

Deutsch-jüdische religiöse Literatur in der Moderne

Daniel Hoffmann

Die Darstellung deutsch-jüdischer religiöser Literatur in der Moderne beginnt notwendigerweise mit dem Versuch, eine solche Literatur genauer zu bestimmen, ihr Autoren mit ihren Werken zuzuordnen, Literaturströmungen oder -debatten zu benennen, in denen über ihre Gestalt und ihren Gehalt näheres zu erfahren wäre. Doch dieser Versuch erweist sich als schwierig. Denn es lässt sich in der Moderne keine deutsch-jüdische Literatur ausfindig machen, die sich ganz selbstverständlich als religiös verstanden hat oder die im Verlaufe des 20. Jahrhunderts als eine solche bezeichnet worden ist, sodass sie als ein integrativer Bestandteil der Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur anzusehen wäre.

Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende ‚Jüdische Renaissance‘ ist eher eine Bewegung zur kulturellen Erneuerung des Judentums, eine „Erprobung neuer Sichtweisen auf das geistige Erbe Israels“ (Mendes-Flohr 1997, 334). In ihren religiösen Anteilen hat sie sich von der traditionellen Lebenswelt des Judentums mit ihrer rabbinischen Orthopraxie emanzipiert. Martin Bubers Entdeckung einer jüdischen Urreligiosität öffnete den Blick für ein Verständnis von Religion als einer geistigen Haltung, in der die drei traditionellen Säulen des Judentums – Tora (Gotteslehre), Aboda (Gottesdienst) und Gemiluth Chasodim (sittliche Pflichten gegenüber dem Nächsten) – ihre bestimmende Rolle verloren. „In dieser Zeit war die religiöse Selbstreflexion des Judentums vielfach getragen von dem Eifer, religiöse Grundhaltungen und -stimmungen des Judentums – im Unterschied zu den formalen und institutionellen Lehren und Praktiken der jüdischen Religion – ausfindig zu machen.“ (Mendes-Flohr 1997, 335)

Bubers ‚Jüdische Renaissance‘ fand vor allem mit bisher unbekannten Aspekten des Judentums, wie z.B. der Mystik, Aufmerksamkeit, sodass die in den Jahrzehnten der Assimilation verloren gegangene Orthopraxie, die religiöse Lebensführung, auch weiterhin unbeachtet blieb. Da sie jedoch die Lebenswelt des osteuropäischen Judentums prägte, das von den Juden Westeuropas jetzt als authentisches Judentum verstanden wurde, mussten die fehlenden Kenntnisse der traditionellen religiösen Lebensweise die Rezeption der literarischen Werke osteuropäischer Autoren erschweren. Jeffrey A. Grossman (Grossman 2000) hat gezeigt, wie die deutsch-jüdischen Übersetzer von J. L. Perez’ Werk hier Abhilfe verschafften, indem sie es ihren eigenen, vom assimilierten Judentum geprägten weltanschaulichen und ästhetischen Positionen anglich, um in diesem Umschreiben (Rewriting) deutsch-jüdische Leser, die Perez’ Werke nicht im jiddischen Original lesen konnten, mit einer ihnen fremden, aber authentischen jüdischen Welt bekannt zu machen.

Damit wäre auch jenes Kriterium, das Gershon Shaked für die Bestimmung einer jüdischen Literatur formuliert hat, nicht zur näheren Definition einer religiösen

jüdischen Literatur zu verwenden. Denn die „jüdische Soziosemiotik“ (Shaked 1986, 284) reicht nicht aus, dass damit auch die religiöse Dimension jüdischen Lebens thematisiert und reflektiert wird, da sie durchaus bloß den Lebensrahmen der fiktiven Personen eines literarischen Werkes ausmachen kann, während deren Probleme auf einer ganz anderen Ebene dargestellt werden. Shaked's zweites Kriterium, die mimetische Objektivität, darf auch nicht vernachlässigt werden. Wenn in den Übersetzungen jiddischer Literatur die Gefühls- und Gedankenwelt der Protagonisten nach westeuropäischen Maßstäben geglättet werden, dann fehlt jene authentische Dimension traditionellen jüdischen Lebens, jene auf die Welt von Tora und Talmud zurückweisende Begrifflichkeit für jüdisches Denken und Fühlen, an die die Problematik einer religiösen Existenz in der Moderne herangetragen werden muss.

Um eine deutsch-jüdische religiöse Literatur von einer Literatur abzugrenzen, in der jüdisches Schicksal im 20. Jahrhundert thematisiert wird, ohne dass es in ihr um die religiöse Gestalt des Judentums geht, möchte ich verschiedene Zugangsweisen zum Judentum unterscheiden, die für das 20. Jahrhundert typisch sind und der sich die meisten Werke einer deutsch-jüdischen religiösen Literatur zuordnen lassen.

1. Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1911) sowie seine Adaption des Chassidismus hat bei zahlreichen deutsch-jüdischen Autoren ein neues Selbstverständnis ihres Judentums geweckt, in dem das überlieferte rabbinische Judentum kaum noch oder gar keine Rolle mehr spielt, sondern überkonfessionelle religiöse Phänomene von Bedeutung sind. Sie geben dem Gläubigen eine neue, nicht von der Tora vorbestimmte Einstellung zu seiner Existenz, da „Gott und der Augenblick [...] unvorwißbar“ (Buber 1935, 92) sind. Der chassidische Pansakramentalismus vermittelt eine aktive, an der Erlösung der Welt beteiligte Handlungsweise, die der vermeintlich bloß passiven Erfüllung der Gebote der Tora überlegen ist (Beispiele: Nelly Sachs, Gerson Stern, Ludwig Strauß).

2. Im Judentum ist es traditionell der Vater, der seine Pflicht zu erfüllen hat, seinem Sohn Tora zu lehren. Der Konflikt, der daraus in der säkularen Moderne für das Vater-Sohn-Verhältnis entsteht, findet sich auch bei deutsch-jüdischen Autoren, die das Judentum als eine in einem formellen Ritualismus erstarrte Religion empfunden haben, die ihnen in autoritärer Weise vom Vater übermittelt worden ist (Beispiel: Ludwig Winder).

3. Religiöser Synkretismus ist im 20. Jahrhundert ein stark verbreitetes Phänomen. Bei deutsch-jüdischen Autoren hat er unterschiedliche Ausprägungen erfahren, die auch davon abhängig gewesen sind, ob in der Kindheit eine Verwurzelung in der traditionellen jüdischen Welt vorhanden gewesen ist oder nicht. Entsprechend variiert die Art und Weise, in der sich ein Autor dem Christentum als einer universellen Religion annähert. Paul Adler hat seine Auseinandersetzung mit dem Christentum, insbesondere mit der singulären Gestalt Jesu Christi, als Versuch eines Korrektivs des Judentums verstanden, dessen „Oekonomie des ‚Sandes am Meer‘“, des Judentums als Volk, er abgelehnt hat. „Aber es ist mir unverwehrt, auch als

einem Juden, auf meinen eigenen Erlöser zu hoffen.“ (Adler 1917/18, 8) Karl Jakob Hirsch hingegen, Urenkel von Samson Raphael Hirsch, hat im amerikanischen Exil seinen Übertritt zum Katholizismus als konsequenten Weg seines Judentums verstanden (weitere Beispiele: Joseph Roth, Franz Werfel).

4. Eine kleine Zahl deutsch-jüdischer Autoren mit traditioneller religiöser Erziehung hat später an ihrem Judentum festgehalten und sich um eine Profilierung der jüdischen Existenz in der säkularen Moderne bemüht. Selig Schachnowitz hat in seinem literarischen Werk das neoorthodoxe Judentum als Alternative zur zerstörerischen Kraft der säkularen Existenz herausgestellt. Efraim Frisch verteidigte das Judentum vor allem gegen die Vorwürfe, eine bloß partikuläre Moral zu vertreten, indem er in den Protagonisten seines Romans *Zenobi* (1927) die Züge einer modernen, von der jüdischen Sozialethik der Gemiluth Chasodim geprägten Handlungsweise einzeichnet. Simon Kronberg überträgt die religiösen Themen des Expressionismus (Gottessuche, Erlösungssehnsucht, Konflikte mit dem Elternhaus) zurück auf die jüdische Existenz, insbesondere auf die Problematik der Diaspora-Existenz in der Moderne (weitere Beispiele: Schalom Ben-Chorin, Emil B. Cohn).

5. Zum Ausgang des 20. Jahrhunderts zeigt sich die Problematik einer deutsch-jüdischen religiösen Literatur unter einer neuen Perspektive. Eine Unterscheidung zwischen religiöser und säkularer Literatur scheint angesichts der Entwicklungen des Religionsbegriffs in den letzten Jahrzehnten obsolet. Normierungen eines Weltbildes sind in der Postmoderne unzulässig geworden. Dan Miron fasst diese Veränderungen in der Gegenüberstellung der Begriffe „Kontinuität“ und „Kontiguität“ zusammen.

Eine auf *Kontiguität* begründete Denkweise, die an die Stelle einer holistischen tritt, wird denjenigen, der einen kritischen, literaturwissenschaftlichen Diskurs in Gang bringt, auch dazu zwingen, ohne normative ‚jüdische‘ Werte auszukommen, und darauf zu verzichten, nach solchen Werten beurteilt, in ihrem Namen bevorzugt oder abgelehnt zu werden. (Miron 2007, 170)

„Jüdische Werte“ gehören für ihn zu jenen „konzeptuellen, abstrakten, übergeordneten Kategorie[n]“, mit denen sich kein vernünftiger Diskurs bestreiten lässt (Miron 2007, 170–171). „The secularism-religion binary opposition“ gehört nach Miron nicht mehr zu den Denkvoraussetzungen eines zeitgemäßen Kulturwissenschaftlers (Miron 2010, 218).

Die deutsch-jüdische Literatur der letzten Jahrzehnte zeichnet sich dementsprechend durch eine „neue Unbefangenheit“ in Sachen Religion und Gottesfrage [aus] im Wissen und jenseits all der Brüche, Infragestellungen, Krisen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts.“ Georg Langenhorst konstatiert in ihr eine „neue Selbstverständlichkeit, mit der jüdische Lebensart in die deutschsprachige Gegenwartsliteratur eingeschrieben wird.“ (Langenhorst 2011, 63) (Beispiel: Matthias Hermann).

Zur Forschungslage

Sowohl zu Beginn des 20. Jahrhunderts als auch zu seinem Ende hin prägt ein „philosophisch-religiöse[r] Synkretismus“ (Horch und Spies 1999, 164) auch die jüdischen Autoren. Trotz der Unterschiede im Verständnis des Religiösen ist beiden Zeitspannen eine Abwendung von den traditionellen Religionen und eine Hinwendung zu einem abstrakt-philosophischen Religionsbegriff gemeinsam. Die Forschungen der vergangenen Jahre zur deutsch-jüdischen Literatur konzentrieren sich vor allem auf jene Themen, die mit einer Neuformierung des Judentums im Sinne eines modernen Religionsbegriffs zusammenhängen. Im Zentrum steht häufig das Werk Franz Kafkas in der kontroversen Rezeption durch Gershom Scholem und Walter Benjamin. Die „Frage nach Kafkas Bezug zur Offenbarung“ als Frage „nach dem Status des Gesetzes in seinem Werk“ (Greiner 2004, 28) rückt in den Focus des Interesses. „Im Thema des ‚Gesetzes‘ erkennt Scholem vor allem anderen das ‚Jüdische‘ von Kafkas Werk und hält entsprechend Benjamin dessen Schweigen über diesen Punkt vor.“ (Greiner 2004, 29)

Greiner sieht in Benjamins Deutung ein viel größeres Potential der fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Judentum enthalten als in Scholems Deutung einer Offenbarung, die „nicht abwesend sei, sondern nicht vollziehbar.“ (Greiner 2004, 29) Benjamin erkennt laut Greiner in Kafkas Werk den Ansatzpunkt für eine vor allem gegen das traditionelle Judentum gerichtete Neuformierung, die eine neue religiöse Gemeinschaft jenseits einer konfessionellen Gestalt begründet.

Greiners Forschungsansatz, jene Positionen jüdischer Denker und Dichter hervorzuheben, in denen durch Negation des traditionellen Judentums ein neuer Ansatzpunkt für die Bestimmung des Religiösen gesucht wird, mit der sich die krisenhaften Erfahrungen der Moderne bewältigen ließen, findet sich in zahlreichen Publikationen der letzten Jahre wieder. Mit ihm gerät eine „Vielfalt an Strategien, jüdische Existenz in der Moderne zu artikulieren“ (Bodenheimer 2011, 8), in den Blick. Alfred Bodenheimer versucht das Jüdische bei den modernen deutsch-jüdischen Autoren „dort zu verorten, wo sie sich in die Frage nach Sinn, Zukunft und der adäquaten Form ihres Judentums verbeißen, und wo dieser Biss selbst schon, als illusionsloses, aggressives Bekenntnis zur eigenen Existenz, eine Antwort auf diese Frage ist.“ (Bodenheimer 2011, 8) Die Metapher vom Biss in den Himmel ist für Bodenheimer der treffende Ausdruck für ein beständig scheiterndes, weil in seinem Kern sinnloses Ausgreifen nach der Transzendenz. Während für einen orthodoxen Juden wie Joseph Carlebach Begriffe wie Offenbarung und Erlösung die Rätsel dieser Welt erst zu lösen erlauben (Carlebach 1933, 3), liegt für die modernen deutsch-jüdischen Autoren in ihnen keine Substanz mehr, keine Wahrheit, von der sie ihre Existenz ernähren könnten. Bodenheimer hebt deshalb hervor, dass laut Benjamin die Welt, die Kafkas literarisches Werk beschreibt, nur als Vorwelt oder Nachwelt / Moderne gegenüber der in der Heiligen Schrift evozierten religiösen Welt fungieren kann.

Vorwelt (Bubers jüdische Urreligiosität, Greiners Rückgriff auf Noah) und Moderne sind demnach jene beiden Räume für einen Neuansatz des Judentums, der sich gegen die traditionelle institutionalisierte Religion wendet. Alfred Bodenheimer, Georg Pfeiderer und Bettina von Jagow konstatieren für jene Literatur, die sich in der Moderne als religiöse Literatur versteht, eine Abwendung von den traditionellen Religionen. Der religiöse Ansatz dieser Literatur ist ein subjektiver. „Die ‚Religiosität‘ oder besser Theologizität moderner Literatur liegt offenbar [...] in einer Art Inversion oder Rückspiegelung der literarischen Verarbeitung gelebter Wirklichkeit in den Text bzw. in den Akt des Schreibens.“ (Bodenheimer et al. 2009, 21) Weder reflektiert diese moderne religiöse Literatur zeitgenössisches theologisches Denken, noch schöpft sie aus einer eigenen konfessionell gebundenen religiösen Erfahrung. Matthias Morgensterns Artikel über orthodoxes jüdisches Schreiben im frühen 20. Jahrhundert schildert demnach die Schlussphase eines ehrgeizigen Projektes der Neoorthodoxie des 19. Jahrhunderts, durch literarische Texte religiöse Bildung erreichen zu können (Morgenstern 2009).

Die von Benjamin intendierte „Rettung‘ der theologischen Begriffe durch deren Umdeutung ins Profane“, die „radikale Säkularisierung“ der religiösen Tradition, um „einige ihrer Bruchstücke in die Welt der Moderne hinüberzuretten“ (Mosès 2010, 145), ist hingegen der Deutungsansatz zahlreicher Forschungen zu deutsch-jüdischen Autoren des 20. Jahrhunderts. Dass diese Bruchstücke durch subjektive Aneignungen der Tradition in der Lektüre der Bibel gewonnen werden, hat Almuth Hammer exemplarisch für das Werk von Else Lasker-Schüler und Joseph Roth aufgezeigt. „Else Lasker-Schülers Zeichnung ‚Jussuf weidet die Ziegen und Schafe‘ veranschaulicht eindrücklich eine Auseinandersetzung mit der Tradition, die individuelle Lesarten der Überlieferung ins Bild setzt, um sie auf diese Weise zugleich fortzuschreiben und einem modernen Blick zu öffnen.“ (Hammer 2004, 7) Die neuen Lektüren der Bibel unterliegen keinem „allgemein verbindlichen Regelwerk“ (Hammer 2004, 95) mehr, wie es in der rituellen Lesung der Tora im Gottesdienst vorliegt.

Das traditionelle jüdische Schrifttum, vornehmlich die Bibel, die den säkularen jüdischen Autoren meist als einziges Werk der Tradition noch bekannt ist, wird in der modernen deutsch-jüdischen Literatur zum Stichwortgeber oder zum Reservoir poetischer Bilder, auf das je nach „Anlass und Interesse“ (Hammer 2004, 95) zurückgegriffen wird. Die Probleme, die in den literarischen Werken verarbeitet werden, entstehen jedoch nicht aus einer Konfrontation der Gegebenheiten der Moderne mit dem traditionellen jüdischen Leben, sondern allein aus den Erfahrungen mit der modernen Existenz. Wie wenig theologische Fragestellungen zur modernen deutsch-jüdischen Literatur gehören, zeigt sich, wenn Werke deutsch-jüdischer Autoren in den Kontext aktueller theologischer Fragen gestellt werden. Wolfgang Klaghofers Auseinandersetzung mit Franz Kafka und Franz Werfel ist eher eine theologische Reflexion, die sich Aussagen von Werfel und Kafka zur Hilfe nimmt, um theologische Probleme der Moderne von „Mensch und Gott im Schatten“ (Klag-

hofer 2000) zu erörtern. Einen Einblick in die literarische Verarbeitung der jüdischen Tradition leisten sie nicht. Dies gilt auch von Jan-Heiner Tücks Auseinandersetzung mit Paul Celan, dessen Dichtung er als „theologische Provokation“ versteht, als unmittelbaren Ansprechpartner für eine um ihre „Glaubwürdigkeit“ (Tück 2000, 10) ringende Christliche Theologie.

Literaturkritik der Zeitschrift *Jeschurun*

Das deutsche Judentum hat vor allem seit der Wende zum 20. Jahrhundert eine veränderte Haltung gegenüber der religiösen Tradition eingenommen. Eine Opposition gegen die Wahrheit der jüdischen Lehre erkennen die Rezensenten der neoorthodoxen Zeitschrift *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* in zahlreichen Romanen deutsch-jüdischer Autoren, die repräsentativ für jüdische Literatur der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sind.

Joseph Wohlgemuth, Herausgeber der Zeitschrift, hat in einer Nachbetrachtung zu Armin Blaus Besprechung von Max Brods *Rëubeni. Fürst der Juden* betont, dass die Wahrheit das Lebensblut des jüdischen Volkes sei (Wohlgemuth 1926, 90). Abweichungen von ihr in einem literarischen Werk bedeuten demnach ein Ausscheren aus der jüdischen Tradition, das wiederholt in den Rezensionen in *Jeschurun* kritisiert wird. Armin Blau fragt exemplarisch in seiner Rezension zu Stefan Zweigs Drama *Jeremias*: „Welchen Standpunkt geziemt uns, den Thoratreuen, einem solchen ästhetischen Werke gegenüber einzunehmen? Darf überhaupt beim Genuß eines ästhetischen Werkes die ethische oder religiös wertende Kritik ansetzen und Fragen nach Nutzen und Schaden stellen?“ (Blau 1918, 566) Obwohl Zweigs Jeremias-Figur nicht „unsres Blutes ist“ (Blau 1918, 574), gesteht er dem Werk dennoch eine große Wirkung auf jüdische Leser zu, weil es in seiner ästhetischen Gestalt „als ein [...] Erwecker der Sehnsucht nach Zion und Jerusalem, nicht bloß nach dem geistigen, sondern auch nach dem höchst irdischen Boden Palästinas“ (Blau 1918, 575) dienen kann. Blau weist in seiner Rezension ausführlich auf die Unterschiede zwischen der biblischen Prophetengestalt des Jeremias und Zweigs modernem, an politischen Zeitfragen orientiertem Jeremias hin. Obwohl Blau ganz allgemein den biblischen Gestalten eine „Gestaltungssprödigkeit“ (Blau 1918, 559) zugesteht, verweist seine Kritik an Zweigs Drama auf einen grundsätzlichen Missstand in der deutsch-jüdischen Literatur, nämlich den Mangel einer authentischen Darstellung jüdischen Lebens. Dichter wie Arthur Schnitzler und Jakob Wassermann „wollen immer nur eine Seite des Typus Jude behandeln, etwa seine Stellung in einer Umgebung Andersgläubiger. Diese jüdischen Romanfiguren und ihr Judentum geben mehr eine Spiegelung der intellektuellen Not als ein Bild des religiösen und volksmässigen Lebens und Charaktertypus des jüdischen Stammes.“ (Blau 1921, 311) Da Blau und Wohlgemuth, den entscheidenden Rezensenten literarischer Werke in *Jeschurun*, eine originäre jüdische Literatur fehlt, die das reli-

giöse Leben des zeitgenössischen Judentums darstellt, konzentrieren sie sich in ihren Rezensionen erfolgreicher Werke deutsch-jüdischer Autoren auf die Frage, welches Interesse diese für einen toratreuen Leser haben könnten. Dieser eingeschränkte Standpunkt verrät jedoch ex negativo die literarische Gestalt, die ein authentisches jüdisches Werk aus neoorthodoxer Perspektive zu besitzen hätte.

In seiner Rezension von Jakob Wassermanns Roman *Der Fall Maurizius* fragt Blau, ob Etzel Andergasts fanatischer Gerechtigkeitssinn „jüdisches Erbgut“ (Blau 1928, 290) sei. In seinen Anmerkungen zu Max Brods Roman *Rëubeni. Fürst der Juden* interessiert ihn, inwieweit Brod in seiner ethischen Fragestellung, ob aus einem sündhaften Verhalten etwas Edles entspringen könne, eine zulässige Interpretation der Mischnastelle Berachoth 54a einführt (Blau 1926, 78). Wichtig sind auch Blaus Überlegungen, inwieweit Brod in seiner Darstellung erotischer Szenen die spezifische jüdische Sittlichkeit ‚Zniuth‘ verletzt habe (Wohlgemuth 1926, 92). Die neoorthodoxen Rezensenten prüfen also, inwieweit die jüdischen Figuren von der traditionellen religiösen Welt des Judentums, nicht allein von seinen Gebräuchen und religiösen Lebensformen, sondern auch von dessen religiöser Ethik geprägt sind. An der Gestaltung dieser Welt bzw. in der Auseinandersetzung mit ihr wird die deutsch-jüdische religiöse Literatur, die für toratreue Juden von Interesse sein kann, erkennbar.

Deutsch-jüdische religiöse Literatur

In seiner Besprechung von Oskar Baums Roman *Die böse Unschuld* (1918) weist Armin Blau darauf hin, dass hier keine Ghettogeschichte vorliege. „Von Frömmigkeit, Gottesinnigkeit, von jüdischen Kultushandlungen und Festen, jüdischen Spracheigenheiten und dergleichen ist wenig vorhanden. Und dennoch ist das soziale Milieu, die ganze soziale Schichtung und Charakteristik der Personen im Grunde jüdisch zu nennen. Ihre Handlungsweise hat jüdisches Gepräge und jüdische Geistesart.“ (Blau 1926, 425) Nicht jüdische Soziosemiotik ist entscheidend für eine jüdische Literatur, sondern eine jüdische Geistesart, wobei diese in ihrem Kern ganz selbstverständlich gleichgesetzt wird mit einem religiösen, traditionellen Gepräge. Wenn in den Ghettogeschichten des 19. Jahrhunderts, z.B. in Nathan Samuelys *Das Tüpfel auf dem i* oder in Karl Emil Franzos' *Nach dem höheren Gesetz*, Fragen der verlassenen Ehefrau (*Aguna*) oder der Scheidung und Wiederverheiratung der Ehefrau mit einem Christen eine Rolle spielen, so sind dies explizit aus der sozialen Ethik der traditionellen Halacha erwachsende Probleme, die aufgrund der sozialen Veränderungen jüdischer Existenz schon für das frühe 20. Jahrhundert keine Bedeutung mehr haben. Stattdessen treten auf der einen Seite universelle sozial-ethische Komponenten, die den Juden als modernen Menschen auszeichnen, sowie die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in den Vordergrund. Die Thematisierung jüdischer Handlungsweisen und Geistesart tritt demnach vorwie-

gend im Spannungsfeld einer von den vielgestaltigen Problemen der Moderne geprägten Existenz auf.

Selig Schachnowitz (1874–1952) gehört zu den wenigen deutsch-jüdischen Autoren der Moderne, deren Belletristik das traditionelle Judentum als Alternative zur modernen säkularen Existenz verteidigt. In seinem Roman *Luftmenschen* (1912) erzählt er den typischen Werdegang eines osteuropäischen Juden, der in der deutschen Großstadt seine religiöse Herkunft nur noch „als nachziehenden Schatten aus der düsteren Vergangenheit betrachtet [...] und verachtet [...].“ (Schachnowitz 1912, 44) Der Protagonist Samuel Maslow trifft bei seinen Erlebnissen immer wieder auf einen Mann, der als zwielichtige Luftmenschengestalt wechselnde Identitäten annimmt, um sein Leben erfolgreich zu fristen, darin aber zum Verbrecher wird. Schachnowitz legt ihm jedoch jenes Urteil über die Lebenssituation seines Protagonisten Maslow in den Mund, das auch als des Autors Urteil über ihn und Maslows Freunde anzusehen ist: „Was nicht das Leben alles zusammenreimt und für unsinnige Synthesen schafft.“ (Schachnowitz 1912, 19)

Maslows Freunde, der überzeugte Leibnizianer und der Kommunist, verlieren ihr Leben im zaristischen Russland und werden Opfer der unsinnigen Synthese ihrer jüdischen Existenz mit einem modernen Lebenssystem. Allein die Familie Bergsen mit ihrer neoorthodoxen Lebensweise vermag ihm schließlich einen neuen geistigen Halt zu geben. Bei ihr lernt er Samson Raphael Hirschs Judentum kennen, Tora und Alltagsleben miteinander zu vereinbaren. Am Ende wandert er mit Bergsens Tochter Hilda nach Palästina aus.

Obwohl *Luftmenschen* ein Thesenroman ist, in dem Schachnowitz das Scheitern unterschiedlicher Lebensformen der Assimilation demonstriert und ihnen die neoorthodoxe Existenz der Familie Bergsen als Vorbild entgegenstellt, enthält er doch auch Partien, in denen die existenzielle Not so bedrückend geschildert wird, dass nur noch die Umkehr (Teschuwa) zur jüdischen Religion sinnvoll erscheint. Als Maslow bei einem Judenpogrom in Russland Zeuge des Mordes an seinem Freund Mandes wird, bricht sein verschüttetes Judentum wieder in ihm auf, indem er sich durch die Rezitation des Verses Deut 32, 4 „Hazur tomim poolau“ (Schachnowitz 1912, 164) Gottes Gerechtigkeit erneut unterstellt. Sein Versagen gegenüber dem Hilferuf seiner ehemaligen Nachbarin Sonja, die schließlich Selbstmord begeht, wird zum Auslöser seiner Entscheidung, ein aktives jüdisches Leben in Palästina zu führen.

Simon Kronberg (1891–1947) hingegen, dessen Eltern aus der orthodoxen Lebenswelt Galiziens stammen, ist aus dieser traditionellen Glaubenswelt ausgebrochen, um sich auf dem Hintergrund der krisenhaften Erfahrungen des modernen Menschen einen eigenen Zugang zu seinem jüdischen Glauben erringen zu können. Als er 1915 nach Berlin kam, fand er Anschluss an die Literatur des Expressionismus.

Kronbergs Werk ist der immer wieder neu einsetzende Versuch, das traditionelle Judentum durch expressionistische Dissonanz aufzubrechen und die Teile zu

einem neuen, innerlich lebendigen Judentum der Tradition zusammenzusetzen. Sein Roman *Chamlam* (1921) ist nach Armin Wallas „Teil einer jüdischen Selbstkritik, die durch die Betonung des Unzulänglichen und Unvollkommenen charakterisiert ist.“ (Kronberg 1993, 371) Der Roman beginnt mit einer Anrufung Gottes durch seinen Protagonisten, die sowohl die Haltung als auch die liturgische Sprache des Chasan, des Vorbeters in der Synagoge, imitiert, eine Figur, die für Kronbergs Auseinandersetzung mit dem Judentum von zentraler Bedeutung ist. *Chamlam* endet mit den Worten: „Ein warmer Wind in der Straße lief wie ein Dank.“ (Kronberg 1993, 179) „Die jüdische Exilserfahrung verdichtet sich ihm bevorzugt in der Wind-Metapher, zielloses Getriebensein assoziierend.“ (Wallas 2012, 310)

Ebenso wie Simon Kronberg hat auch Paul Adler (1878–1946) nur ein schmales literarisches Werk verfasst. Das Buch *Elohim. Ein symbolischer Geschichtenkreis* (1914) enthält vier Erzählungen, angesiedelt in der Welt des Judentums, Christentums, der griechischen Antike und Chinas. *Die Zauberflöte* (1916) ist eine vielschichtige Adaption der Mozartschen Oper, in der traditionelles Judentum und Aufklärung eine eigenwillige Verbindung eingehen.

Adlers Werk ist durch einen religiösen Synkretismus geprägt. Mit der Vergleichbarkeit der religiösen Phänomene demonstriert er aber nicht auch schon eine mögliche Nivellierung der unterschiedlichen religiösen Welten, sondern gerade deren Unvereinbarkeit. Er setzt die religiösen Symbole nicht in Bewegung, um ihre Eigenart zum Verschwinden zu bringen, sondern um sie in ihrer Besonderheit hervorzuheben. Sein synkretistisches Verfahren erzeugt deshalb bewusst einen „seltsamen fremden Mißklang“ wie z.B. bei der Zusammenführung des hebräischen und lateinischen Wortlautes von Jes 6,3 „Kadosch, Kadosch, Kadosch, Deus Zebaoth! Plenus est omnis mundus gloriae eius!“ in der Erzählung *Elohim* (Adler 1962, 87).

In seinem Essay *Glauben aus unserer Zeit* schreibt Adler: „Alles ist, im Ernste genommen, transzendent, religiös.“ (Adler 1916, 293) Das Wissen darum, dass es keine „kleine, flache Welt der Äußerlichkeiten“ (Adler 1911, 537) gibt, dass vielmehr alle ihre Phänomene religiös sind, wird aus jedem Satz seiner *Zauberflöte* deutlich. Wenn man die Ambivalenz seiner Begebenheiten und die schillernde Vieldeutigkeit seiner Zeichen in ein Spannungsverhältnis mit den eschatologischen Gedanken von Psalm 84 setzt, hat man jenes Potential gefunden, aus dem Adler seinen Humanitätsgedanken entfaltet. Trotz aller Anleihen bei der ägyptischen und griechischen Mythenwelt ist seine Vision letztlich an die religiöse Semantik und Symbolik des Judentums gebunden, die Tamino den Weg zurück zu seinem Gott ermöglichen soll. Adlers Version der *Zauberflöte* zeigt, dass der Suchende in den fragmentarischen Dimensionen der Moderne scheitert, dass ihm der Sprung aus den halluzinatorischen Bildern in die Realität des Glaubens solange nicht gelingen wird, wie er vor der Schlange flieht, statt ihren abschließenden Mahnworten zu folgen: „Ihr, lernt eignes Sein von Gott! Gutes sollt ihr kennen und Böses!“ (Adler 1959, 447)

Karl Jakob Hirsch (1892–1952) hat sich hingegen mit seiner exponierten Herkunft als Urenkel Samson Raphael Hirschs schwergetan. Sein lebenslanges Ringen um einen Zugang zu Gott ist geprägt von einer radikalen Unsicherheit gegenüber seiner jüdischen Herkunft, sodass er schließlich seinen Weg zur Konversion zum Christentum nicht als einen Weg vom Judentum aus, sondern als einen „von voller Gleichgültigkeit in religiöser Hinsicht“ aus beschreibt (Hirsch 1990, 278). In seinem zweiten Roman *Hochzeitsmarsch in Moll* (1936) hat Hirsch die kritische Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft geleistet, die er später in seinen autobiographischen Schriften ausgelassen hat. Der Roman zeigt nicht nur den wandlungsreichen Weg seines Protagonisten Walter Heller durch ein von Emanzipationswünschen aus der „Gefängniswirtschaft“ (Hirsch 1986, 11) einer religiösen jüdischen Familie geprägtes Leben, in dem weder die Ehe noch die Kunst zu einem Haltepunkt für eine neue Identität dienen können, sondern auch den gradlinigen Weg der Jugendfreundin Marya, die als orthodoxe Jüdin mit ihrem zionistischen Ehemann Ernst schließlich nach Palästina auswandert. Während Marya Samson Raphael Hirschs neoorthodoxe Devise, die Zeit müsse zur Tora hin erzogen werden, nicht diese der Zeit angeglichen werden, in ihrem Leben beherzigt, findet Walter bis zum Ende des Romans nicht zu einer eigenen Identität. „Heute bin ich gar nichts, weder Jude noch Mensch, ich bin nur einer, der von Erinnerungen lebt.“ (Hirsch 1986, 178) Er erkennt zudem, er habe „bisher Idylle gespielt“ (Hirsch 1986, 177). Es bleibt jedoch am Ende des Romans offen, wohin ihn sein Drang, die Heimat zu verlassen, letztlich treiben wird, ob er in der Lage ist, seinen Freunden nach Palästina zu folgen.

Die ausgewählten Texte einer religiösen Literatur zeigen ein breites Spektrum in der Auseinandersetzung deutsch-jüdischer Autoren mit dem traditionellen Judentum. Auffällig ist, dass keiner dieser Texte einen internen Konflikt innerhalb des traditionellen Judentums thematisiert, da dieser Aspekt für die moderne jüdische Literatur nicht existiert. Das Spektrum der Auseinandersetzung reicht vielmehr von der Darstellung einer religiösen Umkehr, der ‚Teschuwa‘ (Schachnowitz) über eine kritische Auseinandersetzung mit dem Judentum, das mit krisenhaften Erfahrungen des modernen Menschen konfrontiert wird, sodass seine traditionelle Gestalt aufgebrochen, aber nicht negiert wird (Adler und Kronberg) bis zur ambivalenten Haltung gegenüber dem traditionellen Judentum (Hirsch).

Während deutsch-jüdische Autoren in der Erzählliteratur nicht zu einer geeigneten Erzählform gefunden haben, um die religiöse Problematik des Judentums in der Moderne zum Ausdruck zu bringen, gibt es im 20. Jahrhundert im Drama eine viel größere Bandbreite von Darstellungsformen des Religiösen, die von Stücken mit religiösen Implikationen über Weihespiele (z.B. Aron Ackermann *Die Schweregeprüften*, 1906, und Hedwig Caspari *Salomos Abfall*, 1920) bis hin zum Mysterienspiel in der Nachfolge oder Nachahmung von Hofmannsthals Welttheater reicht (z.B. Schalom Ben Chorin *Das Messiaspiel*, 1933).

Arthur Holitschers (1869–1941) *Der Golem. Ghettolegende in drei Aufzügen* (1908) ist ein metaphysisches Experiment, in dem der anthropoiden Gestalt des Golem der in Gottes Ebenbild geschaffene Mensch gegenübergestellt wird. Rabbi Bennahum hat einen Golem geschaffen. Aber auch der Mensch ist, nach dem Talmud (bSanhedrin, 38b) von Gott zunächst aus dem Staub zu einer formlosen Masse (hebr.: Golem) gebildet worden, bevor er die Seele erhalten hat. Rabbi Bennahums Mitbürger fürchten nicht den Golem, sondern den Rabbi, weil er nach dem plötzlichen Tod seiner Frau aus Rivalität gegenüber Gott ein menschenähnliches Wesen geschaffen hat. Für Ruben, dem der Rabbi seine Tochter Abigail zur Heirat verweigert, ist der Golem ein Sinnbild für den Zustand des Menschen, der seine Ebenbildlichkeit zu Gott verloren hat und zu einer stumpfen Masse geworden ist.

Der Rabbi versucht auch den Todesengel zu besiegen, muss aber für diese Hybris mit dem Tod seiner Tochter büßen. Nach deren Tod verzichtet der Golem, dass ihm eine Seele geben wird und er damit ein Mensch wird, weil es nur mit heillosem Unglück aus menschlichem Hochmut verbunden ist. Der Rabbi hat den Kampf gegen Gott, dem er ein Menschenbild aus eigener Schöpferkraft entgegensetzen wollte, verloren.

Ludwig Strauß (1892–1953) fragt in *Der Tod des Verborgenen* (1920) nach dem Grund, in dem die Welt bzw. die Menschheit verwurzelt ist, und ob dieser Grund den Menschen offenbar ist. Das Verhältnis von Verborgenheit und Offenbarkeit veranschaulicht Strauß am Beispiel der jüdischen Legende von den 36 Gerechten, auf denen die Welt beruht. Für Strauß sind sie die verborgenen Garanten dafür, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen auch in Zeiten der Not oder des Abfalls vom Glauben bewahrt wird. Während der Tischler einer der 36 Gerechten ist, die in ihrer Sendung verborgen bleiben, steht sein Pflegesohn, der seine Bar Mizwah feiern wird, auf der Schwelle zum öffentlichen Leben im Zeichen der Gebote seines Glaubens. Als Gegenbild zu der Verborgenheit des Gerechten zeichnet Strauß in der Figur des Eleser den Juden, der sich in der Diaspora assimiliert, sich in den Gojim versteckt und dadurch den jüdischen Menschen von innen zerstört.

Nelly Sachs (1891–1970) hat ihr Mysterienspiel *Eli* 1943 über eine Zeit nach der Katastrophe geschrieben, ohne deren tatsächliches Ausmaß zu kennen. Es zielt nicht auf die historische Dimension, sondern auf die metaphysische des Leidens. In ihm sucht Nelly Sachs jenen Moment, in dem Israel aus dem Tatsächlichen der Historie austritt und seine Existenz zum Gebet vor Gott wird, in dem Geschichte zur Religion wird. Im Mittelpunkt des Mysterienspiels steht die Geschichte des jüdisch-polnischen Hirtenjungen Eli, den ein Soldat erschlägt, als er auf der Straße mit einer Pfeife zu Gott hinauf pfeift. Die Aufhebung des historischen Augenblicks geschieht hier nicht um einer allzeitlichen poetischen Fiktion willen, sondern wird von der Historie selbst her notwendig. Denn bereits in dem Augenblick, in dem Eli ermordet wird, verwandelt sich durch den Tod oder das Verstummen der unmittelbaren Zeugen das historische Ereignis in ein Mysterium. Mit ihren Zeugen hat die Geschichte

nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihre Realität verloren. Aber damit beginnt ihre religiös-metaphysische Wirkung.

In den Bericht von Elis seltsamem Pfeifen ist ein Sinnbild des 42. Psalms eingewoben. „Wie der Hirsch nach Wasserquellen lechzet, also lechzet meine Seele, o Gott, nach dir.“ Dies ist die Sehnsucht des Verfolgten, der seinen Gott verhöhnt sieht. Der Soldat hört Elis Pfeifen, das ein Weckruf an Gott sein soll. Statt die Herde zusammenzupfeifen, pfeift Eli umgekehrt als einer aus der Herde nach dem höchsten Hirten. Von da an steht es in der Mitte zwischen dem angerufenen Gott, der die Herde bei sich sammeln soll, und dem Mörder, der die Herde sammelt, um sie seinem irdischen Götzen zum Opfer darzubringen.

Am Ende des Spiels begegnet der Schuster Michael Elis Mörder, der sich zu rechtfertigen versucht. In dessen Missdeutung des Weckrufs verbirgt sich die Götzendienerei, die nur die Ordnung des Diesseits kennt, das Zeichen als Zeichen der Verschwörung deutet, Gott als den Verschwörer gegen seine Existenz.

Auf seiner Wanderschaft sammelt nun Michael für Gott die Spuren des vernichteten Volkes auf. Und als die vergessenen, zeugenlos gewordenen Ereignisse eingesammelt sind, verkündet zum Abschluss des Mysterienspiels die Stimme das Ende von Israels Wanderschaft aus Bedrängnis: „Deine Schuhe sind vertreten – komm!“ (Sachs 1965, 67) Michael wird entrückt, während die Widersacher Gottes zerfallen.

Literaturverzeichnis

- Adler, Paul: „Theodor Däubler. Ein Gespräch mit dem unlustigen Leser über einen Dichter“. *Pan* 2. Jg. (1911–1912), 536–539.
- Adler, Paul: „Glauben aus unserer Zeit“. *Die Aktion* 6. Jg. (1916), 293.
- Adler, Paul: „Über das Judentum“. *Der Anbruch* Bd. 1, Heft 13 (1917/18), 8.
- Adler, Paul: „Die Zauberflöte“. Otten, Karl (Hrsg.): *Prosa jüdischer Dichter*. Stuttgart: Cotta, 1959, 355–447.
- Adler, Paul: „Elohim“. Otten, Karl (Hrsg.): *Schofar. Lieder und Legenden jüdischer Dichter*. Berlin: Luchterhand, 1962, 73–91.
- Blau, Armin: „Stefan Zweig's ‚Jeremias‘. Dramatische Dichtung in neun Bildern“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 10 (1918), 559–575.
- Blau, Armin: „Moderne westliche Ghettoliteratur“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 7–8 (1921), 310–325.
- Blau, Armin: „Anmerkungen zu Max Brods ‚Rëubeni‘ und Verwandtes“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 76–87.
- Blau, Armin: „Oskar Baum: Die böse Unschuld. Ein jüdischer Kleinstadtroman“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 423–427.
- Blau, Armin: „Der Fall Waremme-Warschauer“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 5–6 (1928), 287–296.
- Bodenheimer, Alfred; Pfeleiderer, Georg; von Jagow, Bettina (Hrsg.): *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009.

- Bodenheimer, Alfred: *In den Himmel gebissen. Aufsätze zur europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2011.
- Buber, Martin: *Deutung des Chassidismus. Drei Versuche*. Berlin: Bücherei des Schocken Verlags, 1935.
- Carlebach, Jos[eph]: „Der neue Glaubensbegriff als Grundlage der Bibelübersetzung von Buber Rosenzweig“. *Der Israelit* 74 (1933), H. 19, 3.
- Greiner, Bernhard: *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*. München: Wilhelm Fink, 2004.
- Grossman, Jeffrey A.: „From East to West. Translating Y. L. Perets in Early Twentieth Century Germany“. Gershoni, Israel; Elman, Yaakov (Hrsg.): *Orality, Textuality, and the Materiality of Jewish Tradition. Representations and Transformations*. New Haven: Yale University Press, 2000, 278–309.
- Hammer, Almut: *Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hirsch, Karl Jakob: *Komödie in Moll*. Bad Homburg: Oberon, 1986.
- Hirsch, Karl Jakob: *Quintessenz meines Lebens*. Mainz: von Hase und Koehler, 1990.
- Horch, Hans Otto; Spies, Bernhard: „Zur Faszination chiliastischen Denkens nach dem Ersten Weltkrieg“. Ladislaus (László) Radványi Dissertation „Der Chiliasmus“ (1923) und das literarische Werk von Anna Seghers. *Argonautenschiff. Jahrbuch der Anna-Seghers-Gesellschaft* 8 (1999), 164–181.
- Klaghofer, Wolfgang: *Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2000.
- Kronberg, Simon: *Lyrik. Prosa*. Hrsg. von Armin A. Wallas. Grafrath: Klaus Boer, 1993.
- Langenhorst, Georg: „Zwischen ‚Weihnukivester‘ und ‚Orthodoxie‘. Zur deutsch-jüdischen Diaspora-Literatur der Gegenwart“. *Stimmen der Zeit* 1 (2011), 51–63.
- Mendes-Flohr, Paul: „Neue Richtungen im jüdischen Denken“. Lowenstein, Steven M.; Mendes-Flohr, Paul; Pulzer, Peter; Richarz, Monika (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3, 1871–1918*. München: C.H. Beck, 1997, 333–355.
- Miron, Dan: *Verschränkungen. Über jüdische Literaturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Miron, Dan: *From Continuity to Contiguity. Toward a New Jewish Literary Thinking*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2010.
- Morgenstern, Matthias: „Die Ästhetik der Tora. Zur Geschichte und zum Ende des Bildungsromans in der deutsch-jüdischen Orthodoxie“. Bodenheimer, Alfred; Pfeleiderer, Georg; Jagow, Bettina von (Hrsg.): *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009, 127–148.
- Mosès, Stéphane. „Benjamins Judentum“. Weidner, Daniel (Hrsg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010, 141–151.
- Sachs, Nelly: *Das Leiden Israels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1965.
- Schachnowitz, Selig: *Luftmenschen*. Frankfurt a.M.: Der Israelit, 1912.
- Shaked, Gershon: „Wie jüdisch ist ein deutsch-jüdischer Roman? Über Joseph Roths ‚Hiob. Roman eines einfachen Mannes‘“. Mosès, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, 281–292.
- Tück, Jan-Heiner: *Gelobt seist Du, Niemand. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*. Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 2000.
- Wallas, Armin A.: „Simon Kronberg“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2. erw. und aktualisierte Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 309–311.
- Wohlgemuth, Joseph: „Zwei Welten“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 88–104.