

Agnieszka Pufelska

„Ikh trog oyf dir kayn has“ – Goethe bei den polnischen Juden

Emanzipation als Voraussetzung der Rezeption

Es war an einem Sabbatmorgen im Jahre 1832, als der Oberrabbiner von Zolkiew, Rabbi Hirsch Chajes, eine talmudische Autorität, dabei ein kenntnisreicher Mann und Goethe-Verehrer, durch die Zeitung von Goethes Tod erfuhr. Diese Nachricht erschütterte ihn dermaßen, daß beim Morgengottesdienst in der Synagoge den Gemeindemitgliedern die gedrückte Stimmung ihres geistlichen Oberhauptes auffiel. Sie fragten ihn nach der Ursache seines Kummers, worauf er seufzend antwortete, Goethe sei gestorben. Die Gemeinde wußte von Goethe nichts, vermutete jedoch, daß es sich wahrscheinlich um einen bedeutenden Rabbi handle. Rasch verbreitete sich die Kunde in der Synagoge ‚Rabbi Goethe ist gestorben.‘ Jeder sprach mit Andacht, die beim Vernehmen einer Trauernachricht vorgeschriebene Benediktion und die ganze Gemeinde betrauerte den Heimgang des Rabbi Goethe.¹

Diese kurze Anekdote aus der Sammlung der humoristischen Sprüche der osteuropäischen Juden², illustriert ganz treffend die Rezeption Goethes bei den polnischen Juden: Bis ins 20. Jahrhundert hinein hat die breite Mehrheit der jüdisch-polnischen Öffentlichkeit von Goethes Werk kaum Kenntnis genommen. Die einzige Ausnahme bildeten die jüdischen Gelehrten, die in der Weltliteratur bewandert waren und die Emanzipations- und Assimilationsbewegung in den deutschen Staaten mehr oder weniger kritisch verfolgten.

Tatsächlich erfreute sich die von Berlin ausgehende jüdische Aufklärung (Haskala) mit Moses Mendelssohn an der Spitze einer gewissen Popularität bei den polnischen Juden. Vor allem die reformorientierte jüdische Intelligenz begriff Mendelssohns Wirken als Chance, ihr gegen die traditionelle rabbinische Gelehrsamkeit gerichtetes Verständnis vom Judentum theoretisch auszubauen. Die Auseinandersetzung mit Mendelssohns Schriften setzte allerdings die Kenntnisse der deutschen Sprache voraus. Sowohl diejenigen, die sich bewusst und programmatisch für eine Abkehr von der jüdischen Orthodoxie einsetzten als auch ihre Gegner legten nun einen großen Wert darauf, Deutsch zu beherrschen. Darauf, dass Mendelssohn gerade für die Talmud-Studenten als ein entscheidendes Vehikel für die deutsche Sprache und Literatur galt, weist der jiddische Schriftsteller Scholem Asch in seinen Erinnerungen an Jizchok Leib Perez hin: „Durch Mendelssohns Bibelübersetzung

1 „Rabbi Goethe“. In: Chajim Bloch: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920, S. 43.

2 Bloch, Ostjüdischer Humor (wie Anm. 1), S. 11.

sind viele Jeschiwa Schüler zu den deutschen Klassikern gekommenen, zu Schiller, Körner, Goethe. Sogar Shakespeare haben sie in der deutschen Übersetzung gelesen.“³

Die enge Verbindung der Jiddisch-sprachigen Talmudschüler mit der deutschen Kultur und Literatur sowie ihr Interesse an Goethe hatte aber auch eine starke sprachliche Komponente. Durch die Ähnlichkeit und Verwandtschaft der zwei Sprachen (Jiddisch/Deutsch) war das Deutsche die erste „Fremdsprache“ des osteuropäischen Judentums, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weniger das Fremde, sondern den Eingang in das moderne europäische Leben bedeutete.⁴ In seinen Erinnerungen beschreibt der aus Plock stammende Semitist Mark Lidzbarski diesen Prozess und das Verhältnis zum Deutschen, wobei er auch auf unterschiedliche Rezeptionsweise von Schiller und Goethe hinweist, mit folgenden Worten:

Viele verstiegen sich in ihrer Gottlosigkeit sogar dahin, gojische Sprachen zu treiben. Von den europäischen Kultursprachen lernten sie mit Hilfe des Jiddischen am leichtesten das Deutsche, und für viele war das Deutsche die Pforte zur außertalmudischen Welt. Sie fingen gewöhnlich mit der Lektüre von Schiller an, dessen Balladen einen besonderen Reiz auf sie ausübten. Doch gingen einige weiter. Ein Junge erzählte mir einmal, daß er einen Freigeist ein Buch eines deutschen Dichters namens Goethe habe lesen sehen; es war, als ob der Kopf ihm flammte. Ich vermute, dass es Faust war.⁵

Welche intellektuelle Herausforderung die Faust-Lektüre für einen Jeshiva-Bocher bedeutete, führt augenzwinkernd der Jurist und Sohn eines westpreußischen Rabbiners Sammy Gronemann im Kapitel „Goethe in Borytschew“ seines subtil-satirischen Romans *Tohuwabohu* vor:

Jossel ‚lernte‘ Faust. Er ‚lernte‘ ihn, – was man ‚lernen‘ – nennt. – wie man den Talmud ‚lernt!‘, – jeden Satz, jedes Wort prüfend und wieder prüfend, – der gefundenen Deutung ständig misstrauend und sich selbst nachkontrollierend, – jede Seite wiederholend und abermals wiederholend, – nach neuen noch verborgenen Entdeckungen tastend, – nirgends mehr misstrauisch, als wenn eine Stelle leicht verständlich erscheint, – leicht verstehen heißt falsch verstehen, – immer wieder auf scheinbar abgetane Stellen zurückgreifend, – Widersprüche feststellend und auflösend, – Jossel ‚lernte‘ Faust.⁶

Gronemann wählt bewusst Goethe als den entscheidenden Repräsentanten der deutschen Kultur. Die Goethe-Lektüre spielte doch unter den jungen osteuropäi-

³ Asch, Scholem: Mein ershte bakantshaft mit Peretz. In: Di Tsukunft, Nr. 5 (Juli 1915), S. 458.

⁴ Vgl. Varga, Peter: Goethes Judenbild und das Goethebild der Juden. Goethes Verhältnis zum Judentum: Aktuelles und Historisches. In: Klassik und Anti-Klassik: Goethe und seine Epoche. Hrsg. von Ortrud Gutjahr u. Harro Segeberg. Würzburg 2001, S. 190.

⁵ Lidzbarski, Mark: Jugenderinnerungen. Zit. nach Maria Kłańska: Aus dem Shtetl in die Welt. Wien [u. a.] 1994, S. 197.

⁶ Gronemann, Sammy: *Tohuwabohu*. Berlin 1920, S. 16.

schen Juden eine wichtige Rolle in ihren Bemühungen, aus der Enge des Ghettos und der absoluten Isolation herauszutreten.⁷ Die starke Verknüpfung zwischen dem Begriff „Emanzipation“ und der Verbundenheit mit der deutschen Kultur blieb in allen Phasen der jüdischen Aufklärung dominant und bestimmte damit auch die Rezeption Goethes. Dieses reziproke Verhältnis zeigt die Verführungskraft der – via Goethe – vermittelten deutschen Kultur, die manche Jüdinnen und Juden ihre Herkunft vergessen und alle Traditionen über Bord werfen ließ. Aber gerade weil sie so verführerisch war, musste ihre Wahrnehmung, wie Lidzbarski andeutet, zuerst einmal ein heimliches Ereignis im Versteckten, häufig in der Dunkelheit der Nacht bleiben, aber zugleich in der Dunkelheit der erstarrten und überlieferten rabbinischen Konventionen und Dogmen.⁸

Das Vorhandensein der Werke Goethes in einem Shtetl, im Besitz eines Jeshiva-Schülers war also keineswegs unwahrscheinlich. Schon seit der Mitte des 19. Jahrhundert gab es im habsburgisch-polnischen Gebiet zahlreiche Übersetzungen von Goethe-Texten ins Hebräische, die dem sich regenden breiteren Bildungsbedürfnis der Maskilim, der jüdischen Intellektuellen, Rechnung trugen.⁹ Die ersten jiddischen Übersetzungen von Goethes Werken sind dagegen ziemlich spät, erst Anfang des 20. Jahrhunderts, erschienen. In der Zeit um und ab 1900, das heißt mit der rasanten Entwicklung der jiddisch-weltlichen Kultur, nimmt die Dichte der Übersetzungen in allen ihren Zentren enorm zu. Und so wurden im 20. Jahrhundert bis in die 40er, 50er Jahre hinein Hunderte von Werken aus der ganzen Weltliteratur ins Jiddische übersetzt, darunter auch Goethe. Diese relativ späten Übersetzungen lassen sich auf die Tatsache zurückzuführen, dass bis dahin Jiddisch nicht als Literatursprache galt und demzufolge Goethes Werke vorwiegend (wenn nicht auf Hebräisch) im Original gelesen wurden.

Mit der Entwicklung der autonomen jiddischen Kultur verlagerte sich auch der Schwerpunkt der Goethe-Rezeption bei den polnischen Juden. Immer mehr wurde er nicht nur als Symbolfigur der deutschen, emanzipierten Kultur wahrgenommen, sondern auch als Dichterstern und Sprachrohr für das Wahre und Schöne. Diese

7 Vgl. Mittelman, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952): Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina. Frankfurt a. M. 2012, S. 79.

8 Von Karl Emil Franzos verzeichnet Carl Steiner in seiner Monographie, dass er unbeachtet der schweren Lasten, die ihm vom Lernen und Studieren auferlegt wurden, nachts Zeit und Energie fand, um viel zu lesen. Zu seinen Lieblingsautoren zählten Goethe, Heine und Victor Hugo. Steiner, Carl: Karl Emil Franzos, 1848–1904: Emancipator and assimilationist. New York 1990, S. 17. Siehe dazu auch Varga, Goethes Judenbild (wie Anm. 4), S. 189.

9 Barner, Wilfried: Jüdische Goethe-Verehrung vor 1933. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. von Stephane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1986, S. 127–151. Vgl. auch Meisels, Samuel: Juden im Ghetto: kleine Beiträge zu einem großen Thema. Wien 1932, S. 41–42.

dominierende Tendenz, Goethes Werk auf die rein ästhetische Dimension zu reduzieren, war auch der Grund, warum sich der emotionale und umstürzlerische Charakter Schiller viel größerer Popularität erfreute. „Doch brachten die gebildeten Juden im Osten den beiden Dichterhelden wohl die gleiche Ehrerbietung, nicht aber auch die gleiche Liebe entgegen. Goethe war ihnen bloß der große Dichter, Schiller dagegen war ihr Freund, ihr Tröster“, bemerkt Samuel Meisels in seiner Schrift *Goethe im Ghetto*.¹⁰ Und weiter: „Indes, wie zu Schiller standen sie auch zu Goethe in einem ganz unmittelbaren Verhältnis. Für sie gab es wirklich nur Goethe und Goethe: sie hielten sich ausschließlich an Goethes Werk, sie lasen es in Reinheit, von jeglichem kommentatorischen Beiwerk unbelastet.“¹¹

Zwischen literarischer und politischer Sinnstiftung

Die kontextfreie Goethe-Lektüre war bei den osteuropäischen Vertretern der so genannten jiddischen Moderne besonders auffällig. Diese jüdisch-national gesinnte Bewegung um die Jahrhundertwende verstand die *ydishkeyt* mit allen ihren Traditionen als identitätsstiftende Eigenheiten in einer sich zunehmend differenzierenden, jüdisch-polnischen Gesellschaft. Zu ihren engagierten und öffentlich wirksamsten Anhängern zählten die Jiddisch-sprachigen Schriftsteller, die sich mit der Czernowitzer Sprachkonferenz von 1908 zum Ziel setzten, der bis dahin literarisch eher verschmähten jiddischen Sprache (*mame-loshen*) ästhetischen und stilistischen Eigenwert zu verleihen. In ihren Werken haben sie dem Verlangen nach Schönheit, Individualität und dichterischer Freiheit Ausdruck gegeben, d. h. sie haben sich von der maskilischen Zwangsjacke, durch Literatur Volksaufklärung zu betreiben, unabhängig gemacht. Vielen von ihnen galt Goethes Treffsicherheit in Sprachklang wie Sprachinhalt als Maßstab der Dichtkunst. Und da das Pantheon der jiddischen Klassiker noch unbesetzt war, versuchten sie, Goethes Beispiel folgend, einen Sprachstil und eine Themenbreite zu etablieren, die sich als Symbole nicht nur der jiddischen Kultur, sonder auch eines universalistischen Humanismus erweisen könnten. Mendeley Moicher Sforim, Salomon Anski, Jakob Dinesohn, Schalom Asch, Jizchok Leib Perez, Moyshe Litvakov, Isaac Bashevis Singer – sie alle haben Goethe gelesen, gelobt oder wie im Fall von Lejb Najdus und Dovid Kenigsberg Goethes Werk selbst ins Jiddische übertragen.

¹⁰ Meisels, *Juden im Ghetto* (wie Anm. 9), S. 29.

¹¹ Meisels, *Juden im Ghetto* (wie Anm. 9), S. 29.

Man muss allerdings zugeben, dass die Rezeption Goethes bei den jiddischen Schriftstellern und Dichtern meist subtil erfolgte. Selten findet man einen direkten Bezug auf Goethe: Zitate und Motive aus seinen Gedichten, Romanen oder Theaterstücken werden häufig nicht kenntlich gemacht, seine sichtlichen Einflüsse eher verschwiegen. Das zentrale Werk der jiddischen Moderne Grinbergs *Mefisto* kann dafür als bestes Beispiel dienen. Der in Ostgalizien geborene Uri Zvi Grinberg begann seine Schriftsteller-Laufbahn als neoromantischer Dichter, vollzog aber mit dem erst in Lemberg (1921), dann in Warschau (1922) erschienen *Mefisto* eine radikale Wende zum Modernismus, zum jiddischen Expressionismus, für den sein Text als typisches, paradigmatisches Werk gilt.¹² Ähnlich wie bei Goethe spielt auch in Grinbergs *Versepos* der Geist der Verneinung die Hauptrolle. Ihm gehören neun Zehntel von den Kräften, die die Welt in Bewegung halten. Nur ein Zehntel ist dagegen Gott treu. Schlimmer noch: Während die Gottheit eher gleichgültig auf die Probleme im irdischen Bereich herabblickt, bleibt *Mefisto* ewig wach und festigt dort seine Oberhoheit.¹³ Bei dieser pessimistischen Darstellung des dialektischen Prozesses ist die Anlehnung an Goethe unverkennbar. „Doch anders als bei Goethe gibt sich der Teufel bei Grinberg nicht zu erkennen“, diagnostiziert der israelische Literaturwissenschaftler Dan Miron, „denn obwohl er sich über die ganze Welt verbreitet hat, ist der Teufel nicht mehr als die Leere in menschlicher Seele. Der Teufel ist eine psychologische und keine mythologische Wesenheit.“¹⁴

Diese Entmythologisierung von Mephisto findet ohne einen einzigen Hinweis auf seinen literarischen Schöpfer statt. Obwohl Grinberg die Hauptfigur aus Goethes Tragödie (samt ihrem Namen) übernimmt und den mephistophelischen Pakt in Mittelpunkt seines Epos stellt, bleibt *Faust* unerwähnt. Es kann dafür nur eine Erklärung geben: Grinberg setzt die allgemeine Kenntnisse von Goethes Version bei seiner Jiddisch-sprachigen Leserschaft voraus und ist bestrebt, mit seinem *Mefisto* ein neues, rein jiddisches Teufel-Motiv zu finden, das sich nicht nur von seinem christlichen Ursprung bei Goethe unterscheidet, sondern auch von dem Verständnis des Bösen in der traditionellen, jüdisch-hebräischen Interpretation. „Das Jiddische soll Alternative zu diesen beiden dominierenden Kulturkategorien vorstellen“, schreibt Karin Neuburger in ihrer Einleitung zur deutschen Übersetzung von Grinbergs *Mefisto*.¹⁵ Sie wurden als Referenzrahmen für einen inhaltli-

12 Ein Hinweis darauf findet sich bei Dan Miron: Uri Tsvi Grinberg – der poet fun zayn tkufe. In: Dos yidishe vort 412–414 (2007), S. 26. Vgl. auch Eidherr, Armin: Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen. Zur Thematisierung von Diaspora und Sprache in der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen 2012, S. 155.

13 Vgl. Liptzin, Sol: History of Yiddish Literature. New York 1985, S. 351.

14 Zit. nach Eidherr, Sonnenuntergang (wie Anm. 12), S. 159.

15 Neuburger, Karin: Einleitung. In: Uri Tsvi Grinberg: Mephisto. München 2007, S. 13–56, hier S. 50.

chen und sprachlichen Absetzungsprozess betrachtet und instrumentalisiert. Das schließt allerdings die Offenheit für alle möglichen philosophischen und ideologischen Positionen, wie z. B. für die von Goethe, nicht aus, sondern ein.

Unter Werken Goethes erfreute sich *Faust* tatsächlich der größten Popularität bei den jiddischen Schriftstellern. Besonders häufig und gerne wurde der „Prolog im Himmel“ von ihnen aufgegriffen, weil er Ähnlichkeiten mit der biblischen Hiob-Geschichte aufweist und somit auch zu einer religiös-säkularen Auseinandersetzung über die Moralvorstellungen anregte. Das Aufgreifen der Parallele zwischen Hiob und Faust, die von Goethe bewusst eingesetzt wurde, war nicht gerade neu und in der deutschsprachigen Literatur weit verbreitet. Das Innovative bei den jiddischen Interpreten war aber, dass sie diese Verbindung aufgegriffen haben, um eine spezifisch jiddische Idee zu begründen, die sich sowohl gegen das christliche wie gegen das religiös-hebräische Orientierungsprinzip richtete. Wie das konkret gedacht wurde, schildert der aus Weißrussland stammende jiddische Schriftsteller, Philosoph und politischer Aktivist Chaim Schitlowsky. Obwohl sich sein politisches Engagement für die jüdische Arbeiterbewegung vorwiegend auf Russland und später dann auf Amerika konzentrierte, war er auch häufig in Polen unterwegs. 1924 hielt er in der Stadt Radom vor dem dortigen Jiddisch-sprachigen Publikum eine politische Rede mit dem bezeichneten Titel *Hiob und Faust*. Leider ist das Manuskript seines Vortrages nicht überliefert worden.¹⁶

Welche Botschaft er aber zu übermitteln hatte, darüber geben die in der jiddischen Version der Einladung zu seiner Veranstaltung stichwortartig genannten Thesen. Der erste Punkt „Das größte Werk der Weltliteratur“ macht bereits deutlich, welche Haltung Schitlowsky zu Goethe pflegte. Weiter geht er auf Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Hiob und Faust ein, um letztendlich tiefgehende Fragen nach der Moral, dem Skeptizismus, Lebensglück oder nach der Liebe zu Gott aufzugreifen. Besonders interessant erscheint aber der letzte Punkt „Das Hiob-Volk und die Faust-Aufgabe“. Es ist davon auszugehen, dass dieser Teil seiner Rede dem Thema gewidmet war, auf das er in seiner später veröffentlichten Schrift „Über die Bedeutung der Hiob-Faust-Tragödie für das jüdische Volk“ ausführlich eingegangen ist.¹⁷ Angesichts des übergreifenden Antisemitismus – so Schitlow-

16 Im New Yorker Institute for Jewish Research (YIVO) befindet sich ein Manuskript von Schitlowsky mit dem Titel *Job und Faust* aus dem Jahre 1919. Höchstwahrscheinlich basierte sein Auftritt in Radom auf dieser Schrift. YIVO, Series V: Manuscripts, 1881–1942, Folder 1264. Überliefert ist aber das Ankündigungsplakat für den Vortrag von Chaim Schitlowsky (pol. Żytłowski), „I Job i Faust“ am 29.11.1924 in Radom. In: <https://polona.pl/item/afisz-inc-w-sobote-d-29-listopada-1924-r-o-godz-130-pp-wybitny-filozof-dr,MjUyODY2MzU/0/#item> (24.11.2017).

17 Schitlowsky, Chaim: Zu der „Hiob-Faust“ Tragedje fun das jidische Volk. In: Ders.: Jidn und Jidischkajt. New York 1939, S. 76–80.

Tow. Kursów wieczornych
dla Robotników w Radomiu.

KINO-TEATR „CORSO”

W SOBOTĘ D. 29 LISTOPADA 1924 R. O GODZ. 1½ P. P.

WYBITNY FILOZOF

DR. CH. ZYTLAWSKI

wygotosi odczyt na temat:

„JOB i FAUST”

 Bilety wczesniej do nabycia w Księgarni p. A. Majdika Lubelska 17.

נעוץ־שאפט אונט קורסן פאר ארבעטער אין ראדאם.

טעאטער „קארמא”

שבת 29^{טן} נאוועמ. הארב 2 נ.מ.

וועט דער גרויסער יידישער דענקער און גלענצנדער רעדנער

ד"ר זשיטלעווסקי

רעפערירן אויף דאס טעמא:

„איוב און פאוסט”

[א פארדער]

אין אנטקען נאך
אין אנטקען נאך
(1) דער אידעאל פון קינד און נאך - מיט אן אידע
(2) אונטער-שטעלע
(3) דין און געטע
(4) אידעלע פערזענלעכע פון דעם יידיש-פאמיליע
(5) נאכט קעגנער און אונטער-הויט
(6) דין און געטע פון אידעל
(7) דאס אידעל און דין אונטער-הויט

(8) מאכט קריסטן פון דער היסטאריע
(9) האט אן געטע
(10) מאכט - דער רעדן און דער בעל-העצמ
(11) דער געטע פון אונטער
(12) דין און געטע פון אונטער
(13) אידעל און דאס פאמיליע פון יידיש
(14) מאכט אן היסטאריע
(15) דער געטע פון אונטער-הויט
(16) דין און געטע פון אונטער-הויט
(17) דין און געטע פון אונטער-הויט

(1) דין און געטע פון דער היסטאריע
(2) דין און געטע פון אונטער-הויט
(3) דין און געטע פון אונטער-הויט
(4) דין און געטע פון אונטער-הויט
(5) דין און געטע פון אונטער-הויט
(6) דין און געטע פון אונטער-הויט
(7) דין און געטע פון אונטער-הויט
(8) דין און געטע פון אונטער-הויט

 פירעט שוין צו באקומען אין בוכהאנדלונג פון ה' ניידיק דובלינער 17

Druck M. Oukler, Radom.

Abb. 1: Ankündigungsplakat für den Vortrag von Chaim Schitlowsky in Radom (vgl. Fußnote 16).

skys Ausgangsthese – seien die Juden wie der alttestamentarische Held in ihrem Leiden alleine gelassen und hoffen stets auf eine Erlösung durch Gott. Für ihn – Führungsfigur der jüdischen Arbeiterbewegung – sei das passive und religiös motivierte Prüfungsleiden aber keine adäquate Antwort auf die realen Probleme der Gegenwart. Daher schlägt er vor, den geistigen Erlösungsglauben mit dem praktischen Handeln zu verbinden. „Zwei Seelen, was, leben ach in unsrer Brust“ sollen das jüdische Bewusstsein bestimmen. Die konkrete Form der faustischen Zwei-Seelen-Theorie ist für Schitlowsky der Sozialismus. Die jüdische Arbeiterbewegung verbinde „unsere Hiob-Tragödie“ mit „unserer Faust-Tragödie“ und durch den innewohnenden Dualismus könne sie nicht nur wirksame Kampfmitteln gegen den realen Judenhasse liefern, sondern auch die jüdische geistige Einzigartigkeit beweisen.¹⁸ Ob das Publikum in Radom Schitlowskis Anspruch auf Erlösung durch die jüdische Arbeiterbewegung verstanden hat, bleibt dahin gestellt. Ihm kam es vor allem darauf an, das faustische Prinzip zu einem jüdischen Wesensmerkmal zu stilisieren und durch diese (nationale) Uminterpretation allgemein gehaltene zukunftsweisende Akzente für das jüdische Volk zu setzen.

Für Goethes Rezeption bei den polnischen Juden war diese Nationalisierung, oder genauer formuliert nationale Instrumentalisierung, sicherlich charakteristisch, wenn auch nicht absolut. Sie beschränkte sich eher auf den Jiddischsprachigen Teil der polnischen Gesellschaft und stand der Goethe Wahrnehmung bei den assimilierten Juden diametral entgegen. Die jüdisch-polnischen Intellektuellen, die keinerlei Ambitionen hegten, jüdisch-nationale Identitäten zu kreieren, betrachteten Goethe als Ideal einer freien, humanen und aufgeklärten Bildung. Sein kosmopolitischer Weg zur Kultur erschien ihnen als das einzig angemessene und dringend notwendige Gegenmittel gegen die herrschende antisemitisch-nationalistische Stimmung im Polen der Zwischenkriegszeit. Dieser kosmopolitische Anspruch wird in den Werken der jüdisch-polnischen Schriftsteller und Dichter wie Bolesław Leśmian, Julian Tuwim, Antoni Słonimski, Bruno Schulz, Józef Wittlin oder Marian Hemar deutlich. Obwohl sie unterschiedlichen literarischen Gruppierungen und Richtungen angehörten, setzten sie sich für eine von nationalen Pflichten befreite Literatur ein. An die Stelle der nationalen Engstirnigkeit und des Chauvinismus sollte die naturphilosophische Tradition, das von dem antiken Mythos begleitete, pantheistisch-phantastische oder auch materialistische Denken treten.

Bei nahezu allen jüdisch-polnischen Intellektuellen, die dem assimilierten Bürgertum entstammten, begann ihre fortwährende Bindung an Goethe bereits in ihrer Kindheit. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert waren die Kenntnisse der

18 Schitlowsky, Zu der „Hiob-Faust“ (wie Anm. 17), S. 79 – 80.

Weltliteratur nicht nur Zeichen höherer Bildung, sie erwiesen sich auch als Mittel soziokultureller Selbstbehauptung. Angesichts der anhaltenden polnisch-deutschen Konflikte wurde aber oft, gerade bei den assimilierten Juden, ein Unterschied zwischen Goethe und Deutschland gemacht. „Die verfluchte Sprache Goethes“, ruft Julian Tuwim aus, „ich hasse sie genauso wie alles Deutsche (Goethe und ein paar andere ausgenommen).“¹⁹

Die Lobpreisung Goethes als Weltdichter bei gleichzeitiger Verachtung und Abwertung Deutschlands und der Deutschen hatte Rosa Luxemburg vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Als sie von der Schweiz nach Berlin zog, beklagte sie sich ununterbrochen in ihren auf Polnisch verfassten Briefen an Leo Jogiches-Tyszka über die Hässlichkeit der Hauptstadt und das engstirnige Gemüt ihrer Einwohner. Eine völlig andere Meinung hegte sie dagegen über die deutsche Literatur, allen voran über Goethe. Er wirke auf sie „sehr beruhigend“, schreibt sie am 10. Oktober 1905:

Ein echter ‚Olympier‘ ist er, und mir ist diese Weltsicht jetzt so nahe und verwand. Leider fehlt mir nur diese eiserne Arbeitsamkeit, die Goethe ungeachtet dieser Weltsicht hatte (von dem Genie ganz zu schweigen). Etwas Sonderbares, was für universelle geistige Interessen dieser Mensch besaß! Und das war ein ‚Schwab‘ [im Polnischen negative Bezeichnung für einen Deutschen, A.P.]. Das soll mir Einer erklären.²⁰

Neben Heinrich Heine gehörte Goethe gewiss zu den bevorzugten Dichtern Luxemburgs. Weite Passagen aus seinem Werk konnte sie auswendig zitieren und schreckte nicht davor zurück, Goethes Verse als rhetorische Argumente in Auseinandersetzungen mit ihren Parteigenossen einzusetzen. Als bei einer politischen Debatte Scheidemann sie zu treffen versuchte, antwortete sie schlagfertig mit einem *Faust*-Zitat: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir.“²¹ Auch während ihrer Gefängnisaufenthalte griff Luxemburg immer wieder auf Goethe zurück.²² Besonders in den Briefen Luxemburgs aus dem Gefängnis Wronke (Posen) wird deutlich, wie sehr ihre Nähe zu und ihre Identifikation mit Goethe ihr geholfen haben, den Mut zum Widerstand nicht zu verlieren und mit den enormen Erschütterungen ihres Lebens tapfer umzugehen. Empört über das Ge-

¹⁹ Zit. nach Gliński, Mikołaj: 10 twarzy Tuwima. <http://culture.pl/pl/artykul/10-twarzy-tuwima> (10.2.2016).

²⁰ Luxemburg, Rosa: Herzlichst Ihre Rosa. Ausgewählte Briefe. Hrsg. von Annelies Laschitzka u. Georg Adler. Berlin 1989, S. 177–178.

²¹ Luxemburg, Rosa: Reden. Kapitel 45. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/reden-2089/45> (6.1.2016).

²² Luxemburg, Herzlichst (wie Anm. 20), S. 326, 351, 354–355, 358, 364–365, 370–371.

jammer ihrer Freunde, die sich um die schwierige Weltlage Sorgen machten, antwortet sie Luise Kautsky:

Dieses völlige Aufgehen im Jammer des Tages ist mir überhaupt unbegreiflich und unerträglich. Schau z. B., wie ein Goethe mit kühler Gelassenheit über den Dingen stand. Denk doch, was er erleben musste: die große Französische Revolution [...], eine ununterbrochene Kette von Kriegen, wo die Welt wiederum wie ein losgelassenes Irrenhaus aussah. Und wie ruhig, mit welchem geistigen Gleichgewicht trieb er seine Studien über die Metamorphose der Pflanzen, über Farbenlehre, über tausend Dinge. Ich verlange nicht, daß du wie Goethe dichstest, aber seine Lebensauffassung – den Universalismus der Interessen, die innere Harmonie – kann sich jeder anschaffen oder wenigstens anstreben. Und wenn du etwa sagst: Goethe war eben kein politischer Kämpfer, so meine ich: ein Kämpfer muß erst recht über den Dingen zu stehen suchen, sonst versinkt er mit der Nase in jedem Quark.²³

Die größte Rezeptionswelle von Goethe bei den polnischen Juden war vorprogrammiert; sie stand ganz im Zeichen seines 100. Todestages. Neben Zeitungsartikeln sind 1932 auch etliche Biographien und Abhandlungen erschienen, die man tendenziell als affirmativ charakterisieren könnte. Dies änderte sich blitzartig nach 1933. Hitlers Machtergreifung und der auf der Straße getragene Antisemitismus gaben genug Anlass zu der Frage nach Deutschtum Goethes. Der Blick auf ihn änderte sich diametral, er wurde immer mehr als Nationaldichter und Vertreter des deutschen Geistes betrachtet. Nicht mehr sein Werk stand im Mittelpunkt des Interesses, sondern seine Biographie, allen voran sein persönliches Verhältnis zu den Juden. In der jiddischen Tageszeitung aus Łódź *Neuer Volksblat* erschienen bereits im Juni 1933 zwei umfangreiche Artikel unter dem Titel „Goethe und die polnischen Juden“.

Der Historiker und Journalist Ariel Streit (auch Leon Streit) stellt gleich zu Beginn seiner Artikelreihe fest, Goethe habe niemals polnisch-orthodoxe Juden gesehen oder sehen wollen. Gleichzeitig macht er auf eine bis heute aktuelle Tatsache aufmerksam und betont, das deutsche Judentum bestand bereits zur Zeit Goethes nicht nur aus assimilierten, sondern auch aus polnischen Juden. Dennoch habe weder der Dichter selbst noch die deutsche Kulturlandschaft jemals Interesse an der Kultur der polnischen Juden bewiesen, geschweige denn sie als eigene anerkannt.²⁴ Mehr noch: Obwohl Goethe im Shtetl gelesen und verehrt wurde, verachtete er die polnischen Juden zutiefst. Als Beleg führt Streit neben einigen Goethe-Zitaten sein vernichtendes Urteil über Isachar Falkensohn Behrs *Gedichte eines polnischen Juden* in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen von 1772

²³ Luxemburg, Herzlichst (wie Anm. 20), S. 321–322.

²⁴ Streit, Ariel: Gethe und di pojłische jidyń. In: *Neuer Volksblat*, 2.6.1933 und 09.6.1933, hier 2.6.1933, S. 9.



Abb. 2: Zeitungsartikel von Ariel Streit (vgl. Fußnote 24).

an.²⁵ Diese Kritik hilft ihm auch, die eindeutige These aufzustellen: „Der jüdische Geist war ständig [eine] problematische Erscheinung in der deutschen Literatur.“²⁶ Trotz der herausgestellten Kontinuitätslinie von Goethe zu Hitler plädiert

25 Zu Falkensohn Behr und Goethe siehe u. a. Lamping, Dieter: Assimilation und Ambivalenz. Goethes Rezension der Gedichte eines polnischen Juden von Isachar Falkensohn Behr. In: „... daß gepflegt werde der feste Buchstab.“ Festschrift für Heinz Rölleke zum 65. Geburtstag am 6. November 2001. Hrsg. von Lothar Bluhm u. Achim Hölter. Trier 2001, S. 96–106, hier S. 96–97.

26 Streit, Gehe (wie Anm. 24), S. 9.

Streit letztendlich aber dafür, Goethe in seinem historischen Kontext zu betrachten und seine judenfeindlichen Äußerungen nicht mit denen von Hitler zu vergleichen.

Sehr wohl war das nicht die einzige kritische Auseinandersetzung mit der Frage, wie Goethe es eigentlich mit Juden hielt. In der Monatszeitschrift des Jiddischen Wissenschaftlichen Instituts in Wilna *Yivo-bleter* vom November 1936 erschien eine längere Rezension des zwei Jahre früher auf Englisch veröffentlichten Buchs von Mark Waldman *Goethe and Jews. A challenge to Hitlerism*. Mit seinem Untertitel machte Waldman deutlich, dass er ein Buch für Goethe auch als ein Buch gegen Hitler schreiben wollte. Er war auch fest davon überzeugt, „that Goethe would not be welcome in Hitlerland and would in all probability have landed in a concentration camp or in exile“²⁷. Auf Waldmans eindeutige Botschaft – mit Goethe gegen Hitler – reagierte der aus New York stammende Rezensent, Nathan Susskind (später Professor für deutsch-jüdische Studien am City College), skeptisch.²⁸ Im Gegensatz zu Waldman analysiert er mit stupender Detailkenntnis alle Stellungnahmen Goethes zu Juden und Judentum, um festzustellen, dass Goethe kein Rassist war und es sei falsch, über sein zwiespältiges Verhältnis zu Juden aus der gegenwärtigen Perspektive zu urteilen. Dennoch bleibt für Susskind nicht zu übersehen, dass Goethe niemals „ein leidenschaftlicher Kämpfer für Gerechtigkeit“ war, schon gar nicht für die Juden. Grund genug, ihn endlich vom Podest zu stoßen und sein idealisiertes Bild zu zerstören. „Goethe hasste die Juden seit seiner Kindheit“, so Susskinds klares Votum, und alleine aus diesem Grund könne weder er als Person noch sein Werk ein „challenge“ für das heutige Hitler-Deutschland darstellen.²⁹

Diese kritische Auseinandersetzung mit Goethes Beziehung zu Juden in der polnisch-jiddischen Öffentlichkeit war neu, ja einmalig. Zu einer ähnlich scharfen Polemik haben sich die deutschen Juden bis in das späte 20. Jahrhundert hinein nicht durchringen können. Kaum einer/eine hat je über seine ambivalente Haltung zum Judentum Klage geführt, allenfalls wurde bedauert, dass ausgerechnet der große Verkünder der klassischen Humanitätsideale über Juden nicht nur positive Worte gefunden habe. So gesehen war die Kritik der polnisch-jiddischen Öffentlichkeit an Goethes Verhältnis zu Juden – unabhängig davon, wie stark sie von der aktuellen Politik beeinflusst wurde – eine wahre Pionierleistung. Und es ist vorwiegend der deutsch-jüdischen Überheblichkeit gegenüber der osteuropäisch-jüdischen Kultur zuzuschreiben, dass diese so wichtige und innovative Richtung in der Goethe-Rezeption verpasst wurde und bis heute ignoriert bleibt.

²⁷ Waldman, Mark: *Goethe and Jews. A challenge to Hitlerism*. New York 1934, S. XVI.

²⁸ Susskind, Nathan: *Goethe and the Jews* by Mark Waldman. In: *Yivo-bleter* 10 (1936), S. 151–158.

²⁹ Susskind, Goethe (wie Anm. 28), S. 157.

Gleichwohl standen nicht alle polnischen Juden Goethe skeptisch gegenüber, nachdem Hitler die Macht übernommen hatte. An Stimmen, die Goethe gegen Hitler ins Feld führten, hat es auch in Polen nicht gefehlt. Ein Beispiel dafür liefert der Vortrag eines eher unbekannten Redners mit dem Namen Małkin, der höchstwahrscheinlich 1936 in der Jüdischen Bibliothek in Łuków (ein kleiner Ort in Südpolen) gehalten wurde.

Bereits der Titel *Die heutige Welt und die heutige Literatur* als auch der Untertitel „Hitler und ...Goethe“ verraten die politische Ausrichtung der Rede, von der ebenfalls kein Manuskript überliefert wurde. Die kurz aufgelisteten Thesen wie „Geist in den Flammen oder ist es nur Papier?“, „Die olympische Tragödie im Land des großen Olympus“, „Goethe und Hanns Heinz Ewers“ machen jedoch deutlich, wie sehr Małkin bestrebt ist, Goethe als Repräsentanten eines besseren, vergangenen Deutschlands und dadurch auch als Antipode zur aktuellen politischen und literarischen Entwicklung zu präsentieren.

In der weiten Welt des Shtetls

In der dargestellten Rezeption Goethes bei den polnischen Juden fehlt aber noch ein wichtiger Punkt, auf den hier nur kurz eingegangen werden kann. Der holistische Begriff „polnische Juden“ darf nicht auf seine konkret-räumliche Dimension reduziert werden. Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts findet man polnisch-jüdische Migrantinnen und Migranten nicht nur im Berliner Scheunenviertel, sondern auch in New York, Kapstadt oder Buenos Aires. Vor Armut und Antisemitismus in Osteuropa geflohen, fanden sie relativ schnell Wege und Möglichkeiten, ihre kulturelle Herkunft in den Zufluchtsländern zu konservieren. Zahlreiche Jiddisch-sprachige Verlage, Zeitungen, Theatergruppen, Filmproduktionen oder Vereine belegen das intensive Kunst- und Kulturleben in der Diaspora. So kann es kaum verwundern, dass sich die Goethe-Rezeption bei den polnischen Juden auch weit über Polens oder Europas Grenze hinaus erstreckte.

Um nur einige Beispiele zu nennen: 1934 erschien in New York die Gedichtsammlung von einem der wichtigsten Vertreter der modernen jiddischen Poesie Moshe Leib Halpern. Um dem Militärdienst zu entkommen, emigrierte er mit 22 Jahren aus seinem Heimatort in der Nähe von Lemberg nach Amerika, wo er dem Literatenkreis *Di Junge* (די יונגע) angehörte und für zahlreiche Zeitungen, unter anderem für die kommunistische *Freiheit*, Beiträge schrieb. Seine linken Ansichten thematisiert Halpern auch in dem aus dem bereits erwähnten Poe-

sie-Band stammenden und 1927 verfassten Gedicht *Monument Goethe*.³⁰ Darin schildert Halpern die Gedanken und Emotionen, welche bei ihm eine zufällige Begegnung mit einem näher undefinierbaren Goethe-Denkmal hervorruft. Bevor er politisch wird, monologisiert er aber zunächst mehrere Strophen lang darüber, wie sehr er gegen die mahnenden Worte seiner Frau verstoße, wenn er nicht direkt nach Hause gehe, sondern viel Zeit vor dem Denkmal verbringe. Der Aura des in Stein gemeißelten „Weltdichters“ könne er sich aber nicht entziehen. Er bleibt stehen aus Bewunderung. Von der Ambition erfasst, dieselbe Höhe der Dichtkunst zu erreichen, fragt Halpern auch nach Qualität und Bequemlichkeit Goethes steinerner Kleider und fühlt sich im Angesicht des Denkmals an das Bild des gekreuzigten Jesus erinnert. Nach diesen unzähligen und streckenweise in der rätselhaften Symbolik verlorenen Assoziationen kommt er zu der Feststellung, Goethes Lob des irdischen Daseins habe ihn dazu inspiriert, den Kaftan abzulegen und statt eines langen, schwarzen einen kurzen, roten Bart zu tragen.³¹

Ein deutlich schlichteres und zugänglicheres Goethe-Bild vermittelten die polnisch-jüdischen Exil-Journalisten. In der größten Jiddisch-sprachigen, argentinischen Zeitung *Di Presse* kam diese Rezeption, die ihren Höhepunkt zu Beginn der 1930er Jahre erreichte, besonders deutlich zutage. Mit erstaunlicher Kenntnis und Ausführlichkeit berichtete sie über jedes noch so kleine Detail aus Goethes Leben, wie der zweispaltige Artikel über die kurze Begegnung zwischen ihm und der Mutter des berühmten Hochstaplers *Cagliostro* in Palermo beweist.³² Um Goethes 100. Todestag in würdiger Weise zu begehen, veröffentlichte *Di Presse* im März 1932 gleich eine ganze Artikelreihe. Zunächst wurden die Kinder auf die weltweite Bedeutung Goethes hingewiesen.

Dabei nutzte der Autor des Kinderartikels Avigdor Spritzer, der 1926 (mit 28 Jahren) aus einem kleinen Ort bei Lemberg nach Argentinien emigrierte, die Biographie Goethes, um Kindern eine Lehre zu erteilen. Sie sollen konzentriert durchs Leben schreiten und sich nicht schnell verwirren lassen, sonst ergehe es ihnen wie Heinrich Heine bei seiner ersten peinlichen Begegnung mit Goethe in Weimar oder, schlimmer noch, wie dem Sohn in der Ballade *Erlkönig* (jiddisch *Waldkaiser*).³³ Um die drohende Gefahr noch deutlicher zu machen, wird die jiddische Übersetzung des Gedichts gleich neben dem Spritzers Artikel abgedruckt.³⁴ Doch damit nicht genug. Auch das politische Bewusstsein der Kinder sollte geschärft werden. Darum kümmerte sich ein näher unbekannter Autor

³⁰ Halpern, Moshe Leib: *Monument Gete*. Erschter band. New York 1934, S. 123–127.

³¹ Halpern, *Monument* (wie Anm. 31), S. 127.

³² O.V.: Gete unter a hschr. In: *Di Presse* (1.6.1930), o.S.

³³ Spritzer, Avigdor: Über Wolfgang Gete. In: *Di Presse* (24.3.1932), o.S.

³⁴ *Waldkaiser*. In: Spritzer, Gete (wie Anm. 33), o.S.



Abb. 4: Mehrere Artikel zu Goethe auf der Seite „Für die Kinder“. In: Di Presse (24.3.1932).

Chower Pinie in seinem Artikel *Goethe und seine Zeit*. Nach den längeren Ausführungen über die ausbeuterische Feudalherrschaft in den deutschen Kleinstaaten charakterisiert er die Goethe-Zeit als Übergangsepoche zum modernen Kapitalismus und Goethe selbst als ihren geistigen Vorkämpfer.³⁵

Alleine aufgrund dieses Artikels ist die linke Ausrichtung von *Di Presse* erkennbar sowie ihre Bemühung, Goethe als einen für die linke Bewegung brauchbaren Kulturtheoretiker zu retten. Den Rettungsversuch unternahmen auch alle drei Beiträge, die am 30. März 1932 im Literaturteil der Zeitung erschienen sind; ihre Titel: *Goethe und die gefallenen Engel von Deutschland*, *Goethe im Spiegel des sozial denkenden Bewusstseins* und *Goethes Weg vom Sturm zur Ruh* (dazu kommen noch die Goethe-Anekdoten). Aus verschiedenen Perspektiven wird hier die Frage beleuchtet, wie sich Goethe zu der Französischen Revolution und dem aristokratisch-feudalen System positionierte. Ohne Goethes konservative Haltung zu verschweigen, kommen alle drei Artikel mit Hilfe von Karl Marx zum Schluss, er sei ein dialektischer Dichter gewesen und sein Beitrag zum

35 Chower Pinie: Gete und sein zeit. In: Di Presse (24.3.1932), o.S.

Aufbau einer aufgeklärten, humanen Welt könne nicht genug gelobt werden.³⁶ Der Zweite Weltkrieg änderte diese positive Einstellung diametral. Der vor einigen Jahren noch so hochgepriesene Humanist Goethe wird in einem Artikel von 1943 für seine Begeisterung für den „Diktator“ Napoleon scharf kritisiert und auf gleiche Stufe mit dem norwegischen Schriftsteller Knut Hamsun, der kompromisslos Hitler unterstützte, gestellt.³⁷



Abb. 5: Artikel von David Segal (vgl. Fußnote 37).

Der kurze Blick auf die Wahrnehmung Goethes in der polnisch-jüdischen Diaspora macht deutlich, dass sich die zentralen Denkmuster seiner Rezeption in New York oder Buenos Aires von denen in Warschau oder Lemberg kaum unterschieden. Das Goethe-Bild in der polnisch-jüdischen Öffentlichkeit war stets ein bedürfnisorientiertes und interessengeleitetes Konstrukt und in der noch ungeschriebenen Geschichte dieser Konstruktion würde sich eher die geistige Wirklichkeit des polnischen Judentums erkennen, als dass man in ihr den Autor zu erkennen vermöchte. Zunächst wurde Goethe zur Projektionsfigur eines scheinbar autonom gestaltbaren Lebens in einer immer komplexer werdenden modernen Gesellschaft, zum Lehrmeister einer humanen Bildung des Individuums. Das steigende Bedürfnis nach einer Aufwertung der jiddischen Kultur durch Erhebung in eine höhere geistige Region war das andere *Movens* des interpreta-

³⁶ Blotachanski, Jankiel: Über Wolfgang von Gete weg fun sturm zu ru. In: Di Presse (30.3.1932), o.S.

³⁷ Segal, David: Knut Hamsun, greuster norwegischer schreiber, was chavert mit di nazis. In: Di Presse (9.11.1943), o.S.

tiven Diskurses über Goethe und sein Werk. Den Jiddisch-sprachigen Autoren half die Teilhabe an seiner Aura einen ästhetischen Bedeutungsreichtum für ihr Wirken zu postulieren und die jiddische Literatur aus den Niederungen der Wahrnehmung zu erheben. Für das assimilierte Judentum wurde dagegen Goethe zur Projektionsfigur für kunstphilosophische Entwürfe, ästhetische Programme, politische Identitätssuche und Sehnsüchte nach einem individuell geglückten Leben. In ihm glaubten die jüdischen Intellektuellen teilweise oder ganz realisiert, wonach sie strebten oder was ihnen mangelte. Im Kontext der Erschütterungen des jüdischen Lebens in Europa durch Hitlers Machtergreifung gewinnt die Desavouierung Goethes zum geistigen Vertreter der Deutschen auch eine kompensatorische Funktion. Goethes judenfeindliche Stellungnahmen wurden zum Spiegel und Ahnung von Wesen und Möglichkeiten eines deutschen Nationalcharakters: Man sah den deutschen Antisemitismus in seinen Ursprüngen vor sich; was er war, und was daraus geworden ist. Neben politisch motivierten Konstruktionen einer bruchlosen Entwicklung von Goethe zu Hitler standen regressive Sehnsüchte und Wünsche nach antideutschem Zusammenhalt und Widerstand. Gerade weil Goethe weltweit als ein mächtiges Symbol eines guten Deutschlands galt, wurde eine kritische Rezeption seines Gesamtwerkes eingeleitet und sein positives Bild in Frage gestellt. Viel geholfen hat dieses Negativurteil allerdings nicht. Der Kritisierte wusste wieder besser: „Er ist schon lang ins Fabelbuch geschrieben;/Allein die Menschen sind nichts besser dran,/ Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben.“³⁸

38 Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Berlin 1953, S. 72.