–Martin MEISER (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150, Berlin–New York 2002) 191-205.
- [BILLROTH, Über das Lehren und Lernen] – Theodor BILLROTH, Über das Lehren und Lernen der Medicinischen Wissenschaften an den Universitäten der Deutschen Nation nebst allgemeinen Bemerkungen über Universitäten. Eine culturhistorische Studie (Wien 1876).
- [BISCHOFBERGER, Art. Bekehrung/Konversion] – Otto BISCHOFBERGER, Art. Bekehrung/Konversion I. Religionswissenschaftlich. *RGG*⁴ 1 (1998) 1228-1229.
- Hertha BLAUKOPF, 1908: Fröhliche Apocalypse now, Kunstschau, Kaiserjubiläum, Rekatholisierung, Kriegsgefahr. *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Informations sur l'Autriche* 50 (2002) 27-44.
- Helena Petrowna BLAVATSKY, Die Geheimlehre. Das Heilige Buch der Theosophischen Bruderschaft, hg. und übersetzt von Victor ECKERT (Berlin 1958).
- Christoph BOCHINGER, Art. Religiosität. *RGG*⁴ 7 (2004) 413-414.
- [BOCK, Rudolf Steiner] – Emil BOCK, Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk (Stuttgart 1961).
- [BOCK–CARL, Art. Konversion] – Heike BOCK–Gesine CARL, Art. Konversion/Christliche Konfessionen. *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007) 1174-1177.
- [BOISSERÉE, Briefwechsel] – Sulpiz BOISSERÉE, Briefwechsel / Tagebücher, Zweiter Band: Briefwechsel mit Goethe (Deutsche Neudrucke, Reihe Texte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1970).
- Georg BOLLENBECK, Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangebote um 1900. Zum Verhältnis von Reformoptimismus und Kulturpessimismus, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 203-207.
- Leon BOTSTEIN, Judentum und Modernität. Essay zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848-1938 (Wien–Köln 1991).
- [BOTTOME, Alfred Adler] – Phyllis BOTTOME, Alfred Adler. Apostle of Freedom (London 1939).

- [BOTZ–OXAAL–POLLAK–SCHOLZ, Probleme] – Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Hg.), Probleme, Perspektiven, Ergebnisse. Einleitung der Herausgeber, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von DIES. (Wien 2002²) 13-33.
- [BOYER, Political Radicalism] – John W. BOYER, Political Radicalism in late imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement 1848-1897 (Chicago–London 1981).
- Gerhard BRANDL, Aus einem Brief Alfred Adlers, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick, hg. von Erwin RINGEL–DERS. (Frankfurt am Main 1997²) 31-33.
- Gerhard BRANDL, Wissen um den Menschen, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick, hg. von Erwin RINGEL–DERS. (Frankfurt am Main 1997²) 54-62.
- [BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler] – Julius BRAUNTHAL, Victor und Friedrich Adler. Zwei Generationen Arbeiterbewegung (Wien 1965).
- [BRENNER, Art. Konversion] – Beatus BRENNER, Art. Konversion IV. Praktisch-theologisch. *TRE* 19 (1990) 575-578.
- [BREZINA, Siegfried Lipiner] – Gabriele BREZINA, Siegfried Lipiner 1856-1911. Eine Monographie (Diss. Wien 1925).
- [BRIX–WERKNER, Die Wiener Moderne] – Emil BRIX–Patrick WERKNER (Hg.), Die Wiener Moderne. Ergebnisse eines Forschungsgesprächs der Arbeitsgemeinschaft Wien um 1900 zum Thema „Aktualität und Moderne“ (Wien–München 1990).
- Emil BRIX, Assimilation in the Late Habsburg Monarchy, in: Österreich-Konzeptionen und jüdisches Selbstverständnis. Identitäts-Transfigurationen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. von Hanni MITTELMANN–Armin A. WALLAS. (Condition Judaica 35, Tübingen 2001) 29-41.
- [BROCH, Hofmannsthal und seine Zeit] – Hermann BROCH, Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie, hg. von Paul Michael LÜTZELER (Frankfurt am Main 2001).
- Rüdiger VOM BRUCH–Friedrich Wilhelm GRAF–Gangolf HÜBINGER, Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, hg. von DIES. (Stuttgart 1989) 9-24.
- Ernst BRUCKMÜLLER, Sozialgeschichte Österreichs (Wien ²2001).
- [BRUCKMÜLLER–STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums] – Ernst BRUCKMÜLLER–Hannes STEKL, Zur Geschichte des Bürgertums in Österreich, in: Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Europas, hg. von Jürgen KOCKA (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen 1995) 166-198.
- [BRUGGER, Von der Ansiedlung] – Eveline BRUGGER, Von der Ansiedlung bis zur Vertreibung. Juden in Österreich im Mittelalter, in: DIES.–Martha KEIL–Albert LICHTBLAU–Christoph LIND–Barbara STAUDINGER, Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 2006) 123-227.
- Kai BUCHHOLZ, Begriffliche Leit motive der Lebensreform, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von DERS.–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 41-43.
- [BUNZL, Hoppauf Hakoah] – John BUNZL (Hg.), Hoppauf Hakoah. Jüdischer Sport in Österreich. Von den Anfängen bis in die Gegenwart (Wien 1987).

- [BÜRBAUMER, Die Evangelische Pfarrgemeinde A.B. Gastein] – Evelyn BÜRBAUMER, Die Evangelische Pfarrgemeinde A.B. Gastein. Vorgeschichte, Gründungsgeschichte und gemeindliches Leben bis 1970 (Dipl. Arb. Wien 1999).
- [BURCKHARD, Modern] – Max BURCKHARD, Modern. *Die Zeit*, Nr. 259 (16. September 1899) 185-186.
- [CARUSO–ENGLERT, Sozialpsychologie] – Igor A. CARUSO–Ewald H. ENGLERT, Sozialpsychologie bei Alfred Adler, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick hg. von Erwin RINGEL–Gerhard BRANDL (Frankfurt am Main 1997²) 76-107.
- [CENTGRAF, Ein Jude] – Alexander CENTGRAF, Ein Jude treibt Philosophie (Berlin 1943).
- [CHIU, Frauen im Schatten] – Ch. S. CHIU, Frauen im Schatten (Wien 1994).
- [CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“] – Hans Helmut CHRISTMANN, Frau und „Jüdin“ an der Universität. Die Romanistin Elise Richter (Wien 1865 – Theresienstadt 1943) (Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1980, Nr. 2, Mainz 1980).
- [CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung] – Johann Hinrich CLAUSSEN, Die Jesus-Deutung von Ernst Troeltsch im Kontext der liberalen Theologie (Beiträge zur historischen Theologie 99, hg. von Johannes WALLMANN, Tübingen 1997).
- [CRESTI, Jüdische Renaissance] – Silvia CRESTI, Jüdische Renaissance und Lebensreform, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 199-201.
- [CSÁKY, Die Moderne] – Moritz CSÁKY, Die Moderne, in: Die Wiener Moderne. Ergebnisse eines Forschungsgesprächs der Arbeitsgemeinschaft Wien um 1900 zum Thema „Aktualität und Moderne“, hg. von Emil BRIX–Patrick WERKNER (Wien–München 1990) 24-40.
- [CYMOREK–GRAF, Agnes von Zahn-Harnack] – Hans CYMOREK–Friedrich Wilhelm GRAF, Agnes von Zahn-Harnack (1884-1959), in: Frauen-Profile des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert, hg. von Inge MAGER (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 22, hg. von Wolf-Dieter HAUSCHILD–Hans-Walter KRUMWIEDE–Wolfgang SOMMER, Gütersloh 2005) 202-251.
- [DANNOWSKI, Oratorische Musik] – Hans Werner DANNOWSKI, Oratorische Musik außerhalb der Kirchen. Über das Verhältnis von Musik und Religion um die Jahrhundertwende, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF–Hans Martin MÜLLER (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 9, Gütersloh 1996) 204-217.
- Hermann DANUSER, Lyrische Tonkunst als Weltanschauungsmusik. Über Alexander Zemlinskys „Lyrische Symphonie“, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 291-299.
- Gerhard DAUTZENBERG, Art. Seele. IV. Neues Testament. *TRE* 30 (1999) 744-748.
- [DECKER, Freud's „Dora“ Case] – Hannah S. DECKER, Freud's „Dora“ Case. The Crucible of the Psychoanalytic Concept of Transference, in: Freud. Conflict and Culture, hg. von Michael S. ROTH (New York 1998) 105-114.
- [DEICHMANN, Das gehäkelte Wollmützchen] – Hans DEICHMANN, Das gehäkelte Wollmützchen, in: Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis, hg. von Robert STREIBEL (Wien 1996) 54-56.
- [DEYE, Erinnerungen, zit. nach: MESSNER, Freiklettern] – Adolf DEYE, Erinnerungen an Paul Preuß – Auszüge (*Nachrichten des Alpenvereins Donauland und des Deutschen Alpenvereins Berlin* 52, 1.

- Oktober 1925), zit. nach: Reinhold MESSNER (Hg.), Freiklettern mit Paul Preuß (München 1986) 168-169.
- [DIBELIUS–NIEMÖLLER, Wir rufen Deutschland zu Gott] – Otto DIBELIUS–Martin NIEMÖLLER, Wir rufen Deutschland zu Gott (Berlin 1937).
- [DIEMLING, Grenzgängertum] – Maria DIEMLING, Grenzgängertum: Übertritte vom Judentum zum Christentum in Wien, 1500–2000, in: Glaubenswechsel, hg. von Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER. *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, Jg. 7, Nr. 2 (2007) 40-63.
- [DILTHEY, Weltanschauung] – Wilhelm DILTHEY, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. 2, Leipzig–Berlin 1914).
- [DOMSGEN, Art. Uckeley Alfred] – Michael DOMSGEN, Art. Uckeley Alfred. *RGG*⁴ 8 (2005) 684.
- [DREWITZ, Gertrud Bäumer] – Ingeborg DREWITZ, Gertrud Bäumer (1873-1954), in: Frauen. Portraits aus zwei Jahrhunderten, hg. von Hans Jürgen SCHULTZ (Stuttgart 1986⁴) 244-260.
- Johann DVOŘÁK, David Hume. Wissenschaft und Religion bei Kelsen, in: Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung, hg. von Tamara EHS (Wien 2009) 133-151.
- Helga EBNER, Die Briefe Hugo von Hofmannsthals an Josef Redlich (Diss. Wien 1963).
- [ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“] – Friedrich ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“ Erinnerungen aus Siebzig Lehr- und Wanderjahren (Wien 1988, Erstaufgabe 1936).
- [EHS, Hans Kelsen] – Tamara EHS, Hans Kelsen und politische Bildung im modernen Staat. Vorträge in der Wiener Volksbildung. Schriften zu Kritikfähigkeit und Rationalismus (Schriftenreihe des Hans Kelsen-Instituts 29, Wien 2007).
- Gertrude ENDERLE-BURCEL, Christlich – Ständisch – Autoritär. Mandatare im Ständestaat 1934 – 1938. Biographisches Handbuch der Mitglieder des Staatsrates, Bundeskulturrates, Bundeswirtschaftsrates und Länderrates sowie des Bundestages, hg. von Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes – Österreichische Gesellschaft für historische Quellenstudien (Wien 1991).
- [ENZINGER, Art. Kralik von Meyrswalden, Richard] – [Moriz] ENZINGER, Art. Kralik von Meyrswalden, Richard. *ÖBL* 4 (1969) 199-200.
- [ERIKSON, Jugend und Krise] – Erik H. ERIKSON, Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel (Stuttgart 1970).
- [FARKAS, Hermann Bahr] – Reinhard FARKAS, Hermann Bahr. Dynamik und Dilemma der Moderne (Wien–Köln 1989).
- Reinhard FARKAS, Lebensreform – „deutsch“ oder multikulturell?, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 33-35.
- [FELLMANN, Die Lebensreformbewegung] – Ferdinand FELLMANN, Die Lebensreformbewegung im Spiegel der deutschen Lebensphilosophie, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 151-156.
- Fritz FELLNER (Hg.), Dichter und Gelehrter. Hermann Bahr und Josef Redlich in ihren Briefen 1896-1934 (Quellen zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts 2, Salzburg 1980).
- [FIGAL, Art. Moderne/Modernität] – Günter FIGAL, Art. Moderne/Modernität. *RGG*⁴ 5 (2002) 1376-1378.

- [FIGL, Art. Monismus] – Johann FIGL, Art. Monismus, I. Religionsgeschichtlich. *RGG*⁴ 5 (2002) 1446-1447.
- [FISCHER, Schützt den deutschösterreichischen Boden!] – Gerhard FISCHER, Schützt den deutschösterreichischen Boden! *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (1. Jänner 1920) 1-2.
- Hermann FISCHER, Systematische Theologie in liberaler Perspektive. Zu den Prinzipien der Dogmatik als Glaubenslehre, in: *Liberaler Theologie. Eine Ortsbestimmung*, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 32-51.
- [FLOROS, Gustav Mahler] – Constantin FLOROS, Gustav Mahler I. Die geistige Welt Gustav Mahlers in systematischer Darstellung (Wiesbaden 1977).
- [FÖLLMI, The old prayer] – Beat A. FÖLLMI, „The old prayer they had neglected for so many years“. Schönbergs „Survivor from Warsaw“ als religiöses Bekenntnis, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 247-256
- [FREITAG, Arnold Schönberg] – Eberhard FREITAG, Arnold Schönberg (Reinbek bei Hamburg 1990).
- [FRENSCHKOWSKI, Art. Theosophie] – Marco FRENSCHKOWSKI, Art. Theosophie. *RGG*⁴ 8 (2005) 347-350.
- [FREUD, Analyse] – Sigmund FREUD, Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 7 (Frankfurt am Main 1966⁴) 241-377.
- [FREUD, „Selbstdarstellung“] – Sigmund FREUD, „Selbstdarstellung“. *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, hg. und eingeleitet von Ilse GRUBRICH-SIMITIS (Frankfurt am Main 1971).
- [FRIEDEL–HOBERG, Arnold Schönberg und der Blaue Reiter] – Helmut FRIEDEL–Annegret HOBERG, Arnold Schönberg und der Blaue Reiter, in: *Schönberg, Kandinsky, Blauer Reiter und die Russische Avantgarde – Die Kunst gehört dem Unbewußten*, hg. von Christian MEYER (Ausstellungskatalog Wien 2000) 60-79.
- [FRIEDEL, Der historische Jesus Christus] – Egon FRIEDEL, Der historische Jesus Christus. Mit einem Vorwort von Hermann Bahr (Wien–Salzburg 1947, Erstausgabe 1921).
- [FRIEDEL, Briefe] – Egon FRIEDEL, Briefe, hg. von Walther SCHNEIDER (Wien–Stuttgart 1959).
- [FRIEDEL, Aphorismen und Briefe] – Egon FRIEDEL, Aphorismen und Briefe, hg. von Walther SCHNEIDER (München 1961).
- [FRIEDEL, Die Judastragödie] – Egon FRIEDEL, Die Judastragödie (Wien 1963²).
- [FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens] – Egon FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients (München 1998).
- [FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit] – Egon FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit (München 2007).
- Otto Robert FRISCH, *Woran ich mich erinnere. Physik und Physiker meiner Zeit* (Große Naturforscher 43, Stuttgart 1981).
- [FUCHS, Carl Furtmüller] – Irmgard FUCHS, Carl Furtmüller – ein Politiker im Dienste der Jugend, in: *Gestalten um Alfred Adler. Pioniere der Individualpsychologie*, hg. von Alfred LÉVY–Gerald MACKENTHUN (Würzburg 2002) 81-98.
- Carl FURTMÜLLER, *Denken und Handeln. Schriften zur Psychologie 1905–1950. Von den Anfängen der Psychoanalyse zur Anwendung der Individualpsychologie*, hg. von Lux FURTMÜLLER (München–Basel 1983).

- Helga FUBGÄNGER (Hg.), Hugo von Hofmannsthal Josef Redlich. Briefwechsel (Frankfurt am Main 1971).
- [GAILUS, Elisabeth Schmitz] – Manfred GAILUS (Hg.), Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977) (Berlin 2008).
- Adolf GAISBAUER, Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882 – 1918 (Wien–Köln–Graz 1988).
- [GAMPL, Staat] – Inge GAMPL, Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten 15, Wien–Köln–Graz 1984).
- Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 22 (16. Juli 1924).
- Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 32 (20. August 1924).
- Gasteiner Kurzeitung mit amtlicher Kurliste von Badgastein und Hofgastein*, Jg. 1, Nr. 33 (23. August 1924).
- [GAY, Freud, Juden und andere Deutsche] – Peter GAY, Freud, Juden und andere Deutsche (Hamburg 1986).
- Peter GAY, Freud. Eine Biographie für unsere Zeit (Frankfurt am Main 1989).
- [GEEHR, Karl Lueger] – Richard S. GEEHR, Karl Lueger. Mayor of Fin de Siècle Vienna (Detroit 1990).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (Jänner 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 2 (Februar 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 3 (März 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 4 (April 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 5 (Mai 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 6 (Juni 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 7 (Juli 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 8 (August 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 10 (Oktober 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 11 (November 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 12 (Dezember 1920).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 4, Nr. 12 (Dezember 1922).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 5, Nr. 10 (Oktober 1923).
- Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 16, Nr. 7/8 (Juli/August 1934).
- [GENSICHEN, Art. Bekehrung] – Hans-Werner GENSICHEN, Art. Bekehrung V. Religionsgeschichtlich. *TRE* 5 (1980) 483-486.
- Hans-Martin GERLACH–Hans Rainer SEPP (Hg.), Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie (Daedalus. Europäisches Denken in deutscher Philosophie 5, Frankfurt am Main 1994).
- [GERLACH, Es ist keine Seligkeit] – Hans-Martin GERLACH, „Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdocent und Tit. 'Prof' zu sein.“ Husserls hallesehe Jahre 1887 bis 1901, in: Husserl in Halle.

- Spurensuche im Anfang der Phänomenologie, hg. von DERS./Hans Rainer SEPP (Daedalus. Europäisches Denken in deutscher Philosophie 5, Frankfurt am Main 1994) 15-39.
- [GERLITZ, Art. Konversion] – Peter GERLITZ, Art. Konversion I. Religionsgeschichtlich. *TRE* 19 (1990) 559-563.
- [GERLITZ, Art. Okkultismus] – Peter GERLITZ, Art. Okkultismus I. Religionsgeschichtlich. *TRE* 25 (1995) 216-221.
- [GEROLD, Hans Tietze] – Susanne GEROLD, Hans Tietze 1880-1954. Eine Biographie (Diss. Wien 1985).
- Sander L. GILMAN, Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden (Frankfurt am Main 1993).
- [GLOY, Art. Identität I.] – Karen GLOY, Art. Identität I. Philosophisch. *TRE* 16 (1987) 25-28.
- [VON GOETHE, Brief an Sulpiz Boisserée vom 20. März 1831, zit. nach: BOISSERÉE, Briefwechsel] – Johann Wolfgang VON GOETHE, Brief an Sulpiz Boisserée vom 20. März 1831, zit. nach: Sulpiz BOISSERÉE, Briefwechsel / Tagebücher, Bd. 2: Briefwechsel mit Goethe (Deutsche Neudrucke, Reihe Texte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1970) 557-561.
- [GOMBRICH, Jüdische Identität] – Ernst H. GOMBRICH, Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung, hg. von Emil BRIX–Frederick BAKER (Wien 1997).
- Ernst H. GOMBRICH, „Niemand hat je gefragt, wer jetzt gerade ein Jude oder ein Nichtjude war“. Ein Interview von Hermine Koebel, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 85-94.
- [GOMBRICH, Réflexions] – Ernst H. GOMBRICH, Réflexions sur la vie culturelle à Vienne autour de 1900. *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Informations sur l'Autriche* 50 (2002) 45-61.
- [GOMPERZ, Ueber moderne protestantische Frömmigkeit] – Heinrich GOMPERZ, Ueber moderne protestantische Frömmigkeit. *Die Zeit*, Nr. 55 (19. Oktober 1895) 37-39 und Nr. 56 (26. Oktober 1895) 54-55.
- [GOMPERZ, Die Lebensauffassung] – Heinrich GOMPERZ, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen / Mit Anhang zum Verständnis der Mystiker (Jena–Leipzig 1904).
- [GOMPERZ, Weltanschauungslehre] – Heinrich GOMPERZ, Weltanschauungslehre. Ein Versuch die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. Erster Band: Methodologie (Jena–Leipzig 1905).
- [GOMPERZ, Die indische Theosophie] – Heinrich GOMPERZ, Die indische Theosophie (Jena 1925).
- Heinrich GOMPERZ, *Limits of Cognition and Exigencies of Action* (Berkeley 1938).
- [GOMPERZ, Philosophical Studies] – Heinrich GOMPERZ, *Philosophical Studies*, hg. von Daniel S. ROBINSON (Boston 1953).
- [GOMPERZ, Vorrede] – Heinrich GOMPERZ, Vorrede, in: Josephine VON WERTHEIMSTEIN, Briefe an, von und um Josephine von Wertheimstein. Ausgewählt und erläutert von Heinrich GOMPERZ, für die Drucklegung neu bearbeitet und herausgegeben von Robert A. KANN (Wien 1981) 23-31.
- [VON GOMPERZ, Jugend-Erinnerungen] – Julius Ritter VON GOMPERZ, Jugend-Erinnerungen. Dem Andenken seiner Schwestern Josefine, Sofie, Minna gewidmet von Julius Ritter von Gomperz (Brünn 1903).

- [GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?] – Marianne GOMPERZ, An den Führer, zit. nach: Hanno LOEWY, Wunder des Schneeschuhs? Hannes Schneider, Rudolf Gomperz und die Geburt des modernen Skisports am Arlberg, in: „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte, hg. von DERS.–Gerhard MILCHRAM (Hohenems 2009) 337.
- [GOMPERZ, Brief an Marianne Gomperz vom 16. März 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Rudolf GOMPERZ, Brief an Marianne Gomperz vom 16. März 1942, zit. nach: Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 139-140.
- [GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Rudolf GOMPERZ, Tagebuch/Brief an Marianne Gomperz vom 16. Mai 1942, zit. nach: Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 141-142.
- [GOMPERZ, Notizen vom 20. Mai 1942, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Rudolf GOMPERZ, Notizen vom 20. Mai 1942, zit. nach: Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 142-143.
- [GOMPERZ, „Mein letzter Wille“, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Rudolf GOMPERZ, „Mein letzter Wille“, zit. nach: Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 135-136.
- [GOMPERZ, Bericht aus dem Jenseits, zit. nach: THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Rudolf GOMPERZ, Ein Bericht aus dem Jenseits, zit. nach: Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 137-138.
- [GOMPERZ, Lebenserinnerungen] – Theodor GOMPERZ, Lebenserinnerungen, in: DERS., Essays und Erinnerungen (Stuttgart–Leipzig 1905) 1-48.
- [GOMPERZ, Der Zionismus] – Theodor GOMPERZ, Der Zionismus, in: DERS., Essays und Erinnerungen (Stuttgart–Leipzig 1905) 196–199.
- [GOMPERZ, Reflexionen] – Theodor GOMPERZ, Reflexionen. *Neue Freie Presse* (24. Dezember 1908) 1-2.
- [GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974).
- [GOMPERZ, Mein Testament, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Mein Testament (22. März 1887), zit. nach: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974) 171-176.
- [GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 8. Juli 1875, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 8. Juli 1875, zit. nach: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974) 80-83.

- [GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Brief an Josephine von Wertheimstein vom 9. Juni 1887, zit. nach: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974) 185-187.
- [GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 13. August 1889, zit. nach: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974) 210-211.
- [GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 26. Juni 1891, zit. nach: GOMPERZ, Gelehrtenleben] – Theodor GOMPERZ, Brief an Elise Gomperz vom 26. Juni 1891, zit. nach: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von Robert A. KANN (Wien 1974) 227-228.
- [GORDON, Assimilation] – Milton M. GORDON, Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins (New York 1964).
- [GOTTAS, Geschichte des Protestantismus] – Friedrich GOTTAS, Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie, in: Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. 4: Die Konfessionen, hg. von Adam WANDRUSZKA–Peter URBANITSCH (Wien 1985) 489-595.
- [GOTTAS, Der Protestantismus in Österreich und Ungarn] – Friedrich GOTTAS, Der Protestantismus in Österreich und Ungarn vom Ende des 18. Jahrhunderts (1781) bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts (1918) – Parallelen und Unterschiede. *JGPrÖ* 109 (1993) 5-36.
- [GÖTZ, Friedrich Selle] – Charlotte GÖTZ, „Friedrich Selle (1860-1931). Evangelischer Pfarrer und Gelehrter“ (Dipl. Arb. Wien 2008).
- [GOTZMANN, Zwischen Nation und Religion] – Andreas GOTZMANN, Zwischen Nation und Religion. Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität, in: Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933, hg. von DERS.–Rainer LIEDTKE–Till VAN RAHDEN (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 63, Tübingen 2001) 241-261.
- Wilhelm GRÄB, Liberale Theologie als Theorie volkscirchlichen Handelns, in: Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 127-148.
- [GRÄB, Die Predigt] – Wilhelm GRÄB, Die Predigt liberaler Theologen um 1900, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF–Hans Martin MÜLLER (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9, Gütersloh 1996) 103-130.
- Friedrich Wilhelm GRAF, Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, hg. von Rüdiger VOM BRUCH–DERS.–Gangolf HÜBINGER (Stuttgart 1989) 103-131.
- [GRAF, Art. Kulturprotestantismus] – Friedrich Wilhelm GRAF, Art. Kulturprotestantismus. *TRE* 20 (1990) 230-243.

- [GRAF, Art. Liberale Theologie] – Friedrich Wilhelm GRAF, Art. Liberale Theologie. *EKL* 3 (1991) 86-98.
- [GRAF, Kulturprotestantismus] – Friedrich Wilhelm GRAF, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, hg. von Hans Martin MÜLLER (Gütersloh 1992) 21-77.
- Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993).
- [GRAF, Erlösung durch Satisfaktion?] – Friedrich Wilhelm GRAF, Erlösung durch Satisfaktion? Über einige Grundprobleme der klassischen Versöhnungslehre, in: *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung*, hg. von DERS. (Troeltsch-Studien, Bd. 7, Gütersloh 1993) 93-107.
- Friedrich Wilhelm GRAF, Einleitung, in: *Der deutsche Protestantismus um 1900*, hg. von DERS.–Hans Martin MÜLLER (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9, Gütersloh 1996) 9-16.
- [GRAF, Das Laboratorium] – Friedrich Wilhelm GRAF, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlags, in: *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, hg. von Gangolf HÜBINGER (München 1996) 243-298.
- [GRAF, ‚Dechristianisierung‘] – Friedrich Wilhelm GRAF, ‚Dechristianisierung‘. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos, in: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, hg. von Hartmut LEHMANN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130, Göttingen 1997) 32-66.
- [GRAF, Wiederkehr] – Friedrich Wilhelm GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (München 2004).
- [GRAF, Der Protestantismus] – Friedrich Wilhelm GRAF, Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart (München 2006).
- Bernhard GROM, *Anthroposophie und Christentum* (München 1989).
- Stefan GROßMANN, Schnitzlers Roman. *Arbeiterzeitung*, Jg. 20, Nr. 194 (16. Juli 1908) 1-2.
- [GROßMANN, Ein Besuch an Heines Grab] – St.–g. [Stefan GROßMANN], Ein Besuch an Heines Grab. *Neue Freie Presse* (21. August 1910) 9.
- [GROßMANN, Grabrede] – Stefan GROßMANN, Grabrede auf den Zionismus. *März. Eine Wochenschrift*, Jg. 7, Nr. 40 (4. Oktober 1913) 695-703 und 730-735.
- [GROßMANN, Größenwahn der Juden] – Stefan GROßMANN, Größenwahn der Juden. *Das Tage-Buch*, Jg. 3, Nr. 43 (28. Oktober 1922) 1505-1506. (Vollständiger Nachdruck der Jahrgänge 1920-1933 im Athenäum Verlag Berlin).
- [GROßMANN, Ich war begeistert] – Stefan GROßMANN, Ich war begeistert. Eine Lebensgeschichte von Stefan Großmann (Berlin 1931).
- [GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus] – Bettina GRUBER, Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdiskussion, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hg. von Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Strasbourg 1998) 27-39.
- Heinz GSTREIN, *Jüdisches Wien* (München 1984).

- Jelena HAHN-KOCH (Hg.), Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung (Salzburg–Wien 1980).
- [HAJEK, Wanderung] – Egon HAJEK, Wanderung unter Sternen. Erlebtes, Erhörtes und Ersonnenes (Stuttgart 1958).
- [HABRAINER–LAMPRECHT, So dass uns Kindern] – Heimo HABRAINER–Gerald LAMPRECHT, „So dass uns Kindern eine durchwegs christliche Umgebung geschaffen war.“ Die Heilandskirche Graz und ihre „Judenchristen“ zwischen 1880 und 1955 (Graz 2010).
- [HALL, Der Fall Bettauer] – Murray G. HALL, Der Fall Bettauer (Wien 1978).
- [HALLER, Heinrich Gomperz] – Rudolf HALLER, Heinrich Gomperz und die österreichische Philosophie, in: Heinrich Gomperz, Karl Popper und die österreichische Philosophie, hg. von Martin SEILER–Friedrich STADLER (Beiträge zum internationalen Forschungsgespräch des Instituts „Wiener Kreis“ aus Anlaß des 50. Todestages von Heinrich Gomperz (1873-1942) und des 90. Geburtstages von Sir Karl Popper (*1902), 8. bis 9. Oktober 1992 in Wien, Amsterdam 1994) 47-67.
- [HANISCH, Der lange Schatten] – Ernst HANISCH, Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert (Österreichische Geschichte 1890-1990, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 1994, 2005).
- [HANISCH–URBANITSCH, Die Prägung] – Ernst HANISCH–Peter URBANITSCH, Die Prägung der politischen Öffentlichkeit durch die politischen Strömungen, in: Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. 8: Politische Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, Teilband 1: Vereine, Parteien und Interessensverbände als Träger der politischen Partizipation (Wien 2006) 15-111.
- Brigitte HAMANN, Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators (München 1996).
- [HANTSCHER, Rudolf Steiners Anthroposophie] – Andreas HANTSCHER, Rudolf Steiners Anthroposophie und ihr Verhältnis zur Theosophie, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. von Rahel UHLENHOFF (Berlin 2011) 291-332.
- [HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1] – Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1 (Tübingen 1909⁴).
- [HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3] – Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3 (Tübingen 1910⁴).
- [VON HARNACK, Marcion] – Adolf VON HARNACK, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 45, Leipzig 1921).
- [VON HARNACK, Brief an Karl Holl vom 31. Dezember 1920, zit. nach: HOLL, Briefwechsel] – Adolf VON HARNACK, Brief an Karl Holl vom 31. Dezember 1920, zit. nach: Karl HOLL, Briefwechsel mit Adolf von Harnack, hg. von Heinrich KARPP (Tübingen 1966) 74.
- [HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige] – Adolf HARNACK, Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870), hg. von Friedemann STECK (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 149, Berlin 2003).
- [VON HARNACK, Das Wesen] – Adolf VON HARNACK, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack, hg. von Claus-Dieter OSTHÖVENER (Tübingen 2005²).
- [VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner] – Hartmut VON HARTUNGEN, Der Dichter Siegfried Lipiner (1856-1911) (Diss. München 1932).

- [HARTWICH, Paul Preuß, zit. nach: MESSNER, Freiklettern] – Alexander HARTWICH, Paul Preuß. Blätter der Erinnerung – Auszüge (*Berg und Ski. Zeitschrift des Alpenvereins Donauland*, Jg. 17, Nr. 180, Jänner 1937), zit. nach: Reinhold MESSNER (Hg.), Freiklettern mit Paul Preuß (München 1986) 170-171.
- Wolf-Dieter HAUSCHILD, Art. Christologie, II. Dogmatisch. *RGG*⁴ 2 (1999) 289-307.
- [HÄUSLER, Das österreichische Judentum] – Wolfgang HÄUSLER, Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt, in: *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Bd. 4: Die Konfessionen, hg. von Adam WANDRUSZKA–Peter URBANITSCH (Wien 1985) 633-669.
- [HÄUSLER, Toleranz] – Wolfgang HÄUSLER, Toleranz, Emanzipation und Antisemitismus. Das österreichische Judentum des bürgerlichen Zeitalters (1782-1918), in: Anna DRABEK–DERS.–Kurt SCHUBERT–Karl STUHLPFARRER–Nikolaus VIEMETTI, *Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte* (Wien–München 1988³) 83-140.
- [HEGEL, Vorlesungen] – Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hg. von F. BRUNDSTÄD (Leipzig 1907).
- [HEINE, Über Deutschland] – Heinrich HEINE, Über Deutschland. Gedanken und Einfälle (Werke in vier Bänden, hg. von Paul STAPF, Bd. 4, Birkhäuser-Klassiker 76, Basel 1956).
- Hanns-Werner HEISTER, Politik, Kunst, Religion: Gewalt bei Schönberg, in: *Arnold Schönberg und sein Gott*, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 31-63.
- [HELBIG, Art. Judenfeindschaft] – Annekathrin HELBIG, Art. Judenfeindschaft. *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007) 57-63.
- [HELBIG, Art. Konversion] – Annekathrin HELBIG, Art. Konversion/Judentum. *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007) 1177-1182.
- [HELD, Gott in Husserls Phänomenologie] – Klaus HELD, Gott in Husserls Phänomenologie, in: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, hg. von Carlo IERNA–Hanne JACOBS–Filip MATTENS (Phaenomenologica 200, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2010) 723-738.
- [HERBSTTRITH, Edith Stein] – Waltraud HERBSTTRITH, Edith Stein, Wege zur inneren Stille (Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen 15, Aschaffenburg 1987).
- [HERMANN, Max Planck] – Armin HERMANN, Max Planck in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, hg. von Kurt KUSENBERG (Reinbek bei Hamburg 1973).
- [HERMELINK, Art. Kirchlichkeit] – Jan HERMELINK, Art. Kirchlichkeit. *RGG*⁴ 4 (2001) 1376-1378.
- [HERTFELDER, Art. Heuss, Theodor] – Thomas HERTFELDER, Art. Heuss, Theodor. *RGG*⁴ 3 (2000) 1718.
- [HERTZ, Sexualpolitik] – Deborah HERTZ, Sexualpolitik und jüdische Politik im Leben Ludwig Börnes, in: *Ludwig Börne. Deutscher, Jude, Demokrat*, hg. von Frank STERN–Maria GIERLINGER (Berlin 2003) 63-91.
- [HERTZ, Wie Juden Deutsche wurden] – Deborah HERTZ, Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert (Frankfurt am Main 2010).
- [HERZL, Der Judenstaat] – Theodor HERZL, Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, in: DERS., *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Text und Materialien 1896 bis heute*, hg. von Ernst PIPER (Berlin–Wien 2004) 9-89.

- [HETTLING–HOFFMANN, Der bürgerliche Wertehimmel] – Manfred HETTLING–Stefan-Ludwig HOFFMANN (Hg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts* (Göttingen 2000).
- [HILLER, Herzgewächse] – Egbert HILLER, Arnold Schönbergs „Herzgewächse“. Auf dem Weg zu mystischer Entrückung, in: *Arnold Schönberg und sein Gott*, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 180-186.
- [HÖBELT, Kornblume] – Lothar HÖBELT, *Kornblume und Kaiseradler. Die deutschfreiheitlichen Parteien Altösterreichs 1882-1918* (Wien 1993).
- [HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“] – Lothar HÖBELT, Die „Los-von-Rom-Bewegung“. *Etudes danubiennes* 10 (1994) 43-53.
- [HÖDL, Als Bettler] – Klaus HÖDL, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien* (Wien–Köln–Weimar 1994).
- Klaus HÖDL, *Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle* (Wien 1997).
- [HÖDL, Wiener Juden] – Klaus HÖDL, *Wiener Juden – jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert* (Schriften des Centrums für Jüdische Studien 9, Innsbruck–Wien–Bozen 2006).
- [HÖDL, Was ist jüdisch?] Klaus HÖDL, Was ist jüdisch?, in: ‚Der virtuelle Jude‘. Konstruktionen des Jüdischen, hg. von DERS. (Schriften des Centrums für Jüdische Studien 7, Innsbruck–Wien–Bozen 2005) 7-10.
- [HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘] – Klaus HÖDL, Der ‚virtuelle Jude‘ – ein essentialistisches Konzept?, in: ‚Der virtuelle Jude‘. Konstruktionen des Jüdischen, hg. von DERS. (Schriften des Centrums für Jüdische Studien 7, Innsbruck–Wien–Bozen 2005) 53-70.
- [HOFFMANN, Christlicher Antijudaismus] – Christhard HOFFMANN, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, in: *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, hg. von Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Frankfurt am Main 1994) 293-317.
- [HOFFMAN, Alfred Adler] – Edward HOFFMAN, *Alfred Adler. Ein Leben für die Individualpsychologie* (München 1997).
- [HOFFMANN, Art. Neue Mystik] – Walther HOFFMANN, *Art. Neue Mystik. RGG¹ 4* (1913) 608-611.
- [HOFFRATH, Bücherspuren] – Christiane HOFFRATH, *Bücherspuren. Das Schicksal von Elise und Helene Richter und ihrer Bibliothek im „Dritten Reich“* (Schriften der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln 19, Köln–Weimar–Wien 2009).
- [HOFHANSL, Art. Selle] – Ernst HOFHANSL, *Art. Selle, Friedrich. ÖBL 12* (2005) 157-158.
- [HOFHANSL, Art. Stökl] – Ernst HOFHANSL, *Art. Stökl (Stöckl) Erich Karl Hans. ÖBL 13* (2009) 294.
- Karl HOLL, *Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, hg. von Heinrich KARPP (Tübingen 1966).
- [HOLLENWEGER, Art. Bekehrung] – Walter J. HOLLENWEGER, *Art. Bekehrung IV. Praktisch-theologisch. TRE 5* (1980) 480-483.
- [HÖLSCHER, Die Religion des Bürgers] – Lucian HÖLSCHER, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. Historische Zeitschrift 250* (1990) 595-630.

- [HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität] – Lucian HÖLSCHER, Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. von Wolfgang SCHIEDER (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 54, hg. von Reinhart KOSELLECK–M. Rainer LEPSIUS, Stuttgart 1993) 191-215.
- Lucian HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland (München 2005).
- [HOLZAPFEL, Panideal] – Rudolf Maria HOLZAPFEL, Panideal. Das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung (Rudolf Maria Holzapfel, Hauptwerke, Bd. 1, Aarau–Frankfurt am Main–Salzburg 1983).
- [HOLZAPFEL, Welterlebnis] – Rudolf Maria HOLZAPFEL, Welterlebnis. Das religiöse Leben und seine Neugestaltung (Rudolf Maria Holzapfel, Hauptwerke, Bd. 2, Aarau–Frankfurt am Main–Salzburg 1983).
- Bettina HOLZAPFEL-GOMPERZ, Wie auf einem stillen Weiher. Gedichte, hg. von Monika MEYER-HOLZAPFEL (Wien 1979).
- Bettina HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße 13. Meine Jugend im Wien der Jahrhundertwende, aus dem Nachlass hg. von Monika MEYER-HOLZAPFEL–Cedric HAUSHERR (Wien–München 1980).
- [HOLZAPFEL-GOMPERZ, Einführung] – Bettina HOLZAPFEL-GOMPERZ, Einführung, in: Rudolf Maria HOLZAPFEL, Welterlebnis. Das religiöse Leben und seine Neugestaltung (Rudolf Maria Holzapfel, Hauptwerke, Bd. 2, Aarau–Frankfurt am Main–Salzburg 1983) 9-11.
- [HOLZHEY, Art. Seele] – Helmut HOLZHEY, Art. Seele. *Enzyklopädie der Neuzeit* 11 (2010) 1014-1021.
- Brigitte HORVATH, Jüdisches Selbstbild im Wien der Jahrhundertwende am Beispiel jüdischer Literaten (Dipl. Arb. Wien 1998).
- Katharina HOTTMANN, Art. Moderne/Musik. *Enzyklopädie der Neuzeit* 8 (2008) 657-661.
- Gangolf HÜBINGER, Die liberale Paradoxie. Veralltäglicung liberaler Ideen und Niedergang der liberalen Bewegung, in: Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 52-64.
- [HÜBINGER, Versammlungsort moderner Geister] – Gangolf HÜBINGER (Hg.), Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme (München 1996).
- Gangolf HÜBINGER, Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten 1860-1918, in: Protestantische Mentalitäten, hg. von Wilhelm DANTINE–Klaus THIEN–Michael WEINZIERL (Wien 1999) 181-193.
- [HÜBINGER, Art. Monistenbund] – Gangolf HÜBINGER, Art. Monistenbund. *RGG*⁴ 5 (2002) 1450.
- Peter HUEMER, Sektionschef Robert Hecht und die Zerstörung der Demokratie in Österreich. Eine historisch-politische Studie (Wien 1975).
- [HUSSERL, Die Krisis] – Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter BIEMEL (Hua 6, Haag 1954).
- Edmund HUSSERL, Erste Philosophie (1923/24), Teil 1, Kritische Ideengeschichte, hg. von Rudolf BOEHM (Hua 7, Haag 1956).
- [HUSSERL, Erste Philosophie, Teil 2] – Edmund HUSSERL, Erste Philosophie (1923/24), Teil 2, Theorie der phänomenologischen Reduktion, hg. von Rudolf BOEHM (Hua 8, Haag 1959).
- [HUSSERL, Brief an Peter Wust vom 30. Juni 1920, zit. nach: WUST, Leben und Werk] – Edmund HUSSERL, Brief an Peter Wust vom 30. Juni 1920, zit. nach: Peter WUST, Leben und Werk.

- Biographische Notizen. Die Philosophie – Bibliographie (Peter Wust. Gesammelte Werke 8, hg. von Wilhelm VERNEKOHL, Münster 1967) 30-31.
- [HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden] – Edmund HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hg. von Roman INGARDEN (Den Haag, 1968).
- [HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden] – Edmund HUSSERL, Brief an Roman Ingarden aus 1924 (vmtl. um Weihnachten), zit. nach: Edmund HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hg. von Roman INGARDEN (Den Haag, 1968) 30-32.
- [HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. 1] – Edmund HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. 1, Prolegomena zur reinen Logik, hg. von Elmar HOLENSTEIN (Hua 18/1, Den Haag 1975).
- [HUSSERL, Brief an Dorion Cairns vom 21. März 1930, zit. nach: SCHUHMAN, Husserl-Chronik] – Edmund HUSSERL, Brief an Dorion Cairns vom 21. März 1930, zit. nach: Karl SCHUHMAN, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Husserliana, Dokumente 1, Den Haag, 1977).
- [HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: METZGER, Phänomenologie] – Edmund HUSSERL, Brief an Arnold Metzger vom 4. September 1919, zit. nach: Arnold METZGER, Phänomenologie der Revolution (Frankfurt am Main 1979) 105-110.
- [HUSSERL, Brief an Rudolf Otto vom 5. März 1919, zit. nach: OCHWADT–TECKLENBORG, Das Maß des Verborgenen] – Edmund HUSSERL, Brief an Rudolf Otto vom 5. März 1919, zit. nach: Curd OCHWADT–Erwin TECKLENBORG (Hg.), Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis (Hannover 1981) 157-160.
- [HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. 2] – Edmund HUSSERL, Logische Untersuchungen, Bd. 2, Teil 1, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula PANZER (Hua 19/1, Haag 1984).
- [HUSSERL, Aufsätze und Vorträge] – Edmund HUSSERL, Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten hg. von Thomas NENON–Hans Rainer SEPP (Hua 27, Dordrecht–Boston–London 1989).
- Edmund HUSSERL, Briefwechsel, Bd. 1, Die Brentanoschule, hg. von Karl SCHUHMAN (Dordrecht 1994).
- Edmund HUSSERL, Briefwechsel, Bd. 2, Die Münchener Phänomenologen, hg. von Karl SCHUHMAN (Dordrecht 1994).
- [HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft] – Edmund HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft, hg. von Eduard MARBACH (Philosophische Bibliothek 603, Hamburg 2009).
- [HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes, zit. nach: SCHUHMAN, Malvine Husserls Skizze] – Malvine HUSSERL, Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl, zit. nach: Karl SCHUHMAN, Malvine Husserls „Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl“. *Husserl Studies* 5 (1988) 110-118, 119-125.
- Hans Peter HYE, Josef Redlich – ein österreichischer Historiker aus den böhmischen Ländern (Acta Universitatis Purkynianae AUP/Slavogermanica 6, 1997) 51-79.
- Heribert ILLIG (Hg.), Das Friedell-Lesebuch (München 1988).
- [INNERHOFER, Kulturgeschichte] – Roland INNERHOFER, Kulturgeschichte zwischen den beiden Weltkriegen. Egon Friedell (Wien–Köln 1990).
- [JACOBS, Art. Liberale Theologie] – Manfred JACOBS, Art. Liberale Theologie. *TRE* 21 (1991) 47-68.

- Friedrich JAEGER, Art. Moderne/Allgemein. *Enzyklopädie der Neuzeit* 8 (2008) 651-654.
- [JAEGER-SCHMID, Gespräche mit Edmund Husserl, zit. nach: HERBSTRITH, Edith Stein] – Adelgundis JAEGER-SCHMID, Gespräche von Sr. Adelgundis Jaegerschmid OSB mit Edmund Husserl, zit. nach: Waltraud HERBSTRITH, Edith Stein, Wege zur inneren Stille (Reihe Edith-Stein-Karmel Tübingen 15, Aschaffenburg 1987) 203-239.
- [JAHN-ADLER, Religion und Individualpsychologie] – Ernst JAHN-Alfred ADLER, Religion und Individualpsychologie. Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung (Wien-Leipzig 1933).
- [JANIK, Selbsthass-Hypothese] – Allan JANIK, Die Wiener Kultur und die jüdische Selbsthass-Hypothese, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ-Ivar OXAAL-Michael POLLAK-Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 113-126.
- [JANZEN, Art. Okkultismus] – Wolfram JANZEN, Art. Okkultismus II. Praktisch-theologisch. *TRE* 25 (1995) 221-230.
- [JELLINEK, Felix Propper] – Johannes JELLINEK, Felix Propper – heimgegangen. *Christusbote* 9 (1963) 142f.
- [JENSEN, Gebildete Doppelgänger] – Uffa JENSEN, Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert (Göttingen 2005).
- [JESTAEDT, Hans Kelsen] – Matthias JESTAEDT (Hg.), Hans Kelsen im Selbstzeugnis. Sonderpublikation anlässlich des 125. Geburtstages von Hans Kelsen am 11. Oktober 2006 (Tübingen 2006).
- [JODL, Friedrich Jodl] – Margarete JODL, Friedrich Jodl. Sein Leben und Wirken. Dargestellt nach Tagebüchern und Briefen (Stuttgart-Berlin 1920).
- William M. JOHNSTON, Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938 (Wien-Graz 1974).
- [JÜTTE, Naturheilkunde] – Robert JÜTTE, Naturheilkunde, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ-Rita LATOCHA-Hilke PECKMANN-Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 387-390.
- [KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein] – Roswitha KAHL, Der Wiener Volksbildungsverein von 1887 bis 1938 (Diss. Wien 1978).
- [KAISER, Eine ästhetische Religion?] – Leander KAISER, Eine ästhetische Religion? Schönberg und der moderne Irrationalismus, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 109-117.
- Franz KAISER, Antisemitische und deutschnationale Strömungen im deutschen und österreichischen Alpenverein (Dipl. Arb. Wien 2001).
- Katharina KAMINSKI, Alexandra Adler – ihr Weg zwischen Neurologie und Individualpsychologie, in: Gestalten um Alfred Adler. Pioniere der Individualpsychologie, hg. von Alfred LÉVY-Gerhard MACKENTHUN (Würzburg 2002) 7-26.
- [KANDINSKY, Brief an Arnold Schönberg vom 15. April 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg] – Wassily KANDINSKY, Brief an Arnold Schönberg vom 15. April 1923, zit. nach: Jelena HAHN-KOCH (Hg.), Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung (Salzburg-Wien 1980) 90.
- [KANN, Einleitung] – Robert A. KANN, Einleitung, in: Theodor GOMPERZ, Theodor Gomperz. Ein Gelehrtenleben im Bürgertum der Franz-Josefs-Zeit. Auswahl seiner Briefe und Aufzeichnungen

- 1869-1912, erläutert und zu einer Darstellung seines Lebens verknüpft von Heinrich GOMPERZ, hg. von DERS. (Wien 1974) 5-31.
- [KANT, Die Religion] – Immanuel KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: DERS., Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm WEISCHEDL, Band 7/2 (Darmstadt 1983) 645-879.
- Peter KARNER (Hg.), Die evangelische Gemeinde H.B. in Wien (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte. Publikationsreihe des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 16, hg. von Felix CZEIKE, Wien 1986).
- [KARNER, Reformierte Pfarrer und Lehrer] – Peter KARNER, Reformierte Pfarrer und Lehrer, in: Die evangelische Gemeinde H.B. in Wien, hg. von DERS. (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte. Publikationsreihe des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 16, hg. von Felix CZEIKE, Wien 1986) 124-155.
- [KARNIEL, Die Toleranzpolitik] – Joseph KARNIEL, Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II. (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv 9, Gerlingen 1986).
- Heinrich KARPP (Hg.), Karl Holl (1866-1926) Briefwechsel mit Adolf von Harnack (Tübingen 1966).
- [KAUTSKY, Erinnerungen] – Karl KAUTSKY, Erinnerungen und Erörterungen, hg. von Benedikt KAUTSKY (Den Haag, 1960).
- Hans KELSEN, Über Staatsunrecht. Zugleich ein Beitrag zur Frage der Deliktsfähigkeit juristischer Personen und zur Lehre vom fehlerhaften Staatsakt (Wien 1913).
- Hans KELSEN, Der soziologische und der juristische Staatbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht (Tübingen 1922).
- Hans KELSEN, Die politische Theorie des Sozialismus. *Österreichische Rundschau*, Jg. 19, Nr. 2 (1923) 113-135.
- Hans KELSEN, Allgemeine Staatslehre (Enzyklopädie der Rechts- und Sozialwissenschaften 23, Berlin 1925).
- Hans KELSEN, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus (Berlin 1928).
- Hans KELSEN, Vom Wesen und Wert der Demokratie (Tübingen 1929).
- Hans KELSEN, Staatsform und Weltanschauung (Tübingen 1933).
- Hans KELSEN, Reine Rechtslehre (Wien 1960²).
- [KELSEN, Autobiographie] – Hans KELSEN, Autobiographie, in: Hans Kelsen im Selbstzeugnis. Sonderpublikation anlässlich des 125. Geburtstages von Hans Kelsen am 11. Oktober 2006, hg. von Matthias JESTAEDT (Tübingen 2006) 31-94.
- Marc M. KERLING, Radikale Unausdenkbarkeit. Skepsis, Hoffnung und Grenze in Arnold Schönbergs „Modernen Psalmen“, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 276-298.
- [KERLING, Chalkedonische Hermeneutik] – Marc M. KERLING, Chalkedonische Hermeneutik. Zum Verhältnis von Göttlichkeit und Menschlichkeit im künstlerischen Denken Schönbergs. Eine Deutung seiner „Christus-Vision“ von 1919, in: Der Maler Arnold Schönberg, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 11.-13. September 2003, Wien 2004) 102-132.

- [KINZIG, Harnack] – Wolfram KINZIG, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13, Leipzig 2004).
- [KERNER, Lise] – Charlotte KERNER, Lise, Atomphysikerin. Die Lebensgeschichte der Lise Meitner (Weinheim-Basel 1995⁸).
- Susanne KIRST, Elise Richter: Jüdisch-Akademisches Leben in Wien 1865-1943 (Dipl. Arb. Tübingen 1997).
- Adalbert KLEMP, Die Säkularisierung der universalgeschichtlichen Auffassung (Göttingen 1960).
- [KLESSMANN, Art. Identität II.] – Michael KLESSMANN, Art. Identität II. Praktisch-theologisch. *TRE* 16 (1987) 28-32.
- [KLEIN, Das theosophische Element] – Walter KLEIN, Das theosophische Element in Schönbergs Weltanschauung, in: Arnold Schönberg zum fünfzigsten Geburtstag. 13. September 1924. *Sonderheft der Musikblätter des Anbruch*, Jg. 6 (August–September 1924) 273–274.
- [KLIEBER, Lebenswelten] – Rupert KLIEBER, jüdische | christliche | muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918 (Wien–Köln–Weimar 2010).
- [KLIEBER, Soziale Integration] – Rupert KLIEBER, Soziale Integration durch Religion? Die konfessionellen Milieus der Habsburgermonarchie und ihr Einfluss auf die Lebenspraxis der Bevölkerung, in: Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. 9: Soziale Strukturen, 1. Teilband: Von der feudal-agrarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft, Teilband 1/1: Lebens- und Arbeitswelten in der industriellen Revolution, hg. von Helmut RUMPLER–Peter URBANITSCH (Wien 2010) 743-781.
- [KLÖNNE, Eine deutsche Bewegung] – Arno KLÖNNE, Eine deutsche Bewegung, politisch zweideutig, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 31-32.
- [KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“] – Raoul KNEUCKER, Egon Friedell, „evangelisch“. Ein Essay, in: protestantismus & literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog, hg. von Michael BÜNKER–Karl W. SCHWARZ (Protestantische Beiträge zu Kultur und Gesellschaft 1, Wien 2007) 507-539.
- Traugott KOCH, Christologie jenseits der Alternative von „historischem Jesus“ und „dogmatischem“ Christus, in: Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 83-92.
- [KOCKA, Bürgertum im 19. Jahrhundert] – Jürgen KOCKA (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Europas (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1573, Göttingen 1995).
- [KOCKA, Das europäische Muster] – Jürgen KOCKA, Das europäische Muster und der deutsche Fall, in: Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 1: Einheit und Vielfalt Europas, hg. von DERS. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1573, Göttingen 1995) 9-75.
- Hans KOHN, Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende (Tübingen 1962).
- E.W. KOHLS, Das Bild der Reformation in der Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 9 (1967) 229-246.
- [KOHLS, Das Bild der Reformation] – E.W. KOHLS, Das Bild der Reformation bei Wilhelm Dilthey, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch. *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 11 (1969) 269-291.
- [KOLLAR, Art. Konversion] – Rene KOLLAR, Art. Konversion III. Historisch. *TRE* 19 (1990) 566-573.

- [KRABBE, Die Lebensreformbewegung] – Wolfgang R. KRABBE, Die Lebensreformbewegung, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 25-29.
- [KRAFFT, Im Schatten] – Fritz KRAFFT, Im Schatten der Sensation. Leben und Wirken von Fritz Straßmann (Weinheim 1981).
- [KRAUS, Die letzten Tage] – Karl KRAUS, Die letzten Tage der Menschheit. Bühnenfassung des Autors, hg. von Eckart FRÜH (Frankfurt am Main 2005).
- [KRAUS, Notizen] – Karl KRAUS, Notizen. *Die Fackel*, Jg. 18, Nr. 423-425 (5. Mai 1916) 18-28.
- Wolfgang KRAUS, Die Jagd nach Zielen, die keine sind, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick hg. von Erwin RINGEL–Gerhard BRANDL (Frankfurt am Main 1997²) 26-30.
- [KRECH, Art. Bekehrung/Konversion] – Volkhard KRECH, Art. Bekehrung/Konversion VI. Praktisch-theologisch. *RGG*⁴ 1 (1998) 1236-1237.
- Felix KREISSLER, Vienne 1900 – Réalité et mythe. *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur l'Autriche* 50 (2000) 13-26.
- [KREUZER, Was wir ersehnen] – Franz KREUZER, Was wir ersehnen von der Zukunft fern. Der Ursprung der österreichischen Arbeiterbewegung. Das Zeitalter Victor Adlers (Wien 1988).
- [KREY, Elly Heuss-Knapp] – Ursula KREY, Elly Heuss-Knapp (1881-1952), in: Frauen-Profil des Luthertums. Lebensgeschichten im 20. Jahrhundert, hg. von Inge MAGER (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 22, hg. von Wolf-Dieter HAUSCHILD–Hans-Walter KRUMWIEDE–Wolfgang SOMMER, Gütersloh 2005) 175-201.
- Hartmut KRONES, „Göttliches“ und „Himmlisches“ in Schönbergs deutschsprachigen Vokalkompositionen, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 163-179.
- [KRONES, Arnold Schönberg] – Hartmut KRONES, Arnold Schönberg. Werk und Leben (Wien 2005).
- [KÖRNER, Lexikon jüdischer Sportler] – Ignaz Hermann KÖRNER, Lexikon jüdischer Sportler in Wien 1900-1938, hg. von Marcus G. PATKA (Begleitpublikation zur Ausstellung „100 Jahre Hoppaup Hakoah“ des Jüdischen Museums der Stadt Wien vom 4. Juni bis 7. September 2008, Wien 2008).
- [KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat] – Jan KÜHNDEL, Edmund Husserls Heimat und Herkunft. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) 286-290.
- [KÜHSCHELM, Das Bürgertum in Cisleithanien] – Oliver KÜHSCHELM, Das Bürgertum in Cisleithanien, in: Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. 9: Soziale Strukturen, 1. Teilband: Von der feudala-grarischen zur bürgerlich-industriellen Gesellschaft, Teilband 1/2: Von der Stände- zur Klassengesellschaft, hg. von Helmut RUMPLER–Peter URBANITSCH (Wien 2010) 849-907.
- [KURY, Heiligenscheine] – Astrid KURY, „Heiligenscheine eines elektrischen Jahrhundertendes sehen anders aus...“ Okkultismus und die Kunst der Wiener Moderne (Studien zur Moderne 9, Wien 2000).
- [KURZ–WINKELBAUER, Glaubenswechsel] – Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER, Glaubenswechsel, in: Glaubenswechsel, hg. von DIES. *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, Jg. 7, Nr. 2 (2007) 3-7.
- [KRASNY–RAPP–WIMBERGER–RAPP, Auf den Spuren] – Elke KRASNY–Nadia RAPP–WIMBERGER–Christian RAPP, Auf den Spuren einer Abenteurerin. Bemerkungen zur Fotografin und Reisejournalistin Alice Schalek (1874-1956), in: Von Samoa zum Isonzo. Die Fotografin und

- Reisejournalistin Alice Schalek, hg. von Elke KRASNY–Marcus PATKA–Christian RAPP–Nadia RAPP–WIMBERGER (Wien 1999) 9-19.
- [KUZMÁNY, Urkundenbuch] – Karl KUZMÁNY, Urkundenbuch zum österreichisch-evangelischen Kirchenrecht. Zunächst zu seinem Lehrbuche des allgemeinen und österreichischen evangelischen Kirchenrechts (Praktische Theologie der evangelischen Kirche augsb. und helvet. Confession, Wien 1856).
- Dieter LANGEWIESCHE, *Zur Freizeit des Arbeiters: Bildungsbestrebungen und Freizeitgestaltung österreichischer Arbeiter im Kaiserreich und in der Ersten Republik* (Stuttgart 1979).
- Anton LAMPA, Bericht des Vereins „Volksheim“ in Wien über seine Tätigkeit vom 1. Oktober 1908 bis zum 30. September 1909, in: *Zentralblatt für Volksbildungswesen. Korrespondenzblatt des Zentralverbandes der deutsch-österreichischen Volksbildungsvereine*, Jg. 10, hg. von DERS. (Stuttgart 1910), zit. nach: Tamara EHS, Hans Kelsen und politische Bildung im modernen Staat (Vorträge in der Wiener Volksbildung Schriften zu Kritikfähigkeit und Rationalismus, Wien 2007).
- [DE LANGE–THOMA, Art. Antisemitismus] – Nicholas E.M. DE LANGE–Clemens THOMA, Art. Antisemitismus. I. Begriff / Vorchristlicher Antisemitismus. *TRE* 3 (1978) 113-119.
- [LANGER, „...daß Religion“] – Irmgard LANGER, „...daß Religion mit der Bestattungsart eigentlich nichts zu schaffen hat.“ Zur Mentalität der österreichischen Pfarrerschaft am Beispiel der Einführung der Feuerbestattung. *JGPrÖ* 126 (2010) 197-223.
- [DE LE ROI, Judentaufen] – Johannes Friedrich Alexander DE LE ROI, *Judentaufen im 19. Jahrhundert. Ein statistischer Versuch* (Leipzig 1899).
- Christoph LIND–Barbara STAUDINGER, *Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 2006) 123-227.*
- [LÄSSIG, Jüdische Wege] – Simone LÄSSIG, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert (Bürgertum Neue Folge, Studien zur Zivilgesellschaft 1, hg. von Manfred HETTLING–Paul NOLTE, Göttingen 2004).*
- [LÄSSIG, Auf der Suche] – Simone LÄSSIG, *Auf der Suche nach einem jüdischen Bürgertum. Wertediskurs, kulturelle Muster und soziale Mobilität im Judentum der Emanzipationszeit, in: Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung – Rezeption, hg. von Hans Werner HAHN–Dieter HEIN (Köln–Weimar–Wien 2005) 363-392.*
- Simone LÄSSIG, *Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung. Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert, in: Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, hg. von Kirsten HEINSOHN–Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (Göttingen 2006) 46-84.*
- [LEBOUTON, Die Lutherischen] – Ekkehart LEBOUTON, *Die Lutherischen in der Gastein* (Wien 1962).
- [LEHMANN, Säkularisierung] – Hartmut LEHMANN (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130, Göttingen 1997).*
- [LEEB, Protestantismus und Los-von-Rom-Bewegung] – Rudolf LEEB, *Der österreichische Protestantismus und die Los-von-Rom-Bewegung, in: Protestantische Mentalitäten, hg. von Wilhelm DANTINE–Klaus THIEN–Michael WEINZIERL (Wien 1999) 195-230.*
- [LEEB, Die evangelische Kirche] – Rudolf LEEB, *Die evangelische Kirche in Österreich im 19. Jahrhundert, in: Das Buch zum Weg, hg. von DERS.–Astrid SCHWEIGHOFER–Dietmar WEIKL (Salzburg 2008) 185-187.*

- [LEEB, Die Deutschen Christen] – Rudolf LEEB, Die Deutschen Christen in Österreich im Lichte neuer Quellen. *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 39-101.
- [LEEB–SCHEUTZ–WEIKL, Geheimprotestantismus] – Rudolf LEEB–Martin SCHEUTZ–Dietmar WEIKL (Hg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 51, Wien–München 2009).
- [LEHNER, Studien] – Johann LEHNER, Studien zum Verhältnis Otto Weininger – Emil Lucka (Hausarbeit aus dt. Philologie, Wien 1983/84).
- [LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue] – Jost LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue. Briefwechsel 1938 – 1948 (Berliner Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 22, Berlin 1998).
- Jost LEMMERICH, Lise Meitner – eine Chance zur Rückkehr nach Deutschland? Es gibt für sie aber unüberwindbare Schranken, auch wenn die Sehnsucht zur Rückkehr bleibt, in: *Physik im Nachkriegsdeutschland*, hg. von Dieter Hoffmann (Frankfurt am Main 2003) 191-196.
- [LEMMERICH, Lise Meitner zum 125. Geburtstag] – Jost LEMMERICH, Lise Meitner zum 125. Geburtstag. Ausstellungskatalog. Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz (7. November – 13. Dezember 2003) (Berlin 2003).
- [LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010).
- [LEPPIN, Die christliche Mystik] – Volker LEPPIN, Die christliche Mystik (München 2007).
- [LEPSIUS, Soziologie] – M. Rainer LEPSIUS, Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, hg. von Jürgen KOCKA (Göttingen 1987) 79-100.
- [LE RIDER, Der Fall Otto Weininger] – Jacques LE RIDER, Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus (Wien 1985).
- [LE RIDER, Das Ende der Illusion] – Jacques LE RIDER, Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität (Wien 1990).
- [LESER, Jüdische Persönlichkeiten] – Norbert LESER, Jüdische Persönlichkeiten in der österreichischen Politik, in: *Österreichisch – jüdisches – Geistes- und Kulturleben 1*, hg. von der Liga der Freunde des Judentums (Wien 1988) 1-37.
- [LESSING, Die Erziehung] – Gotthold Ephraim LESSING, Die Erziehung des Menschengeschlechts, hg. von Joseph KIERMEIER-DEBRE (München 1997).
- [LESSING, Nathan der Weise] – Gotthold Ephraim LESSING, Nathan der Weise: ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, hg. von Joseph KIERMEIER-DEBRE (München 1997).
- [LESSING, Der jüdische Selbsthaß] – Theodor LESSING, Der jüdische Selbsthaß (Berlin 1930).
- [LESSING, Otto Weininger] – Theodor LESSING, Otto Weininger, in: *Otto WEINIGER, Über die letzten Dinge* (München 1997) 198-212.
- [LEVINAS, La ruine] – Emmanuel LEVINAS, La ruine de la représentation, in: *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe* (Phaenomenologica 4, La Haye 1959) 73-85.
- [LICHTBLAU, Als hätten wir] – Albert LICHTBLAU (Hg.), Als hätten wir dazugehört. Österreichisch-jüdische Lebensgeschichten aus der Habsburgermonarchie (Wien-Köln-Weimar 1999).

- [LICHTBLAU, Integration] – Albert LICHTBLAU, Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn. Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart, in: Eveline BRUGGER–Martha KEIL–DERS.–Christoph LIND–Barbara STAUDINGER, Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 2006) 447-565.
- [LIEBMANN, Von der Dominanz] – Maximilian LIEBMANN, Von der Dominanz der katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat. Vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart, in: Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart, hg. von Rudolf Leeb–DERS.–Georg SCHEIBELREITER–Peter G. TROPPEL (Wien 2003) 361-456.
- [LIND, Juden] – Christoph LIND, Juden in der habsburgischen Ländern 1670-1848, in: Eveline BRUGGER–Martha KEIL–Albert LICHTBLAU–DERS.–Barbara STAUDINGER, Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 2006) 339–446.
- [LINSE, Geisterseher] – Ulrich LINSE, Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter (Europäische Geschichte, hg. von Wolfgang BENZ, Frankfurt am Main 1996).
- [LINSE, Der Spiritismus] – Ulrich LINSE, Der Spiritismus in Deutschland um 1900, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, hg. von Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Strasbourg 1998) 95-113.
- [LINSE, Nietzsches Lebensphilosophie] – Ulrich LINSE, Nietzsches Lebensphilosophie und die Lebensreform, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 165-168.
- [LINSE, Lebensreform und Reformreligion] – Ulrich LINSE, Lebensreform und Reformreligion, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 193-198.
- [LINSE, Art. Theosophie] – Ulrich LINSE, Art. Theosophie III: Theosophische Gesellschaft (ab 1875). *TRE* 33 (2002) 400-409.
- [LIPINER, Der entfesselte Prometheus] – Siegfried LIPINER, Der entfesselte Prometheus. Eine Dichtung in fünf Gesängen (Leipzig 1876).
- [LIPINER, Über die Elemente] – Siegfried LIPINER, Über die Elemente einer Erneuerung religiöser Ideen in der Gegenwart. Vortrag gehalten im Lesevereine der deutschen Studenten Wiens am 19. Januar 1878 (Wien 1878).
- [LIPINER, Adam] – Siegfried LIPINER, Adam. Ein Vorspiel. Hippolytos. Tragödie (Stuttgart 1913).
- Liste der Kurgäste und Fremden in Badgastein* 1901, 1903, 1905, 1906.
- Liste der Kurgäste und Passanten* (in Badgastein) 1915, 1917, 1918, 1920, 1921, 1922, 1923.
- [LO, Die Gottesauffassung] – Lee Chun LO, Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie (Neue Studien zur Phänomenologie 5, hg. von David CARR–Klaus HELD–Christian LOTZ, Frankfurt am Main 2008).
- [LOESCHE, Von der Duldung] – Georg LOESCHE, Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Österreich 1781–1861. Zur 50jährigen Erinnerung an das Protestantenpatent. *JGPrÖ* 32-33 (1911).
- [LOESCHE, Art. Los-von-Rom-Bewegung] – Georg LOESCHE, Art. Los-von-Rom-Bewegung in Österreich (Seit 1897). *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 24 (1913³) 20-34.
- [LOESCHE, Protestantische Kirche und Kultur] – Georg LOESCHE, Protestantische Kirche und Kultur in Österreich-Ungarn vor und nach dem Weltkriege (o.O. 1925).

- [LOESCHE, Geschichte des Protestantismus] – Georg LOESCHE, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich (Leipzig 1930).
- [VON LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus] – Walther VON LOEWENICH, Luther und der Neuprotestantismus (Witten 1963).
- [LOEWY–MILCHRAM, „Hast du meine Alpen gesehen?“] – Hanno LOEWY–Gerhard MILCHRAM (Hg.), „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte (Hohenems 2009).
- [LOEWY, Wunder des Schneeschuhs?] – Hanno LOEWY, Wunder des Schneeschuhs? Hannes Schneider, Rudolf Gomperz und die Geburt des modernen Skisports am Arlberg, in: „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte, hg. von DERS.–Gerhard MILCHRAM (Hohenems 2009) 318-343.
- [LOEWY–MILCHRAM, Die Alpen] – Hanno LOEWY–Gerhard MILCHRAM, Die Alpen. Ein Missverständnis? Vorwort, in: „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte, hg. von DERS. (Hohenems 2009) 12-18.
- [LOHRMANN, Das österreichische Judentum] – Klaus LOHRMANN, Das österreichische Judentum zur Zeit Maria Theresias und Josephs II (Studia Judaica Austriaca 5, Eisenstadt 1980) 5-29.
- [LOHRMANN, Judenrecht] – Klaus LOHRMANN, Judenrecht und Judenpolitik im mittelalterlichen Österreich (Handbuch zur Geschichte der Juden in Österreich, Reihe B, Bd. 1, hg. vom Institut für Geschichte der Juden in Österreich, Wien–Köln 1990).
- [LOHRMANN, Vorgeschichte] – Klaus LOHRMANN, Vorgeschichte: Juden in Österreich vor 1867, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 35-44.
- [LOHRMANN–WADL–WENNINGER, Die Entwicklung] – Klaus LOHRMANN–Wilhelm WADL–Markus WENNINGER, Die Entwicklung des Judenrechtes in Österreich und seinen Nachbarländern, in: 1000 Jahre österreichisches Judentum (Ausstellungskatalog), hg. von Klaus LOHRMANN (Studia Judaica Austriaca 9, Eisenstadt 1982) 25-53.
- Sophie LOIDOLT, Rechtssinn und Anspruch. Entwurf einer Phänomenologie der Vernunft als rechtlicher Intentionalität (Diss. Wien 2006).
- [LOIDOLT, Fünf Fragen] – Sophie LOIDOLT, Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive, in: Die Aktualität Husserls, hg. von Verena MAYER–Christopher ERHARD–Marisa SCHERINI (Freiburg 2011) 299-333.
- [LORENZ, Egon Friedell] – Wolfgang LORENZ, Egon Friedell. Momente im Leben eines Ungewöhnlichen. Eine Biographie (St. Gallen 2001).
- [LOTZ-HEUMANN–MIBFELDER–POHLIG, Konversion und Konfession] – Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MIBFELDER–Matthias POHLIG (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Gütersloh 2007).
- [LOTZ-HEUMANN–MIBFELDER–POHLIG, Systematische Fragestellungen] – Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MIBFELDER–Matthias POHLIG, Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit: Systematische Fragestellungen, in: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg. von DERS. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Gütersloh 2007) 11-32.
- Hermann LÜBBE, Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur, in: Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 16-31.
- [LUCKA, Das Gebet] – Emil LUCKA, Das Gebet (Sonderabdruck aus den Preußischen Jahrbüchern, Bd. 118, Heft 3, hg. von Hans DELBRÜCK, Berlin 1904) 381-395.

- [LUCKA, Beethoven] – Emil LUCKA, Beethoven (Wien 1906).
- Emil LUCKA, Tod und Leben (Berlin 1907).
- Emil LUCKA, Die Phantasie, Eine psychologische Untersuchung (Wien 1908).
- Emil LUCKA, Isolde Weißhand. Ein Roman aus alter Zeit (Berlin 1909).
- Emil LUCKA, Das Unwiderrufliche (Berlin 1909).
- Emil LUCKA, Die drei Stufen der Erotik (Berlin/Leipzig 1913).
- [LUCKA, Grenzen der Seele] – Emil LUCKA, Grenzen der Seele (Berlin-Leipzig 1916²).
- [LUCKA, Otto Weininger] – Emil LUCKA, Otto Weininger. Sein Werk und seine Persönlichkeit (Berlin 1921³⁻⁶).
- [LUCKA, Die Verwandlung] – Emil LUCKA, Die Verwandlung des Menschen (Zürich–Leipzig–Stuttgart–Wien 1934).
- Gerd LÜDEMANN–Alf ÖZEN, Art. Religionsgeschichtliche Schule. *TRE* 28 (1997) 618-624.
- [LUDWIG, Gespräche] – Emil LUDWIG, Gespräche mit Masaryk. Denker und Staatsmann. Mit einem Lebensbild (Amsterdam 1935).
- [LUNN, Fels der Wahrheit] – Arnold LUNN, Fels der Wahrheit. Der Weg und die Gründe meiner Konversion (Luzern 1950).
- [LUNN–JOAD, Is Christianity true?] – Arnold LUNN–Cyril Edwin Mitchinson JOAD, Is Christianity true? A Discussion between Arnold Lunn and C.E.M. Joad (Philadelphia 1933).
- [LUTHER, Von der Freiheit, WA 7] – Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (WA 7, Weimar 1897) 20-38.
- [LUTHER, D. Martin Luthers Epistel-Auslegung] – Martin LUTHER, D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, Bd. 4: Der Galaterbrief, hg. von Hermann KLEINKNECHT (Göttingen 1980).
- [MCGRATH, Dionysian Art] – William J. MCGRATH, Dionysian Art and Populist Politics in Austria (New Haven–London 1974).
- [MÄCKELMANN, Arnold Schönberg] – Michael MÄCKELMANN, Arnold Schönberg und das Judentum. Der Komponist und sein religiöses, nationales und politisches Selbstverständnis nach 1921 (Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft Bd. 28, Hamburg 1984).
- [MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI] – John MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VI, Neuzeit (1789 bis zur Gegenwart). *TRE* 17 (1988) 16-42.
- [MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VII] – John MACQUARRIE, Art. Jesus Christus VII, Dogmatisch. *TRE* 17 (1988) 42-64.
- [MADERTHANER, Politik als Kunst] – Wolfgang MADERTHANER, Politik als Kunst: Victor Adler, die Wiener Moderne und das Konzept einer poetischen Politik, in: Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse–Umwelt–Wirkungen, hg. von Jürgen NAUTZ–Richard VAHRENKAMP (Studien zu Politik und Verwaltung 46, hg. von Christian BRÜNNER–Wolfgang MANTL–Manfried WELAN, Wien–Köln–Graz 1996²) 759-776.
- [MADERTHANER, Victor Adler] – Wolfgang MADERTHANER, Victor Adler und die Religion des Ästhetischen. Bemerkungen zur Wagner-Rezeption im Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts. *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien* 66 (2010) 105-117.
- [MAHLER-WERFEL, Tagebuch-Suiten] – Alma MAHLER-WERFEL, Tagebuch-Suiten 1898-1902, hg. von Antony BEAUMONT–Susanne RODE-BREYMAN (Frankfurt am Main 1997).

- [MAILÄNDER, Jüdische Beiträge] – Nicholas MAILÄNDER, Jüdische Beiträge zum Alpinismus, in: „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte, hg. von Hanno LOEWY–Gerhard MILCHRAM (Hohenems 2009) 240-257.
- [MARQUARDT, Art. Bekehrung/Konversion] – Manfred MARQUARDT, Art. Bekehrung/Konversion V. Systematisch. *RGG*⁴ 1 (1998) 1235-1236.
- [MARSCHIK, Historische Kristallisationen] – Matthias MARSCHIK, Historische Kristallisationen des Jenseits...Der Wiener Okkultist Raimund Kubasek und seine Wahrheit. *Wiener Geschichtsblätter*, Jg. 66, Heft 3 (2011) 213-232.
- [MATTHIAS, Art. Bekehrung] – Markus MATTHIAS, Art. Bekehrung. *Enzyklopädie der Neuzeit* 1 (2005) 1166-1170.
- [MAURER, Wen die Götter lieben] – Lutz MAURER, Wen die Götter lieben. Der Alpinist Paul Preuß, in: Visionäre bewegen die Welt. Ein Lesebuch durch das Salzkammergut, hg. von Thomas HELLMUTH–Ewald HIEBL–Günther MARCHNER–Martin SCHEUTZ (Salzburg–München 2005) 136-142.
- Lutz MAURER, Altaussee – „Seelenlandschaft“ und Heimat von Paul Preuß, in: Freiklettern mit Paul Preuß, hg. von Reinhold MESSNER (München 1986) 130-132.
- [MAY, Marcion ohne Harnack] – Gerhard MAY, Marcion ohne Harnack, in: Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz, hg. von DERS.–Katharina GRESCHAT–Martin MEISER (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150, Berlin–New York 2002) 1-7.
- [MAY, Art. Markion/Markioniten] – Gerhard MAY, Art. Markion/Markioniten. *RGG*⁴ 5 (2002) 834-836.
- [MAY–GRESCHAT–MEISER, Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung] – Gerhard MAY–Katharina GRESCHAT–Martin MEISER (Hg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150, Berlin–New York 2002).
- [MAYER, Die Wiener Juden] – Sigmund MAYER, Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik. 1700–1900 (Wien–Berlin 1918²).
- [MAYER, Ein jüdischer Kaufmann] – Sigmund MAYER, Ein jüdischer Kaufmann 1831 bis 1911. Lebenserinnerungen von Sigmund Mayer (Berlin–Wien 1926²).
- [MAYREDER, Mein Pantheon] – Rosa MAYREDER, Mein Pantheon. Lebenserinnerungen (Dornach 1988).
- [MEHLHAUSEN–DUNKEL, Art. Monismus/Monistenbund] – Joachim MEHLHAUSEN–Daniela DUNKEL, Art. Monismus/Monistenbund. *TRE* 23 (1994) 212-219.
- [MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 26. August 1912, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 26. August 1912, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 21-22.
- [MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 25. Dezember 1912, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 25. Dezember 1912, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 23.

- [MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 28. Dezember 1913, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 28. Dezember 1913, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 28-29.
- [MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 14. November 1915, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 14. November 1915, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 50-51.
- [MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Gertrud Schiemann vom 1. Juli 1937, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 130-131.
- [MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Lise MEITNER, Brief an Elisabeth Schiemann vom 17. Jänner 1939, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiemann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 171-172.
- [MEITNER, Brief an Max von Laue vom 3. Dezember 1944, zit. nach: LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue] – Lise MEITNER, Brief an Max von Laue vom 3. Dezember 1944, zit. nach: Jost LEMMERICH, Lise Meitner – Max von Laue. Briefwechsel 1938 – 1948 (Berliner Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik 22, Berlin 1998) 422-432.
- [MECKENSTOCK, Historische Einführung] – Günter MECKENSTOCK, Historische Einführung des Herausgebers, in: Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von DERS. (Berlin–New York 2001) 1-52.
- [MELLE, Husserls personalistische Ethik] – Ullrich MELLE, Husserls personalistische Ethik, in: Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl, hg. von Beatrice CENTI–Gianna GIGLIOTTI (Napoli 2004) 327-355.
- [MELLE, Edmund Husserl] – Ullrich MELLE, Edmund Husserl: from reason to love, in: Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. V: Horizons: Life-word, Ethics, History, and Metaphysics, hg. von Rudolf BERNET–Donn WELTON–Gina ZAVOTA (London–New York 2005) 119-139.
- [MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“] – Günter MERZ, „Im Streite zur Seite ist Gott uns gestanden“. Pfarrer Gerhard Fischer, Christ und Nationalsozialist. *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 102-120.
- [MESSNER, Freiklettern] – Reinhold MESSNER (Hg.), Freiklettern mit Paul Preuß (München 1986).
- [MÉTALL, Hans Kelsen] – Rudolf Aladár MÉTALL, Hans Kelsen. Leben und Werk (Wien 1969).
- [METZGER, Phänomenologie] – Arnold METZGER, Phänomenologie der Revolution (Frankfurt am Main 1979).
- Christian MEYER (Hg.), Arnold Schönberg und sein Gott (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003).
- Christian MEYER (Hg.), Schönberg und Wagner (3. Wagner Tage in Graz, Bericht zum Symposium, 3. Oktober 1998, Wien 1998).
- [MEYER, Der Maler] – Christian MEYER (Hg.), Der Maler Arnold Schönberg (Bericht zum Symposium, 11.-13. September 2003, Wien 2004).

- [MEYER, „Mutter Elisabeth“] – Dietgard MEYER, „Mutter Elisabeth“. Biografische Einführung zu Leben und Werk von Dr. Elisabeth Schmitz, in: Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977), hg. von Manfred Gailus (Berlin 2008) 11-19.
- [MEYER, Jüdische Identität] – Michael A. MEYER, Jüdische Identität in der Moderne (Frankfurt am Main 1992).
- [MEYER, Nietzsche] – Theo MEYER, Nietzsche. Lebens-, Kunst- und Kulturbegriff, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 161-164.
- [MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild] – Monika MEYER-HOLZAPFEL, Lebensbild Bettina Holzapfels, in: Bettina HOLZAPFEL-GOMPERZ, Reisnerstraße 13. Meine Jugend im Wien der Jahrhundertwende, aus dem Nachlass hg. von Monika MEYER-HOLZAPFEL–Cedric HAUSHERR (Wien 1980) 133-198.
- [MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos] – Monika MEYER-HOLZAPFEL, Mensch – Erde – Kosmos. Leben und Werk von Rudolf Maria Holzapfel (Zürich 2007).
- [MEYSELS, Victor Adler] – Lucian O. MEYSELS, Victor Adler. Die Biographie (Wien–München 1997).
- [MICHAELY, Wann wird es tagen?] – Paul MICHAELY, Wann wird es tagen? Ein Wiener Roman, Bd. 1 und 2 (Wien 1902).
- [MITCHELL, Art. Hypsistariar] – Stephen MITCHELL, Art. Hypsistariar. *RGG*⁴ 3 (2000) 1983.
- [MITTERMAIR, Berühmte evangelische Persönlichkeiten] – Heidrun MITTERMAIR, Berühmte evangelische Persönlichkeiten in Wien um 1900, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 150-152.
- [MOHR, Art. Gollwitzer, Helmut] – Jürgen MOHR, Art. Gollwitzer, Helmut. *RGG*⁴ 3 (2000) 1081.
- Christine MONDON, *L'essai Hoffmannsthal et son temps (1947-48) de Hermann Broch ou la démythification de la Vienne 1900. Austriaca. Cahiers Universitaires d'Informations sur l'Autriche* 50 (2002) 63-78.
- [MORAZZONI, Schönberg's Plural Concepts] – Anna Maria MORAZZONI, Schönberg's Plural Concepts of Faith and Reason, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 79-92.
- [MORSCHER, Feuertaufe (*Schlern*)] – Christine MORSCHER, „Ich habe meine Feuertaufe gehabt...“. Alice Schalek und der Erste Weltkrieg. *Der Schlern*, Jg. 78, Nr. 12 (2004) 61-67.
- [MORSCHER, Feuertaufe (Dipl. Arb.)] – Christine MORSCHER, „Ich habe meine Feuertaufe gehabt...“. Alice Schalek und der Erste Weltkrieg (Dipl. Arb. Innsbruck 2004).
- [MOXTER, Art. Weltanschauung] – Michael MOXTER, Art. Weltanschauung III/1. Dogmatisch und Philosophisch. *TRE* 35 (2003) 544-555.
- Hans Martin MÜLLER, Persönliches Glaubenszeugnis und das Bekenntnis der Kirche. „Der Fall Schrempf“, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF–DERS. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9, Gütersloh 1996) 223-237.
- [MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage] – Sibylle MULOT-DÉRI, Alte ungenannte Tage. Zu einer Biographie Friedrich Ecksteins, in: Friedrich ECKSTEIN, „Alte unennbare Tage!“ Erinnerungen aus Siebzig Lehr- und Wanderjahren (Wien 1988, Erstauflage 1936) 295-310.

- Robert MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*. Erstes und Zweites Buch, hg. von Adolf FRISÉ (Reinbek bei Hamburg 2008²³).
- [NAGL–ZEIDLER–CASTLE, *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte*] – Johann Willibald NAGL–Jakob ZEIDLER–Eduard CASTLE (Hg.), *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte*. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn, Bd. 4: Von 1890 bis 1918 (Wien 1937).
- [NATORP, Vorwort] – Paul NATORP, Vorwort, in: Siegfried LIPINER, *Adam*. Ein Vorspiel. Hippolytos. Tragödie (Stuttgart 1913) 3-13.
- [NATTER, Notizen] – G. Tobias NATTER, Notizen zu ihrem Leben, in: *Plein Air*. Die Landschaftsmalerin Tina Blau 1845-1916, hg. von G. Tobias NATTER (Ausstellungskatalog Jüdisches Museum der Stadt Wien, Wien 1996) 163-173.
- [NAUTZ–VAHRENKAMP, *Die Wiener Jahrhundertwende*] – Jürgen NAUTZ–Richard VAHRENKAMP (Hg.), *Die Wiener Jahrhundertwende*. Einflüsse–Umwelt–Wirkungen (Studien zu Politik und Verwaltung 46, hg. von Christian BRÜNNER–Wolfgang MANTL–Manfried WELAN, Wien–Köln–Graz 1996²).
- [NAUTZ–VAHRENKAMP, Einleitung] – Jürgen NAUTZ–Richard VAHRENKAMP, Einleitung, in: *Die Wiener Jahrhundertwende*. Einflüsse–Umwelt–Wirkungen, hg. von DIES. (Studien zu Politik und Verwaltung 46, hg. von Christian BRÜNNER–Wolfgang MANTL–Manfried WELAN, Wien–Köln–Graz 1996²) 21-48.
- [NEANDER, *Allgemeine Geschichte*] – Johann August Wilhelm NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Bd. 1, Abt. 2. (Hamburg 1826).
- [NEUBURGER, *Blicke*] – Susanne NEUBURGER, *Blicke*, Visionen und Bilder, in: Arnold Schönberg. Das bildnerische Werk, hg. von Thomas ZAUNSCHIRM (Klagenfurt 1991) 100-113.
- Volker NEUMANN, *Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt*. *Der Staat* 47 (2008) 163-186.
- [NICOLAISEN, Art. Niemöller, Martin] – Carsten NICOLAISEN, Art. Niemöller, Martin. *TRE* 24 (1994) 502-506.
- [NICOLAISEN, Art. Jacobi, Gerhard] – Carsten NICOLAISEN, Art. Jacobi, Gerhard. *RGG*⁴ 4 (2001) 344.
- Dirk NIEFANGER, Art. *Moderne/Literatur*. *Enzyklopädie der Neuzeit* 8 (2008) 661-663.
- [NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*] – Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen (Kröners Taschenausgabe 75, Stuttgart 1960).
- [NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*] – Thomas NIPPERDEY, *Religion im Umbruch*. Deutschland 1870-1918 (München 1988).
- [NIPPERDEY, *Wie das Bürgertum*] – Thomas NIPPERDEY, *Wie das Bürgertum in die Moderne fand* (Berlin 1988).
- Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist (München 1990).
- [NOTTMEIER, *Adolf von Harnacks Briefe*] – Christian NOTTMEIER (Hg.), *Adolf von Harnacks Briefe und Karten an Else Zurhellen-Pfleiderer*. *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 8 (2001) 96-145.
- Josef NOVÁK, *Masaryk and the Brentano School*, in: *On Masaryk*. Texts in English and German, hg. von Josef NOVÁK (Studien zur österreichischen Philosophie 13, Amsterdam 1988) 27-38.
- [NOWAK, *Kulturprotestantismus*] – Kurt NOWAK, *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik* (Kleine Schriften zur Aufklärung 4, Göttingen 1993).

- Kurt NOWAK, Protestantische Judengegner. Antisemitische Mentalitäten im evangelischen Deutschland während der Weimarer Republik, in: Protestantische Mentalitäten, hg. von Wilhelm DANTINE–Klaus THIEN–Michael WEINZIERL (Wien 1999) 231-248.
- [NÜCHTERN, Vergangenheitsbewältigung] – Monika NÜCHTERN, „Vergangenheitsbewältigung“ in der EKiÖ. Eine Untersuchung zum Problem „Juden und Christen“ in der Zeit von 1945–1965 (Proseminararbeit Wien 1985).
- [NÜCHTERN–SCHWARZ–WERNECK, Felix Propper] – Monika NÜCHTERN–Karl W. SCHWARZ–Roland WERNECK, Felix Propper und der christlich-jüdische Dialog. Auf dem Weg zur Synodenerklärung „Zeit zur Umkehr“ (1998). In Memoriam Prof. D. Ulrich Trinks (1930-2008). *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 220-245.
- [OBERMEIR, Protestanten im 19. Jahrhundert] – Veronika OBERMEIR, Protestanten im 19. Jahrhundert: Untersuchungen zum Protestantismus in Österreich im Spiegel der evangelischen Pressearbeit mit Schwerpunkt auf der Zeitschrift „Der österreichische Protestant“ (Dipl. Arb. Wien 2011).
- Thomas OLECHOWSKI, Kelsens Rechtslehre im Überblick, in: Hans Kelsen. Eine politikwissenschaftliche Einführung, hg. von Tamara EHS (Wien 2009) 47-65.
- Ivar OXAAL, Die Juden im Wien des jungen Hitler: Historische und soziologische Aspekte, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 47-64.
- [PAULEY, Eine Geschichte] – Bruce PAULEY, Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung zur Auslöschung (Wien 1993).
- [PAULISCHIN, Sportclub Hakoah Wien] – Vincent PAULISCHIN, „Sportclub Hakoah Wien – Bedeutung eines jüdischen Sportvereins damals und heute“ (Dipl. Arb. Wien 2008).
- Jan PATOČKA, Spiritual Crisis of European Humanity in Husserl and Masaryk, in: On Masaryk. Texts in English and German, hg. von Josef NOVÁK (Studien zur österreichischen Philosophie 13, Amsterdam 1988) 97-109.
- Grischka PETRI, Art. Moderne/Kunst. *Enzyklopädie der Neuzeit* 8 (2008) 654-657.
- Engelbert PERNERSTORFER, Aus jungen Tagen (aus: „Der Strom“, Juli 1912), in: Victor Adler im Spiegel seiner Zeitgenossen, hg. von Wanda LANZER–Ernst K. HERLITZKA (Wien 1968) 139-143.
- [PETZOLDT, Art. Smend, Friedrich] – Martin PETZOLDT, Art. Smend, Friedrich. *RGG*⁴ 7 (2004) 1402.
- Friedrich PFÄFFLIN (Hg.), Karl Kraus. Briefe an Sidonie Nádherný von Borutin 1913-1936, Bd. 1 (Göttingen 2005).
- [PFÄFFLIN, Karl Kraus, Bd. 2] – Friedrich PFÄFFLIN (Hg.), Karl Kraus. Briefe an Sidonie Nádherný von Borutin 1913-1936, Bd. 2 (Göttingen 2005).
- [PICHLER, Bürgertum] – Dietlind PICHLER, Bürgertum und Protestantismus. Die Geschichte der Familie Ludwig in Wien und Oberösterreich (1860-1900) (Wien–Köln–Weimar 2003).
- Franz PLANER (Hg.), Das Jahrbuch der Wiener Gesellschaft (Wien 1928).
- Sabine PLAKOLM-FORSTHUBER, Tina Blau und die Frauenbewegung, in: Plein Air. Die Landschaftsmalerin Tina Blau 1845-1916, hg. von G. Tobias NATTER (Ausstellungskatalog Jüdisches Museum der Stadt Wien, Wien 1996) 37-52.
- [POLLACK, Überlegungen] – Detlef POLLACK, Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive, in: Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, hg.

- von Ute LOTZ-HEUMANN–Jan-Friedrich MIBFELDER–Matthias POHLIG (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205, Gütersloh 2007) 33-55.
- Michael POLLAK, Kulturelle Innovation und soziale Identität im Wien des Fin de Siècle, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 97-111.
- Josef PONGRATZ, Adlers erste Rede in Graz, in: Victor Adler im Spiegel seiner Zeitgenossen, hg. von Wanda LANZER–Ernst K. HERLITZKA (Wien 1968) 155-157.
- [PRECHTL, Edmund Husserl] – Peter PRECHTL, Edmund Husserl zur Einführung (Hamburg 1998).
- Susanne PREGLAU-HÄMMERLE, Die politische und soziale Funktion der österreichischen Universität. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, in: Vergleichende Gesellschaftsgeschichte und politische Ideengeschichte der Neuzeit 5, hg. von Anton PELINKA–Helmut REINALTER (Innsbruck 1986).
- [PREUB, Entgegnung] – Paul PREUB, Entgegnung-Auszüge, in: Freiklettern mit Paul Preuß, hg. von Reinhold MESSNER (München 1986) 38-40.
- [PREUB, Künstliche Hilfsmittel] – Paul PREUB, Künstliche Hilfsmittel auf Hochtouren. *Deutsche Alpenzeitung* XI (August 1911), in: „Hast du meine Alpen gesehen?“ Eine jüdische Beziehungsgeschichte, hg. von Hanno LOEWY–Gerhard MILCHRAM (Hohenems 2009) 258-262.
- [PRIBRAM, Urkunden, Bd. 1] – A.F. PRIBRAM (Hg.), Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. Erste Abteilung, Allgemeiner Teil 1526-1847 (1849), Bd. 1 (Wien–Leipzig 1918).
- [PRIBRAM, Urkunden, Bd. 2] – A.F. PRIBRAM (Hg.), Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. Erste Abteilung, Allgemeiner Teil 1526-1847 (1849), Bd. 2 (Wien–Leipzig 1918).
- [PROBST, Der Fall Otto Weininger] – Ferdinand PROBST, Der Fall Otto Weininger. Eine psychiatrische Studie (Wiesbaden 1904).
- [PROFESSORENKOLLEGIUM, Religion und Sozialismus] – PROFESSORENKOLLEGIUM (Hg.), Religion und Sozialismus. Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien (Berlin-Lichterfelde 1921).
- Peter PULZER, Spezifische Momente und Spielarten des österreichischen und des Wiener Antisemitismus, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 129-144.
- [PUSCHNER, Lebensreform und völkische Weltanschauung] – Uwe PUSCHNER, Lebensreform und völkische Weltanschauung, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 175-178.
- [PYTLIK, Okkultismus und Moderne] – Priska PYTLIK, Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900 (Paderborn–München–Wien–Zürich 2005).
- Fritz RACEK, Wo wurde Arnold Schönberg geboren? *Österreichische Musikzeitschrift* 28 (1973) 76-80.
- [RADKAU, Die Verheißungen] – Joachim RADKAU, Die Verheißungen der Morgenfrühe. Die Lebensreform in der neuen Moderne, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 55-60.
- [VAN RAHDEN, Von der Eintracht] – Till VAN RAHDEN, Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums, in: Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt

- und Differenz 1800–1933, hg. von Andreas GOTZMANN–Rainer LIEDTKE–DERS. (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 63, Tübingen 2001) 9-31.
- [RAMPLER, Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen] – Herbert RAMPLER, Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Ein Beitrag zur österreichischen Presbyteriologie (Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 40, hg. von der historischen Landeskommission für Steiermark, Graz 1998).
- [RAPPAPORT, Vorrede] – Moriz RAPPAPORT, Vorrede, in: Otto WEININGER, Über die letzten Dinge. Mit einem biographischen Vorwort von Moriz Rappaport (Wien–Leipzig 1904) V-XXV.
- [RATTNER, Selbstzeugnisse] – Joseph RATTNER, Alfred Adler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1981).
- [RATTNER, Gesichtspunkte] – Josef RATTNER, Die alten und die neuen Gesichtspunkte der Individualpsychologie, in: Ein Österreicher namens Alfred Adler. Seine Individualpsychologie – Rückschau und Ausblick hg. von Erwin RINGEL–Georg BRANDL (Frankfurt am Main 1997²) 212-225.
- [REDLICH, Schicksalsjahre, Bd. 1] – Josef REDLICH, Schicksalsjahre Österreichs 1908–1919. Das politische Tagebuch Josef Redlichs, Bd. 1, 1908–1914, bearb. von Fritz FELLNER (Graz–Köln 1953).
- [REDLICH, Schicksalsjahre, Bd. 2] – Josef REDLICH, Schicksalsjahre Österreichs 1908–1919. Das politische Tagebuch Josef Redlichs, Bd. 2, 1915–1919, bearb. von Fritz FELLNER (Graz–Köln 1954).
- [REDLICH, Die Erinnerungen und Tagebücher] – Josef REDLICH, Schicksalsjahre Österreichs. Die Erinnerungen und Tagebücher Josef Redlichs 1869–1936, Bd. 1: Erinnerungen und Tagebücher 1869–1914, hg. von Fritz FELLNER–Doris A. CORRADINI (Wien–Köln–Weimar 2011).
- [REICH, Volkstümliche Universitätsbewegung] – Emil REICH, Volkstümliche Universitätsbewegung (Ethisch-socialwissenschaftliche Vortragskurse 5, Bern 1897).
- Willi REICH, Arnold Schönberg oder der konservative Revolutionär (Wien–Frankfurt–Zürich 1968).
- [REINGRABNER, Protestanten] – Gustav REINGRABNER, Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation (Wien–Köln–Graz 1981).
- [REINGRABNER, Eine Wiener Predigt] – Gustav REINGRABNER, Eine Wiener Predigt aus dem Jahre 1938. *JGPrÖ* 98 (1982) 252-263.
- [REINGRABNER, Egon Friedell] – Gustav REINGRABNER, Egon Friedell, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 168-171.
- [REINGRABNER, Von der Duldung] – Gustav REINGRABNER, Von der Duldung zur Gleichberechtigung – Die Evangelischen in Österreich im 19. Jahrhundert, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 114–118.
- [REINGRABNER, Motive] – Gustav REINGRABNER, Motive des Konfessionswechsels, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 119–122.
- Trutz RENDTORFF, Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung (Troeltsch-Studien 5, Gütersloh 1991).

- [RENDTORFF, Art. Troeltsch] – Trutz RENDTORFF, Art. Troeltsch, Ernst (1865-1923). *TRE* 34 (2002) 130-143.
- [REYMOND, Die Konzepte] – Bernard REYMOND, Die Konzepte einiger protestantischer deutscher Theologen zur „Judenfrage“, in: *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, hg. von Kurt NOWAK–Gérard RAULET (Frankfurt–New York 1994) 127-146.
- Elise RICHTER, *Sprachwissenschaft in der Schule* (Wien–Leipzig 1936).
- [RICHTER, Kleinere Schriften] – Elise RICHTER, *Kleinere Schriften zur allgemeinen und romanischen Sprachwissenschaft*. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Yakov MALKIEL (Innsbruck 1977).
- [RICHTER, Erziehung] – Elise RICHTER, *Erziehung und Entwicklung*, in: *Kleinere Schriften zur allgemeinen und romanischen Sprachwissenschaft*. Ausgewählt, eingeleitet und kommentiert von Yakov MALKIEL (Innsbruck 1977) 531-554.
- [RICHTER, Summe] – Elise RICHTER, *Summe des Lebens* (Wien 1997).
- [RICKERT, Helene Richter] – Nicola RICKERT, *Helene Richter* (Dipl. Arb. Wien 2001).
- [RINGER, Arnold Schönberg] – Alexander L. RINGER, *Arnold Schönberg. Das Leben im Werk* (Stuttgart–Weimar 2002).
- [RINGGREN, Art. Anthroposophie] – Helmer RINGGREN, Art. Anthroposophie. *TRE* 3 (1978) 8-20.
- [RITT-KRENEK, Aline Furtmüller] – Daniela RITT-KRENEK, *Aline Furtmüller. Leben und Flucht einer Sozialdemokratin (1883-1941)* (Dipl. Arb. Wien 1994).
- Thomas ROHKRÄMER, *Lebensreform als Reaktion auf den technisch-zivilisatorischen Prozeß*, in: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 71-73.
- Thomas ROHKRÄMER, *Natur und Leben als Maßstäbe für die Reform der Industriegesellschaft*, in: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 79-81.
- [ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 1] – Jan ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. I: *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert* (Tübingen 1997).
- [ROHLS, Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2] – Jan ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. II: *Das 20. Jahrhundert* (Tübingen 1997).
- [ROLLAND, Rudolf Holzapfel] – Romain ROLLAND, *Rudolf Holzapfel* (Vorwort), in: Wladimir ASTROW, *Rudolf Maria Holzapfel. Der Schöpfer des Panideal. Ein neues Leben*. (Jena 1928) IX-XXIII.
- [RÖSCHERT, Die Entstehung der anthroposophischen Christologie] – Günter RÖSCHERT, *Die Entstehung der anthroposophischen Christologie*, in: *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Rahel UHLENHOFF (Berlin 2012) 255-288.
- [ROSENAU, Art. Monismus] – Hartmut ROSENAU, Art. Monismus, III. *Religionsphilosophisch*, IV. *Dogmatisch*. *RGG*⁴ 5 (2002) 1448-1450.
- Annelie ROSER-DE PALMA, *Die Landschaftsmalerin Tina Blau* (Diss. Wien 1971).
- [ROSSBACHER, Literatur und Bürgertum] – Karlheinz ROSSBACHER, *Literatur und Bürgertum. Fünf Wiener jüdische Familien von der liberalen Ära zum Fin de Siècle* (Wien–Köln–Weimar 2003).
- Marsha L. ROZENBLIT, *Die Juden Wiens 1867-1914. Assimilation und Identität* (Forschungen zur Geschichte des Donauraumes 11, Wien–Köln–Graz 1989).

- Marsha L. ROZENBLIT, Segregation, Anpassung und Identitäten der Wiener Juden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 227-240.
- [RUBINSTEIN, Geschichte des Zionismus] – Amnon RUBINSTEIN, Geschichte des Zionismus. Von Theodor Herzl bis heute (München 2001).
- Hartmut RUDDIES, Liberale Theologie. Zur Dialektik eines komplexen Begriffs, in: Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 7, Gütersloh 1993) 176-203.
- Josef RUFER (Hg.), Arnold Schönberg. Berliner Tagebuch (Frankfurt am Main–Berlin–Wien 1974).
- [RUMPLER, Eine Chance] – Helmut RUMPLER, Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie (Österreichische Geschichte 1804-1914, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 1997, 2005).
- [RÜRUP, Emanzipation] – Reinhard RÜRUP, Emanzipation und Antisemitismus: Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft (Frankfurt am Main 1987).
- [RÜRUP, Der moderne Antisemitismus] – Reinhard RÜRUP, Der moderne Antisemitismus und die Entwicklung der historischen Antisemitismusforschung, in: Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, hg. von Werner BERGMANN–Mona KÖRTE (Berlin 2004) 117-135.
- [SACK, Zwischen religiöser Bindung] – Birgit SACK, Zwischen religiöser Bindung und moderner Gesellschaft. Katholische Frauenbewegung und politische Kultur in der Weimarer Republik (1918/19-1933).
- [SALZER–KARNER, Vom Christbaum] – Monika SALZER–Peter KARNER, Vom Christbaum zur Ringstraße. Evangelisches Wien (Wien 2008).
- [SCHÄFER, Art. Ritschl] – Rolf SCHÄFER, Art. Ritschl, Albrecht (1822-1889)/Ritschlsche Schule. *TRE* 29 (1998) 220-238.
- [SCHALEK, Der Arierparagraph] – Alice SCHALEK, Der Arierparagraph der Sektion Austria. *Neue Freie Presse* (22. Februar 1921) 6.
- [SCHASER, Helene Lange und Gertrud Bäumer] – Angelika SCHASER, Helene Lange und Gertrud Bäumer. Eine politische Lebensgemeinschaft (L'Homme Schriften. Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft 6, Köln–Weimar–Wien 2000).
- [SCHEICHL, Nuancen] – Sigurd Paul SCHEICHL, Nuancen in der Sprache der Judenfeinde, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 165-185.
- [SCHEICHL, „Die Fackel“] – Sigurd Paul SCHEICHL, „Die Fackel“ und der Erste Weltkrieg, in: „Was wir umbringen“. „Die Fackel“ von Karl Kraus, hg. von Heinz LUNZER–Victoria LUNZER-TALOS–Marcus G. PATKA (Wien 2006) 126-139.
- [SCHEIDGEN, Die Konversion Gustav Mahlers] – Hermann-Josef SCHEIDGEN, Die Konversion Gustav Mahlers im Kontext seiner Berufung zum artistischen Direktor der Wiener Hofoper (1897), in: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag, hg. von Reimund HAAS–Karl Josef RIVINIUS–DERS. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 22, Köln–Weimar–Wien 2000) 387-419.

- [SCHIAMANN, Brief an Lise Meitner vom 3. November 1938, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Elisabeth SCHIAMANN, Brief an Lise Meitner vom 3. November 1938, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiamann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 156-159.
- [SCHIAMANN, Brief an Lise Meitner vom 21./22. Jänner 1939, zit. nach: LEMMERICH, Bande der Freundschaft] – Elisabeth SCHIAMANN, Brief an Lise Meitner vom 21./22. Jänner 1939, zit. nach: Jost LEMMERICH (Hg.), Bande der Freundschaft. Lise Meitner – Elisabeth Schiamann. Kommentierter Briefwechsel 1911-1947 (Wien 2010) 172-177.
- [SCHIFERER, Alfred Adler] – H. Ruediger SCHIFERER, Alfred Adler. Eine Bildbiographie (München 1995).
- [SCHIFERER, „Fraudoktor“] – Beatrix SCHIFERER, „Fraudoktor“ Eugenie Schwarzwald, in: Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis, hg. von Robert STREIBEL (Wien 1996) 13-18.
- [SCHIMA, Glaubenswechsel] – Stefan SCHIMA, Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute, in: Glaubenswechsel, hg. von Marlene KURZ–Thomas WINKELBAUER. *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, Jg. 7, Nr. 2 (2007) 79-99.
- [SCHIMA, Rechtsstellung der Juden] – Stefan SCHIMA, Die Revolution von 1848 und die Rechtsstellung der Juden (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 118, Heft 3-4, Wien–Köln–Weimar 2010) 415-449.
- [SCHIMA, Rechtsstellung der Evangelischen] – Stefan SCHIMA, Die Rechtsstellung der Evangelischen in Österreich zwischen der Erlassung des Toleranzpatents und der Revolution von 1848. Ein Vergleich mit der Rechtsstellung anderer Religionsgemeinschaften. *JGPrÖ* 127/128 (2011/2012) 204-261.
- [SCHIMA, Die religionsrechtliche Dimension] – Stefan SCHIMA, Die religionsrechtliche Dimension des ABGB von 1811 bis heute, in: 200 Jahre ABGB (1811-2011). Die österreichische Kodifikation im internationalen Kontext, hg. von Barbara DÖLEMEYER–Heinz MOHNHAUPT (Frankfurt am Main 2012) 299-352.
- [SCHIMKO, Ein Wort] – Friedrich Daniel SCHIMKO, Ein Wort vom christlich-theologischen Standpunkte über die Gewissensfreiheit überhaupt und insbesondere über die vollständige Emancipation der Juden, in: DERS., Das kirchlich-religiöse Leben im constitutionellen Staate mit besonderer Rücksicht auf die österreichische Monarchie (Wien 1850) 147-159.
- [SCHLEIERMACHER, Über die Religion] – Friedrich SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von Günter MECKENSTOCK (Berlin–New York 2001).
- Friedrich SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. von Dirk SCHMID (Berlin–New York 2002).
- [SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube] – Friedrich SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), hg. von Rolf SCHÄFER (Berlin–New York 2008).
- Christian Martin SCHMIDT–Marc KERLING–Götz FRIEDRICH, Round-Table „Moses und Aron“, in: Arnold Schönberg in Berlin, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium 28.-30. September 2000, Wien 2001) 17-41.
- [SCHMIDT, Arnold Schönberg und Wassily Kandinsky] – Matthias SCHMIDT, Arnold Schönberg und Wassily Kandinsky – Biographische Annäherungen, in: Schönberg, Kandinsky, Blauer Reiter und

- die Russische Avantgarde – Die Kunst gehört dem Unbewußten, hg. von Christian MEYER (Ausstellungskatalog Wien 2000)16-32.
- [SCHMIDT, Anthroposophie] – Robin SCHMIDT, Anthroposophie – eine Übersicht zu ihrer Geschichte von 1900 bis 2000, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. von Rahel UHLENHOFF (Berlin 2011) 333-384.
- Ingeborg SCHNACK–Renate SCHARFFENBERG (Hg), Rainer Maria Rilke. Briefwechsel mit Anton Kippenberg 1906 bis 1926, Bd. 2 (Frankfurt am Main–Leipzig 1995).
- [SCHNEIDER, Einführung] – Walther SCHNEIDER, Einführung, in: Egon FRIEDEL, Aphorismen und Briefe, hg. von DERS. (München 1961).
- [SCHNITZLER, Jugend in Wien] – Arthur SCHNITZLER, Jugend in Wien. Eine Autobiographie, hg. von Therese NICKL–Heinrich SCHNITZLER (Wien–München–Zürich 1968).
- Gershom SCHOLEM, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen (Frankfurt am Main 1977).
- Arnold SCHÖNBERG, Texte. Die glückliche Hand. Totentanz der Prinzipien. Requiem. Die Jakobsleiter (Wien–New York 1926).
- [SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter] – Arnold SCHÖNBERG, Die Jakobsleiter, in: DERS., Texte. Die glückliche Hand. Totentanz der Prinzipien. Requiem. Die Jakobsleiter (Wien–New York 1926) 37-65.
- [SCHÖNBERG, Requiem] – Arnold SCHÖNBERG, Requiem, in: DERS., Texte. Die glückliche Hand. Totentanz der Prinzipien. Requiem. Die Jakobsleiter (Wien–New York 1926) 29-36.
- [SCHÖNBERG, Moderne Psalmen] – Arnold SCHÖNBERG, Moderne Psalmen, hg. von Rudolf KOLISCH (Mainz 1956).
- [SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 20. Juli 1922, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg] – Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 20. Juli 1922, zit. nach: Jelena HAHN-KOCH (Hg.), Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung (Salzburg–Wien 1980) 88-90.
- [SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 19. April 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg] – Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 19. April 1923, zit. nach: Jelena HAHN-KOCH (Hg.), Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung (Salzburg–Wien 1980) 91.
- [SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 4. Mai 1923, zit. nach: HAHN-KOCH, Arnold Schönberg] – Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 4. Mai 1923, zit. nach: Jelena HAHN-KOCH (Hg.), Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung (Salzburg–Wien 1980) 93-97.
- [SCHÖNBERG, Jeder junge Jude] – Arnold SCHÖNBERG, Jeder junge Jude. *Journal of the Arnold Schoenberg Institute* XVII/1&2 (June&November 1994) 451-455.
- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Peter Gradenwitz vom 20. Juli 1934. *Journal of the Arnold Schoenberg Institute* XVII/1 & 2 (June & November 1994) 456-457.
- [SCHÖNBERG, Harmonielehre] – Arnold SCHÖNBERG, Harmonielehre (Jubiläumsausgabe Wien 2001).
- [SCHÖNHERR, Wer war Friedrich Eckstein?] – Max SCHÖNHERR, Wer war Friedrich Eckstein?, in: Friedrich ECKSTEIN, „Alte unnennbare Tage!“ Erinnerungen aus Siebzig Lehr- und Wanderjahren (Wien 1988, Erstauflage 1936) 311-333.
- Karin SCHÖPFLIN, Art. Seele. II. Altes Testament. *TRE* 30 (1999) 737-740.

- [SCHORSKE, Wien] – Carl E. SCHORSKE, Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle (Frankfurt am Main 1982).
- [SCHRÖDER, „Als höre sie von einer neuen Welt“] – Jörg Wolfram SCHRÖDER, „Als höre sie von einer neuen Welt“: eine literatursoziologische Untersuchung der „Frauenfrage“ und der „Judenfrage“ in Alice Schaleks *Wann wird es tagen? Ein Wiener Roman* (1902) (Ontario 2005).
- Heinz SCHÖNY, Zum Leben von Tina Blau, in: Tina Blau 1845-1916. Eine Wiener Malerin, hg. von Zdrawka EBENSTEIN (67. Wechselausstellung der Österreichischen Galerie im Oberen Belvedere, 28. Juni bis 17. Oktober 1971, Wien 1971).
- [SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich] – Heinz SCHUBERT, Pfarrer Friedrich Ulrich. Schlaglichter auf einen Grazer Geistlichen mit Strahlkraft im Spiegel des „Säemann“. *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 121-196.
- [SCHUBERT, Christentum und Judentum] – Kurt SCHUBERT, Christentum und Judentum in Wien und Österreich von der Revolution 1848 bis zur Okkupation am 11. März 1938 (Vortrag bei der ICCJ-Jahreskonferenz 2006 in Wien „Begegnung mit Geschichte – Lernen für die Zukunft“). *Dialog Du-Siach* 74 (2009) 3-21.
- [SCHUHMANN, Husserl-Chronik] – Karl SCHUHMANN, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (Husserliana, Dokumente 1, Den Haag, 1977).
- [SCHUHMANN, Malvine Husserls Skizze] – Karl SCHUHMANN, Malvine Husserls „Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl“. *Husserl Studies* 5 (1988) 105-125.
- [SCHUHMANN, Husserl and Masaryk] – Karl SCHUHMANN, Husserl and Masaryk, in: On Masaryk. Texts in English and German, hg. von Josef NOVÁK (Studien zur österreichischen Philosophie 13, Amsterdam 1988) 129-156.
- [SCHURY, Alles über Goethe] – Gudrun SCHURY, Alles über Goethe, Ein Sammelsurium von A bis Z (Berlin 2005).
- [SCHÜTT, Art. Monismus] – Hans-Peter SCHÜTT, Art. Monismus, II. Philosophisch. *RGG*⁴ 5 (2002) 1447-1448.
- [SCHWARZ, Art. Erich Karl Hans Stöckl/Stökl] – Karl SCHWARZ (Bearb.), Art. Erich Karl Hans Stöckl/Stökl (Carl Stöckel), in: Gertrude ENDERLE-BURCEL, Christlich-ständisch-autoritär. Mandatare im Ständestaat 1934–1938. Biographisches Handbuch der Mitglieder des Staatsrates, Bundeskulturrates, Bundeswirtschaftsrates und Länderrates sowie des Bundestages, hg. vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes und der Österreichischen Gesellschaft für historische Quellenstudien (Wien 1991) 231-232.
- [SCHWARZ, Evangelische Mandatare] – Karl SCHWARZ, Evangelische Mandatare im Ständestaat 1934-1938. *JGPrÖ* 107/108 (1991/1992) 166-178.
- [SCHWARZ, Von der Ersten zur Zweiten Republik] – Karl SCHWARZ, Von der Ersten zur Zweiten Republik: Die Evangelischen in Österreich und der Staat. *JGPrÖ* 110/111 (1994/95) 215-239.
- Karl SCHWARZ, Das österreichische Eherecht als Konversionsmotiv, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 123–125.
- [SCHWARZ, Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung] – Karl SCHWARZ, Bejahung – Ernüchterung – Verweigerung: Die Evangelische Kirche in Österreich und der Nationalsozialismus. *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009) 18-38.

- [SCHWEIGHOFER, Jüdische Konversionen] – Astrid SCHWEIGHOFER, Jüdische Konversionen zum Protestantismus in Wien um 1900. Zur Religiosität von Arnold Schönberg, Otto Weininger, Victor Adler, Egon Friedell und Elise Richter (Dipl. Arb. Wien 2007).
- [SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung] – Astrid SCHWEIGHOFER, Die Los-von-Rom Bewegung, in: *Das Buch zum Weg*, hg. von Rudolf LEEB–DIES.–Dietmar WEIKL (Salzburg 2008) 191-193.
- [SCHWEIGHOFER, Antisemitismus] – Astrid SCHWEIGHOFER, Antisemitismus in der evangelischen Kirche – 1880 bis 1938. *Dialog Du-Siach* 74 (2009) 22-36.
- [SCHWEITZER, Das Abendmahl, Erstes Heft] – Albert SCHWEITZER, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Erstes Heft. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte (Tübingen– Leipzig 1901).
- [SCHWEITZER, Das Abendmahl, Zweites Heft] – Albert SCHWEITZER, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Zweites Heft. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu (Tübingen–Leipzig 1901).
- [SCHWEITZER, Geschichte] – Albert SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen⁹1984).
- [SCHWEITZER, Kulturphilosophie] – Albert SCHWEITZER, Kulturphilosophie. Bd. 1: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Bd. 2: Kultur und Ethik (München 2007, Erstauflage 1923).
- [SIEBENHÜNER, Art. Konversion/Allgemein] – Kim SIEBENHÜNER, Art. Konversion/Allgemein. *Enzyklopädie der Neuzeit* 6 (2007) 1171-1174.
- [SILBERNER, Sozialisten zur Judenfrage] – Edmund SILBERNER, Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914 (Berlin 1962).
- Wilhelm SINKOVICZ, Mehr als zwölf Töne. Arnold Schönberg (Wien 1998).
- [SEEBAB, Art. Reformation] – Gottfried SEEBAB, Art. Reformation. *TRE* 28 (1997) 386-404.
- [SEIDL, Art. Seele] – Horst SEIDL, Art. Seele. V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich. *TRE* 30 (1999) 748-759.
- [SEILER, Epistemologie] – Martin SEILER, Epistemologie, Sprachanalyse und Semiotik bei Heinrich Gomperz, in: Heinrich Gomperz, Karl Popper und die österreichische Philosophie, hg. von Martin SEILER–Friedrich STADLER (Beiträge zum internationalen Forschungsgespräch des Instituts „Wiener Kreis“ aus Anlaß des 50 Todestages von Heinrich Gomperz (1873-1942) und des 90. Geburtstages von Sir Karl Popper (*1902), 8. bis 9. Oktober 1992 in Wien, Amsterdam 1994) 31-46.
- [SELLE, Bergheil] – Friedrich SELLE, Bergheil. Höhen-Andachten für Alpenfreunde (Graz 1909).
- [SERTL, Die Freidenkerbewegung] – Franz SERTL, Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert (Dissertationen der Universität Wien 5, Wien 1995).
- [SEXL–HARDY, Lise Meitner] – Lore SEXL–Anne HARDY, Lise Meitner (Reinbek bei Hamburg 2002).
- [SHAFTTEL, Translating for GOD] – Matthew R. SHAFTTEL, Translating for GOD. Arnold Schönberg's „Moses and Aron“, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 311-331.
- [SHAW, Art. Theosophie] – Douglas William David SHAW, Art. Theosophie I: Kirchengeschichtlich. *TRE* 33 (2002) 393-398.

- Ulrich SIEG, Der Preis des Bildungsstrebens. Jüdische Geisteswissenschaftler im Kaiserreich, in: Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933, hg. von Andreas GOTZMANN–Rainer LIEDTKE–Till VAN RAHDEN (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 63, Tübingen 2001) 67-95.
- [SIGNER, Art. Konversion] – Michael A. SIGNER, Art. Konversion II. Judentum. *TRE* 19 (1990) 563-566.
- [SILVERMAN, Jewish Intellectual Women] – Lisa SILVERMAN, Jewish Intellectual Women and the Public Sphere in Inter-War Vienna, in: *Women in Europe between the Wars. Politics, Culture and Society*, hg. von Angela KERSHAW–Angela KIMYONGÜR (Aldershot 2007) 155-169.
- [SIME, Lise Meitner] – Ruth Lewin SIME, Lise Meitner. A Life in Physics (California Studies in the History of Science 13, Berkeley–Los Angeles–London 1996).
- [VON SOOSTEN, Art. Hildebrandt, Franz] – Joachim VON SOOSTEN, Art. Hildebrandt, Franz. *RGG*⁴ 3 (2000) 1733.
- [SPARN, Religiöse Autorität] – Walter SPARN, Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793), in: „...an der Galeere der Theologie?“ Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, hg. von Michael FRANZ (Schriften der Hölderlin-Gesellschaft Bd. 23/3, Tübingen 2007) 67-103.
- [SPARN, Art. Weltanschauung] – Walter SPARN, Art. Weltanschauung. *Enzyklopädie der Neuzeit* 14 (2011) 813-817.
- [SPERBER, Der Mensch] – Manès SPERBER, Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre (München 1926).
- [SPERBER, Elend der Psychologie] – Manès SPERBER, Alfred Adler oder Das Elend der Psychologie (Wien-München-Zürich 1970).
- [SPIEGELBERG–SCHUHMANN, Als Student bei Husserl] – Herbert SPIEGELBERG–Karl SCHUHMANN, Als Student bei Husserl: Ein Brief vom Winter 1924/25. *Husserl Studies* 2 (1985) 239-243.
- Hilde SPIEL, Früchte des Wohlstands (München 1981).
- [SPIEL, Glanz und Untergang] – Hilde SPIEL, Glanz und Untergang. Wien 1866 – 1938 (Wien 1987).
- [SPIRA, Feindbild „Jud“] – Leopold SPIRA, Feindbild „Jud“. 100 Jahre politischer Antisemitismus in Österreich (München 1981).
- [SPITZER, In Memoriam Elise Richter] – Leo SPITZER, In Memoriam Elise Richter. *Romance Philology* 1 (1947/48) 329-338.
- [STADLER, Heinrich Gomperz und Karl Popper] – Friedrich STADLER, Heinrich Gomperz und Karl Popper im Kontext des Logischen Empirismus, in: Heinrich Gomperz, Karl Popper und die österreichische Philosophie, hg. von Martin SEILER–DERS. (Beiträge zum internationalen Forschungsgespräch des Instituts „Wiener Kreis“ aus Anlaß des 50 Todestages von Heinrich Gomperz (1873-1942) und des 90. Geburtstages von Sir Karl Popper (*1902), 8. bis 9. Oktober 1992 in Wien, Amsterdam 1994) 1-29.
- Friedrich STADLER, Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext (Frankfurt am Main 1997).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1883* (Wien 1885).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1884*, Jg. 2 (Wien 1885).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1885*, Jg. 3 (Wien 1887).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1886*, Jg. 4 (Wien 1888).

- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1887*, Jg. 5 (Wien 1889).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1888*, Jg. 6 (Wien 1890).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1889*, Jg. 7 (Wien 1890).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1890*, Jg. 8 (Wien 1892).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1891*, Jg. 9 (Wien 1893).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1892*, Jg. 10 (Wien 1894).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1893*, Jg. 11 (Wien 1895).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1894*, Jg. 12 (Wien 1896).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1895*, Jg. 13 (Wien 1897).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1896*, Jg. 14 (Wien 1898).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1897*, Jg. 15 (Wien 1899).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1898*, Jg. 16 (Wien 1900).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1899*, Jg. 17 (Wien 1901).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1900*, Jg. 18 (Wien 1902).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1901*, Jg. 19 (Wien 1903).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1902*, Jg. 20 (Wien 1904).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1903*, Jg. 21 (Wien 1905).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1904*, Jg. 22 (Wien 1906).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1905*, Jg. 23 (Wien 1907).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1906*, Jg. 24 (Wien 1908).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1907*, Jg. 25 (Wien 1909).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1908*, Jg. 26 (Wien 1910).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1909*, Jg. 27 (Wien 1911).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1910*, Jg. 28 (Wien 1912).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1911*, Jg. 29 (Wien 1913).
- Statistisches Jahrbuch der Stadt Wien für das Jahr 1912*, Jg. 30 (Wien 1914).
- [STAUDACHER, Jüdische Konvertiten, Teil 1] – Anna L. STAUDACHER, Jüdische Konvertiten in Wien 1782-1868, Teil 1 (Frankfurt am Main 2002).
- [STAUDACHER, Jüdische Konvertiten, Teil 2] – Anna L. STAUDACHER, Jüdische Konvertiten in Wien 1782-1868, Teil 2 (Frankfurt am Main 2002).
- [STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 1] – Anna L. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782-1914, Teil 1 (Frankfurt am Main 2004).
- [STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten, Teil 2] – Anna L. STAUDACHER, Jüdisch-protestantische Konvertiten in Wien 1782-1914, Teil 2 (Frankfurt am Main 2004).
- [STAUDACHER, „...meldet den Austritt“] – Anna L. STAUDACHER, „...meldet den Austritt aus dem mosaïschen Glauben“. 18000 Austritte aus dem Judentum in Wien, 1868–1914: Namen – Quellen – Daten (Frankfurt am Main 2009).

- [STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden] – Barbara STAUDINGER, Die Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496-1670/71, in: Eveline BRUGGER–Martha KEIL–Albert LICHTBLAU–Christoph LIND–DIES., Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte, hg. von Herwig WOLFRAM, Wien 2006) 229-337.
- [STEGER, Ein beendeter Konflikt?] – Gerhard STEGER, Ein beendeter Konflikt? Kirchen und Sozialdemokratie, in: Die ersten 100 Jahre. Österreichische Sozialdemokratie 1888–1988, hg. von Helene MAIMANN (Wien–München 1988) 259-260.
- [STEINER, Die Geheimwissenschaft] – Rudolf STEINER, Die Geheimwissenschaft im Umriss, hg. von der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung (Dornach 1996).
- [STEKL, Ambivalenzen] – Hannes STEKL, Ambivalenzen von Bürgerlichkeit, in: DERS., Adel und Bürgertum in der Habsburgermonarchie 18. bis 20. Jahrhundert (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, Bd. 31, München 2004) 140-156.
- [STEKL, Bürgerliche Jugend] – Hannes STEKL, Bürgerliche Jugend in Autobiographien, in: DERS., Adel und Bürgertum in der Habsburgermonarchie 18. bis 20. Jahrhundert (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 31, München 2004) 258-286.
- Günter STEMBERGER, Art. Seele. III. Judentum. *TRE* 30 (1999) 740-744.
- Jürg STENZL, War Arnold Schönberg ein Wagnerianer?, in: Schönberg und Wagner, hg. von Christian MEYER (3. Wagner Tage in Graz, Bericht zum Symposium, 3. Oktober 1998, Wien 1998) 6-15.
- [STEPHAN, Psalmkompositionen] – Rudolf STEPHAN, Alexander Zemlinskys Psalmkompositionen in ihrer Zeit, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 67-78.
- [STERN, Schlaf] – Frank STERN, Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte (Berlin 2002).
- [VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie] – Klaus VON STIEGLITZ, Art. Anthroposophie. *RGG*³ 1 (1986) 425-430.
- Konrad STOCK, Art. Seele. VI. Theologisch. *TRE* 30 (1999) 759-773.
- [STÖKL, Das Jahr 1920 in unserer Gemeinde] – Erich STÖKL, Das Jahr 1920 in unserer Gemeinde. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 3, Nr. 3 (1. März 1921) 17-20.
- [STÖKL, Aus meinem Leben] – Erich Carl Hans STÖKL, Aus meinem Leben. *Die evangelische Diaspora. Zeitschrift des Gustav Adolf-Vereins*, Jg. 22, Nr. 1 (Januar 1940) 22-38.
- Gerald STOURZH, Galten die Juden als Nationalität Altösterreichs? Ein Beitrag zur Geschichte des cisleithanischen Nationalitätenrechts, in: Der österreichische Staat und die Juden vom Zeitalter des Absolutismus bis zum Ende der Monarchie (Studia Judaica Austriaca X, Prag–Czernowitz–Jerusalem, hg. von Kurt SCHUBERT, Eisenstadt 1984) 73-117.
- Gerald STOURZH, The Age of Emancipation and Assimilation – Liberalism and its Heritage, in: Österreich-Konzeptionen und jüdisches Selbstverständnis. Identitäts-Transfigurationen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. von Hanni MITTELMANN–Armin A. WALLAS (Condition Judaica 35, Tübingen 2001) 11-28.
- [STRASSER, Das Gottesproblem] – Stephan STRASSER, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 67 (1959) 130-142.
- [STRECKER, Der Gott] – Stefan STRECKER, Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper *Moses und Aron* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 5, Münster 1999).

- [STREIBEL, Eugenie Schwarzwald] – Robert STREIBEL (Hg.), Eugenie Schwarzwald und ihr Kreis (Wien 1996).
- [STREIBEL, Ein Adabei] – Robert STREIBEL, Ein Adabei der guten Taten. Eugenie Schwarzwald und ihre Loge am Grundlsee, in: Visionäre bewegen die Welt. Ein Lesebuch durch das Salzkammergut, hg. von Thomas HELLMUTH–Ewald HIEBL–Günther MARCHNER–Martin SCHEUTZ (Salzburg–München 2005) 48-56.
- [STRIGL, Nachwort] – Daniela STRIGL, Nachwort, in: Egon FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients (München 1998) 481-490.
- [STRINDBERG, Brief an Artur Gerber vom 8. Dezember 1903, zit. nach: WEININGER, Geschlecht und Charakter] – August STRINDBERG, Brief an Artur Gerber vom 8. Dezember 1903, zit. nach: Otto WEININGER, Geschlecht und Charakter (München 1997, Nachdruck der ersten Auflage aus 1903) 651.
- [STUCKENSCHMIDT, Schönberg] – H. H. STUCKENSCHMIDT, Schönberg. Leben, Umwelt, Werk (Zürich 1974).
- [SWOBODA, Otto Weiningers Tod] – Hermann SWOBODA, Otto Weiningers Tod (Wien–Leipzig²1923).
- [TANZMEISTER, Elise Richter] – Robert TANZMEISTER, Elise Richter – Frau und Wissenschaftlerin (Wien 1998).
- Klaus TASCHWER, Wissenschaft für viele. Zur Wissenschaftsvermittlung im Rahmen der Wiener Volksbildungsbewegung um 1900 (Diss. Wien 2002).
- [TAUPE, Richard Adolf Hoffmann] – Sabine TAUPE, „Richard Adolf Hoffmann und seine Theologie. Intellektuelle Biographie eines neutestamentlichen Bibelwissenschaftlers, Parapsychologen und Spiritisten sowie radikalen Deutschen Christen“ (Dipl. Arb. Wien 2010).
- [THALMANN, Die Schwäche des Kulturprotestantismus] – Rita R. THALMANN, Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus, in: Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, hg. von Kurt NOWAK–Gérard RAULET (Frankfurt–New York 1994) 147-165.
- Christian THIEL, Lebensreform und alternative Weltbilder, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 37-39.
- Jakob THON, Taufbewegung der Juden in Österreich. *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* [Alte Folge], Jg.4, Heft 1 (1908) 6-12. Vgl. dazu auch URL: http://www.compactmemory.de/index_p.aspx?tzpid=14&ID_0=14&ID_1=308&ID_2=6438&ID_3=64451 [Abfrage vom 27. Juni 2013].
- [THÖNI, Fremdenverkehrspionier] – Hans THÖNI, Fremdenverkehrspionier am Arlberg: Das Schicksal des Rudolf Gomperz, in: „Wir lebten wie sie...“. Jüdische Lebensgeschichten aus Tirol und Vorarlberg, hg. von Thomas ALBRICH (Innsbruck 1999) 123-146.
- [TIETZE, Die Juden Wiens] – Hans TIETZE, Die Juden Wiens. Geschichte – Wirtschaft – Kultur (Wien 2008²).
- [TONIETTI, Die Jakobsleiter] – Tito M. TONIETTI, Die Jakobsleiter, Twelve-Tone Music, and Schönberg's Gods, in: Arnold Schönberg und sein Gott, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 213-237.
- [TORBERG, Die Tante Jolesch] – Friedrich TORBERG, Die Tante Jolesch oder Der Untergang des Abendlandes in Anekdoten *und* Die Erben der Tante Jolesch (München 2008).

- [TRAGL, Chronik] – Karl Heinz TRAGL, Chronik der Wiener Krankenanstalten (Wien–Köln–Weimar 2007).
- [TRAUNER, Die studentische Los-von-Rom-Bewegung] – Karl R. TRAUNER, Die studentische Los-von-Rom-Bewegung. *JGPrÖ* 107/108 (1991/1992) 137-165.
- [TRAUNER, Evangelische Künstler] – Karl-Reinhart TRAUNER, Evangelische Künstler der Ringstraßenzeit, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien 1996) 145-149.
- Karl Reinhart TRAUNER, Die eine Fakultät und die vielen Völker: Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie, in: Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien 1821-1996, hg. von Karl SCHWARZ–Falk WAGNER (Schriftenreihe des Universitätsarchivs 10, Wien 1997).
- [TRAUNER, Von Jena nach Erlangen] – Karl-Reinhart TRAUNER, Von Jena nach Erlangen. Ein Beitrag zum Wechsel theologischer Schulen an der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Wien. *JGPrÖ* 117/118 (2002) 48-83.
- [TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung] – Karl Reinhart TRAUNER, Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie (Szentendre 2006).
- [TRAUNER, Liberalismus] – Karl-Reinhart TRAUNER, Liberalismus und österreichischer Protestantismus. *JGPrÖ* 127/128 (2011/2012) 59-100.
- [TRAUNER, Arbeiterschaft] – Karl-Reinhart TRAUNER, Arbeiterschaft, Soziale Frage und evangelische Kirche im Österreich des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. *JGPrÖ* 129 (2013) (im Druck).
- Ulrich TRINKS, Protestantismus in Österreich, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. von Karl Heinrich RENGSTORF–Siegfried VON KORTZFLEISCH (Stuttgart 1979) 532-558.
- [TRINKS, Die schwedische Mission] – Ulrich TRINKS, Die schwedische Mission in der Seegasse. *Dialog Du-Siach* 43 (Juni 2001) 12-18.
- [TROELTSCH, Die Bedeutung] – Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (München–Berlin 1906).
- [TROELTSCH, Glaubenslehre] – Ernst TROELTSCH, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911-1912 (München–Leipzig 1925).
- [TROELTSCH, Luther und die moderne Welt] – Ernst TROELTSCH, Luther und die moderne Welt (1908), in: DERS., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hg. von Trutz RENDTORFF in Zusammenarbeit mit Stefan PAUTLER (Berlin–New York 2001) 59-97.
- [TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche] – Ernst TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), hg. von Volker DREHSEN (Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe 7, Berlin 2004).
- [UHLENHOFF, Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart] – Rahel UHLENHOFF (Hg.), Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart (Berlin 2011).
- [ULBRICHT, Durch „deutsche Religion“] – Justus H. ULBRICHT, Durch „deutsche Religion“ zu „neuer Renaissance“. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und*

- Moderne in Deutschland um 1900, hg. von Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Strasbourg 1998) 165-186.
- [ULBRICHT, Die Reformation] – Justus H. ULBRICHT, Die Reformation des 20. Jahrhunderts. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu bildungsbürgerlichen Orientierungsversuchen in der „klassischen Moderne“, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 187-191.
- [UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten] – Herbert UNTERKÖFLER, Zwischen zwei Welten. Anmerkungen zur kulturellen Identität der Evangelischen in Österreich, in: Geistiges Leben in Österreich in der Ersten Republik (Wissenschaftliche Kommission zur Erforschung der Geschichte der Republik Österreich, Veröffentlichungen 10, hg. von Isabella ACKERL–Rudolf NECK (Wien 1986) 348-369.
- [UNTERKÖFLER, Evangelische Kirche und Judenchristen] – Herbert UNTERKÖFLER, Die Evangelische Kirche in Österreich und ihre „Judenchristen“. *JGPrÖ* 107/108 (1991/1992) 109-136.
- Herbert UNTERKÖFLER, Die Evangelische Kirche in Österreich und ihre „Judenchristen“, in: Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Ausstellungskatalog, Wien 1996) 126-129.
- [UTSCH, Individualpsychologie] – Michael UTSCH, Individualpsychologie der Religion und Spiritualität – Immanente und transzendente Deutungen des Gemeinschaftsgefühls, in: Wozu leben wir? Sinnfragen und Werte heute, hg. von Ulrike LEHMKUHL (Göttingen 2007) 165-188.
- [VIELMETTI, Das österreichische Judentum] – Nikolaus VIELMETTI, Das österreichische Judentum, in: Religion und Kirche in Österreich, hg. vom Institut für Österreichkunde (Wien 1972) 83-110.
- Friedemann VOIGT, Die historische Methode der Theologie. Zu Ernst Troeltschs Programm einer theologischen Standortepistemologie, in: „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien, Neue Folge 1, München 2006) 155-173.
- [VOIGT, Weggefährtin im Widerstand] – Martina VOIGT, Weggefährtin im Widerstand. Elisabeth Schiemanns Einsatz für die Gleichberechtigung der Juden, in: Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977), hg. von Manfred GAILUS (Berlin 2008) 128-162.
- Shulamit VOLKOV, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma, in: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, Bd. 2, hg. von Jürgen KOCKA–Ute FREVERT (München 1988) 343-371.
- Shulamit VOLKOV, Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland (München 1992).
- [VOLKOV, Antisemitismus als kultureller Code] – Shulamit VOLKOV, Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays (München 2000²).
- Shulamit VOLKOV, Die Juden in Deutschland 1780-1918 (München 2000).
- Max VORBERG, Der Lutherhof von Gastein (Gotha 1903⁴).
- [E.W., Aus dem Presbyterium] – E.W., Aus dem Presbyterium. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 5, Nr. 3 (1. März 1921) 20.
- [WAGNER, Art. Bekehrung] – Falk WAGNER, Art. Bekehrung III. Systematisch-theologisch. *TRE* 5 (1980) 469-480.

- Manfred WAGNER, Zum kulturellen Umfeld Alexander Zemlinskys im Wien der Jahrhundertwende, in: Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 19-26.
- [WAGNER, Religion und Kunst] – Richard WAGNER, Religion und Kunst. Nebst einem Nachtrage „Was nützt diese Erkenntniss?“ (Bayreuth 1881).
- [WAGNER, Das Judentum in der Musik] – Richard WAGNER, Das Judentum in der Musik (Leipzig 1939).
- [WAGNER-EGELHAAF, Die mystische Tradition] – Martina WAGNER-EGELHAAF, Die mystische Tradition der Moderne. Ein unendliches Sprechen, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hg. von Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Strasbourg 1998) 41-57.
- [WAITZBAUER, Mattsee-Ereignis] – Harald WAITZBAUER, Arnold Schönberg und das Mattsee-Ereignis. Sommerfrischen-Antisemitismus in Österreich und Salzburg, in: *Arnold Schönberg und sein Gott*, hg. von Christian MEYER (Bericht zum Symposium, 26.-29. Juni 2002, Wien 2003) 14-26.
- Armin A. WALLAS, Mythen der Übernationalität und revolutionäre Gegenmodell. Österreich-Konzeptionen jüdischer Schriftsteller zwischen Monarchie und Exil, in: *Österreich-Konzeptionen und jüdisches Selbstverständnis. Identitäts-Transfigurationen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Hanni MITTELMANN–Armin A. WALLAS (Condition Judaica 35, Tübingen 2001) 171-207.
- Robert WALTER, Hans Kelsens Emigration aus Österreich im Jahre 1930, in: *Vertriebene Vernunft II, Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930-1940, Teilband 1*, hg. von Friedrich STADLER (Münster 2004) 463-472.
- [WEBER, Zemlinsky in Wien] – Horst WEBER, Zemlinsky in Wien 1871-1911. *Archiv für Musikwissenschaft* XXVIII/2 (1971) 77-96.
- [WEBER, „Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen“] – Horst WEBER, „Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen“. Eine Hofmannsthal-Vertonung Zemlinskys, in: *Alexander Zemlinsky. Ästhetik, Stil und Umfeld*, hg. von Hartmut KRONES (Wien–Köln–Weimar 1995) 189-196.
- [WEDEMEYER, Der Körper des Reformers] – Bernd WEDEMEYER, Der Körper des Reformers. Zwischen Leibesübung, Lebensstil und Religion, in: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1*, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 399-401.
- [WEGENER, Anna von Gierke] – Hildburg WEGENER, Anna von Gierke. Sozialpädagogin zwischen konservativer Politik und freier Wohlfahrtspflege (Sulzbach/Taunus 2009).
- [WEHR, Anthroposophie] – Gerhard WEHR, Anthroposophie (München 2004).
- [WEININGER, Geschlecht und Charakter] – Otto WEININGER, Geschlecht und Charakter (München 1997, Nachdruck der ersten Auflage aus 1903).
- [WEININGER, Über die letzten Dinge (1904)] – Otto WEININGER, Über die letzten Dinge. Mit einem biographischen Vorwort von Moriz Rappaport (Wien–Leipzig 1904).
- [WEININGER, Über die letzten Dinge (1997)] – Otto WEININGER, Über die letzten Dinge. Im Anhang: Theodor Lessing, Otto Weininger (München 1997).
- [WEININGER, Exciting Years] – Richard WEININGER, Exciting Years (New York 1978).
- Erika WEINZIERL, Art. Antisemitismus. VII. 18. bis 20. Jahrhundert. *TRE* 3 (1978) 155-165.
- [WEIB, Antinomien] – Johannes WEIB, Antinomien der Moderne, in: *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse–Umwelt–Wirkungen*, hg. von Jürgen NAUTZ–Richard VAHRENKAMP (Studien zu Politik

- und Verwaltung 46, hg. von Christian BRÜNNER–Wolfgang MANTL–Manfried WELAN, Wien–Köln–Graz 1996) 51-61.
- Roland WERNECK, Das Jauchzen Jerusalems versickerte in der Seegasse, in: Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog, hg. von Michael BÜNKER–Karl W. SCHWARZ (Wien 2007) 321-337.
- [VON WERTHEIMSTEIN, Briefe] – Josephine VON WERTHEIMSTEIN, Briefe an, von und um Josephine von Wertheimstein. Ausgewählt und erläutert von Heinrich GOMPERZ, für die Drucklegung neu bearbeitet und herausgegeben von Robert A. KANN (Wien 1981).
- [WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann] – Christina WESEMANN-WITTGENSTEIN, Stefan Großmann: Publizist, Theatermacher und Schriftsteller in Wien und Berlin, in: Wien–Berlin. Mit einem Dossier zu Stefan Großmann, hg. von Bernhard FETZ–Hermann SCHLÖSSER (Wien 2001) 158-184.
- [WIDDER, Hermann Bahr] – Erich WIDDER, Hermann Bahr. Sein Weg zum Glauben (Linz 1963).
- [WISCHMEYER, Innerprotestantische Kulturkämpfe] – Johannes WISCHMEYER, Innerprotestantische Kulturkämpfe: Der „Grazer Kirchenstreit“ 1871-1873 und die kirchenpolitische Debatte um den theologische Liberalismus. *JGPrÖ* 127/128 (2011/2012) 9-58.
- Raymond WISEMAN, Egon Friedell. Die Welt als Bühne (München 1987).
- [WISTRICH, Die Juden Wiens] – Robert S. WISTRICH, Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs (Anton Gindely Reihe zur Geschichte der Donaumonarchie und Mitteleuropas 4, hg. von Gerald STOURZH, Wien–Köln–Weimar 1999).
- [WISTRICH, Sozialdemokratie] – Robert S. WISTRICH, Sozialdemokratie, Antisemitismus und die Wiener Juden, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hg. von Gerhard BOTZ–Ivar OXAAL–Michael POLLAK–Nina SCHOLZ (Wien 2002²) 187-195.
- [WOLBERT, Die Lebensreform] – Klaus WOLBERT, Die Lebensreform – Anträge zur Debatte, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 13-21.
- Gerson WOLF, Judentaufen in Oesterreich (Wien 1863).
- [WOLF, Geschichte der Juden] – Gerson WOLF, Geschichte der Juden in Wien 1156-1876 (Wien 1974, Reprint der Ausgabe von 1876).
- [WÖRNER, Schönbergs Oratorium] – Karl H. WÖRNER, Schönbergs Oratorium „Die Jakobsleiter“. Musik zwischen Theologie und Weltanschauung. *Schweizerische Musikzeitung* 150 (1965) 250-257; 333-340.
- [WUST, Leben und Werk] – Peter WUST, Leben und Werk. Biographische Notizen. Die Philosophie – Bibliographie (Peter Wust. Gesammelte Werke 8, hg. von Wilhelm VERNEKOHL, Münster 1967).
- [ZANDER, Friedrich Rittelmeyer] – Helmut ZANDER, Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, hg. von Friedrich Wilhelm GRAF–Hans Martin MÜLLER (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 9, Gütersloh 1996) 238-297.
- [ZANDER, Theosophische Orte] – Helmut ZANDER, Theosophische Orte: Über Versuche, ein Geheimnis zu wahren und öffentlich zu wirken. *ÖZG*, Jg. 14, Nr. 4 (2003) 119-147.

- [ZANDER, Anthroposophie] – Helmut ZANDER, Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945, Bd. 1 und 2 (Göttingen 2007).
- Hans Georg ZAPOTOCZKY, Fin de Siècle und die Wandlungen seelischer Krisen, in: Die Wiener Moderne. Ergebnisse eines Forschungsgesprächs der Arbeitsgemeinschaft Wien um 1900 zum Thema „Aktualität und Moderne“, hg. von Emil BRIX–Patrick WERKNER (München 1990) 13-23.
- [ZAUNSCHIRM, Arnold Schönberg] – Thomas ZAUNSCHIRM (Hg.), Arnold Schönberg. Das Bildnerische Werk (Klagenfurt 1991).
- [ZEBHAUSER, Alpinismus] – Helmuth ZEBHAUSER, Alpinismus im Hitlerstaat. Gedanken, Erinnerungen, Dokumente (München 1998).
- [ZEEMANN, Friedell im Beisel, zit. nach: ILLIG, Das Friedell-Lesebuch] – Dora ZEEMANN, Friedell im Beisel, zit. nach: Heribert ILLIG (Hg.), Das Friedell-Lesebuch (München 1988) 273-276.
- [ZELINSKY, Der „Weg“] – Harmut ZELINSKY, Der „Weg“ der „Blauen Reiter“. Zu Schönbergs Widmung an Kandinsky in die „Harmonielehre“, in: Arnold Schönberg, Wassily Kandinsky. Briefe, Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung, hg. von Jelena HAHL-KOCH (Salzburg–Wien 1980) 223-270.
- [ZEREBIN, Madonna W.] – Alexej ZEREBIN, Madonna W. Otto Weininger und die russische Moderne. *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Informations sur l'Autriche* 50 (2002) 119-134.
- Paul ZICHE, Zwischen Fortschrittsglauben und Verzweiflung an der Moderne. Ambivalenzen der Wissenschaftswahrnehmung um 1900, in: Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, hg. von Kai BUCHHOLZ–Rita LATOCHA–Hilke PECKMANN–Klaus WOLBERT (Darmstadt 2001) 75-78.
- [ZIMBURG, Die Kurgäste Bad Gasteins] – Heinrich ZIMBURG, Die Kurgäste Bad Gasteins in den letzten 500 Jahren (Sonderabdruck aus dem Bad Gasteiner Badeblatt Nr. 27, 28, 29, 30 und 31/1954, Salzburg 1956).
- [ZIMMERMANN, Verschiedene Versuche] – Bernhard Hans ZIMMERMANN, Verschiedene Versuche, Christus jüdische Seelen zuzuführen. Ein Kapitel aus dem Leben Gottlieb August Wimmers. *JGPrÖ* 78/79 (1963) 135-162.
- Hans Dieter ZIMMERMANN, Rudolf Steiners Einfluß auf Kunst und Literatur der klassischen Moderne, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, hg. von Moritz BABLER–Hildegard CHÂTELLIER (Strasbourg 1998) 277-293.
- [ZUCKER, Die Bedeutung] – Katharina ZUCKER, Die Bedeutung von Stefan Großmann für das Wiener Geistes- und Kulturleben in der Zeit von 1900 bis 1914 (Diss. Wien 2007).
- [ZWEIG, Die Welt von Gestern] – Stefan ZWEIG, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers (Frankfurt am Main 2007³⁶).
- [(-), Wien, 26. August] – (-), Wien, 26. August. *Neue Freie Presse* (27. August 1899) 1-2.
- [(-), Wien, 29. August] – (-), Wien, 29. August. *Neue Freie Presse* (30. August 1912) 1.
- [(-), Zum Umbau der Kirchenverfassung] – (-), Zum Umbau der Kirchenverfassung. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 2, Nr. 1 (Jänner 1920) 4-5.
- [(-), Der Taufschein des Komponisten] – (-), Der Taufschein des Komponisten. *Neue Freie Presse* (30. Juni 1921) 5.

- (–), Zur Einführung der Feuerbestattung in Wien. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 5, Nr. 2 (Februar 1923) 11.
- [(–), Ein Führer in seiner Zeit] – (–), Ein Führer in seiner Zeit. *Kescher*, Jg. 7, Nr. 2 (2010) 19-21.
- [(–), Aus der Arbeit der Inneren Mission] – (–), Aus der Arbeit der Inneren Mission. *Gemeindebote der Wiener evangelischen Pfarrgemeinde A.B.*, Jg. 14, Nr. 4 (April 1932) 32.

5. Literatur Online

- Peter DIEM, Art. Kralik, Richard, Ritter von Meyrswalden. URL: <http://austria-forum.org/af/Wissenssammlungen/Biographien/Kralik%2C%20Richard> [Abfrage vom 17. Mai 2013].
- „Friede auf Erden op. 13“. URL: http://www.schoenberg.at/index.php?option=com_content&view=article&id=182&Itemid=357&lang=en [Abfrage vom 14. Mai 2013].
- Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden, Reichsgesetzblatt Nr. 49/1868. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1868&size=45&page=127> [Abfrage vom 25. März 2013] 99-102.
- Heimo GRUBER, Kurze Geschichte des Wiener öffentlichen Bibliothekswesens. URL: <http://www.buechereien.wien.at/de/ueberuns/geschichte> [Abfrage vom 17. Mai 2013].
- Ermar JUNKER, Ein Blick zurück II | Die Sozialdemokratische Ärztevereinigung nach 1945. URL: http://www.sozdemaerzte.at/servlet/ContentServer?pagename=X01/Page/Index&n=X01_1.k.a&cid=1196351256225 [Abfrage vom 15. Mai 2013].
- Wassily KANDINSKY, Briefe an Arnold Schönberg. URL: <http://www.schoenberg.at/> [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Wassily KANDINSKY, Brief an Arnold Schönberg vom 15. April 1923. URL. **Fehler! Hyperlink-Referenz ungültig.** [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Nicolas KESSLER, Gertrud Bäumer. Ein „Lebensweg durch eine Zeitenwende“. URL: http://www.bundesarchiv.de/oeffentlichkeitsarbeit/bilder_dokumente/02056/index.html.de [Abfrage vom 11. Mai 2013].
- Christel KÖHLE-HEZINGER, Pionierin, Pädagogin und Vorbild (Renate Ludwig). URL: <http://www.ev-kirche-esslingen.de/cms/startseite/aktuelles/serie-kirchenleute/renate-ludwig/> [Abfrage vom 4. Mai 2013].
- Reinhard MÜLLER, Eduard Freiherr von Todesco. URL: http://agso.uni-graz.at/marienthal/biografien/todesco_eduard_von.htm [Abfrage vom 29. März 2013].
- Reinhard MÜLLER, Gustav Glück. URL: http://agso.uni-graz.at/marienthal/biografien/glueck_gustav.htm [Abfrage vom 17. Mai 2013].
- Patent vom 25. April 1848, Politische Gesetzessammlung LXXVI, Nr. 49. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=pgs&datum=1848&size=45&pos=187> [Abfrage vom 18. April 2013] 145-158.

- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Richard Dehmel vom 12. Dezember 1912. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=300 [Abfrage vom 18. Februar 2013].
- Arnold SCHÖNBERG, Briefe an Wassily Kandinsky. Online abrufbar auf der Homepage des Arnold Schönberg Center. URL: <http://www.schoenberg.at/> [Abfrage vom 18. 12. 2012]. [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 20. Juli 1922. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=654 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 19. April 1923. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=818 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Wassily Kandinsky vom 4. Mai 1923. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=832 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Arnold SCHÖNBERG, Brief an Peter Gradenwitz vom 20. Juli 1934. URL: http://www.schoenberg.at/letters/search_show_letter.php?ID_Number=2732 [Abfrage vom 18. Dezember 2012].
- Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, Reichsgesetzblatt 142/1867. URL: <http://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=rgb&datum=1867&size=45&page=422> [Abfrage vom 25. März 2013] 394-396.
- Website der Gesellschaft für eine Gesamtkultur. URL: <http://www.panideal-holzapfel.ch/Literatur/Buchbeschreibungen/von-Holzapfel/Panideal-1.htm> [Abfrage vom 10. Juli 2013].
- (-), Arnold Schönberg-Biographie. URL: http://www.schoenberg.at/index.php?option=com_content&view=article&id=162&Itemid=198&lang=de&limitstart=1 [Abfrage vom 26. März 2013].
- (-), Art. Kralik, Richard, Ritter von Meyrswalden. URL: <http://www.aeiou.at/aeiou.encyclop.k/741935.htm> [Abfrage vom 17. Mai 2013].
- (-), Die Geschichte der Tierrechtsbewegung. URL: <http://www.vebu.de/tiere-a-ethik/philosophie-und-tierrechte/131-die-geschichte-der-tierrechtsbewegung> [Abfrage vom 10. März 2013].
- (-), Hans Kelsen: Curriculum Vitae. URL: http://www.hans-kelsen.org/kelsen_curriculum-vitae.html [Abfrage vom 17. Mai 2013].
- (-), Lina Mayer-Kulenkampff. URL: <http://www.gedenktafeln-in-berlin.de/nc/gedenktafeln/gedenktafel-anzeige/tid/lina-mayer-kulenkamp/> [Abfrage vom 4. Mai 2013].
- (-), Österreichisches Olympisches Comité. Historischer Ursprung und Entwicklung von 1894-1938. URL: <http://www.olympia.at/main.asp?kat1=94&kat2=619&kat3=484&vid=1> [Abfrage vom 7. März 2013].
- (-), Pfarrer (der Gemeinde Wien, ab 1922 der Teilgemeinde Wien-Innere Stadt). URL: http://www.stadtkirche.at/gemeindeleben1_17_1.php [Abfrage vom 1. Juni 2013].
- (-), Schwedische Gymnastik. URL: http://www.skibezirk-stuttgart.de/sp-history/files/nz2/schwed_gymn.pdf [Abfrage vom 13. Mai 2013].
- (-), Selma Freud. URL: <http://lise.univie.ac.at/physikerinnen/historisch/selma-freud.htm> [Abfrage vom 23. Juni 2013].

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit widmet sich bedeutenden Persönlichkeiten des politischen, geistigen und künstlerisch-kulturellen Leben Wiens um 1900, die sich zwischen 1885 und 1915 evangelisch taufen ließen. Darunter finden sich bekannte Namen wie Alfred Adler, Victor Adler, Egon Friedell, Stefan Großmann, Bettina, Heinrich und Rudolf Gomperz, Edmund Husserl, Lise Meitner, Paul Preuß, Elise und Helene Richter, Alice Schalek, Arnold Schönberg, Otto Weininger und Alexander Zemlinsky.

Nach einer einleitenden Übersicht zur äußeren und inneren Entwicklung von Judentum und Protestantismus im 19. Jahrhundert, im Zuge derer unter anderem die Bedeutung der jüdischen Aufklärungsbewegung ‚Haskala‘ beleuchtet wird, Konzepte wie ‚Assimilation‘ und ‚Akkulturation‘ einer kritischen Betrachtung unterzogen werden sowie der Antisemitismus, die Los-von-Rom-Bewegung und die Konvergenzen zwischen jüdischem und protestantischem Bürgertum in Wien um 1900 thematisiert werden, kommen die Konvertitinnen und Konvertiten und ihr ‚Weg zum Christentum‘ in den Blick. Ein besonderes Interesse liegt dabei auf der Auseinandersetzung der untersuchten Persönlichkeiten mit ihrer jüdischen Herkunft. Es zeigt sich, dass die Übertritte vom Judentum zum Protestantismus Teil bzw. Schlusspunkt eines oft langwierigen Abgrenzungs- und Identitätsfindungsprozesses waren. Die Beweggründe, sich taufen zu lassen, waren vielschichtig, meist war ein ganzes Bündel von Faktoren für eine Konversion ausschlaggebend. Eine besondere Rolle kommt dabei den weltanschaulichen und religiösen Positionen der Konvertitinnen und Konvertiten zu. Sie waren in ihrer Mehrzahl modern und fortschrittlich gesinnt und orientierten sich sowohl politisch als auch kulturell am ‚Deutschtum‘. Die damals unter dem Einfluss der Los-von-Rom-Bewegung stehende, kulturprotestantisch geprägte evangelische Kirche Österreichs (Wiens) entsprach einer solchen Haltung. Der Kulturprotestantismus bot eine geistige und religiöse Heimat für viele Menschen, die in der religiös höchst aufgeladenen Zeit der vorvorigen Jahrhundertwende auf der Suche nach Sinn und Orientierung waren. Mit seiner Offenheit gegenüber der modernen Kultur, seiner Kritik an religiösem Dogmatismus, vor allem aber mit seiner Betonung der individuellen Glaubenserfahrung der/des Einzelnen kam er dem subjektiven Glaubensverständnis der Konvertitinnen und Konvertiten in besonderer Weise entgegen. Ein zentrales Ergebnis der vorliegenden Untersuchung ist, dass den Faktoren ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ für die Konversionen vom

Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 eine weit größere Bedeutung zukommt, als dies bisher von der Forschung wahrgenommen wurde.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

MMag.^a Astrid Schweighofer

geboren am 1.11.1979 in Neunkirchen/NÖ

Ausbildung

1986-1990	Volksschule in Gloggnitz
1990-1998	Neusprachliches Gymnasium in Neunkirchen
1999-2013	Studium an der Universität Wien
Studienrichtungen:	Doktoratsstudium evangelische Fachtheologie Evangelische Fachtheologie (abgeschl. am 3. März 2008) Lehramtsstudium Geschichte/Französisch (abgeschl. am 7. Mai 2004)
Print- und Hörfunkausbildung an der Katholischen Medienakademie in Wien	
Private Schauspielausbildung/Sprechtechnik/Gesang	
Sprachkenntnisse: Französisch, Englisch, Spanisch	

Bisherige Tätigkeiten:

Sept. 2012-Juni 2013	Unterrichtspraktikantin in den Fächern Geschichte/Französisch am BG9 Wasagasse in Wien
Sept. 2008-Aug. 2012	Assistentin in Ausbildung am Institut für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und kirchliche Kunst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
März 2007-Juli 2008	Studienassistentin am Institut für Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und kirchliche Kunst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
Seit Feb. 2007	Freie Mitarbeiterin bei Ö1 (Abteilung Religion)
Nov. 2006	Praktikum bei der FURCHE
Okt. 2006	Praktikum APA-Innenpolitik
2004 und 2005	Praktikum bei Ö1
Seit April 2002	ehrenamtl. Mitarbeit beim evang. Magazin SuperNews
Juli/Aug. 2000-2007	Festspiele Reichenau (organisatorischer Bereich)
Jänner-Juli 1999	Au-Pair Aufenthalt in Frankreich