

Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 51 (2013)

Artikel: Der Kaufmann von Kopenhagen : Geld und Gabe in Thomasine Gyllembourgs Novelle Jøden (1836)
Autor: Schiedermaier, Joachim
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-858179>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Kaufmann von Kopenhagen. Geld und Gabe in Thomasine Gyllembourgs Novelle *Jøden* (1836)

JOACHIM SCHIEDERMAIR (GREIFSWALD)

Georg Simmel hat in seiner klassischen *Philosophie des Geldes* (1900) gezeigt, dass die Herausbildung einer modernen, liberal orientierten Gesellschaft nicht unwesentlich mit der Herausbildung eines monetären Wirtschaftssystems zusammenhängt. Freiheit entstehe dort, wo die Bindung an tribale, feudale, ständische oder familiäre Zusammenhänge für die soziale Position weniger wichtig wird, wo, mit anderen Worten, gesellschaftliche Funktionen sich von den Inhabern emanzipiert haben. Das monetäre System leistete dieser Entwicklung Vorschub. Für den Arbeiter etwa markiert die Entlohnung durch Geld den Bruch der lebensweltlichen Verschränkung von Arbeitsplatz und Zugang zu lebensnotwendigen Gütern wie Nahrung und Behausung:

Er empfindet sich nicht mehr als Person untertänig, sondern gibt nur eine genau festgestellte – und zwar auf Grund des Geldäquivalentes so genau festgestellte – Leistung hin, die die Persönlichkeit als solche gerade um so mehr freilässt, je sachlicher, unpersönlicher, technischer sie selbst und der von ihr getragene Betrieb ist.¹

Da nun, wie z. B. Reinhard Rürup² gezeigt hat, die Modernisierung der Gesellschaft in direktem Zusammenhang mit der Emanzipation der Juden steht, ist es nachvollziehbar, dass das bekannte Stereotyp, Juden hätten eine besondere Begabung zur monetären Akkumulation, eine willkommene Projektionsfläche für Modernisierungsängste bot. Wer im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess verliert, (egal ob es sich um den Verlust von wirtschaftlicher Sicherheit, sozialem Ansehen oder metaphysischer Geborgenheit handelt,) findet in der Figur des Schacherjuden eine Zielscheibe seiner Wut. „Saalænge der er Jøder i Landet, vil vort Rige blive Ruineret“,³ schreibt ein unbekannter Verfasser 1819 auf einem dänischen Flugblatt als Reaktion auf die verheerenden wirtschaftlichen Folgen des Staatsbankrotts von 1813. Das Schicksal der Juden im modernen Europa ist damit tatsächlich mit der Geschichte des Geldes verschränkt, jedoch nicht, weil irgendeine sympathetische

¹ Georg Simmel: *Gesamtausgabe*. Bd. 6: *Philosophie des Geldes*. Hg. von David P. Frisby u.a. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: 1999, S. 452.

² Reinhard Rürup: „Emanzipation und Antisemitismus. Historische Verbindungslinien“. In: *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*. Hg. von Herbert A. Strauss und Norbert Kampe. Frankfurt a.M., New York: 1985, S. 88-98.

³ „Solange es Juden im Land gibt, wird unser Reich ruiniert bleiben“. Ein Faksimile des Flugblatts findet man in: Leif Ludwig Albertsen: *Engelen Mi. En Bog om den danske jødefejde*. Aarhus: 1984, S. 102.

Beziehung zwischen Juden und dem monetären System bestünde, sondern weil sich das bereits bestehende Stereotyp des geldgierigen Juden dem sozialen Ressentiment als Ventil für die Belastungen der Moderne anbot. Diese Rückkoppelungen im Modernisierungsprozess sind seit langem bekannt.⁴

Folgt man dem Grundsatz, dass literarische Texte als „Schauplätze der Kulturgeschichte“ aufgefasst werden können, in denen „die konfliktreiche Genese kultureller Deutungsmuster“ zur Sprache kommt,⁵ muss man Texte, die sich in der Folge der dänischen antisemitischen Ausschreitungen von 1813, 1819 und 1830 für die Anerkennung der jüdischen Mitbürger aussprechen, zwangsläufig als Reaktion auf das Stereotyp vom Wucherjuden lesen. Dies kann direkt geschehen wie in den Paradebeispielen M.A. Goldschmidts *En Jøde* (1845) oder Carsten Hauchs *Guldmaageren* (1836) aber auch weniger offensichtlich und vermittelt durch spezifisch literarische Filter, wie in Thomasine Gyllembourgs Novelle *Jøden* aus dem Jahr 1836. In einem ersten Schritt werde ich versuchen, diese Filter des Stereotyps herauszuarbeiten.

Die Novelle ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, als sie die Emanzipation der Juden mit einer anderen Art der Zirkulation von Reichtümern in Verbindung bringt, die nicht nach ökonomischen Gesichtspunkten, oder nicht *allein* nach ökonomischen Gesichtspunkten funktioniert. In meinem zweiten Schritt werde ich deshalb auf Marcel Mauss' klassischen *Essai sur le don* (dt.: *Die Gabe*) aus dem Jahr 1923/24 zu sprechen kommen, der in den letzten Jahren (an den z.T. entstellenden Lesarten von Bataille, Serres und Derrida vorbei) in Philosophie und Kulturtheorie neues Interesse gefunden hat. Der Komplex des Gabentauschs bietet das begriffliche Inventar, das die Vorgänge in der Novelle beschreibbar macht.

Doch bevor diese beiden Schritte angegangen werden können, muss zunächst die Novelle ausführlich beschrieben werden, denn Thomasine Gyllembourgs handlungsgesättigte Erzählungen entwickeln ihre Logik in der Regel nicht in ausführlichen Gesprächen der Figuren oder in der Kommentierung des Erzählers, sondern anhand der Konstruktion des *plots*, der Anordnung der Szenen in einer Reihenfolge, durch Spiegelrelationen von Figurenkonstellationen und Handlungssträngen.

⁴ So z.B. Doerte Bischoff: „Handelnde Juden. Verhandlungen des Jüdischen: zur Performativität eines Stereotyps“. In: *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Hg. von Eva Lezzi und Dorothea M. Salzer. Berlin: 2009, S. 219.

⁵ Sigrid Weigel: „Zur Differenz von Gabe, Tausch und Konversion. Shakespeares *The Merchant of Venice* als Schauplatz von Verhandlungen über die Gesetze der Zirkulation“. In: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*. Hg. von Sigrid Weigel. München: 2004, S. 64.

1. *Jøden*⁶

Das Eigentümliche der Novelle ist die Verschränkung von zwei erzählerischen Strängen, die zwar in der Auflösung des *plots* zueinander finden, die aber den gesamten Text hindurch eigentümlich unverbunden nebeneinander liegen.

Im ersten Strang kreist die Handlung um den reichen jüdischen Ziehvater des Ich-Erzählers, „den ædle *Joseph Branco*“ („den edlen *Joseph Branco*“), wie er eingeführt wird, „der med sand christelig Kjærlighed havde antaget sig mig, sørget for min Opdragelse, og selv barnløs optaget mig i sit Huus og i sit Hjerte som en elsket eneste Søn“ (J, 8).⁷ Joseph Branco habe sich des unehelichen und anonym in der *Fødselsstiftelsen*⁸ geborenen Säuglings, dessen Mutter bei der Geburt starb, angenommen, weil gleichzeitig seine Frau Rachel und sein Sohn im Kindsbett starben. Indem er seine Liebe auf ein anderes Objekt der Zuneigung lenkte, konnte er seiner Trauer Herr werden. Er sorgte dafür, dass der Waise bei einer Pfarrersfamilie auf dem Land aufgezogen wurde und holte ihn dann zu sich nach Kopenhagen. Die Umstände der Geburt lassen eine weitere Hauptfigur, Kommandant Erlin, glauben, dass der Erzähler, der übrigens den Namen Frederik Volmer trägt, sein eigener Sohn aus einer vorehelichen Beziehung zu Jeanette Lafleur sei, die tatsächlich in der *Fødselsstiftelsen* starb; dieses Geheimnis behält er jedoch für sich. Um dem vermeintlich wiedergefundenen Sohn trotzdem seine Zuneigung zeigen zu können, gibt er einen lieben, in den ostindischen Kolonien verstorbenen Jugendfreund als Vater aus. Am Ende der Novelle offenbart Branco jedoch, dass er selbst der leibliche Vater Volmers ist. In Wirklichkeit starb nämlich nur seine Frau, nicht der Sohn. Da er seinem Kind aber die Verachtung ersparen wollte, der Juden in Dänemark ausgesetzt waren, tauschte er seinen Sohn mit einem Totgeborenen der *Fødselsstiftelsen* aus und gab ihn so als Kind christlicher Eltern aus, das er dann später adoptierte. Dieser Totgeborene war tatsächlich der Sohn des Kommandanten Erlin. An diesen ersten diskursiven Strang der Geschichte sind eine Reihe ‚jüdischer‘ Themen angelagert: Antisemitismus, soziale und biologische Vererbung, die Rolle der Religion und das Verhältnis von Juden und Geld. Dazu gleich mehr.

Der zweite Strang der Erzählung bildet die für die *Hverdagshistorier* übliche Liebesgeschichte. Frederik Volmer, sein bester Freund William Carlsen und ein dritter gleichaltriger Leutnant mit Namen Falk konkurrieren um Nicoline Erlin und Charlotte Erlin, die bezaubernden Töchter des Kommandanten Erlin. Carlsen ist schon

⁶ Zitiert wird folgende Ausgabe: Thomasine Gyllembourg-Ehrens-värd: „Jøden“. In: Dies.: *Samlede Skrifter af Forf. til „En Hverdags-Historie“*. Bd. 6. 3. Aufl. Kjøbenhavn: 1884, S. 1-150. Die Seitenangaben werden im fortlaufenden Text direkt hinter dem Zitat mit der Sigle J platziert. Die Übersetzung stammt jeweils von mir.

⁷ „[D]er sich meiner mit wahrer christlicher Liebe angenommen, für meine Erziehung gesorgt und – selbst kinderlos – mich in sein Haus und in sein Herz wie einen geliebten einzigen Sohn aufgenommen hatte.“

⁸ 1750 wurde in Kopenhagen eine Institution (*Fødselsstiftelsen*) gegründet, in der Frauen bei kostenfreier ärztlicher Überwachung anonym gebären konnten. Ihre Anonymität wurde ihnen „til evig tid“ (auf ewige Zeit) garantiert. Vgl. www.landsarkivetkbh.dk/hvedst/txt/kilder/foedsstift.htm (13.06.2011).

seit langem in Nicoline verliebt, doch seine finanziellen Verhältnisse lassen eine Eheschließung nicht zu. Ohnehin scheint Nicoline sich nicht auf einen Mann festlegen zu wollen. Sie ist eine Meisterin des unverbindlichen Kokettierens und wird von Verehrern umschwärmt, so dass auch Volmer ihr erliegt und sich Hoffnungen auf ihre Gunst macht. Die erotische Konkurrenz stellt die Freundschaft vor eine Zerreißprobe. Die Schwester Charlotte ist zu Beginn der Novelle noch ein Kind, doch von Anfang an fasst sie eine tiefe Zuneigung zu Volmer, die dieser nicht wahrnimmt. Erst als aus dem Mädchen eine schöne Frau geworden ist, erkennt Volmer in ihr die wahre Lebensgefährtin, wodurch Nicoline wieder ganz frei für Carlsen wird. Als dieser in einem Gefecht verwundet wird, lässt sie alles Kokettieren und offenbart, dass sie seine Liebe erwidert. Charlotte ist jedoch mittlerweile mit Falk verlobt; auf ihre Bitten hin entbindet er sie ihres Eheversprechens. An dieser Stelle nun kommt es zur schicksalhaften Verschränkung der Erzählstränge. Denn da Erlin in Volmer seinen Sohn zu erkennen glaubt, steht die Verbindung von Volmer und Charlotte für ihn unter dem Inzestverbot. Dadurch wird er gezwungen, seine Überzeugung, er sei Volmers Vater, zu verraten. Doch als die wahren Verhältnisse an den Tag kommen, kann er in eine Ehe der Kinder einwilligen. Insofern verliert er seinen genetischen Sohn, gewinnt aber einen genealogischen (Schwieger-)Sohn.

Diese beiden Stränge, der eine der jüdischen Themen und der andere der erotischen Verstrickungen, liegen eigentümlich unverbunden nebeneinander. Auf den ersten 60 Seiten der 150-seitigen Novelle pendelt der *plot* zwischen beiden Geschichten hin und her. Auf diesen gemischten Seiten sind alle oben genannten ‚jüdischen‘ Themen angesprochen. Die letzten zehn Seiten sind der Auflösung der wahren verwandtschaftlichen Beziehungen gewidmet. Doch die 80 Seiten dazwischen sind ausschließlich der erotischen Narration vorbehalten. D.h. mehr als die Hälfte hat die Novelle, die den aufmerksamkeitssteuernden Titel *Jøden* trägt, nichts, aber auch gar nichts mit dem Juden und die an ihn angelagerten Diskurse zu tun. Auch die Lösung der Frage „Wer ist der Vater?“, die beide Fäden des *plots* miteinander zu verschalten scheint, führt zu keiner diskursiven Einheit, denn die Verbindung bleibt oberflächlicher Natur: Zwar macht Branco durch seine eingestandene Vaterschaft Platz für ein *happy end* der erotischen Geschichte, doch bleibt sein Judentum für die Lösung marginal. Jeder andere Vater hätte es auch getan.

Man muss sich also fragen, ob es eine weitere, eine unterirdische, nicht durch den *plot* sondern diskursiv motivierte Verbindung gibt. Und sie meine ich in eben dem Moment zu erkennen, da man den Fokus vom Geld auf die Gabe richtet, was ich ganz am Ende meiner Argumentation andeuten werde. Doch zunächst werde ich die literarischen Filter rekonstruieren, mit der Gyllembourg das Stereotyp der sympathischen Beziehung von Jude und Geld angeht.

2. The Merchant of Copenhagen

Der erste Strang des *plots* muss als Beitrag zur zeitgenössischen Diskussion über die Stellung der Juden gelesen werden, denn die einzelnen Episoden dienen vor allem

der Charakterisierung Brancos. Zwar wird er mit der stereotypen jüdischen Physiognomie (J, 19) und einem gehörigen Schuß Orientalismus (J, 20) ausgestattet; gleichzeitig wird aber betont, dass er bestrebt sei, „for at aflægge de Egenheder, som udmærke Folk af hans Nation, for Ex. den særegne Udtale“ (J, 19).⁹ Die Bemühungen um Assimilation gehen so weit, dass er sich außergewöhnliche Freiheiten „i Henseende til de trykkende jødiske Ceremonier“ (J, 19; s.a. J, 44-50) nimmt.¹⁰ Die physiognomische Festlegung des Juden wird durch Andeutungen zum Aussehen des (genetisch ja ebenfalls) jüdischen Sohns relativiert: Am Anfang erfährt der Leser gleich von der besonders ansprechenden äußeren Erscheinung Volmers mit dunklem Teint, scharfen Gesichtszügen und schwarzen Haaren (J, 14). Am Ende kennt man den Grund dafür: Er ist der Sohn eines jüdischen Vaters. Dass diese Stelle jedoch nicht rassistisch gelesen werden kann, liegt daran, dass sich Volmer (ein Leutnant in der dänischen Marine) am Anfang der Novelle dienstlich in Spanien aufhält und dort für einen Spanier gehalten wird. Hinzu kommt noch, dass bereits auf den ersten Seiten der Verdacht gesät wird, dass eine genetische Verbindung zwischen Volmer und dem dänischen Kommandanten Erlin bestehen könnte, und zwar ebenfalls aufgrund der gemeinsamen dunklen Hautfarbe (J, 18). Die explizite physiognomisch-rassistische Festlegung des Juden in der ersten Charakterisierung Brancos wird somit konterkariert, indem dieselben Merkmale auch Spaniern im Generellen und selbst dem einen oder anderen Dänen beigegeben werden.

Das Thema des dänischen Antisemitismus wird in der Novelle geschickt über das Verhältnis von Handlungszeitpunkt und Erzählzeitpunkt implementiert. Gyllembourg schreibt die Novelle *Jøden* 1836 also vor dem Hintergrund der Pogrome 1819/20 und 1830,¹¹ die Handlung spielt aber in den 1790ern und den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts, also vor den Unruhen. Mehrere Figuren in der Novelle beschwichtigen Brancos Angst vor antisemitischen Haltungen, indem sie auf den Fortschritt verweisen – „Verden er for oplyst til at foragte en brav Mand, fordi han er Jøde“ (J, 26, außerdem J, 25 und J, 144/5)¹² – und beziehen sich damit (ohne dass dies ausgesprochen wird) auf die Reformen zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden, an denen der aufgeklärte Absolutist Frederik VI seit 1796 (also zum Handlungszeitraum der Novelle) arbeitet. Macht man sich diese Daten klar, dann argumentiert die Novelle gegen den erwähnten Geschichtsoptimismus einiger Figuren, weil die Autorin und mit ihr die Leser bereits die Zukunft des Antisemitismus kennen, auf die die Figuren erst zugehen. Indem also von einigen Figuren eine humane und liberale Zukunft heraufbeschworen wird, wird indirekt das Wissen der Lesenden um die tatsächlichen Verhältnisse aktiviert.

⁹ „[D]ie Eigenheiten abzulegen, die Leute seiner Nation kennzeichnen, z. B. die eigentümliche Aussprache“.

¹⁰ „[I]m Hinblick auf die drückenden jüdischen Zeremonien“.

¹¹ Zur *Jødefejde* 1819/20 vgl. Albertsen: *Engelen Mi.* – Zur Krise 1830 vgl. Bent Blüdnikow: „Jødeuroen i København 1830“. In: *Jyske Samlinger/Historie, Ny række* XIV (1981-1983), S. 633-650.

¹² „Die Welt ist zu aufgeklärt, um einen braven Mann zu verachten, weil er Jude ist.“

Interessant ist nun, dass diese Zukunft in der Rede des Ich-Erzählers, der die Handlung ja wie die Autorin rückblickend erzählt, mit der finanziellen Lage des Staates in Verbindung gebracht wird. Er schreibt an einer Stelle über den Zeitpunkt der erzählten Ereignisse: „Det var mod Slutningen af Aarene 90. Danmark var endnu i sin glimrende Handelsperiode. Uveirsskyer syntes vel at vise sig i Horisonten, men endnu var Alt dog roligt“ (J, 80).¹³ D.h. der Erzähler sorgt dafür, dass das Leserbewusstsein die Pause zwischen dem Ende der Handlung und dem Erzählzeitpunkt 1836 mit zwei Geschehnissen füllt: dem Anwachsen des Antisemitismus und dem gleichzeitigen Ende der prosperierenden Epoche der dänischen Wirtschaft. Was hier wie ein dezent untergebrachtes soziologisches Erklärungsmodell für die zunehmende Judenfeindlichkeit aussieht, kann bei einer alternativen Formulierung aber auch eine antisemitische Wendung nehmen: Der finanzielle Niedergang folge der Judenemanzipation seit 1790 auf den Fuß. Diese Erklärung passt selbstverständlich nicht zu den historischen Fakten, wurde aber seit den Ausschreitungen 1819 zur Volksaufwiegelung eingesetzt. Da der Text den Zusammenhang von abnehmendem Wohlstand und zunehmender Judenemanzipation zwar aufstellt, nicht aber wertet, bleibt er je nach leserseitiger Einstellung in beide Richtungen deutbar.

Dieser diskursive Strang wird verstärkt, da an verschiedenen Stellen das Stereotyp vom Wucherjuden angesprochen wird. Als Branco sich nämlich weigert, Leutnant Falk eine Summe für ein Glücksspiel zu leihen, wird er vom zurückgewiesenen Bittsteller beschimpft: „Hvorfor Satan tolererer man Jøder, uden for at laane Penge af dem“ (J, 28)?¹⁴ Hier handelt es sich freilich nur um Figurenrede, also um eine Repräsentation antisemitischer Haltungen. Wer genau liest, wird jedoch merken, dass sich Branco in anderen Zusammenhängen durchaus als Geldverleiher betätigt. Als Kommandant Erlin eines Tages Branco und Volmer besucht, um seine Vermutungen über die Herkunft Volmers zu äußern, wird das Gespräch auf folgende Art eingeführt: Erlin „traadte ind med et usædvanligt Udtryk i sit Ansigt. Der var noget Spændt og Undseeligt i hans Mine og Stemme, saa det faldt mig ind, at *han saae ud som En, der vilde laane Penge*“ (J, 50 – Kursivierung J.S.).¹⁵ Wie auch immer jemand aussehen mag, der Geld leihen will: Aus der Tatsache, dass Volmer einem Besucher ansieht, dass er Kredit benötigt, muss man schließen, dass dies kein Einzelfall ist, und dass folglich Brancos Geschäfte auch das Kreditwesen umfassen. Diese Stelle ist aber auch in anderer Hinsicht aufschlussreich. Denn da Erlin nicht wegen Geldsorgen, sondern aufgrund seiner erotischen Eskapade in seiner Jugend vorspricht, stellt die Novelle an dieser Stelle eine diskursive Verbindung zwischen unerlaubter Sexu-

¹³ „Es war gegen Ende der 90er Jahre. Dänemark war noch in seiner glänzenden Handelsperiode. Dunkle Wolken schienen sich wohl am Horizont zu zeigen, doch noch war alles ruhig.“

¹⁴ „Warum zum Teufel toleriert man Juden, außer um Geld von ihnen zu leihen?“

¹⁵ Erlin „trat mit einem ungewöhnlichen Ausdruck in seinem Gesicht ein. Es war etwas Gespanntes und Schamhaftes in seiner Mine und Stimme, so dass ich plötzlich dachte, dass er wie einer aussah, der Geld leihen wolle.“

alität und Geldverleih her: Wer Kredit braucht, sieht offenbar genauso aus, wie jemand, den die Triebe fehlgeleitet haben.

Dasselbe diskursive Dreieck von Jude, Zins und Begehren begegnet auch an anderer Stelle: Bereits nach zehn Seiten kommt die Erzählung erstmals auf das monetäre Thema zu sprechen und im gleichen Atemzug werden die Gedanken auf den reichen Juden gelenkt, der bisher nur einmal erwähnt wurde – so stark scheint die Konnotation von Geld und Jude zu sein. Ich erwähnte bereits, dass William Carlsen die nötigen finanziellen Mittel fehlen, um heiraten zu können: „ingen Mand af den dannede Classe burde tænke paa at gifte sig, med mindre han havde en aarlig Indtægt af idetmindste en fjorten, femten hundrede Rigsdaler“ (J, 12).¹⁶ Sofort kommt Volmer die Idee, sein reicher Ziehvater könnte mit einem festen Kapital aushelfen, das jährlich ausreichend Zinsen abwürfe. (Carlsen lehnt das Angebot verständlicherweise aus Ehrgefühl ab.)

Diese unscheinbare Stelle darf nicht unterschätzt werden, scheint in ihr doch gleich am Anfang des Textes eine verhängnisvolle diskursive Verstrickung auf, die eine große Tradition im antisemitischen Diskurs besitzt. Es ist bekannt, dass das Mittelalter den Christen verbot, Zinsen zu nehmen. Als Begründung wird in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder angegeben, dass das Geld, das sich im Zins nur durch sich selbst vermehre, Konnotationen sowohl zur Unfruchtbarkeit, zum Inzest, zur Homosexualität und zur Selbstbefriedigung auslöse.¹⁷ Das Stereotyp vom Wucherjuden rückt damit in die diskursive Nähe des Widernatürlichen. Nun wird in Gyllembourgs Novelle zwar an keiner Stelle eine Abweichung vom heterosexuellen Muster thematisiert, doch bringt die gerade genannte Stelle auf diskursivem Weg das Judentum mit der selbsttätigen Vermehrung des Geldes durch Zins und mit einer nicht auf Fruchtbarkeit abgestellten Sexualität in Verbindung: Scheinbar selbst kinderlos bindet Branco durch seine Großzügigkeit, sprich sein Geld, einen Sohn an sich. Und auch das Thema Inzest spielt wie bereits erwähnt eine Rolle in der Novelle, wenn es auch auf den anderen Handlungsstrang verschoben ist.

Nun könnte man diese Stellen einfach als Reproduktion von antisemitischen Klischees werten. Doch dies würde bedeuten, die Verfahren von Gyllembourgs literarischem Realismus weniger komplex zu begreifen, als es angemessen ist. Durch die Einbettung in das realistische Szenario der *Hverdagshistorier* wird das Stereotyp in einem ersten Schritt zwar mit Plausibilität ausgestattet. In einem zweiten Schritt aber wird das scheinbar bestätigte wahre Charakteristikum des Juden als ein wahr geglaubtes entlarvt, indem die einzelnen Elemente zu einer topischen Figur zusam-

¹⁶ „[K]ein Mann der gebildeten Klasse sollte daran denken sich zu verheiraten, ohne ein jährliches Einkommen von mindestens vierzehn- oder fünfzehnhundert Reichstalern zu haben.“

¹⁷ Anne von der Heiden: *Der Jude als Medium. „Jud Süß“*. Zürich, Berlin: 2003, S. 104-107; Christina von Braun: „Schuld, Schulden, Beschuldigungen: Das Medium Geld im christlich-jüdischen Verhältnis“. In: „Jud Süß“. *Hofjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild*. Hg. von Alexandra Przyrembel und Jörg Schönert. Frankfurt a.M., New York: 2006, S. 311-324. Unendlich differenzierter bei: Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a. M.: 2009, S. 121-153.

mengefügt werden. Als topische Figur aber wird das Stereotyp seines vermeintlichen Realismus entkleidet und als kulturelle Überlieferungsfigur gekennzeichnet – und damit relativiert. Der ‚Realismus‘ der Novelle wird durchsichtig auf seine Textualität. Das gilt es am Text auszuführen:

Die prominenteste Quelle, in der das Stereotyp vom Wucherjuden verhandelt wird, ist sicher *The Merchant of Venice* mit seinem berühmten Handel, in dem der Kaufmann Antonio sich vom Juden Shylock 3000 Dukaten leiht. Die Summe gibt er an seinen Freund Bassanio weiter, damit dieser sich standesgemäß ausrüsten kann, um die schöne Portia zur Frau zu gewinnen. Als Sicherheit für das Darlehen gibt Antonio „im Scherz“ ein Pfund Fleisch aus seinem Körper, das Shylock bei abgelaufener Frist auch einfordert. Tatsächlich kommt keine neuere Lesart des Dramas¹⁸ ohne den Hinweis auf die erwähnte Verbindung von Zins und widernatürlicher Vermehrung des Geldes aus und zwar über den Vergleich zwischen der biologischen Vermehrung von Schafen und Böcken mit dem Anwachsen monetärer Mittel. Shylock sagt an einer Stelle: „I make it [das Geld] breed as fast [wie Schafe und Böcke].“¹⁹ Aber auch das Motiv des Tauschs von Fleisch gegen Geld passt in die Vermengung von monetärem und sexuellem Diskurs. Die Aufführungsgeschichte zeigt, dass der Charakter des Shylock von Shakespeare so vielschichtig angelegt wurde, dass er die gesamte Bandbreite von rohesten antisemitischen bis ausgesprochen philosemitischen Interpretationen zulässt.²⁰ Trotzdem avancierte der Name Shylock zum Synonym des Wucherjuden schlechthin, in dem sowohl die Komplexität des Dramas wie die fiktionale Kontextualität der Figur vergessen sind.

Wie gesehen ruft Gyllembourg den Topos des Wucherjuden und der Konnotation von Zins und Sexualität auf. Doch mehr als das: Sie aktualisiert auch den narrativen Kontext des Dramas und gibt so der vermeintlichen Wahrheit vom gierigen Juden ihren fiktiven Kontext zurück. In der oben erwähnten Stelle mit der Konstellation eines Freundespaars, bei der dem einen (Carlsen) ein bestimmtes Kapital fehlt, um eine von vielen umworbene Dame (Nicoline) freien zu können, und bei der der andere (Volmer) das nötige Geld bei einem Juden (bei Branco) erbitten möchte, mit der Konstellation eines solchen Freundespaars also wiederholt die Novelle ganz evident die Relation von Bassanio – Portia – Antonio – Shylock.²¹ Der Gemeinplatz wird damit wieder erkennbar als das, was er ist – ein textuelles, ein

¹⁸ Z.B.: Dietrich Schwanitz: *Das Shylock-Syndrom oder Die Dramaturgie der Barbarei*. Frankfurt a. M.: 1997, S. 114-127; Weigel: *Zur Differenz*; Bischoff: *Handelnde Juden*; Jochen Hörisch: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt a.M.: 1996, S. 129.

¹⁹ William Shakespeare: *The Merchant of Venice*. Hg. von John Russel Brown. London, New York: 1964 (= The Arden Edition of the Works of William Shakespeare), Act I, Sc. 3, S. 27.

²⁰ Anat Feinberg-Jütte: „Siebtes Bild: Shylock“. In: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hg. von Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. München, Zürich: 1995, S. 124-125.

²¹ Man kann vielleicht anmerken, dass Gyllembourg als Mutter eines Theatermannes und Schwiegermutter der prominentesten Schauspielerin Dänemarks zweifellos mit Shakespeares Drama bekannt war. In der Übersetzung von K.L. Rahbek und A.E. Boye stand es 1828 auf dem Spielplan des *Kongelig Teaters*. S. Peter Tudvad: *Kierkegaards København*. Kopenhagen: 2004, S. 264.

kollektives mentales Konstrukt, das seine Plausibilität aus der Häufigkeit seiner Wiederholung bezieht.

3. Vom Geld zur Gabe

Branco repräsentiert also einen Topos. Doch es hieße, die Literarizität von Gyllembourgs Texten zu unterschätzen, wenn man in ihnen nur die Wiederholung eines Begriffs oder selbst eines literarischen Musters sieht. Vielmehr scheinen die Episoden, die in den ersten sechzig Seiten Branco gewidmet sind, dem Plan zu folgen, den Topos in verschiedene Kontexte einzubetten, ihn auf verschiedene Vorgaben reagieren zu lassen, um ihn so in Bewegung zu bringen und neu zu verhandeln.

Dazu möchte ich einen Blick auf einen bestimmten Ausschnitt des *plots* richten, in dessen Handlungsabfolge der Jude Branco in immer neuen Situationen mit Fragen von Armut und Reichtum, Geld und Pfandleihen und Glück konfrontiert wird: An einem Herbsttag sitzt Branco mit seinem Ziehsohn Volmer vor einem Ausflugslokal. Die Szene wird damit eingeführt, dass der Jude von seiner Armut als Kind erzählt, als er – ein Vollwaise – bei einem christlichen Krämer lebte, der ihn ausnutzte. Ein nicht weiter beschriebener Wohltäter befreite ihn von seinem Joch (J, 24). Damit wird angedeutet, dass Brancos Wohlstand seinen Ursprung in der Gabe eines anderen hat. Damit ist aber auch gesagt, dass Branco kein skrupelloser Aufsteiger ist, der auf Kosten anderer reich wird.

Dann kommt Moses, ein jüdischer Dandy, vorbei, der als direktes Negativbild jüdischer Emanzipation aufgebaut wird. Er protzt mit seinem Reichtum, kleidet sich auffällig, schreit „i den ubehageligste Jødedialect“ („im unangenehmsten Judendialekt“; J, 24) und meint, sich durch sein Geld das Recht zum Snobismus erkaufte zu haben: „Skulde en rig Mand ikke maatte nyde sin Rigdom“ (J, 25)?²² Als Branco aus Furcht vor antisemitischen Ressentiments zur Bescheidenheit im Auftreten mahnt, fällt das schon zitierte Bekenntnis zum Fortschrittsoptimismus. Interessant ist nun die Fortsetzung des Zitats: „Verden er for oplyst til at foragte en brav Mand, fordi han er Jøde. Jeg mener, den har aldrig været barbarisk nok til at nægte *Fortjenesten* sin Ret“ (J, 26 – Kursivierung J.S.).²³ Im Zusammenhang mit der Diskussion über Reichtum wird der Begriff „Verdienst“ („*Fortjenesten*“) semantisch eingeschränkt. Er verliert die Konnotation zu „Leistung“ und der dafür aufgebrauchten Arbeit und meint nur noch (sich regelmäßig erneuernde) ökonomische Ressourcen. Es geht nicht um das, was man leistet, sondern um das, was man sich leisten kann. Geld ist hier einzig als Teil der ökonomischen Transaktion konzipiert, die zwar ein gesellschaftliches Phänomen ist, doch in seinem Vollzug völlig individuell: Der einzelne ist nicht verpflichtet seine Ware bei einem bestimmten Anbieter zu kaufen und er geht mit dem abgeschlossenen Handel keine weiteren Verpflichtungen ein. Weil

²² „Sollte ein reicher Mann seinen Reichtum nicht genießen dürfen?“

²³ „Die Welt ist zu aufgeklärt, um einen braven Mann zu verachten, weil er Jude ist. Ich meine, dass sie nie derart barbarisch war, dass sie *dem Verdienst* sein Recht verweigert hätte.“

seinem Wert nach Gleichwertiges ausgetauscht wird, besteht zwischen den Tauschenden über den Austausch hinaus keine Verbindung: Der Austausch von Geld gegen Gut initiiert den sozialen Kontakt, beendet ihn aber auch sofort wieder. Hierin liegt die Unpersönlichkeit des monetären Systems, in der auch das Potential zur Freiheit steckt, das Simmel so eindringlich analysiert hat. Die Abgeschlossenheit des monetären Tauschs ist der Grund, warum Moses meint, dass in der Konsumption des Reichtums keine anderen Rücksichten zu nehmen sind: „Skulde en rig Mand ikke maatte nyde sin Rigdom [...] fordi han ikke hører til Landets almindelige Religion?“ (J, 25).²⁴ Der/die Lesende hat die Pointe dieser kurzen Gegenüberstellung von Moses und Branco verstanden: Für das ökonomische Modell der Zirkulation der Reichtümer steht Branco nicht. Wofür aber dann?

Nachdem der Dandy weitergezogen ist, wird Branco von Leutnant Falk angesprochen, der sich gerade im Hazzard-Spiel verschuldet hat. Er bittet Branco, ihm das entsprechende Geld zu leihen, für das er seine Taschenuhr als Pfand geben will. Als dieser zunächst ablehnt, fällt der zitierte unschöne Satz, dass man Juden doch nur toleriert, weil man Geld von ihnen leihen kann. Daraufhin schießt Branco dem Leutnant das Geld vor und beteiligt sich selbst am Spiel. Sehr schnell hat der Jude die Bank gesprengt und den gesamten zirkulierenden Spieleinsatz an sich gebracht. Nun wird er von den Mitspielern als Verwalter der Spielbank eingesetzt. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass das Glücksspiel als Metapher für den ökonomischen Kreislauf fungiert. Es ist vom „Banquier“ (Bankier) die Rede, von „Gevindst“ (Gewinn) und ob man „paa Credit“ (auf Kredit) spielen könne (J, 30). Diese Metapher scheint alle antijüdischen Ressentiments zu bedienen: Gibt es eine widerlichere Personifikation für das Stereotyp vom geldgierigen Juden als den Bankier, der die Reichtümer der Einzelnen aufsaugt und sie dann mit diesem Kapital zu Schuldnern verknechtet? Doch dann tritt die Wende ein. Geübt in Kartentricks führt Branco das Spiel so, dass am Ende jeder den Betrag zurückgewinnt, den er an den Spieltisch mitbrachte. „Med Latter og Lystighed spredte Selskabet sig omkring i Salen“ (J, 31).²⁵

Um diesen Bruch mit der ökonomischen Metapher genauer zu analysieren, möchte ich eine etwas längere Passage zitieren. Auf die Schmähung Falks, Juden seien nur als Kreditgeber zu tolerieren, antwortet Branco folgendermaßen:

Den Bemærkning, som De der gjorde, Hr. Lieutenant, er fuldkommen rigtig. Den Omstændighed, at Jøderne have Penge, som kunne redde saavel Regjeringer som Private af Forlegenheder, er vistnok Grunden til, at de tolereres af de Christne; og dette Guld har i mindre liberale Tider manges Gang reddet det jødiske Folk fra Vold og Grusomhed. Seer De! derfor er det jo naturligt, at vi maae sætte Priis paa det Metal, der har været os en saadan Talisman. Desuagtet gives der dog ogsaa for os nogle Ærens Love, der ere os endnu vigtigere end Penge[.] (J, 29 – Kursivierung J.S.)

²⁴ „Sollte ein reicher Mann nicht seinen Reichtum genießen dürfen [...], weil er nicht der im Land üblichen Religion angehört?“

²⁵ „Mit Lachen und Heiterkeit verteilte sich die Gesellschaft im ganzen Saal.“

Die Bemerkung, die Sie machten, Herr Leutnant, ist völlig richtig. Der Umstand, dass die Juden Geld haben, das sowohl Regierungen wie Privatleute aus Verlegenheiten retten könnte, ist sicher der Grund dafür, dass sie von den Christen toleriert werden; und dieses Gold hat in weniger liberalen Zeiten manches Mal das jüdische Volk vor Gewalt und Grausamkeit gerettet. Sehen Sie! deshalb ist es doch natürlich, dass wir so viel Wert auf das Metall legen, das uns ein solcher Talisman gewesen ist. Außerdem gibt es doch auch für uns einige Gesetze der Ehre, die uns noch wichtiger als Geld sind[.] (Kursivierung J.S.)

Branco reflektiert hier die Tatsache, dass der Reichtum in der Geschichte des Judentums „die hauptsächliche Quelle einer relativen Sicherheit“²⁶ war, was später der Historiker Léon Poliakov in seiner *Geschichte des Antisemitismus*²⁷ eindringlich herausarbeitete. Wichtiger ist aber die Formulierung, mit der das geschieht: „sætte Priis paa det Metal, der har været os en saadan Talisman“.²⁸ Die Funktion eines Instruments des Überlebens erfüllt das Geld freilich auch als Papierschein oder Wechsel; doch ist es hier in seiner gegenständlichsten Form als Münzgeld, als Metallscheibe, angesprochen. Wie sehr es vergegenständlicht wird, zeigt die Formulierung „sætte Priis paa“ („Wert auf etwas legen“), wie wenn die Münze nicht schon einen allgemeinen Wert hätte, sondern erst durch die affektive Bindung bekäme. Der Ausdruck „Talisman“ fasst diese Semantisierung denn auch zusammen und gibt das Stichwort, den angekündigten kulturanthropologischen Perspektivenwechsel zu vollziehen. Ein Talisman ist in archaischen Gesellschaften ein heiliger, der Zweckhaftigkeit des Alltagsgebrauchs entrückter Gegenstand, der das Zentrum einer Kultur definiert und somit dazu beiträgt, die Identität der Gemeinschaft zu stabilisieren. Nun könnte man einwenden, dass Brancos Metapher vom Geld als Talisman hinke. Denn als heiliges, identitätsstiftendes Objekt müsste es der Zirkulation entzogen sein (es definiert ja das Zentrum, weshalb sein Verlust eine Bedrohung der Identität darstellen würde), wohingegen das Geld ja gerade weggegeben werden muss, soll es das jüdische Überleben sichern.

Nun hat Marcel Mauss in seinem bahnbrechenden Essay *Die Gabe*²⁹ zumindest für die tribalisch lebenden Gesellschaften des Pazifiks das genaue Gegenteil gezeigt. Gerade „Talismane, Embleme, heilige Matten und Götterbilder, manchmal sogar Traditionen, magische Kulte und Rituale“ (M, 31) werden getauscht, aber auch Geld, bewegliche und unbewegliche Habe, Frauen, Kinder, Tänze. Diese Beobachtung bringt ihn dazu, den Gabentausch vom ökonomischen Tausch abzusetzen –

²⁶ Freddy Raphael: „Sechstes Bild: Der Wucherer“. In: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hg. von Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. München, Zürich 1995, S. 116.

²⁷ Z. B. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 1: *Von der Antike bis zu den Kreuzzügen*. Worms: 1977, S. 74; Ders.: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 2: *Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos*. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden. Worms: 1978, S. 57.

²⁸ „Wert auf das Metall legen, das uns ein solcher Talisman gewesen ist.“

²⁹ Zitiert wird folgende Ausgabe: Marcel Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: 1990. Die Seitenangaben werden im fortlaufenden Text direkt hinter dem Zitat mit der Sigle M platziert.

nicht als dessen Gegensatz (wie dies Derrida³⁰ in einer für ihn typischen Entstellung seines Argumentationsausgangspunktes tut), sondern als eine andere Ordnung der Güterzirkulation, die gerade nicht wie der ökonomische Tausch durch Unpersönlichkeit und Abgeschlossenheit definiert ist, sondern als unabgeschlossene intertribale, interfamiliäre, interpersönliche Verpflichtung wirkt. Unabschließbar ist die Institution der Gabe durch ihre systematische Dreiteilung: Es besteht die Pflicht des Gebens, die Pflicht des Annehmens und schließlich die Pflicht der Erwidern der Gabe, und zwar idealerweise als *gesteigerte* Iteration, wodurch die Zirkulation in die nächste Runde geht.

Mauss interessiert vor allem der Verpflichtungscharakter. Er erwächst daraus, dass der Gebende mit der Gabe etwas von sich selbst gibt – deshalb eignen sich gerade heilige Objekt, Fetische, Amulette, Talismane als Gaben, in denen sich Identität objektiviert und anschaulich wird.³¹ „Eben diese Vermischung von Personen und Dingen ist das Merkmal von Vertrag und Tausch“, schreibt Mauss an einer Stelle (M, 52). Doch da in dem gegebenen Gegenstand die Identität des gebenden Stammes/der gebenden Familie/des gebenden Individuums liegt, käme es „einer Kriegserklärung“ (M, 37) gleich, die Gabe abzulehnen. Auch das Unterbleiben einer Erwidern bedeutet eine Ablehnung des ersten Gebers: Ein Geschenk muss mindestens in einen Dank, eine Einladung in eine Gegeneinladung münden; alles andere wäre eine nachträgliche Missachtung der ersten Gabe und der Person, die sich in der ersten Gabe investiert hat. In gewissem Sinn gehört die Gabe gleichzeitig dem Gebenden wie dem, dem gegeben wird, wodurch Identität selbst zu einem Mischungsverhältnis wird, nicht nur von Person und Dingen, sondern von Eigenem und Fremdem: Die Gabe garantiert gleichzeitig eine relative Sicherheit für den Bestand des Stammes (eine Identität hat der Gebende, als derjenige, der gibt, und als derjenige, der in der Annahme als Gebender anerkannt wird), doch diese Identität wird im Austausch laufend geformt und überformt (der Gebende gibt etwas von sich weg und erhält im Gegenzug etwas Neues).

Die Gabenpraktiken pazifischer Gesellschaften würden hier nicht interessieren, wenn Mauss aus ihnen nicht eine allgemeine Sozial- und Kulturtheorie ableiten würde: Denn die *mélange* von Gegenstand und Gebendem darf nicht als magischer Akt verstanden werden; die Affizierung der Gabe mit dem Gebenden rührt „von den

³⁰ Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*. München: 1993. – Derridas Verlesen wird anschaulich in dem hervorragenden, gleichzeitig einführenden wie anspruchsvollen Bändchen von Iris Därmann vorgeführt: Dies.: *Theorien der Gabe zur Einführung*. Hamburg: 2010, S. 101-133.

³¹ Deshalb greift die vermeintliche Weiterentwicklung von Mauss bei Godelier nicht, der sich auch Hartmut Böhme anschließt. Letztlich können Godelier und Böhme nicht die Radikalität der *mélange* bei Mauss denken. Für sie ist Identität nur als unveränderliches Substrat vorstellbar, was sich in der Hypostasierung in unveräußerlichen (heiligen) Objekten äußert. Mauss' Neuerung besteht aber gerade darin, dass Identität von Anfang an als Austausch gedacht wird. Identität kennt bei Mauss keinen konstanten, unveräußerlichen Kern. – Maurice Godelier: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München: 1999; Hartmut Böhme: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Hamburg: 2006, S. 289-307.

vorgeschriebenen Transaktionen, verbindlichen Riten, kodifizierten Performativen³² her, von den kulturellen Übereinkünften, die Interaktion und Interpassion überhaupt erst erlauben.³³ Das sich so etablierende Gesellschaftsgefüge, die ständige Pazifizierung von Individuen und Gruppen ist freilich instabil. Man engagiert sich im Gabentausch mit der Hoffnung, der jeweils andere gehorche ebenfalls der Verpflichtung, ohne eine Garantie dafür zu haben. Doch es bleibt kein Mittelweg: „entweder volles Vertrauen oder volles Misstrauen. Man legt seine Waffen nieder [...] und verschenkt alles, von gelegentlicher Gastfreundschaft bis zu Töchtern und Gütern“ (M, 180).

Nennt Branco im letzten Zitat das Geld einen Talisman, dann öffnet er die Novelle für eine Lektüre unter den eben ausgeführten Prämissen: Als er Falk schließlich doch Geld leiht, weigert er sich, dies als ökonomische Transaktion zwischen Individuen zu verstehen, sondern sieht es als Maßnahme, die die gegenseitige Anerkennung sichern soll: Es geht um „Ærens Love“ („Gesetze der Ehre“). Außerdem handelt er nicht als isoliertes Individuum, sondern als Repräsentant eines Kollektivs. Es geht um – mir fehlt ein besseres Wort – die „intertribale“ Beziehung zwischen Juden und Dänen.

Auch das Glücksspiel löst er von der ökonomischen Metapher und macht es zu einem Anschauungsobjekt des Gabeneffekts. Am Ende hat jeder so viel, wie er vorher hatte (wenn auch nicht die identischen Geldscheine), doch mit dem Unterschied, dass das Geld durch die Hände vieler gegangen ist; so wird die Zirkulation des Geldes zur Gabe, zu einem kommunikativen, Sozialität herstellenden Ereignis: „Med Latter og Lystighed spredte Selskabet sig omkring i Salen“ (J, 31).³⁴

Das allgemeine Gaben-Prinzip wird im direkten Anschluss an das Glücksspiel mit aller Deutlichkeit ausgeführt: Denn Falks Uhr, die die ganze Angelegenheit in Gang brachte, wird zum Ausgangspunkt einer viel weiterführenden Gabenzirkulation, die nun, da die Novelle die Logik der Gabe ja gerade in der Metapher des Glücksspiels ausgeführt hat, nicht mehr vom ökonomischen Tausch abgesetzt werden muss. Als Erinnerung an das Spiel erbittet sich Branco die Uhr von Falk. Als Gegengabe bietet er seine eigene, die die erste im Wert weit übersteigt. Er folgt also dem Grundsatz der Überbietung; doch als Falk sich weigert, „et saa urimeligt Bytte“ („einen so unangemessenen Tausch“) einzugehen, als er sich der Verpflichtung des Nehmens zu entziehen sucht, betont Branco noch einmal, dass der Tausch nicht der ökonomischen Äquivalenz-Logik gehorcht, sondern der Herstellung von Sozialität – „Tag det til Erindring om en gammel Mand, som vil Dem vel“ (J, 31)³⁵ –, und derzufolge das Ablehnen der Gabe einem Angriff auf den Gebenden gleichkäme: „Jeg haaber, [...] at De ikke vil krænke mig ved at afslaae mit Forslag“ (J, 31).³⁶

³² Därmann: *Theorien der Gabe*, S. 168.

³³ Deshalb muss man auch nicht wie Derrida von der Unmöglichkeit der reinen Gabe phantasieren.

³⁴ „Mit Lachen und Heiterkeit verteilte sich die Gesellschaft im ganzen Saal.“

³⁵ „Nehmt sie als Erinnerung an einen alten Mann, der Euch Gutes will.“

³⁶ „Ich hoffe, [...] dass Ihr mich nicht kränken wollt, indem Ihr meinen Vorschlag ablehnt.“

Doch damit nicht genug. Denn die Gegengabe Brancos wird an späterer Stelle wiederum überboten und zwar mit der entscheidenden Zeitdifferenz. Als nach ca. neunzig Seiten, und das heißt für die erzählte Zeit: nach mehreren Jahren, Charlotte ihren Verlobten Falk bittet, sie wieder frei zu geben, fordert dieser seinen Rivalen Volmer zum Duell heraus. Als sie eine Uhrzeit vereinbaren wollen, zieht Falk seine/Brancos Uhr hervor und stutzt: „Hm! den gamle Branco! For Pokker! ... Er det dog ikke, som om dette Uhr prækede Christendom for mig, skjøndt jeg fik det af en Jøde! ,Til Erindring om en gammel Mand, som vil Dem vel“ (J, 123).³⁷ Das Duell findet nicht statt. Die pazifizierende Wirkung der Gabe durch die zeitliche Zerdehnung des Tauschs und die Verpflichtung zur Überbietung kann wohl nicht anschaulicher vorgeführt werden: Eine Uhr wird gegen eine wertvollere Uhr getauscht, die wiederum sehr viel später gegen eine Verlobte getauscht wird, wodurch im ersten Fall Beleidigungen und Hass zwischen (einem) Juden und (einem) Christen und im zweiten Fall Blutvergießen verhindert werden. Um noch einmal Mauss in anachronistischer Weise zu zitieren: „Man legt seine Waffen nieder [...] und verschenkt alles, von gelegentlicher Gastfreundschaft bis zu Töchtern und Gütern“ (M, 180) bzw. bis zu Verlobten und Uhren. Und auch der Grund der Verpflichtung in der Affizierung von Gegenstand und Person wird deutlich vorgeführt. Im Satz „Til Erindring om en gammel Mand, som vil Dem vel“³⁸ wiederholt die Uhr Brancos Worte, der den Satz 90 Seiten vorher geäußert hat. Mit anderen Worten: Mensch und Ding gehen eine *mélange* ein, die die Bindekraft der Gabe überhaupt erst begründet.

In der eben kommentierten Szenenfolge fügt Gyllembourg Stück für Stück die Eckpunkte einer Sozialtheorie der Gabe zusammen: vom Beginn einer Identität durch die Gabe, (Branco wird zu dem, der er ist, durch die Großzügigkeit des Wohltäters), über die Ablehnung einer unverpflichtenden Ökonomie in der Szene mit dem jüdischen Dandy, zur metaphorischen Wende im Glücksspiel vom Geld zur Gabe, bis hin zur explizit als Gabe gekennzeichneten Uhr, in der das Prinzip der Verpflichtung zur überbietenden Erwidern offensichtlich wird.

4. Kindertausch und Frauentausch

Hat man erst einmal diesen Konnex erkannt, kann man nicht mehr übersehen, dass das eigentliche Thema der Novelle, oder man sollte besser sagen: der gemeinsame Nenner aller Themen der Novelle die Gabe ist. Immer und überall wird geschenkt. Das erste Mal, als Branco überhaupt genannt wird (nach nur sechs Seiten), ist von Gaben die Rede, die dieser Volmer anlässlich seiner Dienstreise nach Spanien verehrt (J, 8), und in den letzten Worten der Novelle erfahren wir, dass der Text

³⁷ „Hm! der alte Branco! Zum Henker! ... Ist es nicht, als ob diese Uhr mir Christentum predigte, obwohl ich sie von einem Juden bekommen haben! ,Als Erinnerung an einen alten Mann, der Euch Gutes will‘.“

³⁸ „Als Erinnerung an einen alten Mann, der Euch Gutes will.“

selbst eine Gabe des Ich-Erzählers an seine Nachkommen ist.³⁹ Ihre Epiphanie findet das Gabenthema der Novelle natürlich im Tausch der Kinder, deren *mélange* bis in das Jenseits ausgreift. In gewissem Sinn gibt Jeanette, die frühere Geliebte des Kommandanten Erlin, ihr totes Kind als Gabe an Rachel: In ihren Armen und in ihrem Grab ruht das Kind. Branco wiederum investiert seinen jüdischen Sohn in eine zweite Gabenzirkulation mit der dänischen Nation als Empfänger, was durch die Taufe aber vor allem durch die Namensgebung kodifiziert wird. „Volmer“ leitet sich von „de gamle danske Konger, de store Valdemarer“ („den alten dänischen Königen, den großen Valdemaren“; J, 55) ab und der Vorname „Frederik“ stammt vom damaligen Kronprinzen und heutigen Regenten des Landes. Als die Zusammenhänge der Geburt aufgeklärt werden, wird Jeanettes Gabe mit einer Gegengabe beantwortet, wenn auch nur imaginär. Branco stellt sich vor, wie seine Rachel im Jenseits „har bragt hende Barnet i sine milde Arme“ (J, 148).⁴⁰ Volmer wiederum übergibt sich Erlin: „Tro, at jeg er den Søn, De har søgt. Han og jeg have jo byttet med hinanden: Han er jo begravet i mit Navn, og nu vil jeg leve i hans“ (J, 148).⁴¹ Damit wird der tote Sohn Erlins zur Christusfigur stilisiert, der in Stellvertretung für das jüdische Kind gestorben ist, das sich selbst wiederum als Gabe an den Vater zurückgibt. Dieser Akt wird seinerseits durch einen Frauentausch überboten: Frederik erhält Charlotte von Erlin als Gabe.

Der Frauentausch erlaubt nun endlich den Schritt zum zweiten Strang der Novelle. Lévi-Strauss hat im Anschluss an Mauss den Frauentausch (als Konsequenz des Inzestverbots) als die Ur-Gabe herausgearbeitet und zwar mit dem Ziel, Allianzen innerhalb eines Stammes oder zwischen unterschiedlichen Stämmen zu etablieren und d.h. Allianzen zwischen den Männern dieser Stämme. So zitiert er etwa einen Arapesh-Informanten, der eine Hochzeit mit der eigenen Schwester als unsinnig von sich weist, weil er auf diese Weise zwei Schwäger weniger hätte: „Mit wem willst Du denn auf die Jagd oder in den Garten ziehen, und wen willst Du besuchen?“⁴²

Vor dieser Folie möchte ich abschließend auf eine Szene aus dem zweiten Strang der Novelle hinweisen. Der zweite Strang handelt zu einem großen Teil von den Leiden, denen die kokette Nicoline ihre Verehrer Volmer und Carlsen aussetzt. Gerade das Kokettieren macht die Praktiken der Gabe anschaulich, weil es sie ins Leere laufen lässt. Nicoline findet ein Geschenk, eine kleine chinesische Schachtel mit unbedeutenden Kleinigkeiten, über die sie sich aufrichtig freut. Doch unter den

³⁹ Alle anderen Momente können hier nicht behandelt werden. Nur eine Anmerkung: Das gesamte Inzest-Motiv könnte ebenfalls von der Gabe her angegangen werden, wie es Lévi-Strauss in seiner großen Studie *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949) gezeigt hat.

⁴⁰ „[I]hr das Kind in ihre milden Arme gelegt hat“.

⁴¹ „Glaubt, dass ich der Sohn bin, den Ihr gesucht habt. Er und ich haben ja miteinander getauscht: Er ist doch in meinem Namen begraben und nun will ich in seinem leben.“

⁴² Lévi-Strauss zitiert hier eine seiner Quellen, M. Meads Aufsatz „Sex and Temperament in Three Primitive Societies“ aus dem Jahr 1935. Aus: Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M.: 1993, S. 647.

Dingen findet sich auch ein Zettel: „Fra En, som intet høiere Ønske kjender, end at kunne opfylde, endogsaa kun et mindste af Deres Ønske“ (J, 78).⁴³ Damit ist das anonyme Geschenk als Performativ der Brautwerbung erkennbar, deren Regeln eine Erwiderng fordert. Sehr viel mehr: Der Satz kündigt einen unendlichen Gabenstrom an (alle Wünsche sollen erfüllt werden), und die Leser (also Nicoline wie auch wir) wissen, dass eine ebenso umfassende Gabe als Erwiderng erwartet wird. Entsprechend ungehalten reagiert Nicoline als Volmer den Gebenden „bescheiden“ nennt: „[K]alder De Den en beskeden Tilbeder, der siger mig i et heelt Selskabs Nærværelse, at hans *høieste* Ønske dreier sig om mine ubetydelige Anliggender? Er det beskedent at paalægge en Anden en saa stor Gjæld, som man ikke veed, om denne Anden kan eller vil betale“ (J, 79)?⁴⁴ Nicoline hat die Dimension der Machtausübung im Gabentausch erkannt, die gerade darin besteht, dass in ihr das Vertrauen zum Ausdruck kommt, die Gabe werde den anderen zwingen, so zu handeln, wie man will.⁴⁵ Marcel Hénaff – einer der Autoren, der Mauss in den letzten Jahren neu ins Gespräch gebracht hat – formuliert es so: „Die Herausforderung der Gabe provoziert und beschwört zugleich. Sie provoziert gerade dadurch, daß sie unerbitterlich bleibt. Sie beschwört das Vertrauen und beruhigt insofern, als sie alles gibt: sich selbst in dem dargebotenen Pfand, in der gegebenen Sache.“⁴⁶ Das Ungeheuerliche an Nicolines Verhalten ist nicht, dass sie das Geschenk ablehnt – dafür hätte es der Gabe angemessene ebenfalls ritualisierte Formen und Formeln gegeben („Ich bin des Geschenkes nicht würdig ...“) –, sondern dass sie den Gabenmechanismus explizit offenlegt und damit markiert, dass die Freiwilligkeit des Handelns illusionär ist: Im letzten Zitat sagt sie mehr oder weniger direkt, dass sie selbst die erwartete Gegengabe ist, die die erste Gabe überbieten soll, mit der Aussicht, einen nicht enden wollenden Gabenstrom anzustoßen, den sie wiederum als Überbietung ihrer eigenen Gabe auffassen soll.

Noch an einer zweiten Stelle sperrt sie sich dem Gabenmechanismus. Die Überbietung der Gabe durch eine Frau verlief im Fall von Charlotte erfolgreich. Doch diesem Tausch geht eine Szene voraus, die ganz analog gebaut ist (und die Analogie wird vom Erzähler ausgesprochen). Diesmal geht es um die Konkurrenz zwischen Carlsen und Volmer um Nicoline. Auch hier fordert der eine (Carlsen) den anderen (Volmer) zum Duell. Doch Carlsen gibt die erhoffte Braut frei, weil er überzeugt ist, dass Nicoline Volmer liebt. Auch in diesem Fall entfaltet der Gabenmechanismus seine pazifizierende Wirkung, das Duell wird abgesagt, wenn es sich in diesem Fall auch nur um eine sublimierte Gabe handelt: Carlsen hat ja keine Rechte an Nicoline,

⁴³ „Von einem, der keinen höheren Wunsch kennt, als auch den kleinsten Ihrer Wünsche erfüllen zu können.“

⁴⁴ „Nennen Sie denjenigen einen bescheidenen Verehrer, der mir in der Anwesenheit einer ganzen Gesellschaft sagt, dass sein *höchster* Wunsch sich um meine unbedeutenden Angelegenheiten dreht? Ist es bescheiden, einem anderen eine so große Schuld aufzuladen, von der man nicht weiß, ob dieser Andere sie bezahlen kann oder will?“

⁴⁵ Därmann spricht von der „obsessiven Macht über den Empfänger“, durch die dieser zur Erwiderng der Gabe gezwungen wird. Därmann: *Theorien der Gabe*, S. 109.

⁴⁶ Hénaff: *Der Preis der Wahrheit*, S. 210.

weshalb eher das Vertrauen in den Freund die Gabe darstellt. Doch als Nicoline von dem Tausch erfährt, reagiert sie heftig: „Men Lieutenant Carlsen! anseer De mig for en Eiendom, som De har Rett til at forære til denne Deres Ven“ (J, 88)?⁴⁷ Erst ihr Kommentar macht die Versöhnungsszene rückblickend als Frauentausch lesbar, genauer: dass der Frauentausch in den Praktiken des 19. Jahrhunderts als allianzbildende Praxis zwischen Männern fungiert. Nicolines Widerstand gegen den Gabenkomplex muss folglich als Emanzipationshandeln verstanden werden.

* * *

Judenemanzipation und Frauenemanzipation sind somit in der Novelle miteinander verschränkt und zwar auf eine Weise, in der sich auch der ökonomische und der Gabendiskurs kreuzen. Ist für die Figur des Juden die Belebung der Gabenlogik gleichzeitig eine Möglichkeit aus dem Shylock-Stereotyp auszubrechen und Bündnisse des Vertrauens zu knüpfen und d.h. einen Schritt in Richtung Emanzipation zu gehen, ist für die Frau gerade der Gabenkomplex ein Phänomen des Patriarchalen und damit in emanzipatorischer Hinsicht kontraproduktiv. Anders als der Jude hat die Frau nicht ein monetäres Gabenarsenal, das immer neu strategisch zur Allianzbildung eingesetzt werden kann. Handlungsmacht erwächst ihr nur aus ihrem (jungfräulichen) Körper. Ist dieser investiert, hat sie in der täglichen Allianzbildung mit ihrem Gatten „ingen Vaaben [...], uden dem, han selv vil tilstaae hende“ (J, 87),⁴⁸ wie es Nicoline unverblümt ausspricht. Der erotische Diskurs steht ihr deshalb dauerhaft nur im Kokettieren offen. Vielleicht strapaziert man den Text, aber man sollte den Gedanken wagen, dass Nicoline den koketten Umgang mit ihren Verehrern nach dem Modell des ökonomischen Tauschs versteht: als einen Austausch von Äquivalenten ohne nähere Affizierung der Güter durch die beteiligten Personen. So lässt sich zumindest der Kommentar verstehen, mit dem sie eingeführt wird: „[O]verdrevne Smigrerier“ („übertriebene Schmeicheleien“) der jungen Herren werden mit „Huldsalighed“ („Holdseligkeit“) von Nicoline beglichen (J, 59). Man könnte demnach im Kokettieren die Hinwendung zu einem ökonomischen Modell auch des Austauschs von erotischen Zeichen sehen, das die Freiheit des Individuums erlaubt, von der Simmel spricht.

⁴⁷ „Aber Leutnant Carlsen! sehen Sie mich als ein Eigentum an, das Sie einfach ihrem Freund verehren können?“

⁴⁸ „[K]eine Waffen [...], außer der, die er selbst ihr zugesteht“.

Literaturverzeichnis

- Albertsen, Leif Ludwig: *Engelen Mi. En Bog om den danske jødefejde*. Aarhus: 1984.
- Bischoff, Doerte: „Handelnde Juden. Verhandlungen des Jüdischen: zur Performativität eines Stereotyps“. In: *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Hg. von Eva Lezzi und Dorothea M. Salzer. Berlin: 2009, S. 215-250.
- Blüdnikow, Bent: „Jødeuroen i København 1830“. In: *Jyske Samlinger/Historie, Ny række XIV* (1981-1983), S. 633-650.
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Hamburg: 2006.
- von Braun, Christina: „Schuld, Schulden, Beschuldigungen: Das Medium Geld im christlich-jüdischen Verhältnis“. In: „*Jud Süß*“. *Hoffjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild*. Hg. von Alexandra Przyrembel und Jörg Schönert. Frankfurt a.M., New York: 2006, S. 311-324.
- Därmann, Iris: *Theorien der Gabe zur Einführung*. Hamburg: 2010.
- Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*. München: 1993.
- Feinberg-Jütte, Anat: „Siebtes Bild: Shylock“. In: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hg. von Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. München, Zürich: 1995, S. 119-126.
- Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München: 1999.
- Gyllembourg-Ehrensward, Thomasine: „Jøden“. In: Dies.: *Samlede Skrifter af Forf. til „En Hverdags-Historie“*. Bd. 6. 3. Aufl. Kopenhagen: 1884, S. 1-150.
- von der Heiden, Anne: *Der Jude als Medium*. „*Jud Süß*“. Zürich, Berlin: 2003.
- Hénaff, Marcel: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt a.M.: 2009.
- Hörisch, Jochen: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt a. M.: 1996.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a.M.: 1993.
- Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: 1990.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 1: *Von der Antike bis zu den Kreuzzügen*. Worms: 1977.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 2: *Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos*. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden. Worms: 1978.
- Raphael, Freddy: „Sechstes Bild: Der Wucherer“. In: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hg. von Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. München, Zürich: 1995, S. 103-118.
- Rürup, Reinhard: „Emanzipation und Antisemitismus. Historische Verbindungslinien“. In: *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*. Hg. von Herbert A. Strauss und Norbert Kampe. Frankfurt a.M., New York: 1985, S. 88-98.
- Schwanitz, Dietrich: *Das Shylock-Syndrom oder Die Dramaturgie der Barbarei*. Frankfurt a.M.: 1997.
- Shakespeare, William: *The Merchant of Venice*. Hg. von John Russel Brown. London, New York: 1964 (= The Arden Edition of the Works of William Shakespeare).
- Simmel, Georg: *Gesamtausgabe*. Bd. 6: *Philosophie des Geldes*. Hg. von David P. Frisby u.a. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: 1999.
- Tudvad, S. Peter: *Kierkegaards København*. Kopenhagen: 2004.
- Weigel, Sigrid: „Zur Differenz von Gabe, Tausch und Konversion. Shakespeares *The Merchant of Venice* als Schauplatz von Verhandlungen über die Gesetze der Zirkulation“. In: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*. Hg. von Sigrid Weigel. München: 2004, S. 63-85.