

Deutsch-jüdische Literatur und die aggadische Erzählliteratur

Alexander Alon

Einleitung und Fragestellung; Forschungslage

Die jüdische Moderne definiert ihre Tradition und ihr Selbstverständnis über Reflexion, Edition und poetische Verhandlung eines Textbegriffs und eines Korpus, das einer bestimmten Gruppe historischer Figuren der jüdischen Geschichte zugeordnet wird: den Rabbinen (Niehoff 1995). Im Fokus des vorliegenden Artikels liegt die Rezeption des rabbinischen Konzepts der Aggada (auch: Haggada) bzw. des dadurch definierten Korpus im deutsch-jüdischen Kontext der Moderne, mit besonderem Fokus auf die Literatur.

Hierzu hat Johannes Sabel bislang die einzige systematische Studie vorgelegt (Sabel 2010). Sabel fokussiert dabei die Konzeptualisierung der Aggada und deutsch-jüdische Anthologien, die er als zentrales Anschauungsobjekt ansieht. Ihm zufolge lässt sich die Rezeption der Aggada dergestalt als Entwicklungsgeschichte lesen, dass „[die] Aggada [...] aus ihrem rabbinischen Kontext und ihrer traditionellen Besetzung herausgelöst [wird], um zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Paradigma jüdischen Erzählens in deutscher Sprache zu avancieren“ (Sabel 2010, 2). Sabels literarhistorische These der „Geburt eines Konzeptes und eines spezifischen Korpus jüdischer Literatur deutscher Sprache“ (Sabel 2010, 176) ist von Andreas Lehnardt grundlegend kritisiert worden (Lehnardt 2011; vgl. auch Hahn 2011; Horch 2010). Lehnardt setzt die für die Fragestellung relevanten Aggada-Konzeptionen bereits in der Haskala, bei Nachman Krochmal, Salomo Jehuda Rapoport und Salomon Buber an und verweist auf eine weitgefächerte Praxis der Aggada-Rezeption in der nicht deutschsprachigen jüdischen Literatur, etwa auf Pijutim, mit dem impliziten Vorschlag, Sabels umfassende These zur Genese der Literatur durch eine komparatistische Perspektive und durch die verstärkte Rezeption von Gattungen abzustützen, die über die Narration hinausgehen. Grundlegend für den vorliegenden Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Maren Niehoff, in denen Aggada-Konzepte bei Leopold Zunz (Niehoff 1998b), Jacob Weil (Niehoff 1996), Heinrich Heine (Niehoff 1997) und Adolf Jellinek (Niehoff 1998a) unter dem Blickwinkel der Bedeutung der Aggada für ein modernes jüdisches Selbstverständnis analysiert werden (Niehoff 1995). Forschungen zum vorliegenden Themenkomplex mit Bezug auf die belletristische Literatur sind disparat, insofern sie meist Einzelautoren in den Blick nehmen, die, mit Ausnahme von Heinrich Heine, überwiegend im 20. Jahrhundert geschrieben haben, so etwa Franz Kafka, Hermann Ungar (vgl. Hoffmann 2005, 131–136) und Joseph Roth (vgl. Shaked 2006, 234–256).

Im Folgenden werden zwei Textgattungen in den Mittelpunkt gerückt: Anthologien und Erzählliteratur, wobei zwei Autoren besonders hervorgehoben werden, deren Konfigurierung aggadischer Erzählliteratur besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat: Heinrich Heine und Franz Kafka.

Dabei ist zur Methodik zu bemerken, dass, um den Begriff des ‚Aggadischen‘ nicht zu strapazieren, für Anthologien und literarische Texte unterschiedliche Auswahlkriterien herangezogen wurden. Bei den Anthologien wurde der Verwendung des Begriffs in den Quellen gefolgt, indem nur Texte ausgewählt wurden, die entweder vom Begriff der ‚Aggada‘ Gebrauch machen oder sich auf den nichtgesetzlichen Aspekt der rabbinischen Literatur beziehen. Damit fallen – im Gegensatz zu Sabels Arbeit, die diese Texte argumentativ dem ‚Aggadischen‘ zugeordnet hat – die Sammlungen Ludwig August Frankls (1855) und Julius Moses' (1907) aus dem Fokus der Untersuchung. In Bezug auf literarische Texte wurde hingegen diskursiv vorgegangen, insofern die Autoren Heine und Kafka in der Rezeption als ‚aggadisch‘ betrachtet worden sind. In Bezug auf das Korpus ist anzumerken, dass grundlegende Fragen der Perspektivierung des Materials thematisiert werden und keineswegs eine vollständige Auflistung relevanter Texte präsentiert werden soll; Texte wie die Anthologien von Meir Letteris (1847), Raphael Fürstenthal (1834), Wolf Pascheles (1870 [1847]; Glasenapp 2009), Giuseppe Levi (1863), Daniel Ehrmann (1882 [1880]) und Micha Josef bin Gorion (Berdyczewski) (1916–1922; 1913–1926) oder literarische Texte von Joseph Roth oder Hermann Ungar sind zwar für die Fragestellung relevant, konnten aber nur partiell herangezogen werden.

Grundlegendes zur rabbinischen Literatur

Die Blütezeit der rabbinischen Literatur reicht von der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer um 70 n.d.Z. bis zum 6. Jahrhundert n.d.Z., bis zur Endredaktion des Babylonischen Talmuds. Als Endpunkt des rabbinischen Zeitalters wird auch das Jahr 1040 gesehen, der Niedergang der gaonäischen Akademien Babyloniens (Stemberger 2011, 11). Wie andere Ausprägungen des Judentums ging das rabbinische Judentum davon aus, dass Gott die Tora sowohl in ihrer schriftlichen als auch in ihrer mündlichen Form am Sinai offenbart habe, wobei es im Unterschied zu anderen Gruppen nur sich selbst als Besitzer der memorisierten mündlichen Tora ansah (Ulmer 2015; Mandel 2013, 436; Neusner 2000, 1135).

Zur rabbinischen Literatur zählen u.a. die Mischna, die Tosefta, die beiden Mechiltot, der Babylonische und der Palästinische Talmud, sodann der Midrasch Rabba der fünf Bücher Mose und der fünf hagiografischen Bücher: Hohelied, Ruth, Lamentationes, Ecclesiastes und Esther (Ben Amos 1966, 4) und eine weitere Serie von Midraschim zu den fünf Büchern Mose, der Midrasch Tanchuma. Dabei ist es stets eine Eigenheit der Forschung zur rabbinischen Literatur gewesen, ‚rabbini-

sche‘ Texte auch in weit nach dem rabbinischen Zeitalter redigierten Texten aufzuspüren, sodass die Zuordnung ‚rabbinisch‘ immer schon von einer interpretatorischen Leistung abhängig gewesen ist (vgl. Ben Amos 1966; Mandel 2013).

Als die vier rabbinischen Hauptkategorien postbiblischer mündlicher Tradition werden in der Regel Mischna und Midrasch sowie Halacha und Aggada genannt. Während die ersten beiden Begriffe Dan Ben Amos zufolge methodischer Art sind, sind die letzteren thematisch. Mischna steht für die Kompilierung juridischer, ethischer und religiöser Aussagen, die keinen Bezug zum biblischen Text aufweisen; Midrasch steht für eine exegetische Methode, aufgrund derer die Rabbinen „auf theologische und philosophische Begriffe, Gesetze des Zivilrechts und imaginative Narrative schlossen“, indem sie von der Bibel ausgingen (Ben Amos 1966, 1; Übers. A.A.). Halacha steht für die Gesetze, die das zivile und das religiöse Leben sanktionieren; diese sind bindend. Die Aggada hingegen ist nicht bindend: Weder gibt sie ein bestimmtes Verhalten vor noch einen bestimmten Glauben. „Rather, it functions as a cultural agent for the transmission of entertaining or interpretative narratives, historical information, and theological precepts and dialogues“ (Ben Amos 1966, 2; Mandel 2013, 436–437).

Die Etymologie des aramaisierten Wortes Aggada ist nicht eindeutig, obwohl die Rückführung auf die Verbwurzel *ngd ist und sich stets auf eine verbale Weitergabe von Tradition bezieht (Ben Amos 1966, 2–3): Je nach Argument wird am Wort Aggada in der rabbinischen Literatur sein exegetischer Aspekt oder seine Funktion, die Weitergabe mündlicher traditioneller Narrative zu ermöglichen, hervorgehoben. So steht Aggada bisweilen für den „durch den Schrifterklärer [aus dem Bibeltext, A.A.] geschöpften neuen Gedanken“, wobei der Bibeltext diesen bereits „selbst [...] zeigt“ (Bacher 1903, 463), oder für die „Erfüllung“ des in Ex. 13:8 festgehaltenen Gebotes *ve-hagadeta le-vincha* [„Du sollst deinem Sohn sagen“], wofür die „aus der [...] Erläuterung mehrerer Bibelverse bestehende Verherrlichung des Auszuges aus Aegypten“, eben die Aggada, zentraler Beleg sei (Bacher 1903, 458–459; Ben Amos 1966, 2).

Die hier für die rabbinische Zeit dokumentierte Schwierigkeit, Aggada zu charakterisieren, gilt auch für die Moderne: Die Aggada existiert nicht per se; jegliches Verständnis von Aggada muss diskursiv bleiben. Im Vordergrund der vorliegenden Ausführungen stehen deshalb die epistemischen und poetologischen Prämissen der Perspektive auf eine meist als ‚vergangen‘ definierte Textgattung, die mit unterschiedlichen Begründungen, aus unterschiedlichen Motivationen und mit unterschiedlichen poetischen Mitteln im Hinblick auf einen deutsch-jüdischen Kontext der Moderne in zwei unterschiedlichen Ausprägungen aktualisiert wird: Wissenschaftlich geprägten Anthologien von Aggada und deutsch-jüdischer Literatur.

Aggada in Gattungen zwischen Wissenschaft und Literatur: Anthologien

Die literarisch-ästhetische Verhandlung von Aggada im 19. Jahrhundert erfolgt in bedeutendem Ausmaß über die Gattung der Anthologie, die David Stern – in deutlicher Perspektivierung aus der Sicht des 20. Jahrhunderts – als das „oldest literary genre“ der ‚jüdischen Literatur‘ bezeichnet hat (Stern 1997, 1). Stern zielt mit dieser analytischen ahistorischen Aussage zunächst auf „beinahe alle kanonischen Texte der rabbinischen Literatur“ und deren Ableger („offshoots“) einschließlich der Pesach-Haggada, sowie auf mittelalterliche Kompilationen rabbinischer Literatur und die Zusammenstellungen von Erzählungen, Dichtungen und Interpretationen „of classical texts original to the period“ (Stern 1997, 1–2), im weiteren Sinne aber auch auf den Pentateuch, der als „collection of different literary sources“ betrachtet werden könne (Stern 1997, 1). Diese Geltungskraft der Anthologie ist in der deutsch-jüdischen Moderne besonders spürbar. Es ist eine besondere Eigenschaft der Anthologien dieses Zeitraums – im Gegensatz etwa zu rabbinischen Texten –, dass sie über ihre eigene Funktion und ihre ästhetischen und epistemischen Prämissen ostentativ Auskunft geben. Dies zeigt sich etwa an der für Anthologien zentralen Frage nach der Einteilung des Materials in bestimmte Textgattungen: die Entscheidung, Textmaterial einer bestimmten Gattung zuzuordnen, beruht ja bereits auf ästhetischen und epistemologischen Prämissen, da die Definition von Gattungen selbst das Resultat eines kultur- und literaturwissenschaftlichen Prozesses ist. Tatsächlich sind Gattungsbezeichnungen wie etwa die Sage historisch zu verortende wissenschaftliche Klassifikationen, die – ihrerseits in einem bestimmten wissenschaftshistorischen Kontext stehend – über den epistemischen Status des präsentierten Textes Auskunft geben. Sie tun dies aus bestimmten inhärenten Prämissen heraus: So geht etwa mit der Bezeichnung eines Textes als ‚Sage‘ – soweit man sich zugleich auf die Brüder Grimm bezieht – die Vorstellung einher, diese sei „vom Volk als Kollektiv gedichtet“ und gehöre also zum stofflichen Repertoire der (epischen) ‚Volkspoesie‘ (Voorwinden 2007, 349).

Für die hier vorgestellten Anthologien gilt, dass der wissenschafts- und literaturhistorischen Prämisse des eigenen Verfahrens hohe Verantwortung und Wirkungskraft zugeschrieben werden; gleichzeitig wird der präsentierte Text selbst und namentlich seine ästhetische Performanz entsprechend aufgeladen. Die Beweisführung erfolgt damit sowohl auf einer wissenschaftlichen Ebene – die ihrerseits eine Apologie des eigenen, wissenschaftlicher Erforschung würdigen Gegenstands darstellt – als auch auf einer ästhetischen Ebene (vgl. hingegen Sabel 2010, 177). Dabei fällt auf, dass die Anthologien ihre Funktion nicht im bloß Dokumentarischen sehen, sondern eine „Aktualisierung“ des Versammelten anstreben. Dadurch sollen vermeintlich verschüttete Traditionslinien wiederbelebt und die Sammlungen selbst als Weiterführung jüdischer Tradition präsentiert werden. Dies geht regelmäßig mit

einer Ablehnung alternativer Traditionslinien einher, etwa von als halachisch interpretierten Bestandteilen der rabbinischen Literatur. Ausgeprägt ist etwa die Rhetorik der Apologie bei gleichzeitiger Negierung des rabbinischen Judentums, aus dem einiges als rettenswert, anderes – etwa der Status talmudischer Texte als offenbarter ‚mündlicher Thora‘ (Weil 1806; Hurwitz 1826b) oder ihre spezifische Art, Narrative zu vermitteln (vgl. etwa Tendlaw 1842, 248) – aber als verwerfbar erscheint.

Die erwähnten Anthologien lassen sich alle in literarische Diskurse einschreiben, unterscheiden sich aber gleichwohl aufgrund ihrer Perspektivierung des aggadischen Materials. Während die Texte Jacob Weils und Hyman Hurwitz' sich auf den moralischen Aspekt der Aggada konzentrieren, heben die späteren Texte Zedners, Kraffts und Tendlaw zunehmend das unterschiedlich ausgeprägte ‚Poetische‘ der Aggada hervor.

Die Aggada als Norm: Zwischen literarischer Moralphilosophie und jüdischer Traditionsbildung

Die beiden folgenden Anthologien kombinieren rabbinische und moralphilosophische Perspektivierungen von Aggada unter ähnlichen ästhetischen aber unterschiedlichen epistemischen Prämissen. Obwohl beide Anthologisten die rabbinische Lehrmeinung ablehnen, wonach die Aggada als Element der ‚mündlichen Thora‘ offenbart worden sei, schreiben beide der Aggada noch normative, überzeitliche Kraft zu, wenn sie diese auch unterschiedlich begründen. Hierzu passt Sabels – allerdings anders begründete – Bezeichnung einer „Fortschreibung und zugleich Transformation des rabbinischen Kategorienverhältnisses“ (Sabel 2010, 181).

Mit seiner Sammlung *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen* setzt sich Jacob Weil (1792–1864) das Ziel, die „Perfectabilität des jüdischen Glaubens“ zu beweisen (Weil 1809, 253). Die Beweisführung fußt auf der folgenden Prämisse: Während bereits das mosaische Zeremonialgesetz Ausdruck einer von „Toleranz und Menschenliebe“ durchdrungenen Religion sei, stelle der Talmud ein den moralischen Prinzipien des Stoizismus nahestehendes Dokument dar, das die Geltungskraft des mosaischen Gesetzes garantiere (Weil 1809, 21). Niehoff zufolge zeigen Auswahl und Inhalt der versammelten Aggada-Exzerpte Weils Bemühung, das rabbinische Judentum mit den Forderungen zeitgenössischer Theorien der Ethik (vor allem Immanuel Kants) in Einklang zu bringen und es so als moralische Religion darzustellen (Niehoff 1996, 40). Zentraler Untersuchungsgegenstand rabbinischer Moral ist die talmudische Aggada („Agada“), die Weil als „Mischmasch“ beschreibt, der sowohl die „größte und reinste Philosophie“ als auch „der menschlichen Vernunft [...] entgegengesetzte Dinge“ enthalte (Weil 1809, 31–32). Damit wird dem Ziel, die deutlich aufklärerischen Eigenschaften des Talmuds hervorzuheben, eine anthologische Tätigkeit zugrunde gelegt. Diese ist nicht nur inhaltlicher Art, sondern geht

mit einer literaturwissenschaftlichen Konzeptualisierung des Materials in Form von „Sentenzen, Aphorismen und Anekdoten“ einher, als welche seine überwiegend den talmudischen Traktaten *Derech Erez* und *Avot* entnommenen Exzerpte präsentiert sind. Mit dieser Präferenz für Gattungen, die „Ästhetik und Philosophie verbinden“ (Niehoff 1996, 27, u.a. mit Verweis auf Neumann 1976, 11–85), [...], schreibt sich Weil in eine literarische Tradition von Schriftstellern wie Georg Christoph Lichtenberg oder Novalis ein (Niehoff 1996, 27; Niehoff 1995, 71; vgl. hingegen Sabel 2010, 177). Dadurch wird jedoch der Begriff der Aggada nicht irrelevant. Zwar kommt diesem die rabbinische Geltung als offenbarte ‚mündliche Tora‘ nicht mehr zu, und auch das Korpus, auf das er verweist, erscheint nicht in seiner Gänze für die neue Funktionalisierung einsetzbar. Aber bereits seine Verwendung zeigt eben durch den Verweis seine Unverzichtbarkeit. Mehr als dies: Der Weg zum Beweis der Perfektibilität des Judentums – womit ein weit umfangreicheres Ziel anvisiert wird als die Rehabilitation eines bereits vergangenen rabbinischen Judentums – führt von einer auf rabbinischen Begriffen fußenden Identifizierung eines Grundkorpus, der talmudischen Aggada, zu seiner in europäischer literarisch-philosophischer Tradition des 18. Jahrhunderts stehenden epistemischen und ästhetischen Perspektivierung auf ihren moralischen Gehalt hin. Beide sich ergänzenden konzeptionellen Ebenen sind demnach unverzichtbar.

Eine Synthese unterschiedlicher Perspektivierungen von Aggada – namentlich eine auf das Metaphysische gerichtete rabbinische und eine auf das moralisch Erbauliche gerichtete literaturwissenschaftliche – findet sich auch in Heimann (Hyman) Hurwitz' (1779–1844) aus dem Englischen ins Deutsche übersetzten *Sagen der Hebräer* (1826b). Wie bei Weil wird die Aggada zwar nicht mehr als Element eines offenbarten Textes angesehen; gleichwohl wird ihr die Eigenschaft zugeschrieben, die Juden an die ‚offenbarten Schriften‘ (also an die Bibel) und damit an einen Glauben an Gott binden zu können. Dies wird aus der wissenschaftskritischen Befürchtung Hurwitz' ersichtlich, durch offenbar talmudfeindliche „Modeweisheiten“ der Zeit beeinflusste Juden könnten sich nicht nur vom Talmud, sondern als Konsequenz davon auch von den ‚offenbarten Schriften‘ ab- und zum Atheismus hinwenden (Hurwitz 1826b, 184). Dies sucht Hurwitz abzuwenden, indem er die Aggada („Agadetha“) – die er als eine Ansammlung von „Sagen und Erzählungen“ (engl. „Sayings and Narrations“) versteht (Hurwitz 1826b, III; 1826a, IV) – in ihrer Reichweite deutlich eingrenzt: als „Aphorismen und moralische Sprüche“, die „durch Parabeln und Gleichnisse oder Erzählungen erläutert [werden], welche letztere bald wahr, bald erdichtet sind“. Dadurch sollen nichts weniger als „religiöse und sittliche Wahrheiten“ (Hurwitz 1826b, VI) ans Licht kommen, die wiederum eine „[s]ittliche Vervollkommnung“ und „Unterhaltung“ des Lesers (Hurwitz 1826b, V) bewirken sollen. Zwar richtet sich Hurwitz mit seiner Sammlung an „alle Menschen, mögen sie heißen und glauben, wie und was sie wollen“ (Hurwitz 1826b, VI), doch seine eigentliche Sorge gilt allein den Juden (vgl. hingegen Sabel 2010, 180).

Die Aggada als Literatur

Wie in Jacob Weils und in Hyman Hurwitz' Anthologien wird in Josef Zedners (1804–1871) *Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart* (1840) ‚Aggada‘ in den Beweis einer jüdisch-kulturpolitischen These eingebunden. Anhand der Texte lasse sich zeigen, dass die „hebräische Literatur“ – im hebräischen Original wie in deutscher Übersetzung abgedruckt – „fast immer mit den Fortschritten des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft gleichen Schritt gehalten“ habe (Zedner 1840, III), während sie zugleich „Nationalität und Gesetz“ bewahren konnte (Zedner 1840, III–IV). Im Gegensatz zu Weils und Hurwitz' Anthologien wird bei Zedner die Geltung von Aggada allerdings als zeitlich beschränkt angesehen: Sie strahlt nicht wie bei Weil, der offenbar einen durch die Aggada verkörperten zeitlosen Begriff jüdischer Ethik vertritt, vom rabbinischen Zeitalter bis in die Gegenwart und weist auch keine metaphysische Dimension auf, indem sie etwa, wie bei Hurwitz, mit dem Glauben an die Offenbarung der Tora in Zusammenhang stünde. Vielmehr wird „aggadischer Stoff“ und die damit einhergehende „sagenartige Behandlung der biblischen Geschichten“ nur für den Zeitraum der ersten 1000 Jahre der hebräischen Literatur als zentraler Bezugspunkt angesehen (Zedner 1840, 1). Später habe die hebräische Literatur, insofern sich in ihr „historische Stücke“ lokalisieren ließen, sich 600 Jahre lang auf „nationalhistorische Stoffe“ bezogen (Zedner 1840, 49–189) und in den letzten 70 Jahren bis zur Gegenwart überwiegend auf „biographisch oder literärhistorische Stoffe“ zurückgegriffen (Zedner 1840, 191–193). Damit aber vermag das ‚Aggadische‘ lediglich auf die Aktualität hebräischer Literatur in einem bestimmten Zeitabschnitt hinzuweisen; danach, so muss man schließen, ist der Bezug auf sie, zumindest was ‚historische Stücke‘ anbelangt, anachronistisch. Die Rede vom ‚Fortschritt‘ impliziert somit auch eine Hierarchisierung auf einem Zeitstrahl, auf dem Aggada auch für das Überwundene stehen kann. Dabei ist es bezeichnend, dass die Perspektivierung auf ‚historische Stücke‘ mit einer Erweiterung des Korpus korreliert: Über die in der rabbinischen Tradition als – offenbarte – ‚mündliche Thora‘ angesehenen Texte der Mischna und des Talmuds hinaus versammelt Zedner Texte, denen diese Eigenschaft nicht mehr zugeschrieben wird. Damit ist die Entfernung von der rabbinischen Charakterisierung der Texte als Elemente einer Offenbarung auch über das Korpus vollzogen. Dieses schließt zwar im ersten ‚aggadischen‘ Teil der Anthologie die Mischna ein, präsentiert aber auch Exzerpte einer Reihe von späteren Midraschim, etwa denen, die Gorionides (Josippon) oder Eldad dem Daniter zugeschrieben werden. Zedners Hierarchisierung seines ‚Stoffes‘ hat darüber hinaus einen dezidiert ästhetischen Charakter. Seine Sammlung – die durchgehend narrative Formen aufweist – ist in drei Kapitel eingeteilt. Jedem Kapitel eignet ein anderer ‚Stoff‘, dem jeweils eine Präzisierung seiner Vermittlung hinzugefügt wird. Während im ersten Kapitel von „sagenartiger Behandlung“ des ‚aggadischen Stoffes‘ die Rede

ist, verzeichnen die beiden nächsten Kapitel einen ‚philosophischen und poetischen Stil‘ bzw. einen ‚klassischen und philosophischen Stil‘. Gerade aufgrund der Bezeichnung der Texte des letzten Kapitels als ‚klassisch‘ lässt sich möglicherweise darauf schließen, dass diese Aufzählung eine Entwicklung andeutet. Die Besinnung auf ‚aggadischen Stoff‘ stünde somit am Anfang einer Entwicklung, der ästhetische (Stil-)Kriterien eingeschrieben sind. Dies wird nicht zuletzt durch die Zuschreibung der Narrative – mit Ausnahme der Mischna – zu einem ‚Autor‘ unterstrichen, womit zum einen erneut die Abkehr vom Konzept eines offenbaren Texts betont wird, zum anderen möglicherweise im Sinn einer Künstlerästhetik die für einen in der rabbinischen Tradition essenzielle Relevanz des Sprachlichen auf einen menschlichen Urheber zurückgeführt wird.

Sind bei Zedner die ‚Sage‘ und das ‚Poetische‘ lediglich Eigenschaften einer bestimmten Bearbeitungsweise der als aggadisch respektive als nationalhistorisch bezeichneten Stoffe im Korpus der hebräischen Literatur, werden sie in Carl Kraffts Anthologie *Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen nebst einigen Makamen aus dem Divan des Alcharisi* (1839) zur wesentlichen Perspektive auf die frühe rabbinische Literatur. Dieser können so die späteren Dichtungen des jüdischen Dichters Jehuda Alcharisi (1170–1235) – namentlich einige Makamen aus dessen *Tachkemoni* („Erleuchte mich“) – zur Seite gestellt und unter dem übergreifenden Reihentitel „Proben neuhebräischer Poesie in deutschen Nachbildungen“ präsentiert werden, deren erster Band Kraffts Anthologie darstellt. Kraffts Fokus auf das Poetische zeigt zugleich den Blick des Literaturwissenschaftlers. So strukturiert er die aus den Talmuden und den frühen Midraschim entnommenen Texte entsprechend den aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Korpus bekannten Gattungen: „An biblische Personen und Stoffe sich anschließende Sagen“, Beschreibungen „aus dem Leben der großen Rabbinen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte“ sowie weitere Textgattungen und „komische Erzählungen, Parabeln, Fabeln“ (Krafft 1839, 197; Yassif 1999, Kap.4). Gleichzeitig gibt Krafft an, sich bei der Auswahl der Texte auf „einzelne Gedanken und Erzählungen einfacher prosaischer Rede“ beschränkt zu haben, „in denen, wie aus zerstreuten Ruinen, der poetische Sinn des jüdischen Volkes aus jener Periode noch bis zu uns herüberredet“ (Krafft 1839, 198). Dem ‚unmittelbaren Entnehmen dieser Dichtungen‘ geht demnach deren unmittelbares Erkennen bzw. ein Erhören des ‚poetischen Sinnes‘ voraus. Dieses Urteil basiert zweifellos auf ästhetischen Wertzuschreibungen und ist also historisierbar, wobei Kraffts Verweis auf ‚Ruinen‘ nahelegt, dass dieses von einer zumindest imaginären Rekonstruktion begleitet werden muss. Entsprechend spricht Krafft von – freilich „dem Originale möglichst genau sich anschließenden“ – ‚Nachbildungen‘ (Krafft 1839, 198 [o.S.]), was Sabel als „doppelte Signatur des Poetischen“ bezeichnet, die Kraffts „Konzept der Übertragung“ verkörpere (Sabel 2010, 189–190). Hervorzuheben ist andererseits aber die Rolle, die dem ‚Poetischen‘ hier zukommt: Es wird von Krafft als ein überzeitliches, also ahis-

torisches Phänomen verstanden, das sozusagen nur ein ‚offenes Ohr‘ erfordert, um erhört und wiedergegeben zu werden. Dieses Konzept von Kontinuität zwischen rabbinischer und zeitgenössischer Literatur ist somit demjenigen Jacob Weils vergleichbar, nur dass hier die Ästhetik die Rolle der Ethik übernimmt.

In seinem Anspruch, Zeugnisse einer ‚jüdischen Vorzeit‘ zu präsentieren, grenzt sich Abraham Tendlau (1842–1878) in seiner Anthologie *Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit* (1842) dezidiert von Zedner und Krafft ab, die ihre Corpora nicht mit einem derart weitreichenden Anspruch versehen, Zeugnis der gesamten ‚jüdischen Vorzeit‘ zu sein (vgl. Glasenapp 2007, 380; 2008, 22). Methodisch entwirft Tendlau eine poetisch-inhaltliche Perspektive, mittels derer ein weiter über die frühe rabbinische Literatur hinausgehendes Korpus ins Auge gefasst wird als das, welches den Anthologien Weils, Hurwitz’ und Kraffts zugrunde liegt. So stellt Tendlau seine Sammlung in den Kontext eines generellen Anspruches, „aus dem längst vergessenen Ehemals das Schöne und Nützliche“ wieder hervorzurufen und diesem sodann, „wenn auch in einer modernen Gestalt, neues Leben und Dasein“ zu geben (Tendlau 1842, V). Damit stilisiert er sich, im Unterschied zu Krafft, der sich bloß als ein Anwalt der Überlieferung gibt, als Schöpfer, der die Narrative in der Gegenwart überhaupt ermöglicht und hierzu bisweilen auf die eigene „subjektive Stimmung“ rekurriert (Tendlau 1842, VII; Sabel 2010, 194). Ähnlich wie bei Krafft spielt in Tendlaus Auswahlverfahren das ‚Poetische‘ eine zumindest partiell bestimmende Rolle, insofern keine Sage oder Legende aufgenommen worden sei, „in welcher sich nicht ein poetisches Leben, eine Idee oder ein Charakter ausspricht“ (Tendlau 1845, VI). Diese Prämisse erhält aber eine Spezifizierung ins Partikularistisch-Jüdische, indem Tendlau ankündigt, dass der Inhalt der „jüdischen Legenden [...] besonders den Juden ansprechen“ werde, zumal „die Sagen und Legenden keines Stammes vielleicht so in Blut und Leben gedrungen sind, als eben bei dem Juden“ (Tendlau 1845, VI). Somit wird der Inhalt der Texte als Auswahlkriterium hervorgehoben und zugleich eine Begründung gegeben, dass dieses Kriterium im Hinblick auf die vorangegangene Inkorporierung der „Sagen und Legenden“ des eigenen „Stammes“ durch die Juden entwickelt worden sei. Dies zeigt sich am Inhaltsverzeichnis der beiden Anthologien: Während Krafft die von ihm versammelten Narrative entsprechend dem Kenntnisstand der Wissenschaft des Judentums in verschiedene Gattungen aufteilt, ist dieses Wissen für Tendlaus Strukturierung des Materials nicht relevant. Stattdessen wird sein Material unter bloßer Nennung eines auf den Inhalt bezogenen Titels aufgelistet, wie etwa zum bekannten Narrativ „Der Todesengel als Hochzeitsgast“ (Tendlau 1842, 250). Auch im wissenschaftlichen Apparat wird auf die Angabe von Belegstellen weiterer Überlieferungen aus verschiedenen literarischen Traditionen Wert gelegt, während die Gattungszugehörigkeit nicht thematisiert wird. Zugleich ist im Vergleich mit Kraffts Anthologie, die sich auf die frühen rabbinischen Texte beschränkt, die Perspektive signifikant erweitert, indem Tendlau auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Texte verschiedener Gattungen und

Sprachen (Hebräisch, Aramäisch, Jiddisch) heranzieht – etwa die Chroniken *Schewet Jehuda* (1560– ca. 1567) und *Schalschelet ha-Kabala* (1587) oder den mystisch-ethischen Text *Kav ha-jaschar* (1705) sowie mündliche Quellen, sodass oft inhaltlich verwandte Narrative aus verschiedenen literarischen Traditionen unter demselben Titel versammelt sind. Ein wichtiges Beispiel hierzu sind im Talmud belegte Narrative, die in späteren Zeiten von neuem erzählt worden sind (vgl. Glasenapp 2007, 382). Durch diesen mit entsprechender Erweiterung des Korpus vertretenen Anspruch gilt Tendlau als Pionier (Glasenapp 2007, 380; 2008, 22). Tendenzen zur Generalisierung finden sich freilich bereits früher, etwa die erwähnten Bestrebungen Jacob Weils, der rabbinischen Moral normative Geltung für das gesamte Judentum zuzuschreiben.

Wie bereits bei Krafft ist ‚Aggada‘ als Begriff bei Tendlau nicht mehr relevant, obwohl rabbinische Texte Teil des jeweiligen Korpus bleiben. Dies mag mit einem größeren Gewicht auf Perspektivierungen zusammenhängen, die die ‚Poetizität‘ des Materials in den Mittelpunkt rücken und das Korpus über die (frühen) rabbinischen Texte hinaus erweitern. Schon bei Heinrich Heine allerdings erfährt das ‚Aggadische‘ in literarischen Texten eine Rehabilitierung, insofern gerade die Poetizität als Charakteristikum der Aggada festgelegt wird.

Die Literatur als Aggada

Zwei Autoren ist im Zusammenhang der Frage nach dem Aggadischen in der Forschung besondere Aufmerksamkeit zugekommen: Heinrich Heine und Franz Kafka. Im vorliegenden Zusammenhang sollen allerdings weniger Studien thematisiert werden, die einen positiven Nachweis rabbinischer ‚Motive‘ oder ‚Traditionen und Denkstrukturen‘ zu führen suchen. Im Fall Heines wäre hierzu die Studie von Regina Grundmann zu nennen, insofern sie rabbinische Motive im Hinblick auf deren Funktionalisierung im Sinne einer ‚Säkularisierung‘ untersucht (Grundmann 2008, 250–266; kritisch hierzu: Weissberg 2009), für Kafka die Studie von Karl E. Grözinger (Grözinger 2014 [1992]; kritisch hierzu: Kilcher 2010). Stattdessen sollen im Folgenden Studien vorgestellt werden, die eine spezifisch poetologische Konfigurierung von Aggada im literarischen Text thematisieren.

Heinrich Heine

Heinrich Heine (1797–1856) gilt als einer der ersten Autoren im 19. Jahrhundert, die ‚Aggada‘ mit Poesie gleichgesetzt haben (Niehoff 1997, 324). Seine Texte sind eine eigenständige Verhandlung dieser Frage und eröffnen damit neue Diskursfelder, die im Folgenden anhand einschlägiger Studien dargestellt werden sollen. Die Aufmerksamkeit der Forschung hat sich auf die explizit jüdische Themen aufgreifenden

Texte *Jehuda ben Halevy* aus dem im *Romanzero* enthaltenen Zyklus „Hebräische Melodien“, das Prosafragment *Der Rabbi von Bacherach* und die polemische Denkschrift *Ludwig Börne* gerichtet.

Prekäre Historiographie

Im Kontrast zur Anthologie Zedners, die ‚aggadischen Stoff‘ als Objekt einer (hebräischen) Literaturgeschichte festlegt, vermag die Heine-Forschung das poetologische Potential des Aggada-Begriffes aufzuzeigen. In den Interpretationen Willi Goetschels und Jonathan Skolniks, für die Aggada als Verhikel einer „counter-history“ gilt (Goetschel) bzw. ein aporetisches Verhältnis zur jüdischen Tradition in der Moderne freilegt (Skolnik), wird deutlich, dass der Begriff die prekäre Konstitution jüdischer Tradition in der Moderne zu fassen vermag. So versteht Goetschel Heines *Jehuda ben Halevy* als Ruf nach einer kritischen Betrachtung ‚pseudo-universalistischer Ansprüche‘ in der Geschichtsschreibung seitens der dominierenden Kultur (Goetschel 1999, 275). Heine führe im *Romanzero* eine Reihe von „ideas“ an, die „pose a challenge to any inquiry into how to represent past and present, and not only in poetry“. Der *Romanzero* sei insofern als eine „poetic theory and practice of writing counter-history“ zu betrachten (Goetschel 1999, 275). Heine gestalte räumlich-zeitliche Verflechtungen verschiedener Orte, Kulturen und Epochen, wodurch eine ‚turbulente Mischung‘ entstehe, deren „bewildering simultaneity calls attention to the fact that history is always written backwards, from the future into the past“ (Goetschel 1999, 275). Die Dichotomie Aggada/Halacha versteht Goetschel als eine konkrete Ausprägung dieser ‚counter-history‘, die auf die Aporien der Historiographie aufmerksam mache. Auch Jonathan Skolnik sieht den Kontext der Frage nach dem Stellenwert historischen Denkens als für Heine zentral an, richtet den Fokus dabei aber deutlicher auf die Neuformation der jüdischen Kultur im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Gerade *Jehuda ben Halevy* und *Der Rabbi von Bacherach* lassen sich Skolnik zufolge als Verhandlungen des Geschichtsbegriffs der Wissenschaft des Judentums verstehen mit dem Ziel, der modernen säkularen Literatur eine neue Rolle zuzuschreiben, nämlich „mit den Traditionen im Dialog“ zu stehen, „mit denen sie zu brechen scheint“ (Skolnik 2003, 213–214; Übers. A.A.). Dies zeige sich an Heines Verständnis von „Hagada“ als „eine Art von Narration, die die inspirierende Kraft der literarischen Technik mit einem Sinn für Tradition und historische Sendung [mission] verbinde“ (Skolnik 2003, 215). Konkret sichtbar werde dies an Heines Subsumierung des poetologischen Begriffs der Aggada als Bezeichnung „für die ‚kreativen‘ narrativen Elemente in der jüdischen religiösen Tradition“ und des Begriff der Haggada, der Bezeichnung für die Pessach-Liturgie, die vom Exodus der Kinder Israels aus Ägypten erzählt, unter den Neologismus „Hagada“ (Skolnik 2003, 214).

Diasporische Ästhetik

Die von Niehoff konstatierte innovative Verwendung des Aggada-Begriffs durch Heine (Niehoff 1997) wird in der germanistischen Heine-Forschung gerade als Zeichen einer ästhetischen Innovation der deutschen Literatur gewertet, die mit einem Verlust (Witte) bzw. mit einer Appropriation (Grossman) einhergehen. Bernd Witte sieht in Heines Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* eine Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohns These von der Zentralität des Zeremonialgesetzes für die Erhaltung der jüdischen Religion, dessen Vollzug gerade unter den Bedingungen der Moderne prekär sei (Witte 2007, 33). So sei anhand der in der Erzählung mehrfach als gespiegelt beschriebenen Auseinandersetzung mit dem biblischen Auszug aus Ägypten im Pessach-Ritus die „Abwesenheit des Normen setzenden Gottes“ feststellbar, was „auf den defizitären Status der Neuzeit [verweist], in der das heilige Wort nur noch haggadisch, erzählerisch kommentiert werden kann“ (Witte 2007, 57). Dadurch konstituiere sich die Erzählung selbst „als Auszug aus dem kanonischen Text der Heiligen Schrift in die fiktionale Schrift der Literatur“ (Witte 2007, 59). Witte sieht in dieser Übersetzung in die Moderne allerdings die Funktion erhalten, „das kulturelle Gedächtnis des eigenen Volkes“ zu bewahren – im Kontext der klassisch-romantischen Ästhetik eine umwälzende Neuerung (Witte 2007, 59). Die ästhetische Innovationskraft Heines qua Aggada stellt auch Jeffrey Grossman heraus, der bei Heine eine ‚Poetik der Appropriation‘, der Aneignung herausarbeitet. Durch die Aneignung der Termini Aggada und Halacha entwickle Heine innerhalb der deutschen Dichtung ein Repertoire jüdisch-kultureller Anspielungen, die er zugleich mit Aspekten romantischer Poetik synthetisiere. Damit wende er sich gegen eine ‚idealistische Konzeption‘ von Dichtung als einer „world solipsistically enclosed within the confines of its own impermeable boundaries“ (Grossman 2002, 273).

Franz Kafka

Zeitreflexion

Loci classici einer vom Begriff der Aggada ausgehenden Lektüre von Franz Kafkas Werk sind verstreute Texte von Walter Benjamin (Sabel 2010, 247), die zu zahlreichen Deutungen angeregt haben (Liska 2012; Kilcher 2009, 221–222). Prominent wohnt ihnen eine Zeitreflexion inne – ein Fokus der Kafka-Forschung, der in vielerlei Ausprägungen aufgenommen wird. Eine ihrerseits gleichnishafte Perspektivierung, die verschiedene Traditionslinien der jüdischen Literatur zusammenbringt, stellt Benjamins *Versuch eines Schemas zu Kafka* dar (Benjamin 1991, 1192). Über die Anwendung des Begriffspaars Aggada (bei Benjamin stets „Hagada“)–Halacha und des Begriffs des Prophetischen postuliert Benjamin für Kafkas Romane einen zeittheoretisch reflektierten Bezug zum Judentum. Während die Tora mit ihren Reinigungs- und Speisegesetzen das Relikt einer „Abwehrmaßnahme“ gegenüber einer

„Vorwelt“ darstelle und gerade diese „verschollene Welt früher Kulturentwicklung“ in seinen Romanen dargestellt werde (Halacha-Aggada), halte Kafka dieser Vorwelt durch „das Judentum“ gleichsam ‚prophetisch‘ „die Strafe entgegen“; die dargestellte Vorwelt sei die dazugehörige Schuld. Während demnach die Gegenwart für Kafka ausscheide, gelte sein „ganzes Interesse [...] in Wirklichkeit dem Neuen, der Strafe, in deren Lichte freilich die Schuld schon zur ersten Stufe der Erlösung wird“ (Benjamin 1991, 1192). Aggada markiert also einen Punkt in der Vergangenheit, zu dem Halacha und Prophetie in Beziehung stehen, ohne die Gegenwart zu tangieren. Im Kontrast zur Programmatik vieler Aggada-Anthologien ist Aggada bei Kafka nicht ‚aktualisierbar‘.

Entgegen den Konzeptualisierungen des Begriffs Aggada, der wie etwa bei Heine ‚die Dichtkunst freisetzt‘ (Sabel 2010, 2), gilt er in Benjamins Einführung von Kafkas Prosa und der Aggada (bei Benjamin stets „Hagada“) gerade als Symptom dafür, dass dieser „mit einer rein dichterischen Prosa gebrochen hat“ (Benjamin 1991). Dies rührt daher, dass Benjamin das Verhältnis von Aggada und Halacha als streng funktional ansieht: so geht er in seinem Essay *Beim Bau der chinesischen Mauer* davon aus, dass Aggada stets „der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha“ diene (Benjamin 1991, 679). Während der Wegfall der Halacha demnach die Erfüllung dieser Funktion prekär mache, bleibe die Aggada dennoch in diesen von Benjamin als ‚rabbinisch‘ und ‚talmudisch‘ bezeichneten Zusammenhang eingeschrieben: die mit der Aggada gleichgesetzte Prosa Kafkas beweihe vielleicht nichts – „auf jeden Fall ist sie so beschaffen, daß sie in beweisende Zusammenhänge jederzeit eingestellt werden könnte“ (Benjamin 1991, 679). Dieses „jederzeit“ ist Signum einer „Verzögerung“, die sich an vielerlei Ausprägungen zeigt, etwa derjenigen, wonach „Kafkas Bücher [...] Erzählungen [sind], die mit einer Moral schwanger gehen, ohne sie je zur Welt zu bringen“ (Benjamin 1991, 679). Damit scheint eine Gegenposition zu den Konzeptionen Jacob Weils und Hyman Hurwitz eingenommen, wo die Moralität der Aggada gerade als enthüllbar präsentiert und – etwa bei Hurwitz – durch die Elision des halachischen Kontexts hervorgehoben wird. In dieser defizitären, „komplementären Welt“ Kafkas (Benjamin 1978, 762) sei sogar willentlich die Wahrheit preisgegeben worden, „um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten“ (Benjamin 1978, 763).

Auf einen konkreten talmudischen Text bezieht sich die Interpretation Bernd Wittes, der in seiner Lektüre von Kafkas Roman *Der Process* das Verhältnis von aggadischem Subtext und Process-Narration als eines der ‚Kontrafaktur‘ thematisiert. Dem „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“, das im Roman zum Ausdruck komme (so Witte unter Rückgriff auf eine Formulierung von Georg Lukács) und in der „alle positiven Inhalte verschwunden sind“ (Witte 2007, 178), werde mit der Türhüter-Legende, – die er, ausgehend von der Identifizierung des ‚Mannes vom Lande‘ als den talmudischen Terminus technicus des ‚Am ha-Arez‘ „ganz in der Tradition der talmudischen Haggada“ verortet – „das Licht einer anderen Welt in

das Dunkel der entgötterten Zeit“ entgegengestellt (Witte 2007, 180). Aggada wird demnach im Sinne der Rabbinen als offenbarte Tradition verstanden, die in der Moderne unter Beibehaltung ihrer ursprünglichen Eigenschaften allerdings gleichsam aporetisch unter konträren Bedingungen aufzuscheinen vermag.

Bernhard Greiner verwendet mit Blick auf Kafkas Roman *Der Verschollene* den Begriff des Aggadischen als Bezeichnung für eine literarische Technik der Überblendung von Kafkas Narration mit Episoden des biblischen Exodusnarrativs. Unter ‚aggadischer Wiederholung‘ (Greiner 2013, 136) biblischer Narrative bei Kafka versteht Greiner aber nicht eine Auslegung der Bibel. Vielmehr wird darunter einerseits die Eröffnung eines ‚Anspielungshorizonts‘ in der Kafkas Narration begriffen, die den Protagonisten Karl Roßmann im ‚Exilland Amerika‘ die „Schritte [...] der ‚Kinder Israels‘“ wiederholen lässt und zugleich auf „aktuelle, zionistisch motivierte Aufbrüche nach Palästina“ anspielt (Greiner 2013, 135–136). Andererseits sei diese ‚aggadische Wiederholung‘ zugleich „ein Einschreiben in das Buch der Bücher“ (Greiner 2013, 144). Das aggadische Verfahren aktiviere damit ein historisches Identifikationsnarrativ für die Gegenwart des Kafkaschen Erzählens und ermögliche zugleich das Erreichen des ‚Gesetzes, der Tora‘ – „allerdings nur im Schreiben, nicht im Erfüllen des Gesetzes“ (Greiner 2013, 144).

Literaturverzeichnis

- Bacher, Wilhelm: „Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada)“. Ders.: *Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von Hillel bis Akiba. Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung*. 2. verb. und verm. Aufl. Straßburg: Karl J. Trübner, 1903.
- Ben Amos, Dan: „Anthologies“. Patai, Raphael; Bar-Itzhak, Haya (Hrsg.): *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. 2 Bde. Bd. 1. New York: M.E. Sharpe, 2013.
- Ben Amos, Dan: „Folklore“. *Oxford Bibliographies Jewish Studies*. <http://www.oxford-bibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0105.xml> (17.08.2015).
- Ben Amos, Dan: *Narrative Forms in the Haggadah. Structural Analysis*. Indiana University, Univ.-Diss., 1966.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Briefe I*. Hrsg. und mit Anm. vers. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Bin Gorion, Micha Josef (Berdycewski): *Der Born Judas*. 6 Bde. Leipzig: Insel, 1916–1922.
- Bin Gorion, Micha Josef (Berdycewski): *Die Sagen der Juden*. 5 Bde. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening, 1913–1926.
- Ehrmann, Daniel: *Aus Palästina und Babylon*. Wien: Alfred Gölder, 1882 [1880].
- Frankl, Ludwig August: *Libanon. Ein poetisches Familienbuch*. Wien: A. Pichler's Witwe & Sohn, 1855.
- Fürstenthal, Raphael J.: *Rabbinische Anthologie oder Sammlung von Erzählungen, Sprichwörtern, Weisheitsregeln, Lehren und Meinungen der alten Hebräer*. Breslau: M. Friedländer, 1834.
- Glaserapp, Gabriele von: „From Text to Edition. Processes of Scholarly Thinking in German-Jewish Literatures in the Early Nineteenth Century“. Gotzmann, Andreas; Wiese, Christian (Hrsg.):

- Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives.* Leiden: Brill, 2007, 368–388.
- Glaserapp, Gabriele von: „Popularitätskonzepte jüdischer Folklore. Die Prager Märchen, Sagen und Legenden in der Sammlung Sippurim“. Haug, Christine; Mayer, Franziska; Podewski, Madleen (Hrsg.): *Populäres Judentum. Medien, Debatten, Lesestoffe.* Tübingen: Niemeyer, 2009, 19–45.
- Goetschel, Willi: „Rhyming History. A Note on the ‚Hebrew Melodies‘“. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 74/4 (1999), 271–282.
- Greiner, Bernhard: „San Francisco im Osten und Ramses im Westen. Deterritorialisierung exilischer Existenz in Kafkas ‚Verschollenem‘“. Bischoff, Doerte; Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): *Literatur und Exil.* Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 129–145.
- Grözinger, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka.* Frankfurt a.M., New York: Campus, 2014 [1992].
- Grundmann, Regina: „Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo“. *Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk.* Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008.
- Hahn, Hans-Joachim: „Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada [...]“. Tübingen 2010“. *transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien* 12 (2011), 171–173.
- Hoffmann, Daniel: *Bruchstücke einer großen Tradition. Gattungspoetische Studien zur deutsch-jüdischen Literatur.* Paderborn: Schöningh, 2005.
- Horch, Hans Otto: „[Rezension von:] Chaim Vogt-Moykopf: Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2009. [...] Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. [...]“. Tübingen 2010 [...]“. *Pardes* 18 (2010), 194–199.
- Hurwitz, Hyman: *Hebrew Tales. Selected and translated from the Writings of the Ancient Hebrew Sages* [...]. London: Morrison and Watt, 1826a.
- Hurwitz, Heimann: *Sagen der Hebräer. Aus den Schriften der alten hebräischen Weisen. Nebst einer Abhandlung über den Ursprung, den Geist und Werth des Talmuds.* Aus dem Engl. des Heimann Hurwitz, von *t. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1826b.
- Kilcher, Andreas B.: „Kafka und das Judentum“. Engel, Manfred; Auerochs, Bernd (Hrsg.): *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart, Weimar: Metzler, 2010, 194–211.
- Kilcher, Andreas B.: „Literatur und Gesetz“. Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert in Verb. mit Bitzer, Dominic; Vogel, Doris; Wirtz, Michaela (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag.* Tübingen: Niemeyer, 2009, 221–230.
- Lehnardt, Andreas: „Sabel, Johannes. Die Geburt der Literatur aus der Aggada. [...]“. Tübingen [...]“. *Judaica* 1 (2011), 121–122.
- Letteris, Meir: *Sagen aus dem Orient.* Karlsruhe: C. Macklot, 1847.
- Levi, Giuseppe: *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch, [...] aus dem Urtext in's Deutsche übertragen von Ludwig Seligmann* [...]. Leipzig: Oskar Leiner, 1863.
- Liska, Vivian: „‚Before the Law stands a doorkeeper. To this doorkeeper comes a man...‘. Kafka, Narrative, and the Law“. *Naharaim* 6 (2012), 2, 175–194.
- Mandel, Paul: „Rabbinic Literature“. Raphael Patai, Haya Bar-Itzhak (Hrsg.): *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions.* Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2013, 436–440.
- Moses, Julius: *Hebräische Melodien. Eine Anthologie.* Berlin, Leipzig: Modernes Verlagsbureau, 1907.
- Neumann, Gerhard: *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe.* München: Fink, 1976.
- Neusner, Jacob: „Rabbinic Canon: [1] Defining the Canon“. Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.; Scott Green, William (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Judaism.* Leiden: Brill, 2000, Bd. III, 1132–1139.

- Niehoff, Maren R.: „Die Wiederentdeckung der Hagada im 19. Jahrhundert und die Suche nach einer modernen jüdischen Identität“. *Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts* 3 (1995), 69–79.
- Niehoff, Maren R.: „Jakob Weil’s Contribution to a Modern Concept of Haggadah“. *Leo Baeck Institute Year Book* 41 (1996), 21–49.
- Niehoff, Maren R.: „Ich Narr des Glücks‘. Heine und die jüdische Tradition“. Kruse, Joseph A. (Hrsg.): *Heinrich Heine 1797–1856. Bilder einer Ausstellung*. Stuttgart: Metzler, 1997, 318–324.
- Niehoff, Maren: „Yellenik’s [sic] Approach to Aggadah“. *Jewish Studies* 38 (1998a), 119–127. [Hebr.]
- Niehoff, Maren R.: „Zunz’s Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality“. *Leo Baeck Institute Year Book* 43 (1998b), 3–24.
- Pascheles, Wolf (Hrsg.): *Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters*. [...]. Erste Sammlung. 4. Aufl. Prag: Wolf Pascheles, 1870 [1847].
- Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2010.
- Shaked, Gershon. *IDENTITY. Jewish Literatures in European Languages*. Haifa: Haifa Univ. Press, 2006. [Hebr.]
- Skolnik, Jonathan: „Heine and Haggadah: History, Narration, and Tradition in the Age of ‚Wissenschaft des Judentums‘“. Brann, Ross; Sutcliffe, Adam (Hrsg.): *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2003, 213–225.
- Stern, David: „Aggadah“. Cohen, Arthur A.; Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.): *Contemporary Jewish Religious Thought. Original essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1987, 7–12.
- Ulmer, Rivka: *Rabbinic Judaism*. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0103.xml?print> (18.06.2015).
- Voorwinden, Norbert: „Sage“. Müller, Jan-Dirk; Braungart, Georg; Fricke, Harald; Grubmüller, Klaus; Vollhardt, Friedrich; Weimar, Klaus (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. III P–Z. Berlin: De Gruyter, 2007, 347–350.
- Weil, Jacob: „Anzeige einer nächstens erscheinenden Uebersetzung der meisten moralisch-philosophischen Stellen aus dem Talmud, unter dem Titel: Fragmente aus dem Talmud, Versuch eines Beitrags zu den Aktenstücken für die Beurtheilung dieses Werks. Herausgegeben von Jakob Weil“. *Sulamith* 2 (1809), 252–261.
- Weil, Jacob (Hrsg.): *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen, Versuch eines Beitrags zu den Aktenstücken für die Beurtheilung dieser Werke*. Erster Teil. Frankfurt a.M.: Bayrhoffer, [1809].
- Weissberg, Liliane. „[Rezension von:] Regina Grundmann: ‚Rabbi Faibisch [...]. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk‘“. *Heine-Jahrbuch* 48 (2009), 262–264.
- Witte, Bernd: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München: Hanser, 2007.
- Yassif, Eli: *The Hebrew Folktales. History, Genre, Meaning*. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1999.
- [Zedner, Joseph:] *Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart*. Mit vokalisiertem Texte, deutscher Uebersetzung und Anmerkungen. Für Theologen und Historiker sowie zum Gebrauch in höheren jüdischen Lehranstalten. Berlin: Veit & Comp., 1840.