

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



JESUS IN DEN JÜDISCHEN KULTUREN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS
JESUS IN THE JEWISH CULTURES OF THE 19TH AND 20TH CENTURY

(2015) HEFT 21

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

JESUS IN DEN JÜDISCHEN KULTUREN
DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

JESUS IN THE JEWISH CULTURES
OF THE 19TH AND 20TH CENTURY

(2015) Heft 21

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

The publication of this book was supported by the University of Potsdam, Germany, and the Bar-Ilan University, Israel.



Bar-Ilan University
אוניברסיטת בר-אילן



PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.

HERAUSGEGEBEN VON

NATHANAEL RIEMER, AVIDOV LIPSKER UND MICHAŁ SZULC
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E. V.
IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN
UND RELIGIONSWISSENSCHAFT DER UNIVERSITÄT POTSDAM

Jesus in den jüdischen Kulturen des 19. und 20. Jahrhunderts
Jesus in the Jewish Cultures of the 19th and 20th Century

(2015) Heft 21

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (print) 1614-6492

ISSN (online) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-331-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2015

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam | <http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>

Tel.: +49 (0)331 977 2533 | Fax: -2292 | verlag@uni-potsdam.de

Redaktion:

Prof. Dr. Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@uni-potsdam.de)

Prof. Dr. Avidov Lipsker (avilipsker@yahoo.com)

Dr. Michał Szulc (Rezensionen und Neuerscheinungen, mszulc@uni-potsdam.de)

Redaktionsadresse: Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt. Es darf ohne vorherige Genehmigung der Autoren und des Herausgebers nicht vervielfältigt werden.

Redaktionsschluss: Heft 22 (2016): 31.10.2015

Die Zeitschrift PaRDeS ist peer reviewed. Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte spiegeln Meinungen und Kenntnisstand der Autoren und nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder. Alle in PaRDeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

Umschlagabbildung: Shmuel Bonneh (1933–1999): The Binding of Isaac, 1973. Oil on Canvas 130 cm x 160 cm. © Rachel Bonneh Collection. Haifa, Israel.

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Layout und Satz: Frank Schlöffel

ISSN (print) 1614-6492

ISSN (online) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-331-2

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-76383](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-76383)

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-76383>

Jesus in den jüdischen Kulturen des 19. und 20. Jahrhunderts

Editorial

Für das traditionelle Judentum ist Jesus von Nazareth eigentlich von geringem Interesse. Erst während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit war man durch obrigkeitlich erzwungene Religionsgespräche und Begegnungen mit Christen im Alltag dazu genötigt, sich intensiver mit der Person Jesu zu befassen. Die innerjüdischen, zumeist von Apologetik und Polemik geprägten Texte zeigen Jesus mal als höchstproblematischen Noch-Juden, mal als nicht-jüdischen Zauberer und Verführer der Massen.

Nach Jakob Emden war es vor allem Moses Mendelssohn, der seine jüdischen und christlichen Zeitgenossen darauf aufmerksam machte, dass Jesus von Nazareth ein observanter Jude war und auf der Grundlage des jüdischen Religionsgesetzes lebte und lehrte:

„Jesus von Nazareth hat sich nie verlauten lassen, dass er gekommen sey, das Haus Jakob vom Gesetz zu entbinden. Ja, er hat vielmehr mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil gesagt; und was noch mehr ist, hat selbst das Gegentheil getan. Jesus von Nazareth hat selbst nicht nur das Gesetz Moses; sondern auch die Satzungen der Rabbinen beobachtet.“¹

Durch diesen Perspektivenwechsel konnte die Figur Jesu innerjüdisch von den Vorbehalten gegenüber den traditionellen Lesarten der christlichen Kirchen befreit werden. Infolgedessen begannen sich seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche jüdische Intellektuelle und Kulturschaffende mit Jesus als Juden auseinanderzusetzen und den Nazarener aus der jeweiligen Perspektive ihres ideologischen Hintergrundes zu betrachten.

Während die jüdische Auseinandersetzung mit der Person Jesu in der rabbinischen und mittelalterlichen Literatur vergleichsweise gut untersucht ist, lassen sich in Hinblick auf das 19. und 20. Jahrhundert eine Reihe an Desideraten

¹ Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Berlin 1783, S. 130.

erkennen. Die diesjährige „PaRDeS“-Ausgabe möchte daher die Rezeption der Person Jesu in der jüdischen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts in das Zentrum des Interesses rücken und interdisziplinäre Sichtweisen auf den Forschungsgegenstand bieten.

Das Heft entstand in Kooperation mit dem *Department of the Literature of the Jewish People* der *University of Bar-Ilan*, Israel, vertreten durch Prof. Dr. Avidov Lipsker. Die über ein Call-for-Paper eingereichten und begutachteten Beiträge des Heftes spiegeln das derzeitige Interesse der zu dieser Thematik arbeitenden Wissenschaftler wider, das sich derzeit offensichtlich auf die literarischen Auseinandersetzungen mit der Figur Jesu konzentriert.

Der Themenschwerpunkt des diesjährigen Heftes ist in drei Bereiche untergliedert. Die Beiträge des ersten Bereiches widmen sich der Person Jesu im Jüdisch-Christlichen Dialog.

Sind die Diskurse über die Person Jesu im Mittelalter und der Frühen Neuzeit von gegenseitigen polemischen Abgrenzungen und Delegitimierungen des Anderen geprägt, so kreisen sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts um seine Historizität und das Wesen beider Religionen. Im ersten Beitrag setzt sich Sonia Goldblum mit der Deutung der Figur Jesu im Umfeld des Frankfurter Lehrhauses auseinander und verortet sie in den christlich-jüdischen Dialog der Weimarer Republik. Anhand verschiedener Texte von Franz Rosenzweig und Eugen Strauß veranschaulicht sie, dass der historische Jesus nun zunehmend als eine „theologische Schwellenfigur“ verstanden wird, die sowohl Christentum als auch Judentum religiöse Zugänge bieten kann.

Federico Dal Bo widmet sich in seinem Artikel einer wachsenden Zahl an „Jesus-believing Jews“. Nach einem historischen Überblick über die verschiedenen „jüdisch-christlichen“ und „messianischen“ Strömungen untersucht der Autor verschiedene „jüdisch-messianische“ Konzepte der Gegenwart. In Anlehnung an Rabbi Carol Harris-Shapiro weist er den „messianischen Juden“ als sechste Denomination eine Position im zeitgenössischen Judentum zu.

Im ersten Beitrag des zweiten Themenbereiches, der der Figur Jesu in der jüdischen Kunst gewidmet ist, setzt sich Mirjam Rajner mit dem vergessenen sowjetisch-jüdischen Künstler Zinovii Shenderovich Tolkatchev auseinander. Tolkatchev, der an der Befreiung von Majdanek und Auschwitz mitwirkte, schuf unter dem Eindruck des Unvorstellbaren eine Serie von Bildern, welche Jesus als Insasse von Konzentrationslagern zeigen. Seine Arbeiten sind sowohl

von den christlichen Darstellungen des „leidenden Jesus“ als auch der europäischen Avantgarde geprägt.

Im Mittelpunkt des Beitrages von Markus Helmut Lenhart stehen die Jesus-Darstellungen der jüdischen Künstler Maurycy Gottlieb und Marc Chagall, die Jesus als observanten Juden seiner Zeit visualisieren. Sowohl für Gottlieb als auch für Chagall wird der jüdische Jesus der Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den jüdischen Wurzeln des Christentums und sein Martyrium zu einem Symbol für die Leidensgeschichte des Judentums.

Der dritte und größte Themenbereich „Jesus in der jüdischen Literatur“ wird durch einen Artikel von Lorella Bosco eröffnet, die die Figur des jüdischen Knaben Agathon aus Jakob Wassermanns Roman „Die Juden von Zirndorf“ (1897) analysiert. Wassermann, der möglicherweise Lou von Salomé's Aufsatz „Jesus der Jude“ als Quelle benutzte, versah die Hauptfigur des zweiten Romanteils sowohl mit Eigenschaften der jüdischen Messiasvorstellungen als auch des christlichen Erlösers.

Wie sehr die Person Jesus von Nazareth von der politischen und literarischen Avantgarde zu einer Idealgestalt des Revolutionärs verformt wurde, veranschaulicht Carolin Kosuch in ihrem Beitrag über das Werk des deutsch-jüdischen Dichters und Anarchisten Erich Mühsam. In diesen vor dem Ersten Weltkrieg verfassten Texten initiiert sich Mühsam als einen Verfolgung leidenden Jesus, den er als Prototyp des gegen Unrecht rebellierenden Juden versteht.

Ausgehend von einer kurzen Darstellung der Christusgestalt bei Heinrich Heine rückt Doerte Bischoff das Drama „Jeremias“ (1917) von Stefan Zweig in das Zentrum ihrer Untersuchung. Vor dem Hintergrund der nationalen Debatten während des Ersten Weltkrieges gestaltet Zweig den Propheten Jeremias zu einer Jesusfigur, die die Vorstellungen einer durch (Opfer-)Blut konstituierten Gemeinschaft radikal hinterfragt.

Mit Carl Einsteins Drama „Die schlimme Botschaft“ (1921) stellt Daniel Hoffmann eine weitere anarchistisch geprägte literarische Interpretation der Jesusfigur in den Mittelpunkt. Einstein kritisiert die Fokussierung des Christentums auf die Person Jesu, durch die die „Schlichtheit des Evangeliums“ gegen die gesellschaftliche Ungerechtigkeit und kapitalistische Beraubung der Armen verdeckt wird.

Dagegen steht die Jesusfigur in den Gedichten von Nelly Sachs ganz unter dem Eindruck der Shoah und der Bewältigung von exzessiver Gewalt und

„unbeschreibbarem“ Leid. Lukas Pallitsch zeigt, dass Sachs sämtliche dogmatischen und ideologischen Festlegungen der Person Jesu unterläuft, ihn vielmehr als gemarterten Mit-Bruder figuriert und ihm dadurch als mitleidenden Propheten für gegenwärtige Katastrophen Bedeutung zuschreibt.

Außerhalb des Themenschwerpunktes vergleicht Claudia Rosenzweig eine jiddische Handschrift des „Sefer Toldot Yeshu“ mit einer hebräischen Version, die der Schweizer Theologe Johann Jacob Uldrich (Huldricus) im Jahre 1705 in Leiden unter dem Titel „Historia Jeschuae Nazareni“ publizierte. Es handelt sich hierbei um eine satirische Volkserzählung, welche sich in verschiedenen Regionen zwischen dem 3. und dem 9. Jahrhundert entwickelte und in sechs Hauptvarianten auftritt. Christliche Gelehrte popularisierten diese Texte im Mittelalter und der Frühen Neuzeit und versuchten zu ‚beweisen‘, dass Jesus im Judentum verunglimpft werde. Die Autorin zeigt, dass zwar beide Versionen miteinander verwandt sind, der hebräische Text jedoch einen stärkeren antichristlichen Duktus aufweist.

Im letzten Artikel des vorliegenden Heftes setzt sich Andreas Degen mit dem expressionistischen Dramatiker und Erzähler Alfred Brust auseinander. Brust, selbst Nichtjude, war wie Sammy Gronemann und Arnold Zweig während des Ersten Weltkrieges in der Zensur-Abteilung „Ober-Ost“ tätig und geriet hier in Kontakt mit dem Chassidismus. Tief beeindruckt von dieser Frömmigkeitsbewegung, verstand er das „Ostjudentum“ als einen spirituellen und moralischen Adel, von dem er sich eine Wandlung der nichtjüdischen, dekadenten Gesellschaft erhoffte.

Wie gewohnt wird auch das diesjährige „PaRDeS“-Heft mit einem Rezensionsteil und einer Auswahl von Neuerscheinungen abgeschlossen, die Michal Szulc zusammenstellte.

Abschließend ist ein besonderer Dank an die Gutachter der Peer-Reviews sowie an die Übersetzer und Lektoren Melanie Waha, Nathaniel McBride, Bettina Kurz und Rebekka Denz zu richten.

Nathanael Riemer / Avidov Lipsker / Michal Szulc

Jesus in the Jewish Cultures of the 19th and 20th Century

Editorial

For traditional Judaism, Jesus of Nazareth does not occupy a crucial position in history. In fact, it was not before the Middle Ages and the early Modern Age when authoritarian institutions shaped religious discussions and everyday encounters with Christians compelled Jews to study Jesus as a person more intensively. Yet, inner-Jewish writings, mostly determined by apologetics and polemics, depict Jesus as either a highly problematic soon-to-be ex-Jew or as a non-Jewish magician and seducer of the masses.

According to Jakob Emden, it was first and foremost Moses Mendelssohn, who made his Jewish and Christian contemporaries aware of the fact that Jesus of Nazareth was an observant and practising Jew, who lived and taught according to the laws provided by Judaism:

“Jesus of Nazareth was never heard to say that he had come to release the House of Jacob from the law. Indeed, he said, in express words, rather than the opposite; and what is still more, he himself did the opposite. Jesus of Nazareth himself observed not only the law of Moses but also the ordinances of rabbis.”¹

Within a Jewish context, it was this change in perspective, which freed the figure of Jesus from reservations held against traditional Christian readings. Consequently, from the 19th century onwards, numerous Jewish intellectuals and agents from the cultural sector began to deal with Jesus as a Jew, and examined the Nazarene from their individual ideological background. While Jewish debates on the person Jesus within rabbinic and medieval literature are well researched, both the 19th and the 20th century, on the other hand, lack thereof. Thus, the present “PaRDeS” issue’s intention is to shift the focus. It intends to highlight the figure of Jesus as depicted in the Jewish cultures

¹ Mendelssohn, Moses: Jerusalem or on Religious Power and Judaism. Translated by Allan Arkush. Introduction and Commentary by Alexander Altmann. Brandeis 1983, p.134.

of the 19th and 20th century, and provide inter-disciplinary positions on the above-mentioned subject.

This issue is published in cooperation with the *Department of the Literature of the Jewish People* at the *University of Bar-Ilan*, Israel, represented by Prof. Dr. Avidov Lipsker. The submitted and assessed contributions we received after our call for papers, reflect on and provide an insight into the current research interests of academics and scholars working within this field; a strong focus on literary debates revolving around the figure of Jesus, however, is apparent.

This year, the issue's thematic focal point is divided into three different sections. The first section deals with Jesus in the Jewish-Christian Dialogue.

While the discourses centred around Jesus were shaped by mutual polemic delimitation and delegitimation of the other throughout the Middle Ages and the early Modern Era, the 20th century's take on the figure of Jesus focussed on his historicity and the essence of both religions instead. Sonia Goldblum's essay examines the figure of Jesus as interpreted by the Jewish Frankfurt House of Learning and places the institution's view within the Christian-Jewish dialogue of the Weimar Republic. Thus, she analyses several texts by Franz Rosenzweig and Eugen Strauß. By doing so, she illustrates how the status of the historical Jesus moved more and more towards that of a "theological threshold figure"; a figure accessible for both Christianity and Judaism.

Federico Dal Bo's article deals with the rise in numbers of the "Jesus-believing Jews". After a historical overview of the various "Jewish-Christian" and "Messianic" branches, he examines today's diverse "Jewish-Messianic" concepts. Following Rabbi Carol Harris-Shapiro, he classifies "Messianic Jews" as the sixth denomination in contemporary Judaism.

In the first article of the second thematic section, which is dedicated to the figure of Jesus in Jewish art, Mirjam Rajner discusses the Soviet-Jewish artist Zinovii Shenderovich Tolkatchev. Tolkatchev, who was part of the liberation of the camps Majdanek and Auschwitz, created a series of images after having been exposed to the unimaginable. Jesus is depicted as a concentration camp inmate while both Christian representations of the "suffering Jesus" and the European avant-garde shaped his creative output.

Markus Helmut Lenhart's research revolves around the representations of Jesus in the works of Maurycy Gottlieb and Marc Chagall, who visualised Jesus as a devout Jew. For both artists, the Jewish Jesus embodies the source

for the preoccupation with Christianity's Jewish roots and his martyrdom as the symbol for Judaism's tale of woe.

The third and largest thematic section "Jesus in Jewish Literature" begins with Lorella Bosco's essay, in which the Jewish boy Agathon, a character of Jakob Wassermann's novel "The Dark Pilgrimage" ("Die Juden von Zirndorf", 1897), is analysed. Wassermann, who potentially used Lou von Salomé's essay "Jesus the Jew" ("Jesus der Jude") as his source, provided his main protagonist of the second half of his novel with characteristics of both Messiah and the Christian redeemer.

Carolin Kosuch's article on the German-Jewish poet and anarchist Erich Mühsam illustrates the extent to which the political and literary avant-garde instrumentalised Jesus of Nazareth; movements, in which he was idealised as a revolutionary. In his texts, written before the First World War, Mühsam initiated a persecuted and suffering Jesus, who, for him, became the prototype for the rebelling Jew against injustice.

Based on a brief summary of Christ in Heinrich Heine, Doerte Bischoff's article continues with Stefan Zweig's drama "Jeremiah" ("Jeremias", 1917). Against the background of national debates during the First World War, Zweig pictures the prophet Jeremiah as a Jesus figure, which radically interrogates its community's constitutional idea of (sacrificial) blood.

Daniel Hoffmann, too, focuses on a literary interpretation of Jesus, which was influenced by anarchist thinking, by addressing Carl Einstein's drama "Bad News" ("Die Schlimme Botschaft", 1921). Einstein criticises Christianity's Jesus cult, through which "the gospel's simplicity" is covered up actual social inequalities and capitalism's exploitation of the poor.

In comparison, the Shoah as well as the processes necessary to cope with excessive violence, and the notion of an "indescribable" suffering, all influence the figure of Jesus in Nelly Sachs' poems. Lukas Pallitsch shows that Sachs undermines all possible dogmatic and ideological belief systems about Jesus; instead, a martyred brother is portrayed – a prophet who shares humanities' suffering in times of catastrophe – in the past and today.

Outside of the overall thematic focus, Claudia Rosenzweig compares a Yiddish manuscript of the "Sefer Toldot Yeshu" with that of a Hebrew version, which was published by Johann Jacob Uldrich (Huldricus), a Swiss theologian, in Leiden, 1705. It bears the title "Historia Jeschuae Nazareni". The manuscript is a satirical folk story, developed between the 3rd and 9th century

in several different regions. Today, six different variations are known. Popularised by Christian scholars throughout the Middle Ages and the early Modern Era, these intended to “proof” that Jesus was discredited in Judaism. The author shows that both versions are related to one another, the Hebrew version, however, seems to be a much stronger instrument for the dissemination of anti-Christian beliefs.

Andreas Degen’s text preoccupies itself with the Expressionist dramaturge and narrator Alfred Brust. Brust, a non-Jew, worked together with Sammy Gronemann and Arnold Zeig in the censorship department “Ober-Ost” during the First World War. It was here where he first came in touch with Chasidism. Deeply impressed by such a religious movement, he understood “East European Judaism” (“Ostjudentum”) as the spiritual and moral nobility. His hopes were based on this movement, which, for him, was meant to trigger a change in the decadent non-Jewish community.

This year’s “PaRDeS” issue will also be accompanied by several reviews and a selection of recent publications put together by Michał Szulc.

Finally, we would like to thank the peer review consultants as well as the translators and editors Melanie Waha, Nathaniel McBride, Bettina Kurz, and Rebecca Denz.

Nathanael Riemer / Avidov Lipsker / Michał Szulc

Inhalt

Wissenschaftliche Artikel

JESUS UND MESSIANISMUS IM JÜDISCH-CHRISTLICHEN DIALOG

Sonia Goldblum

Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig
und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses 17

Federico Dal Bo

The Theological and Cultural Challenge of *Messianic Jews*.
Towards a New Jewish Paradigm? 33

JESUS IN DER JÜDISCHEN KUNST

Mirjam Rajner

Zinovii Tolkatchev's „Jesus in Majdanek“.
A Soviet-Jewish Artist Confronting the Holocaust 59

Markus Helmut Lenhart

Jesus als Jude bei Maurycy Gottlieb und Marc Chagall..... 87

JESUS IN DER JÜDISCHEN LITERATUR

Lorella Bosco

„Wir haben Jesus gekreuzigt, [...] aber ohne das wäre er nicht Jesus.“
Jesus in Jakob Wassermanns Roman „Die Juden von Zirndorf“ 105

Carolin Kosuch

„Ein Jude zog aus von Nazareth...“
Erich Mühsams Wahlverwandschaft mit Bruder Jesus 123

Doerte Bischoff

Passion und Gemeinschaft oder der andere Kosmopolitismus.

Christus als Jude in Stefan Zweigs „Jeremias“ 141

Daniel Hoffmann

„Sie haben zweifellos Interessantes am Kreuz erlebt.“

Rabbi Jesus in Carl Einsteins „Die schlimme Botschaft“ 165

Lukas Pallitsch

Der Erinnerungsindex eines Verzweiflers in der Lyrik von Nelly Sachs..... 181

BEITRÄGE AUSSERHALB DES THEMENSCHWERPUNKTS

Clandia Rosenzweig

When Jesus Spoke Yiddish. Some Remarks on a Yiddish Manuscript

of the “Toledot Yeshu” (MS. Günzburg 1730) 199

Andreas Degen

„Die Juden sind der Adel der Bewegung.“

Der Erste Weltkrieg und die kulturphilosophische Deutung

des Ostjudentums im literarischen Werk Alfred Brusts..... 215

Tagungsbericht

Bericht über die sechste Konferenz des *Polnischen Vereins für Jüdische Studien*

(*Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich*) unter dem Titel „Juden und

Judentum in den gegenwärtigen polnischen Forschungen“ („Żydzi i

judaizm we współczesnych badaniach polskich“),

Kraków, 29. September bis 01. Oktober 2014 (*Michał Szulc*) 241

Rezensionen

Marion Schulte: Über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in Preußen.

Ziele und Motive der Reformzeit (1787–1812) (*Michał Szulc*) 250

Christian Dietrich: Verweigerte Anerkennung.

Selbstbestimmungsdebatten im „Centralverein deutscher Staatsbürger

jüdischen Glaubens“ vor dem Ersten Weltkrieg (*Rebekka Densz*) 252

Tobias Metzler: Tales of Three Cities. Urban Jewish Cultures in London, Berlin, and Paris (c. 1880–1940) (<i>David Heywood-Jones</i>).....	255
Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. Bd. 9: Polen. Generalgouvernement August 1941–1945. Bearbeitet von Klaus-Peter Friedrich (<i>Elvira Grözinger</i>)	259
Benjamin M. Grilj (Hrsg.): Schwarze Milch. Zurückgehaltene Briefe aus den Todeslagern Transnistriens. In Kooperation mit Serhij Osatschuk und Dmytro Zhmudylyak (<i>Elvira Grözinger</i>)	262
Henry L. Feingold: American Jewish Political Culture and the Liberal Persuasion (<i>Markus Krab</i>)	265
Liste ausgewählter Neuerscheinungen	269
Autorinnen und Autoren des Heftes	285

Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses

von Sonia Goldblum

Zusammenfassung

Vorliegender Aufsatz befasst sich mit der Auseinandersetzung des Philosophen Franz Rosenzweig mit der Jesus-Figur. Dabei werden zwei Texte Rosenzweigs in den Blick genommen: „Atheistische Theologie“ (1914) und „Der Stern der Erlösung“ (1921). Hinzu kommen der Briefwechsel, den er mit Margrit und Eugen Rosenstock zwischen 1917 und 1929 führt und ein Text von Eduard Strauß, den letzterer im Rahmen seiner Tätigkeit im Frankfurter Jüdischen Lehrhaus entworfen hat. Durch diese Texte wird gezeigt, wie die Analyse der Jesus-Figur zur Auseinandersetzung mit seiner Historisierung durch die protestantische Theologie wird. Neben Rosenzweig, Buber und Strauß tragen weitere jüdische Gelehrte zu dieser Debatte bei. Diese Debatten um die Geschichtlichkeit Jesu werden auch in den Kontext des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum und ferner in Rosenzweigs Bemühungen um einen christlich-jüdischen Dialog eingebettet.

Abstract

This article deals with the philosopher Franz Rosenzweig's examination of Jesus as a historical figure. In this context two texts are put under scrutiny: "Atheistic Theology" (1914) and "The Star of Redemption" (1921). In addition, an analysis of the letter exchange Rosenzweig had with Margrit and Eugen Rosenstock between 1917 and 1929 and an essay by Eduard Strauß, which is based on one of his lectures at the Jewish Lehrhaus in Frankfurt, will be provided. This text selection intends to show how their analysis of the figure of Jesus, primarily aimed at his historical positioning, turns into a Protestant theological debate. Rosenzweig, Buber, Strauß and other Jewish thinkers all contribute to this debate. This inquiry has to be imbedded in the context of

Christian-Jewish relationships in general and moreover in Rosenzweig's effort to create a genuine Jewish-Christian dialogue.

1. Einleitung

Die Weimarer Republik ist in Deutschland ein besonderer Zeitpunkt für den jüdisch-christlichen Dialog, der zu dieser Zeit besonders rege ist, getragen von herausragenden Figuren wie unter anderem Franz Rosenzweig, Martin Buber, Florian-Christian Rang und Eugen Rosenstock.¹ Die unerbittlichen Diskussionen, die in diesem Rahmen zustande gebracht werden, kreisen um die Wesenszüge und die Daseinsberechtigung beider Religionen. Sie sind dadurch begünstigt, dass die Emanzipation der Juden nach dem Ersten Weltkrieg und mit dem Ende des Kaiserreichs als ein Erfolg angesehen werden konnte.² Dies sollte aber nicht die paradoxe Situation verbergen, in der sich die Juden in ihrem Verhältnis zu den Christen befinden. Einerseits scheinen alte Vorurteile und feindliche Vorstellungen des anderen weiter zu bestehen, andererseits nimmt langsam die Judenfeindlichkeit andere, rassistische Formen an, die nicht mehr durch die theologische Disputatio zu verarbeiten bzw. aufzufangen sind.

Im vorliegenden Aufsatz soll die Diskussion um die Figur Jesu in diesen Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs in der Weimarer Republik eingebettet und rekonstruiert werden. Für eine solche Analyse eignet sich Franz Rosenzweigs Werk, der oft als einer der Väter des jüdisch-christlichen Dialogs in Deutschland angesehen wird, ganz besonders. Nicht nur an seinen Texten, sondern auch an solchen, die in seinem Umfeld entstanden sind und die er kommentiert hat, ist zu untersuchen, was ein jüdischer Blick auf Jesus und auf das Christentum sein kann. Dabei soll sorgfältig zwischen der geschichtlichen Figur Jesu und dem Messias Christus differenziert werden, eine Unterscheidung, die sich in Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ aus dem Jahre 1921 selbst findet. Rosenzweigs Verständnis der Jesus-Figur wurde

¹ Ein emblematisches Projekt in diesem Zusammenhang ist die Zeitschrift „Die Kreatur“ (1926–1930), herausgegeben von dem Juden Martin Buber, dem Protestanten Viktor von Weizsäcker und dem Katholiken Josef Wittig. Sie war eine Antwort auf den Wunsch, einen Raum zu schaffen, in dem die drei Religionen in Dialog treten konnten. Zum Thema des jüdisch-christlichen Dialogs in der Weimarer Republik vgl. auch: Barkai, Avraham, Mendes-Flohr, Paul: *Aufbruch und Zerstörung, 1918–1945*. München 2000, S. 159–165.

² Herzog, Arno: *Jüdische Geschichte in Deutschland*. München 2002, S. 211.

bisher in den Untersuchungen zu seinem Verständnis vom Christentum weitgehend stiefmütterlich behandelt, umso wichtiger ist es, diesen Aspekt seiner Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs in den Blick zu nehmen.

Die Untersuchung soll vier unterschiedliche, jedoch miteinander verknüpfte Stränge verfolgen. „Atheistische Theologie“ (1914) liefert eine erste Formulierung von Thesen, die um eine angemessene Auffassung der Figur Jesu kreisen und den Auftakt der Auseinandersetzung Rosenzweigs mit Martin Buber darstellt. In „Stern der Erlösung“ (1921) unterscheidet Rosenzweig zwei mögliche Wege zur Wahrheit – den jüdischen und den christlichen. Dieser zweigliedrige Wahrheitsbegriff eignet sich ganz besonders für eine Untersuchung der Jesus-Figur im jüdischen Kontext. Welchen Platz nimmt also die christliche, von Jesus verkörperte Wahrheit in Rosenzweigs Wahrheitsverständnis ein? In dem Schriftverkehr mit Eugen und Margrit Rosenstock (1916–1929), in dem Rosenzweigs jüdisch-christliche Theologie zum Ausdruck kommt, spielt die Figur Jesu eine herausragende Rolle, deren Funktion für die Argumentation Christen gegenüber zu erläutern ist und dies besonders in einem Kontext, in dem das Christentum vom jüdischen Rosenzweig von außen beleuchtet wird. In einem letzten Schritt soll an einem Text von Eduard Strauß, dessen Entstehung Rosenzweig und Buber begleitet haben, gezeigt werden, wie innerhalb eines jüdischen Kreises – des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses – die Figur Jesu kontrovers diskutiert wurde.

2. „Atheistische Theologie“

Rosenzweigs Text „Atheistische Theologie“ markiert den Auftakt der Beziehung zwischen Franz Rosenzweig und Martin Buber. Rosenzweig verfasst diesen Aufsatz in Kassel im Jahre 1914 und legt ihn dem Herausgeber der Zeitschrift „Vom Judentum“ vor.³ Gedruckt wird er aber erst posthum, im Jahr 1937, da der Text, der die Thesen Bubers in „Reden über das Judentum“⁴ heftig kritisiert, ohne ihn jedoch zu nennen, von ihm schließlich abgelehnt

³ Rosenzweig, Franz: *Atheistische Theologie* [1914]. In: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. In: *Der Mensch und sein Werk*. [Bd. 3], Den Haag 1984, S. 687–698. Zum Kontext, in dem der Aufsatz publiziert wurde, vgl. Rosenzweig: *Zweistromland*, S. 858.

⁴ Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. In: *Frühe jüdische Schriften*. Hg. von Barbara Schäfer. [Werkausgabe Bd. 3], Gütersloh 2007, S. 219–256. Bei diesen Reden handelt es sich um die abgedruckte Version einer Reihe von Vorträgen, die Buber zwischen 1909 und 1910 in Prag gehalten hat.

wird. Dieser Aufsatz ist eine Abrechnung mit Tendenzen, die für den Zionismus grundlegend sind, deren Analyse Rosenzweig aber durch eine Parallele zwischen der „Theologie des Lebens Jesu“ und der Entwicklung der jüdischen Idee des Volkes, „die Theologie des jüdischen Volks“, konstruiert. Er wirft dem Christentum vor, im Zuge der „Kämpfe um die Geschichtlichkeit Jesu“⁵ den Begriff der ‚Persönlichkeit‘ zu nutzen, um Jesus von seinem Thron herabsteigen zu lassen und eine Lehre zu verbreiten, die der Philosoph folgendermaßen fasst: „Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen.“⁶ Rosenzweigs Vorwurf betrifft eine Veränderung von Jesus’ Status, die er in den neueren Entwicklungen des Christentums zu erkennen glaubt und die das Gleichgewicht zwischen Gott und Mensch in Jesus aufhebt, um dessen menschliche Dimension zu betonen. Aus der Lehre der *Imitatio Christi* wird eine Lehre des Lehrers Jesu, die den Vorteil bringt, ihn den Menschen näherzubringen, seine göttliche Dimension aber völlig entwertet. Der kardinale Punkt in Rosenzweigs Kritik betrifft eben den Unterschied zwischen Gott und den Menschen, den Buber laut Rosenzweig nicht bestehen lässt. Für Buber ist nämlich Gott lediglich eine Projektion menschlicher Bedürfnisse.⁷ Wie Rosenzweig schreibt: „Statt [...] das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen.“⁸ Diese Tendenz, aus den Glaubensgrundsätzen Mythen zu machen, nennt Rosenzweig „atheistische Theologie“. Dem setzt er seine eigene Auffassung der Offenbarung entgegen, die den Bestrebungen des Menschen immer zuwider ist, die eben nicht dem entspricht, was der Mensch sich gewünscht oder vorgestellt hat. Wie Rosenzweig es in einem Brief vom 29. Mai 1918 an Margrit Rosenstock schreibt: „Die Offenbarung knüpft *nicht* an diese natürliche Sehnsucht an, sondern rodet Neuland.“⁹ In diesem Sinne

⁵ Rosenzweig: *Atheistische Theologie*, S. 687.

⁶ Ebd., S. 688. Nach Rosenzweigs Ansicht tragen übrigens die deutsche Aufklärung und ihre Hauptvertreter, Herder, Kant und Lessing, die Verantwortung für diese Entwicklung, die darauf abzielte, zwischen wahren Christentum und Kirche trennen zu können. Vgl. ebd., S. 687.

⁷ Vgl. Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 232–233 und S. 245.

⁸ Rosenzweig: *Atheistische Theologie*, S. 692.

⁹ Rosenzweig, Franz: *Die ‚Griitli‘-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*. Hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Tübingen 2002, S. 103: Die Wortwahl zielt darauf ab, die Ansprüche des Zionismus zu entkräften. Die Offenbarung wird räumlich als „Neuland“ erfasst, was die Schaffung einer „nationalen Heimstätte“ für die Juden überfällig macht. Die Offenbarung

birgt die Offenbarung Gottes die Möglichkeit, etwas Neues – im radikalen Sinn des Wortes – in die Welt zu bringen, ein Unerhörtes, das von keinerlei Projektion, sondern nur durch das Wunder antizipiert werden kann.

Der Vorwurf Rosenzweigs hat aber eine weitere grundlegende Implikation. Der atheistischen Theologie wird nämlich vorgeworfen, die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Welt zu verwischen. 1914 hält Rosenzweig bereits an dem Grundsatz fest, den er dem „Stern der Erlösung“ zugrunde legen wird:¹⁰ Wenn man die scharfe Trennung zwischen den drei genannten Elementen nicht aufrechterhält, ist keine Beziehung möglich. In der Offenbarung sind Gott und Mensch in der Lage, in Verbindung zu treten, weil sie vorher voneinander vollkommen abgeschieden waren. Nun stellt sich aber in Bezug auf Jesus die Frage, welchen Status man dem „Gottmenschen“ geben soll. An dieser Stelle muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Jesus eben das Moment der Offenbarung für die Christen verkörpert, das durch die Verbindung zwischen Gott und Mensch in einem einzigen Körper gekennzeichnet ist. Die Offenbarung ist also für ihn sowohl im Judentum als auch im Christentum das verbindende Moment; ihm soll aber um seines Bestehens willen eine scharfe Trennung vorangehen.

In einem Brief vom 22. März 1919 an Margrit Rosenzweig schreibt Rosenzweig rückblickend über diesen Essay:

„Den Antibuberaufsatz ‚Atheistische Theologie‘ schickte ich damals an das Jahrbuch mit einem Begleitbrief, worin ich schrieb, es wäre mir ganz recht, wenn sie ihn mir refüsierten, denn ich empfinde mich auf diesem Gebiet noch nicht als veröffentlichungsreif.“

Offensichtlich ist Rosenzweig nicht vollkommen zufrieden mit den Formulierungen, die er für das Problem zu dem Zeitpunkt gefunden hatte. Jedoch wurzelt in diesem Aufsatz eine Auseinandersetzung mit Theologie und Zionismus, die im „Stern der Erlösung“ in nicht unähnlicher Weise ihren Niederschlag finden wird.¹¹

ist gleichsam das ganze „Neuland“, das die Juden brauchen. Somit hält der Philosoph an der Extraterritorialität fest, welche die Situation der Juden in der Diaspora charakterisiert, die nicht im eigenen Land leben.

¹⁰ Vgl. Rühle, Inken: Gott spricht die Sprache des Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung. Tübingen 2004, S. 54.

¹¹ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 258.

3. Jesus in Rosenzweigs „Stern der Erlösung“

Im Johannes-Evangelium werden Jesus folgende Worte in den Mund gelegt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14:6) Im Jahre 1913 stand Rosenzweig kurz davor, diese Auffassung der Wahrheit und des indirekten Verhältnisses zu Gott durch die Dreifaltigkeit für sich zu bejahen und wie viele Mitglieder seiner Verwandtschaft und seines Bekanntenkreises den Weg zum Taufbecken einzuschlagen. Diesen Schritt wollte er aber nicht als Heide vollziehen, sondern als Jude und nahm also teil am Yom-Kippur-Gottesdienst in einer kleinen Berliner Synagoge, was zu der Entscheidung führte, auf die Konversion zu verzichten und den Weg zurück zu der Religion seiner Väter einzuschlagen. „Ich bleibe also Jude“, lautet Rosenzweigs Glaubensbekenntnis in seinem Brief an seinen Vater Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913.¹² Somit, heißt es bei Stéphane Mosès, wendet sich Rosenzweig auch von der hegelschen Philosophie ab, die das Judentum als einen extrahistorischen Anachronismus deutet.¹³ Nachdem er auf die Taufe verzichtet hat, muss jene Auffassung von Geschichte und Theologie revidiert werden. Eigentlich geht es allerdings bei Rosenzweig weniger um eine Revision als um eine Neuperspektivierung seiner vorherigen Überzeugungen. Er wird nämlich nie den Anspruch des Christentums auf Wahrheit leugnen, sondern eine pluriperspektivische Philosophie entwickeln, bei der Jesus nicht „die Wahrheit“ ist, sondern eine Wahrheit neben der jüdischen. Diese perspektivische Auffassung der Theologie ist charakteristisch für seine Auffassung des jüdisch-christlichen Dialogs, bei der immer der Blickwinkel des anderen mit bedacht werden soll. In „Stern der Erlösung“ verurteilt er eine bestimmte Strömung in der Theologie, die die Existenz Jesu infrage stellt:

„Um die Wende des Jahrhunderts zerbrach, in Schweitzers immanenter Kritik und in den tollkühnen Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus einerseits, denen der Panbabylonier andererseits, das Gebäude der historischen Theologie ohne Hoffnung auf Wiederaufbau.“¹⁴

¹² Rosenzweig, Franz: Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig. Den Haag 1979, S. 132.

¹³ Mosès, Stéphane: La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. In: Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile, Paris 2009, S. 207–230, hier. S. 208.

¹⁴ Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt/Main 1988, S. 113.

Sein Argument ist eben, dass die Historisierung der theologischen Wissenschaft durch diese Infragestellung zu einem Punkt gekommen ist, an dem sie nicht mehr gerettet werden kann und er nutzt dieses Argument, um die Notwendigkeit einer neuen Theologie des Wunders zu rechtfertigen. Für ihn gehört darüber hinaus diese Dopplung der Person Jesu in einen idealen bzw. göttlichen Christus und einen menschlichen, geschichtlichen Jesus zum Wesen des Christentums. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus ist demnach zentral für Rosenzweigs Verständnis dieser Religion:

„Der geschichtliche Jesus muß dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine ‚Idee‘ vereint sich schließlich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eignen Heiligenschein. Aber der historische Christus, eben Jesus der Christ im Sinne des Dogmas, steht nicht auf einem Sockel, er wandelt wirklich auf dem Markt des Lebens und zwingt das Leben, seinem Blick stille zu halten. Genau so ist es mit dem ‚geistigen‘ Gott, an den alle, die leicht und gern glauben mögen, die sich scheuen, an den zu glauben, ‚der die Welt erschaffen hat um sie zu regieren‘.“¹⁵

Diese Passage macht die Vielschichtigkeit von Rosenzweigs Betrachtung der Jesus-Figur deutlich. Über die bereits erwähnte Doppelung, die sich aus der Inkarnation ergibt, hinaus, klingt hier Rosenzweigs Geschichts- und Wahrheitsverständnis an. Die Geschichtlichkeit Jesu steht hier im Vordergrund; sie darf folglich von keiner Form der Theologie infrage gestellt werden. Die Idee der Geschichtlichkeit ist entscheidend für die Art, wie Rosenzweig das Christentum versteht; sie ist das Hauptmerkmal der Form der Zeitlichkeit, die diese Religion charakterisiert. Seit der Aufklärung ist der eine Vorwurf, der zum Kanon des Antijudaismus wurde, derjenige der Extra-Historizität der Juden. Die Juden sollten konvertieren, um Anteil an der Weltgeschichte zu haben, außerhalb derer sie sich bis dahin bewegen. Die antisemitische Kritik kehrt er um, indem er das Gleich-Bleibende, das Ewige zum definierenden Merkmal des Judentums macht.¹⁶ Somit wird ein von außen stammender, negativer

¹⁵ Ebd., S. 460–461.

¹⁶ Rosenzweig: Briefe und Tagebücher, S. 285: „[...] weil es nicht unsre Geschichte ist, an der wir wirken“, schreibt Rosenzweig in einem Brief an Eugen Rosenstock. Zu Rosenzweigs Auffassung der Position der Juden außerhalb der Geschichte vgl. Nicodème, Florian: L'événement historique: une matrice de communauté élargie? In: Héritages de Franz Rosenzweig. Nous et les Autres. Hg. von Myriam Bienenstock, Paris 2011, S. 165–182.

Kritikpunkt in das Denken positiv gedreht und zum Selbstverständnis integriert. Dadurch entstehen zwei parallele Bilder von Judentum und Christentum. Die Juden sind schon in der Ewigkeit, für Rosenzweig sind sie nicht rückständig und in der Vergangenheit verhaftet geblieben, sondern sie sind schon am Ende und nehmen die Erlösung vorweg. Am Ende erwartet sie also, dass der Christ den kompletten geschichtlichen Weg, auf dem er wandert, durchschreitet und zu diesem Ende gelangt, an dem sie sich am Ende der Zeit treffen sollen.

Dies hat natürlich Konsequenzen für die Auffassung Jesu, die Rosenzweig entwickelt und erklärt, warum ihre Geschichtlichkeit so deutlich in den Vordergrund rückt. Jesus als Gründungsstunde des Christentums steht am Anfang der Geschichte und soll selbst in seiner historischen Dimension ernst genommen werden. Diese ergibt sich aus der im Christentum tradierten Tatsache, dass er ganz Gott und ganz Mensch sei. Die Geschichte setzt also mit dem Begriff der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes an, mit dem Hereintreten einer neuen Form der Zeitlichkeit, die linear und von der Vergänglichkeit geprägt ist. Dies nämlich im Gegensatz zum Judentum, dessen Ewigkeit in der Zirkularität seiner Auffassung der Zeit gründet.

Am Ende der zitierten Passage geht es Rosenzweig aber um mehr als Jesus, sondern durch ihn um nichts weniger als um das Verständnis Gottes und in dem Fall nicht nur um ein christliches, sondern um ein monotheistisches Allgemeines. Die Doppelung der Person Jesu erlaubt ihm zu zeigen, wie ein angemessenes Glauben an Gott verstanden werden soll. Es geht nicht nur darum, an ein nicht näher definiertes oder abstrakt gefasstes höheres Wesen zu glauben, sondern an Gott als Schöpfer, ja gleichsam an Gott als Dialogpartner zu glauben. Rosenzweig setzt sich hier für eine persönliche Auffassung Gottes ein, die durch den Umweg über Jesus zum Ausdruck gebracht wird, aber auch für das Judentum gelten soll. Bezeichnenderweise befindet sich diese Passage im dritten Buch des letzten Teils von „Stern der Erlösung“, in dem es um das Verhältnis von Judentum und Christentum am Ende der Zeiten, beim Kommen des Reiches geht. Dies erlaubt eben eine Vermittlung, die sich in der Wahl des Beispiels Jesu, um den richtigen Glauben zu fassen, vollzieht.

Bemerkenswert sind in Rosenzweigs Auffassung, wie er sie im „Stern der Erlösung“ entwickelt, vor allem zwei Aspekte. Zum einen werden sowohl das Christentum als auch Jesus von außen betrachtet. Und dieser Blick von außen ist besonders selten in der Betrachtungsweise des Christentums. Diese ist eher

charakterisiert durch den Blick, der vom Christen auf den Juden geworfen wird¹⁷. Dies bringt Rosenzweig unter anderem dazu, Maimonides folgend, das Christentum als „Wahn“ zu bezeichnen.¹⁸ Zum anderen wird hier deutlich, was um die Zeit charakteristisch für die Texte ist, in denen Juden sich mit der Frage nach Jesus beschäftigen, nämlich dass sie zur Konstruktion einer Selbstdefinition und mitunter auch zur Abwendung vom Antisemitismus genutzt wird. Ähnliches beobachtet man in der Art, wie Rosenzweig in seinem brieflichen Gespräch mit Margrit und Eugen Rosenstock Jesus erwähnt.

4. Jesus als Figur im jüdisch-christlichen Dialog

In Rosenzweigs Briefwechsel mit Margrit und Eugen Rosenstock spielt sich ein theologischer Disput ab, in dem es für Rosenzweig um Mehreres geht. In erster Linie muss er ständig erklären, warum er sich weigert, zum Christentum überzutreten. Diese Forderung nach Konversion rührt daher, dass die Berechtigung des Judentums nicht ernst genommen wird. Das Hauptargument von Rosenzweigs Kontrahenten ist, dass das Christentum den Kern des Judentums aufgenommen und weitergeführt hat und dass er in ihm weiterbesteht. Sie vertreten also eine Position, bei der das Christentum als berechtigter Nachfolger des Judentums angesehen wird. Somit wird die Daseinsberechtigung des Judentums geleugnet. Dieser Alleinvertretungsanspruch des Christentums macht die bereits erläuterte Position Rosenzweigs zur doppelten Quelle der Wahrheit verständlicher. Es geht dabei also um nichts weniger als um das Weiterbestehen des Judentums.

In dieser Debatte erwähnt Rosenzweig regelmäßig Jesus, um seinen Freunden zu verstehen zu geben, was der Blick von außen auf das Christentum ausmacht. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, dass es parallel zum christlichen Argument der Überholtheit und folglich der Überflüssigkeit des Judentums auch ein Argument der Illegitimität des Christentums gibt. Diese Perspektivierung erlaubt ihm auch, indirekt wichtige Alleinstellungsmerkmale

¹⁷ Moses: La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock, S. 213.

¹⁸ Rosenzweig: Stern der Erlösung, S. 373. Vgl. Maimonides, *Mischneh Torah*, Schoftim, Melachim (Könige), Kap. 11,4. Man findet folgende hebräischsprachige Ausgabe: Maimonides, Moses: *Mishneh Torah*. [Bd. 4], Amsterdam 5462 [1702,], Bd. 4. Die für uns relevante Passage findet sich auch in elektronischer Form unter: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/7760/jewish/Perek-11.htm (Abrufdatum: 29. Juni 2014).

des Judentums klarzumachen. In dem folgenden Zitat aus einem Brief vom 2. September 1917 geht es zunächst um das Verhältnis zu Gott:

„Und die persönliche Seite der Sache? Ja du fragst ganz richtig. Du kannst das deutsche Volk ohne Deutsche leben, weil du selber einer bist [...]. Und der Jude kann Gott ohne Jesus Christus erleben und leben, weil er selber (Ipse dixit) sein ‚erstgeborener Sohn‘ ist und so sich selber zum Mittler hat, sich selber natürlich qua ‚Israel‘, von dem ja natürlich der zitierte Vers spricht.“¹⁹

Rosenzweig zieht hier eine kühne Parallele zwischen dem Leben innerhalb eines Volkes und dem Gotteserleben der Juden. Die Zugehörigkeit zu einem Volk erlaubt es einem, so Rosenzweig, das Volkstum zu erleben, selbst wenn die anderen Vertreter dieses Volkes abwesend sind; man ist eben Vertreter dieses Volkes. Daran liegt auch laut Rosenzweig das Besondere am jüdischen Verhältnis zu Gott. Da jeder Jude „erstgeborener Sohn“²⁰ Gottes ist, braucht er den Umweg über den Sohn Jesus Christus nicht, er ist selbst Vertreter des „auserwählten Volkes“ und hat als solcher einen direkten Zugang zu Gott.²¹ Im interreligiösen Disput begegnet uns Jesus durchaus auch als eine Instanz, von der es lebensnotwendig ist, sich zu distanzieren. Dies geschieht in dieser Passage aus einem Brief vom 19. August 1919, in dem Rosenzweig, wie es ziemlich häufig in diesem Briefwechsel geschieht, die Bekehrungsversuche seiner Freunde abwehren muss:

„Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es – 1916 – ganz durchgelesen habe, denke ich mit geradezu physischen Übelkeitsgefühlen zurück. Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen – aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‚Christus‘ gegenüberstelle, so graut es mich.“²²

¹⁹ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 26.

²⁰ 2. Moses 4:22; Jeremia 31:9.

²¹ Es wäre ein Fehler, in Rosenzweigs Gebrauch des Terminus Volk so etwas wie eine Volksideologie erkennen zu wollen. Wenn auch seine politische Prägung eher konservativ ist, bedient er hier vor allem die Redeweisen seiner Zeit. Über den hier zitierten Vergleich hinaus äußert er sich an anderer Stelle sehr kritisch der Gleichstellung von Volk und Religion gegenüber. Vgl. Rosenzweig, Franz: Deutschtum und Judentum. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Den Haag 1984, S. 169–175, hier S. 173.

²² Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 390.

Hier geht es darum zu zeigen, dass das unguete Gefühl gegenüber einer fremden Religion – wohlbemerkt ist Rosenzweig ein sehr guter Kenner des Christentums – eben eine Fremdheitserfahrung ist und kein Indiz dafür, dass diese Religion keine oder eine mindere Berechtigung habe. Hier taucht wohlbemerkt Christus auf, als Träger des Dogmas, an den man als Christ glauben muss, und nicht sein menschliches, historisches Pendant Jesus.

Rosenzweig berichtet in einem anderen Brief (5. Februar 1919) an Margrit Rosenstock von einem Gespräch mit dem Philosophieprofessor Jonas Cohn.²³ In der Passage geht es noch einmal um die angemessene Auffassung der Jesus-Figur, die zu einer Zeit, in der Rosenzweig an den letzten Seiten des „Stern der Erlösung“ saß, für ihn von besonderer Bedeutung war. Angeprangert wird Cohn, weil er „Budda, Jesus und Jeremias“ als religiöse Genies nebeneinander nennt²⁴, die für ihn nichts mehr als „Modepuppen sind“.²⁴ Die Mode macht Gott, Götter und Propheten gleichermaßen zu Diskussionsgegenständen, sie ebnet die Unterschiede und schafft eine Durchlässigkeit zwischen Ebenen, die traditionell nicht kommuniziert haben. Somit verteidigt Rosenzweig die Tradition, die sich mit dem Glauben konstituiert hat. Seinen Kommentar beendet er folgendermaßen:

„Mir lag auf der Zunge, ihn mit ‚Budda, Jesus und Schmeie Tinkles‘ zu korrigieren;²⁵ ich verkniff es mir aber; er hätte doch nicht verstanden, dass es im Judentum ‚religiöse Genies‘ gar nicht gibt und geben darf. Und eigentlich im Christentum auch nicht; das ganze Dogma hat doch nur den Zweck zu verhindern, dass man Jesus für ein religiöses Genie erklärte und ihn Jesus Genius nannte statt Jesus Christus.“²⁶

Rosenzweig versucht eine Logik ins Lächerliche zu ziehen, um sie auszuschalten, welche durch die Anerkennung von Qualitäten (hier diejenige des Propheten oder des Genies) alles auf eine Ebene setzt und die Dimension der Göttlichkeit außer Kraft setzt. Die Vergleichbarkeit, die durch den wissenschaftlichen Diskurs erlangt wird, droht also die Besonderheiten des Propheten oder

²³ Jonas Cohn (1869–1947) war Philosoph, Psychologe und Pädagoge. Er ist wie Hermann Cohen ein Vertreter des Neukantianismus gewesen. Vgl. Heinrich Kautz: Cohn, Jonas. Neue deutsche Biographie. Bd. 3. Berlin 1957, S. 316.

²⁴ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 229.

²⁵ Schmeie Tinkles ist eine Figur aus Gustav Freytags Roman „Soll und haben“ (1855). Er ist die antisemitisch angehauchte Karikatur eines Juden.

²⁶ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 229.

Jesu verschwinden zu lassen. Hier findet man Rosenzweigs Misstrauen gegenüber den Definitionsversuchen der Wissenschaft, die alle auf die Grundfrage ‚Was ist‘ antworten. Für Rosenzweig ist ‚Was ist‘ eine „tautologische Frage“, weil man sie nur durch eine Tautologie angemessen beantworten kann: Was ist Jesus?/Jesus ist Jesus. Wenn man sich auf eine andere Form der Antwort einlässt, droht immer eine Vermischung der verschiedenen Bereiche, die damit einhergeht, dass man versucht, etwas auf etwas anderes zurückzuführen. Als Grundfrage der Wissenschaft unterliegt sie bei Rosenzweig einem tiefgründigen Misstrauen, das bei allen den Ausführungen zur Jesus-Figur, die bisher im vorliegenden Aufsatz präsentiert wurden, vernehmbar geworden sein sollte.²⁷

5. Diskussion um Jesus bei Buber, Rosenzweig und Strauß

Mit Eduard Strauß' Aufsatz „Jesus von Nazareth“, der 1921 in Martin Bubers Zeitschrift „Der Jude“ publiziert wird, kommt eine neue Komponente der Debatte hinzu, nämlich diejenige des Heidentums.²⁸ Der Text ist die Niederschrift der ersten Stunde einer Vorlesung über das Christentum, die Eduard Strauß im Rahmen des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses gehalten hat.²⁹ Im Ton ist der Einfluss Rosenzweigs auf diesen Text offensichtlich; er besitzt jedoch eine Originalität, die ihn für unsere Überlegungen besonders interessant macht. In diesem Text skizziert Strauß eine kühne These zur christlichen Offenbarung:

„Dem Heiden kann das Wort der Offenbarung nur so nahekommen und verständlich werden, wie ein Mensch dem Menschen in Ich und Du nahekommt. Es ist ja nicht

²⁷ Vgl. Rosenzweig: Stern der Erlösung, S. 202. Vgl. auch Rosenzweig Franz: Das neue Denken. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. Den Haag 1984, S. 139–161.

²⁸ Strauß, Eduard: Jesus von Nazareth. In: Der Jude, Jahrgang 6 (1921), n° 11, S.686–691. Eduard Strauß war Biochemiker. Mit Martin Buber und Franz Rosenzweig wurde er zu einer der wichtigsten Figuren des Frankfurter Lehrhauses.

²⁹ Im August 1920 übernimmt Franz Rosenzweig die Leitung des Frankfurter Lehrhauses, verleiht ihm seinen Namen und nutzt es als Laboratorium für die Erziehungskonzepte, die er in dem Essay „Bildung und kein Ende“ entwickelt. Rosenzweig, Franz: Bildung und kein Ende. [1920]. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. Den Haag 1984, S.491–503. Zu diesem Thema vgl. Volkman, Michael: Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule. München 1984.

sein Wort und lebt nicht in ihm, wie es im Leben des Einen Volkes ruht, in dessen heiligem Samen es ewige Dauer hat.“³⁰

Strauß trennt zwischen dem Juden, Vertreter des „ewigen Volkes“, der vom „Höre Israel“ direkt angesprochen wird und einen unmittelbaren Zugang zu Gott hat, und dem Heiden, der einen menschlichen Mittler braucht, der ihm die Botschaft der Offenbarung bringt – so der Ausgangspunkt seiner Ausführungen. Die Inkarnation von Gottes Wort ist notwendig, damit es für die Heiden hörbar wird. Strauß’ These blendet allerdings die historische Tatsache aus, dass die ersten Christen nicht alle Heidenchristen gewesen sind, sondern dass viele von ihnen auch Juden waren. Dieses Ausblenden ist aber für seine Beweisführung notwendig, da es ihm auch darum geht zu zeigen, dass die Juden der Offenbarung Christi nicht bedürfen. „[D]enen, die in der Finsternis wandeln, erscheint ein helles Licht“, zitiert Strauß frei aus dem Matthäusevangelium (4:16). Er lässt das Wort „Volk“ beiseite, damit man bloß nicht glauben könnte, dass es sich um das Volk Israel handeln könnte: „Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen“, liest man in Luthers Übersetzung derselben Stelle, die eigentlich ein Zitat aus Jesaja (9:2) ist, bei dem es um die Bekehrung der Heiden geht.³¹ Strauß ist in diesem Text bemüht, seine Position als Subjekt des Diskurses sehr genau zu bestimmen. Er betont, dass er das Bekenntnis „Er hat gelebt“ Jesus betreffend als unhintergehbare Tatsache annimmt, aber nicht als Grundsatz eines Glaubens, sondern als eine Feststellung von außen. Wie Rosenzweig in seinen Schriften, lehnt er auch die protestantische Bibelkritik ab, als eine Form der Wissenschaft christlichen Ursprungs. Um die Bestimmung eines jüdischen Blicks auf Jesus geht es am Anfang des Essays, der sehr nüchtern als ein Blick auf den Gegner bezeichnet wird: „Für uns lebte einer, ein Jude, der aus uns heraus und gerade deshalb ewig gegen uns Schicksal geworden ist.“ Nüchtern und mit wenigen Worten wird Jesus als die ewige Quelle einer Gegnerschaft gegen die Juden wahrgenommen, was auch, selbst wenn Strauß es nicht sagt, ein guter Grund ist, sich für die Figur Jesus zu interessieren.

³⁰ Strauß: Jesus von Nazareth, S. 686.

³¹ Das Wort für Volk an dieser Stelle ist das hebräische Wort ‚Goi‘, mit dem man die ‚Völker‘ bezeichnet, also nicht das Volk Israel, das üblicherweise durch das Wort ‚Am‘ bezeichnet wird.

Strauß betont die Verwandtschaft von der Lehre Jesu mit derjenigen der „Rabbinen der Zeit“, was tatsächlich von den aktuellen Erkenntnissen der heutigen Judaistik nicht infrage gestellt wird. Er geht aber ein Stück weiter, indem er sagt, dass die Neuerung nicht in den Evangelien liegt, deren Inhalt seiner Ansicht nach nicht weiter als der Talmud geht, sondern in der Art, wie sich Jesus als Person präsentiert. „Sein bloßes Dasein allein mußte eine Bestimmung tragen, die unerhört war“, schreibt Strauß. Ihm zufolge gewinnt mit Jesus das Ich („Wahrlich, ich sage euch“ ist für seine Ausdrucksform charakteristisch) die Oberhand über das Wir des jüdischen Volkes. Die christliche Offenbarung wird in dem Essay zum Sieg des Individuums über die Gemeinschaft gemacht. In diesem Sinne versteht Strauß auch die bereits zitierte Aussage aus dem Johannes-Evangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14:6) Dieser Satz resümiert das ganze Skandalon des Christentums aus einer jüdischen Perspektive. Jesus beansprucht für sich allein die direkte Beziehung zu Gott, was die neu gegründete Religion für die Juden inakzeptabel macht. Für Strauß hört damit Jesus auf, Jude zu sein, indem er etwas für sich pachtet, was jedem Juden eigen ist und seine Zugehörigkeit zum Volk ausmacht.

Strauß' Beweisführung hört mit diesem Fazit ziemlich abrupt auf. Somit ist sie noch viel verzweifelter in Bezug auf die Unvereinbarkeit von Judentum und Christentum als das rosenzweigsche theologische Konstrukt, bei dem die Erlösung ein Zusammenfügen der zwei Wahrheitskonzepte, die er entwickelt, vorsieht. In Rosenzweigs und Bubers Briefwechsel wird die Publikation von Strauß' Text diskutiert. Sie stehen dem Essay eher verhalten gegenüber. Buber ist der Text „fremd“.³² Er attestiert seiner Sicht auf den Heiden eine Grausamkeit, die ihn offensichtlich stört. Damit ist wahrscheinlich Strauß' undifferenzierte Sicht auf die antike Kultur gemeint, die nicht gerade subtil anmutet. Rosenzweig äußert sich ziemlich verhalten über den Text, indem er Buber gegenüber betont, dass er keinerlei Verpflichtung fühlen soll, den Text zu veröffentlichen.³³ Mit seinem abrupten Ende und seinem Verkennen der Tatsache, dass das Christentum aus dem Judentum herausgewachsen ist, handelt es sich tatsächlich um ein schwer klassifizierbares Exemplar in der Diskussion

³² Brief vom 21. August 1922. Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. [Bd. 2: 1918–1938], Heidelberg 1973, S. 115.

³³ Vgl. Brief von Ende Juli 1922. Rosenzweig: Briefe und Tagebücher, S. 805.

um die Jesus-Figur. Dieser Essay zeigt aber trotz oder vielleicht sogar wegen seines schematischen Charakters, wie paradox die jüdische Positionierung Jesus gegenüber ist.

Auffallend ist, wenn man resümierend auf die im vorliegenden Aufsatz in Betracht gezogenen Texte zurückblickt, dass Christus von Rosenzweig, Strauß und von anderen jüdischen Autoren, die sich mit dem Thema beschäftigt haben, viel weniger oft erwähnt wird als Jesus. Dies hat zum einen mit dem intellektuellen Kontext der Zeit zu tun, in der die Bibelkritik die Jesusfigur historisch zu fundieren suchte. Zum anderen aber befindet sich der historische Jesus an der Schnittstelle zwischen Juden- und Christentum und ist somit als theologische Schwellenfigur zu betrachten, als eine Figur, die gleichermaßen den Zugang zu beiden Religionen gewährt. Darüber hinaus ist Christus als symbolisches ahistorisches Objekt für Juden nicht zugänglich; er kann lediglich Objekt des Glaubens für die Christen sein und eignet sich wenig für eine interreligiöse Auseinandersetzung. Paradox ist also die Positionierung jüdischer Denker Jesus gegenüber, weil sie einerseits vor einem Juden, wie sie selbst sind, stehen, wenn sie ihn betrachten, andererseits das ganze, meistens judenfeindlich eingestellte Christentum, das er mit initiiert hat, nicht ausblenden können.

The Theological and Cultural Challenge of *Messianic Jews*. Towards a New Jewish Paradigm?

by Federico Dal Bo*

Zusammenfassung

Messianische Juden sind Juden, die den messianischen Charakter Jesus sowohl wie den in traditionelles Judentum übermittelten Kult synkretistisch annehmen. Der vorliegende Beitrag untersucht die Entstehung dieser synkretistischen und im heutigen Israel marginalen Bewegung und behauptet, dass sie eine radikale Entwicklung in der zweitausendjährigen Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen darstellt. Dieser Beitrag bietet eine allgemeine Einführung in den Begriff der jüdisch-christlichen Identität, eine kurze Geschichte von der ersten Gruppe der messianischen Juden im Land Israels, einen Überblick über den religiösen Synkretismus der messianischen Juden und ihren den kulturellen Einfluss auf den modernen Israel und, schließlich, die Implikation, dass *das messianische Judentum* für ein neues Paradigma innerhalb der verschiedenen Hauptströmungen des Judentums gehalten werden sollte.

Abstract

Messianic Jews are Jewish individuals who syncretically accept both the messianic character of Jesus and the ritual cultic practices provided by traditional Judaism. The present article examines the emergence of this marginal syncretic movement in contemporary Israel, and maintains that it represents a radical development in the bimillenary history of Jewish-Christian relations. This article offers a general introduction to the notion of Jewish-Christian identity, a brief history of the first group of Messianic Jews in the Land of Israel, the cultural influence and religious syncretism of the Messianic Jews in modern Israel, and, finally, the implication that *Messianic Judaism* is supposed to become the new paradigm within the various branches of Judaism.

* A special thanks to Dr. Adam Westra (Université de Montréal) for reviewing my English.

1. Introduction

Messianic Jews (*yehudim meshibim*) are Jewish individuals who syncretically accept both the messianic character of Jesus (hence: “messianic”) and the ritual-cultic practices transmitted by traditional Judaism (hence: “Jews”).¹

This marginal syncretic movement, which has emerged relatively recently in contemporary Israel,² represents a radical development in the bimillenary history of Jewish-Christian relations and manifests a novelty from many points of view: terminologically, as a new claim for a *cross-religious* identity between Judaism and Christianity; ritually, as the syncretic combination of Old and New Testament practices; and theologically, as the introduction of an innovative religious paradigm into the already variegated trends in contemporary Judaism.

This article is divided into four sections: (§1) a general introduction to the notion of Jewish-Christian identity from the *Judeo-Christianity* to *Messianic Judaism*; (§2) a brief history of the first group of *Messianic Jews* that spontaneously

¹ The necessity of adhering publicly to the faith in Jesus and of preserving their self-identity as Jews suggested the use of new terminology for defining this syncretic movement. Many appellatives used by past and present messianic movements were unsatisfactory for a number of reasons: the term Judeo-Christian, as clarified in the next paragraph, was too heavily loaded with bimillenary prejudices; the appellative *Hebrew Christians* (*ivrim notzrim*) was a definition largely used in English-speaking Protestant communities both in Europe and in the Land of Israel and might have implied the need for separating from someone’s Jewishness probably in accordance to the New Testament “Letter the Hebrews”; finally, the potentially neutral title “Jesus-believing Jews” might sound slightly odd, exactly because it recalled in its very words the assumption that Jewishness and Christianity should be kept apart and should not overlap. For a *religionswissenschaftlich* definition of “Messianic Jews,” see the final paragraph. For recent scholarship, see E. Kessler: *Messianic Jews*. In: E. Kessler – N. Wenborn: *A Dictionary Of Jewish-Christian Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p.292. On the institution of Messianic Jews, see for instance: M. S. Kinzer: *Finding our way through Nicaea: the deity of Yeshua, bilateral ecclesiology, and redemptive encounter with the living God*. In: *Kesher* 24, 2010, pp.29–52 and P. Kollontai: *Messianic Jews and Jewish identity*. In: *Journal of Modern Jewish Studies* 3,2, 2004, pp. 195–205. See also the recent H. Rucks: *Messianische Juden. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014.

² Cf. L. Nason: *Ebrei ‘credenti’ in Gesù. Movimenti e tendenze dell’Ebraismo messianico attuale*. In «Chi credete che io sia?». *Gesù nel suo e nel nostro tempo*, Ferrara, Gallio, Ferrara 2007, pp.175–202; Cf G. Nerel: “Yehudim Meshihim” be-Eretz Israel (1917–1967): *Megamot u-Temurot be-’Izuv Zehut ’Atzmaït* [“Messianic Jews” in Eretz-Israel (1917–1967): Trends and Changes in Shaping Self-Identity], Ph. D. thesis Hebrew University of Jerusalem, 1997; cf G. Nerel: ‘Messianic Jews’ in Eretz-Israel (1917–1967). Trends and Changes in Shaping Self-Identity. In: *Mishkan*, 27, 1997, pp. 11–25; M. Benhayim: *The Messianic Movement in Israel: A Personal Perspective (1963–1998)*. In *Mishkan*, 28, 1998, pp. 5–29.

located in the Land of Israel before the later emergence of American-based groups of *Jesus-believing Jews*; (§3) the cultural influence and religious syncretism of the Messianic Jews in modern Israel, with a particular emphasis on the elaboration of a new theological conceptuality on the basis of a new translation of Scripture; (§4) finally, the implication, as suggested by Rabbi Carol Harris-Shapiro, that Messianic Judaism shall be accounted for a new paradigm within the various branches of Judaism.

2. A Jewish-Christian Identity: From “Judeo-Christians” to “Messianic Jews”

The notion of Messianic Jews generically designates, as expected, a group of modern Jews who share both the belief in Jesus as the messiah and their affiliation to the people of Israel, as normed by Orthodox Judaism.

Such a definition is correct, yet too generic for appreciating the radical novelty of this religious movement. Therefore, the nature of Messianic Judaism shall be appreciated only in comparison (and in contrast) with other traditional expressions of Jewish individuals who believe in *Christian faith*. Among a number of definitions, three designations for Jews who believe in Jesus shall be singled out for their historical and theological importance: Judeo-Christians, Jesus-believing Jews, and Jewish Christians.

The notion of Judeo-Christians is obviously the most ancient definition for those Jews who followed the preaching of Jesus the Nazarene before and after his crucifixion. More specifically, this notion would be a (virtually neutral) denomination for Jesus believers who also adhere to Jewish institutions.³ This complex multi-faced identity was then variously determined before and after the destruction of the Second Temple: until before the destruction of the Second Temple (70 c.e.) and from the destruction of the Second Temple up to the sixth century, when “

³ New Testament literature provides a number of definitions for these Judeo-Christians that cannot be treated here in detail: *hellenistikoi* and *hebraioi* (At 6:1), probably alluding respectively to the Greek- and Aramaic-speaking Jews believing in Jesus; *nazarenoi* (Epiphanius); *Ioudaioi* meaning “those among James (Jakob)” (*times apo Iakobou*) (1Cor 1:12). For a simple survey of these definitions, see H. Lemke: *Judenchristentum Zwischen Ausgrenzungen und Integration*, München, Lit Verlag, 2001, pp.56–67.

Christianity is clearly differentiated from Judaism, becoming the official state religion of the Roman Empire. Distinctions in the identity patterns of Judeo-Christians can thus be summarized as follows:⁴

JUDEO-CHRISTIANITY	30 – 70 C.E.	70 – 500 C.E.
ETHNIC DIMENSION	Jewish	
RELIGIOUS BELIEFS	covenant Temple messiah	covenant messiah
RELIGIOUS PRACTICES	Temple messianic Torah	Synagogue (?) messianic Torah
GEOGRAPHICAL CENTER	Jerusalem	Jerusalem (?) Transjordan (?)

Up until the destruction of the Second Temple, the condition of being a Judeo-Christian involved both the attendance of the Temple (and its connected sacrificial rituals) and the observance of the *messianic Torah*, as preached by Jesus and the New Testament literature. After the destruction of the Second Temple and with the loss of a geographical center in Jerusalem, the condition of being a Judeo-Christian still involved the observance of the messianic Torah yet also progressively neglected the attendance of the Synagogue and its prayers – up to the point that Judaism and Christianity eventually resulted, by the sixth century, in two markedly differentiated religious movements from both theological and ritual points of view. This differentiation ultimately reflected the growing antagonism between Aramaic-speaking Jewish Christians and Greek-speaking (Hellenized) Jewish Christians, especially when the latter were gradually outnumbered by Gentile Greek-speaking Christians. Whereas the Jewish ethnic element was predominant at the very early beginning of the Christian movement, this was progressively paired with (and ultimately surpassed by) the non-Jewish ethnic element, the Gentiles.

As a consequence, the notion of Judeo-Christians would play the fundamental function of contrasting Christians of Jewish origin with Christians of non-Jewish origin, although they both belonged to the new entity. Accordingly, the newly installed Gentile-Jewish *people of God* is paradigmatically described by Paul with his famous metaphor of the wild and domestic olive-tree, in a

⁴ E. D. K. Broadhead: *Jewish Ways of Following Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 54.

quite polemical piece of accusation against those who still refrain from believing in Jesus:

“And if some of the branches be broken off, and thou, being a wild olive tree, wert grafted in among them, and with them partakest of the root and fatness of the olive tree; boast not against the branches. But if thou boast, thou bearest not the root, but the root thee. [...] For if God spared not the natural branches, take heed lest he also spare not thee. Behold therefore the goodness and severity of God: on them which fell, severity; but toward thee, goodness, if thou continue in his goodness: otherwise thou also shalt be cut off. And they also, if they abide not still in unbelief, shall be grafted in: for God is able to graft them in again. For if thou wert cut out of the olive tree which is wild by nature, and wert grafted contrary to nature into a good olive tree: how much more shall these, which be the natural branches, be grafted into their own olive tree?” (Rom 11:17–18 and 21–24)

Interestingly enough, here Paul is not alien to animosity against his Jewish fellows who (still) don't believe in Jesus, but his primary interest is not to degrade Jewishness but rather to provide a more comprehensive understanding for the complexity of the new people of God, whose Judeo-Christians are only a specification. By introducing the metaphor of an olive-tree, Paul provides a rabbinical example for describing a miracle of God: it is God himself who provides redemption both for Jews and Gentiles by *transgressing* the very prohibition of grafting a wild and domestic olive-tree, as later codified in the Jewish Oral Law.⁵ With respect to this, Paul's metaphor also reflects the complex ethnic composition of the emerging Christian movement that is no longer an exclusively Jewish rather an *ethnically-mixed* phenomenon, a Jewish-Gentile reality, as well as a growing antagonism among its branches. Indeed, the eventual disappearance of Judeo-Christianity by the sixth century in favor of the progressively predominant non-Jewish ethnic composition of the new people of God shall be treated as a consequence of four supplementary and congruent factors: i) the growing animosity of Christianity against (rabbinic)

⁵ For an investigation into this transgression of the prohibition of grafting a fruitful domestic tree with an allegedly sterile wild tree, as reflected in the later Mishnaic Law of Agriculture (*mKil* 1:7 and also *yKil* 3b, 1:7), see F. Dal Bo: A Reading of the “Epistle to the Romans” in Mithridates’ Latin Translation of Giqatilla’s “Gates of Justice” for Giovanni Pico della Mirandola. In: M. Perani e G. Corazzol (Eds): Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell’ebraismo siciliano del XV secolo. Atti del Convegno Internazionale. Caltabellotta, 30 luglio-1 agosto 2008, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, pp. 137–147.

Judaism, ii) Christian animosity against *heresies* (usually associated with Judeo-Christians), iii) the growing animosity of (rabbinic) Judaism against Christianity, and iv) the rabbis' animosity towards heresies (usually associated with Judeo-Christians). Since none of these phenomena can be fully treated here, they shall be summarized only in its most predominant traits:

i) the growing animosity of Christianity against (rabbinic) Judaism is probably the best known trait in the bimillenary history of Jewish-Christian relations and requires no detailed treatment. This animosity has been justified in time on account of a number of collateral (ethical, ethnical, theological, and sociological) issues and might be exemplified by the famous words from the later Gospel of John who accuses the Jews of affiliation with the devil (Joh 8:44). This metaphysical accusation against the Jews also acquired an apocalyptic nuance by maintaining that the final and eventual conversion of the Jews would be regarded as a sign for the end of days. With respect to these theological assumptions, the Jews had no other option but converting to the Christian faith *and* rejecting Jewish practices;⁶

ii) as a consequence, both Latin and Greek Church Fathers transferred their animosity towards Judaism onto Christian heresies that most specifically manifested some Judeo-Christian traits in doctrine and practice. As maintained by recent scholarship, early Greek and Latin Church Fathers targeted different "Christian" heretical sects (*Nazarenites*, *Ebionites*, *Elkasaites*, *Cerinthians* and *Symmachians*) that did actually manifest syncretic traits and some grade of relationship with the primitive Judeo-Christian community;⁷

iii) the growing animosity of (rabbinic) Judaism against Christianity is a relatively less prominent trait in the Jewish-Christian relations and is conventionally exemplified with the infamous early Medieval (?) Jewish text "Toledot

⁶ Christian authors maintained the Christian belief in the eventual conversion of the Jews in antiquity (i.e. Hippolytus and Irenaeus) as well as in modern times (i.e. Protestant Reformation). For present purposes, it might useful to limit ourselves to the contemporary belief, shared by the so called *Christian Zionist*, that the foundation of the modern State of Israel is in accordance with Biblical prophecies and testifies the final *gathering* before the second coming of Christ. On this latter topic, see for instance: V. Clark: *Allies for Armageddon: The Rise of Christian Zionism*, Yale, Yale University Press, 2007, and G. Gorenberg: *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁷ For a comprehensive investigation of these sects and their Judeo-Christian traits, see again: Lemke: *Judenchristentum Zwischen Ausgrenzungen und Integration*, pp. 58–67.

Yeshu” (“The Life Story of Jesus”).⁸ Yet, recent scholarship has maintained that earlier rabbinic text both from the Palestinian and Babylonian Talmud should also be treated as a covert, almost indecipherable theological-political polemic against Christianity delivered both by Palestinian rabbinic elite under social duress in the Christian-roman Empire and especially by the *Babylonian* rabbinic elite in force of the anti-Christian and anti-roman politics of the Parthian Empire;⁹

iv) as a consequence of this, both the Palestinian and Babylonian rabbinic elite transferred their animosity toward Jewish heretics (*myinim*) by using this expression to refer to a progressively broader range of unorthodox Jewish and non-Jewish individuals: members of the community of Qumran, Jewish Gnostics, Hellenist Jews, Sadducees, Judeo-Christians, and finally non-Jewish Christians.¹⁰

The convergence of these historical and theological factors (progressive disappearance of the Jewish ethnic element in primitive Christianity, emergence of Christianity also as a theological-political power in history, Christian animosity against rabbinic Judaism and Judeo-Christian heresies, rabbinic animosity against Christianity and Judeo-Christian heresies) led to a *frontal confrontation* between (rabbinic) Judaism and Christianity for most of the Medieval period. As consequence, Judeo-Christianity was inevitably rejected as an aberration, and no place was left for building a concretely Jewish *and* Christian identity. This official stance in the Catholic Church would eventually be surpassed only in contemporary times after the Second Vatican Council

⁸ The “Toledot Yeshu” is accounted as one of the most controversial books in history since it reports the life story of Jesus from a very negative and anti-Christian perspective. Its connections with early Jewish and pagan sources, rabbinic Judaism and Talmudic literature have recently been investigated in P. Schäfer, M. Meerson, Y. Deutsch: *Toledot Yeshu* (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011. See also P. Schäfer: *Yeshu and the Talmud*. In: B. Isaac, Y. Shahar (Eds): *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, pp. 139–161; see especially M. Meerson – P. Schäfer (Eds): *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

⁹ See P. Schäfer: *Jesus in the Talmud*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, especially pp. 95–130.

¹⁰ For a comprehensive survey of these topics, see again: Broadhead: *Jewish Ways of Following Jesus*, pp. 284–300. For a most recent inquiry on this topic, see A. Schremer: *Wayward Jews: ‘minim’ in Early Rabbinic Literature*. In: *Journal of Jewish Studies* 64,2 2013, pp. 242–263 and, in particular, J.F. Stanley: *Jewish Christians as Heresiologists and as Heresy*. In: Id.: *Pseudo-clementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana; Collected Studies*, Leuven, Peeters, 2012, pp. 516–531.

(1962–1965) and with the promulgation of the important document “*Nostra Aetate*”.¹¹

A notable exception to the Catholics’ intransigent rejection of (rabbinic) Judaism was the missionary activity of Anglo-Saxon Protestant churches in modern times. This missionary activity tried to renew relations with the Jewish people, provided their necessity of conversion. As such, it historically anticipates both the development of Messianic Jews and the Vatican II’s innovative statements on (rabbinic) Judaism. Nevertheless, it is not exempt from severe incongruences. On the one hand, Protestant missionary activity didn’t actually promote a more flexible approach to Jewishness with respect to Christian faith. For instance, the German scholar, historian and Christian Hebraist Johann Christoph Wagenseil (1633–1705) was a pioneer in evangelic missions to the Jews and promoted peaceful (neither imposed nor forced) conversions of the Jews, especially in his latest work “*Hoffnung der Erlösung Israels*” [“Hope in the Redemption of Israel”], published in 1705. Nevertheless, he read much of traditional anti-Christian Jewish texts, such as the already mentioned infamous “*Toledot Yeshu*”, and believed that Jewish literature would be an essentially anti-Christian product.¹² On the other hand, a more accommodating attitude towards the Jews was later promoted by the German Protestant theologian Nikolas Ludwig von Zinzendorf (1700–1760). For the first time in history, he would promote a set of pastoral arrangements in order not to exclude by principle the simultaneous belief in the Christian doctrine and the observance of some Jewish practices. For instance, Zinzendorf established a *Judenkehilles*

¹¹ It is not a coincidence that the first draft of this document was entitled „*Decretum de Judaeis*“ (“Decree on the Jews”), although it was never published. For a comprehensive analysis of *Nostra Aetate* in light of the Jewish-Christian relations, see P. Stefani: *Chiesa, Ebraismo e altre Religioni. Commento alla Nostra Aetate* [Church, Judaism and other Religions. A Commentary on *Nostra Aetate*], Padua, Il Messaggero, 1988. For recent and forthcoming scholarship on the Second Vatican Council, see M. Faggioli: *A Council for the Global Church. Receiving Vatican II in History*, Minneapolis, Paulist Press, 2015 (forthcoming) and id.: *Vatican II. Battle for Meaning*, Minneapolis, Paulist Press, 2012.

¹² For a detailed description of his missionary activity, see S. Pfister: *Messianische Juden in Deutschland*, Berlin, LIT, 2008. See also P. Blastenbre: *Ein Pionier des christlich-jüdischen Zusammenlebens: Johann Christoph Wagenseil zum 300. Todestag*. In *PaRDeS* 8, 2004, pp. 3–13; id: *Johann Christoph Wagenseil (1633–1705): Barockgelehrter, Philosemit und wissenschaftlicher Entdecker des Jiddischen*. In: *Jiddistik Mitteilungen* 27, 2002, pp. 8–13; H. Bobzin: *Judenfeind oder Judenfreund? Die Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil*. In: Id., G. Och (Eds): *Jüdisches Leben in Franken, Würzburg*, Ergon Verlag, 2002, pp. 33–51.

(a Jewish *qehillah*, ‘a congregation’) in Moravia and tolerated the syncretic celebration of specific Jewish practices, such as the Day of Atonement (*Yom Kippur*), one of the holiest recurrences in rabbinical Jewish calendar, and the observance of some Shabbat rituals – albeit held on *Sundays* as if they were a Jewish-like celebration for the Christian holy day.¹³

This innovative approach to Christian Jewishness eventually led to a paradigm change in the traditional conception of Jewish-Christian relations. More specifically, it is this sensibility for Jewish rituals despite a positive faith in Jesus that encouraged the institution of a community for Jesus-believing Jews: namely, Jewish individuals who would *both* adhere to Jewish rituals *and* believe

¹³ See *ibidem*. This innovative approach is also derogatively called ‘Philosemitismus’. See for instance: F.H. Philipp: Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Wegbereiter eines deutschen Philosemitismus. In: *Emuna*, 7 (1972) pp. 15–25. On the possible influences of the Sabbatian movement unto Zinzendorf’s predication, see M. K. Schuchard: From Poland to London: Sabbatean Influences on the Mystical Underworld of Zinzendorf, Swedenborg, and Blake. In: *Holy Dissent* (2011) pp. 250–280. Sabbatianism, a Jewish religious movement that arose from the predication of the *false messiah* Sabbatai Zevi (1626–1676) and was ideologically supported by the rabbi Nathan of Gaza (1643–1680), and especially its later development into Frankism, under the predication of the *false messiah* Jakob Frank (1726–1791), are notable Jewish messianic movements that also involved formal conversions to non-Jewish faiths (namely, Islam and Christianity) also supporting a more or less radical form of “anti-nomism.” It should also be mentioned that the long wave of Sabbatianism led in 1972 to the foundation of a contemporary syncretic and neo-sabbatian Jewish messianic movement, the *Dönmeb West*, established by the poet and kabbalist Yakov Leib Ha-Kohain (1934); notably, this movement is frequently mentioned in right-wing catholic press as a Jewish contamination of authentic Christian messianism. Neither Sabbatianism nor Frankism can be examined properly here and references are made only to their most relevant scholarship. On Sabbatianism, see the classical monograph of G. Scholem: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, Princeton, Princeton University Press, 1973 and its discussion among his most prominent students: I. Tishby: *Netive emunah u-minut: Masot u-mehkarim be-sifrut ha-Kabalah yeha Shabta’ut* [Paths of Faith and Heresy. Essays in Kabbalistic literature and Sabbatianism] Masadah, Tel Aviv, 1964 (on Moses Hayim Luzzatto’s discussion of some Sabbatian works) as well as Y. Liebes: *Sod ha-emunah ha-Shabta’it* [The Secret of Sabbatian Faith]. Jerusalem, Byalik, 1995; see also G. Scholem: *Redemption through Sin*. In: *Id.: The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York, 1995, pp. 78–141, and also *id.*: *Mehkere Shabta’ut* [Studies on Sabbatianism], Tel Aviv, ’Am ’oved, 1991; cf. *id.*: *Mehkarim u-mekorot le-toledot ha-Shabta’ut ye-gilguleha* [Studies and Sources on the History of Sabbatianism and its Metamorphosis]. Jerusalem: Byalik, 1974 (with some Sabbatian sources); cf. the recent A. Rapoport-Albert: *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi: 1666–1816*, Oxford-Portland, Littman, 2011 (on some gender issues in Sabbatianism); cf. also J. Barnai: *Shabta’ut: Hebeṭim ḥevratīyim*. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2000 (on the social background of Sabbatianism). On Frankism, see Y. Frank: *Sayings of Yakov Frank*, Oakland, Tzaddikim, 1978; P. Maciejko: *The Frankist Movement in Poland, the Czech Lands, and Germany (1755–1816)*, Oxford, University of Oxford, 2003 and the more recent *id.*: *The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.

in Christian faith; in other words, Jewish individuals who would no longer be asked *either* to follow Jewish rituals and therefore reject Jesus' messianic title *or* to believe in Jesus and therefore reject Jewish rituals. Aside from other collateral developments in Christian Protestant movements,¹⁴ this paradigm change into Jewish-Christian beliefs has led to the innovative institution of the Messianic Jews.

3. A Brief History of Messianic Jews in the Land of Israel (1917–1948) and in the State of Israel (1948–1970)¹⁵

Just as Protestant missionary organizations played a main role in supporting missionary activity among the Jews in Europe, so did they play a similar role in the Land of Israel before the foundation of the State of Israel in 1948. Protestant missionary congregations, mostly located in Jaffa, Haifa, Safed and Tiberias, gathered Jesus-believing Jews, and supported a pragmatically flexible but doctrinally traditional politics of conversion.

With respect to this, some relatively minority Jewish groups (probably around 120–150 individuals) progressively separated themselves from these traditional forms of congregation and sought an alternative, theologically

¹⁴ One can think of Protestant-evangelical Dispensationalism, founded by the Protestant theologian John Nelson Darby (1800–1882), who assumes that God has revealed to human beings in different ways and under different Biblical covenants during different historical periods. As a consequence of this, Dispensationalism maintains that the Church and Israel (both as ethnic and religious group) are not mutually exclusive but they might overlap as long as Israel embraces (in Judeo-Christian terms) the faith in Jesus. For a detailed vision of the history of Dispensationalism (Ultra-Dispensationalism, Revised Dispensationalism, and Progressive Dispensationalism), see Ch. Ryrie: *Dispensationalism*, Chicago, Moody Press, 1965. See also D. P. Fuller: *Progressive Dispensationalism and the Law/Gospel Contrast: a Case Study in Biblical Theology*. In: J. H. Scott, G. Downers: *Biblical Theology. Retrospect and Prospect*, Lechester, InterVarsity Press, 2002, pp. 237–249, and also M. E. Marty, R. L. Rubenstein: *The Odd Couple: Jews and Premillennial Dispensational Fundamentalism (P.S. 'and its cousins')*. In: *Journal of Ecumenical Studies* 44,1, 2009, pp. 122–135.

¹⁵ As for the chronology and some historical details, I closely follow the accurate report in G. Nerel: *From Death to Life: The Restoration of Jewish Yeshua-Believers in the Land of Israel*. In: F. Wright (Ed): *Israel: His People, His Land, His Story*, Eastbourne, Thankful Books, 2005, pp. 168–188. Accordingly, the foundation and existence of American-based Judeo-Christian groups such as “The Hebrew Christian Alliance of America” (19th century) then renamed as “The Messianic Jewish Alliance of America” (1915) as well as the later evangelic “Jews for Jesus” (1973) and the recent “Messianic Israel Alliance” (1999) shall not be treated in detail in the present paper. For an *American* perspective of the Judeo-Christian movement, see the rich monograph D. Cohn-Sherbok: *Messianic Judaism. A Critical Anthology*, Edimburgh, A&C Black, 2000, and Y. Ariel: *Evangelizing Chosen People. Missions to the Jews in America (1880–2000)*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2000.

innovative kind of organization. In 1925 a Judeo-Christian congregation was established in Jerusalem with the support of three people: the Askhenazi former Rabbi theologian Hyman Jacobs,¹⁶ the Jerusalem-born and orthodox-educated Jew Moshe Immanuel Ben Meir,¹⁷ and the Norwegian Protestant pastor Arne Jonsen.¹⁸ Yet, the most prominent personality among them surely was Moshe Immanuel Ben Meir, not improperly called “the father of ‘Messianic Judaism.’”¹⁹ The magazine “Ha-Lapid. Biton ha-Kehillah ha-Meshihit ha-Israelit” [“The Torch. Journal of the Israeli Messianic Congregation being the Renewal of the Early Original Messianic Community”] supported proselytism as well as theological propaganda.²⁰ Through it, Moshe Immanuel Ben Meir

¹⁶ Hyman (or Hayim) Jacobs was born in Central Europe (possibly Poland), worked as a rabbi in Oil City (Pennsylvania), converted to Christianity in San Francisco and was ordained Presbyterian minister, moved to the Land of Israel in 1920 and presumably around the end of the 30s moved back to U.S. with his wife and their children, as reported by the local press (Holy Land Missionary Speak Here. In: Inwood Herald, 19/3/1942, p. 1). He wrote two monographs on messianism: „Religion and Nationality” (Jerusalem, Azriel, 1927) and “Chaff and Wheath or False Messiahs” (Jerusalem, Sinai Press, 1935). For a biography of Hyman Jacobs, see G. Neral: Ha-Tzlav we-ha-Galil be-Tequfat ha-Mandat ha-Briti: Dat we-Le’omiut be-Kitevey ha-Missionar ha-Yehudi Hayyim Yí’akobs [The Cross and the Galilee during the Mandate Period: Religion and Nationality in the Writings of the Jewish Missionary Hayim Jacobs]. In: H. Goren (Ed.): New Galilee Studies, Tel-Hai, Academic College, 2009, pp. 99–131.

¹⁷ Moshe Immanuel Ben Meir (1904–1978) later worked as main editor for the “messianic Jewish” magazine „Kol Shofar“ together with Abraham Ben Shraga (1900–1968). He reported many interesting remarks about Judeo-Christian mission in his autobiography, written in 1977 and published only recently: M. I. Ben Meir: From Jerusalem to Jerusalem. Autobiographical Sketches, Jerusalem, Netivyah Bible Instruction Ministry, 2006.

¹⁸ The foundation of *Hebrew Christian Church* is reported as news in the bulletin “The Christian Century. A Journal of Religion” (1926, 43, p. 1302). “The Christian Century” is a US-based Protestant magazine, founded in 1884 and probably the most influential Protestant magazine in America. On the missionary activity of Jonsen, see also K. Hjemdal: Arne Jonsen – A Pioneer in Israel (1924–1929). In: *Mishkan*, 20, 1994, pp. 39–40. Arne Jonsen apparently wrote a dissertation in Theology in 1922 on “Die Biblische Wüste in Altertum und Gegenwart” (Diss. Würzburg 1922–23), as reported in P. Thomsen: Die Palästina-Literatur. Eine Internationale Bibliographie in Systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister, Leipzig, Hinrichs, 1972, p. 368). He also wrote a short article about *evangelizing* in Palestine: A. Jonsen: Met evangelisert bland Palestinas judar. In: Svenska Jerusalemens Föreningens Tidskrift, 27, 2–3, 1928, pp. 50–54.

¹⁹ K. Kjaer-Hansen: Ben Meir and Poljiak about Operation Mercy. In: *Mishkan*, 61, 2009, p. 12; cf. also M. Benhayim: The Messianic Movement in Israel – A Personal Perspective (1963–1998). In: *Mishkan* 28, 1998, p. 7.

²⁰ The magazine was published until 1961–1962 and directed by this editorial board: Zeev Shlomo Kofsman (a Jewish immigrant from France), Moshe Immanuel Ben Meir himself, Yechiel Goldin ben Abraham (a late Orthodox rabbi), and Rina Price (a Jerusalem-born woman of Anglo-Saxon origin). On Zeev Kofsman, see H. W. House: The Land and the People. An Evangelical Affirmation of God’s Promises, Grand Rapids, Kregel, 1997, p. 63; on Yechiel

strongly supported the need *both* of believing in Jesus *and* observing Jewish national customs, as genuine and thus good products from the Old Testament, such as circumcision, Shabbat, and Passover. In his autobiography, written not without some slips of memory in 1977, Moshe Immanuel Ben Meir would emphasize the fundamental difference between *ordinary* gentile Christians and the Jewish believers stemming from his community:

“Their sole meeting place is at the Wall [i. e. the Western Wall, called also as ‘the Wailing Wall’], where they come to pray daily. Sometimes they meet either in a wood, in the open field, or in a secluded spot on the Mount of Olives. Most of them were vegetarians. They distanced themselves from Christians and would have nothing to do with missions. They were a closed community, as they desired to keep their Jewish heritage and not compromise it.”²¹

This separateness from other present Christian churches obviously implied rejecting their traditional conversion policy that Moshe Immanuel Ben Meir depicted severely:

“Here, in Israel, we have men and women who are useless, have no vision, and have come to convert Jews to their particular branch of Christianity and sabotage all efforts of Messianic Jews to unite and be effective in their witness and ministry.”²²

The missionary activity of Moshe Immanuel Ben Meir was supported also by a second notable individual: the Ukrainian-born and orthodox-educated Jew Abram (Bram) Poljak (1900–1963), a former music prodigy, who was married in 1924 to a Protestant Christian girl. He was arrested by the Nazis in 1933, imprisoned for some time, and eventually released. Shortly after that, as he himself reports, he left for the Land of Israel, where he attended the third annual conference of the *Hebrew Christian Alliance* and met Moshe Immanuel Ben-Meir, with whom he founded a Jewish-Christian congregation in the Land of Israel in 1935.²³ When he was back to London in 1937, he founded

Goldin, see also R. Santala: *The Midrash of the Messiah*, Finland, Kirjapaino Oy, 2002, p. 7; on Rina Price, see the sparse biographical remarks in: *Zot habrit. This is the Covenant. A Journal of the Messianic Jewish Alliance of Israel*, 2000, 2, and G. Nerel: *Operation Mercy on the Eve of the Establishment of the State of Israel*. In: *Mishkan*, 61, 2009, p. 26.

²¹ Ben Meir: *Jerusalem to Jerusalem: Autobiographical Sketches* by Moshe Immanuel Ben-Meir, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 47; see also Nerel: *A ‘Messianic Jewish Church’ in Eretz-Israel?*, p. 45.

²³ A. Poljak: *The Cross in the Star of David*, London, The Jewish Christian Community Press, 1938), pp. 7, 15–16, 21, 35–40. For a bibliography on his works, cf. the following footnotes.

the *Jewish Christian Community* together with three other people: Pauline Rose (his wife), Agnes Waldstein, and Albert von Springer.²⁴ Abram Poljak at first published some texts in order to support his movement (which in post-war times also reached Germany, France, Swiss, England, and Australia). Yet the outbreak of the Second World War and the destruction of the European Jewry convinced him that it was necessary to support the Jewish-Christian dialogue more strongly rather than to focus on strictly Judeo-Christian theological issues.²⁵

For a full description of Abram Poljak's movement see S. Sharot: A Jewish Christian adventist movement. In: *Jewish Journal of Sociology*, 10, 1968, pp. 35–45.

²⁴ Each of them intensively co-worked with the publishing house Patmos Publishers, official speaker for the Jewish Christian Movement. See for instance P. Rose: The Mission of the Jewish Christian Community. In: *The Jewish Christian Community*, 1, 1944–1949, pp. 9–11; id.: The Light of the Messiah. In: *The Jewish Christian Community*, 2, 1950–1951, pp. 33–37; id.: Jewish Christian Brotherhood of the Kingdom. In: *The Jewish Christian Community*, 3, 1951–1952, pp. 56–57; id.: The Conference in Strasbourg. In: *The Jewish Christian Community*, 3, 1951–1952, pp. 68–70; id.: The Power of the Spirit. In: *The Jewish Christian Community*, 4, 1953, pp. 90–92; id.: Conferences. In: *The Jewish Christian Community*, 4, 1953, pp. 96–98; id.: Our Protection. In: *The Jewish Christian Community*, 5, 1953, p. 108; A. Waldstein: Jewish Christian Tendencies in the World. In: *The Jewish Christian Community*, 1, 1944–1949, pp. 26–29; id.: The Jerusalem Conference of Messianic Jews. In: *The Jewish Christian Community*, 2, 1950–1951, pp. 44–45; id.: More than Conquerers. In: *The Jewish Christian Community*, 2, 1950–1951, pp. 46–47; id.: From Death into Life. In: *The Jewish Christian Community*, 4, 1953, pp. 77–79; id.: The Gates of Hell shall not Prevail against Us. In: *The Jewish Christian Community*, 4, 1953, pp. 88–89; A. Springer: Where Do We Stand. In: *The Jewish Christian Community*, 1, 1944–1949, pp. 22–23; id.: The Faith of the Prophets. In: *The Jewish Christian Community*, 2, 1950–1951, pp. 42–43; id.: Prayer League. In: *The Jewish Christian Community*, 5, 1953, p. 105. Cf. K. Kjaer-Hansen: Numbers Connected with Operation Mercy. In: *Mishkan*, 61, 2009, pp. 33–41, and id.: Ben Meir and Poljak about Operation Mercy, pp. 12–20.

²⁵ Nason: Ebrei Credenti in Gesù, pp. 183–184; cf. Nerel: Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews, p. 416. Poljak was a very prolific writer mostly in German and occasionally in English: A. Poljak: Meditationen, Chemnitz 1922 (private print); id.: Zwischen Menschen und Gott, Moros-Verlag Chemnitz 1924; id.: Judenchristen im Heiligen Lande, Leipzig, Europäischer Verlag, 1936; id.: Die judenchristliche Gemeinde, Vienna 1937 (private print); id.: Das Kreuz im Davidstern: Beiträge zur judenchristlichen Frage, Vienna 1937 (private print; cf. English translation “The Cross in the Star of David”, 1938) and then Neckargemünd, Patmos-Verlag, 1951; id.: Judenchristentum, Thun, Aeschlimann 1939; id.: The Bible on Faith Healing, London, The Jewish Christian Community, 1939; id.: Die jüdische Kirche, Köniz-Bern, Verl. d. Judenchristl. Gemeinde, 1946; id.: Das zertrümmerte Hakenkreuz, Köniz-Bern, Verl. d. Judenchristl. Gemeinde Köniz-Bern, 1947; id.: Unter dem Titel: Zertrümmertes Hakenkreuz: Hitler als Feldherr und Spiritist, Stuttgart, Patmos-Verlag, 1952; id.: Jerusalem. Jerusalem..., Neckargemünd, Patmos-Verlag 1951; id.: Judenchristen in Israel: Paulinische Judenmission; Judenchristliche Gemeinde, Neckargemünd, Patmos-Verlag 1951; id.: Krieg und Frieden: Predigten und Briefe aus Gefangenschaft, Neckargemünd, Patmos-Verlag, 1951; id.: Der Ölweig, Liebefeld-Bern, Patmos-Verlag, 1951; id.: Briefe aus

There is indeed a quite eloquent passage that clarifies the syncretic trait of this pioneering Judeo-Christian movement in the Land of Israel, originally published as a private print in 1937 and then re-published in book format in 1958:

“[I am] a Jewish Christian,’ I replied [...] ‘Why do you emphasize ‘Jewish?’ [...] ‘First of all because there are English, German and Russian Christians and second because I assume from your question that you make a difference between Jews and Christians. If you had asked me whether I’m a German, I would have said simply ‘no’, because I’m not a German but a Jew. Here there is actually a national difference. But if you make a difference between Jews and Christians, the way I understand things I cannot accept a radical division and must answer as my conscience demands [...]. My Christianity is also a Jewish duty. For the New Testament belongs to the Old, it is one. Jesus is a Jew, our spiritual king, the fulfillment of the Jewish law of destiny, the salvation of the Jewish spirit. The revelation of world history begins with Moses’ words, ‘In the beginning God created’ [Gen 1:1] and ends with the ‘Amen’ of John’s Revelation [Rev 22:20], ‘The grace of the Lord Jesus Christ be with you all!’ [Rev 22:21]. These words end the Jewish Bible, God’s gift of grace to his chosen people, the gift of our people to mankind. Let us not tear the first and the second apart, for thus we separate the soul from the body and we need both...”²⁶

The movement founded by Abram Poljak was characterized by overtly expressing its syncretistic *credo* both in Jesus and Jewish ritual institutions. Other minor Judeo-Christian groups, on the contrary, pursued a *secret* missionary activity in the Land of Israel and eventually relocated in United Kingdom: this is the case of the so called Nicodemus Jews, a tiny group of Jews who preferred to keep secret their belief in Jesus, living with an underground mentality, as allegedly prescribed by the New Testament figure of Nicodemus, who also didn’t disclosure his faith in Jesus;²⁷ this is also the case of a group of “crypto-Jews,”

Jerusalem, Stuttgart, Patmos-Verlag, 1954; id.: Auf dem Wege, Möttlingen, Patmos-Verlag 1958; id.: Die Weltlage im Lichte des biblisch-prophetischen Wortes, Möttlingen, Patmos-Verlag, 1958; id.: Trost und Hoffnung, Möttlingen, Patmos-Verlag, 1963. On the figure of Abram Poljak, see also the digital documentation extant in the dedicated website: <http://www.abrampoljak.net/>.

²⁶ A. Poljak: Die Judenchristliche Gemeinde. In: Id.: Aus dem Wege, p. 7.

²⁷ Nason: Ebrei Credenti in Gesù, p. 184; G. Nerel: Primitive Jewish Christians in the Modern Thought of Messianic Jews. In: S. C. Mimouni, F. S. Jones (Eds): Le Judéo-Christianisme dans tous ses états, Paris, Cerf, 1998, pp. 399–425; Nerel: Messianic Jews in Eretz Israel (1917–1968), p. 13. The allusion to Nicodemus is obviously based on Joh 3:1–2.

who maintained the necessity of following secretly syncretic Jewish-Christian rituals also in the Land of Israel.²⁸

A turning point in the history of this community was the so called *Operation Mercy*: that is, the evacuation of Jesus-believing Jews in April-May 1948, at the termination of the British Mandate and the foundation of the State of Israel.²⁹ Some of them, like Hyman Jacobs,³⁰ accepted the evacuation as a token of appreciation for the *grace of God*, a sort of *Yeridah*³¹ that was saving them from imminent danger, namely the first Arab-Israeli War that broke out on May 15th 1948 and ended on March 10th 1949. Indeed, aside from obvious worries about an imminent conflict, the evacuation did actually seem to have a more theological-political motivation, as Rev. Hugh R. A. Jones overtly admitted in a letter sent to the former General Secretary G. H. Hill in London on June 4th 1948.³² Rev. Jones, head of the Church Missions to Jews (CMJ),³³ opens

²⁸ I am referring here to a minority group led in the 1920s by the *marrano* Artur Carlos de Barros Basto (1887–1961), who predicted the observance of crypto-Jewish rituals in the Land of Israel and published a Hebrew magazine called: “Ha-Lapid” (“The Torch”) described as “A Semi Annual Journal of the Society for Crypto Judaic Studies”. Notably, this magazine might have act as counterpart to the almost homonymous “The Torch” founded by the group of Messianic Jews. On this singular religious leader and his practices, see D. Canelo: *O Resgate dos Marranos Portugeses*, Belmonte (private print), 1996; cf. E. de Azevedo Mea, I. Steinhart: *Ben Rosh. Biografia do Capitão Barros Basto, o Apostolo dos Marranos*, Porto, Afrontamento, 1997; S.N. Beckwith: *Charting Memory. Recalling Medieval Spain*, New York, Taylor & Francis, 2000, pp. 39–40.

²⁹ G. Nerel: “Mivtza‘ Hesed.” *Ha-Pyinu shel Yehudim Meshihim mi-Eretz Israel be-Shanat 1948 [Operation Mercy. The Evacuation of Messianic Jews from the Land of Israel in 1948]*. In: *Iggud. Selected Essays in Jewish Studies*, 2, 2005, pp. 83–109; id.: *Operation Mercy on the Eve of the Establishment of the State of Israel*. In: *Mishkan*, 61, 2009, pp. 21–32, and cf. the entire issue “Mishkan”, 61, 2009.

³⁰ For the pastoral activity of Hyman Jacobs in America, see the previous footnote.

³¹ *Yeridah* (literally *descent*) is the antonymous for *‘alah* (*ascent*). These terms respectively mean the “emigration from Israel (to other countries)” and the “immigration to Israel (from other countries).” For the use of this term in political-sociological context see the recent: Y. Moshkovitz: *Is there an ‘Israeli Diaspora? Jewish Israelis Negotiating National Identity between Zionist Ideology and Diasporic Reality*. In: *Jewish Culture and History*, 14, 2–3, 2013, pp. 153–164. This specific use shall not be confused with the more complex one in mystical context, according to which the *yeridah* (as *humiliation?*) would be the prerequisite for a mystical *‘alah*; see A. Kuyt: *The “Descent” to the Chariot. Towards a Description of the Terminology and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995.

³² Quoted in K. Kjaer-Hansen: *Operation Mercy According to Hugh R. A. Jones. Described in Two Letters from Jerusalem, June 4 and 5, 1948*. In: *Mishkan*, 61, 2009, pp. 4–11.

³³ The “Church Missions to Jews” was formerly called “The London Society for Promoting Christianity among the Jews,” and often referred as “The London Jew’s Society,” a missionary society founded in 1809 by british Protestants. See W.D. Rubinstein (Ed.): *The Palgrave Dictionary of Anglo-Jewish History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, p. 615.

his letter with a long, eloquent quotation from an unidentified “Evangelical Christian magazine,” which is quoting in turn from a second publication. This passage illustrates well the theological-political issues at stake:³⁴

“The lot of the Hebrew Christian in Palestine today is deplorable. It will be more so tomorrow; and when the British depart is likely to be unbearable. Zionism is not a religious movement basically, but a political one. It is only religious in the sense that most of its leaders and its adherents hate like poison those Jews who have embraced Christianity... It is confirmed by a writer in the current issue of ‘World Dominion’ who says in an article on ‘A Christian View of Palestine’: ‘There are Hebrew Christians whose fate is pitiable; they hardly dare to be mentioned, such is the hatred of their Zionist brethren. A Christian Jew may not be admitted to Palestine on a Jewish immigration quota: Jews who are atheists or communists, or who reject the fundamentals of Judaism, are freely admitted as Jews. The Jewish Agency has ruled that Judaism is a purely racial concept, with one exception – no Christian, whatever his ancestry, may belong to the Jewish race.’”³⁵

Those who chose to stay in the newly born State of Israel were just a dozen, who believed that the “grace of God” had been manifested exactly with the foundation of the State of Israel after the terrible events of the Second World War. Abram Poljak and Moshe Immanuel Ben Meir did not leave exactly because of those very “theological-political” motivations that Christian Protestants protested. Both Abram Poljak and Moshe Immanuel Ben Meir called

³⁴ Ibidem, p. 5.

³⁵ The unidentified Evangelic Christian magazine mentioned here most possibly is “The Christian Century. A Journal of Religion” that not infrequently expressed very harsh opinions against Zionism and Jewish nationalism, as documented in J. Adelman: *The Rise of Israel. A History of a Revolutionary State*, New York, Routledge, 2008, pp.95–99. As for the second quotation from the article “A Christian View of Palestine,” it might be identified with: D. Thompson: *Let the Promise be Fulfilled. A Christian View of Palestine*, New York, American Christian Palestinian Committee, 1946. Dorothy Thompson (1893–1961) was a Methodist-born, prominent American Journalist, former foreign correspondent from Nazi Germany (from which she will be expelled in 1934), who was initially in favor of the creation of the State of Israel and eventually moved to pro-Arab positions. On her political and journalistic activity, see S. Hertog: *Dangerous Ambition: Rebecca West and Dorothy Thompson; New Women in Search of Love and Power*, New York, Ballantine, 2011. Notably, the Supreme Court of Israel (Justices: Menachem Elon, Aharon Barak and Avraham Halima) ruled on citizenship law in 1989 and with a boost to ultra-Orthodox religious interpretation of the state’s 1950 Law of Return, deliberated that members of Messianic Judaism do not qualify as Jews and therefore are not eligible to the legal *alyah*. On these issues, see also D. Sedaca: *A Quarter of a Century of Messianic Judaism. Lessons to Be Learned and Expectations for the Future*. In: *Mishkahn*, 61, 2009, pp.83–88; cf. also Cohn-Sherbok: *Messianic Judaism. A Critical Anthology*, pp. 167, 193–198, 202–203.

for a potentially dangerous yet fully evangelical commitment in the Land of Israel – at any cost and in conformity with the grace of God. Poljak recalled the Prophets and wrote:

“‘He who believes does not flee!’ Stay in the Land! Close ranks! Let us serve one another! If we must go hungry, let us be hungry together, and if we must die, we will die together. There is no fairer death than that on the way of faith in the Holy Land. Let us give thanks to God that he has given us an opportunity to prove our faith, our sincerity and faithfulness and to glorify the name of Christ in Israel – in the hour of need!”³⁶

Ben Meir quoted from the Psalms and accused harshly the *emigrants* back to Europe:

“God himself put an end to the British rule in Palestine – and to the work of several missions there. God let the unfaithful Hebrew Christians leave. Now Israel has been given a new beginning and new possibilities. God gave the Jews freedom in the State of Israel. And he has let the Jewish Messianic community bring the testimony about Jesus our Messiah out in the State of Israel. The days of the gentiles are over. Jesus Messiah will soon come again and sit on David’s throne. We are living in the beginning of the end. May we be ready! ‘You will arise and have compassion on Zion, for it is time to show favour to her; the appointed time has come.’” (Psalm 103:13)³⁷

Yet, despite the presence of Poljak’s and Ben Meir’s leading personalities and despite their theological-political commitment, the Messianic Jews movement strayed apart. For instance, those who didn’t leave the land and stayed in Jerusalem also during the 1948 siege departed from the original Messianic Jews congregation and found an autonomous Jerusalem Jewish Christian Fellowship that was led by Pauline Rose and that progressively moved to *more liberal* doctrinal tendencies, such as the rejection of the *second coming* of Jesus and the invocation of *God* in spite of *Jesus*, whose divine nature was set aside.³⁸ Abram Poljak worked intensively to normalize this supplementary challenge to the community of Messianic Jews together with the blow of “Operation Mercy”

³⁶ A. Poljak: Unsere Parole. In: *Die Judenchristliche Gemeinde*, 138, 1948, p.5, quoted in Kjaer-Hansen: Ben-Meir and Poljak about Operation Mercy, p. 18.

³⁷ M. I. Ben Meir: Israels befielse – Sions nådetid. In: Karmel, 1949, p.82, quoted in Kjaer-Hansen: Ben-Meir and Poljak about Operation Mercy, p.17. On the reasons why Moshe Immanuel Ben Meir communicated in Norwegian, see footnote 9, p. 13.

³⁸ Nereel: A ‘Messianic Jewish Church’ in Eretz-Israel?, p. 46.

that severely affected the community and imposed a generational discontinuity. As a consequence, the community was progressively assimilated within the non-Jewish Church society and began following de facto the conventional *Gentile* ecclesiastical policy. This adherence to traditional pastoral customs made more severe the dismemberment of the original community that eventually suffered also from the defection of Abram Poljak himself in 1950.³⁹

After the departure of strong personalities such as Hyman Jacobs' and Abram Poljak's, the almost agonizing community of Messianic Jews was reinvigorated by the massive waves of immigration in the 1950s and 1960s that potentially brought new members.⁴⁰ The original community changed its name to "Union of Messianic Jews" (1950), later replaced with the "Israeli Messianic Jewish Alliance" (1954). Both were dismantled after a few years, mainly because of personal and theological disagreements, namely the crucial issue of whether or not to admit non-Jewish Christians among their members.⁴¹ This association was flanked in time by other affine yet ideologically independent institutions, such as: "The Society of St. James", named after the Judeo-Christian apostle James (Ya'qov) and founded in 1957 by the Hebrew Catholics Daniel Oswald Rufeisen, Bruno Hussar and Rina Geftman, and affiliated to the Diocese of the Latin Patriarchate of Jerusalem⁴² and "The Israeli Messianic Assembly – Jerusalem Assembly," founded in 1958 by Zeev Shlomo Kofsman (among others) with the expectation of renewing the 1st century Christian primitive congregation but actually ministering mainly as a local entity in Jerusalem.⁴³

With the outbreak of the 1967 Six Days War, Israel annexed West Jordanian territories and, with them, the city of Jerusalem. The ability to enter the Holy City and the Western Wall of the Temple was theologically exhilarating both for Orthodox Jews and "Jesus-believing Jews." The latter ones, in particular, strongly emphasized the metaphysical importance of establishing Jewish

³⁹ Kjaer-Hansen: Ben-Meir and Poljak about Operation Mercy, p. 20.

⁴⁰ For a sociological analysis of immigration to Israel, see E. Leshem, J.T. Shuval: *Immigration to Israel. Sociological Perspectives*, New York, Transaction Publishers, 1998.

⁴¹ For additional data see, for example H. Nurminen: *Eighty Years of the Finnish Evangelical Lutheran Mission (FELM) in Israel*. In: *Mishkan*, 41, 2004, pp. 63–67.

⁴² *The Hebrew Speaking Communities*. In: *Jerusalem. Diocesan Bulletin of the Latin Patriarchate*, 9, 3–4, June-August 2003, pp. 131–132.

⁴³ Nerel: "Messianic Jews" in *Eretz-Israel Messianic Jews' in Eretz-Israel (1917–1968)*. *Trends and Changes in Shaping Self-Identity*, p. 15. For information about Zeev Kofsman, see previous footnote. See also P. Østerbye: *The Church in Israel*, Lund, Gleerup, Lund 1970 and Benhayim: *The Messianic Movement in Israel – A Personal Perspective (1963–1998)*, p. 10.

hegemony over Jerusalem and the surrounding territories and interpreted this as an obvious sign of the eschatological end of days and, in a genuine Judeo-Christian perspective, the imminent second coming of Jesus that would eventually install the millenary Kingdom of Zion.⁴⁴

These events unfortunately failed to lift the movement out of its incessant decline. Between the 1960s and the 1970s the core of the original Messianic Jews movement dissolved mostly due to natural causes. Many of its original cultural leaders either left the congregation and settled outside of Israel, as in the case of Abram Poljak and Arthur von Springer, or passed away without establishing a second generation of believers. Besides, also unsuccessful were the occasional attempts at renewing the so called “Jerusalem Fellowship,” like the one taken by Pauline Rose, who in 1965 founded an impermanent “Brotherhood of Goodwill” both addressed to gentile and Arabic Christians.⁴⁵ Consequently, at the beginning of the 1970s, the movement progressively ceased its activity. Many of his followers eventually joined other Judeo-Christian associations, mostly originally American-located ones that progressively supported the idea of evangelizing also in the ‘Holy Land’. With respect to this, since the 1970s, the history of Messianic Jews mostly overlaps with the one of Jesus-believing Jews, somehow affiliated or ideologically influenced by Protestant (Evangelical-Anglican) missionary associations in the State of Israel.

4. Neutralizing Traditional Christian Patterns: Towards a New Jewish-messianic Paradigm?

However, the progressive actual disappearance of this first Messianic Jews association located in the Land of Israel did not spell the end of its cultural influence on the forthcoming history of the Jesus-believing Jews in the State of Israel. Despite its temporary existence, the first Messianic Jews association encouraged, if not an eschatological diffusion of the Jewish belief in Jesus, at least an almost prejudice-free reconsideration of his historical and theological activity as well as an important elaboration of a new theological conceptual-ity that obviously involved the “strongholds” of traditional Christian beliefs: Jesus as a Jewish character, the name of Jesus, his messianic titles, Christology, the doctrine of Trinity, together with a number of cultic-ritual issues.

⁴⁴ See G. Nerel: Haim (Haimoff) Bar-David: Restoring Apostolic Authority among Jewish Yeshua-Believers. In: *Mishkan*, 37, 2002, pp. 59–78.

⁴⁵ P. Rose: Widow on Mount Zion, Ebury, W.H. Allen, 1973. Cf. G. Nerel: A ‘Messianic Jewish Church’ in Eretz-Israel? In: *Mishkan*, 29, 1998, p. 56.

a. Jesus as a Jewish Character: The Israeli Academic Interest in Jesus

It cannot be a coincidence if contemporary with the activity of these first Messianic Jews are the publications of two important academic monographs on Jesus as a Jewish religious leader and not simply as the founder of Christianity, which is the exemplary other religion than Judaism. Interestingly enough, both of the major academic supporters of this innovative Jewish interpretation of Jesus, namely Schlomo Ben Chorin and David Flusser, were either of German or Austrian descent and did actually publish their work in *German* and in Europe – as if Jewish academic audience were not yet quite ready for too unusual works:

In 1967 Shalom Ben Chorin⁴⁶ published a passionate monograph with the very eloquent title “Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht” [“Brother Jesus. The Nazarene through Jewish Eyes”].⁴⁷ One of its most pregnant passages, Ben Chorin doesn’t share any Jewish messianic faith of any kind but speaks sympathetically about the messianic claim of the *individual* Jesus:

“This is the kind of man Jesus understood himself to be: a man who lives, as a man, a typically human life, without possessions and subject to pain. In designating himself ‘Son of Man’, Jesus does not stand before us as prophet or messiah, but as brother.”⁴⁸

In 1968 the well known historian and scholar David Flusser⁴⁹ wrote a detailed and scientifically impeccable monograph on Jesus and his prophetic religious activity with the explicit purpose of re-discovering his prominence in Second Temple Judaism. When, years later, Flusser reedited and updated his previous text, he still maintained a very Jewish reading on the *crux* of the Jewish-Christian relations, the dilemma between *love* or *Law*:

⁴⁶ Shalom Ben Chorin (literally: “Peace, the son of freedom”), the *nome de plume* for the German-born Jewish writer and theologian Fritz Rosenthal (1913–1999), studies German Studies and Comparative Science of Religion in German in 1931–1934, left to the Land of Israel in 1935, where he worked as a journalist and founded the first Jewish reformed community (*Har El Gemeinde*). On Shalom Ben Chorin, see G. Müller (Ed.): *Israel Hat dennoch Gott zum Trost*, Trier, Paulinus Verlag, 1978 with bibliography.

⁴⁷ S. Ben Chorin: *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*. München, Beck Verlag, 1967.

⁴⁸ S. Ben Chorin, *Brother Jesus. The Nazarene through Jewish Eyes* [English translation], Athens, University of Georgia Press, 2001, p. 107.

⁴⁹ Gustav David Flusser (1917–2000) was a Austrian-born professor of Early Christianity and Judaism of the Second Temple Period at the Hebrew University of Jerusalem. L. Malcom: *Bibliography of the writings of David Flusser*. In: *Immanuel*, 24–25, 1990, pp. 292–305; cf. Th. Clemens: *David Flusser zum 60. Geburtstag. Eine fragmentarische Biographie*. In: *Freiburger Rundbrief*, 28, 105–108, 1976, pp. 27–29.

“The germ of revolution in Jesus’ preaching does not emerge from his criticism of Jewish law, but from other premises altogether. These premises did not originate with Jesus. On the contrary, his critical assault stemmed from attitudes already established before his time. Revolution broke through at three points: the radical interpretation of the commandment of mutual love, the call for a new morality, and the idea of the kingdom of heaven.”⁵⁰

Moreover, the experience of this first Messianic Jews movement made unavoidable the preservation of a number of Jewish customs among almost every Judeo-Christian association that might have pursued proselytism. Traditional Protestant missionary activity had necessarily to tolerate, if not even to encourage, the observance of a number of Jewish ritual-cultic practices as well as to follow complex translation choices in order to *neutralize* the anti-Judaic charge in traditional ecclesiastical texts. This implied the large redefinition of traditional Christian terminology and its rendition according to messianic Jewish standards.

b. The *Name* of Jesus

Although the present article has extensively used the traditional appellation of Jesus in order to designate the central figure of Christianity, Messianic Jews usually avoid to refer to this transmitted name form and prefer an original, Hebrew version: *Yehoshua*’.

Indeed, the name *Jesus* itself required some reconsideration, since neither the Greek form nor the Hebrew form for it might sound sufficiently neutral and free from prejudices. On the one hand, the Greek name *Iesous* would clearly sound too close to the traditional European form *Jesus*. On the other hand, also its Hebrew variation *Yeshu* might have sounded too familiar with anti-Christian Jewish apologetical literature, since it was in fact used as a sobriquet for the fully spelled theophoric name *Yehoshua*’, “The Lord is salvation.”⁵¹

⁵⁰ D. Flusser: *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus’ Genius*, Grand Rapids, Eedermans Publishing, 2007, p.55. This text is indeed a revised and updated version of his 1968 work “Jesus in der Selbstzeugnissen und Bildtdodumenten” (Berlin, Rotwohlt 1968) then published in English with the title “Jesus” (Jerusalem, Magnes Press, 1997).

⁵¹ The derivation of the English form *Jesus* from the fully spelled Hebrew form *Yehoshua*’ is complex and influenced by numerous cross-cultural transitions. Modern lexicographers agree that the Biblical name *Yehoshua*’ also had an abbreviated form *Yeshua*’ and even a shorter form *Yeshu*’ (with final letter ‘*ayin*’) that was probably read as *Yisho*’ by Aramaic-speaking Jews. This latter pronunciation is then reflected in the Greek translation as *Iesous* and then transmitted as *Jesus* in Latin and other modern languages. The rabbinic form *Yeshu* (without the final letter

c. Jesus' *Messianic* Titles

The expansion of the Messianic Jews movement also implied a similar reconsideration of Jesus' traditional messianic titles ("messiah", "son of man," "savior," "the atoned one") that abound in New Testament literature. Therefore, "messianic Jewish" translations both of Old and New Testament were progressively required by believers and members of these congregations.⁵² For sake of simplicity, let us compare the famous opening of Paul's "Letter to the Romans" in its traditional King James Version (KJV) and in two modern messianic Jewish version, the one of the "Orthodox Jewish Bible" (OJB) and the one of the "Tree of Life Version" (TLV):

"Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, separated unto the gospel of God, Which he had promised afore by his prophets in the holy scriptures). Concerning his Son Jesus Christ our Lord, which was made of the seed of David according to the flesh; And declared to be the Son of God with power, according to the spirit of holiness, by the resurrection from the dead: By whom we have received grace and apostleship, for obedience to the faith among all nations, for his name: Among whom are ye also the called of Jesus Christ." (Rom 1:1–6 according to KJV)

'ayin) might reflect either the Greek-Latin version of the original Hebrew name *Yehoshua'* or also be a further genuine extremely short abbreviation, as evident by some ancient Jewish ossuaries. Only later shall the rabbinic form *Yeshu* (without the final letter *'ayin*) be interpreted as a sobriquet and reflect an evident derogatory use, as in the already mentioned early medieval (?) text "Toledot Yeshu". Besides, this traditional interpretation was rejected by the already mentioned academic scholar David Flusser, who maintained that the letter *'ayin* was dropped in conformity to the Galilean pronunciation of the time (D. Flusser: *Jewish Sources in Early Christianity*, New York, Adama Books, 1987, p. 89). On the onomastics of the name *Yehoshua'* and its use in Hebrew inscriptions in the Second Temple period, see T. Ilan: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity Part I: Palestine 330 BCE–200 CE*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 129; cf. also R. Bauckham: *The Names in the Ossuaries*. In: Ch. L. Quarles (Ed.): *Buried Hope or Risen Savior? The Search for the Jesus Tomb*, Nashville, B&G, 2008, pp. 80–81. For same magic uses of the name of Jesus (in several variants), see Schäfer: *Jesus in the Talmud*, pp. 179–180.

⁵² There are a number of *English* translations that are akin to messianic Jewish sensibility or at least more compatible to their need for neutrality or Jewish sensibility: the 1972 Heinz Cassirer's version of the New Testament (H. W. Cassirer: *God's New Covenant. A New Testament Translation*, Gran Rapids, Eerdmans, 1989), the „Complete Jewish Bible“ published in 1998 by the messianic Jewish Israeli scholar David H. Stern (Jerusalem, Jewish New Testament Publication), „The Orthodox Jewish Bible“ published in 2002 as a translation-paraphrase by the messianic Jewish author Philipp E. Goble on account of Yiddish and Hasidic vocabulary (accessible also online: <https://www.biblegateway.com/versions/Orthodox-Jewish-Bible-OJB/>), and finally the 2014 "The Tree of Life Bible" version (accessible also online: <https://tlvbible.com/>).

“From Sha’ul, an eved of Rebbe, Melech HaMoshiach Yehoshua, summoned to be a Shliach, set apart for the Besuras HaGeulah of Hashem, Which Hashem promised beforehand through His Neviim in the Kitvei HaKodesh. The Good News of Redemption of Hashem concerns the Zun fun Der Oybershter (Ben HaElohim of Hashem) born from the zera Dovid, as far as basar is concerned, But, as far as the Ruach Hakodesh is concerned, appointed to be Ben HaElohim in power by means of Moshiach’s Techiyah [Resurrection] from HaMesim. Through him and for the kavod of his Name, we have received unmerited Chen v’Chesed Hashem and the Shlichus for the tachlis (purpose) of bringing about the mishma’at of emunah among all Nations, Among whom you also are summoned to belong to Rebbe, Melech HaMoshiach Yehoshua.” (Rom 1:1–6 according to the “Orthodox Jewish Bible”)

“Paul, a slave of Messiah *Yeshua*, called to be an emissary and set apart for the Good News of God, which He announced beforehand through His prophets in the Holy Scriptures. Concerning His Son, He came into being from the seed of David according to the flesh. He was appointed *Ben-Elohim* in power according to the *Ruach* of holiness, by the resurrection from the dead. He is Messiah *Yeshua* our Lord. Through Him we have received grace and the office of emissary, to bring about obedience of faith among all the nations on behalf of His name. And you also are called to *Yeshua* the Messiah.” (Rom 1:1–6 according to “Tree of Life Version”)

The KJV translation provides a traditional calque of the keywords from the Greek original, whereas the Jewish messianic translations avoid this and provide two different versions, on account of their *Jewish sensibility*. These variations are displayed in the following chart:

GREEK	KJV	OJB	TLV
<i>Saulos</i>	Paul	Sha’ul	Paul
<i>Jesus</i>	Jesus	Yehoshua	Yeshua
<i>apostolos</i>	apostle	shaliach ⁵³	emissary
<i>euangelion theou</i>	gospel of God	<i>Besuras HaGeulah</i> of <i>haShem</i> ⁵⁴	Good News
<i>uios theou</i>	Son of God	<i>Zun fun Der Oybershter</i> ⁵⁵	Ben-Elohim
<i>Christos</i>	Christ	<i>Melech HaMoshiach</i> ⁵⁶	the Messiah

⁵³ Rabbinic Hebrew for “emissary”.

⁵⁴ Ashkenazi-spelled Hebrew for “tiding of Redemption by the Lord”.

⁵⁵ Yiddish for “Son of the Almighty”.

⁵⁶ Ashkenazi-spelled Hebrew for “the King Messiah”.

Needless to say, KJV conforms to a well-consolidated tradition of transferring Greek concepts directly into English mostly by calque. It is such a conventional habit, supported by most of the *Western* translation of the New Testament that it mostly goes unnoticed. It is exactly against this kind of phraseology that Jewish messianic translations react with a sophisticated way of rendering the New Testament and virtually jeopardizing bimillenary Christology. Apart from its idiosyncratic Askhenazi transcriptions of Hebrew terminology, OJB abounds in overwriting the original text with *more Jewish* nuances and insists in instilling an allegedly *Hebrew-Hasidic sound* into the original Greek. No differently does TLV also avoid the conventional rendering of the Greek text, providing a less extreme yet radical translation by systematically providing a more *Jewish sensitive* version of the text. As clearly displayed in the chart above, conventional Christian terminology almost disappears from Jewish messianic versions and opens to a set of radical questions both about the divinity and the messianic condition of Jesus. Jesus' messianic titles are indeed deeply revised and transformed into a religious category that could hardly be compatible with conventional Christian theology. For brevity's sake, let focus only on the very interesting rendering of the Greek *uios theou* ("son of God") that might reflect an original Hebrew (?) *ben elohim* and that is rendered accordingly in both these Jewish messianic translations. Both the Yiddish *Zonder Oybersther* ["Son of the Almighty"] in OJB and the Hebrew transcription *Ben Elohim* in TLV serve two simultaneous purposes: on the one hand, they *neutralize* the allegedly misleading conventional (KJV) translation as "the Son of God;" on the other hand, they refer this expression back to an allegedly Hebrew-Aramaic subtext that a bimillenary convention has systematically covered up and therefore reinstate its very original *Jewish messianic* meaning. In so doing, the Messianic Jews reading New Testament literature act under the presupposition that the original Greek text would include a Jewish meaning that for most modern speakers would not be recognizable there because of a misinterpreted chain of translations and tradition. Although this kind of Jewish messianic hermeneutics might be linguistically interpreted as a form of over-interpretation,⁵⁷ this cultural attitude shall rather be compared to a sort of deconstruction of consolidated Christology, exactly because it shakes its

⁵⁷ *Over-interpretation* is indeed close to linguistic manipulation and typically concerns the textuality of law. On this topic, see M. Galdia: *Legal Linguistics*, Berlin, Peter Lang, 2009, p. 202.

terminological basis. It should not be surprising, then, if ecclesiastical Christology and the traditional doctrine of Trinity are poorly received in Jewish Messianic circles.

d. Christology, Trinity, and Cultic Practices

The assumption that the Jewish messianic church would virtually bridge the bimillenary gap of history and mentality implied, either deliberately or consequently, the need to dissimulate the reception of traditional Christology and the Nicaean notion of Trinity. On the one hand, terminological difficulties arose, such as the actual impossibility of receiving a *Christology* if there was no longer such a definition of Jesus as a Christ rather as a Messiah, according to the covert Jewish meaning of the transmitted term *Christos*. On the other hand, the emphasis on the humanity of Jesus, as it was equally well reflected in the Israeli academic milieu, implied the impossibility of receiving the Nicaean Creed as well as the inevitable opposition to any Protestant (Anglicans, Lutherans, Baptists, Brethren, Pentecostals and Calvinists) backgrounds that would have claimed more traditional doctrinal assumptions by the Messianic Jews. With respect to this Messianic Judaism appears to contribute mostly to *katagogic* Christology, *embodying* the very Jewish historical Jesus that lived in the Land of Israel by mimicking his ritual and cultic practices.⁵⁸ Messianic Jews usually reject the traditional Catholic celebration of Passover and, with it, the doctrine of “transsubstantiation” that, on the contrary, is well accepted by (Catholic) “Hebrew Christians.”⁵⁹

5. Conclusion: Towards a New Paradigm?

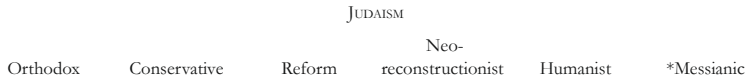
This brief overview of the Messianic Jews movement shall conclude with a passionate apology, recently provided by the reformed Rabbi Carol Harris-Shapiro that addressed mainly to this movement in America and sharply remarked some contradictory reactions, both from the traditional Christian

⁵⁸ The doctrinal term *katagogic* (“descending”) as opposed to *anagogic* (“ascending”) is usually derogatory. In the present case, as suggested by Dr. Brian Scalise (Liberty University) in his paper “Messianic Judaism Contribution to Christology”, the term is used in its most literal sense as a branch of Christology that is mostly concerned with the act of *incarnation* into the body of Jesus. See cf. M. Erickson: *Christian Theology*, Grand Rapids, Baker Academics, 2005, p. 684.

⁵⁹ Nerel: *From Death to Life: The Restoration of Jewish Yeshua-Believers in the Land of Israel*, pp. 8–9.

and traditional Jewish sides. American Jews usually consider Messianic Jews “not only traitors for leaving the fold but also liars for claiming they are Jewish, not Christian,”⁶⁰ as if every Jew would be liberally entitled to take a choice to believe “almost anything but Jesus as Lord.”⁶¹

Yet, Harris-Shapiro moves from religious-sociological assumption and maintains that just as “Jewishness” appears to accept as part of itself secular humanistic Jews as well as Jewish Buddhists, then it should also accept Messianic Jews, as its sixth main branch.⁶²



According to this picture, which is both realistic and fascinating, there should be a place for Messianic Jews among the various forms of contemporary Judaism. This suggestion might be impressive, but it still doesn't solve the problems that Messianic Judaism poses. In particular, effective political, theological, and communitarian policies must still be conceived with a view to actually *bringing back to life* the primitive Judeo-Christian community of the first century, as Messianic Jews usually claim to seek to do, but it is indeed a massive challenge.

⁶⁰ C. Harris-Shapiro: *Messianic Judaism. A Rabbi's Journey Through Religious Change in America*, Boston, Beacon Press, 2000, p. 15. Cf. F. Shapiro: *Jews for Jesus. The Unique Problem of Messianic Judaism*. In: *Marburg Journal of Religion*, 16, 2011, pp. 1–16.

⁶¹ *Ibidem*, p. 174.

⁶² *Ibidem*, p. 179, and in particular pp. 167–213, while Harris-Shapiro is trying to define the “authenticity” of “Messianic Judaism.” Cf. also Cohn-Sherbok, who fundamentally accepts Harris-Shapiro's proposal but with the exception of including also Hasidic Judaism in the list (Cohn-Sherbok: *Messianic Judaism. A Critical Anthology*, p. 212).

Zinovii Tolkatchev's "Jesus in Majdanek". A Soviet-Jewish Artist Confronting the Holocaust*

by *Mirjam Rajner*

Zusammenfassung

Zinovii Shenderovich Tolkatchev (1903–1977), ein sowjetischer Künstler jüdischer Herkunft, kreierte 1945 eine eindrucksvolle Serie von fünf Bildern mit dem Titel "Jesus in Majdanek". Die Serie war der Höhepunkt von Tolkatchevs intensiver Auseinandersetzung mit den Erfahrungen, die er als Soldat der Roten Armee, während der Befreiung der Konzentrationslager Majdanek und Auschwitz gemacht hatte. Schockiert von dem dort Gesehenen, zeigt er Jesus als Lagerinsassen, der eine gestreifte Uniform trägt, die alle nur möglichen Diffamierungszeichen aufweist – den jüdischen gelben Stern, das rote Dreieck politischer Gefangener und die individuelle Gefangenennummer. Die numerische Tätowierung am Unterarm ist auch zu sehen. Die verschiedenen Abschnitte des Lagerlebens werden als die der traditionellen *Passion Christi* dargestellt. Während der Künstler die verschiedenen Phasen des Leidens Jesu kanonisch portraitiert, basiert sein künstlerisches Schaffen auf den der bekannten Malereien der europäischen Renaissance. Der Artikel platziert Tolkatchevs Bilderserie in einem breiteren kulturellen und visuellen Kontext, da er sowohl die Entwicklung des ‚historischen Jesu‘ typisch für das Denkbild des Europas des 19. Jahrhunderts und der Kunst des Russischem Realismus als auch den Einfluss der deutschen Avantgarde, untersucht. Dadurch bietet sich ein tiefsinnigeres Verstehen von Tolkatchevs Arbeit und ihrer universellen Botschaft.

Abstract

In 1945, Zinovii Shenderovich Tolkatchev (1903–1977), a Soviet artist of Jewish origin, created a striking series of five images entitled "Jesus in Majdanek". The series was the culmination of Tolkatchev's intensive preoccupation with the experience he, as a Red

* Many thanks to Prof. John E. Bowlt, University of Southern California, for reading and commenting an earlier version of this article, and to Dr. Vita Susak and Dr. Evgeny Kotlyar for their help with some of Zinovii Tolkatchev's images.

Army soldier, endured upon taking part in liberation of the concentration camps Majdanek and Auschwitz. Shocked by the actual sights he witnessed, he depicted Jesus as an actual camp inmate, wearing a striped uniform marked by every possible defamation sign – the Jewish yellow star, the red triangle of political prisoners, and the individual prison number, the numerical tattoo on his lower arm can also be seen. The different stages of camp life are portrayed as the traditional *Passion of Christ*. While showing the actual situations the artist based himself upon the well known European Renaissance paintings canonically depicting Jesus' suffering. The article places Tolkatchev's series in a broader cultural and visual context by exploring the development of the 'historical Jesus' in the 19th century European thought and Russian realist art, and by examining the impact of the German avant-garde. By doing so, a deeper understanding of the universal message Tolkatchev's works entail is offered.

1. Introduction

At the beginning of July 1944 the Red Army liberated Majdanek, the concentration camp situated near Lublin, Poland. First conceived in October 1941 as a forced labor camp for Soviet prisoners of war, after the inception of Operation Reinhard in 1942, aimed at the annihilation of Polish Jews, Majdanek became an extermination camp. The rapid onslaught of the Soviet army did not leave enough time for the camp's commanders to destroy the evidence, thus turning Majdanek into the "best preserved" concentration camp which presented the liberators with a detailed picture of the Nazi death machine.¹

Zinovii Shenderovich Tolkatchev (1903–1977), a Soviet artist of Jewish origin serving in the Red Army, came with his unit to Sokolow, a townlet next to Majdanek.² Acting under the orders of the Political Department of the

¹ Wiśniewska, Anna; Rajca, Czesław: Majdanek, the Concentration Camp of Lublin. Translated from the Polish by Anna Zagórska. Lublin 1999.

² Zinovii Shenderovich Tolkatchev (1903–1977) was born in a Jewish agricultural settlement Shchedrin, Belarus. He received the artistic training in Kiev, at a Jewish artisan's school, and at VkhUTEMAS (The Higher State Artistic and Technical Workshops) in Moscow. As a member of the Young Communist League Tolkatchev studied at the Communist Institute in Kharkov and served in the Red Army. He later taught at the Institute of Fine Arts in Kiev. During the WWII Tolkatchev served as an official artist of the Red Army and joined Soviet forces in liberating Majdanek and Auschwitz. He captured this shattering experience in number of art works. However, after the War the Soviet authorities denounced him and his art was declared defective. Only in the last decade of his life he was again recognized and his art exhibited and published.

First Ukrainian Front stationed at Lublin, he produced over the next thirty-five days about thirty works of art depicting the horrors he saw and learned about in the camp.³ These works were the first account by an artist of Nazi atrocities, and Tolkatchev, using his previous experience with images depicting the Russian civil war (1921) and the German occupation (1941), created highly individualized, emotionally charged art works that immediately became identified as visual symbols associated with the Holocaust. Upon showing them to a member of the Polish-Soviet Nazi Crimes Investigation Commission, Tolkatchev was urged to complete the series prior to the opening of the trial of Majdanek's captured perpetrators which was planned to be held in Lublin in the autumn of 1944. While trying to follow the information provided by the camp's survivors at the time of its liberation, in the Majdanek series Tolkatchev showed scenes from the time it was still active, thus creating powerful artistic interpretations of human suffering. The artist's reminiscences of these first encounters appeared in print many years later, in 1967:

"I stood a long time next to the crematorium that turned Russians and Jews, Poles and Ukrainians, Greeks and French into ashes – people of different nationalities, different ages, and different religions that had been brought here from all over occupied Europe."⁴

Although such an universalistic approach reflects Soviet policy, Tolkatchev must have been aware at the time he was working on his series that more than 50 percent of Majdanek's victims were Jews. Two of the works he created while stationed in Sokolow clearly express his identification with them and acknowledgment of their suffering. One of those was a highly symbolic painting "Taleskoten" (fig. 1), which is the Yiddish pronunciation of a garment – *tallit katan* – that male religious Jews are obliged to wear under their clothing. It is shown here as fluttering in the wind, like a lonely flag caught on the camp's barbed wire. By depicting this clearly religious artifact usually worn on a person's body – which is missing here – Tolkatchev powerfully presented the loss and tragedy that had befallen the Jews.⁵

³ Private Tolkatchev at the Gates of Hell. Majdanek and Auschwitz Liberated. Testimony of an Artist [exhibition catalogue]. Ed. by Yehudit Shendar. Jerusalem 2005, pp. 14–37.

⁴ Quoted in: Muravin, G.: *Dvoe iz mnogiykh tysyach*. Moscow 1967, p. 101.

⁵ The other work, "November 3, 1943", shows two orphaned children left among bodies of killed victims. The title of this work refers to the first day of the German operation known as the "Harvest Festival", which marked the end of Operation Reinhard, and which was



Fig. 1: Zinovii Tolkatchev, „Taleskoten“, 1944, gouache, charcoal and crayon on paper, 47,5 x 58,9 cm, collection of the Yad Vashem Museum, Jerusalem, Gift of Sigmund A. Rolat, New York, in memory of his parents Henryk and Mania, who perished in the Holocaust, image no. 5357/15.

The Majdanek series was completed and exhibited at the Lublin Art Museum just before the opening of the trial of Majdanek’s commanders, which began on 27 November 1944. The exhibition reverberated throughout Poland, was extensively reviewed in the press, and during the following year

intended to eliminate the last Jews in a number of camps, including Majdanek. Between 17,000 and 18,000 Jews were killed there in a single day. See Kranz, Tomasz: *Das Konzentrationslager Majdanek und die ‘Aktion Reinhardt’*. In: *‘Aktion Reinhardt’. Der Völkermord an den Juden im Generalgouvernement, 1941–1944*. Ed. by Bogdan Musiał. Osnabrück 2004, pp.233–255. For an analysis of Tolkatchev’s Holocaust art, especially the albums “The Shetl, Auschwitz”, and “The Flowers of Auschwitz”, see my forthcoming article: *From “The Shetl” (1939–1946) to “The Flowers of Auschwitz” (1945–46) and Back. The Creation, Reception, and Destiny of Zinovii Tolkatchev’s Art*. In: *Images of Rupture between the East and the West. The Iconography of Auschwitz and Hiroshima in the Arts and Literature of Eastern Europe*. Ed by Urs Heftrich, Robert Jacobs et al. Cologne 2015.

was shown in a number of Polish towns and cities. Hundreds of thousands saw it. In February 1945 the first thoughtfully designed "Majdanek" album was published in Warsaw in an edition of 6,000 copies. The introductory texts were written in Polish, Russian, English, and French, and the Polish Government sent these albums to the heads of the Allied states, government ministers, and military officers.⁶

However, the Majdanek experience was only an introduction to what would happen on 27 January 1945, when Tolkatchev, now accompanying the Polish-Soviet Nazi Crimes Investigation Commission, arrived at Auschwitz only hours after the liberation of the camp by the Red Army.⁷ Although the Nazis had emptied the camp of its prisoners and destroyed far more of the death machine than they had at Majdanek, the camp's size and sites were much more devastating. Along with the bodies of the dead, there were more than 7,000 living prisoners, most of them sick and in a state of collapse.⁸ Arriving without art supplies and lacking the seclusion of Sokolow, Tolkatchev began to document on the spot what he saw and heard. In the camp's former headquarters he found a supply of paper – official stationery with printed letterheads – and used them for his pencil-drawn testimonies.

It is in the same year, following his encounter with the atrocities of Auschwitz, that he created a highly moving series entitled "Jesus in Majdanek" which, as in the case of his "Taleskoten", uses religious imagery to respond to the human catastrophe he witnessed. Comprised of five works, the series shows Jesus as a camp inmate suffering through all the stages of humiliation, stigmatization, hard work, and death, which are depicted in such a manner that they recall the stages of Christ's Passion.⁹ In one of the scenes, offering a striking version of a traditional 'Ecce Homo' image, Jesus, wearing a prisoner's striped garb, is marked by every possible sign of defamation – he is a

⁶ Private Tolkatchev, ed. Shendar, p. 6; Tołkaczew, Zinowij: Majdanek: wystawa w Sukiennicach [exhibition catalogue]. Cracow 1945.

⁷ Private Tolkatchev, ed. Shendar, pp. 6–7, 38.

⁸ Strzelecki, Andrzej: "Liberation," Memorial and Museum Auschwitz-Birkenau. Available at: http://en.auschwitz.org/h/index.php?option=com_content&task=view&id=16&Itemid=15&limit=1&limitstart=6 (accessed June 2014).

⁹ I would like to thank to Mrs. Anel Tolkacheva-Shield, the artist's daughter, for kindly granting me permission to publish Zinovii Tolkatchev's series „Jesus in Majdanek,” currently on loan at the Majdanek State Museum, Lublin, Poland.

Jew, a Pole, a Russian, and a political prisoner with his arm bearing a tattooed number (fig. 2).¹⁰

Tolkatchev was not alone in using the image of Christ and his suffering to respond to the Holocaust. Ziva Amishai-Maisels showed in her pioneering work on Holocaust art how turning to Jesus, and specifically Jesus as a Jewish victim, appeared in a number of artists' works, of which Marc Chagall's "White Crucifixion" of 1938 is an early and well known example.¹¹ Moreover, she has shown how Jesus, presented as a historical character, was already used by nineteenth century Jewish artists as a comment on Jewish destiny and Jewish-Christian relations.¹² What is striking about Tolkatchev's series "Jesus in Majdanek" is that he created a modern Passion as a Soviet Communist artist. With this article I hope to offer some insights, sources, and parallels of this unusual choice for an atheist Jew such as Tolkatchev.

2. Historical Jesus in Nineteenth-century Art: The Russian Connection

In the opening pages of his recently published book dealing with the nineteenth-century quest for a historical Jesus, Norwegian theologian Halvor Moxnes links the search for a historical presentation of Jesus Christ with the expression of modern identities. The question 'who was Jesus' always relates, he claims, to the existential question 'who am I/who are we,' referring not only to religious, but also to social, political, and national identities.¹³ The development of the nineteenth century's historical Jesus studies, i. e., the exploration

¹⁰ It is important to note that, although this series was created following his encounter with Auschwitz – it adds the tattoo used in that camp to Christ's arm – Tolkatchev titled it "Jesus in Majdanek" and not "Jesus in Auschwitz." For him, the first and strongest shock he experienced was the encounter with Majdanek. His private writings of the time, preserved by his family, show that it was this encounter that created the feeling of inability to comprehend the scope of the disaster, which he saw as an abyss dividing human history into the periods before and after Majdanek. See Sklyarenko, Galina: Zinovii Tolkachov. Khudozhnik i iogo chas. In: Zinovii Tolkachov, tvori z muzeinikh ta privatnikh zbirk. Album. Kiev 2005, p. 28.

¹¹ Amishai-Maisels, Ziva: *Depiction and Interpretation. The Influence of the Holocaust on the Visual Arts*. Oxford 1993, esp. ch. 3, "The Crucified Jew," pp. 178–197. Chagall's "White Crucifixion" is presently at the Art Institute of Chicago, Inv. No. 1946.925; see <http://www.artic.edu/aic/collections/artwork/59426>.

¹² Amishai-Maisels, Ziva: *The Jewish Jesus*, in *Journal of Jewish Art* 9 (1982), pp. 84–104; idem: *Origins of the Jewish Jesus*, in *Complex Identities. Jewish Consciousness and Modern Art*. Ed. by Matthew Baigell and Milly Heyd. New Brunswick, NJ 2001, pp. 51–86.

¹³ Moxnes, Halvor: *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. London and New York 2012, pp. 1–16.



Fig. 2: Zinovii Tolkatchev, “Ecce Homo” (from the series “Jesus in Majdanek”), 1945, gouache, charcoal and crayon on paper, 100 x 75 cm, © Anel Tolkatcheva-Shield, on permanent loan at The State Museum at Majdanek, Lublin.

of Jesus as a historical figure living and active in a specific period of time and a specific geographical area, paralleled the rise of nationalism and the formation of modern nation states and their expansion through colonialism. While the old system preferred a dogmatic image of a celestial Jesus as ruler of the church and a model for European monarchs as rulers of their worldly empires, the changes resulting from the French Revolution stressed the need for a new, human Jesus. This need became even more pronounced as a result of ongoing dramatic social and economic changes – urbanization, new relationships between social classes, changes in public morality and gender roles. However, although those changes included a new, critical attitude towards religion, religious beliefs and Christian morality were still important and the human Jesus was now viewed as a model for humanity, a symbol for individuals and for people.¹⁴ A number of books written in the course of the nineteenth century,

¹⁴ Ibid.

primarily by Christian theologians and scholars of Christianity, explored this new approach. They were biographies of Jesus' life that enabled a modern reader to conceive of Jesus as a human being, envision the land and the society in which he lived, and identify with them by transferring them to his or her own time, nationality, and country. While German authors were the first to publish historical reconstructions of Jesus' life, the most popular (and most often criticized) version was the one written by the French Orientalist Ernest Renan, which was translated into several European languages immediately after its publication in Paris in 1863.¹⁵

Contemporary images in modern art that identify with such a new human Jesus clearly follow this trend. The reforms Jesus introduced, his sacrifice for the cause, and the suffering and martyrdom characterizing his life and Passion became models for modern reformers, for *their* sacrifice and *their* suffering. Among the earliest examples of art which use images of Jesus' death and his sacrifice for the welfare of humanity as a metaphor for contemporary political events is probably Jacques-Louis David's famous painting "The Death of Marat" (1793). Although Jean-Paul Marat, the murdered French revolutionary leader, is shown in a contemporary setting – in his own bathroom, his lifeless right arm and head hanging to the right, as well as the bleeding cut on the upper right of his chest – his mortal wound is clearly reminiscent of images of the Pietà, especially Michelangelo's famous interpretation. The traditional Christian attributes draw a clear parallel between the dead Christ and – in the eyes of supporters of the French Revolution such as David – their martyred political leader.¹⁶

Another well-known example is Francisco Goya's famous "The Third of May, 1808, or The Executions on Príncipe Pío Hill" (1814). Goya, passionately siding with his fellow citizens in their revolt against the occupying forces of Napoleon's army, shows a captured fighter in his last moments before being shot by a firing squad, with his raised arms recalling a crucifixion. His

¹⁵ Ibid., p. 4. The earliest critical review of the nineteenth-century Jesus studies was Schweitzer, Albert: Von Reimarus zu Werde. Eine Geschichte der Leben Jesu Forschung. Tübingen 1906.

¹⁶ Vaughan, William: Terror and the *Tabula Rasa*-David's Marat in Pictorial Context. In: Jacques-Louis David's Marat. Ed. by William Vaughan and Helen Weston. New York 2000, pp. 83, 92. "The Death of Marat" is currently at the Royal Museums of Fine Arts of Belgium, inv. no. 3260. For the image see <http://www.fine-arts-museum.be/fr/les-musees/musee-modern-museum> (accessed June 2014).

kneeling posture and the wound on his right palm, recalling stigmata, clearly draw upon Christian iconography. Robert Hughes compares the painting to an altarpiece dedicated to the “religion of patriotism.”¹⁷ By contrast, in his “Dead Christ with Angels” – painted in 1864, a year after Renan published his influential “Life of Jesus” – Edouard Manet, an admirer of Goya, distanced himself from the heroic and patriotic sacrifice and underlined the suffering of a humble, human being.¹⁸ Exhibited at the Parisian Salon of 1864, the painting was attacked by the critics who condemned it for “a lack of decorum.” The stark realism of Christ’s “cadaverous body” and “the seemingly human angels” were also censured: the critics argued that the painting completely lacked any sense of spirituality, and the figure of the battered Christ was said to more closely resemble “the body of a dead coal miner than the son of God”.¹⁹ However, Manet’s worst ‘crime’ was the fact that he painted Christ’s wound on the left side of his chest and not, traditionally, on the right. Although apparently done by mistake, Manet decided not to correct it. By switching the sides he broke with a long line of established Christian iconography and omitted one of Christ’s traditional attributes: the right side of his body, symbolizing his righteousness, was replaced by the left, turning him into an ordinary wounded and dead mortal human being.

About the same time, Russian artists also began to experiment with modern images of Jesus. In the wake of tremendous socio-political changes introduced by Alexander II’s 1861 reforms, primarily the liberation of the serfs, Russian intellectuals, faced with the misery of this mass of people who were now free but illiterate, impoverished, and unemployed, underwent intense soul-searching. Questions of morality, ethics, and one’s conscience became major issues in Russian philosophy, literature and arts in the 1860s, culminating in the *Narodniki* (Populist) movement. Not surprisingly, Renan’s “Life of

¹⁷ Hughes, Robert: Goya. London 2003, pp.313–317. Goya’s “The Third of May, 1808” is currently at the Museo Nacional del Prado in Madrid, inv. no. P00749. For the image see <https://www.museodelprado.es/visita-el-museo/15-obras-maestras/ficha-obra/obra/el-3-de-mayo-de-1808-en-madrid-los-fusilamientos-en-la-montana-del-principe-pio/> (accessed June 2014).

¹⁸ The painting is presently at The Metropolitan Museum of Art, New York, inv. no. 29.100.51. For the image see <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/436950> (accessed June 2014).

¹⁹ La Vie Parisienne, 5 May 1864. Quoted in: Hanson, Anne Coffin: Manet and the Modern Tradition. New Haven and London 1977, p. 106, n. 224.

Jesus”, translated into Russian as early as 1864, inspired leading authors such as Lev Tolstoy and Fyodor Dostoyevski as well as artists like Ivan Kramskoi and Vassily Polenov.²⁰ Similar to Manet, Kramskoi, himself a rebel against the conservative Academy of Arts in St. Petersburg and the founder of an independent art commune, set out to create his own Russian Jesus as a metaphor for his people’s suffering.²¹ In the mid-1860s, Kramskoi – inspired by the new social awareness and the search for a human Christ – started work on a painting based upon the New Testament passage that describes Jesus being tempted by the devil in the desert, after he had withdrawn there in order to fast and contemplate (Matthew 4:1–11; Luke 4:1–13). However, instead of the traditional depictions of the dialogue between Jesus and the devil, Kramskoi created a powerful image of a lonesome Christ sitting on a rock, amid a desolate, stony landscape, detached from his surroundings and isolated in his own thoughts and inner being (fig. 3). His hands, folded in a gesture of uncertainty that suggests inner struggle, express a human attempt to come to terms with difficult moral questions: ‘Where to turn? What is the right way?’ In a letter written to his friend the writer Vsevolod M. Garshin in 1878, six years after Kramskoi had completed and exhibited his “Christ in the Desert”, the artist explained that he did not base his image of Christ on either Russian Orthodox models or Western art, but rather – as a true realist – found his model in everyday life. Kramskoi’s starting point was a character taken from life, an aged Russian peasant that the artist saw sitting motionless on a rock for hours, immersed in his own world. While observing him, he felt that it was exactly this simple man pondering his troubles who reflected all of Russia’s

²⁰ Renan, Ernest: *Zhizn Isusa. S frantsuzkago I. Monakov. Dresden 1864*. See also Bailey, Heather: *Orthodoxy, Modernity, and Authenticity. The Reception of Ernest Renan’s ‘Life of Jesus’ in Russia*. Newcastle, UK 2008. For the theme of Jesus in the works of nineteenth-century Russian artists, see Lang, Walther K.: *The ‘Atheism’ of Jesus in Russian Art. Representations of Christ by Ivan Kramskoy, Vasily Polenov, and Nikolai Ge*. Translated from German by Sara Kane. In: *Nineteenth-Century Art Worldwide, E-Journal of Nineteenth Century Visual Culture* 2, no. 3 (Autumn 2003) <http://www.webcitation.org/6H9yQqadO> (accessed June 2014).

²¹ Kramskoi’s artists’ commune developed into the Wanderers movement (Rus. *Peredvizhniki*), a society of Russian artists who initially hoped to educate people and bring about social changes by depicting socially aware scenes in a realist style. See Valkenier, Elizabeth Kridl: *Russian Realist Art. The State and Society. The Peredvizhniki and their Tradition*. Ann Arbor 1977.



Fig. 3: Ivan Kramskoi, “Christ in the Desert”, 1872, oil on canvas, 180 x 210 cm, The State Tretyakov Gallery, Moscow.

pain. Kramskoi realized that this peasant, as a symbol of his people’s suffering, could serve as a model for a Russian Christ.²²

Although Kramskoi’s revolutionary approach was the object of criticism, and there were even rumors about his possible heresy, the painting was not repressed.²³ Actually, already in 1871 the Academy of Arts in St Petersburg set as an obligatory diploma theme for its students a scene from the life of Jesus showing him raising from the dead the daughter of Jairus, the Capernaum synagogue caretaker (Matt 9:18–23; Mark 5:22–35; Luke 8:40–49). Although

²² The letter is quoted in Ivan Nikolaevich Kramskoi, 1837–1887. *Vystavka proizvedenii k 150-letiyu so dnya rozhdeniya*. Ed. Yan V. Bruk. Moscow 1988, p. 76. See also Rajner, Mirjam: Chagall’s Jew in Bright Red. In: *Ars Judaica* 4 (2008), p. 70 and figs. 6–7.

²³ Lang: The ‘Atheism’ of Jesus in Russian Art.

the theme stressed Jesus Christ's divine nature and his ability to perform miracles (rather than his human traits), Ilya Repin and Vassily Polenov – both soon to become leading Russian Realist artists – used it in their diploma works primarily to elaborate Christ's oriental, Middle-Eastern surroundings. Thus, both paintings included in the depiction of Jairus' home numerous details such as a Turkish table, oriental carpets, and striped, colorful clothes. Moreover, in order to stress the 'Jewishness' of this home, both Repin and Polenov added a sign on the wall inscribed with the Hebrew word *mizrah* (East), customarily hung in Jewish traditional homes on the wall facing Jerusalem to indicate to the members of the household towards which direction they should turn when praying. Repin also depicted a lighted three-branch candelabra, clearly reminiscent of the Jerusalem Temple's seven-branched *menorah*.²⁴

Such depictions of Christ's 'authentic surroundings' derived from Renan's 'orientalization' of Jesus' life. Like Renan, who wrote his "Life of Jesus" while traveling in 1860–61 through Ottoman Syria and Palestine, using his encounter with the actual geography and local Arab population to construct the setting for Jesus' biography,²⁵ Polenov would eventually come to do so something similar. Already in 1873 he began to plan his monumental painting "Christ and the Woman Taken in Adultery" which he would complete only in 1887 after traveling on several occasions through Greece, the Middle East, and Palestine from 1881–82 onwards.²⁶ A number of preparatory sketches and paintings depicting local landscapes and people – Bedouins, Arabs, and Jews – led to a series of works representing the life of Jesus. Among the better known are "On the Lake of Gennesaret" of 1888, showing Jesus dressed as a contemporary Bedouin standing on the shore of the Sea of Galilee, and "Dreams (on the Rocks)" of 1894, depicting the same character sitting alone in a rocky landscape. The latter work clearly alludes to Kramskoi's painting, but unlike his expresses an ethnographic interest, rather than raising philosophical and moral issues.

²⁴ For the paintings by Repin and Polenov, "Jesus Raising Jairus and Daughter from the Dead" respectively, see: <http://www.wikiart.org/en/ilya-repin/raising-of-jairus-daughter-1871> and <http://www.wikiart.org/en/vasily-polenov/ressurrection-of-jairus-daughter-1871> (both accessed June 2014).

²⁵ See the sub-chapter "Life of Jesus as Travel Writing and Biography" relating to Renan's book, in Moxnes: Jesus and the Rise of Nationalism, pp. 125–127.

²⁶ Polenov's final version of "Christ and the Woman Taken in Adultery", 1886–1887 is presently at the Tretyakov Gallery, Moscow, see: <http://www.abcgallery.com/P/polenov/polenov31.html> (accessed June 2014).

Polenov's 'oriental' Christ was even more problematic than Kramskoi's image of a suffering human being.²⁷ It raised the tension between the historical Christ's Semitic, Jewish origin and the Christian faith that had developed from his teaching. Renan solved this by introducing a racial dimension and relating to Christ as to an Aryan who distanced himself with his teaching and life from the "lowly, amoral oriental Semites."²⁸ Polenov, on the other hand, in the spirit of social criticism and the search for higher ethics and morals, saw the religious establishment of his own day as a travesty of Christ's original idealism. In a letter to his colleague, the Russian artist Viktor Vasnetsov, he wrote: "... for me Christ and his ministry are one thing, but contemporary orthodoxy and its teaching are something else entirely; the one is love and forgiveness, the other... is far removed from it."²⁹

It was this controversy between Christ's Jewish origin and Christianity's distancing itself from and often animosity towards Judaism that led Jewish thinkers interested in Second Temple Judaism to also relate to the nineteenth century 'historical' Jesus and present him as law-abiding Jew. Among the most important were the German-Jewish historian Heinrich Graetz in his "History of the Jews" (1853–1875), and Abraham Geiger, the German-Jewish scholar and reform rabbi, who in his innovative "Judaism and its History" (1864) redefined Jesus as a Pharisee and a liberalizer of Judaism. It was precisely in early Christianity that Geiger ultimately saw a betrayal of Jesus' Jewish message.³⁰

It is probably no coincidence that the first Jewish artist who interpreted a historical Jesus as an Oriental Jew was the Russian-Jewish artist Mark Antokolskii, whose 1873–78 sculpture can be understood as a contemporary response

²⁷ On the theme of Christ in Polenov's work see Zakharenkova, Lyubov' Ivanovna: *Evangel'skaya tema v tvorchestve Polenova*. In: *Polenov i russkaya khudozhestvennaya kul'tura vtoroi poloviny XIX – pervoi chetverti XX veka*. Ed. by Eleonora Viktorovna Paston. Moscow and St Petersburg 2001, pp.49–56.

²⁸ Renan wrote: "One of the principal defects of the Jewish race is its harshness in controversy, and the abusive tone that it always infuses into. There never were in the world such bitter quarrels as those of the Jews among themselves. It is the faculty of nice discernment that makes the polished and moderate man. Now the lack of this faculty is one of the most constant features of the Semitic mind." See Renan, Ernest: "The Life of Jesus". New York 1927, p.297. For a discussion of Renan and his Aryan Jesus see Heschel, Susannah: *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago and London 1998, pp. 155–158.

²⁹ Vasily Polenov to Viktor Vasnetsov, 8 Jan. 1888 In: *Polenov, Vasily Dmitrievich. Pis'ma, dnevniki, vospominaniya*. Ed. by Yekaterina Vasilevna Sakharova. Moscow 1950, letter no. 214, p.243.

³⁰ Heschel: *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, pp. 127–129.



Fig. 4: Mark Antokolskii, “Ecce Homo” (“Christ before the People”), 1873–1878, bronze, 195 x 71 x 63 cm, The State Russian Museum, St. Petersburg, Inv. no. CK-452.

to the exploration of the theme by his Russian colleagues – Kramskoi, Polenov, and Repin. As they strived to create a human, national Jesus, so did Antokolskii. His “Ecce Homo” or “Christ before the People” (fig. 4) shows Jesus captured and tied by a rope at the moment he was presented to the crowd, while Pontius Pilate uttered his famous words “Behold the man” (John 19:5). However, Antokolskii’s Jesus (like that of Kramskoi and Polenov) does not follow the traditional Western iconography depicting a scourged, half-naked, and vulnerable Christ with a wreath of thorns on his head, moments before the crucifixion, but a thoughtful and dignified Isaiah, as Antokolskii called him, dressed in striped Bedouin garb, wearing a skullcap. Nevertheless, in contrast to his Russian colleagues, Antokolskii as a Jew had no doubts about Christ’s ethnicity. While responding to the criticism and explaining his motifs, Antokolskii stressed not only the corruption of the Christianity that “acts in the name of Christ – against Christ”, but also the fact that Christ’s Jewish origins draw the two sides – Jews and Christians – closer.³¹

³¹ The marble sculpture produced in 1876 is presently at The State Tretyakov Gallery in Moscow, http://www.tretyakovgallery.ru/en/collection/_show/image/_id/3075 (accessed June

3. Zinovii Tolkatchev: A Soviet-Jewish Artist

Under the Soviets any form of religion was suppressed. The new society preached atheism; religion was, to paraphrase Karl Marx, considered the “opium of the people”. One form of re-educating the masses was the establishment of the so-called anti-religious museums where artifacts and art works were used to “unmask the myth of Christ, demonstrate the reactionary nature of the ideological basis of Christianity, and more generally disprove the theory of spiritual revelation.”³² In the late 1950s, American author and scholar of religion Marcus Bach described images of Christ shown in the exhibit of Leningrad’s Kazan Cathedral, which from 1932 housed the Museum of the History of Religion and Atheism: “There was the painting of Christ the oppressor; Christ the driver of the Horses of the Apocalypse grinding people under their hooves; and Christ the ‘Jewish Fortune-teller’.”³³ On the other hand, the Wanderers, due to their socially aware themes and realist style, were especially popular in the Soviet period and were considered to be the natural predecessors of Socialist Realism.³⁴ This explains then why Antokolskii’s “Christ before the People” was interpreted as a moral-philosophical, ethical, and socially aware work according to which Jesus appeared as a “reformer, who stood against the aristocracy of the Pharisees and Sadducees and their injustices, and fought for justice, fraternity and freedom of the people...” The statues were shown at The Russian Museum in Leningrad (the bronze copy) and the Tretyakov Gallery in Moscow (the marble version).³⁵ Similar Soviet rhetoric stressing the use of Christ’s image and the New Testament ‘myth’ in

2014). Antokolsky created clay and plaster models in 1873 and 1874, and a bronze copy in 1878. See Kuznetsova, Era Vasilevna.: M.M. Antokolskii, zhizn i tvorchestvo. Moscow 1989, figs. 35, 36, and 39. For different interpretations of Antokolsky’s Jesus sculpture, stressing either its Jewish or its universal message, see Amishai-Maisels: *The Jewish Jesus*, pp. 93–96; Rajner, Mirjam: *The Awakening of Jewish National Art in Russia*. In: *Jewish Art* 16 (1990–91), pp. 112–114; Litvak, Olga: *Rome and Jerusalem: The Figure of Jesus in the Creation of Mark Antokol’skii*. In: *The Art of Being Jewish in Modern Times*. Ed. by Barbara Kirschenblatt-Gimblett and Jonathan Karp. Philadelphia 2008, pp. 228–254; Glants, Musya. *Where is My Home? The Art and Life of the Russian Jewish Sculptor Mark Antokolsky. 1843–1902*. Plymouth, UK 2010, pp. 177–184.

³² Elliot, Mark: *The Leningrad Museum of the History of Religion and Atheism*. In: *Religion in Communist Lands* 11, no. 2 (1983), p. 124.

³³ From Bach, Marcus: *God and the Soviets* (1958), quoted in Elliot: *The Leningrad Museum*, p. 126.

³⁴ Valkenier: *Russian Realist Art*, pp. 165–193.

³⁵ Kuznetsova, Era Vasilevna.: M.M. Antokolskii, pp. 305–306.

order to underline the Russian people's suffering under the Tsars was ascribed to Kramskoi's "Christ in the Desert", also kept in the Tretyakov Gallery.³⁶

Zinovii Tolkatchev's artistic education most probably brought him in contact with the grand masters of the Russian Realist School; however, developing during the 1920s he absorbed other influences as well. Tolkatchev was, as noted, born in 1903 in Shchedrin, a small town in the province of Minsk (present-day Belarus), near Bobruisk. Shchedrin was founded in the early 1840s as a Jewish agricultural colony. In 1897 it numbered more than 4,000 Jews who comprised 95 percent of the town's population.³⁷ With the decline of the timber business in the area, many left town, as did the Tolkatchev family, who moved to Kiev.³⁸ There, according to excerpts from an autobiographical text published in 1933, Tolkatchev briefly studied at a Jewish artisan's school and became an apprentice to a signboard painter.³⁹ During the Revolution and the Civil War in Ukraine, the young Tolkatchev reacted to the bloodshed in his works of art. Soon thereafter he began to tread the path of a successful Bolshevik artist, and as a member of the "working youth" organization, and later the Communist Party, he created propaganda posters and painted murals. His art education included studying at the famous VkhUTEMAS, The Higher State Artistic and Technical Workshops in Moscow, as well as in Kharkov, where he created AGIT-PROP art. Inspired by his 1925–1927 service in the Red Army's artillery as a machine-gunner, he created a series of lithographs entitled "The Red Army", stressing its heroic role as a protector of the people. From 1925 Tolkatchev began to participate regularly in Soviet art exhibitions, and in the early 1930s was appointed professor in the Faculty of Graphics of the Kiev Art Institute.

³⁶ Stasov, Vladimir Vasilevich: *Izbrannye sochineniya*. Vol.2, 1937, p.177, quoted in *Bolshaya sovetskaya entsiklopediya*. Ed. by Vavilov. Vol.2. Moscow 1950, pp.523–524. For Kramskoi's letters, also published in 1937, and the discussion of his "Christ in the Desert" see: *ibid.* Vol.23. Moscow 1953, pp.207–208. Vladimir Vasilevich Stasov (1824–1906), the famous Russian man of letters, art critic, spokesman of the Wanderers movement, and Antokolskii's personal friend, originally published the artist's extensive correspondence in 1905: *Antokolskii, Mark Matveevich: Ego zhizn, tvoreniya, pis'ma i stat'i*. Ed. by Vladimir Vasilevich Stasov. St Peterburg 1905. The 1937 publication includes a selection from it.

³⁷ Slutsky, Yehuda. and Spector, Shmuel.: *Shchedrin*. In: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed. Ed. by Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 18, Detroit 2007, p. 426.

³⁸ Sklyarenko: *Zinovii Tolkachov*, p. 9.

³⁹ Kholostenko, E.: *Zinovii Tolkachov*. Kharkov 1933, pp.6–7 Quoted in Sklyarenko: *Zinovii Tolkachov*, p.9, n. 7.

Although now mainly creating monumental propaganda art in the official Socialist-realist style promoted by Stalin's government, Tolkatchev also illustrated books. These generally comprised works by Soviet authors such as Maxim Gorky, Nikolai Ostrovsky, and Leonid Pervomaiskii, but they also included Erich Maria Remarque's famous 1929 anti-war novel "All Quiet on the Western Front". Tolkatchev's book illustration exhibited much more freedom in style and the use of various artistic sources, from Francois Millet and Honoré Daumier to the German expressionists, notably Kaethe Kollwitz, whose art Tolkatchev knew and cherished from the early 1920s.

During the 1920s Soviet Russia developed special cultural ties with Weimar Germany and much of its contemporary art, viewed by the Soviets as revolutionary, was exhibited in Moscow and Ukraine until the early 1930s.⁴⁰ A wide range of artists representing styles and movements such as Expressionism, *Neue Sachlichkeit*, and Bauhaus, took part. However, high transportation costs meant that Soviet audiences were mainly able to see graphic works, book illustrations, and posters, rather than oil paintings and sculptures. Nevertheless, German Expressionism and political art became highly cherished and were analyzed, among others, by such a well-known Russian-Jewish art critic as Yakov Tugendkhol'd in his 1928 book on artistic culture in the West. When comparing German art to French art, he saw in the former elevated intellectualism, analytical approach, and a return to the Germanic Gothic expressiveness, notably found in the art of Mathias Grünwald.⁴¹

A number of German artists who exhibited in the Soviet Union were themselves Communists or sympathized with the political left. Among the best known were George Grosz, John Heartfield, and Kollwitz. All of them were strongly affected by World War One and its aftermath and occasionally used Christian iconography, such as the motif of the Crucifixion or Pièta, in order to respond to human suffering. Grosz's crucified Jesus wearing a gas mask became one of the best known anti-war icons (fig. 5).

⁴⁰ Pyschnovskaya, Zinadia: *Deutsche Kunstausstellungen in Moskau und ihre Organisatoren*. In: Berlin-Moskau/Moskau-Berlin, 1900–1950. *Bildende Kunst, Photographie, Architektur*. Ed. by Irina Antonowa and Jörn Merkert. Munich and New York 1995, pp. 187–192. Lenin and Anatoly Lunacharsky, the minister of culture, themselves encouraged those artistic ties and viewed German revolutionary art as being more advanced than Soviet art.

⁴¹ Tugendkhol'd, Yakov A.: *Germanskoe iskusstvo*. In: *Iz istorii zapadnoevropeeskogo, russkogo i sovetskogo iskusstva, izbrannye staty i ocherki*. Moscow 1987, pp. 130–137.



Fig. 5: George Grosz, “Christ with Gasmask”, 1924, drawing, © photograph 000196– Rauch collection, INTERFOTO, Munich.

Tolkatchev used expressive style primarily in his 1937–38 pastels and oils inspired by the writings of the famous Russian-Jewish author Sholem Aleichem. They were created for the 1939 Kiev exhibition dedicated to the late Yiddish writer’s eightieth birthday and received very good reviews. It is significant to note here that this 1939 revival of interest in Sholem Aleichem’s tragi-comic world of the pre-revolutionary Jewish *shtetl* and Tolkatchev’s illustrations of it appeared at the very time when the Soviet Union was about to sign its non-aggression pact with Hitler’s Germany. The treaty included the annexation of the Baltic states and parts of Poland and Romania, which, among other things, increased the existing Soviet Jewish population of about three million to five million. The issue of their assimilation, loyalty, acceptance and understanding of the Soviet-Jewish identity became quite important, especially because, in contrast to Germany, at this time the Soviet Union offered its Jewish citizens a degree of security.⁴²

⁴² Aside from the 1939 Kiev exhibition, in that same year fourteen of Sholem-Aleichem’s works were published in the Soviet Union. In addition, a large exhibition “The Jews in Tsarist Russia



Fig. 6: Zinovii Tolkatchev, "The Yellow Crosses" (from the series *Occupiers*), 1942, oil on canvas, 85 x 64 cm, private collection.

In 1941, after the German attack on the USSR and the outbreak of hostilities between the two countries, Tolkatchev became the head of the Committee of the Communist Artists of Ukraine and was active in evacuating artists and their families. Despite his age, he also volunteered to join the Red Army, and as a private accompanied the armored forces and participated in battles. All this gave him firsthand experience of the suffering of the local population, mainly Jewish and Polish, inflicted both by the Germans and their Ukrainian supporters. In one of the works, "The Yellow Cross" created in 1942 (fig. 6), he seemed to have painted Sholem-Aleichem's character Tevye showing him now under the new and tragic circumstances created by the war. While the color yellow was usually used during the Holocaust for the six-pointed stars that Jews were forced to wear as a mark of defamation, it seems

and the USSR", was held in 1939 at Leningrad's Ethnographic Museum stressing the Bolshevik view of the new 'Soviet Jewish culture'. See Krupnik, Igor: Soviet Cultural and Ethnic Policies towards Jews. A Legacy Reassessed. In: *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*. Ed. by Yaacov Ro'i. Ilford [England] 1995, pp. 67–86.

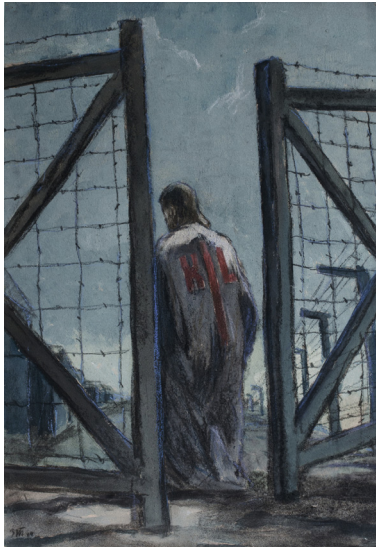


Fig. 7: Zinovii Tolkatchev, "The Open Gate" (from the series "Jesus in Majdanek"), 1945, gouache, charcoal and crayon on paper, 100 x 75 cm, © Anel Tolkatcheva-Shield, on permanent loan at The State Museum at Majdanek, Lublin.

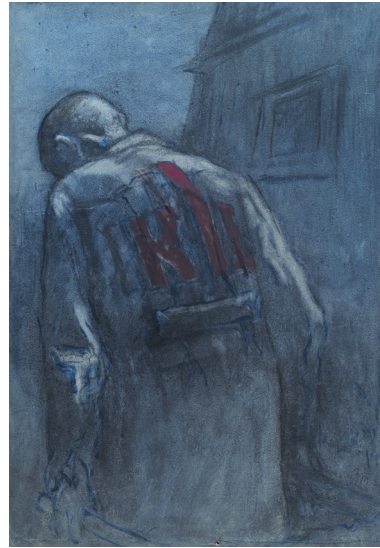


Fig. 8: Zinovii Tolkatchev, "Stigmatized Man", 1944, oil on cardboard, 67,5 x 48,5 cm, collection of the Yad Vashem Museum, Jerusalem, Gift of Sigmund A. Rolat, New York, in memory of his parents Henryk and Mania, who perished in the Holocaust, image no. 5357/4.

that Tolkatchev deliberately replaced here the star with a yellow cross, possibly trying to stress the universal character of the victim marked by 'the cross' who thus – like Jesus – was on his path to Golgotha. Three years after this initial use of a Christian symbol for a Jewish victim, and – as we saw – after witnessing Majdanek and Auschwitz atrocities, Tolkatchev created the Passion series.

In the first scene of this modern *Via Dolorosa*, Jesus is shown from behind, entering the camp in his long robe marked "KL" (an abbreviation of "Konzentrationslager", or concentration camp) on his back, just as the clothes of the camp's prisoners were marked (figs. 7–8). However, due to the elongated shape of the red dividing line, the letters recall a bleeding cross. In the following image, the earlier shown "Ecce Homo" (fig. 2), is marked by a cluster of defamation signs and recalls the international character of the community of prisoners united in their suffering. Tolkatchev's universal Christ is

Fig. 9: Giovanni Antonio Bazzi, *Christ Presented to the People (Ecce Homo)*, late fifteenth – mid-sixteenth century, oil on canvas, 60 x 59, 1 cm, The Metropolitan Museum of Art, New York, Gift of Asbjorn R. Lunde, in memory of his parents, Karl and Elisa Lunde, 1996, no. 1996.261.



surrounded here by mocking Nazi officers, thus closely recalling traditional Western scenes depicting the mocking of Jesus (fig. 9). The following images, as in traditional Passion scenes, show Christ's – and thus that of all prisoners – painful way to Golgotha: he is carrying a heavy burden (figs. 10–11) – depicted as similar to carrying the cross – comprised of barbed wire that recalls a gigantic wreath of thorns; he is gassed in a gas chamber (fig. 12), shown with his arms spread as on the cross in the famous Grünwald painting (fig. 13), while a realistically depicted barred window of a guard's booth appears in the upper right corner; he is burned in a crematorium (fig. 14) that both recalls a real one, but also refers to the famous Renaissance painting “Dead Christ” by Mantegna (fig. 15). By such intentional borrowing from the past icons of Western art and culture, Tolkatchev simultaneously showed its destruction in the flames of the Holocaust.

4. Christ's Passion as a Holocaust Icon

As noted above, Chagall had used the theme of a crucified Jewish Jesus as a victim of the Nazi regime as early as 1938. He continued to use this motif throughout the war years while he, as a refugee in America, imagined the



Fig. 10: Zinovii Tolkatchev, “The Appearance” (from the series “Jesus in Majdanek”), 1945, gouache, charcoal and crayon on paper, 100 x 75 cm, © Anel Tolkatcheva-Shield, on permanent loan at The State Museum at Majdanek, Lublin.



Fig. 11: Lorenzo Lotto, “Christ Carrying the Cross”, 1526, oil on canvas, 66 x 60 cm, Musée du Louvre, Paris, photo © RMN-Grand Palais (musée du Louvre)/Thierry La Mage, RF 1982–50.

destruction and murder of eastern European Jews. As Amishai-Maisels has shown, there were number of Holocaust artists apart from Chagall who turned to the theme of Christ’s suffering in order to relate to their own and other Holocaust victims’ suffering. Some of them, like Tolkatchev, imagined Jesus in the concentration camp.⁴³ Among them also was Hugo Huppert, a poet and pre-war Viennese Communist. Huppert lived for years in the Soviet Union and was best known as the translator of Mayakovsky’s poetry into German. In 1945, upon arriving with the Soviets troops to Vienna, he published a moving ballad entitled “Der Heiland von Dachau” (“The Savior from Dachau”). The poem, originally written in 1943 as part of the collection *A Heart in a Tank*, is based on a true story and tells about the tragic death of an Austrian priest imprisoned in Dachau. The SS decided to mock him by turning him into Jesus, crowning him with barbed wire and shooting him tied to a cross, while he was

⁴³ Amishai-Maisels: Christ in the Camps. In: *ibid.* Depiction and Interpretation, pp. 187–189.

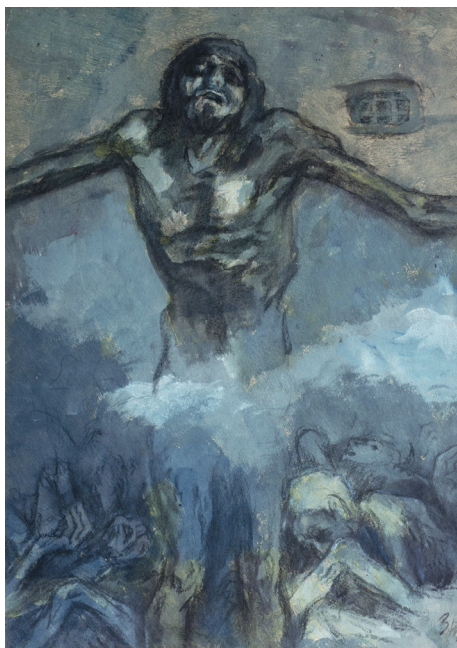


Fig. 12: Zinovii Tolkatchev, “The Gas Chamber” (from the series “Jesus in Majdanek”), 1945, gouache, charcoal and crayon on paper, 100 x 75 cm, © Anel Tolkatcheva-Shield, on permanent loan at The State Museum at Majdanek, Lublin.

forced to wear a sign identifying him as “Jossel – a Jewish Prince.”⁴⁴ Huppert’s ballad was published as a book and illustrated by woodcuts created by Ferd[inand?] Kòra, today an unknown artist. The image of a crowned Christ-like inmate pushing a wheelbarrow closely corresponds to Tolkatshev’s creation.

Like Tolkatchev, Huppert served in the propaganda units of the Red Army during the war, working as secretary to Ilya Ehrenburg, the famous Soviet-Jewish writer.⁴⁵ It was in 1943 that Huppert wrote two more moving poems, as part of the same collection “A Heart in a Tank”. One, entitled “Ahasver”, tells about a Wandering Jew from Vitebsk “where no one laments anymore; where no more Jews are left, as they all lie killed...” Yet, with a characteristically

⁴⁴ Huppert, Hugo: *Der Heiland von Dachau*. Vienna 1945.

⁴⁵ During the war years, Ilya Ehrenburg, together with Soviet-Jewish writer Vassily Grossman and as a member of the Jewish Anti-Fascist Committee, was engaged in compiling material for the so-called “Black Book”, a collection of documents and testimonies describing the anti-Jewish crimes perpetrated on the territory of the Soviet Union and Poland. It is possible that Huppert worked for him at that time and was helping him with this project.

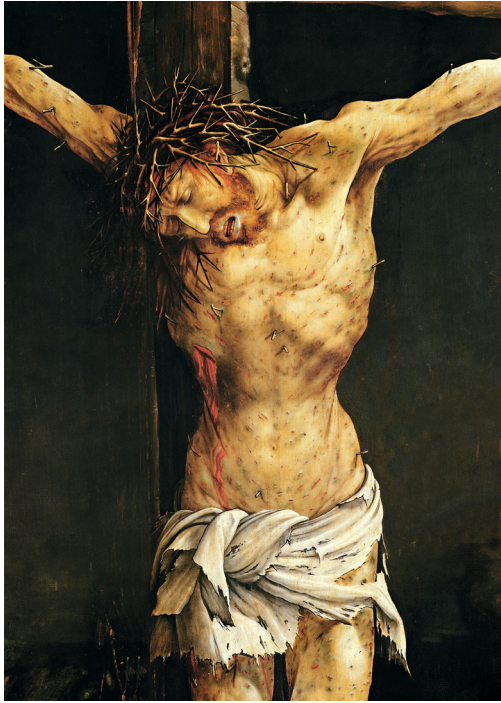


Fig. 13: Matthias Grunewald, “Crucifixion” (detail), from the central Crucifixion panel of the Isenheim Altarpiece, oil on panel, c. 1512–15, Musée d’Unterlinden, Colmar, © Bridgeman Images, no. XIR71772.

universalist approach, the poet follows Ahasver to the Minsk ghetto’s “wailing wall” which appears to him to be a map of the world, in which all borders have disappeared and many nations, disfigured by pain, mix together into a dreadful, threatening army. Another poem, dedicated to that same “Wailing Wall of Minsk”, describes it as a wall preserving all the sorrows and words of the Jewish victims, which will one day be released from silence and ‘read’ as a book by all the people.⁴⁶

In their art, both Huppert and Tolkatchev gave expression to the most profound need to cope with the aftermath of the Holocaust, which they witnessed as Red Army soldiers and Soviet citizens. Stalin’s more relaxed attitude towards the expression of nationality and religious beliefs, adopted during World War Two as a measure to gain wider support and help in fighting the

⁴⁶ <http://www.klahrgesellschaft.at/Huppert.html> (accessed June 2014).



Fig. 14: Zinovii Tolkatchev, “Crematorium” (from the series “Jesus in Majdanek”), 1945, gouache, charcoal and crayon on paper, 100 x 75 cm, © Anel Tolkatcheva-Shield, on permanent loan at The State Museum at Majdanek, Lublin.

Germans,⁴⁷ led them to create images imbued in universally understood pain, suffering, and salvation. Jews and Christians were united as victims of Nazism, and Jesus, being both a Jew and a Christian, expressed this need most deeply. The Soviet poet and the artist thus added a new meaning to the image of a ‘historical Jesus’.

5. Epilogue

In 1946 Tolkatchev was demobilized and returned from Poland to the Soviet Union. By 1947 his war-time work was already being criticized as exaggerated and hostile to Soviet values. Although the series “Jesus in Majdanek” was never published, the authorities had found out about it and the artist was accused

⁴⁷ See Redlich, Shimon: *War, Holocaust and Stalinism. A Documented Study of the Jewish Anti-Fascist Committee in the USSR*. Luxembourg 1995.



Fig. 15: Andrea Mantegna, “Dead Christ”, c. 1480, tempera on canvas, 68 x 81 cm, Pinacoteca di Brera, Milan. With the Permission of the Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo - SBSAE di Milano.

of using Western style, of spreading capitalist nationalism and mysticism, and of deforming the image of ‘Soviet man’. These accusations paralleled the new general post-war Soviet attitude of avoiding any acknowledgment of either Jewish persecution or the Jewish contribution to the war effort, which were now seen as a form of nationalism and separatism.⁴⁸

The official attitude towards Tolkatchev and his work did, however, change in the mid-sixties. Thus in 1965, to mark the twentieth anniversary of the Soviet victory in World War Two, the drawings made on Auschwitz stationery were finally published in Kiev in an album entitled “Auschwitz. Nevertheless,

⁴⁸ Sklyarenko: Zinovii Tolkachov, p. 30.

“Jesus in Majdanek” was exhibited for the first time only after the collapse of the Soviet Union, in a 2005 retrospective exhibition of Tolkatchev’s work at the National Museum in Kiev, Ukraine.⁴⁹

⁴⁹ Ibid., p. 148, figs. 31–35.

Jesus als Jude bei Maurycy Gottlieb und Marc Chagall

von Markus Helmut Lenhart

Zusammenfassung

Die jüdischen Künstler Maurycy Gottlieb (1856–1879) und Marc Chagall (1887–1985) stellten Jesus als gläubigen Juden, eingebettet in die jüdische Umwelt seiner Zeit, dar. Der jüdische Jesus wird für sie zu einer Auseinandersetzung mit den jüdischen Wurzeln des Christentums und mit dem Antisemitismus, und sein Martyrium zu einem Symbol des jüdischen Leidens. Der vorliegende Aufsatz untersucht, wie ihre Bilder diese Botschaften transportieren und analysiert Kontinuitäten und Brüche über einen langen Zeitraum hinweg.

Abstract

The Jewish artists Maurycy Gottlieb (1856–1879) and Marc Chagall (1887–1985) presented Jesus as a faithful Jew, embedded in the Jewish environment of his time. For them, the Jewish Jesus became a vehicle, able to render possible the analysis of Christianity's Jewish roots, anti-Semitism, and Jesus' martyrdom as the symbol for Jewish suffering. This paper examines how their images convey these messages and analyses continuities and discontinuities over a long period of time.

1. Einleitung: Der jüdische Jesus – Texte und Bilder als Quellen

Die erstmalige Auseinandersetzung von jüdischen Künstlern mit einem jüdischen Jesus fand erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt. Zum einen lag dies sicherlich daran, dass es das Judentum ganz generell vermied, sich mit der Person Jesus auseinanderzusetzen. Angesichts der starken Position der christlichen Kirchen in den europäischen Gesellschaften und der Stellung der Juden in diesen kann diese Vorsicht nicht verwundern. Daher sind erste Stimmen zur Beurteilung der Entstehung des Christentums vonseiten

jüdischer Gelehrter vereinzelt erst am Ende des 18. Jahrhunderts, darunter von Moses Mendelssohn (1729–1786),¹ verbreiteter schließlich im 19. Jahrhundert zu vernehmen.² Eine weitere Verzögerung in der Entwicklung des Bildes vom jüdischen Jesus ist sicherlich auch der Tatsache geschuldet, dass es erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Anzahl von jüdischen Künstlern gab, die nicht konvertierten und ein Interesse daran hatten, ein Bildprogramm abweichend vom christlichen Kanon zu entwickeln.

Die christliche Sichtweise, die zumindest in der Kunst Jesus noch nicht als Juden darstellte, war Maurycy Gottlieb sicherlich zumindest von seiner Ausbildung her geläufig, da das Studium der alten Meister integraler Bestandteil desselben war und im zu studierenden Kanon christlicher Kunst einen bedeutenden Platz einnahm. Das Studium christlicher Symbolik wird eine wechselseitige Auseinandersetzung mit Bild und Text erfordert haben.

Zur Frage der Textquellen, die seine Sicht auf den jüdischen Jesus geformt haben könnten, ist gesichert, dass die elfbändige „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart“ von Heinrich Graetz (1817–1891) einen großen Einfluss auf ihn ausgeübt hat.³ Graetz beschäftigt sich in Kapitel 11 – „Messianische Erwartungen und Ursprung des Christentums“ – intensiv mit dem jüdischen Messianismus knapp nach der Zeitenwende, wobei er dem Leben Jesu, dessen Lehre und dessen Stellung innerhalb des Judentums einen großen Teil des Kapitels widmet. Dabei greift er auch auf die Evangelien zurück, die er immer wieder kritisch untersucht und unter anderem in den Kontext der zeitgenössischen jüdischen Schriftauslegung stellt. Somit verortet er das Leben Jesu im Judentum und geht davon aus, dass Jesus selbst sich als Jude und allenfalls als Reformator des Judentums wahrnahm, nicht als Gründer einer neuen Religion oder als Sohn Gottes, in jenem Sinn, den ihm das Christentum letztlich verlieh.⁴

¹ Amishai-Maisels, Ziva: Origins of the Jewish Jesus. In: Complex identities. Jewish consciousness and modern art. Hrsg. von Matthew Baigell; Milly Heyd. New Brunswick (NJ) 2001, S. 51.

² Mendelsohn, Ezra: Painting a People. Maurycy Gottlieb and Jewish Art. Hanover, London 2002, S. 129.

³ Guralnik, Nehama: Maurycy Gottlieb. Ahasuer and Dreamer. A Polish-Jewish or Jewish-Polish Artist? In: In the Flower of Youth. Maurycy Gottlieb 1856–1879. Hrsg. von Nehama Guralnik. Tel Aviv 1991, S. 44.

⁴ Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Bd. 3. Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staates. Zweite verbesserte und stark vermehrte Auflage. Leipzig 1863, S. 216–252. Es ist wichtig im Auge zu behalten, dass Graetz dem Leben und Wirken Jesu erst in der zweiten Auflage seines Werkes breiten Raum einräumt. In der ersten

Wenn Gottlieb den Fußnotenapparat bei Graetz zumindest oberflächlich studiert hat, so könnte er mit einigen Werken des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zur Einordnung Jesu in einen jüdischen Kontext und jenen Untersuchungen, die die Berichte zu seinem Leben und seinen Lehren in den Evangelien (quellen)kritisch beleuchten, stichwortartig vertraut gewesen sein. Graetz kommentiert die ihm wichtig erscheinenden Abhandlungen dazu.⁵

Ob Gottlieb auch das damals bekannte und einflussreiche Werk von Ernest Renan (1823–1892), „Das Leben Jesu“, erstmals 1863 auf Französisch erschienen, kannte, in dem Jesus als Jude in seiner zeitgenössischen Umgebungsgesellschaft dargestellt wird, muss offenbleiben. Renans Werk soll die Darstellung von Szenen aus dem Leben Jesu des polnischen Künstlers Henryk Siemiradzki (1843–1902) beeinflusst haben. Da Gottlieb Siemiradzki's Bilder gekannt haben könnte, und er den Künstler später auch persönlich kennengelernt hat,⁶ bietet es sich an, zumindest eine indirekte Verbindung zu Renan anzunehmen.⁷

Als letzte mögliche Textquelle seien die Beiträge Abraham Geigers (1810–1874) – Rabbiner, Mitbegründer des Reformjudentums und wichtiges Mitglied der Wissenschaft des Judentums – in „Das Judentum und seine Geschichte“, veröffentlicht zwischen 1865 und 1871 in drei Bänden, erwähnt. Geiger entschied sich ebenfalls für die Darstellung Jesu als Juden und ordnete dessen Lehren in den Kontext des pharisäischen Judentums ein.⁸

Während aus den persönlichen Unterlagen Gottliebs nachgewiesen werden kann, dass er sich für jüdische Geschichte interessierte und die zu seiner Zeit aktuelle Literatur zu diesem Thema studierte, sind uns zu Marc Chagall keine vergleichbaren Details bekannt. Die bisher hier angeführte Literatur muss ihm

Auflage beschränken sich seine Angaben zu Jesus auf zwei Seiten und es findet auch keine kritische Auseinandersetzung mit den Evangelien und aktueller Literatur zu diesem Thema statt. Da die dritte Auflage erst 1878 erschienen ist, kann man davon ausgehen, dass Gottlieb die zweite Auflage 1856–1879 erworben haben muss, da er schon während seines Studiums in München 1876 Graetz gelesen hat. Vgl. dazu Mendelsohn: *Painting a People*, S. 35.

⁵ Graetz: *Geschichte der Juden*. Bd. 3, S. 224 f.

⁶ Malinowski, Jerzy: *Maurycy Gottlieb. A Polish Perspective*. In: *In the Flower of Youth. Maurycy Gottlieb 1856–1879*. Hrsg. von Nehama Guralnik. Tel Aviv 1991, S. 106. Unter anderem auch: Guralnik: *Maurycy Gottlieb*, S. 61.

⁷ Guralnik: *Maurycy Gottlieb*, S. 103. Da man aus Datierungsgründen davon ausgehen muss, dass Gottlieb nur die zweite Auflage von Graetz' Werk zur Lektüre zur Verfügung stand, kann er über Renan nichts bei Graetz gelesen haben, da dieser erst in der dritten Auflage seines Werkes auf Renan eingeht.

⁸ Vgl. dazu im Detail folgende Studie: Heschel, Susannah: *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago, London 1998.

nicht unbedingt geläufig gewesen sein, auch wenn sie in eine ihm bekannte Sprache übersetzt wurde. Man kann aber davon ausgehen, dass er sich im Laufe seines Lebens immer wieder ernsthaft mit religionswissenschaftlicher, aber auch anderer Literatur befasst hat. Anders ist die reiche (religiöse) Symbolik, die über ein oberflächliches ‚Alltagswissen‘ deutlich hinausgeht, in seinen Werken nicht erklärbar.

Ähnlich wie bei Gottlieb dürfte die schulische und künstlerische Ausbildung Chagall mit sämtlichen Darstellungskonventionen des Lebens Jesu aus christlicher Sicht vertraut gemacht haben. Hinzu kommt allerdings, dass zur Zeit Chagalls – anders als zu der Gottliebs – der jüdische Jesus in der Kunst zwar nicht weit verbreitet war, aber ein bereits etabliertes Thema darstellte.

2. Maurycy Gottlieb (1856–1879)

Maurycy Gottlieb wurde 1856 in Drohobytch, das damals als Stadt im Königreich Galizien und Lodomerien Bestandteil Österreich-Ungarns war und heute im Westen der Ukraine liegt, geboren. Er ist jung 1879 in Krakau verstorben. In einem multiethnischen und multireligiösen Umfeld sorgte seine jüdische Familie für eine säkulare und von der deutschen Sprache dominierte Schulausbildung. Sein künstlerisches Talent wurde früh erkannt und auch gefördert. Seine Ausbildung führte ihn nach Wien, Krakau und München; auch Rom hat er besucht. Schon früh zeigte er Interesse an der Historienmalerei. Sein wichtigster Lehrer, für ihn als Mensch aber auch für seinen Malstil, war der polnische Historienmaler Jan Matejko (1838–1893), dessen Werke zur polnischen Geschichte Gottliebs Hinwendung zum polnischen Nationalismus mit beeinflussten – ganz im Gegensatz zu seiner vom Deutschen dominierten Ausbildung. Später allerdings sollte Gottlieb sich verstärkt jüdischen Themen widmen.

Ein Problem, das sich durch Gottliebs Leben zog, war die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. Die persönlichen Erfahrungen, die er während der Schulzeit und auch als Student gemacht hatte, bildeten den Hintergrund, vor dem sich seine Beschäftigung, gerade in seiner Kunst, mit Judentum und Christentum bewegte.⁹ Die Versöhnung zwischen Christen¹⁰ und Juden brachte er wiederholt zum Ausdruck und sein Interesse daran war zumindest

⁹ Mendelsohn: *Painting a People*, S. 26.

¹⁰ Interessanterweise setzt er in seinen privaten Unterlagen, wahrscheinlich bedingt durch den Umstand, dass Galizien immer sein Lebensmittelpunkt blieb, die Christen zumeist mit den Polen gleich.

in seinem engeren Umfeld eine offen bekannte Tatsache. Er erklärte ihre Versöhnung geradezu zu seiner Mission, wobei er vor allem die Verfolgung der Juden beendet sehen wollte.¹¹ Was daraus nicht hervorgeht, ist, inwieweit er neben einer Versöhnung zwischen den beiden Gruppen auch an eine Bereicherung der polnischen Kultur durch das Judentum dachte beziehungsweise an einen umgekehrten Kulturtransfer. Letzterer könnte für ihn auch zweifelsfrei festgestanden haben. So strebte er zur Umsetzung seiner Mission eines jüdisch-christlichen Brückenschlags die Schaffung einer jüdischen Historienmalerei an¹² – jüdisch in ihrem Inhalt, optisch eine in der christlichen Umgebungsgesellschaft geschaffene Kunstgattung nutzend. Auf diesem Wege konnte er hoffen, beide Seiten zu erreichen.

Auch wenn Gottlieb in seiner Kunst jüdische Themen im Sinne der zeitgenössischen nationalen Historienmalerei, wie es auch sein Vorbild und Lehrer Jan Matejko für Polen tat, aufgriff, gab es doch einen wichtigen Unterschied: Während der Nationalismus der Polen, und natürlich auch anderer Volksgruppen in Österreich-Ungarn, einen Separatismus hin zur Eigenstaatlichkeit vertrat, stand Gottlieb für die Integration des Judentums in die Umgebungsgesellschaft.¹³ So gab es ein heute verlorenes Selbstporträt des Künstlers von 1874, in dem er sich in der typischen Tracht eines polnischen Aristokraten malte. Diese Integration darf aber nicht mit einer Aufgabe der jüdischen Identität gleichgesetzt werden.

3. „Christus vor seinen Richtern“

Von Maurycy Gottlieb sind zwei Gemälde erhalten, die sich mit einem jüdischen Jesus in einem jüdischen Umfeld beschäftigen. Zum einen „Christus vor seinen Richtern“ und „Jesus predigt in Kafarnaum“. Beide Gemälde sind unvollendet geblieben, was auf den frühen Tod des Künstlers zurückgeführt werden kann. Denn beide wurden erst in seinen letzten Lebensjahren begonnen und müssen aufgrund ihres diffizilen Themas und der auffällig großen Formate einen erheblichen Arbeitsaufwand dargestellt haben.

¹¹ Mendelsohn: *Painting a People*, S. 132.

¹² Silver, Larry: *Jewish Identity in Art and History. Maurycy Gottlieb as Early Jewish Artist*. In: *Jewish Identity in Modern Art History*. Hrsg. von Catherine M. Soussloff. Berkeley, Los Angeles, London 1999, S. 87.

¹³ Diese Wahrnehmung wird auch von Mendelsohn vertreten. Mendelsohn: *Painting a People*, S. 97. Ob ein Diasporanationalismus, wie er später in Osteuropa auftrat, seine Zustimmung erfahren hätte, muss Spekulation bleiben.

Das Gemälde „Christus vor seinen Richtern“ (Abb. 1), das 1877 begonnen wurde, versammelt eine große Anzahl von Menschen in einem relativ engen Innenraum, der vor allem am unteren und am linken Bildrand nicht fertig ausgeführt ist. Trotz der dicht gedrängten Menschenmenge bleibt genug Raum, dass die Hauptpersonen deutlich heraustreten und agieren können. Thema ist die Gerichtsverhandlung Jesu vor dem Sanhedrin, einem Gerichtshof mit hauptsächlich religionsgesetzlicher Funktion.¹⁴

Ein Bildzentrum – sowohl inhaltlich als auch kompositorisch – bildet zum einen Jesus, der mit einer Kopfbedeckung und vor allem einem Tallit, einem Gebetsmantel, als Jude definiert ist. Hinzu kommen noch ein Gewand und Schuhe mit aufgebogenen Spitzen, die ihm ein orientalisches Aussehen geben. Ob er auch Schläfenlocken trägt, lässt sich nicht gut erkennen.¹⁵ Die Identifikation der Hauptgestalt Jesus wird noch durch die Platzierung der Dornenkrone, die er erst später tragen wird, über seinem Kopf zusätzlich unterstrichen. Dies geschieht durch einen der beiden Soldaten, die hinter ihm stehen. Jesus wirkt gefasst und selbstbewusst. Während seine linke Hand auf seiner Brust ruht, streckt er seinen rechten Arm aus und führt eine beschwichtigend wirkende Geste mit seiner rechten Hand aus.

Ihm gegenüber, ein eigenes Handlungszentrum bildend, befinden sich auf einer erhöhten Plattform in der linken Bildhälfte der sitzende Hohepriester Joseph Caiaphas und stehend Anan,¹⁶ der eine Gerte (?) über seinen Kopf hält, umgeben von anderen Mitgliedern des Sanhedrins.¹⁷ Anan mit rotem Bart, orientalischem Gewand und einem Gebetsschal bildet ein sehr lebhaftes Gegenüber zu Jesus. Joseph Caiaphas, anhand der Brustplatte mit den zwölf Steinen für die zwölf Stämme als Hohepriester erkennbar, scheint Anan beruhigen zu wollen. Er spiegelt Jesu Bewegung – die rechte Hand auf der Brust und die linke Hand beschwichtigend Richtung Anan ausgestreckt.

¹⁴ Dem Autor ist klar, dass es sich dabei um eine Vereinfachung der tatsächlichen Funktionen des Sanhedrins handelt. Seine Befugnisse standen gerade in der Zeit vor der Zerstörung des Tempels im Spannungsverhältnis zu den Königen der Dynastie des Herodes und dem römischen Reich bzw. dessen Amtspersonen.

¹⁵ Larry Silver ist sich sicher, dass Jesus Schläfenlocken trägt. Silver: *Jewish Identity in Art and History*, S. 100.

¹⁶ Die beiden Namen tauchen in der Literatur in verschiedenen Versionen auf. Der Autor verwendet hier die Schreibweisen der *Encyclopaedia Judaica*. *Encyclopaedia Judaica*. 2. Auflage. Hrsg. von Michael Berenbaum. Bd. 4, Detroit 2007, S. 339.

¹⁷ Die Identifikation stützt sich unter anderem auf Ezra Mendelsohn. Mendelsohn: *Painting a People*, S. 132.



Abb. 1: Maurycy Gottlieb, „Christus vor seinen Richtern“, 1877–1879, Öl auf Leinwand, 160,5 x 282 cm, Das Israel Museum, Jerusalem.

Hinter Joseph Caiaphas wird ein besonderes Detail sichtbar: eine aufgerollte Schriftrolle. Teile der Zehn Gebote – in hebräischer Sprache geschrieben – können gelesen werden. Da der erste Vers fehlt, beginnt der Abschnitt mit „Du sollst keine anderen Götter haben vor meinem Angesicht“ (Ex 20,4 nach der Übersetzung von Moses Mendelssohn), womit wohl jenes Gebot prominent platziert wird, das von Juden als die größte Differenz zwischen Judentum und Christentum wahrgenommen wird.¹⁸

Ein weiteres Bildzentrum, das in der rechten Bildhälfte in den Hintergrund gerückt ist, stellt eine Person dar, die unter einem Baldachin erhöht sitzt. Es dürfte sich um Pontius Pilatus handeln, da die Inschrift auf dem Baldachin als SPQR, für Senatus Populusque Romanus, entziffert werden kann und somit auf eine römische Amtsperson verweist, eine Rolle, die nur ihm im Kontext der Verurteilung Jesu zukommt.

Mit der Integration von Pontius Pilatus weicht Gottlieb von der konventionellen Schilderung des Geschehens ab, in dem die Gerichtsverhandlung vor

¹⁸ Diese Meinung vertritt auch Amishai-Maisels. Sie verweist allerdings darauf, dass auch die anderen Ausschnitte der Zehn Gebote, die sichtbar sind, die Unterschiede zwischen den beiden Religionen betonen. Amishai-Maisels, Ziva: The Jewish Jesus. In: Journal of Jewish Art. 9 (1982), S.97.

dem Sanhedrin und das Treffen mit Pontius Pilatus üblicherweise zeitlich und räumlich getrennt stattfinden. Dass hier beides vermengt wird, kann auch an der Menschenmenge abgelesen werden, die neben orientalisierend gewandeten Juden, kenntlich auch an Kopfbedeckung und Bart, einige glattrasierte Römer und rechts außen sitzend eine Römerin, erkennbar an ihrem Gewand, versammelt.¹⁹ Als dritte Gruppe kommen noch Anhänger Jesu hinzu, zu denen die kniende Frau vor Jesus und die Gruppe rund um den Mann am rechten Bildrand, der seine rechte Hand zu den Soldaten ausstreckt, zu zählen sind.

Aus der Menschenmenge soll eine einzelne Person gesondert herausgestellt werden. Zwischen Jesus und den beiden Soldaten steht im Hintergrund unter anderem, ganz im Schatten, ein junger Mann, den man aufgrund der Portraits, die wir von ihm haben, als den Künstler selbst erkennen kann. Ob er sich am Geschehen auch beteiligt, kann aufgrund des Umstandes, dass seine Mimik im Schatten nicht erkennbar ist, nicht beurteilt werden. Wie Mendelsohn anmerkt, erhält das Selbstporträt wegen der Tatsache, dass sich im Jahr zuvor Gottlieb selbst als Ahasverus malte, den ‚ewigen Juden‘, der Jesus beleidigt haben soll und bestraft wurde, eine besondere Note.²⁰

Wollte Gottlieb mit dem Bild einen Freispruch des jüdischen Volkes von der ‚Kollektivschuld‘ an der Kreuzigung Jesu erreichen oder zumindest die Wahrnehmung modifizieren? Jesus ist jedenfalls eindeutig als gläubiger Jude dargestellt, ersichtlich durch das Tragen von Gebetsschal, Kopfbedeckung und möglicherweise von Schläfenlocken.

Die Beurteilung muss allerdings widersprüchlich ausfallen. Der gezügelt aggressive Auftritt von Anan sticht hervor und mag zuungunsten der jüdischen Sache interpretiert werden. Doch lassen die anderen Mitglieder des Sanhedrins keine vergleichbare Aggression erkennen, allenfalls eine (milde) Missbilligung. Graetz arbeitet nicht nur im Kapitel „Messianische Erwartungen und Ursprung des Christentums“, sondern auch in den anderen Abschnitten des Bandes „Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staates“ die innerjüdischen Konflikte zwischen den

¹⁹ Zum gleichen Schluss kommt in ihrer Bildinterpretation Nehama Guralnik. Guralnik: Maurycy Gottlieb, S. 46.

²⁰ Mendelsohn: *Painting a People*, S. 134. Das Selbstporträt „Ahasverus“ von 1876 stellt eine komplizierte Verschmelzung zwischen dem ‚ewigen Juden‘ und dem gleichnamigen persischen König aus dem Buch Esther dar und wäre aufgrund seiner Komplexität eines eigenen Aufsatzes würdig.

Sadduzäern, meist Mitglieder der Oberschicht, den Pharisäern und den Essern heraus. Dabei stellt er Jesus als Schüler und Nachfolger des Johannes in das Umfeld der Essener.²¹ Wenn hier Gottlieb der Beurteilung Jesu durch Graetz folgt, ist das Auftreten Jesu vor dem Sanhedrin als innerjüdischer Religionskonflikt und nicht als Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum zu lesen. Eine Auseinandersetzung, die auch eine gesellschaftskritische Komponente erhält, wenn hier die jüdische Oberschicht und ein volkstümlicher Prediger aus einfachen Verhältnissen einander gegenüberstehen.

Die Verbindung der üblicherweise getrennten Themen Sanhedrin und Pontius Pilatus streicht die Rolle der Römer bei der Verurteilung stärker heraus als üblich. Die römische Mitverantwortung kann nicht übersehen werden, umso mehr, da die Verhöhnung mit der Dornenkrone durch den römischen Soldaten sehr prominent dargestellt ist. Da das Gemälde nicht vollendet ist, muss es Spekulation bleiben, ob der Künstler durch eine Akzentuierung des Pontius Pilatus noch eine stärkere Schwerpunktsetzung in dessen Richtung ausgeführt hätte. Erneut soll Graetz bemüht werden, der in seinen Ausführungen zur Verurteilung und Hinrichtung Jesu die Mitschuld der Römer betont und dabei die Verhöhnung mit der Dornenkrone und der Inschrift auf dem Kreuz als ausschließlich römisch bezeichnet.²²

4. „Jesus predigt in Kafernaum“

Ein Jahr nach „Christus vor seinen Richtern“ begann Gottlieb mit „Jesus predigt in Kafernaum“ (Abb. 2). Die Wahl des Themas könnte von Graetz inspiriert worden sein, der die Predigtstätigkeit von Jesus in Kafernaum explizit erwähnt.²³ Erneut ist es eine Innenraumszene mit einer größeren Anzahl von Personen. Zwar steht Jesus nicht im Zentrum des Raumes, sondern am linken Bildrand, doch bildet er eindeutig den Mittelpunkt des Geschehens. Erneut trägt er einen Gebetsschal und hält den Kopf bedeckt. Während die feinen Gesichtszüge Jesu in „Christus vor seinen Richtern“ an Darstellungen aus dem Umkreis der Künstlergruppe der Nazarener erinnern, wirkt dieser Jesus mit den langen, dunklen, stark gelockten Haaren und Bart weit weniger (nord)

²¹ Zur Einordnung der Lehre Jesu im Kontext der zeitgenössischen, religiösen Strömungen im Judentum: Graetz: Geschichte der Juden. Bd. 3, S. 222–230.

²² Graetz: Geschichte der Juden. Bd. 3, S. 243–245.

²³ Graetz: Geschichte der Juden. Bd. 3, S. 230 f.

europäisch als die Jesusdarstellungen mit glatten, deutlich helleren Haaren und sorgfältig gestutzten Bärten, die häufig in der Kunst des 19. Jahrhunderts auftreten. Schon in zeitgenössischen Artikeln taucht die Beurteilung auf, dass Gottliebs Jesus als Nachfolger der alttestamentarischen Propheten auftritt.²⁴ Der schwache Heiligenschein um seinen Kopf stammt aber sicherlich aus der christlichen Ikonografie. Der Gestus der weit geöffneten Arme wird von Rembrandt hergeleitet,²⁵ allerdings lässt Gottlieb Jesus, abweichend zu Rembrandt, nach oben blicken, sodass sein Blick von der versammelten Menge abgewandt ist.

Erneut ist es eine gemischte Menschenmenge, nicht nur im Sinne von Männern und Frauen unterschiedlichen Alters, die hier zusammengekommen ist, sondern auch ein Römer, am rechten Bildrand ohne Bart und mit Toga, sitzt unter den Anwesenden. Er ist auch der Einzige, der nicht nachdenklich, sondern skeptisch, vielleicht auch gelangweilt zu sein scheint. Die Juden sind an Gebetsschal, Kopfbedeckung und Bärten als solche erkennbar – Attribute, die eben auch Jesus als Juden kennzeichnen.

Dass es sich um eine Synagoge handelt, wird an der Trennung von Männern und Frauen ersichtlich. Letztere sitzen auf einer Empore, die sogar noch etwas höher ist als der erhöhte Standplatz von Jesus, der offensichtlich auf der Bima, dem Lesepult, steht. Im Bereich der Frauenempore fehlen einige Details, da gerade hier der Künstler die Arbeit unterbrochen haben dürfte, ohne das Gemälde abschließen zu können. Trotzdem lässt sich dort, aber auch in den detaillierter ausgearbeiteten Bereichen, wie dem Lesepult, erkennen, dass Gottlieb auf griechisch-römische Architekturelemente für die Gestaltung zurückgriff. In Übereinstimmung mit jüdischer Zurückhaltung bei der Darstellung von Lebewesen sind es Ranken mit pflanzlichen Motiven, die als Schmuckelemente der Zierde dienen. Auf den Stufen zur Bima findet man noch auf einem Behälter den Davidsstern.

Inwieweit die Predigt Jesu alle Zuhörer erreicht, ist fraglich. Einige scheinen selbstversunken seinen Worten zu lauschen, während sich zumindest ein

²⁴ Guralnik: *Maurycy Gottlieb*, S.104. Guralnik zitiert hier: Wojciechowski, J.: *Salon sztuk pięknych Ungra w Warszawie*. In: *Tygodnik Ilustrowany* 208, 20.12.1879, S.387. Der Vergleich von Jesus in Gottliebs Gemälde mit den alttestamentarischen Propheten taucht auch in einem Ausstellungskatalog von 1932 auf. Waldman, Mojżesz: *Maurycy Gottlieb 1856–1879*. Kraków 1932, S.40.

²⁵ Silver: *Jewish Identity in Art and History*, S.102 f. und Mendelsohn: *Painting a People*, S.134.



Abb.2: Maurycy Gottlieb, „Jesus predigt in Kafernaum“, 1878/1879, Öl auf Leinwand, 271,5 x 209 cm, Nationalmuseum, Warschau.

Mann direkt vor der Bima mit gefalteten Händen an Jesus wendet. Zwei Personen fallen auf. Zum einen ist es ein Mädchen in einem roten Kleid im rechten unteren Bildbereich, das sich gegen die Konvention im den Männern vorbehaltenen Teil der Synagoge aufhält und mit gefalteten Händen konzentriert zuzuhören scheint. Des Weiteren sitzt in der ersten Reihe mit grünem Obergewand der Künstler, an dessen rechte Schulter sich sein Nachbar anlehnt. Das Selbstporträt von der Seite mit einem großen Ohrring im linken Ohr ähnelt so stark dem Gemälde „Ahasverus“, dass man von einem Zitat sprechen könnte. So ungewöhnlich diese Entscheidung ist und eine Identifikation mit einem für seine Verachtung gegenüber Jesus bestraften Juden nahelegen könnte, eine eindeutige Positionierung gegenüber Jesus lässt sich daraus nicht herauslesen.

Die Beurteilung des Bildes im Kontext von Gottliebs ‚Mission‘ ist leichter als jene von „Christus vor seinen Richtern“. Jesus wird eindeutig als Jude dargestellt, der einer Menge, die hauptsächlich aus Juden und Jüdinnen besteht, predigt. Die Betonung des Umstandes, dass das Christentum sich nur aus seiner jüdischen Herkunft heraus verstehen lässt, wird durch das Äußere Jesu, der als alttestamentarischer Prophet gedeutet werden kann, und dabei Worte predigt, die Eingang in das Neue Testament finden werden, deutlich – ein Brückenschlag zwischen Juden und Christen.

5. Marc Chagall (1887–1985)

Marc Chagall wurde als Moische Segal²⁶ 1887 in Witebsk geboren, einer Stadt in Russland, die heute im nordöstlichen Weißrussland liegt. Ähnlich wie Mauryc Gottlieb konnte er sich aufgrund des Engagements seiner Mutter relativ früh einer konservativ jüdischen Schulausbildung entziehen und besuchte russische Schulen. Prägen Witebsk und St. Petersburg seine frühen Jahre, wird, mit einer kurzen Unterbrechung nach der Revolution, Paris (und Frankreich) sein Lebensmittelpunkt. Ausdruck findet dies auch in der Annahme jenes Namens – Marc Chagall – unter dem er international berühmt wurde. 1985 verstirbt er in Saint-Paul-de-Vence. Jüdische Themen nehmen einen bedeutenden Teil seines künstlerischen Schaffens ein.

²⁶ Es gibt bei der Schreibweise seines jüdisch-russischen Geburtsnamens immer wieder kleine Abweichungen. Der Autor folgt hier Baal-Teshuva (Baal-Teshuva, Jacob: Marc Chagall 1887–1985. Köln u. a. 2000, S. 13).

6. „Die weiße Kreuzigung“

Marc Chagalls Darstellung des jüdischen Jesus unterscheidet sich in einem entscheidenden Punkt von jenem Gottliebs – Chagall wählte bevorzugt Kreuzigungsszenen für seine Jesusdarstellungen. Allerdings wurde seine Themenwahl von der jüdischen Gemeinde kritisch hinterfragt.²⁷ Dies steht im Gegensatz zu Gottliebs Gemälden, die weit positiver aufgenommen wurden.²⁸

Das berühmteste Kreuzigungsgemälde von Chagall ist „Die weiße Kreuzigung“ (Abb. 3) von 1938. Der gekreuzigte Jesus, auf den ein Lichtstreifen von oben fällt, bildet inhaltlich und kompositorisch das Zentrum des Gemäldes. Um die Hüften trägt er ein Tuch, das in seiner Gestaltung mit den schwarzen Streifen auf Weiß sofort die Assoziation an einen Gebetsschal weckt. Der Kopf ist, wie für religiöse Juden üblich, bedeckt, allerdings mit einem weißen Tuch, das um den Kopf gewickelt ist. Aus der christlichen Ikonografie stammt der Heiligenschein um sein Haupt. Außerdem trägt er einen Bart. Jesus dürfte bereits tot sein, denn die Augen sind geschlossen und der Kopf ist auf die linke Seite gesunken. Schwache Blutspuren sind an den Stellen, wo die Nägel eingeschlagen wurden erkennbar, ansonsten weist der sehr schlanke, etwas überlange Körper keine Wunden auf. Die Leiter, die am Kreuz lehnt, deutet bereits auf die Abnahme Jesu vom Kreuz.

Das T-förmige Kreuz trägt die traditionelle Inschrift INRI. Darunter wird diese ins Aramäische übersetzt und voll ausgeschrieben – „Yeshu HaNotzri Malcha D’Yehudai“.²⁹ Die Verwendung jener Sprache, die zur Zeit Jesu im Nahen Osten die Alltagssprache war, die Jesus selbst gesprochen haben dürfte, und die hebräischen Schriftzeichen betonen noch einmal den Bezug Jesu zum Judentum. Gleichzeitig wird durch die Wendung „Ha Notzri“, die eher als

²⁷ Baal-Teshuva: Marc Chagall, S. 71.

²⁸ Pickhan, Gertrud: Levitan – Gottlieb – Liebermann. Drei jüdische Maler in ihrem historischen Kontext. In: *Impulse für Europa. Tradition und Moderne der Juden Osteuropas*. Hrsg. von Manfred Sapper. [=Osteuropa. Jg. 58, H. 8/10], Berlin 2008, S. 252. Erwähnt werden muss auch, dass Liebermanns „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ von 1879 sowohl aufgrund der Darstellung Jesu als jüdischen Jungen als auch wegen der jüdischen Herkunft des Malers in Verbindung mit diesem Thema einen Skandal hervorrief. Pickhan lässt ihre Beurteilung, ob die Polen in dieser Hinsicht toleranter waren, offen. Pickhan: Levitan – Gottlieb – Liebermann, S. 252.

²⁹ Der Autor folgt hier der Transkription von Amishai-Maisels. Amishai-Maisels, Ziva: Chagall’s White Crucifixion. In: *Art Institute of Chicago Museum Studies*. Vol. 17 (1991) No. 2, S. 139.

„der Christ“ als „der Nazarener“ übersetzt werden muss, deutlich, dass Jesus auch als Christ wahrzunehmen ist.³⁰

Die Einbettung in den Kontext des Judentums wird durch die Szenen und Symbole, die sich rund um den Gekreuzigten befinden, verstärkt. So steht zu Füßen des Kreuzes ein Leuchter mit brennenden Kerzen, der in seiner Gestaltung an die Menora, den Leuchter im Tempel zu Jerusalem, erinnert – allerdings sind nur sechs Kerzen beziehungsweise Arme zweifelsfrei erkennbar, anstelle der zu erwartenden sieben. Interessanterweise ist der Leuchter ebenfalls von einem Heiligenschein umgeben.

Oberhalb des Kreuzes schweben drei Männer und eine Frau. Sie werden von Amishai-Maisels als drei biblische Patriarchen und eine Matriarchin identifiziert. Dass sie Juden sind, ist an einzelnen Details erkennbar, wie der Bedeckung der Köpfe, unter anderem mit einer Kippa, und dem Tragen von Gebetsmantel und Tefillin, Gebetsriemen. Ihre Identifikation als Moses, die Patriarchen und Rachel beruht auf einer Legende, die erzählt, dass sie auf Gottes Geheiß auch die Zerstörung des Ersten Tempels beklagt hätten.³¹

Die anderen Szenen zeigen Zerstörung und Flucht. So geht in der rechten oberen Bildecke offensichtlich eine Synagoge in Flammen auf. Die Deutung des Gebäudes ergibt sich aus dem Umstand, dass im Inneren mehrere Thorarollen mit dem Davidsstern auf ihren Hüllen zu sehen sind und ein Vorhang beiseite geweht wird, der wohl ein Thoravorhang, ein Parokhet, sein soll. Auf dem Giebel im Eingangsbereich sind zwei Löwen mit einer Krone zwischen ihnen, ein Davidsstern und zwei Gesetzestafeln angebracht, alles ‚klassische‘ jüdische Symbole, die in das Umfeld einer Synagoge passen. Ein Mann mit einer weißen Binde steht vor dem brennenden Gebäude. Zu seinen Füßen liegen Leuchter, ein Stuhl und Bücher im Schnee.

In der rechten unteren Bildecke flieht ein grüngewandeter Mann mit einem Sack auf seinem Rücken, weg von der Kreuzigungsszene. Eine Schriftrolle liegt zu seinen Füßen. Auch eine Mutter mit Kind verlässt das Geschehen, im Vordergrund am unteren Bildrand zu sehen. Auch gegenüber, im linken unteren Bildeck, fliehen drei Männer aus dem Bild, einer mit einer Thorarolle,

³⁰ Amishai-Maisels: Chagall's White Crucifixion, S. 139.

³¹ Amishai-Maisels: Chagall's White Crucifixion, S. 139 und 143. Amishai-Maisels verweist für die Deutung der Patriarchen und der Matriarchin unter anderem auf folgende Quellen: Roskies, David G.: *Against the Apocalypse*. Cambridge 1984, S. 32 f.; und *Midrash Rabbah*, übersetzt von A. Cohen. London 1939, S. 42 f.



Abb. 3: Marc Chagall, „Die weiße Kreuzigung“, 1938, Öl auf Leinwand, 154,3 x 139,7 cm, The Art Institute of Chicago, Chicago (IL), Gift of Mr. Alfred S. Alschuler / © Bildrecht, Wien 2014.

einer mit einer unbeschrifteten Tafel auf der Brust und der letzte bedeckt teilweise sein Gesicht. Oberhalb von ihnen sieht man ein Boot voller Menschen, doch scheint es nicht so, als ob sie es schaffen würden, mit dem einzelnen Ruder, das sie haben, vorwärts zu kommen.

Auf gleicher Höhe wie die brennende Synagoge, aber in der linken Bildhälfte sind verwüstete Gebäude zu sehen. Eines brennt und ein anderes ist auf den Kopf gestellt worden. Vor ihnen sitzen drei Personen im Kreis, eine

davon der bei Chagall oft vorkommende Geiger, allerdings spielt er nicht, sondern hat seine Geige neben sich im Schnee liegen. Im angrenzenden Friedhof liegt ein Mann mit verrenkten Gliedern im Schnee, offensichtlich Opfer des Pogroms, das hier stattgefunden hat.

Im linken oberen Bereich des Gemäldes sieht man eine Gruppe von Personen mit roten Fahnen, die sich anders als die Flüchtenden in die Bildmitte hin bewegen. In welcher Art und Weise sie etwas mit dem Pogrom zu tun haben, ist nicht ganz klar: Angreifer oder Retter?³² Möglicherweise Retter mit den roten Fahnen der Kommunisten, denn bis sich später das Gegenteil herausstellte, wurde die Sowjetunion als sicherer Hafen vor Verfolgung, vor allem vor dem Nationalsozialismus, betrachtet.³³

Dass das Bild sich auf den Nationalsozialismus bezieht, wird aus dessen Geschichte ersichtlich. Die heutige Version weist an mehreren Stellen Übermalungen auf, die Chagall zu einem nicht exakt bekannten Zeitpunkt durchführte: entweder als die Möglichkeit bestand, dass die deutliche politische Stellungnahme die französische Öffentlichkeit irritieren könnte oder vielleicht später, als die Gefahr bestand, dass das Bild in nationalsozialistische Hände gelangen könnte. Letztlich gelang es dem Künstler, sich und sein Bild vor den in Frankreich einrückenden Deutschen in Sicherheit zu bringen. So konnte man auf der heute leeren Tafel des Mannes im linken unteren Bildeck die Worte „Ich bin Jude“ lesen. Des Weiteren befand sich ursprünglich auf einer der Fahnen oberhalb der brennenden Synagoge und auf der Armbinde des Mannes vor der Synagoge jeweils ein umgedrehtes Hakenkreuz.³⁴

Das Bild nahm sicherlich Bezug auf die zunehmende Diskriminierung und Verfolgung der jüdischen Bevölkerung im Deutschen Reich. Geht man von einer Entstehung Ende 1938 aus, so könnte die Reichskristallnacht ein Anlass für die pogromartigen Verwüstungen – man denke vor allem an die brennende Synagoge im Bild – sein.

Der jüdische Jesus wird bei Chagall zum Symbol des verfolgten, leidenden Judentums. Eine Interpretation, die sich auch auf andere Kreuzigungsszenen bei Chagall ausdehnen lässt. So zum Beispiel „Golgotha (Der Kalvarienberg)“ von 1912, ein Bild, das mit seinem Bezug auf die Beilis-Affäre, eine

³² Amishai-Maisels: Chagall's White Crucifixion, S. 140.

³³ Amishai-Maisels: Chagall's White Crucifixion, S. 143.

³⁴ Amishai-Maisels: Chagall's White Crucifixion, S. 140.

Ritualmordanklage in Kiew von 1911, ebenfalls einen konkreten Verfolgungsfall zum Anlass hatte. Auch einige der späteren Beispiele wie „Exodus“, in dem der Gekreuzigte zwar nicht mehr so offensichtlich jüdische Attribute trägt, aber hinter einer fliehenden jüdischen Menschenmenge und einem brennenden Shtetl in den Kontext jüdischer Verfolgungserfahrung platziert ist, entstanden 1952 bis 1966.

7. Der jüdische Jesus – Interpretation und Einordnung

Um die jüdische Herkunft von Jesus herauszustellen, greifen beide Künstler auf das gleiche Repertoire an Symbolen zurück. Beide verwenden den Gebetschal – in Abwandlungen – als wichtiges Attribut. Außerdem wird Jesus mit bedecktem Kopf dargestellt. Die Schläfenlocken, die meist versteckt sind, dürften trotzdem nicht der Aufmerksamkeit der Betrachter entgangen sein. All dies, wie auch andere jüdisch-religiöse Symbole in den Bildern, stammt nicht aus der christlichen Ikonografie und stellt somit einen Bruch mit der bisherigen künstlerischen Praxis dar. Ein Bruch, der wahrscheinlich stärker von den Zeitgenossen Gottliebs wahrgenommen wurde, aber nicht darüber hinwegtäuschen soll, dass eine solche Darstellung auch zu Chagalls Zeit noch immer eine Abweichung von den Konventionen war.

Ein weiterer Aspekt ist der Raum, in den Jesus gestellt wird. Bei beiden Künstlern wird Jesus in einen jüdisch definierten Raum gestellt – sei es der Sanhedrin und die Synagoge von Kafernaum bei Gottlieb oder das Shtetl bei Chagall. Auch bei dieser Wahl weichen die beiden Künstler von den üblichen Bildkonventionen ab. Zwar gibt es in der christlichen Kunst Abbildungen von Jesus in einem jüdischen Umfeld, so zum Beispiel im Tempel, doch ist dieses meist nicht als tatsächlich jüdisch definiert. Einige wenige „orientalisierende“ Elemente sollen das Gefühl vermitteln, dass man sich im (römischen) Nahen Osten befindet. Mit tatsächlich jüdischem Leben, sei es zu Lebzeiten Jesu, sei es aus dem zeitgenössischen Umfeld der Künstler und Künstlerinnen, hat dies selten etwas zu tun. Gleichzeitig wird dieser Raum bei beiden Künstlern von Menschen bevölkert, die ein positives Bild von Juden vermitteln. Die Darstellung ‚des Juden‘ als ‚das Böse‘ ist hier nicht zu finden.

Allerdings tun sich auch – thematisch und durch die historischen Gegebenheiten bedingt – Unterschiede zwischen Gottlieb und Chagall auf. Bei Gottlieb wird stärker das Thema der Integration betont, während bei Chagall jenes

der Konfrontation vorherrscht. Vor allem in „Jesus predigt in Kafernaum“ wird ein selbstverständliches Nebeneinander von Juden und Nichtjuden dargestellt, in dem auch Jesus seinen Platz hat. Auch in „Christus vor seinen Richtern“ wird ein Miteinander der verschiedenen Protagonisten betont, das allerdings nicht über Konflikte – Anan und Jesus – und das letztlich tragische Ende – präsent in der schattenhaften Anwesenheit von Pontius Pilatus und in der Dornenkrone – hinwegtäuschen kann. In beiden Fällen aber steht Jesus im Zentrum jüdischen Lebens. Auch bei Chagall steht er im Zentrum, doch sind hier die Konflikte präsenter, selbst wenn man die Gruppe mit den roten Fahnen als Retter interpretieren möchte. Interessant ist der Umstand, dass sich Gottlieb durch die Selbstporträts als Person stärker mit einbringt, ohne zwangsläufig Position für oder gegen Jesus zu beziehen, während Chagall auf ein solches Vorgehen verzichtet.

Beide wählen den jüdischen Jesus als Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. Er wendet sich aber nicht unbedingt an ein jüdisches Publikum, sondern ist an nichtjüdische, zuvorderst christliche Betrachter adressiert, denen der jüdische Hintergrund ihres religiösen und damit auch kulturellen Erbes vor Augen geführt wird. Jesus wird dabei auch zu einem Symbol jüdischen Leidens, denn sein Martyrium – Basis des Christentums – wird zu einem jüdischen.³⁵ So muss sich der nichtjüdische Betrachter die Frage gefallen lassen, inwieweit Antisemitismus auch einen Angriff gegen ihn selbst darstellt.

³⁵ Zu einem ähnlichen Schluss kommt Amishai-Maisels. Amishai-Maisels: *Origins of the Jewish Jesus*, S. 78.

**„Wir haben Jesus gekreuzigt, [...] aber ohne das wäre er nicht Jesus.“
Jesus in Jakob Wassermanns Roman
„Die Juden von Zirndorf“**

von Lorella Bosco

Zusammenfassung

Jakob Wassermanns Roman „Die Juden von Zirndorf“ (1897), ein Sittengemälde deutsch-jüdischen Lebens, ist von diversen messianischen Vorstellungen getragen, die nur zum Teil auf die jüdische Tradition zurückzuführen sind. Folglich vereint der jüdische Knabe Agathon, die Hauptgestalt des zweiten Romanteils, Züge sowohl des jüdischen Messias als auch des christlichen Heilands. Die hohe Anzahl von Anspielungen auf die Figur Jesu und die ästhetische Funktionalisierung christologischer Motive im Roman ist in den Kontext jener „Heimholung Jesu in das Judentum“ einzubetten, die ab dem 19. Jahrhundert mit der Wissenschaft des Judentums einsetzte. Der vorliegende Beitrag wird – vor dem Hintergrund zeitgenössischer Jesus-Deutungen – sowohl auf die Spuren Jesu in der Charakterisierung Agathons als auch auf die Aneignung christologischer Motive vor allem im 2. Romanteil eingehen. Dabei soll insbesondere auf Lou von Salomés Aufsatz „Jesus der Jude“ (1896) als mögliche Quelle verwiesen werden.

Abstract

Jakob Wassermann's novel "Die Juden von Zirndorf" ("The Jews of Zirndorf", 1897), an incisive portrait of German-Jewish life, is grounded on different messianic concepts, which can only partly be ascribed to the Jewish tradition as such. The Jewish boy Agathon, who is the main protagonist in the second part of the book, shows traits of both the Jewish Messiah and the Christian Saviour combined. Several references to the figure of Jesus and the aesthetic functionalisation of Christological motifs can be found in the novel. These references have to be read within the context of the "bringing Jesus back home to Judaism"-movement, which emerged the rise of the *Wissenschaft des Judentums* in the nineteenth century. The present article will – against the background

of contemporary interpretations of Jesus – highlight Jesus' features present in the characterisation of Agathon and investigate the appropriation of Christological motifs especially in the second part of the novel. The role of Lou von Salomé's Essay "Jesus der Jude" ("Jesus, the Jew", 1896) as a possible source of Wassermann's novel will be given special emphasis.

1. Einleitung

Jakob Wassermanns „Die Juden von Zirndorf“, 1897, im Jahr des 1. Basler Kongresses erschienen, zählt zu den bedeutendsten deutschsprachigen Romanen um die Jahrhundertwende. Dem damals sehr jungen (er wurde 1873 in Fürth geboren) und noch weitgehend unbekanntem Autor, der bisher nur einen einzigen Roman („Melusine“) veröffentlicht hatte, gelang damit ein eindrucksvolles Zeugnis deutsch-jüdischen Lebens im Spannungsfeld zwischen Akkulturation und Zionismus. Die Aufnahme des Buches fiel selbst bei nationalistisch gesinnten Literaturkritikern wie Adolf Bartels weitgehend positiv aus.¹ Beim deutsch-jüdischen Lesepublikum waren die Reaktionen hingegen gespalten. Während reformorientierte und assimilationswillige Leser sich von der schonungslosen Darstellung eines beschränkten jüdischen Milieus abgestoßen fühlten und den Autor für einen „Abtrünnige[n]“² hielten, feierte hingegen das (kultur)zionistische Lager den Roman und dessen erbarmungslose Kritik an der Entfremdung der Diasporaexistenz und an der Entwurzelung des assimilierten Judentums in Deutschland,³ die das Wunschbild einer deutsch-jüdischen Symbiose im Wesentlichen widerlegte. Im Hinblick darauf erntete das sich im Jahr 1666 abspielende „Vorspiel“ auf das Buch, das die Geschichte der Juden aus Fürth, einem kleinen Dorf in Franken, und ihrer trostlos gescheiterten Hoffnungen auf das Kommen eines messianischen Zeitalters durch Sabbatai Zewi erzählt, besonderen Beifall.

¹ Vgl. dazu Bernd M. Kraske: „Das stärkste jüdische Talent dieser Zeit ...“ Zur Rezeption Jakob Wassermanns in der völkischen Literaturgeschichtsschreibung. In: Jakob Wassermann. Werk und Wirkung, Hrsg. von Rudolf Wolff, Bonn 1987, S. 46–65.

² Jakob Wassermann: Mein Weg als Deutscher und Jude. Mit einem Nachwort von Marcel Reich-Ranicki, Frankfurt a. M. 2005, S. 76.

³ Vgl. dazu Gunnar Och: Zion, Heimat, Golus – Jakob Wassermann zwischen jüdischer Selbstbesinnung, Assimilation und Antisemitismus. In: Jüdisches Leben in Franken. Hrsg. von Gunnar Och und Hartmut Bobzin, Würzburg 2002, S. 177–193, hier S. 184 ff.; ferner Beatrix Müller-Kampel: Jakob Wassermann. Eine biographische Collage, Wien 2007, S. 36 f.

„Die Juden von Zirndorf“ greift die Frage nach den deutsch-jüdischen Beziehungen auf sehr komplexe und vielschichtige Weise auf und thematisiert dabei verschiedene Aspekte des jüdischen Lebens im 17. und ausgehenden 19. Jahrhundert in Deutschland. Der anspruchsvolle Roman, gespickt mit mehreren langen Gesprächen, Kommentaren und Reflexionen zur Typologie des Juden und zum Judentum im Allgemeinen, führt eine wirbelnde Vielzahl unterschiedlicher jüdischer und nicht-jüdischer Gestalten vor Augen, die in verschiedenen Nuancierungen das ganze Spektrum deutsch-jüdischen Lebens veranschaulichen sollen. Sie verkörpern darüber hinaus eine Vielfalt jüdischer Positionierungen zur eigenen Identitätsfrage und zum Zugehörigkeitsgefühl zum eigenen Volk. Auf diese Weise stellt Wassermann, ohne dabei vor teilweise irritierenden – aufgrund der mitschwingenden, von ihm verinnerlichten antisemitischen Vorurteile und Stereotype –,⁴ wenig schmeichelhaften Kommentaren zurückzusehen, ein facettenreiches Sittengemälde deutsch-jüdischer Verhältnisse um die Jahrhundertwende dar. Wegen ihrer in einer säkularisierten Gesellschaft problematisch gewordenen Rolle bei der Kodierung einer traditionellen jüdischen Identität verdichtet Religion viele der um das Judentum und um die deutsch-jüdischen Beziehungen kreisenden Fragen. Auffallend ist dabei, dass bei der Infragestellung eines traditionellen und institutionalisierten Religionsverständnisses und dessen Praxis auch das Christentum herangezogen wird und dass beide Religionen sowohl als konfigrierende als auch als zusammenhängende Teile eines kulturgeschichtlich breit aufgefassten Religionsbegriffs betrachtet werden, welcher dann einer grundlegenden Kritik im Sinne Nietzsches unterzogen wird. Diese komplexe und ambivalente Haltung des Romans gegenüber den als abgelebt empfundenen Religionen Judentum und Christentum zeigt sich nicht zuletzt in der Darstellung des Messianismus und in den Anspielungen auf die Gestalt Jesu, vor allem anhand der Hauptfigur, Agathon Geyer.

Jesus- und Christusgestalten stellen ohnehin keine Seltenheit in der Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts dar, was nur teilweise auf den auch bei Wassermann wirksamen Einfluss russischer Schriftsteller wie Tolstoj oder Dostojewski zurückzuführen ist. Sie verkörpern das Krisenbewusstsein und

⁴ Vgl. dazu Sander Gilman: *Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore/London 1986.

den sich auf alle Ebenen erstreckenden Reformwillen einer Epoche.⁵ Der vorliegende Beitrag wird – vor dem Hintergrund zeitgenössischer Jesus-Deutungen – sowohl auf die Spuren Jesu in der Charakterisierung Agathons als auch auf die Aneignung christologischer Motive vor allem im 2. Romanteil eingehen, zumal sich Wassermann eine Weile mit dem Gedanken trug, einen Jesus-Roman zu schreiben.⁶

2. Agathon Geyer als Alter Ego und Widersacher Jesu

Agathon (auf altgriechisch „der Gute“), der im Mittelpunkt der etwas verzwickten und überwuchernden, sich 1885 abspielenden Handlung im zweiten Teil des Buches steht, ist ein reiner, tiefsinniger jüdischer Jüngling mit Zügen des Heilsbringers und des Verkünders. In gewisser Hinsicht scheint er eine Art *imitatio Christi* vorzuleben: Er kann Menschen durch Berührung von den Toten auferstehen lassen, wie der Heiland; wie Jesus hat er eine Gefolgschaft von Jüngern, kleinen Waisen im Alter von 13 bis 16 Jahren, von denen er als Prophet und Erwählter anerkannt wird.

Im Laufe des Romans wird er allmählich das Versagen aller Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaft (Schule, Familie und Religion) feststellen, bis er zum desillusionierten, von Nietzsche inspirierten kulturpessimistischen Fazit des Verfalls seiner Epoche, der Bürgerwelt und deren Institutionen kommen wird: „Jude und Christ hatten in gleicher Weise dazu beigetragen, das Jahrhundert dorthin zu führen, wo es stand.“⁷

Wie aus diesem Zitat zu entnehmen ist, rückt die institutionalisierte Religion (sei es in ihrer jüdischen oder christlichen Ausprägung) in ein ambivalentes, meistens sehr finsternes Licht. Sie spornt zum Fanatismus und Hass an, wie es schon im „Vorspiel“ des Buches an den Christen, aber auch an den Juden ersichtlich wird, sodass der Autor dem Judentum – mit nur scheinbarem

⁵ Vgl. dazu Hans Hinterhäuser: Die Christusgestalt im Roman des ‚Fin de Siècle‘. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen. 113 [1962], S. 1–21, hier S. 5 ff. und Fritz Martini: Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman „Die Juden von Zirndorf“. In: Zeit der Moderne. Zur deutschen Literatur von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Hrsg. von Hans-Henrik Krummacker, Fritz Martini und Walter Müller-Seidel, Stuttgart 1984, S. 461–484.

⁶ Vgl. dazu Thomas Manns Rezension: Wassermanns Caspar Hauser. In: Thomas Mann – Essays I (1893–1914). Hrsg. und textkritisch durchges. v. Heinrich Detering unter Mitarbeit von Stephan Schorsky, Frankfurt a. M. 2002, S. 197–199, insbesondere S. 199.

⁷ Jakob Wassermann: Die Juden von Zirndorf. Roman. Mit einem Nachwort von Gunnar Och. München 2003, S. 261.

Widerspruch – Züge des Christentums zuschreiben kann und umgekehrt.⁸ Hier kann man das von Wassermann bevorzugte Gestaltungsmittel der Spiegelung beobachten, die den Blick auf Parallelentwicklungen selbst zwischen weit entfernten historischen Ereignissen, unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Religionsgemeinschaften lenkt. Die althergebrachte dogmatische Religion jeglicher Couleur erscheint im Allgemeinen als ein Abgestorbenes, das zur bloßen formalen Ausübung erstarrt ist: Agathon fühlt mit Verachtung beim Anblick seiner Religionsgenossen mit den „häßlichen Gesichtern voll Schachereifers und Glaubensheuchelei [...], daß diese alte Religion der Juden etwas Totes sein müsse, etwas nicht mehr zu Erweckendes, Steinernes, Gespensterhaftes“.⁹ Kurz danach hat die christliche Religion mit der Leidensgeschichte Jesu ihren Auftritt im Roman, aber nicht im feierlichen, kirchlichen Raum, sondern im trivialen Kontext eines Wachsfigurenkabinetts. Als Pendant zu den starr aussehenden jüdischen Gläubigen begegnet Agathon hier dem christlichen Heiland als lebloser Wachspuppe, deren Passionsgeschichte in 17 Stationen gegen ein Entgelt von 20 Pfennigen zu beschauen ist. Bei dieser Unterhaltungsnummer wird jedoch das Eintreten eines religiösen Erlebnisses möglich, das beim Anblick der frommen Juden hingegen ausgeblieben war:

„Es war etwas Stilles, Erhabenes, Heiliges über den Gestalten, etwas, das zur Anbetung drängte. [...] Das ist der Heiland, dachte Agathon befremdet, als er vor dem Bild der Kreuzabnahme stand. [...] Freunde und Eltern kamen wie eine Reihe vorbereiteter Wandelfiguren an ihm vorbei, und die toten Gebilde vor ihm wurden lebendig. Er [...] begriff, daß er um etwas betrogen war, ohne daß er es hätte hindern können.“¹⁰

Es ist das in Agathon neu entdeckte Bewusstsein um die eigene messianische Sendung, das ihn beim Betrachten der künstlerisch eher anspruchslosen Puppen und des trivialen Spektakels die Wachsgestalten animieren lässt. Zugleich ist hier eine Anspielung auf das zweite Gebot zu lesen, auf die Anweisung nämlich, welche Juden jede von Menschenhand angefertigte Darstellung Gottes untersagt. Als Jude fühlt sich Agathon von einer abendländischen Tradition der sinnlich-bildlichen Darstellung der Gottese Erfahrung durch die

⁸ Z. B. werden die jüdischen Frauen, die von der messianischen Kunde besessen sind, mit Peter von Amiens, dem Anstifter des ersten Kreuzzuges, verglichen.

⁹ Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S. 86.

¹⁰ Ebd., S. 87.

Kunst gegen eine rein auf dem Hören und auf dem Wort basierende Gottesvermittlung ausgeschlossen und zugleich angezogen. Die Schaubude spricht unmittelbar seine Sinne an, was in das Romankonzept einer Wiederentdeckung der natürlichen Erdverbundenheit des Menschen sehr gut hineinpasst. Diese Episode, selbst wenn eine an den trivialen Aufführungsort gebundene Ambivalenz an ihr haftet, veranschaulicht deshalb jene vom Christentum vollzogene Rückkehr zu den Bildern, welche die Lossagung vom jüdischen Gesetz und das Sichtbarwerden Jesu zur Folge hatte. An die Stelle der Torah tritt die Inkarnation, das fleischgewordene Wort:¹¹ Wortkultur wird durch Bildkultur ersetzt. Hier wird im Roman eine deutliche Trennungslinie zwischen christlicher und jüdischer Religion gezogen, die sonst beide – wie bereits gesehen – von einem tiefen und unheilbaren Verfall gezeichnet sind. Bemerkenswert ist, dass – übereinstimmend mit den Ergebnissen der zeitgenössischen jüdischen Leben-Jesu-Forschung – das Christentum im Roman nie als eine höhere Stufe religiöser Entwicklung angesehen wird, was nicht zuletzt der Anerkennung der jüdischen Bedingtheit der Gestalt Jesu zu verdanken ist.

An der oben zitierten Stelle tritt die Aufmerksamkeit Agathons Jesu gegenüber, der fleischgewordenen Torah, deutlich hervor. „Die Juden von Zirndorf“ ist ohnehin von diversen messianischen Konzepten und Vorstellungen getragen, die nur zum Teil auf die jüdische Tradition zurückzuführen sind. Wenn im „Vorspiel“ die Erlöserfigur des Sabbatai Zewi ins Zwielicht gerät, da er die von ihm erweckte Hoffnung auf die Erfüllung der messianischen Verheißung durch seine Konversion zum Scheitern verurteilt, vereint der jüdische Knabe Agathon Züge sowohl des jüdischen Messias als auch des christlichen Heilands in seiner Gestalt (er sieht „einem jungen Christus“ ähnlich),¹² von Nietzsches Zarathustra ganz zu schweigen. Wie es sich im Laufe des Romans herausstellt, ist er in Wahrheit das Kind eines christlichen Vaters und einer jüdischen Mutter. Darüber hinaus stammt er von dem Sohn jener sinnlichen Rahel ab, die sich im ersten Romanteil in einen christlichen Studenten verliebt hatte und ihm zuliebe ‚gefallen‘ war. Obwohl Rahel, ein Gefühlsmensch, dem messianischen Treiben kühl gegenübersteht und als Einzige der Kunde des Anbruchs des messianischen Zeitalters keinen Glauben schenken kann, zieht

¹¹ Vgl. dazu Jan Assmann: Was ist so schlimm an den Bildern? In: Die zehn Gebote – ein widersprüchliches Erbe? Hrsg. von Hans Joas [Schriften des Deutschen Hygiene-Museums Dresden 5], Köln 2006, S. 17–32.

¹² Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S. 154.

sie nie die Option der Konversion zum Christentum in Erwägung, denn „was war ihr der Heiland und was war ihr selbst der Gott ihrer Väter neben der bitteren und leidenschaftlichen Liebe, die sie empfunden“,¹³ von der sie sich „geweiht“¹⁴ fühlt. Religiöse, sowohl jüdische als christliche Religionsvorstellungen, verblasen vor dieser Bejahung der Rechte des Lebens und der Natur, die – nach den Vorstellungen von Wassermanns lebensreformerisch geprägtem Münchner Umfeld – ihren prägendsten Ausdruck in der Besinnung auf die Sinnlichkeit, auf die Erotik und – im Fall von Frauen – auf die Mutterschaft fanden. Durch ihre Hingabe an die Leidenschaft verkündet Rahel eine herankommende Religion der Liebe und der Freude, die über 200 Jahre später in Agathon ihren Messias, diesmal den ‚echten‘, erblicken wird. Einer sinnlichen Madonna der Lust ähnlich, trägt sie, deren vorgetäuschte jungfräuliche Empfängnis (von Sabbatai's künftiger Braut) an die christliche erinnert, „die Zukunft im Schoß, ein neues Geschlecht, Kämpfer späterer Zeiten“.¹⁵ Die Betonung der diesseitigen, weltlichen Dimension menschlichen Lebens und Handelns heißt die Bejahung einer Gesellschaft, die frei von Eigennutz und Gewinnsucht auf die Wiederherstellung der Freude und der Liebe unter den Menschen bedacht ist.

3. Zeitgenössische Jesus-Deutungen in München um die Jahrhundertwende: Lou Andreas-Salomés „Jesus der Jude“

Die hohe Anzahl von Anspielungen auf die Figur Jesu und die ästhetische Funktionalisierung christologischer Motive im Text hängt jedoch nicht allein mit dem Rekurs auf die messianische Thematik und mit der ebenfalls gegen Juden und Christen gerichteten gesellschaftskritischen Absicht des Romans zusammen. Sie ist in den Kontext jener „Heimholung Jesu‘ in das Judentum“¹⁶ einzubetten, die ab dem 19. Jahrhundert mit der Entwicklung einer Wissenschaft des Judentums einsetzte und sich später mit den Befunden der historisch-kritischen Bibelwissenschaft deckte. Jesus wurde folglich als „exemplarische[r] Jude, als mahnende[r] Prophet, als Revolutionär und Freiheitskämpfer, als

¹³ Ebd., S. 58.

¹⁴ Ebd., S. 55.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Walter Homolka: Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60, 1 (2008), S. 64.

Große[r] Bruder und messianische[r] Zionist¹⁷ gedeutet, Facetten, die alle unschwer in Wassermanns Agathon wiederzufinden sind. Wer – wie Abraham Geiger – die Zugehörigkeit Jesu zum Judentum beanspruchte, verfolgte gleichzeitig eine apologetische Absicht, indem er versuchte, die tiefe Teilhabe des jüdischen Bevölkerungsteiles an der sich als christlich bekennenden deutschen Gesellschaft kulturhistorisch zu begründen und die wissenschaftliche Grundlage für eine Gegengeschichte der deutsch-jüdischen Beziehungen zu liefern.¹⁸ Das durfte eine längst ersehnte doppelte Identitätskodierung, als Deutsche und Juden, ermöglichen, indem durch Jesus das Judentum zum integralen Bestandteil der deutschen Tradition und Geschichte werden konnte. Susannah Heschel hat sehr treffend von einer „Umkehrung des theologischen Blicks“¹⁹ gesprochen, welche zum ersten Mal die Vormachtstellung des Christentums mittels einer Beanspruchung der Gestalt Jesu durch das Judentum infrage stellte und eine „Judaisierung des Christentums“²⁰ bewirkte.

Für die Deutung der Figur Jesu und für die Gestaltung der Jesus-Motive im Roman soll im Folgenden, neben dem ohnehin unschwer erkennbaren Einfluss von Nietzsches und Heines Argumenten, auf eine weitere mögliche Quelle Wassermanns, nämlich auf Lou Andreas-Salomés im Jahr 1896 erschienenen Aufsatz „Jesus der Jude“ verwiesen werden, von dem auch der junge Rainer Maria Rilke sehr beeindruckt worden war, wie er der am Vorabend zum ersten Mal begegneten Schriftstellerin in einem Brief (dem ersten ihres Briefwechsels) vom 13. Mai 1897 mitteilte.²¹ Die Annahme, dass Wassermann den Essay der damals schon berühmten Schriftstellerin kannte, gründet im Kontext seines inzwischen gut recherchierten Münchner Umfelds.

In München hatte Wassermann, der zunächst vom Schriftsteller Ernst von Wolzogen als Sekretär engagiert worden war und durch ihn Anschluss an den Verleger Albert Langen gefunden hatte, als Lektor der Zeitschrift „Simplizissimus“ bald die Möglichkeit gefunden, den Kontakt zu bereits erfolgreichen Autoren zu schließen, darunter Lou Andreas-Salomé, Hugo von Hofmannsthal

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. dazu Christian Wiese: Vorwort. In: Susannah Heschel: Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, aus dem Amerikanischen übersetzt von Christian Wiese, Berlin 2001, S. 12–18, hier S. 16.

¹⁹ Susannah Heschel, ebd., S. 28.

²⁰ Ebd., S. 29.

²¹ Rainer Maria Rilke, Lou Andreas-Salomé: Briefwechsel, hrsg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M. 1975, S. 7.

und Rainer Maria Rilke, der gerade durch Wassermann die Schriftstellerin und spätere Geliebte kennenlernte. Ihrerseits hielt Lou Andreas-Salomé Wassermanns „Die Juden von Zirndorf“ für ein „vortreffliches Werk“.²²

Lou Andreas-Salomé hatte sich schon von früh an intensiv mit Religionsfragen befasst. Wie sie selbst berichtet: „Meine früheste Kindheitserinnerung ist mein Umgang mit Gott“,²³ den sie fast als ein privates Eigentum betrachtete. Als sie sich später vom Glauben abwandte, hörte sie jedoch nicht auf, sich systematisch mit religiösen, philosophischen und religionswissenschaftlichen Texten auseinanderzusetzen, wohl auch dank ihrer Bekanntschaft mit Friedrich Nietzsche, dessen Einfluss auf manche ihrer Theorien unverkennbar ist. Von ihrem beträchtlichen Hintergrund an Fachkenntnissen zeugt auch ihr in der bedeutenden Kulturzeitschrift „Freie Bühne für modernes Leben/Neue Deutsche Rundschau“ erschienener Aufsatz „Jesus der Jude“. Er ist vom Kontext einer sich im Laufe des 19. Jahrhunderts allmählich verbreitenden Transzendenzkritik und des Endes der Metaphysik im wissenschaftlichen Zeitalter aus zu lesen. Dass mythos- und religionsschöpfende Tendenzen in der Moderne ihrer Vitalität nicht verlustig gegangen sind, ist nach der Meinung der Autorin auf die Tatsache zurückzuführen, dass Religionen zwar menschliche Hervorbringungen sind, die unter bestimmten historischen Bedingungen entstehen, bestimmten Bedürfnissen entsprechen, jedoch am Ende auf ihre menschlichen Schöpfer rückwirken. Die Aufgabe der Religionswissenschaft besteht nicht darin zu erkunden, „wie ein Volk sich seinen Gott gestaltet oder ihn von Andern übernommen hat, sondern nur in welcher Weise und in welchem Grade dieser Gott auf dieses Volk zurückwirkt.“²⁴ Je mehr „das religiöse Phänomen“ an Tiefe, Verinnerlichung und Individualität gewinnt, desto wirksamer entzieht es sich der wissenschaftlichen Durchdringung, um dann nur rein psychologisch oder durch das persönliche Erleben eines jeden Menschen erfassbar zu werden. Im Folgenden greift Andreas-Salomé den Begriff von „religiöse[n] Genies“ auf, die es – ähnlich wie Künstler – vermögen, der Tiefe ihres Gotteserlebens in unmittelbarer Anschaulichkeit durch Bilder und Worte

²² Lou Andreas-Salomé: Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen. Aus dem Nachlaß hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1968, S. 110.

²³ Lou Andreas-Salomé: Gottesschöpfung (1892). In: Von der Bestie bis zum Gott.“ Aufsätze und Essays. Bd. 1: Religion. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Hans-Rüdiger Schwab, Welsch 2010, S. 133.

²⁴ Lou Andreas-Salomé: Jesus der Jude (1896). Ebd., S. 169–184, hier S. 171.

einen originellen, bisher unerhörten Ausdruck zu verschaffen. Sie bilden keine neuen Götter, sondern erneuern die althergebrachten Religionen, indem sie eine neue „Herzensstellung“²⁵ zu den bereits bestehenden Gottheiten schaffen. Im Hinblick darauf schildert die Autorin Jesus als „religiöses Genie“ („Genie“ ist ein Wort, das übrigens mehrfach in Wassermanns Roman bei der Charakterisierung Agathons fällt), da er durch seine Vorstellung von Gott als Vater der Menschen und der Gottesverwandtschaft der Menschen „für alle Zeiten die höchste Religiosität auf ihren klassischen Ausdruck“²⁶ brachte. Die Visionen, die das religiöse Genie der Gemeinde der Gläubigen mitteilt, haben in ihrer Anschaulichkeit etwas Kindliches, Naives an sich; wenn in späteren Epochen der Versuch unternommen wird, die religiösen Lehrsätze des Genies mit den Grundsätzen der Vernunft in Einklang zu bringen, so verkommt die Religion in blasse Philosopheme oder schweift, wenn man noch an ihr festhält, in Schwärmerei und Exaltation aus.

Aber wie konnte es Jesus gelingen, Religiosität auf ihren Höhepunkt zu bringen? Das ist – nach Lou Andreas-Salomés Auffassung – allein von seinem jüdischen Hintergrund aus erklärbar. Wie schon von Geiger erkannt, steht der historische Jesus nicht im starken Gegensatz, sondern in einer überaus engen Beziehung zum Judentum seiner Zeit. Im Gegenteil zu anderen Religionen verfolgte das Judentum als Einziges die Frage nach dem (praktischen) Verhalten von Menschen und Gott, ohne dabei theoretische Fragestellungen heranzuziehen. Selbst die später zum berüchtigten Rigorismus erstarrte Gesetzestreue sei aus dem Hang heraus zu erklären, religiöse Fragen im Praktischen zu verankern: „Der Jude grubelte nicht über seinen Gott, er litt und lebte und fühlte. Gerade hierin erscheint Jesus als der schärfste Ausdruck des Judentums, und keineswegs als dessen ‚Überwinder‘.“²⁷ Man erinnere sich an dieser Stelle an Wassermanns Charakterisierung Agathons, des „herrlichste[n] Menschenexemplar[s], „in dem alle reinen Glieder der Rasse“ und „alle köstlichsten Eigenschaften“²⁸ des Judentums sich vereinigt zu haben scheinen. Wie Wassermann, ist auch Andreas-Salomé im Übrigen fest davon überzeugt, dass nur der große Einzelne, das Genie, das Bild einer Religion sowie den Lauf der Geschichte prägen kann. Jesu Außerordentlichkeit ist deshalb seinem

²⁵ Ebd., S. 173.

²⁶ Ebd., S. 172.

²⁷ Ebd., S. 176.

²⁸ Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S. 182.

Judesein zu verdanken. Hier wird ganz deutlich zwischen dem Judentum als „Religion Jesu“ und dem Christentum als „Religion von Jesus“²⁹ unterschieden. Jesus, der sich auf die vorexilischen Propheten berief, verkündete die für das Judentum charakteristische Lehre einer sich ganz im Diesseits entfaltenden Religiosität, die von keiner Vergeistigungstendenz beeinträchtigt war, dernach das Reich Gottes als ganz konkrete politische Angelegenheit sich nur auf Erden, im Zeitlichen erfüllen könnte. Er wollte kein rein metaphysischer, sondern ein politischer Erlöser sein. Er teilte den Glauben seines Volkes, dass das Versprechen Gottes nur im irdischen Leben eingelöst werden konnte, und das habe, nach Andreas-Salomés Ansicht, die tiefe Tragik seines Endes und zugleich des Judentums ausgemacht. In diesem Sinne bedeutet sein Tod das Leiden des ganzen jüdischen Volkes und der religiösen Menschheit. Das Sterben am Kreuz habe das Scheitern der jüdisch-messianischen Verheißung einer Erfüllung im Diesseits endgültig besiegelt. Die an seinen Vater gerichteten letzten Worte Jesu zeigen die verzweifelte Hilflosigkeit über das erhoffte und doch ausbleibende Eingreifen Gottes in die alltägliche Geschichte des Menschen. Jesu Tod bedeutet das Ende der jüdischen Religion und das gleichzeitige Entstehen einer neuen Weltreligion, des Christentums, das auf dem Boden des alten Judentums, jedoch unter dem starken Einfluss der heidnischen Kulte, sein ganzes Bestreben auf das Jenseits, auf das Himmelreich richtete. Aus der Not und dem Zweifel hinsichtlich des Widerspruchs von Leiden und Gerechtigkeit schufen die Menschen eine neue Religion, welche die in der Welt herrschende Ordnung mit der Verschiebung auf eine eschatologische Perspektive umkehrte und die bestehenden Missstände damit aussöhnte. Ohne den entscheidenden Beitrag des Heidentums wäre das Christentum nie entstanden. Andreas-Salomé unterscheidet zwischen einem ursprünglichen, welt- und erdverbundenen Judentum, dessen tiefster Ausdruck Jesu religiöses Genie gewesen sei, und dem Christentum und späteren Judentum, die – ihrer Vergeistigungstendenzen wegen – als Missdeutungen der konkreten, praxisorientierten Religion, an die Jesus glaubte, verstanden werden können. Bei Wassermann wird Agathons Aufgabe eben darin bestehen, den nach dem Tod Jesu am Kreuz verdrängten Bezug zur Tat wieder herzustellen.

²⁹ Heschel: Der jüdische Jesus, S. 46.

4. „Laßt sie brennen, die Kirche“

Neben Lou Andreas-Salomé soll eine weitere Quelle Wassermanns erwähnt werden, nämlich Ernst von Wolzogen, Wassermanns Mentor, mit seinen Ansichten zum Christentum, das er – im Zuge von Nietzsches Lebensphilosophie und Darwins Evolutionstheorie – für eine Religion hielt, welche mit ihren „Pfaffen“ „das Heiligtum der Natur besudelt und mit ihrer Sündenangst die Bestie im Menschen erst recht entfesselt“³⁰ hatte. Jesus jedoch, der „edle Schwärmer“ bilde in diesem Kontext eine löbliche, wenngleich vergebliche Ausnahme, da er die lebensfeindliche und rigoristische Orientierung des zeitgenössischen Judentums bekämpft habe, indem er nicht davor zurückscheute, „mit Zöllnern und Sündern“³¹ zusammensitzen und nie seine Mitmenschen für ihre Verfehlungen hart beurteilte.

Der Auffassung Wolzogens folgend neigt Agathon zwar zur Schwärmerei und zum Märchenhaften, das hindert ihn jedoch nicht daran – nach Andreas-Salomé der ursprünglich praktischen Orientierung des Judentums entsprechend –, ein Tatmensch zu sein, denn seine ausgeprägte Imaginationskraft, die in ausgiebig beschriebene Visionen mündet, dient ihm zur Voraussetzung für die Gestaltung von Handlungsmöglichkeiten, die dann in die Tat umgesetzt werden. Er ist ein Rebell, der die Welt verändern will und auch dementsprechend handelt. Auch darin ist ein Aspekt der weltlichen Verwurzelung der neuen Religion, deren Verkünder er ist, zu erblicken. Er lehnt folglich den Märtyrertod vehement ab, denn seine Ideale muss er vorleben, nicht sich dem Tod hingeben.³² Die von Agathon angestrebte Erneuerung der Menschheit (und des Judentums) im Geist der Lebensphilosophie Nietzsches kommt jedoch einer Wiederentdeckung der ursprünglichen Auffassung des Judentums gleich, wie es zur Zeit des Königtums üblich war, als die Juden in tiefer Verbundenheit mit der Natur, den Instinkten und dem Machtwillen lebten.³³

Aufgrund seiner gemischten christlich(-deutsch)-jüdischen Abstammung scheint Agathon zur Rolle des Heilsbringers und Erlösers prädestiniert, nicht

³⁰ Ernst von Wolzogen: *Verse zu meinem Leben*, Berlin 1907, S. 166.

³¹ Ebd. Vgl. dazu Nicole Plöger: *Ästhet – Ankläger – Verkünder. Jakob Wassermanns literarische Anfänge (1890–1900)*, Würzburg 2007, S. 121.

³² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. VI. Abteilung, 3. Bd.: *Der Antichrist*, Berlin 1969, S. 232.

³³ Vgl. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*. VI. Abteilung, 2. Bd. *Genealogie der Moral*, Berlin 1968, S. 299 ff.; *Der Antichrist*, S. 191 ff.

nur der Juden sondern der ganzen Menschheit. Als Agathons (vermeintlicher) Vater Elkan Geyer nach dem Vorfall am Anfang des Romans (der antisemitische Wirt Sperling Sürich stürzt Agathon ins Wasser), das sichtlich veränderte und auffallende Verhalten seines stundenlang vermissten Sohnes nicht deuten kann, findet er ihn in seinem Zimmer über das Neue Testament gebeugt. Für den gottesfürchtigen Elkan ist das zugleich ein Schock und eine unerhörte Provokation, „weil es Sünde ist, es zu lesen, Sünde gegen den Gott Israels“. An Agathons stolzer und unerschrockener Reaktion auf den Wutausbruch seines Vaters zeigt sich das in ihm aufkeimende Bewusstsein um seine messianische Sendung: Das Neue Testament zu lesen, kann unmöglich eine Sünde sein, denn die Botschaft des Alten, Israel sei Gottes Lieblingsvolk, habe sich historisch gesehen als Unsinn erwiesen, genauso wie das Gerücht, die Juden würden das Blut aller Völker vergiften. Tatsache ist stattdessen: „Wir haben Jesus gekreuzigt [...]. Aber ohne das wäre er nicht Jesus. Sie haben uns also Jesus zu verdanken.“³⁴ Während sich Elkan Geyer gegen die traditionell antisemitisch beladene Anschuldigung des Mordes an Jesus wehrt, steht Agathon dazu und beansprucht sogar die historische Notwendigkeit dieser Geste, die als Gründungsakt der christlichen Weltreligion am Anfang einer Epoche der europäischen Geschichte steht, aus welcher die Juden weitgehend ausgeschlossen geblieben sind, aber an dessen Ursprung sie durch den Mord paradoxerweise auch Anteil haben. Agathons nüchterne Bestandsaufnahme der jüdischen Lage in Deutschland beschreibt – gegen den assimilatorischen Traum seines Vaters, der ihn deshalb als „Talmudist“ bezeichnet – eher ein vaterlandsloses Volk, dessen Bürgerrechte und Gleichstellung vom Kaiser und Gesetz nicht hinreichend geschützt werden. Sie stellt darüber hinaus fest, wie wenig Jesus von seinem ursprünglichen jüdischen Kontext auszugrenzen war, eine Schwierigkeit, mit der sich sämtliche theologische Jesus-Forschung im Laufe des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen hatte. Wäre es nicht für den Mord, wäre er einer der vielen Rabbis jener Zeit, der sich nicht besonders von seinem Umfeld abgehoben hätte. Seine Gestalt hätte keinen Eingang in die Geschichte gefunden.

Friedrich Nietzsches Kritik des Judentums und des Christentums folgend und in Anlehnung an die berühmte, von Heine formulierte Gegenüberstellung von einem sinnlichen Hellenentum und einem welt- und schönheitsfeindlichen

³⁴ Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S. 80.

Nazarenertum³⁵ charakterisiert Wassermann des Weiteren den jungen Agathon als einen Selbstüberwinder, der, indem er übernommene Traditionen und Normen umstellt, Judentum und Christentum gleichzeitig überholt. Was Agathon in seinem Übermenschentum vorschwebt, ist der Gedanke an eine tiefe Erneuerung und Veredelung des Menschengeschlechts, an eine Religion der Freude, die das Leben bejaht, anstatt dessen legitime Rechte und Ansprüche zu verleugnen. Denn Judentum und Christentum stehen beide für eine leibfeindliche, spiritualistische Gesinnung, die das Leben, die Sinnlichkeit und die Schönheit zugunsten der Selbstkasteiung und der Askese verleumdete. In diesem Sinn sind Judentum und Christentum beide erlösungsbedürftig, denn das, was sie verkünden, ist eine Religion der Schwäche: „Aller Glaube ist Judentum. Immer werden die Juden, auch die Christen sind Juden, immer werden sie neue Götter bringen. Immer werden sie eine neue Art von Heiland bringen.“³⁶ Was in diesen Worten mitschwingt, ist Nietzsches hartes Urteil über das Judentum, das er für die Entstehung körper- und lustfeindlicher, der Askese verschriebener Religionen verantwortlich machte. Wie im Roman geschlussfolgert wird, ist darin „ein altes Erbe“ des jüdischen Volkes zu sehen, das auf das Christentum übertragen worden ist. „Auch Christus war ja ein Jude.“³⁷ Agathons Ablehnung des Judentums hindert ihn jedoch nicht daran, jüdische und christliche Messias-Gedanken in säkularisierter Form zu bewahren, eine Verfahrensweise übrigens, der man zu gleicher Zeit beim Zionismus begegnet und die den traditionellen Utopiegllauben an das Diesseits auf ein weltlich-politisches Ziel (die Bejahung des Lebens, wie es im Buch geschieht, oder die Neubesinnung des jüdischen Volkes auf seine Identität als Nation bis zum konkret-historischen Ziel der Rückkehr nach Palästina) überträgt. Das würde den Erfolg des Buches im zionistischen Lager erklären.³⁸

Wie bei Andreas-Salomés Aufsatz schon zu sehen war, betrachtet Agathon Jesus des Weiteren als Sinnbild für die vom jüdischen Volk erlittenen Leiden

³⁵ Heinrich Heine: *Contra Börne*. In: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (Düsseldorfer Heine-Ausgabe). Hrsg. von Manfred Windfuhr, 16 Bde., Hamburg 1973–1997, Bd. XI, S. 18 f.

³⁶ Wassermann: *Die Juden von Zirndorf*, S. 236.

³⁷ Ebd., S. 151 f.

³⁸ Vgl. dazu Och: *Zion, Heimat, Golus*, S. 185. Ein weiterer Berührungspunkt mit dem zionistischen Gedankengut ruhte auf der „gemeinsamen Nietzsche-Jüngerschaft“, „in dem Versuch, das Judentum über den Begriff des Mythos und nicht [...] über den der Vernunft“ durch den Rückbezug auf angeblich ursprünglich jüdische Traditionsstränge zu bestimmen. Ebd., S. 187.

und Schicksale. Das Bild des Gekreuzigten wird mehrfach im Roman evoziert, oft in voyeuristisch-sadomasochistisch gefärbten Folterszenen, die einerseits von den erotischen Kitschfantasien des Fin de siècle³⁹ an der Schnittstelle zwischen Lust und Schmerz zeugen, andererseits den Konnex Jesusgestalt-Leidensgeschichte-Körperkasteiung wiederum hervorheben. An einer Schlüsselstelle des Romans wird das besonders ersichtlich. Agathon wird vom brutalen Antisemiten Sürich Sperling, „d[em] Urbild des Germanen“,⁴⁰ der seine Familie und die anderen Juden schikaniert, gequält und an ein schwarzes Kreuz an der Wand gebunden, neben dem Jesus Christus hängt. Sperlings blasphemische Handlung richtet sich ebenso gegen den Juden Agathon wie gegen Jesus, den er zutiefst hasst, weil Jesus die natürlichen Neigungen und Bedürfnisse der Menschen unterdrückt hat und „aus der Welt einen großen Sarg gemacht hat“.⁴¹ In diesem Punkt unterscheiden sich Sperlings und Agathons Ansichten über Religion nicht wesentlich. Am Juden hasst Sperling den Volksangehörigen Jesu, des Begründers der christlichen Religion. Darin wurzelt sein tiefer Antisemitismus. Als der sonst ängstliche Lämleche Erdmann zufällig ins Zimmer kommt und Zuschauer des perversen Folterspiels an Agathon wird, bemerkt er, von ihm fremdem visionären Geist getragen:

„Von jetzt an sind die Juden frei. Nimmer die Milde wird regieren, sondern die Kraft. Wir werden hassen unsere Feinde, hassen, hassen! Der Ewige Jud ist jetzt erlöst, und du, Sürich Sperling, wirst werden der Ewige Christ. Denn die Welt wird neu. Sie wird sich häuten gleich einer Schlange [...]. Dann wirst du sein der Ewige Christ. Und du wirst sein verurteilt, zu trinken all das Blut, was geflossen ist durch christliche Feindesliebe.“⁴²

Der Mythos des ewigen Juden Ahasverus, welcher – der Legende nach – Jesus auf dessen Kreuzweg verhöhnt haben soll und deshalb zur ewigen

³⁹ In einer Vision verwandelt sich das an der Wand hängende Kreuzifix, vor dessen Bild „von erhabener Schönheit“ Agathon ehrfürchtig kniet, in den nackten Körper Jeanettes, des (jüdischen) Mädchens, das Agathons sexuelle Empfindungen erweckt hat. Vgl. Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S.113. Die – obwohl Jüdin – sich zum Christentum hingezogen fühlende Cornely Nieberding züchtigt ihr inzestuöses Begehren an ihrem Bruder, indem sie ihren nackten Oberkörper vor einem Christusbild blutig schlägt. Ebd., S.249.

⁴⁰ Ebd., S.77.

⁴¹ Ebd., S.134.

⁴² Ebd., S.134.

Wanderschaft verdammt wurde,⁴³ wird in der Vision Erdmanns umbesetzt, während die Rollen von Tätern und Opfern verkehrt werden. Die von Nietzsches Übermenschenteleologie inspirierten Worte Erdmanns verdichten den tatsächlichen Hergang der Geschichte, da Agathon den Judenquäler Sperling noch später in derselben Nacht töten wird, denn es ist „keine Sünde, ihn zu töten“.⁴⁴ Der Mord an Sperling erlöst die Juden aus den alltäglichen Qualen und Verfolgungen, denen sie von ihm ausgesetzt wurden, deshalb kommt diese Tat – auf fast blasphemische Art – der Erlösung der Menschen durch das Opfer am Kreuz gleich. Die hier heraufbeschworene Kreuzigung veranschaulicht darüber hinaus die paradoxen geschichtlichen Folgen, die aus der Lehre der Feindesliebe hervorgingen: Verfolgung der Andersgläubigen, Mord, Vertreibung. Da die Botschaft des Evangeliums pervertiert worden ist, geschieht es nun zu Recht, dass anstatt des unschuldigen Jesus der schuldige Sperling getötet wird und dass er als Strafe für seine Missetaten seinerseits zur ewigen Wanderschaft verdammt wird. Aber Sperlings Tod wirkt als eine Erlösung auch im Bezug auf Agathons Religionszugehörigkeit: Er, der bekennt, die jüdische Religion „nie geliebt zu haben“, löst sich mit dem Vollzug der Tat, dem Mord am Judenquäler, vom Judentum ab, indem er sich gleichzeitig – durch das *reenactment* und die anschließende Überwindung der Kreuzigung – vom Christentum distanziert. Da er sich als Tatumensch erweist, verabschiedet er sich von dem zur Religion der Schwäche und der Passivität verkommenen Judentum und von dessen Produkt, dem Christentum, und nähert sich dadurch der ursprünglichen, immanenten, kriegerischen Gestalt der jüdischen Religion. Er steht zu seinem Mord und da er dadurch kein Jude und kein Christ mehr ist, hegt er keinerlei Schuldgefühle in sich. Nicht zufällig, nachdem Agathon seinem Lehrer Bojesen von seiner Misshandlung durch Sperling (nicht aber vom Mord) und von Lämelche Erdmanns Worten erzählt hat, sieht er in einer Vision Christus von sich Abschied nehmen. Nach seiner Befreiung von der Last des jüdisch-christlichen Erbes und des ihm innewohnenden Schuldgefühls kann er nun seine Erlösersendung antreten. Agathons

⁴³ Zum Ahasverusmotiv in Wassermanns Werken vgl. Gunnar Och: Ahasver oder das andere Ich. Eine mythische Chiffre im Werk Jakob Wassermanns. In: Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat. Hrsg. von Dirk Niefanger, Gunnar Och und Daniela F. Eisenstein, Göttingen 2007, S. 109–125. Weiterführend zum Ahasverus-Motiv s. auch Alfred Bodenheimer: Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der Moderne, Göttingen 2002, S. 79 ff.

⁴⁴ Wassermann: Die Juden von Zirndorf, S. 133.

Ablösung von dem gespensterhaften, freudlosen Judentum und Christentum und sein ihm allmählich klargewordener Glaube an „die reine Erde [...], ohne Kreuz, ohne Abfall, ohne Verzicht, ohne Abrechnung mit einem Drogen“⁴⁵ schlägt sich zugespitzt im grellen, apokalyptischen Bild der vom Blitz geschlagenen brennenden Kirche nieder und kulminiert in Agathons Ausruf an die um ihn sich drängende Menge: „Laßt sie brennen, die Kirche.“⁴⁶

⁴⁵ Ebd., S. 235.

⁴⁶ Ebd., S. 229.

„Ein Jude zog aus von Nazareth...“ Erich Mühsams Wahlverwandtschaft mit Bruder Jesus

von Carolin Kosuch

Zusammenfassung

Der deutsch-jüdische Dichter und Anarchist Erich Mühsam (1878–1934) rekurrierte in seinem schriftstellerischen Œuvre wiederholt auf die Figur Jesus'. Im Versuch, diese Beziehungsgeschichte zu rekonstruieren und zu deuten, rücken Einflussgeber aus dem Umfeld der literarischen Avantgarde Berlins sowie der Lebensreformbewegung in den Blick. In einer Verschränkung von quasireligiöser Renaissance und Aufbruchstimmung hin zum ‚Neuen Menschen‘ war Jesus in diesen Zirkeln um die Jahrhundertwende ein beliebtes Motiv und prägte sich, vermittelt über Freundschaften und Wegmarken, auch in Mühsams Schreiben ein. Neben Kain ist es Jesus, der bei Mühsam zur den fünften Stand revolutionierenden Lichtgestalt wird. In diese Bezugnahme spielen Mühsams konfliktreiches Verhältnis zu seinem Vater und dessen Assimilation an das deutsche Bürgertum mit hinein, das keineswegs gänzlich jene aufgeklärten Werte lebte, auf die es sich nominell berief: Statt Freiheit und Gleichheit prävalierten neue Zwänge, Begrenzungen und Ressentiments, wie Mühsam bemerkte. Über Gustav Landauer fand er nicht nur zum Anarchismus, sondern auch zu einer neuen Sprache für die verschüttete Tradition und prägte hierüber seiner Jesusfigur sein Verständnis eines rebellischen Judentums ein, das Mühsam selbst als Revolutionär verkörperte.

Abstract

In his writings, the German-Jewish poet and anarchist Erich Mühsam (1878–1934) put special emphasis on Jesus. His perception was influenced by members of Berlin's literary vanguard and the „Lebensreform“-movement. In Mühsams poetry the biblical Cain and Jesus appear as rebellious characters fighting for the rights of declassed people. Mühsams reference to Jesus seems highly autobiographical, as his conflicts with his bourgeois father dominate his poetry and perspective. For the anarchist, Jewish

assimilation and with it the Enlightenment seemed incomplete: Instead of freedom and equality new boundaries, new constraints and resentments determined his social reality. In Gustav Landauer's writings Mühsam found evidence for his anarchical core belief and even more a renewed focus on Judaism. Part of this highly subjective perception was Jesus: a Jewish rebel just like Mühsam.

1. Einleitung

1911 verfasste der aus einem deutsch-jüdischen Bürgerhaus stammende Dichter, Bohemien und Anarchist Erich Mühsam (1878–1934) unter dem Titel „Golgatha“ Verse, in denen er Jesus als verkannte und verfolgte Lichtgestalt der Elenden und Ausgestoßenen in den Fokus rückte:

„Gebeugte Menschen mit stumpfem Blick
hocken in dumpfen Spelunken –
den Neid im Auge, die Not im Genick,
von elendem Fusel trunken.
Da tönt eine Stimme von außen herein:
„Kopf hoch! Ihr seid nicht verloren.
Ich füll eure Becher mit goldenem Wein.
Auch euch ist der Heiland geboren.
Heraus ins Freie und folgt mir nach,
wo Schätze liegen!“
Die Stimme des Mannes, der also sprach,
hat plötzlich geschwiegen.
Ein Scherge führt ihn gefesselt fort.
Den Menschen aber da drinnen
klingt seiner Rede lockendes Wort
wie ferner Traum in den Sinnen.
Sie senken den Kopf auf des Tisches Brett
und trinken mit heiserem Lachen...
Ein Jude zog aus von Nazareth,
die Armen glücklich zu machen.“¹

¹ Mühsam, Erich: Golgatha. In: Erich Mühsam. Ausgewählte Werke. Bd. 1. Hrsg. von Chris Hirte, Berlin ²1985, S. 57.

Bereits dieses Gedicht verweist darauf, dass das von Mühsam an verschiedenen Stellen seines Œuvres gewählte Sujet ‚Jesus‘ autobiografische Züge trägt. Als querköpfiger Dichter und unbequemer Kritiker hatte der aus den Kaffeehäusern und Satireblättern des Deutschen Kaiserreiches bekannte Anarchist schon um die Jahrhundertwende einem radikalen politischen und gesellschaftlichen Wandel zugearbeitet. Aufgrund seiner Aktivitäten wurde er gelegentlich juristisch zur Verantwortung gezogen, so auch im Juli 1919 unter Hochverratsverdacht stehend vor dem Münchner Standgericht für sein Engagement in der kurzlebigen „Bayerischen Räterepublik“. An ihrer Entstehung und Ausgestaltung war er wesentlich beteiligt gewesen.² In einer Apologie, die Mühsam seinen Richtern entgegenhielt, ging er besonders auf sein Mitwirken im „Sozialistischen Bund“ (1908) ein, einer von seinem Mentor und Mitstreiter Gustav Landauer ins Leben gerufenen Sammlungsbewegung, die bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges Kritikern des Status quo eine gemeinsame Richtung geben wollte. Mit der Intention, den kapitalistischen Staat durch genossenschaftlich wirtschaftende Siedlungen zu ersetzen, hatten sich die in autonom agierenden Gruppen assoziierten und durch die Zeitschrift „Sozialist“ verbundenen Mitstreiter dafür eingesetzt, einen verschüttet geglaubten, kulturerfüllten „Geist“ neu zu beleben.³ Mühsam war dabei als Begründer und Gruppenwart der Münchner Sektion des Bundes bemüht gewesen, sein ganz eigenes Verständnis der Initiative Landauers umzusetzen. Vor dem Standgericht erklärte er dazu:

„Ich habe gesehen, daß die Arbeiterschaft verführt wurde von Gewerkschaften und bürgerlichen Sozialdemokraten und da habe ich mich an die Opfer der Gesellschaft gewandt, die man die Verbrecher nennt. Ich habe unter diesen Verbrechern niemals einen gefunden, der sich hätte eine Villa bauen können, während ich auf der anderen Seite sehr viele sehe, die von Raub und Diebstahl leben und die ihre Villen

² Vgl. zur Geschichte der Bayerischen Räterepublik und Mühsams Rolle darin Linse, Ulrich: Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich von 1871, Berlin 1969, S. 346–376 und Grunberger, Richard: Red Rising in Bavaria, New York 1973.

³ Zur von Landauer häufig genutzten Begrifflichkeit eines zu erneuernden „Geistes“ im Sinne einer in der historischen Entwicklung ruhenden, kulturellen und ethischen Regeneration vgl. Lunn, Eugene: Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer, Berkeley 1973, S. 179–181. Vgl. weiter zur Konzeption des „Sozialistischen Bundes“ und Landauers anarchistischer Philosophie die gesammelt edierten Quellendokumente zum Thema. (Gustav Landauer. Antipolitik. Hrsg. von Siegbert Wolf. (= Ausgewählte Schriften [Bd. 3.1]), Lich/Hessen 2010.)

und ihre Autos haben. [...] Ich habe einfach zu diesen Menschen gesagt: ihr seid Opfer dieser Gesellschaft – seid nicht demütig und reuevoll – arbeitet, aber nicht für die Ausbeuter, sondern für euch.“⁴

Auf Nachfrage des Vorsitzenden bestätigte Mühsam, er habe in der auch heute noch vertretenen Überzeugung, die besten Elemente aller Nationen verkämen in den Haftanstalten, jene Opfer der Gesellschaft aus Verbrecherkreisen rekrutiert. Sie seien allein durch generationenlange Erziehung und Verwahrlosung zu Dieben und Einbrechern gemacht worden. Um ihnen den nötigen Schulterschluss gegen ihre sie kriminalisierende Umgebung vor Augen zu führen, habe er ihnen auseinandergesetzt, der eigentliche Diebstahl seien Besitz und Zinsnahme.⁵ Bei Mühsam ist es mithin die Gesellschaft selbst, die das Verbrechen begeht. Die moralische Korruption ihrer im Zuchthaus einsitzenden Glieder glaubte er demgegenüber als sekundär bewerten zu können.

Die in dieser Verteidigungsrede offenbar werdenden Parallelen zu seinem Gedicht „Golgotha“, das Mühsam in der aktiven Phase des „Sozialistischen Bundes“ verfasst hatte, liegen klar auf der Hand: Der Anarchist hatte seine Agitation als Gruppenwart der Gruppe „Tat“ auf das „Lumpenproletariat“ konzentriert, wie er seinen Richtern darlegte.⁶ Die Trinker in den Spelunken, die Vagabunden und gesellschaftlich Geächteten indes werden auch von jenem Jesus in Mühsams Versen adressiert. Wie Jesus im Gedicht abgeführt und – der Titel deutet es an – nach dem Hinrichtungsort Golgotha verbracht wird, kann auch der vor Gericht stehende Anarchist sein Bemühen um die Ausgestoßenen der Gesellschaft nicht fortsetzen. 1909 war er bereits für einige Zeit inhaftiert worden;⁷ seine auf die Jesusgeschichte rekurrierenden Verse antizipieren damit gewissermaßen sein persönliches „Golgotha“. Am Ende der Rätezeit drohte es Mühsam wegen seiner Beteiligung am politischen Umsturz tatsächlich. Ein ähnliches Schicksal wie Landauer, Leviné und anderer Revolutionäre

⁴ Kreiler, Kurt: Die Schriftstellerrepublik. Zum Verhältnis von Literatur und Politik in der Münchner Räterepublik, Berlin 1978, Anhang, S. 177.

⁵ Ebd., S. 177 f.

⁶ Vgl. zu Mühsams Engagement für den „Sozialistischen Bund“ Baron, Lawrence: The Eclectic Anarchism of Erich Mühsam, New York 1976, S. 48–59.

⁷ Vgl. Mühsam, Erich: Tagebuch aus dem Gefängnis. Bemerkungen, in: Kain (Jg. 1) Nr. 1 (April 1911), S. 8 f. Mühsam war aufgrund seiner Vortragstätigkeit und seiner Agitation für den Anarchismus verdächtigt worden, die Explosion einer Donaritkapsel in München angestiftet zu haben – ein Jungenstreich, mit dem er nichts zu tun hatte. Nach einer elftägigen Untersuchungshaft und weiteren neun Monaten Ermittlungen wegen „Geheimbündelei“ wurde er freigesprochen.

vor Augen, die 1919 den gewaltsamen Tod fanden, schien der Anarchist vor seinen Richtern gleichsam mit den Worten der Jesusfigur aus seiner Dichtung argumentiert zu haben.

Dass ausgerechnet ein bekannter und streitbarer Propagator herrschaftsfreier, gegen Staat und Kirche gerichteter Theorien Bezug auf die Figur Jesus nahm, erscheint bei all dem erklärungsbedürftig. Es gilt im Folgenden, die Spuren einer Rezeptionsgeschichte aufzudecken, die sich aus mehr als nur einer Wurzel speist, und weiter Motive offenzulegen, die die Anlehnung Mühsams an Jesus substantiieren. Über Kontexte und prägende Begegnungen soll auf diese Weise eine Wahlverwandschaft sichtbar gemacht und in ein Zeitkolorit eingeordnet werden, das von herkunftsspezifischen generationellen Brüchen und Konflikten getragen ist. Entlang dieses Deutungsangebots, so die These, kann letztendlich jene titelgebende Wahlverwandschaft erschlossen werden, die Mühsam zwischen sich und Jesus errichtet hatte.

2. Heilsgestalten und Sehnsuchtsorte

Mit Blick auf Mühsams Lebensstationen lassen sich verschiedene Einflussgeber ausmachen, die sich ihrerseits aus einer zeitgenössischen Perspektive heraus in Dichtung und Prosa der Jesusfigur annahmen und sie nicht selten ähnlich ausgestalteten, wie auch der Anarchist.

Der nach Berlin übergesiedelte junge Dichter Mühsam fand kurz nach der Jahrhundertwende zunächst eine erste Anlaufstelle in der „Neuen Gemeinschaft“ der Brüder Heinrich und Julius Hart, die Talente oder solche, in denen sie Talent vermuteten, in ihrer Künstler- und Lebensgemeinschaft am Stadtrand Berlins versammelten.⁸ Wiewohl Mühsam die Ideen der Harts, die in der „Neuen Gemeinschaft“ zelebrierten Giordano-Bruno-Feste und Goethefeiern bald als in Jugendstil gehüllte „Spießerei“⁹ abtat, war es doch das aus der quasireligiösen Weihestimmung der Künstlervereinigung hervorgegangene Bewusstsein, Großes für das neue Jahrhundert schaffen zu können,

⁸ Vgl. zu den Brüdern Hart und zur „Neuen Gemeinschaft“ Bruns, Karin: Die neue Gemeinschaft. In: Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933. Hrsg. von Wulf Wülfing u. a. (= Repertorien zur deutschen Literaturgeschichte [Bd. 18]), Stuttgart/Weimar 1998, S. 358–371.

⁹ Mühsam, Erich: Unpolitische Erinnerungen, Hamburg 2000, S. 34. Vgl. zur inneren Verfasstheit der „Neuen Gemeinschaft“ ebd., S. 34–41 und Spohr, Wilhelm: O ihr Tage von Friedrichshagen! Erinnerungen aus der Werdezeit des deutschen literarischen Realismus, Berlin 1949.

das er neben sozialkritischem und anarchistischem Gedankengut John Henry Mackays und Gustav Landauers aus seiner kurzzeitigen Affiliation mitnahm.¹⁰ In dieser Überlagerung von Spiritualität und politischer Revolutionsstimmung, die in der „Neuen Gemeinschaft“ allgegenwärtig war, wählten sich etwa Peter Hille, mit dem Mühsam eine enge Freundschaft verband, aber auch Detlev von Liliencron, dessen Dichtung sich der Anarchist zum Vorbild nahm, die Figur Jesus' zum Gegenstand.¹¹

Besonders aber auf dem „Monte Verità“ im Schweizerischen Ascona, einem Zentrum der Lebensreformbewegung und Kureinrichtung für unspezifisch an der Moderne Leidende,¹² kam Mühsam bei seinen Aufenthalten mit – seiner Beobachtung nach indes fehlgeleiteten und trotz Reformansinnen in neuen Dogmen erstarrten – „Christusköpfe[n]“¹³ in Berührung. Nicht die Vegetarier, die sich in Ascona als Avantgarde des „Neuen Menschen“ eingefunden hatten, sondern Karl Gräser, eine Gründergestalt des „Monte Verità“, schätzte Mühsam in seinem authentischen Bemühen, Wort und Tat der Vollkommenheit der Natur anzugleichen und beständig an seiner seelischen Befreiung zu arbeiten.¹⁴ Der ebenfalls in Ascona weilende naturmystische Poet und Bruder Gräsers, Gusto,¹⁵ inspirierte mit seinem alternativen Lebenswandel und einem unpolitischen Anarchismus¹⁶ nicht nur Mühsam, sondern auch den auf dem „Monte Verità“ kurenden Hermann Hesse, dessen Jesusrezeption ähnlich wie

¹⁰ Vgl. hierzu etwa Hart, Heinrich: Die Moderne. Eine vorläufige Betrachtung. In: Die Moderne. Halb-Monatsschrift für Kunst, Literatur, Wissenschaft und sociales Leben (Jg. 1) Nr. 1 (24. Januar 1891), S. 1–4.

¹¹ Vgl. hierzu Hart, Heinrich: Peter Hille, Berlin 1904, S. 35; Hille, Peter: Mein Kreuz/Jesus/Karfreitag. In: Peter Hille. Lesebuch. Gedichte und Aphorismen. Hrsg. von Walter Gödden. (= Nylands kleine Westfälische Bibliothek 7/1), Köln 2004, S. 87f., S. 93 f. sowie ders.: Das Mysterium Jesus. In: Der Sturm (Jg. 1) Nr. 34 (1. Oktober 1910), S. 2f. Vgl. weiter Mühsam: Unpolitische Erinnerungen, S. 26 f. und Liliencron, Detlev: Armut. Einsamkeit. Freiheit. In: Ausgewählte Werke. Hrsg. von Walter Hettche, Neumünster 2009, S. 177 f.

¹² Zum „Monte Verità“, seinen Gründern, Besuchern und den hier vorherrschenden Reformideen vgl. Schwab, Andreas: Monte Verità. Sanatorium der Sehnsucht, Zürich 2003 und Szeemann, Harald: Monte Verità – Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, Mailand 1979.

¹³ Mühsam, Erich: Ascona. Eine Broschüre, Locarno 1905, S. 22.

¹⁴ Ebd., S. 26f.

¹⁵ Gräser wurde etwa als Prophet beschrieben, durch dessen Äußeres, seine Verabscheuung des Geldes, seine gelebte Brüderlichkeit und seine Bereitschaft zum Predigen sein Umfeld sich an den Heiland erinnert fühlte. (Landmann, Robert: Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2009, S. 21 f. und S. 35.)

¹⁶ Vgl. Gräser, Gusto: Gedichte des Wanderers. Hrsg. von Frank Milautzki, Klingenberg 2006, S. 21.

jene Mühsams entsprechend der Lehren Gräfers eine Kritik an der institutionalisierten Religion und an der Verkehrung der christlichen Botschaft beinhaltet.¹⁷ Gräfer selbst kündete in seinem Weltbild von einer neuen Zeit und einem ‚Neuen Menschen‘: dem in Alleinheit lebenden Erdsternsohn, eine mit Versatzstücken von Nietzsches Zarathustra versehene, prometheische Jesusfigur der Moderne.¹⁸

In einer Atmosphäre aus Reformeifer und Sendungsbewusstsein waren es moderne Heilsgestalten wie die Gräfers, die mit ihren Arbeiten und Lebensphilosophien an das Charisma traditioneller Stifterfiguren wie Jesus erinnerten und sich Mühsam mit ihrer Erscheinung und Wirkmächtigkeit einprägten.¹⁹ Die Verbindung zum Lumpenproletariat im Gedicht „Golgatha“ indes war über den Psychoanalytiker und Freud-Schüler Otto Gross gegeben, der sich ebenfalls auf dem „Monte Verità“ aufhielt. Im Gegensatz zu Freud führte Gross psychische Störungen nicht primär auf eine sexuelle Verdrängung zurück. Vielmehr benannte der Sohn eines für seine unerbittliche Verfolgung sogenannter ‚Degenerierter‘ bekannten Kriminologen soziale Ursachen derselben. Jenen ‚Degenerierten‘ – Mühsams „Lumpenproletariat“ – schrieb Gross, anders als sein Vater, eine positive, menscheitsbefördernde Rolle für die Gesellschaft zu. In seiner Arbeit „Über psychopathische Minderwertigkeiten“ explizierte er mit den Worten Jesus’ aus der Bergpredigt die Kohärenz von Genie und Degeneration und kam zum Schluss: „Die Degenerierten sind das Salz der Erde.“²⁰

Gross, der in Ascona einen Schülerkreis um sich versammelt hatte und als säkulare Erlösergestalt seine Zeitgenossen mittels rauschhafter Orgien von ihren ursächlich gesellschaftlichen „Krankheitskrusten“²¹ zu befreien

¹⁷ Hesse, Hermann: Jesus und die Armen. In: Hermann Hesse. Die Gedichte. Hrsg. v. Volker Michels, Frankfurt/Main 2001, S. 587.

¹⁸ Gräfer, Gusto: Erdsternzeit. Hrsg. v. Hermann Müller, Recklinghausen 2007, besonders S. 26 f. und S. 101.

¹⁹ Vgl. zur Beziehung Mühsam–Gross Götz von Olenhusen, Albrecht: Psychoanalyse und Anarchismus. „Die Eroberung des Luftreiches“. In: Anarchismus und Psychoanalyse zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Kreis um Erich Mühsam und Otto Gross. Bearb. von Jürgen-Wolfgang Goette. (= Schriften der Erich-Mühsam-Gesellschaft [Bd. 19]), Lübeck 2000, S. 84–99. Zu Gräfer und Mühsam vgl. Bergel, Hans: Wegkreuzungen. Dreizehn Lebensbilder, Bamberg 2009, S. 9–26.

²⁰ Gross, Otto: Über psychopathische Minderwertigkeiten, Wien/Leipzig 1909, S. 119.

²¹ Hirte, Chris: Erich Mühsam und Otto Gross. Auszüge aus Tagebüchern, Briefen und Publikationen Erich Mühsams. In: Goette. Anarchismus und Psychoanalyse. Brief Mühsams an Freud, 28. Mai 1907, S. 12–14. Erich Mühsam unterzog sich in Ascona bei Gross einer Therapie.

suchte, gab einem unterschwelligen Lebensthema Mühsams theoretisch Ausdruck und verlieh dessen emotional unterfüttertem Anarchismus eine psychologische Fundierung. Beide, Gross wie auch Mühsam, nämlich waren über die biografische Gemeinsamkeit miteinander verbunden, Söhne dominierender Bürgerväter der Gründergeneration zu sein.²² Diesen zeitbedingten Faktor hatte Gross zum integralen Bestandteil seiner Lehre statuiert und er erlangte nicht weniger auch für jene Weggefährten Mühsams Geltung, die die Jesusfigur in ihren Arbeiten und ihrem Lebensentwurf adaptiert hatten. Über die in der Alternativkultur verbindend wirkende, vielfach empfundene und gelebte Krise zwischen den Generationen führte Gross aus: „Man kann jetzt erst erkennen, dass in der Familie der Herd aller Autorität liegt, dass die Verbindung von Sexualität und Autorität, wie sie sich in der Familie mit dem noch geltenden Vaterrecht zeigt, jede Individualität in Ketten schlägt.“²³ Vielleicht auch deshalb befasste sich Mühsam in Ascona mit Otto Weiningers Schriften.²⁴ Anders als bei Gross, Gräser oder Hille gingen seine Konflikte mit dem Bürgertum allerdings zusätzlich auf seine Herkunft aus assimiliert-jüdischem Haus zurück. Dieses Spezifikum sollte sich auch in seiner Anlehnung an Jesus widerspiegeln.

3. Antibürgerliche Allianzen: Kain, Moses und Jesus

Eine Rückblende in Erich Mühsams Jugendzeit erhellt den von Gross diagnostizierten Konflikt: Apotheker Siegfried Seligmann Mühsam (1838–1915), Erich Mühsams Vater, war es dank großer Willensstärke und Ausdauer gelungen, aus bescheidenen Verhältnissen zu bürgerlichem Ansehen und Wohlstand zu gelangen. Mit einigem Stolz auf das Erreichte stand er Familie und Unternehmen vor.²⁵ Von seinen Kindern hatte er in konsequenter Umsetzung der Lebens- und Erziehungsmaxime der Wilhelminischen Zeit Gehorsam und Folgsamkeit eingefordert. Teil dieser Erwartungshaltung waren gute schulische Leistungen, tadelloses Benehmen und Engagement gewesen, was den

²² Vgl. Hurwitz, Emanuel: Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung. (= Suhrkamp 1504), Frankfurt/Main 1998, S. 35–57.

²³ Gross, Otto: Zur Überwindung der Kulturellen Krise. In: Die Aktion. (Jg. 3) Nr. 14 (2. April 1913), Spalten 384–387, hier Spalte 384.

²⁴ Mühsam: Ascona, S. 26.

²⁵ Vgl. Mühsam, Paul: Ich bin ein Mensch gewesen. Lebenserinnerungen. Hrsg. von Ernst Kretzschmar, Berlin 1989, S. 15 und Christoph Hamann, Die Mühsams. Geschichte einer Familie. (= Jüdische Memoiren [Bd. 11]), Potsdam 2005.

Grundkonflikt mit seinem jüngsten Sohn bedingte, der bereits als Knabe mit seinen Streichen, schlechten Noten, seiner Ungezogenheit und Unruhe negativ auffiel.²⁶ Der Konflikt wog umso schwerer, als Väter wie Siegfried Seligmann Mühsam über ihre Kinder die geglückte Assimilation zu demonstrieren wünschten, was das allgemeine Bildungsbürger-Ideal zusätzlich mit aus der jüdischen Herkunft resultierenden Antizipationen auflud. Der erwachsene und theaterbegeisterte Mühsam fühlte sich deshalb etwa in Henri Nathansens Bühnenstück „Hinter Mauern“ nachhaltig an sein Elternhaus erinnert: „Problem: Vater und Kind, verschärft durch Judentum. Also mein Fall, nur viel friedlicher, viel weniger rabiat.“²⁷ In den Protagonisten meinte er, seinen „jüdisch selbstbewussten Vater“²⁸ wiedererkennen zu können und konstatierte vor dem Hintergrund seines Erfahrungshorizontes, in jenem auf die Bühne gebrachten, ihm vertrauten „Judenmilieu“²⁹ werde die junge, freie Generation von der alten, unfreien niedergehalten.³⁰

Weiter resümierte Mühsam über seine Jugend:³¹

„[Ich wurde immer nur] gehauen und gestraft, gestraft auch seelisch damit, daß ich nie teilnehmen durfte an Ausfahrten oder andren Vergnügungen der Geschwister, gestraft durch geringschätzige Behandlung und wahrhaft raffinierte Mittel, ein kindliches Gemüt zu kränken. Und dabei stets der Stolz des Vaters auf seine Erziehungsmethode, der Stolz dieses Mannes, der nicht erkennen konnte, daß seine Kinder nicht alle gleich geartet waren, daß drei so waren, wie er sie haben wollte, brav, fleißig, gehorsam, und nur ich aus der Art schlug.“³²

Nicht nur trieb Mühsam diese Gewissheit in die Kaffeehäuser der Großstädte, in denen er als Bohemien Allianzen mit anderen „Apostaten unserer Herkunft, mißbratene[n] Söhne[n]“³³ schloss. Er statuierte auch eine Wesensübereinstimmung zwischen der Boheme, dem Anarchismus und dem

²⁶ Vgl. Hirte, Chris: Erich Mühsam. Ihr seht mich nicht feige. Biografie, Berlin 1985, S.13–64.

²⁷ Mühsam, Erich: Tagebücher. Heft 10. Eintrag vom 14. Oktober 1912. Unter: http://www.muhsam-tagebuch.de/tb/diaries.php#d_1912_10_14 (Abrufdatum: 28. Juli 2014).

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. dazu Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004, S.101–242.

³¹ Vgl. Mühsam, Erich: Nachlass, III 3366. Aufzeichnungen der Lehrer über Erich Mühsam 1891–1892 mit Notizen Siegfried Seligmann Mühsams. Akademie der Künste Berlin.

³² Mühsam, Erich: Tagebücher. Heft 1. Eintrag vom 2. September 1910. Unter: http://www.muhsam-tagebuch.de/tb/diaries.php?id=1#d_1910_09_02 (Abrufdatum: 15. Mai 2014).

³³ Ders.: Unpolitische Erinnerungen, S.12.

„Lumpenproletariat“, deren Gemeinsamkeit er auf den „Haß gegen alle zentralistischen Organisationen“³⁴ zurückführte. Aus dieser Perspektive heraus verschrieb sich der Dichter und Anarchist, der auch als erwachsener Mann in einen schwelenden Konflikt mit seinem Vater eingebunden blieb,³⁵ dem Kampf um ein Ende von Knechtschaft und Zwang und glaubte ferner an die Möglichkeit einer „Erlösung von Gewalt, Gesetz und Staat“.³⁶

Hatte Mühsam unter den Renegaten der „Neuen Gemeinschaft“ oder des „Monte Verità“ nach Akzeptanz gesucht und gemeinsame Interessen vermutet, assoziierte er sich zusätzlich auch in seiner Dichtung gegen den Lebensweg und die Lebensregeln des Vaters mit „Waffenbrüdern“. Sie stärkten ihn nicht nur in seiner Haltung; über den Rekurs auf ihre tradierten Schicksale und Konfliktfelder ließen sich vielmehr auch einige ansonsten nur schwer kommunizierbare Feinheiten transparent machen, die er zentral mit seiner eigenen Persönlichkeit verband oder verbunden wissen wollte. Dabei fällt auf, dass Mühsam jene „Brüder“ einer Tradition entlehnte, die im Haus des Vaters keine vordergründige Rolle mehr gespielt hatte.³⁷ Dies vielleicht auch deshalb, weil Mühsams Generation in die Zeit des Gründerkrachs hineingeboren wurde, die den Fortschrittsoptimismus der Väter fraglich werden ließ. Parallel dazu erodierte der sich verschärfende Antisemitismus auch die inneren Gewissheiten einer auf Leistungsbezeugung und Assimilation tatsächlich folgenden Egalität.³⁸ Der Rückbezug auf Elemente und Figuren des jüdischen (und christlichen) Textkanons und ihre spezifische Deutung fügten sich daher in Mühsams Frontstellung gegen den Vater und dessen brüchig gewordenen und doch paradigmatischen Lebensentwurf ein.

³⁴ Ders.: *Bohème*. In: *Sich fügen heißt lügen*. Ein Lesebuch. Hrsg. von Marlies Fritzen, Göttingen 2003, S. 37–41, hier S. 41.

³⁵ Vgl. dazu etwa ders.: *Tagebücher*. Heft 14. Eintrag vom 6. August 1915. Unter: http://www.muhsam-tagebuch.de/tb/diaries.php#d_1915_06_08 (Abrufdatum: 28. Juli 2014).

³⁶ Ders.: *Anarchistisches Bekenntnis*. In: *Kain* (Jg. 2) Nr. 1 (April 1912).

³⁷ Vgl. zu Siegfried Seligmann Mühsams Haltung der jüdischen Tradition gegenüber seinem Roman „Die Killeberger“, in dem er ein mitunter wehmütiges Bild jüdischen Lebens in der „Kille“ (d. i. Gemeinde) vergangener Zeiten zeichnet. (Mühsam, Siegfried: *Die Killeberger*. Nach der Natur aufgenommen von Onkel Siegfried, Leipzig ³1910 und ders.: *Neu-Killeberg*. Der „Killeberger“ zweiter Teil, Leipzig 1913.)

³⁸ Vgl. Gay, Peter: *Begegnungen mit der Moderne*. Deutsche Juden in der deutschen Kultur. In: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. Hrsg. von Werner Mosse / Arnold Paucker, Tübingen 1976, S. 241–312. Zu antisemitischen Anwürfen gegen Mühsam vgl. Kosuch, Carolin: *Anarchismen*. Erich Mühsam, Gustav Landauer und die Bayerische Räterepublik von 1919. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts/Simon Dubnow Institute Yearbook* 11 (2012), S. 467–501, hier S. 473–485.

In diesem Sinn wählte sich der Anarchist etwa Kain, den von Gott für seine Tat gestraften Brudermörder und verstoßenen Sohn, zum Synonym seiner Person und zum titelgebenden Charakter seiner ab 1911 erscheinenden Zeitschrift. Kain legt bei Mühsam Zeugnis ab gegen die Bigotterie und Selbstgefälligkeit einer rechtschaffenen Bürgerwelt. Das ihn stigmatisierende Mal macht seine Andersartigkeit weithin sichtbar und deutet damit auf Mühsam selbst hin, der sich durch sein Boheme-Dasein gleichzeitig zum Kontrapunkt der Norm stilisiert hatte und durch seine Herkunft und sein Auftreten zu ebendiesem gemacht worden war. Gemeinsam mit Kain führte der Anarchist in seinen Versen Klage gegen die Bürger und ihren Gott, gemeinsam mit ihm verstand er sich als der eigentlich Gerechte, von dem eine Heilswirkung für die gesamte Menschheit ausgehen konnte:

„[...] Danket für euren Reichtum dem Gotte der Reichen!
 Und verschließt vor dem Hunger der Armen die Scheuer!
 Wen Gott haßt, den mögt ihr richten als Schlechten!
 Was euer Gott auf den Feldern gedeihen läßt, ist euer!
 Ihr nur seid wert, dem Ebenbild Gottes zu gleichen!
 [...]

 Brudermörder ihr selbst – und tausendfach schlimmer!
 Aus euerm Scheiterhauf raucht meines Herzbluts Dampf.
 Trag ich so gut als ihr nicht Menschengesicht?
 Aufrecht steh ich vor euch und fordre mein Teil!...
 Gebt mir Freiheit und Land! – und als Bruder für immer
 Kehrt euch Kain zurück, der Menschheit zum Heil!“³⁹

Um die Aussichtslosigkeit seines Harrens und Strebens zu verdeutlichen, referenzierte Mühsam weiter auch auf Moses, der nach langem, von Rückschlägen gekennzeichnetem Wandern schließlich das Gelobte Land vor sich sah, ohne es aber betreten zu dürfen. Mit dem Schicksal dieses Moses vor Augen beschwerte sich der Dichter bei Gott und forderte von ihm, dem Sehnen seiner Schöpfung nicht länger mit Gleichgültigkeit zu begegnen:

„Der du den Lebenden die Sehnsucht gabst,
 nie wieder täusch den Schwärmer, der dir traute.

³⁹ Mühsam, Erich: Kain. In: Kain (Jg. 1) Nr. 1 (April 1911).

Den Trank, der sich aus Schaum und Träumen braute,
gieß ihn nicht aus, eh du den Durstigen labst.⁴⁰

Mühsams in den Versen über Moses und Kain verarbeitete Auseinandersetzung mit Gottvater kann gleichsam auch als eine Fortsetzung seiner beständigen Streitigkeiten mit, mehr noch aber den unauflösbaren Abhängigkeiten von seinem irdischen Vater gedeutet werden, dessen Präpotenz er quasi internalisiert hatte. Der im Bürgerhimmel herrschende „Alte“ in seiner Dichtung und Prosa trägt deshalb auch Züge des Lübecker Apothekers und erscheint eher als kühle Institution denn als Adressat natürlich-religiösen Empfindens, das Mühsam dezidiert Dogma und System entgegenstellte:

„Löscht die Lichter aus auf den Altären!
Nicht in Kirchen und in Synagogen
sucht den Gott, noch hinter Himmelsschleiern.
Wo der Perlschaum quirlt auf Meereswogen,
wo der Wind kämmt über blonden Ähren
und im Bergschnee mögt ihr Andacht feiern.

Besser noch: am eignen Feuerherde,
in der Einung mit dem nackten Weibe
laßt euch heilige Weihe überkommen.
Wenn die Seele eins wird mit dem Leibe
und die Stunde zeitlos auf der Erde,
dann erzeugt ihr Gott in euch, ihr Frommen!

Alles keimt zugleich und blüht und schwindet.
Wenn ihr Wein trinkt, sollt ihr schon die Reben
für die neue Ernte reifen wissen.
Diesseits, irdisch ist das ewige Leben!
Was den Menschen an die Menschheit bindet,
wird von keinem Tode je zerrissen.⁴¹

Indem er seine geistigen Kampfgenossen bemühte, gelang es Mühsam, sein Empfinden, unverstanden in der Welt zu streiten, in die Gewissheit zu übersetzen, lediglich verkannt und seiner Zeit voraus zu sein. Der Verweis auf die von seinen Identifikationsfiguren ausgehende Emblematisierung und seine spezifische

⁴⁰ Mühsam, Erich: Moses' Tod. In: Kain (Jg. 2) Nr. 7 (Oktober 1912).

⁴¹ Ders.: Ewiges Diesseits. In: Ausgewählte Werke. Bd. 1. Hirte, S. 42.

Deutung ihres Beispiels erinnerte ferner an eine charismatische Größe, die der Künstler und Anarchist neben allem Altruismus durchaus und nicht anders als seine Einflussgeber für sich reklamierte: wenn nicht in der Gegenwart, so doch als Initiator einer postrevolutionären Zukunft, denn Mühsam hatte es sich zur Aufgabe gemacht, an den verborgenen, noch immer uneingelösten Kernbestand der Gesellschaft seiner Zeit zu erinnern – jenen, ihre selbstverschuldete Unmündigkeit abzuschütteln.⁴² Damit intendierte er nicht weniger, als die auf halbem Weg stehen gebliebene Umsetzung aufklärerischer Positionen in einer freien und brüderlichen – nicht länger väterlichen – Zukunft.⁴³

Diesem Streben nach einer – im Sinne Gross' – vaterfernen Zukunft verlieh der Anarchist mit einem weiteren Rekurs auf Jesus Ausdruck. Im Rückbezug auf die Jesusgeschichte fand er dabei zugleich ein Argument für seinen Kampf um „Freie Mutterschaft“:⁴⁴ „Jesus hatte nur eine Mutter. ... Alle Mütter sollten so unschuldig und in Ehren gehalten werden wie Maria.“⁴⁵ Letztlich scheint Mühsam eine Wahlverwandschaft mit Jesus, dem Sohn eines fernen Vater-Gottes, verspürt zu haben, weil er sich von Gott genauso missverstanden und unterschätzt fühlte, wie von seinem irdischen Vater und dessen Lebenswelt.⁴⁶ Damit fügte sich die Figur Jesus' in Mühsams Ausgestaltung von Kain und Moses ein, die ihrerseits gegen Unrecht aufgetreten waren: Über das Kind in der Krippe, das einer jüdischen Mutter geboren wurde, trat der Dichter den Ressentiments entgegen, die seine trotz aller Säkularisation noch immer christlich fundierte Umgebung hegte:

„Geboren ward zu Bethlehem
ein Kindlein aus dem Stamme Sem.
Und ist es auch schon lange her,
seit's in der Krippe lag,
so freun sich doch die Menschen sehr
bis auf den heutigen Tag.
Minister und Agrarier,

⁴² Mühsam, Erich: Anarchie. In: *Sich fügen heißt lügen*. Fritzen, S. 122 f.

⁴³ Vgl. dazu auch Hellige, Hans-Dieter: Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung antikapitalistischer Positionen im Judentum. Der Einfluß des Antisemitismus auf das Sozialverhalten jüdischer Kaufmanns- und Unternehmersöhne im Deutschen Kaiserreich und in der k. u. k.-Monarchie. In: *Geschichte und Gesellschaft* Nr. 4 (1979), S. 474–518.

⁴⁴ Mühsam, Erich: Kultur- und Frauenbewegung. In: *Kain* (Jg. 2) Nr. 12 (März 1913).

⁴⁵ Ders.: Stimmrechts-Amazonen. In: *Kain* (Jg. 1) Nr. 12 (März 1912).

⁴⁶ Vgl. ders.: *Ich bin ein Pilger*. In: *Ausgewählte Werke*. Bd. 1. Hirte, S. 10.

Bourgeois und Proletarier –
 es feiert jeder Arier
 zu gleicher Zeit und überall
 die Christgeburt im Rindviehstall.
 (Das Volk allein, dem es geschah,
 das feiert lieber Chanukah.)⁴⁷

Ein weiteres Element kommt hinzu. Erich Mühsam lehnte sich in seinem Anarchismus eng an Gustav Landauer an, der seinerseits die politische Bewegung mit einer Erneuerung des Judentums in Verbindung gebracht hatte. Schon um die Jahrhundertwende schrieb Landauer vom „Rabbi Jesus“,⁴⁸ zitierte im „Sozialist“ die Evangelien und adaptierte deren Sprache. Insofern zeigte sich auch bei ihm – nicht zuletzt in seinen theoretischen Schriften – die religiöse Weihestimmung, wie sie im Umfeld der „Neuen Gemeinschaft“ gepflegt wurde.⁴⁹ Jahre später und bedingt auch durch die Freundschaft zu Martin Buber nahm Landauer den Gedanken eines Zurückgreifens auf Traditionsbestände als wertvolle Elemente für die Neugestaltung der Zukunft wieder auf und fügte sie in seine anarchistische Revolutionstheorie ein: Die Juden, so Landauer, fühlten sich als Einheit und Bund, „der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat“.⁵⁰ Das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlten, würden sie auf ihrem Weg in die neue, werdende Menschengemeinschaft mitnehmen. Bei Landauer ist es die hohe Aufgabe der Juden, den Geist wachzuhalten, der aus der Vergangenheit kommt und doch von Neuerung kündet. Auch statuierte er eine besondere Allianz zwischen den Juden und dem wirklichen Sozialismus, den er mit dem Anarchismus gleichsetzte.⁵¹ Jesus schließlich ist bei Landauer eine individuelle und handlungsleitende Vorstellung, es komme darauf an, „was für einen Jesus man sich selber geschaffen hat.“⁵²

⁴⁷ Mühsam, Erich: Heilige Nacht. In: Ausgewählte Werke. Bd. 1. Hirte, S. 41.

⁴⁸ Vgl. Landauer, Gustav: Die Wiedergeburt des Sozialisten. In: Signatur: g.l. Gustav Landauer im „Sozialist“. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892–1899). (= Edition Suhrkamp, Bd. 1113). Hrsg. von Ruth Link-Salinger, Frankfurt/Main 1986, S. 59–64, hier S. 60.

⁴⁹ Vgl. etwa ders.: Volk und Land. Dreißig Sozialistische Thesen. In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Wolf, S. 109–121, hier besonders S. 117.

⁵⁰ Ders.: Sind das Ketzergedanken? In: Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Philosophie und Judentum. Hrsg. von Siebert Wolf, Lich/Hessen 2012, S. 362–368, hier S. 365.

⁵¹ Ders.: Judentum und Sozialismus. In: ebd., S. 348 f.

⁵² Landauer, Gustav: Collection. Series II: Correspondence, Box 1, Folder 8, Brief Gustav Landauers an Ludwig Berndt, 30. September 1911. Leo Baeck Institute Archives. Unter: <<http://www.archive.org/stream/gustavlandauerf008#page/n106/mode/1up>> (Abrufdatum: 24. Juli 2014).

Dem folgend begriff auch Mühsam die Juden als „Sauerteig in den verschiedenen Nationalitäten und Kulturen“⁵³ und sich selbst als einen solchen, wandelbringenden und revolutionären jüdischen Streiter⁵⁴ für ein theoretisch nicht weiter ausdefiniertes anarchisches Morgen – befreit vom Vater und den Leerstellen seines Weltbildes. Auf der Suche nach Rechtfertigung für dieses Bestreben las Mühsam sein Selbstverständnis auch in Kain, Moses und Jesus als revolutionäre, oft auch geschmähte Söhne einer verschütteten und doch mit Landauer wieder neu zukunftsbezogenen jüdischen Tradition hinein – „ein Jude zog aus von Nazareth, die Armen glücklich zu machen.“⁵⁵ Wie Jesus hoffte der Dichter und Anarchist, die Menschheit zum Glück führen zu können. Leid und Gram sind bei ihm implizit mit der Ordnung des Vaters verbunden, deren Auflösung die Freiheit verheißt – eine Freiheit indes, die er meinte, aufgrund der Ignoranz seiner Umwelt selbst nicht herbeizuführen zu können.⁵⁶

„Ich weiß von allem Leid, fühl alle Scham
 und möchte helfen aller Kreatur.
 Der Liebe such ich aus dem Haß die Spur,
 dem Menschenglück den Weg aus Not und Gram.
 Den Trostbedürftigen geb ich Wort und Rat,
 den Haltbedürftigen reich ich meine Hand.
 Doch keiner war noch, der mein Wort verstand,
 und keiner, der die Hand ergriffen hat.
 Ich weiß vom Leide nur, fühl nur die Scham –
 und kann doch selber nicht Erlöser sein,
 wie jener Jesus, der die ganze Pein
 der Welt auf seine schwachen Schultern nahm.“⁵⁷

Aus seinem Schulterschluss mit dem Juden Jesus heraus wurde Mühsam zudem genauso zum Advokat der ursprünglichen christlichen Botschaft, wie

⁵³ Mühsam, Erich: Die Jagd auf Harden. In: Erich Mühsam Gesamtausgabe. Bd. 3. Prosaschriften. Hrsg. von Günther Emig, S. 209–256.

⁵⁴ Mühsam drohte seinen Gegnern etwa: „Wartet, ihr Hunde! Ich werde noch einmal zeigen, daß ich einer vom Alten Testament bin.“ (Mühsam, Erich: Tagebücher. Heft 1. Eintrag vom 1. Oktober 1910. Unter: http://www.muhsam-tagebuch.de/tb/diaries.php#d_1910_10_01 > (Abrufdatum: 28. Juli 2014)).

⁵⁵ A. a. O.

⁵⁶ Vgl. weiterführend auch Löwy, Michael: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandschaft, Berlin 2002.

⁵⁷ Mühsam, Erich: Ich weiß von allem Leid. In: Ausgewählte Werke. Bd. 1. Hirte, S. 58.

er über seinen Kain das eigene Missverständnisein beklagt hatte. Nicht Judas sei der Verräter Jesu gewesen, sondern Paulus, der „als erster Kirchenvater das größte Verbrechen gegen den Geist Christi verübt“⁵⁸ habe. Auch gegen Ernst Haeckel, den Begründer des „Deutschen Monistenbundes“, polemisierte Mühsam in diesem Sinne: „Ich leugne nicht, daß mir die Bergpredigt ernstere Gedanken nahelegt, als das Buch von den Welträtseln.“⁵⁹ Diesem Tenor folgend und Jesu Wirkung als Stifter einer neuen Weltreligion herausstellend – einer Wirkmächtigkeit, die er auch für seinen Anarchismus erhoffte – führte er an anderer Stelle aus:

„Christliche Ueberzeugungen stehen dem schlecht an, dem seine eigenen Ueberzeugungen so wenig heilig sind, dass er von fremden nur mit hämischer Verdächtigung reden kann. Das Kreuz wird zur Farce, wenn es als Geschäftsblem vor einen Laden genagelt wird. Die Gestalt des Begründers des Christentums scheint mit (sic!) bespieden und beschmutzt, wenn ich die Söldner der öffentlichen Meinung mit seinen Worten hausieren gehen sehe. Werden sie ethisch, so bringen sie ihre schmalzigen Verlogenheiten, als kämen sie eben von einer (sic!) Interview mit Jesus Christus und spielen sich auf als seine Jünger und als Hüter seines Vermächnisses. Ach, Herrschaften, es gibt noch gewisse Unterschiede zwischen einem Essäer und einem Essayisten.“⁶⁰

Es ist dieser kämpferische Ton, der auch in Mühsams 1921 veröffentlichtem Arbeiterdrama „Judas“ überwiegt. In Konsequenz und Zuspitzung seiner Ausrichtung hatte der Anarchist nach der Jahrhundertwende, mehr noch aber kurz nach dem 1. Weltkrieg, die Revolution herbeigeschrieben und aktiv herbeigeführt. In seinen Arbeiten der Nachkriegszeit verteidigte er sie. Bis zu seiner Ermordung 1934 im KZ Oranienburg durch die SS dominierten daher angesichts eines dringenden Handlungsbedarfs gegen den erstarken Nationalsozialismus auf Einheit der revolutionären Elemente drängende, anarcho-kommunistische Tendenzen mit klassenkämpferischem, auch syndikalistischem Duktus. Im „Judas“ will der Protagonist Professor Seebald, Streikbefürworter und Autor einer „Philosophie der Nächstenliebe“, vor

⁵⁸ Mühsam, Erich: Tagebücher. Heft 23. Eintrag vom 3. September 1919. Unter: http://www.muehsam-tagebuch.de/tb/diaries.php#d_1919_09_03> Abrufdatum: 22. Oktober 2014).

⁵⁹ Ders.: Kultur und Frauenbewegung. Mit dem „Buch von den Welträtseln“ rekurrierte Mühsam auf Ernst Haeckels monistisches Hauptwerk.

⁶⁰ Mühsam, Erich: Die Presse. In: Kain (Jg. 2) Nr. 4 (Juli 1912).

diesem Hintergrund Gewalt und Revolution verhindern und stirbt doch nach einem Komplott im Kugelhagel.⁶¹ Mit den Lehren aus der Rätezeit und Landauers Tod im Hinterkopf führt Mühsam vor Augen, wie wenig das Gebot der brüderlichen Nächstenliebe im Sinne der Gräasers greift, wenn die Widersacher mit Waffengewalt gegen die Revolutionäre vorgehen. Judas droht bei Mühsam über Jesus zu obsiegen, wenn die gefährdete Revolution sich nicht verteidigt. Doch Jesus selbst legitimiert die Aktion, auch die Gewalt als Mittel zum Zweck, wie der Anarchist herausstellt:

„Endlich aber sei an den friedlichsten und duldsamsten aller Weltbefreier erinnert, an den wundervollen Begründer des Christentums, an Jesus selbst, der die linke Wange hinhielt, wenn einer die rechte schlug [...], der doch, als sein Zorn aufs äußerste gereizt war, dem Gelichter der Händler und Wechsler die Tische umstieß und sie mit mannhaften Hieben zum Tempel hinausjagte.“⁶²

Gleich seiner Jesusfigur hielt der Anarchist, Bohemien und Dichter Erich Mühsam 1919 nicht die rechte Wange hin, sondern war gewillt, in der Manier Bakunins andere Mittel anzuwenden, um die Welt des Vaters zu stürzen. Vorher hatten ihn seine Schergen jedoch schon in Haft genommen.⁶³

4. Fazit

Das Ende der Gründerjahre, so zeigten die Beispiele Erich Mühsams und seiner Weggefährten, hatte das Fehlen von konsistenten Sinnstiftungsangeboten in der Moderne offengelegt. Die Welt, die die Väter errichtet hatten, offenbarte gegenüber den Söhnen ihren Zwangscharakter und verbarg hinter Prosperität und Zukunftsverheißung ungelöste Konflikte. Wie andere seiner Generation auch adaptierte der Anarchist und Dichter Erich Mühsam in seiner Suche nach einem Ausweg aus dieser Situation – ohne einschlägige Textkenntnis zu besitzen – über das Zitat und die Analogie Motive einer vor-modernen Tradition, verband sie mit dem eigenen Wirken und integrierte sie in seinen Zukunftsentwurf. Er folgte dabei verschiedenen Einflussgebern: Peter Hille, Karl und Gusto Gräser, Otto Gross und Gustav Landauer, die

⁶¹ Vgl. dazu Mühsam, Erich: Judas. Ein Arbeiterdrama in fünf Akten. In: Erich Mühsam Gesamtausgabe. Bd. 2. Dramen. Hrsg. von Günther Emig, Berlin 1977, S. 203–284.

⁶² Ders.: Die Abrechnung. In: Sich fügen heißt lügen. Fritzen, S. 137–141, hier S. 140.

⁶³ Vgl. zu Mühsams Bakuninrezeption ders.: Im Geiste Bakunins. In: Kain (Jg. 4) Nr. 3 (Mitte Juni 1914).

die generationelle Erfahrung mit ihm teilten. In seinem Aufstand gegen die Bürgerwelt des Vaters rezipierte Mühsam Kain und Moses, aber auch Jesus über seine Person und Dichtung neu. An den Wandel predigenden Sohn Gottes gemahnte er dabei stets selektiv, in ganz eigener Deutung und besonders dann, wenn er seinem Selbstbild Nach- und Ausdruck verleihen wollte. Derart begründete er eine Wahlverwandtschaft mit Jesus, dem Stifter einer Weltreligion und in Mühsams Lesart jüdischen Revolutionär.

Passion und Gemeinschaft oder der andere Kosmopolitismus. Christus als Jude in Stefan Zweigs „Jeremias“

von Doerte Bischoff

Zusammenfassung

Bereits in der aufklärerischen Auseinandersetzung um Jesus' Judentum finden sich Tendenzen, dieses als Ausgangspunkt einer universalisierenden Vermittlung zwischen Judentum und Christentum zu entwerfen, wie auch – zumeist von jüdischer Seite – Einsprüche gegen einen derartigen Universalismus, der entscheidende Differenzen und die Geschichte ausgrenzender Gewalt verleugne. Nach einem kurzen Blick auf den jüdischen Christus bei Heine analysiert der Beitrag Stefan Zweigs im Horizont des Ersten Weltkriegs und zionistischer Debatten entstandenes, 1917 publiziertes Drama „Jeremias“. Die für die Konzeption des Stückes zentrale Überblendung der Prophetenfigur Jeremias mit Christus treibt, so die These, die problematische Logik einer Opferstellvertretung hervor, die mit der Vorstellung einer durch (Opfer-)Blut konstituierten Gemeinschaft die Frage nach der Schuld (Christusmord) auf Andere verschiebt. Demgegenüber entwirft das Stück in Motiven der einbrechenden ‚Schrecken‘, der Fremdheit im Eigenen, des Exils und der Weltwanderschaft einen anderen Kosmopolitismus.

Abstract

Already in the enlightenment's interest in Jesus' Jewishness there is a tendency to take it as point of departure for universalizing ideas of mediation between Judaism and Christianity. However, there are also – mostly from a Jewish perspective – objections against such universalism, which denies crucial differences and neglects the violent history of exclusion and persecution. After a short glimpse at the figure of the Jewish Jesus in Heine, the paper analyzes Stefan Zweig's drama "Jeremiah", which was written under the impact of the First World War as well as under Zionist debates of the time and published 1917. By interleaving the figure of the prophet Jeremiah with that of

Christ, which is central for the conception of the play, it reveals the problematic logic of a vicarious sacrifice which with the idea of a community established by (sacrificial) blood displaces the question of guilt (murder of Christ) onto others. Contrary to this logic, the play reflects on an alternative cosmopolitanism by evoking motifs of horror, otherness within the self, exile and world-wandering.

1. Der verspottete Leib: Christus als Jude und Mensch bei Heine

In der vielgestaltigen Erkundung jüdischer Schreibräume innerhalb der deutschsprachigen Literatur seit der Aufklärung spielt die Auseinandersetzung mit christologischen Motiven und Erzählungen eine zentrale Rolle. Vor allem in der Reflexion krisenhafter Begegnungen und zutage tretender Grenzen von Gemeinschaft lässt sich immer wieder ein Rückbezug auf Jesus als Figur beobachten, die als Gründungsfigur des Christentums zugleich durch ihr Judentum Anschluss- und Identifikationsangebote für eine jüdische Perspektive verspricht. So stellt die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Jesus eine Möglichkeit der Einschreibung in eine Literatur und Kultur dar, deren christliche Prägung dadurch einerseits deutlich benannt, andererseits aber auch problematisiert und transformiert wird. Die Emanzipationshoffnung, die etwa in Lessings „Nathan der Weise“ mit dem an die Christen gerichteten Appell verknüpft wird, nicht zu vergessen, „[d]aß unser Herr ja selbst ein Jude war,“¹ wird dabei jedoch gerade von jüdischer Seite immer auch mit Skepsis bedacht. Bereits Lessings Zeitgenosse und Freund Mendelssohn beharrt in seiner Bezugnahme auf das Judentum Jesu ausdrücklich auf einer Differenz als bleibende Herausforderung für Gemeinschaftsentwürfe, die das Andere nicht einer nur vermeintlich neutralen Universalität opfern, sondern als solches zu wahren wissen.² Die von Lessings Tempelherrn formulierte Einsicht,

¹ So der Tempelherr zu Nathan (IV/7). Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. In: Werke. 2. Bd. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a. hg. von Herbert Göpfert. München 1971, S. 205–347, hier: S. 315.

² Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels „Rettung der Juden“ und dem Entwurf zu „Jerusalem“ sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register hg. v. Michael Albrecht. Hamburg 2005. Hier heißt es etwa: „Und ihr, lieben Brüder und Mitmenschen! die ihr der Lehre Lesu folget, solltet uns verargen, wenn wir das tun, was der Stifter eurer Religion selbst getan, und durch sein Ansehen bewährt hat? Ihr solltet glauben, uns nicht brüderlich wieder lieben, euch mit uns nicht bürgerlich vereinigen zu können, solange wir uns durch das Zeremonialgesetz äußerlich

dass „das ganze Christentum [a]ufs Judentum gebaut“ ist,³ hat zwar, ebenso wie der folgende Verweis auf Jesus als Mittlerfigur, das Potential, das zum Machterhalt von Dogmen und Institutionen – hier in Gestalt des Patriarchen und seiner dogmatischen Haltung gegenüber Nathans Rolle als Pflegevater eines jüdischen Kindes – radikal ausgegrenzte Andere als Teil des Eigenen kenntlich zu machen. Es suggeriert aber zugleich eine Kontinuität und übergreifende Einheit, die stets Gefahr läuft, mit der Geschichte antisemitischer Unterdrückung auch die Tendenz aufklärerischer Diskurse, Alterität im Horizont eines neuen Universalismus zu löschen, zu verkennen.⁴ So ist das Beharren auf dem Judentum Jesu jüdischerseits häufig gerade als Einspruch gegen solche Vereinnahmung zu lesen, als Einspruch gegen ein Entgegenkommen, das ihnen als Menschen alles, als Juden aber nichts zu geben verspricht.⁵

Bei Heine, dessen Texte ihrerseits immer wieder auf unterschiedliche Weise um die Christus-Figur kreisen,⁶ kommt Christus einerseits als derjenige in den Blick, der mit dem Übergang vom Judentum zum Christentum den Weg frei gemacht habe für eine durchaus positiv konnotierte Universalisierung, insofern er „alle Völker der Erde zur Theilnahme an dem Reiche Gottes [berufen habe], das früher nur einem einzigen auserlesenen Gottesvolke gehörte.“⁷ Mehrfach wird er in diesem Sinne auch als „Stifter des Cosmopolitismus“ bezeichnet, der in der Abstraktion des jüdischen Religionsgesetzes

unterscheiden [...], das, soviel wir einsehen können, der Stifter euer Religion selbst weder getan noch uns erlaubt haben würde? – Wenn dieses [...] eure wahre Gesinnung sein und bleiben sollte; wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so tut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nötig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht tun.“ Ebd., S. 137.

³ Lessing: Nathan, S. 315.

⁴ Zur Gefahr, dass Einheits- und Harmonierhetorik zwischen Christen und Juden die beide trennende Geschichte der Gewalt vergessen machen könnte, vgl. Ehrlich, Ernst Ludwig: Eine jüdische Auffassung von Jesus. In: Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Hg. v. Willehad Paul Eckert und Hans Hermann Henrix. Aachen 1976, S. 35–49, hier: S. 40 f.

⁵ Vgl. Stanislas de Clermont-Tonnerre 1789 in der französischen Nationalversammlung, zit. nach Battenberg, Friedrich: Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in einer nichtjüdischen Umwelt Europas. Bd. 2: Von 1650 bis 1945. 2. erweiterte Aufl. Darmstadt 2000, S. 99.

⁶ Den Aspekt des jüdischen Jesus betont in der Forschung vor allem Praver, Siegbert Salomon: Heine's Jewish Comedy. Oxford 1983; zur Christusfiguration bei Heine insgesamt: Wirth-Ortmann, Beate: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. Paderborn 1994.

⁷ Heine, Heinrich: Ludwig Börne. Eine Denkschrift. In: Düsseldorf Heine-Ausgabe (DHA), hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 11, bearbeitet von Helmut Koopmann, Hamburg 1978, S. 39.

bereits vorgeprägt war, das Gemeinschaft nicht im Bezug auf den Boden eines Vaterlandes herstellt, sondern in Bezug auf ein geistiges Prinzip.⁸ Dabei ist diese vom Judentum zum Christentum fortschreitende, da radikalisierte und universalisierte Spiritualisierung zugleich problematisch, weil sie das Leiblich-Sinnliche abspaltet und entwertet.⁹

Deutlichstes Bild und Symptom dieser Abspaltung ist bei Heine die Passion und Kreuzigung Christi, die in seinen Texten mit besonderem Akzent auf dem blutigen Vorgang und dem körperlichen Leiden des einzelnen beschrieben erscheint.¹⁰ Die Logik der Stellvertretung, derzufolge Christus der eine ist, der für alle stirbt, greift hier (noch) nicht, der Mensch ist (noch) nicht ins Kreuzsymbol ‚transsubstantiiert‘. Diese Konnotation von Transsubstantiation im Sinne einer Zeichen- oder Symbolwerdung, die die (Ab-)Tötung des lebendigen Körpers impliziert, ist bei Heine eng geknüpft an die These von dem durch das Christentum vollendeten Vergeistigungsprozess, indem „der Leib [...] verspottet und gekreuzigt, der Geist [...] verherrlicht“ wird.¹¹ Anstelle des Leibs des einen, der durch seinen Opfertod eine Gemeinschaft stiftet, die sich an dieses Gründungsereignis in der Eucharistie rituell erinnert, in der die gemeinsame Einverleibung des Leibes Christi den Gemeinschaftskörper immer wieder neu hervorbringt, wird hier der lebendige Leib ins Zentrum der textuellen Erkundungen der Christus-Figur gestellt.¹²

Gegen den gekreuzigten Christus, der zum Sinnbild für eine „trübselige, blutrünstige Delinquenten-Religion“¹³ wird, die ihre Mitglieder zu Askese und

⁸ Vgl. Heine, Heinrich: Shakespeares Mädchen und Frauen. In: DHA Bd. 10, bearbeitet von Jan-Christoph Hauschild, S. 125 f. Hier heißt es: „Die Juden aber, von jeher, hingen nur an dem Gesetz, an dem abstrakten Gedanken, wie unsere neueren kosmopolitischen Republikaner, die weder das Geburtsland noch die Person des Fürsten, sondern die Gesetze als das Höchste achten. Ja, der Cosmopolitismus ist ganz eigentlich dem Boden Judäas entsprossen, und Christus, der [...] ein wirklicher Jude war, hat ganz eigentlich eine Propaganda des Weltbürgerthums gestiftet.“

⁹ Diese Argumentation steht im Horizont von Heines Reflexionen über Sensualismus und Spiritualismus. Vgl. etwa Heine, Heinrich: Religion und Philosophie in Deutschland. In: DHA Bd. 8 bearbeitet von Manfred Windfuhr, S. 16–18, 29 und passim.

¹⁰ Z. B. Heine: Ludwig Börne, S. 40; Heine, Heinrich: Die Stadt Lukka. In: DHA Bd. 7, bearbeitet von Alfred Opitz, S. 157–206, hier: S. 173. Weitere Beispiele bei Wirth-Orthmann: Heinrich Heines Christusbild, S. 38–41 („Christus“, der Martermann“).

¹¹ Heine: Ludwig Börne, S. 40.

¹² Diese Lesart steht konträr zu der von Wirth-Orthmann, die in „Die Stadt Lukka“ gerade das „stellvertretende Leiden des Gottesknechts“ gestaltet sieht. Wirth-Orthmann: Heinrich Heines Christusbild, S. 60.

¹³ Heine: Die Stadt Lukka, S. 173.

Leibfeindlichkeit im Horizont einer falschen, weil rein idealistischen Universalität verpflichtet, wird Christus als Jude und Mensch gestellt, der sich dem Zugriff der kirchlichen (und wohl auch der jüdischen) Institutionen und Rituale entzieht. Dabei kommt Christus nicht immer ausdrücklich als Jude in den Blick, aber in der Zusammenschau der relevanten Passagen wird die Kritik an einer Gemeinschaft, die sich auf eine Kreuzigung des Körpers gründet, der zunächst der Körper des Juden Jesus ist, doch auch als Kritik an der Gewalt gegenüber den Juden lesbar, welche die europäische Geschichte nachhaltig geprägt hat. Wenn die Juden, wie es einmal heißt, „zur Sühne Christi“ niedergemetzelt wurden,¹⁴ klingt zudem eine die christliche Haltung zum Judentum jahrhundertlang prägende Vorstellung an, die Juden hätten ‚den Heiland‘ gemordet.¹⁵ In dieser, den historischen Tatsachen klar widersprechenden antisemitischen Konstruktion werden nicht nur das Judentum Jesu und die Verbindungen zwischen den Religionen geleugnet, sondern auch die Tatsache, dass es ohne die Kreuzigung kein Christentum gäbe, diese Gründungsgewalt also konstitutiv für diese Gemeinschaft ist. Wenn diese gemeinschaftskonstituierende Gewalt – deren strukturelle Funktion Freud in „Totem und Tabu“ und in „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ beschrieben hat¹⁶ – aber den anderen angelastet wird, wird sie abgespalten vom Konzept des als heil und geschlossen imaginierten Eigenen und in Aggression gegen das Fremde umgewandelt. Indem Heines Christus das Leid des Körpers ins Zentrum rückt, das nicht mit Bezug auf eine transzendente göttliche Instanz bzw. eine geistige Idee aufgehoben und mit Sinn versehen werden kann, wird der Blick auf die sehr weltliche Funktion gelenkt, die die christliche Vorstellung von der göttlichen Sohnesgabe und der potentiellen Universalität seines Opfertods hat, vor allem wo diese an die Ausgrenzung und Verfolgung der als Gottesmörder inkriminierten Juden geknüpft ist.

¹⁴ Heine: Shakespeares Mädchen und Frauen, S. 127.

¹⁵ Vgl. Gradwohl, Roland: Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20 (1973), S. 306–323, bes. (mit Bezug auf Schalom ben-Chorin) S. 317–321; vgl. hierzu auch Rabinovici, Doron: Credo und Credit. In: Ders.: Credo und Credit. Einmischungen. Frankfurt/M. 2001, S. 67–80.

¹⁶ Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt/M. 1974, Bd. 9, S. 287–444, bes. S. 426–430. Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: ebd., S. 455–581, bes. S. 486; 536–539, 575 f.

2. Schrecknis und Entsetzen:

Erwählung als Heimsuchung in Zweigs „Jeremias“

Die bereits bei Heine angelegte Tendenz, mit dem jüdischen Christus eine Figur zu entwerfen, die ausschließende Gemeinschaftskonzepte auf einen anderen, nicht universalistischen Kosmopolitismus hin öffnet, wird in der deutsch-jüdischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt. Stefan Zweigs während des Ersten Weltkriegs entstandenes Drama „Jeremias“ greift einerseits den Stoff des biblischen Prophetenbuches auf, verschränkt diesen aber deutlich mit Motiven der christlichen Passion, so dass Parallelen erkennbar werden, die jedoch nicht im Sinne einer Hermeneutik der Präfiguration als Einlösung des Alten durch das Neue Testament verstanden werden können. Vermutlich gerade weil die Lektüre derjenigen Textstellen, die die Prophetengestalt recht unmissverständlich in die Nähe von Christus rücken, eine eindeutige Zuordnung zu einer (Religions-)Gemeinschaft erschwert, sind diese in der Forschung bislang kaum eingehender betrachtet worden.¹⁷ Vorhandene Untersuchungen stellen zumeist entweder zionistische Diskurse als bedeutsamen Kontext des 1917 publizierten Dramas heraus¹⁸ oder aber die sehr pointierten Aussagen einiger seiner Figuren zur diasporischen Existenz in jüdischer Tradition.¹⁹ Darüber hinaus ist es vor allem als pazifistisches Drama gelesen worden, das den Nationalismen, deren zerstörerisches Potential im Weltkrieg erst richtig zum Ausbruch kommt, übernationale Gemeinschaftsentwürfe entgegenstellt.²⁰

¹⁷ Hierauf verweist auch Leuenberger, die in ihrer Lektüre auf die Zentralität der „Idee von Opfertod und Auferstehung“ im Drama hinweist. Stefanie Leuenberger: *Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren*, Köln, Weimar, Wien 2007, S. 92 f. Hat die Forschung die merkwürdige Überlagerung von Jeremias und Christus, Altem und Neuem Testament weitgehend ignoriert, so wird, wo der Befund benannt und kommentiert wird, häufig Unverständnis und Ablehnung formuliert. Für Volker Henze handelt es sich etwa um eine „peinlich aufdringlich beschworene Antizipation des Kreuzestodes Christi“, die dazu diene, ein bedingungsloses und selbstversagendes Leiden um seiner selbst willen zu propagieren. Vgl. Volker Henze: *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des Alten Österreichs im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*, Heidelberg 1988, S. 213–228.

¹⁸ Vgl. Marc H. Gelber: *Zweigs Jeremias und das zionistische biblische Drama*. In: *Zweigs Theater. Der Dramatiker Stefan Zweig im Kontext europäischer Kultur- und Theatergeschichte*, hg. v. Birgit Peter u. Klemens Renoldner, Würzburg 2013, S. 77–86.

¹⁹ Leuenberger: *Schrift-Raum Jerusalem*.

²⁰ Vgl. etwa Bodmer, Thomas: „Jeremias“. Ein Bekenntnis zu Pazifismus, Humanismus und Weltbürgertum. In: *„Das Buch als Eingang zur Welt. Zur Eröffnung des Stefan-Zweig-Centre in Salzburg am 28. November 2008*. Hg. von Joachim Brügge. Würzburg 2009, S. 67–75. Zur Frage von Transnationalität und (jüdischem) Weltbürgertum nimmt Zweig in dieser

Dabei ist jedoch zu fragen, inwiefern das Drama tatsächlich auf eine Logik und Rhetorik des Bekenntnisses zu einer bestimmten Gemeinschaft – und sei es die von Weltbürgern – reduziert werden kann. Bereits die offenkundige Doppeldeutigkeit, die durch die Wahl eines ‚jüdischen Stoffes‘ zur Verhandlung des zeitgenössischen europäischen Krieges entsteht, weist, so die These, über eine solche einfache Bekenntnisstruktur hinaus. Jeremias als Christus kehrt nicht nur gemeinsame und verbindende Elemente von jüdischen und christlichen Erzählungen hervor, die Figur ruft in deren Überblendung zugleich auch die der Konstitution von Gemeinschaft typischerweise inhärente Ausgrenzung und Gewalt in Erinnerung. Dies wird gleich zu Beginn des sich in neun „Bildern“ entfaltenden dramatischen Geschehens deutlich. Die Bindung an die Gemeinschaft, in die Jeremias hineingeboren wird und in der er aufwächst, historisch bzw. dem biblischen Narrativ folgend die jüdische Gemeinschaft, wird ausgerechnet durch seine Mutter, mit der ja nach der Halacha die Zugehörigkeit zum Judentum verknüpft ist, zertrennt. Im ersten Bild wird die Mutter als überzeugte Repräsentantin des jüdischen Volkes und seines Selbstverständnisses als erwähltes eingeführt, die ihren zum Priester-tum bestimmten Sohn auffordert, im Namen Gottes zum Volk und das heißt hier: für das Volk zu sprechen. Doch Jeremias weigert sich, ihm in ‚seinem Haus‘ zu opfern und beansprucht stattdessen: „selbst will ich das Opfer sein. Ihm bluten entgegen meine Adern“.²¹ Nicht das geschlossene, lokalisierbare Haus, das hier für ein (jüdisches) Volk steht, das sich in seiner Selbstgewissheit eingerichtet hat, ist der von ihm bezeichnete Ort des Opfers. Vielmehr hängt das angedeutete Selbstopfer mit der von Jeremias angekündigten Katastrophe, der Zerstörung des Tempels und des Zusammenbruches des heimatlichen Jerusalems, unmittelbar zusammen. Denn durch diese Vision des Zusammenbruchs wird er zum Außenseiter und Fremdling, der von seinem Volk und sogar der eigenen Mutter als Verräter am Eigensten wahrgenommen wird: „Wer nicht glaubet an Zion, ist nicht mehr mein Sohn!“ und „Ich fluche dem,

Zeit vor allem in seinen Briefen an Martin Buber Stellung. Vgl. Zweig, Stefan: Briefe, hg. v. Knut Beck, Jettrey B. Berlin u. Natascha Weschenbach-Feggeler, Frankfurt/M. 1995 ff., Bd. 2 (1914–1919).

²¹ Zweig, Stefan: Jeremias. In: Gesammelte Werke in Einzelbänden: Tersites, Jeremias. Zwei Dramen, hg. u. mit einer Nachbemerking von Knut Beck, Frankfurt/M. 4. Aufl. 2006, S. 117–327.

der Sturz sagt den Mauern und Wüstung den Gassen, ich fluche dem, der Tod schreit über Israel.²²

Jeremias wird als Nestbeschmutzer verstoßen, weil seine Prophetie die Behausung als zerstörte, die Selbstgewissheit der Gemeinschaft als gebrochene vor Augen stellt. Sein Opfer, das Leid, das er dadurch auf sich zieht, ist von dem von der Mutter, stellvertretend für die meisten Vertreter des Volkes, erwarteten Opfer unterschieden, insofern es nicht im Horizont eines bereits etablierten Symbolraumes situiert werden kann. Es ist an ein Entsetzen im doppelten Wortsinn geknüpft: das Erschrecken über das nicht kontrollierbare Hereinbrechen des Fremden ins Eigenste einerseits und eine Deplatzierung im Hinblick auf eine einmal gefundene Behausung und Verortung andererseits. Im Gespräch mit Hananja, der seinerseits das Prophetenamt für sich beansprucht, beschreibt Jeremias den Traum, in dem er seine Berufung erfährt, als eigentlichen Modus der Rede im Namen Gottes bzw. im Namen seines Volkes, da hier die Selbstgewissheit des Sprechers geschwächt und gegenüber fremden Anteilen des Selbst geöffnet sei: „Nur in Träumen spricht Gott zu den Menschen, und auch mir hat er Träume gesandt. Mit *Entsetzen* hat er gefüllt meine Nächte und mich wach gemacht in der Zeit“.²³

Dass Jeremias den Seinen entfremdet sei, stellt schon seine Mutter zu Beginn fest.²⁴ Zunehmend beschreibt sich Jeremias aber auch selbst als fremd: „Fremd bin ich mir selbst, fremd steh' ich im Haus!“²⁵ Seine Rede ist kein Bekenntnis zu etwas, vielmehr legt sie Zeugnis ab von einem Anderen, der oder das nicht mit den bekannten Kategorien beschrieben bzw. auf das Eigene zurückgeführt werden kann. Im Horizont der modernen Entdeckung Freuds, dass das Ich nicht Herr sei in einem eigenen Haus,²⁶ im Horizont auch seiner Studien zum Unheimlichen wird hier eine Figur entworfen, die Fremdheit nicht auf andere projiziert, die dann als erklärte Feinde Gegenstand gewalt-samer Abgrenzungs-, Herrschafts- und Auslöschungsphantasien werden. Wenn Jeremias über das Fremde spricht, meint er nicht ein identifizierbares

²² Ebd., S. 131.

²³ Ebd., S. 143 [Herv. D.B.].

²⁴ Ebd., S. 124: „Du bist fremd worden deinen Freunden und abseits der Fröhlichen, den Markt meidest du und der Menschen Haus.“

²⁵ Ebd., S. 204.

²⁶ Die berühmte Formulierung stammt aus dem zeitgleich mit Zweigs „Jeremias“ entstandenen Text: Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917). In: Gesammelte Werke Bd. 12: Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt/M. 1999, S. 1–12.

äußeres Gegenüber, sondern ein unkontrollierbares Affiziertsein vom Anderen, das sich gerade nicht distanzieren und in einer Freund-Feind-Rhetorik bannen lässt. Der Prophet erscheint vielmehr selbst der Heimsuchung durch einen Anderen ausgesetzt, der die Vorstellung oder den Wunsch einer Beheimatung, eines vorgängigen Bei-Sich-Seins, mit der Erfahrung des Fremden im Eigenen affiziert. Er erscheint so als Figur, die, mit Julia Kristeva gesprochen, die Dynamik der Übertragung (eigener Ängste, Inkonsistenzen und Fremdheit auf den Anderen) aufzulösen vermag, indem er auf den „anderen Schauplatz“, das Fremde in uns selbst, verweist. Bemerkenswerterweise liest Kristeva diese Erkenntnisfigur bei Freud in einem unmittelbaren Zusammenhang nicht nur mit Freuds persönlicher Geschichte als Jude in wechselnden kulturellen und historischen Kontexten, sondern explizit auch als Reflex der „biblischen Akzente eines fremden Gottes oder eines Fremden, der fähig ist, Gott zu offenbaren.“²⁷ Der Bund mit Gott, der die Auserwähltheit des jüdischen Volkes bezeugt und begründet, ist „nicht Resultat einer Begünstigung, sondern von Prüfungen,“²⁸ er erscheint als letztlich nicht begreifbare, auch als solche nicht gewollte Bürde, insofern er mit der Fremdheit des Eigenen konfrontiert. Effekt dieser Konstellation, die Kristeva zufolge auch in denjenigen biblischen Geschichten und Figuren zutage tritt, die wie das Buch Ruth Fremde ausdrücklich in die Genealogie des jüdischen Volkes einschreiben, ist eine spezifische, andere Art der Souveränität: „Diese Souveränität, vielleicht verletzt, in jedem Fall gestört, öffnet sich – durch das Fremde, das sie begründet – der Dynamik eines unentwegten Befragens, das, neugierig und aufnahmebereit, begierig ist auf den anderen und auf sich selbst als anderes.“²⁹ Wo Zweigs Jeremias als Fürsprecher Israels auftritt, von dessen Zusammenbruch er kündigt, spricht er nicht als selbstbewusster Repräsentant, sondern als ein vom Schrecken und Leid Ergriffener: „*Es* redet die Angst, und *es* schreit das Bangen um Jerusalem, die Schrecknis tut auf ihren Mund. Für Israel spreche ich und um Israels Leben!“³⁰ In diesem Sinne weist er auch – entsprechend

²⁷ Kristeva, Julia: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/M. 1990, S. 198.

²⁸ Ebd., S. 75.

²⁹ Ebd., S. 85.

³⁰ Ebd., S. 143 [Herv. D.B.]. Vgl. ähnlich auch ebd., S. 182: „Meine Träume, sie sind wach geworden, sie haben Rosse geschirrt und Wagen gegürtet, Assur zieht an gegen Zion, *es* erfüllt sich, *es* erfüllt sich! Und all dies Unselige, aus mir quillt *es* vor, aus meiner Träume Schoß drängt sich's fort; in mir war *es* zuerst, ehe *es* war in der Welt, und ich, ich warf *es* im Wort über sie.“ [Herv. D.B.].

einem Topos der biblischen Prophetenbücher – die Bürde des Prophetenamtes als nicht gewollt und nicht tragbar zurück.³¹ Seine Rede ist ein Stammeln, gesprochen nicht im festen Glauben an eine gegründete Ordnung, sondern im Erschrecken über deren Ausgesetztsein.³² Diese Rede steht im Gegensatz zu einer Fürsprache, die von einer vermeintlich gesetzten, gesicherten Position ausgeht und auf eine intakte, geschlossene und klar verortbare Gemeinschaft ausgerichtet ist. Es ist dies die Rede der Kriegstreiber, die von einer Sammlung gegen den Feind nationale Erneuerung und Stärkung erwartet.

3. Jenseits von Opferstellvertretung und Eucharistie: Jeremias als Verworfener

Die nationalistische Kriegsrhetorik gründet sich im Stück auf die Gewissheit der eigenen Erwähltheit, die sich im siegreichen Kampf gegen die Fremden jeweils aufs Neue zeigen werde. Der (falsche) Prophet Hananja verspricht Befreiung und Erlösung vom fremden Joch, wenn sich das Volk im Opfergang gegen die Feinde, hier vor allem das Volk der Chaldäer und seinen König Nebukadnezar, erhebe. Und auch Baruch, der erst später zum bekehrten, treuen Begleiter Jeremias' wird, glaubt zunächst an die produktive Wirkung der Erneuerung, die von dem im Krieg vergossenen Blut im Hinblick auf den heimatlichen Boden ausgehen kann: „Israel ist unser Acker, und wir wollen ihn düngen mit unserm Blute, denn, ihr Brüder, es ist Seligkeit, zu sterben für den alleinigen Gott.“³³ Es ist unmissverständlich, dass hier Kritik an der Instrumentalisierung der (christlichen) Religion für die Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg anklingt. Die Heiligung des Krieges, seine Begründung als „Gotteskrieg“,³⁴ ist, so der Tenor, in jedem Fall eine gefährliche Anmaßung, die auf der Vorstellung beruht, dass die Körper der Idee, in diesem Fall der mit einem Gottesgnadentum verbundenen Nation, unterworfen werden müssen: „Das Leben ist uns einzig gegeben, daß wir es hinopfern für Gott und seinen Geist.“³⁵ Jeremias hält dagegen, nicht Gott, sondern die Menschen

³¹ Vgl. ebd., S. 173.

³² Vgl. ebd., S. 173.

³³ Ebd., S. 139. Vgl. auch das Geschrei der MENGE: „Israel muß über all en Völ kern sein... ein Brandopfer auf dem Altar... danket dem Herrn, daß er unsere Feinde geworfen“. Ebd., S. 161.

³⁴ Ebd., S. 147.

³⁵ Ebd.

führten Krieg: „Heilig ist kein Krieg, heilig ist kein Tod, heilig ist nur das Leben.“³⁶ Besonders greift er jene an, die sich einer siegreichen Gemeinschaft zugehörig wähnen, für die nicht einmal sie selbst, sondern andere im Krieg ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben:

„Sie haben gesiegt, die Krieger, nicht ihr! Demütig sind sie hingegangen, mit krummen Rücken unter der Waffen Wucht sind sie gekeucht, und der Tod warf sich über sie drückte ins Knie die Geschwächten. Wo sie ackerten mit ihrem nackten Gebein, wollt ihr Stolz ernten, aus ihrem Blute tranken euren Frechsinn, ihr verlassen Volk!“³⁷

Damit wird der stellvertretende Opfertod, das Leiden im Namen der Nation, grundsätzlich zurückgewiesen. Das „Wir haben gesiegt“ der Menge wird so als Symptom einer Gemeinschaftsbildung vorgeführt, die auf einer Opferlogik beruht: die Vision eines ungebrochenen, kraftvollen und überlegenen Volkskörpers wird auf Kosten einzelner oder – wie hier auch – einer großen Anzahl sterbender Körper behauptet. Der Zusammenhang zwischen dem symbolischen Körper und den gewaltsam verletzten, zerteilten und getöteten Körpern wird in der Überhöhung von Ganzheit und Souveränität jedoch ausgeblendet bzw. verleugnet. Die anfangs von Baruch beschworene Vorstellung, dass das im Krieg vergossene Blut den „Acker“ Israels düngt, wird noch einmal aufgerufen in dem Verb ‚ackern‘, das den Akzent nicht mehr auf das Land bzw. die Gemeinschaft als gegebene setzt, sondern auf den Einsatz und Verbrauch von ‚nacktem‘ Leben, die zu seiner Konstitution nötig sind. Auch steht hier nicht mehr die organisistische Metapher des Düngens und Wachsens im Vordergrund, vielmehr wird im Bild des Bluttrinkens ein kannibalisches Mahl, aber auch die Eucharistie evoziert.

Gerade weil das Drama eine Annäherung der biblischen Prophetenfigur Jeremias an Christus betreibt, wird hier eine Distanzierung von der christlichen Vorstellung des stellvertretenden Opfers erkennbar. Tatsächlich wird Jeremias selbst aus der Perspektive seines Volkes bezeichnenderweise überwiegend auch als nicht opferfähig erachtet. Er ist nicht derjenige, der in einer geregelten Beziehung zum Rest des Volkes steht, so dass er dieses repräsentieren könnte. Vielmehr wird er nach seiner Verstoßung durch die eigene Mutter

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 167.

im Verlauf des Stückes mehrfach als Ausgestoßener, Verworfenener, Verbannter und sogar explizit als „Unrat“³⁸ bezeichnet. Nachdem Baruch ihn niedergestochen hat, bleibt er, am untersten Rande einer Treppe, die er blutend hinabgestürzt ist, „wie ein ausgeworfenes Stück Leben in den Steinen“³⁹ liegen, wie es in der Regieanweisung heißt. Wie er sich selbst fremd ist, empfindet er infolge dieser gewaltsamen Abtrennung von jeder lebendigen Gemeinschaft mit den Menschen – „wen der Herr zur Geißel erlesen, den reißt er los vom Baume des Lebens“⁴⁰ – regelrecht Abscheu vor sich selbst. Gegenüber der Mutter formuliert er: „Nicht dein Sohn, nicht atmend Fleisch bin ich mehr, nur Gelächter einer Welt, der Ausgestoßene bin ich worden meines Volkes und der Zorn der Gerechten, der Vergessene Gottes und Ekel mir selbst.“⁴¹ Die Rede des Verworfenen ist, einmal mehr, nicht eine des Bekenntnisses oder der Selbstgewissheit – vielmehr hat er keinen Glauben an die Kraft seiner Worte, nennt sich „Verkünder ohne Gott“ und verflucht Gott schließlich zusammen mit seinem eigenen Schicksal.⁴² Offensichtlich werden dabei Passagen aus dem Jeremias-Buch, in denen der Prophet mit Gott hadert, mit neutestamentlichen Darstellungen der letzten Worte Christi („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Mk 15,34; Mt 27,46) überblendet. Dies ist der Kontext, in dem die Kreuzigungsmotivik im Text aufgerufen wird. Jeremias wird vom Volk verhöhnt, das ihn als „Gesalbten des Herrn“ apostrophiert und sich spottend vor ihm verneigt. Die Szene ruft die Verspottung von Jesus als „König der Juden“ (Mt 27,29) auf, die Teil seiner Passion ist. Die Kreuzesinschrift INRI bewahrt ja die Erinnerung an diesen Spott, der auf diese Weise in das christliche Symbol einget, dieses überdeterminiert und auf die

³⁸ Vgl. die Rede des Hohepriesters Pashur gegen Jeremias: „In die Düngergrube stoß ihn hinab, Unrat zu Unrat, Kot zum Kote, daß Gottes Licht er nicht länger schände und ledig sei seiner Stimme die Stadt.“ Ebd., S.219.

³⁹ Ebd., S.152. In mancher Weise lässt sich Jeremias hier als Figuration des homo sacer verstehen, wie Agamben ihn beschrieben hat. Das Drama des Jeremias deckt, so könnte man folgern, diejenige Logik einer ursprünglichen Verwerfung des ‚nackten Lebens‘ auf, „auf deren Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen“ und das mit ihr instituierte Prinzip der Repräsentation gründet. Vgl. Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002, S.17. Aufschlussreich in diesem Kontext ist auch, dass die Repräsentationsformel des Christentums in Zweigs Drama auf das Leben bezogen wird: „Selig zu leiden einer für alle, zu leiden für das lebendige Leben.“ (Zweig: Jeremias, S.247.)

⁴⁰ Zweig: Jeremias, S.218. Vgl. auch ebd., S.276.

⁴¹ Ebd., S.204.

⁴² Ebd., S.282 f. „Deine Härte ist mir zu hart und zu schwer deine Hand! Ich diene nicht mehr deiner rasenden Rache [...]. Ich zerreiße den Bund zwischen dir und mir!“

Geschichte des verhöhten Juden hin öffnet. Zugleich fokussiert die Bearbeitung Zweigs jene Passagen aus dem Jeremias-Buch, die das neutestamentliche Geschehen besonders deutlich zu präfigurieren scheinen und von der christlichen Liturgie auch entsprechend gelesen wurden. So sagt Jeremias einmal über sich: „Ich selbst war wie ein zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und ahnte nicht, daß sie gegen mich Böses planten: Wir wollen den Baum im Saft verderben. Wir wollen ihn ausrotten aus dem Land der Lebenden [...]“ (Jer 11,19)

Durch die Überblendung des Prophenbuchs des Tanach mit der Leidensgeschichte Jesu, wie sie die Evangelisten schildern, wird die Konstellation, dass Jeremias/Jesus von Mitgliedern des *eigenen* Volkes ausgestoßen und verspottet wird, hervorgehoben. Damit wird die christliche Lesart, die ihn als Begründer einer neuen Religionsgemeinschaft begreift, der von Ungläubigen gequält und hingerichtet wird, durch eine andere überschrieben. Dabei wird der Mechanismus der Schuldzuweisung als ein gemeinschaftskonstituierender vorgeführt. Immer wieder werden im Text Beschuldigungen ausgesprochen. Zunächst ist es vor allem Jeremias, der Prophet, der für die von ihm vorhergesagten Ereignisse verantwortlich gemacht wird. Als Nebukadnezar mit aller Macht heranzieht und Siegesgewissheit und Selbstherrlichkeit des Volkes erschüttert werden, wird die Anschuldigung, der frühe Kündler des Unglücks habe ihn herbeigerufen, sei ein Parteigänger des Feindes und von ihm gekauft, das Ventil für die Ängste und Zweifel.⁴³ Dasselbe Volk, das zuvor den Kriegstreiberien seiner Prediger begeistert zugejubelt hatte, ist angesichts der bedrohlichen Entwicklung auch bereit, diese Priester plötzlich umstandslos als Schuldige zu bezichtigen.⁴⁴ Indem die Beschuldigten so unvermittelt wechseln, wird nicht nur das Volk als leichtgläubig und beeinflussbar beschrieben, vor allem tritt die Suche nach einem Sündenbock als strukturelles Prinzip der Selbstvergewisserung, die von eigener Schuld ablenken will, hervor. Entsprechend konfrontiert Jeremias das Volk, als es in der Not den König schmäht, mit der Wahrheit: „Spät wollt ihr den Frieden! Was werft ihr Blutes Schuld von euch fort auf den König? Auch ihr habt diesen Krieg gewollt.“⁴⁵ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch jene Szene, in der Jeremias‘

⁴³ Vgl. ebd., S. 171.

⁴⁴ Ebd., S. 175.

⁴⁵ Ebd., S. 265.

Mutter die Wiederkehr ihres verlorenen Sohnes, dessen Abwesenheit sie „wie mit sich selber entzweit“⁴⁶ hat, halluziniert. Ihre Vision seiner Ankunft wird deutlich als messianische markiert, sie steigert sich in die Vorstellung eines Ankommens, einer erfüllten Präsenz, hinein, in der jede Trennung und Differenz aufgehoben scheint. Dabei macht der Text ganz deutlich, dass diese Vision nur um den Preis einer Verleugnung möglich ist, indem die Mutter zum einen den katastrophischen Kriegszustand nicht wahrhaben will, in dem sich die Stadt befindet, und sie zum anderen die Tatsache verdrängt hat, dass sie selbst es war, die den Sohn verstoßen hatte, weil er vermeintlich in Israel Zweifel säte. Die Diskrepanz zwischen ihrer messianischen Vision, derzufolge der Sohn angekommen sein soll, und der Wirklichkeit seiner Abwesenheit löst sie, indem sie ihren ihr treu ergebenen Diener Achab beschimpft: „Verraten hast du mich... gesperrt ihm das Haus... gewiß war er hier, und du hast ihn fortgestoßen... er war hier... mein Blut spürt ihn an der Schwelle... er harrt nur des Rufes, und du schweigst... Du hast ihn weggestoßen.“⁴⁷ Zugleich nötigt sie ihn, ihr Wunschgebilde mit zu tragen, ihr zuliebe die erwartete Ankunft ebenfalls zu beschwören: „Ein Wort nur will ich hören, nur eines: Er kommt, er ist da...“⁴⁸ Dass das Ausbleiben der messianischen Erfüllung nicht dem Anderen angelastet werden kann, wird dann allerdings deutlich als Jeremias tatsächlich kommt. Zwar ereignet sich eine durchaus anrührende Wiederbegegnung zwischen Mutter und Sohn und doch bleibt jede Phantasie einer endgültigen, die Entzweiung aufhebenden Heimkehr Illusion.⁴⁹

Jeremias ist kein Erlöser; sich selbst fremd und die Ankunft des Fremden kündend, das die Selbstgewissheit und die Beheimatung des Volkes ebenso erschüttert wie die Geltung der vermeintlich ursprünglichen und unzerstörbaren Familienbande, steht er zuletzt sogar als derjenige da, der der schwerkranken Mutter den Todesstoß versetzt, weil er sich weigert, ihr wahnhaftes Bild von der ungebrochenen Größe und Kraft Israels durch Lügen aufrecht zu erhalten. So zerbricht sein Erscheinen gerade indem er leibhaftig noch einmal nach Hause, zur Mutter, zurückkehrt, die Vorstellung einer

⁴⁶ Ebd., S.201.

⁴⁷ Ebd., S.202.

⁴⁸ Ebd., S.202.

⁴⁹ Vgl. eBd.S.205: „Oh, du Lieber, du Guter, du spät Belehrter, / Mein Herzgewiegter, mein Heimgekehrter / Ruh aus nun, du Lieber, am Herzen ruh aus, / Ich habe dich ja wieder, spür' Blut dich im Blut, / Väterlich hält dich mit Stille das Haus, / Mütterlich mein Arm dich gefangen.“

unverbrüchlichen Einheit und Gemeinschaft. Die Rhetorik der Blutsbande, die sich in der Rede der Mutter verdichtet („mein Kind bist du und mein selig Blut für immerdar!“⁵⁰), wird so ausdrücklich zurückgewiesen. Dies findet im Text auch später einen Widerhall, etwa als Baruch, der als freiwilliger Bote Nebukadnezars nach Jerusalem zurückkehrt, von Vertretern Israels nach seiner Identität und Herkunft gefragt wird: „Unseres Blutes nennst du dich?“ Und er antwortet: „Ich bin Diener des alleinigen Gottes, und zu Jerusalem steht meiner Väter Haus.“⁵¹ Hier wird unter Verweis auf Genealogie und Herkunftsort durchaus Zugehörigkeit ausgedrückt, die Vorstellung einer Gemeinschaft des Blutes als bindende, Identität und Handlungen automatisch leitende, aber auf Distanz gehalten. Gleichermaßen wird, wie oben bereits angedeutet, der Diskurs des kriegerischen ‚Blutgangs‘ im Namen des Volkes bzw. der Nation kritisch reflektiert. Jeremias flucht „über den Mann, der nach Blut schreit“; wenn er sich selbst auf die ‚Stimme des Blutes‘ bezieht, so gerade in der Zurückweisung der Opfermetapher: „Dein eigen Blut schreiet aus mir, Jerusalem, daß es nicht vergossen werde“.⁵² Während das Stück also einerseits wirkmächtige Metaphern der Blutgemeinschaft wie auch die christologisch aufgeladene, vor allem im Diskurs um den Ersten Weltkrieg wieder massiv instrumentalisierte Metapher vom für die Gemeinschaft vergossenen Blut problematisiert, schreibt es andererseits doch auch den Diskurs um Blut und Gemeinschaft fort. Tatsächlich ist die Insistenz der Metapher im Text bemerkenswert, ein Zeichen offenbar dafür, dass hier ein zentraler Bildkomplex im abendländischen Imaginären identifiziert wird, dessen Wirkmacht er vor Augen führt und den es zu bearbeiten gilt.⁵³ Die Engführung der Jeremiasmit der Christusfigur wird nicht zuletzt über das Motiv des vergossenen Blutes realisiert. So spricht Jeremias, nachdem Baruch ihn niedergestochen hat, dass dieser damit nicht allein ‚sein Blut‘ gemordet habe, sondern „aller in Israels Blut... nicht mich hast du gemordet, aber Zion hast du gebrochen... Zion zerstört“.⁵⁴ Hier klingt das Prinzip einer Opferstellvertretung an, doch anders als in der Symbolik des Christentums führt das vergossene Blut hier nicht

⁵⁰ Ebd., S.205.

⁵¹ Ebd., S.229.

⁵² Ebd., S.148.

⁵³ Vgl. zu diesem Komplex ausführlich Caspar Battegay: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930*. Köln 2011.

⁵⁴ Ebd., S.153.

wie das in der Eucharistie gemeinsam genossene auf einen intakten Gemeinschaftskörper, eine durch den Opfertod gestiftete Gemeinschaft. Vielmehr ist hier ja gerade vom Zerbrechen, von der Zerstörung einer solchen Gemeinschaft die Rede.

4. Die andere Stimme: Zeugnis von Bruch und Schuld

Zentral erscheint auch wiederum der Unterschied, dass Jeremias nicht von außen, vom Feind des Volkes, Leid zugefügt wird, sondern von einem ‚Bruder‘. Die Aufmerksamkeit wird also auf einen inmitten der eigenen (Volks-) Gemeinschaft sich ereignenden, mit der ausschließenden Selbstermächtigung in engstem Zusammenhang stehenden Gewaltakt gelenkt. So ist es folgerichtig auch die Anerkennung dieser Gewalt und Schuld, die ausdrücklich nicht anderen angelastet werden kann, aus der die engste Verbundenheit, die das Stück gestaltet, entspringt: Baruch wird fortan zum treuen Anhänger und engsten Vertrauten von Jeremias. Nicht sühnt hier ein einzelner die Schuld der anderen, nimmt fremde Schuld auf sich; in Baruchs Satz, „Sühngeld will ich bieten für dein Blut“⁵⁵ ist vielmehr die (christologische) Konstellation verschoben auf denjenigen, der die eigene Schuld sühnt und demjenigen sich anschließt, dem durch ihn selbst Leid zugefügt wurde. Damit wird der Akt der Ausstoßung und Verletzung in das Symbolgeschehen integriert: die hier begründete Gemeinschaft bewahrt die Erinnerung an einen nicht-distanzierbaren bzw. auf andere projizierbaren Bruch, der zugleich an die Gewaltförmigkeit ausschließender Selbstsetzung gemahnt.⁵⁶ Der Zeuge der Passion ist hier unmittelbar in das bezeugte Leid involviert und zwar nicht (nur) als Mitleidender, sondern auch als dessen Verursacher. Eine bruchlose Identifikation mit dem Leiden kann es also nicht geben, es sei denn, die eigene Schuld würde, wie es im Stück an anderen Stellen so oft vorgeführt wird, verleugnet.

⁵⁵ Ebd., S.152.

⁵⁶ Vgl. hierzu Ricoeur, Paul: Verletztes Gedächtnis und Geschichte. In: Ders.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Göttingen 1998, S.98–130. Hier heißt es etwa: „Auch gibt es keine historische Gemeinschaft, die nicht aus Verhältnissen hervorgegangen ist, die man ohne Zögern mit Krieg gleichsetzen kann. Was wir als Gründungsereignisse feiern, sind im wesentlichen gewaltsame Akte, die von einem unsicheren Rechtsstaat nachträglich legitimiert werden. Was für die einen Ruhm bedeutete, war für die anderen Erniedrigung. Das Feiern der einen Seite entspricht der Verdammung der anderen. So werden in den Archiven des kollektiven Gedächtnisses Verletzungen gespeichert, von denen nicht alle symbolisch sind.“ Ebd., S.100.

Auffällig ist hier auch, wie die Idee der Zeugenschaft, über die Gemeinschaft hier konstituiert wird, über die Polyvalenz des ‚Zeugens‘ an Ideen von Schöpfung und Hervorbringung geknüpft erscheint. „Der erste bist du, der mir glaubet, wahrlich meines Glaubens Erstling bist du und meiner Angst erstgeboren’ Kind... mit meinem Blute hab’ ich dich gezeuget und aus meiner Qual dich gewunden“;⁵⁷ spricht Jeremias zu Baruch als dieser seinen Entschluss erklärt hat, ihm folgen zu wollen. Hier wird offensichtlich auch die mit der Vorstellung einer familiären Gemeinschaft in Verbindung stehende Blutsmetapher aufgerufen, aber auf eine Weise mit der christlichen Opfersymbolik verschränkt, dass die Verletzung des Körpers, die hier mit Ausstoßung und Zerteilung einher geht, zum Gründungsmoment der Gemeinschaft wird. Zum Zeugen des prophetischen Wortes („Gottes Bote ist er, und Wahrheit kündigt er, ich zeuge für ihn“⁵⁸) wird nicht derjenige, der dem Propheten durch Bruderschaft oder Volkszugehörigkeit nah und verbunden ist, vielmehr wird der Zeuge erst durch den Bruch von Zugehörigkeit und Gemeinschaft hervorgebracht und das heißt hier buchstäblich ‚gezeugt‘.⁵⁹ So wird er in den Stand gesetzt, sogar Jeremias selbst gegenüber, der immer wieder an sich selbst, seiner Kraft, seiner Eignung zum Prophetenamt, seinem Wort zweifelt, zu bezeugen, was dieser vermag.⁶⁰ Zeugenschaft führt hier auf eine Konstellation, die nicht wie im juristischen Zeugnis einen Dritten über eines anderen Schuld sprechen lässt. Vielmehr öffnet sie eine Szene, in der der Sprechende einen Bruch bezeugt, der (auch) eigene Schuld erinnert.

In diesem Kontext ist auch das Motiv des Rufes oder der Stimme bedeutsam, das sich leitmotivisch durch den Text zieht. Während einerseits die Priester und falschen Propheten Israels beanspruchen, „die Stimme des Herrn“⁶¹ in sich zu spüren, die das Volk auffordere, gegen seine Feinde in den Krieg zu

⁵⁷ Zweig: Jeremias, S.155 f. Vgl. auch ebd., S.197. Hier spricht Baruch: „oh, Jeremias, der du Kraft zeugest aus deinem Schmerze... ich danke dir... ich danke dir.“

⁵⁸ Ebd., S.188. (Baruch über Jeremias gegenüber Volk und König)

⁵⁹ Diese Konstruktion steht offensichtlich im Gegensatz zur Blut-und-Boden-Ideologie des europäischen Nationalismus, aber etwa auch zur Engführung von Bezeugen und Erzeugen im Horizont einer jüdischen Blutgemeinschaft, wie Rosenzweig es formuliert. Vgl. Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1993, S.331. Vgl. hierzu Battegay: Das andere Blut, S.216. (Battegay untersucht auch die problematischen Implikationen des Begriffs der Blutgemeinschaft bei Rosenzweig – eine Spur, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann.)

⁶⁰ Ebd., S.195: „So sage doch, zeuge, künde mir, daß ich’s gewahr sei... was hab’ ich vermocht?“

⁶¹ Ebd., S.142.

ziehen, ist der Prophet Jeremias derjenige, der zwar ebenfalls bereits im ersten Bild „einen Ruf“ gehört hat, dessen er sich aber gerade nicht in dieser Weise gewiss sein kann. Während Hananja das „Höre, Israel“ im Sinne der Kriegstreiberei instrumentalisiert, bezeugt Jeremias’ Rede einen Ruf, der die bewussten Ziele und klaren Grenzziehungen zwischen Eigenem und Anderen gerade nicht stützt, sondern verunsichert. Jeremias erlebt den Ruf und damit seine Erwählung als etwas, das regelrecht ‚einbricht‘ in das Eigene und Vertraute, das dazu nötigt, die Heimat zu verlassen und mit Bindungen zu brechen und das deshalb dem Eigenen als Bestätigung und Fundament niemals vollkommen zugerechnet werden kann.⁶² Zu Beginn, als Jeremias glaubt, Gott rufe ihn mit Namen, und er bereits in der Gewissheit seiner Nähe zu Gott schwelgt, wird er jäh aus diesem wahnhaften Traum gerissen, als er erkennen muss, dass es die Stimme der Mutter war, die er für die göttliche gehalten hatte.⁶³ Das Traumhafte, Mehrdeutige, Ungewisse bleibt jedoch als Charakteristikum eines Rufes präsent, der nicht auf einen identifizierbaren, gar sichtbaren Urheber zurückgeführt werden kann. Jeremias’ Rede legt so auch nicht Zeugnis ab von einer klaren Aufforderung im Namen Gottes, sondern von jenem Einbruch, jener „Schrecknis“, von der bereits die Rede war. Vor dieser das Ich im Grunde seiner Selbstgewissheit erschütternden ‚Berufung‘ schreckt dieses vielfach zurück; sie anzunehmen, sich ihr gegenüber zu öffnen, erweist sich als die eigentliche Herausforderung, an der sich Israels Schicksal hier zu bewähren hat. Indem den „Lockpfeifern des Krieges“⁶⁴ und denjenigen, die zum kriegerischen Einsatz der „Gottesposaune“⁶⁵ aufrufen, eine Absage erteilt wird, schreibt das Stück nicht nur gegen die nationalistischen Kriegstreiber während des Ersten Weltkriegs an, es präsentiert implizit auch eine Lektüre biblischer Passagen, in denen sich göttliche Macht und Einwirkung im Schall des Schofar bzw. der Posaune (häufigste Übersetzung) manifestiert. Nicht dem Modell der Posaunen von Jericho, das im Buch Josua als gottgewollte kriegerische und gewaltvolle Eroberung durch die Israeliten beschrieben wird, folgt das Stück in seinem Fortgang, es ruft vielmehr jene Passagen in Erinnerung, in denen der Schall des Schofar/der Posaune mit einer Beunruhigung verbunden ist,

⁶² Vgl. ebd., S. 122.

⁶³ Ebd., S. 123.

⁶⁴ Ebd., S. 143.

⁶⁵ Ebd., S. 142.

die sich nicht für nationalistische Zwecke vereinnahmen lässt, sondern diese gerade unterläuft (Ex 19,19–25; Jer 4,19–21; 6,17).⁶⁶

Damit steht der Text in einem engen Zusammenhang mit Arbeiten, die zur selben Zeit im Horizont psychoanalytischer Theoriebildung das Motiv der (göttlichen) Stimme behandelt haben. Vor allem in Theodor Reiks 1919, also zwei Jahre nach Erscheinen des „Jeremias“ publizierte Aufsatz über den Schofar, lassen sich deutliche Strukturäquivalenzen erkennen. Reik deutet den Schall des Schofar als Erinnerung an die Urszene der Gemeinschaftsstiftung, die Freud mit dem Vatermord der Urhorde in Verbindung gebracht hatte.⁶⁷ Tatsächlich verweist das Widderhorn auf das in der Tora beschriebene Tieropfer, das das Menschenopfer (Isaaks) ersetzt, was in der Perspektive der Psychoanalyse aber zugleich als verschobene Aufführung und damit als Hinweis auf einen gewaltsamen Gründungsakt gelesen wird, indem sich die Gemeinschaft durch einen Mord (am eigenen Vater) konstituiert. Der mit dem Schall des Schofars verbundene Schrecken hat genau damit zu tun, dass die Gemeinschaft durch ihn rituell an jenen ursprünglichen Mord und damit sowohl an nicht distanzierbare eigene Schuld wie auch an einen gewaltsamen Einbruch ins Eigenste erinnert wird. Ausdrücklich beschreibt sich Jeremias als einen, der nicht Herr über seine eigene Stimme ist, durch die er sich vielmehr selbst fremd wird: „Nicht ich hebe die Stimme, Gott wirft sie aus mir. Wie die Luft führt durch die Posaune, daß sie erklinge, so tönet sein Wille durch mich.“⁶⁸ Doch auch diese Gewissheit des Propheten, Medium eines göttlichen Willens zu sein, erweist sich als schwankend. In seinem Hadern mit Gott tritt ganz deutlich auch die andere Seite dieses Ergriffenseins zutage, das nämlich das Volk nicht bestätigt und schützt, sondern selbst bedroht und verletzt:

„Und da meine Seele in Flammen stand,
Als Feuerbrand wider mein Volk entsand;
Was war's, als dein rasender Wille nur,
Daß wie ein Feind ich wider sie fuhr?“

⁶⁶ Vgl. auch die Erläuterungen zum Schofar-Klang bei Saadia Gaon, der dessen Verknüpfung mit der Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems hervorhebt sowie an den Schrecken vor Gott.

⁶⁷ Theodor Reik: Das Schofar (Das Widderhorn). In: Ders.: Das Ritual. Psychoanalytische Studien, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage der „Probleme der Religionspsychologie“. Mit einer Vorrede von Sigmund Freud, Leipzig u. a. 1928, S. 201–330.

⁶⁸ Zweig: Jeremias, S. 194.

Ich war die Drossel, die sie umkrampfte,
 Der Huf, der ihren Frieden zerstampfte,
 Ich war die Säge, die sie zerkreischte,
 Der Stachel, der sie lebendig entfleischte,
 Ich war die Schrecknis, die sie erschreckte,
 Der Angsttraum, der sie allnächtens erweckte,
 Der Brand, der an ihren Knochen fraß,
 Der Dorn, der in ihrem Fleische saß [...].⁶⁹

5. Weltwanderschaft: Transnationalität und Exil

Es ist deutlich, dass diese Rede des Propheten, der sich selbst nicht nur heimgesucht sieht durch Gott, sondern auch selbst als Heimsuchung für seine „Brüder“ wahrnimmt, in starkem Kontrast steht zur christlichen Rhetorik der Passion, die Christus als unschuldig für die Gemeinschaft Leidenden entwirft. Jeremias nimmt nicht die Schuld anderer auf sich, sondern er schwankt zwischen dem Innewerden seiner Rolle des Erwählten und göttlichen Mediums einerseits und der Anerkennung eigener Schuld und Verworfenheit andererseits, die auch mit der Infragestellung Gottes verbunden sind. So inszeniert der Text eine Art Fort-Da-Spiel, das die Ambivalenz des Selbstverhältnisses zwischen Selbstbehauptung und Ohnmacht dramatisiert.⁷⁰ Wird dies in der Figur des Jeremias besonders deutlich vorgeführt, so erscheint es gerade am Schluss auch auf die Gemeinschaft übertragen. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen, dem Prophet und dem Volk ist keines der Stellvertretung. Nicht stirbt hier einer für alle den Opfertod, auch wenn das Stück die Parallele zur Passion Jesu überdeutlich gestaltet. Nachdem Stimmen des Volkes bereits zur Kreuzigung Jeremias‘ aufgerufen hatten, steht Jeremias, so der Nebentext, selbst in „Kreuzgebärde“ und ruft alle dazu auf, ihn zu kreuzigen:

⁶⁹ Ebd., S. 284.

⁷⁰ Das sogenannte Fort-Da-Spiel beschreibt Freud in seinem unmittelbar im Eindruck des Ersten Weltkriegs entstandenen Text „Jenseits des Lustprinzips“. Es dient zur Plausibilisierung seiner hier entwickelten These, dass am Grunde der Ich-Entwicklung nicht nur das Lustprinzip als eines auszumachen ist, dass auf die Wiederherstellung eines Ursprungszustands der Einheit und Verbundenheit abzielt, sondern dass ein Prinzip der Verwerfung, das das entstehende Subjekt seiner eigenen Ohnmacht inne werden lässt, ebenso für die Ich-Entwicklung konstitutiv ist.

„Die Lanze rammt mir ein und den Speer,
Oh, geißelt nur, speit und beschmähet mich,
Zum Kreuze schleppt und erhöht mich,
Zerreißt meine Hände, zerbrecht mein Gebein. –
Ich will ja nur für euch alle und alle
Vor Gott das selige Sühnopfer sein.“⁷¹

Und etwas später:

„Was zögert ihr noch? Den seligen Preis
Des Martertods, ich will ihn bezahlen!
Oh, wie dürstig bin ich der Martern und Qualen,
Denn ich weiß,
Der am Kreuze hinstirbt in irdischer Pein,
Wird der selige Mittler und Fürbitter sein.
Seine Arme, die brechend am Kreuzholz hangen,
Werden liebend die Seele der Welt einst umfassen.
[...]
Seine Qual die ewige Liebe auf Erden.
Oh, sein Tod ist Leben, sein Leiden Vergeben,
Nur sein Fleisch kann sinken, sein Leib kann zerfallen,
Doch seine Seele wird flügelnd mit allen
Sünden der Menschen zu Gott aufschweben
Und dort der Bitter und Bote sein!“⁷²

Dies liest sich wie ein lupenreines christliches Bekenntnis und tatsächlich könnte man die Stelle als eine Art Probe auf die Frage verstehen, inwiefern der christliche Erlösungsgedanke in der Situation des Krieges und des übersteigerten Nationalismus am Beginn des 20. Jahrhunderts eine Perspektive verspricht. Werden Pazifismus und Weltbürgertum, als deren Fürsprecher Stefan Zweig, nachdem er sich von seiner anfänglichen Kriegsbegeisterung abgekehrt hatte, in dieser Zeit aufgetreten war – eine Haltung, die auch dem Drama „Jeremias“ von nahezu allen Interpreten abgelesen wird⁷³ –, hier aber wirklich mit dem christlichen Passions- und Märtyrergedanken verknüpft? Offensichtlich ist das

⁷¹ Zweig: Jeremias, S. 269.

⁷² Ebd., S. 270.

⁷³ Vgl. etwa Bodmer: „Jeremias“. Ein Bekenntnis zu Pazifismus, Humanismus und Weltbürgertum.

nicht der Fall, denn die Kreuzigung findet nicht statt, Jeremias lebt weiter bis zum Ende des Dramas, es gibt keinen Einzelnen, der sich für das Volk opfert. In ihrer Zitathaftigkeit jedoch führt die Szene, die christliche Symbolik und jüdische Überlieferung noch einmal überdeutlich verschränkt, die Logik der Kreuzigung vor Augen. Jeremias ist hier nicht (nur) die historische Prophetenfigur, vielmehr kennt und aktualisiert er die Passionsgeschichte, indem er sich selbst regelrecht als (Re-)Figuration Christi inszeniert. In diesem Sinne schreibt das Stück die Jeremias-Geschichte im Horizont der vom Christentum geprägten neueren Kulturgeschichte fort, indem es dieser die Erinnerung an den jüdischen Jesus und die mit ihm verdrängte jüdische Tradition wieder einschreibt. Der universalisierende Bezug auf die „Welt“, der in dem genannten Zitat anklingt, wird als einer reflektiert, der ein stellvertretendes Opfer voraussetzt, und schließlich durch einen anderen Bezug zur Welt, einen anderen Kosmopolitismus,⁷⁴ abgelöst.

Dass Jeremias nicht am Kreuz stirbt, hat im Stück damit zu tun, dass der Einbruch der Katastrophe, die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung ins Exil, die Jeremias vorausgesehen hatte, nicht abgewendet werden können. Die Kreuzigungsphantasie erscheint damit regelrecht als Verleugnung der prophetisch geschauten und nun hereinbrechenden Ereignisse und als Verdrängung des Einbruchs ins Eigene, der durch ein einzelnes Opfer nicht aufgehoben oder verschoben werden kann. Die Perspektive auf die Welt, die dann am Schluss, vor allem im letzten Bild, erkennbar ist, konstituiert folgerichtig auch nicht eine ungebrochene übergreifende Gemeinschaft, sondern sie bleibt explizit an die Brüchigkeit des Selbst bzw. der Gemeinschaft und an die Zerstreung geknüpft: Statt des liebenden ‚Umfangens‘ der Welt, das in der Christusfiguration anklingt, steht hier die „Weltwandschaft“⁷⁵ im Mittelpunkt, mithin das exilische Dasein jenseits der Heimat und tradierter Gewissheiten. Der Bezug auf die (ganze) Welt bleibt hier, in der Rede Jeremias’, an eine partikulare Erfahrung der Heimsuchung und Vertreibung geknüpft:

⁷⁴ Vgl. hierzu auch neuere Entwürfe des Kosmopolitischen, die das Spannungsverhältnis von Eigenem und Fremdem, von Partikularität und Universalität nicht in einer differenzlosen Einheits- oder Heimatvorstellung aufheben: Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*. New York, London 2006. [dt.: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. München 2007.].

⁷⁵ Ebd., S. 311.

„Weltwanderschaft ist unser Zelt, Mühsal unser Acker und Gott unsere Heimat in der Zeit. [...] Lasset den andern ihr Glück und den Stolz, lasset ihnen Haus und die Heimstatt der Erde, du aber lasse dich prüfen, du Leidensvolk, und glaube, du Gottesvolk, denn das Leid ist dein heilig Erbe, und ihm einzig bist du erwählt [...].“⁷⁶

Erscheint die Passion hier also offensichtlich übertragen auf ein ganzes Volk, womit die Vorgeschichte der christlichen Narration im Motiv des Leides Israels in Erinnerung gerufen wird,⁷⁷ so treten die strukturellen Äquivalenzen, vor allem aber auch die Differenzen zwischen Opfer- und Exilnarrativ deutlich hervor. Letzteres manifestiert sich nicht in einer repräsentativen Logik, in der einer für alle leidet – das Leiden des Volkes Israel ist kein stellvertretendes, sondern bleibt auf sich selbst bezogen.⁷⁸ Die Welt wird nicht in einem stellvertretenden, auf einen Akt der Opferung zurückweisenden Zeichen (des Gekreuzigten) gegeben, sondern in ihrer Vielfalt durchquert. Der Modus des übernationalen In-der-Welt-Seins ist nicht der der Beheimatung als Weltbürger, vielmehr manifestiert er sich in einem Ausgesetztsein, das auf Differenz, Brüchigkeit bzw. das eigene Gebrochensein bezogen bleibt: „Nur die Geprüften hat er erwählt, und nur den Leidenden gilt seine Liebe. [...] Er hat uns brüchig gemacht, daß er tiefer sich senke in unseres Herzen Scholle.“⁷⁹ Hier, im letzten, durchaus mit Pathos aufgeladenen Bild „Der ewige Weg“ werden Aufbruch (ins Exil) und Heimkehr enggeführt: der Weg zu sich impliziert nicht die Abgrenzung und den Ausschluss des Fremden, er ist vielmehr

⁷⁶ Ebd. Vgl. auch ebd., S. 321: „Die verweilen, / Haben die Heimat, / Doch die wandern, Haben die Welt!“

⁷⁷ Vgl. zu diesem Komplex: Stegemann, Wolfgang: Jesus als Messias in der Theologie des Lukas. In: Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen. Hg. von Ekkehard Stegemann. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 21–40.

⁷⁸ Dieser Gedanke lässt sich ganz ähnlich bei Franz Rosenzweig finden, dessen ebenfalls im Eindruck des Ersten Weltkriegs geschriebener „Stern der Erlösung“ den charakteristischen jüdischen Selbstbezug paradoxal als Verwurzelung nicht in einem Äußeren, einer Erde, einem Heimatland, sondern in sich selbst fasst: „in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum“. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1993, S. 339. Bezeichnenderweise beschreibt Rosenzweig hier das jüdische Volk auch als eines, dass grundsätzlich den Krieg nicht kenne. Ebd., S. 366.

⁷⁹ Zweig: Jeremias, S. 311. Vgl. auch ebd., S. 326: „Wir wandern den heiligen Weg unserer Leiden, [...] Wir ewig Zerstückte und ewig Erneute, Wir aller Völker Spielball und Spott, Wir einzig Heimatlosen der Erde“. Vgl. zu diesem Motiv auch Bodenheimer, Alfred: Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung, Göttingen 2012, bes. S. 15–40 („Zellsässigkeit. Über Exil und Tradition“).

an die Erfahrung der Fremde geknüpft. So verdichten sich im hymnischen Schlusskapitel noch einmal die Signifikanten der Fremdheit: „Auf fremden Straßen werden wir fahren, / Durch Land und Länder stößt uns der Wind / Heimat um Heimat reißen die Völker / Uns von den brennenden Sohlen fort, / Nirgends ist Wurzel dem stürzenden Stamme, / Wanderschaft stets unsere wandelnde Welt“.⁸⁰ Die Posaune, die hier ebenfalls wiederholt auftaucht, steht nun ganz im Zeichen des Aufbruchs ins Exil; ihr Schall verbindet den Schrecken von Zusammenbruch und Entwurzelung mit der Funktion des Rituals, Gemeinschaft zu stiften: eine Gemeinschaft, die sich des Einbruchs des Anderen stets aufs Neue innewird. In der Engführung von Passion und Gemeinschaft treibt das Stück die Analogien jüdischer und christlicher Symbolbildung hervor, verweist aber auch auf die fatalen Implikationen einer Opfererzählung, welche die Gründungsgewalt (den Christumord) den Anderen anlastet und (nationale) Identität wie auch Universalität allein um den Preis der Verleugnung eigener Brüchigkeit und nicht-assimilierbarer Fremdheit im Eigenen zu statuieren vermag. In der Überblendung von Jeremias und Jesus werden dagegen gerade diese Aspekte besonders akzentuiert, der jüdische Christus erinnert somit an die verdrängte Kehrseite christlicher Passionserzählungen und öffnet diese auf einen anderen Selbst- und Weltbezug jenseits ausgrenzender Vorstellungen von stellvertretendem Opfer und Blutsgemeinschaft.

⁸⁰ Zweig: Jeremias, S. 324.

**„Sie haben zweifellos Interessantes
am Kreuz erlebt.“
Rabbi Jesus in Carl Einsteins
„Die schlimme Botschaft“**

von Daniel Hoffmann

Zusammenfassung

Carl Einsteins Drama „Die schlimme Botschaft“ (1921), das ihm einen Prozess wegen Gotteslästerung einbrachte, steht mit seiner kritischen Haltung gegenüber der christlichen Lehre von der Kreuzigung und Auferstehung im Trend einer seinerzeit von jüdischen Theologen geführten Diskussion mit Adolf Harnacks Modernisierungsprojekt des Christentums. Jüdische Theologen wie Joseph Eschelbacher entwarfen ein Judentum, das, anders als von Harnack dargestellt, bereits jene moderne Gestalt einer Religion erfüllt, die Harnack für das Christentum erst zu erreichen versuchte. Einsteins „vom Dogma abweichende[r] Standpunkt“, der ihm vor Gericht von einem katholischen Geistlichen als Standpunkt eines dissidenten Juden vorgeworfen wurde, hätte durchaus als Beitrag eines jüdischen Literaten zur Apologie des Judentums gelten können, wenn Einstein nicht selbst seine Glaubensbrüder im Verbund mit der von ihm abgelehnten bürgerlichen Ideologie des kapitalistischen Marktes gesehen hätte.

Abstract

Carl Einstein's drama "The bad news" (1921), for which he was put on trial for blasphemy, follows with its critical stance against the Christian doctrine of the crucifixion and resurrection the trend, led by Jewish theologians of that time, of examining Adolf Harnack's modernization project of Christianity. Jewish theologians such as Joseph Eschelbacher devised a Judaism that, unlike Harnack's judgment, already fulfilled this modern gestalt of a religion that Harnack intended to find for Christianity. Einstein's "deviation from the dogma", for which he was accused of being a dissident Jew by a Catholic priest in court, could easily be considered another contribution to Judaism's

apologia by a Jewish literary agent. Yet, he remains an outsider, since, according to Einstein himself, even his fellow religious brother became affiliated with capitalism' bourgeois ideology – an ideology he rejected deeply.

1. Einleitung

Das Dogma von der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht, die Parusie, mit der das „Offenbarwerden seiner Herrlichkeit“¹ einhergeht, hat Literaten dazu verführt, sich eine solche Wiederkunft als vorzeitig geschehende vorzustellen. Weil mit Christi Parusie zudem die Gläubigen an seiner Herrlichkeit teilhaben werden,² ist vor allem in Zeiten, die sich weit entfernt von der Erlösung wähnten, der Wunsch, ihrer dennoch jetzt schon teilhaftig zu werden, am größten gewesen. Das berühmteste Beispiel einer solchen Literatur ist Dostojewskijs „Legende vom Großinquisitor“ aus „Die Brüder Karamasow“, der jedoch zugleich die Unmöglichkeit und die Gefahr erkennt, diesen Wunsch erfüllt zu bekommen. Sein Experiment endet deshalb mit einer Absage an jegliche Parusie Christi, die aber auch eine Absage an das Dogma impliziert.

Als Carl Einstein im Jahre 1922 wegen seiner Christus-Szenen „Die schlimme Botschaft“, die im Jahr zuvor bei Rowohlt erschienen waren, gemeinsam mit dem Verlag wegen Gotteslästerung nach §166 des Strafgesetzbuches verklagt wurde, nahm der Strafrechtsprofessor Ernst Landsberg in seiner Antwort auf eine Umfrage des „Tage-Buchs“ zu den Umständen dieses Gotteslästerungsprozesses auch auf Dostojewskijs berühmte Erzählung Bezug: „So äußere ich mich, obwohl ich keineswegs inneren Gefallen an dem Werk [von Carl Einstein – DH] gefunden habe, das ich schon in seiner Grundidee nicht für sehr glücklich halte. Dostojewskijs „Großinquisitor“ genügt mir.“³ Doch die Grundidee ist bei aller ins Auge fallenden Ähnlichkeit letztlich nicht identisch. Denn der Jesus, den Carl Einstein in seinen Szenen präsentiert, ist keineswegs der vorzeitig wiedergekommene, die christliche Lehre der Kirche verkörpernde Christus, sondern ein nur widerwillig gekreuzigter Jesus, dessen Auferstehung infrage steht, ein Jesus also, der auch die frohe Osterbotschaft Christi nicht kennt.

¹ Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie, Bd.1. Göttingen 1988, S.229.

² Siehe dazu ebd.

³ Zitiert nach Houben, Heinrich Hubert: Verbotene Literatur von der klassischen Zeit bis zur Gegenwart, Bd.1. Berlin 1924, S.137–174, S.152.

Einstein, der sich im Prozess mit den kirchengeschichtlichen Feinheiten der Deutung Jesu Christi vertraut zeigte,⁴ hat, indem er seine Jesus-Gestalt als vor dem Karfreitag stehend entwarf, eine jüdische Perspektive auf den historischen Jesus eingenommen, obgleich er während des Prozesses in dieser Hinsicht keinerlei Andeutungen gemacht hat. Sie ist ihm jedoch vor Gericht von einem katholischen Geistlichen als „vom Dogma abweichende[r] Standpunkt“, als Standpunkt eines dissidenten Juden vorgeworfen worden.⁵ Dass diese Perspektive letztlich tatsächlich die eines Juden in der Begegnung mit dem Christentum ist, lässt sich z.B. an einer Bemerkung Abraham Geigers ersuchen, die dieser in seiner 1858 erschienenen kleinen Schrift „Über den Austritt aus dem Judentum“ gemacht hat:

„Das Christentum verlangt nun einmal aufs Bestimmteste einen Glauben, der dem als Juden geborenen schwer anzunehmen bleibt, und verkennen wir es nicht, das Christentum nimmt es, so oft auch der Anlauf zur Verflüchtigung seiner Grunddogmen genommen wurde, immer entschiedener und ernster mit denselben.“⁶

Diese Entschiedenheit hat Carl Einstein 70 Jahre später im Verlaufe des Prozesses zu spüren bekommen, obwohl zur gleichen Zeit im Christentum eine starke Tendenz zur Verflüchtigung der Grunddogmen erkennbar war. Diese Tendenz findet ihren Widerhall in Schriften jüdischer Theologen über ihre Auseinandersetzung mit zeitaktuellen Diskussionen im Christentum. Die folgenden Ausführungen wollen zeigen, dass sich Carl Einstein mit der Jesus-Figur seiner „Schlimmen Botschaft“ im Trend dieser aktuellen jüdischen Diskussion befand, die als Auseinandersetzung mit bedeutsamen Strömungen im Christentum geführt wurde.⁷

⁴ Siehe ebd., S.161.

⁵ Ebd., S.160 f.

⁶ Geiger, Abraham: Über den Austritt aus dem Judentum. Ein Briefwechsel. Berlin 1924, S.6. Die Schrift ist 1858 erstmals erschienen.

⁷ Matthias Bernings Bemerkung, dass es „weiterhin ein Rätsel (bleibt), wieso in Einsteins Werk, obwohl er streng nach dem jüdischen Glauben erzogen worden ist, der Bezug zum Christentum viel größer ist als zum Judentum“, muss also revidiert werden. Zwar ist der direkte Bezug zum Judentum nicht offensichtlich, jedoch ist die Perspektive auf das Christentum eine spezifisch jüdische, sodass die Prägung durch das Judentum in der Denkhaltung liegt, nicht im expliziten thematischen Bezug. Berning, Matthias: Carl Einstein und das neue Sehen. Entwurf einer Erkenntnistheorie und politischen Moral in Carl Einsteins Werk. Würzburg 2011, S.300.

Im Fokus der jüdischen Theologie standen zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem die berühmten Vorlesungen Adolf Harnacks über „Das Wesen des Christentums“ (1900), auf dessen kritische bzw. herabwürdigende Äußerungen gegenüber dem Judentum zahlreiche jüdische Gelehrte mit eigenen Entwürfen zum Wesen des Judentums reagierten. Der heute bekannteste ist Leo Baecks „Das Wesen des Judentums“ (1905). Daneben wäre Aron Ackermanns „Judentum und Christentum“ (1903) zu nennen, der auf christlicher Seite die Tendenz erkannte, dem alten „Satze, das Christentum bedeute die Vollendung und damit auch die Vernichtung des Judentums, neue Nahrung zu geben, [und somit] dem Judentum seine welthistorisch-lebendige Bedeutung abzusprechen, es als eine Mumie hinzustellen, der höchstens eine antiquarische Bedeutung, die Bedeutung einer Kuriosität zukomme.“⁸

Felix Perles widmete in seinen „Jüdischen Skizzen“ (1912) der Frage „Was lehrt uns Harnack?“ ein eigenes Kapitel. In ihm legt er seine These dar, dass Harnacks Werk unbewusst im Grunde die „glänzendste Rechtfertigung des Judentums“ sei.⁹ Denn Harnack konstruiere

„ein ganz neues Christentum, das nach seiner Meinung das richtig verstandene Evangelium darstellt. Zu diesem Zwecke muß er natürlich aus dem heutigen Christentum gerade das eliminieren, was vor dem Verstande und der kritischen Forschung nicht standhält, aber von der Kirche als das wesentlichste hingestellt wird. Die Christologie, die ganze Lehre von der Dreieinigkeit, die Erbsünde, die leibliche Auferstehung Christi, die sogenannten Heilswahrheiten, an die man glauben muß, um selig zu werden, all das ist aus seinem Christentum gestrichen, daß wir uns fast fragen müssen: Was bleibt denn da von dem, wo man bisher als spezifisch christlich bezeichnet und betrachtet hat, noch übrig?“¹⁰

Mit der Ausschaltung dieser Glaubenslehren, „die auch dem Juden als unannehmbar erscheinen“¹¹, öffnete sich jedoch für die christlichen Zeitgenossen der Blick auf das Judentum auf eine Weise, dass es ihnen, obwohl es ihnen zumeist antiquiert oder fremd zu sein schien, eigentlich keinerlei „Schwierigkeit des Einfühlens“ hätte bereiten sollen. Denn die „Grundzüge der Moseslehre [...] sprechen so allgemein gültige, so menschlich reine Weisungen aus,

⁸ Ackermann, Aron: Judentum und Christentum. Leipzig 1903, S. 8.

⁹ Perles, Felix: Jüdische Skizzen. Leipzig 1912, S. 183.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 184.

daß sie selbst in jeder Übersetzung, die nicht geradezu tendenziöse Fälschung darstellt, richtig verstanden und gewertet werden können.“¹²

Diese Werke jüdischer Theologen dienen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum zugleich einer Selbstvergewisserung über das auch den eigenen Glaubensgenossen fremd gewordene Judentum. In Anlehnung an Harnacks Modernisierungsprojekt des Christentums entwerfen sie ein Judentum, das, anders als von Harnack dargestellt, bereits jene moderne Gestalt einer Religion erfüllt, die Harnack für das Christentum erst zu leisten versucht.

2. Christliche und jüdische Problematisierung der Auferstehung Jesu

Carl Einstein steht mit seiner kritischen Haltung gegenüber dem Christentum, die er in der „Schlimmen Botschaft“ vertritt, ungewollt und unbewusst auf der Höhe der intellektuellen Argumentationen jüdischer Theologen. Vor allem seinen Grundansatz, die Auferstehung, und damit auch die Göttlichkeit Jesu infrage zu stellen, teilt er mit ihnen. Mit der Auferstehung ist die Lehre von der Erlösung verbunden, die Lehre von Christus als Erlöser der Menschheit, die Joseph Eschelbacher in seinem Buch „Das Judentum und das Wesen des Christentums“ (1908) in Anlehnung an Harnack problematisiert hat. Er kritisiert vor allem Paulus, der in der theologischen Literatur gemeinhin als Urheber dieses Erlösungsbegriffs gilt.

„Er zuerst hat Christus einen göttlichen Charakter zugesprochen, seine Erscheinung, seinen Kreuzestod und seine Auferstehung zu Haupttatsachen des Heils erhoben und die Kraft dieses Glaubens als einen Sieg über den Tod verkündigt. Dieser Begriff der Erlösung ist, wie Harnack sagt (S. 115, 121), vielfach zum Fallstrick geworden, dadurch ist ganzen Generationen der Ernst der Religion verdeckt worden.“¹³

Bei Harnack heißt es wörtlich: „Der Begriff der ‚Erlösung‘, der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick

¹² Grunwald, Max: Das Judentum bei Oswald Spengler. Berlin 1924, S. 27. Siehe als weitere bedeutsame Werke der Auseinandersetzung mit dem Christentum: Dienemann, Max: Judentum und Christentum. 2. Auflage. Frankfurt am Main 1919, Goldmann, Felix: Warum sind und bleiben wir Juden? Berlin 1924.

¹³ Eschelbacher, Joseph: Das Judentum und das Wesen des Christentums, 2. Auflage. Berlin 1908, S. 16.

geworden.“¹⁴ Damit setzt Harnack zwischen der Predigt des historischen Jesus und dem Erlösungsverständnis des auferstandenen Christus einen unüberwindlichen Hiatus. Er kritisiert vor allem die Personalisierung der christlichen Lehre, die Fokussierung der Erlösung auf den Erlöser. Sie rücke Christus in den Mittelpunkt, wo eigentlich die „Majestät und Schlichtheit des Evangeliums“¹⁵ stehen sollte. Demgegenüber stünden in allen Religionen ihre entscheidenden Persönlichkeiten (Moses, Mohammed, Buddha) hinter ihrer Botschaft zurück.¹⁶

Was Harnack und, ihn zitierend, Eschelbacher als Fallstrick der christlichen Glaubenslehre bezeichnen, als einen Fallstrick für den Gläubigen, der ihn zum Straucheln bringen könnte, sieht ein moderner Theologe wie Wolfhart Pannenberg durchaus als eine dem Glaubenden auferlegte vorläufige Konstellation der Erlösung an.

„Diese Verbindung von Endgültigkeit und Vorläufigkeit kennzeichnete schon Jesu Botschaft vom Gottesreich, das in Jesu Auftreten bereits anbricht und doch noch zukünftig bleibt. Dieselbe Verbindung von Endgültigkeit und Vorläufigkeit kennzeichnet die christliche Osterbotschaft, die die endgültige Heilswirklichkeit des todüberwindenden Lebens der Auferstehung als an Jesus schon eingetreten, zugleich aber als für uns noch ausstehend verkündet.“¹⁷

Doch die Gefahr besteht darin, dass der Gläubige die für ihn noch ausstehende Endgültigkeit der Erlösung nicht erkennt und die an Christus geschehene ebenfalls für sich in Anspruch nimmt und damit die geschichtliche Bedeutung dieser Heilstatsache verkennt. Diese Gefahr hat auch Carl Einstein in seiner „Schlimmen Botschaft“ thematisiert.¹⁸

Dass Carl Einstein mit seiner „Schlimmen Botschaft“ auf der gleichen Linie liegt wie Harnack und Eschelbacher, dass er, indem er die Botschaft, das Evangelium, verteidigt, Jesus gegen Christus ausspielt, die Lehre gegen den Erlöser, implizit zum Verteidiger einer modernen Religion wird, hat – Ironie

¹⁴ Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums, 27. Auflage. Leipzig 1902, S. 115.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Siehe Eschelbacher: Das Judentum, S. 12.

¹⁷ Pannenberg: Systematische Theologie, S. 231.

¹⁸ Siehe Einstein, Carl: Die schlimme Botschaft. In: Carl Einstein: Werke, Bd. 2, hrsg. v. Hermann Haarmann u. a. Berlin 1996, S. 146–199, S. 196. Ich komme am Ende meines Aufsatzes darauf zurück. Die Seitenzahlen der „Schlimmen Botschaft“ werden künftig direkt im Text genannt.

der Geschichte – ausgerechnet Adolf Harnack nicht erkannt. Auf die Zusage von Einsteins Stück hat er mit den Worten geantwortet: „Ich bin außerstande, ein Urteil über das mir gesandte Stück von Einstein abzugeben – teils verstehe ich es nicht, teils stoßen mich die toll gewordenen Brutalitäten ab.“¹⁹

3. Der Pharisäer Jesus im Streit mit dem Philister

Einsteins „Die schlimme Botschaft“ beginnt mit dem Gespräch „Jesus und der Bürger“, das ihm gleichsam als Prolog dient, um seine Jesus-Gestalt zu umreißen. Beide, sowohl Jesus als auch der Bürger, werden als entindividualisierte Gestalten dargestellt, der Bürger als Vertreter der bürgerlichen Ideologie von Besitz und Bildung, wobei er vor allem in seinem Besitz aufgeht, Teil von ihm wird. „Der Reiche ist Wolle, Öl, Kohle, Eisen.“ (147) Jesus hingegen entindividualisiert sich, indem er von sich absieht. „Von mir ist nicht die Rede.“ (146) Er will durch seine Lehre präsent sein, wobei diese Lehre, indem er vom Bürger als „Schriftgelehrter“ angesprochen wird (147), nicht die des Evangeliums ist, sondern die der Thora. Er erscheint dadurch, der neutestamentlichen Terminologie entsprechend, als Pharisäer, dem der Bürger als Philister gegenübersteht.

Jesus setzt sich in diesem Dialog für die Sache der Armen ein. In seinem programmatischen Aufsatz „Der Arme“ von 1913 entwirft Einstein ein Bild des Armen als „andere[m] Menschen“²⁰, also nicht als graduell vom Reichen verschieden, sondern in der Grundform seiner Existenz. Das ist nicht der Arme, so wie er in der Moderne verstanden wird, die einen, „der nichts hat, als einen, der nichts ist“²¹, ansieht. Vielmehr ist er der, der auf Besitz verzichtet, weil er nicht glaubt, „daß hierdurch ein wirklich anderes Verhältnis zum Geschick eintrete.“²² Besitz hat nämlich „dank der heutigen unreligiösen Menschenart – größtenteils Ding- oder Sittenwerte“²³. Zu Unrecht behauptet deshalb Christoph Braun, dass Einstein in der „Schlimmen Botschaft“ von der „christlich-religiösen Bedeutung Jesu ab(see)“²⁴. Einstein tritt vielmehr

¹⁹ Houben: Verbotene Literatur, S. 151.

²⁰ Einstein, Carl: Der Arme. In: Carl Einstein: Gesammelte Werke. Wiesbaden 1962, S. 55–59, S. 56.

²¹ Ebd., S. 56.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 57.

²⁴ Braun, Christoph: Carl Einstein. Zwischen Ästhetik und Anarchismus. Zu Leben und Werk eines expressionistischen Schriftstellers. München 1987, S. 246. Dirk Heißenberg hat deshalb

mit einer religiösen Denkungsart an eine „unreligiöse“ Zeit heran, wenn er in seinem Aufsatz „Der Arme“ behauptet, die Armen stünden „dem Geiste, der nicht erkannt wird, sondern wonach verwandelt und gerichtet wird, am nächsten.“²⁵

Carl Einstein präsentiert einen Jesus, der als Schriftgelehrter im Geiste der Thora gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeit argumentiert, die das Recht in ihren Besitz genommen hat (147), und der für die Armen Gerechtigkeit einfordert.²⁶ Vertritt er damit einen revolutionären Anarchismus?²⁷ Eschelbacher hat bestritten, dass Jesus ein sozialer Reformator gewesen ist.

„Auf keinen Fall kann Jesus als ein sozialer Reformator bezeichnet werden. Er gleicht nicht den grossen Propheten Israels, ‚die über die Könige und die Fürsten, die Priester und das Volk‘ gesprochen haben. [...] Er hat nicht an die Grossen und Mächtigen seine strengen Forderungen gestellt, die harten Gebote der Pflicht an jeden einzelnen gerichtet.“²⁸

4. Die Notwendigkeit der Kreuzigung

Der zweite Dialog „Das Abendmahl“ und der anschließende „Nach dem Abendmahl“ sind als theologische Diskurse über die Notwendigkeit der Kreuzigung und Auferstehung konzipiert. Einstein hat zudem die Materialität des heiligen Leibes problematisiert. Zentraler Gedanke der beiden Dialoge ist die von Harnack gesehene Gefahr der Verschiebung des religiösen Interesses von der Lehre auf die Person.²⁹ Dieser Einstellung schließt sich auch Eschelbacher an, indem er schreibt: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“³⁰ Dementsprechend argumentiert Einsteins Jesus: „Sie verstehen die Lehre nicht und sehen nur mich.“ (148)

zu Recht darauf hingewiesen, dass Einsteins „religiöser Blick nicht zu himmeln aufhörte“. Heißerer, Dirk: Literarische ‚Gotteslästerung‘ als politisches Delikt. Der Prozeß um Carl Einsteins Drama ‚Die schlimme Botschaft‘, in: Carl-Einstein-Kolloquium 1994, hrsg. v. Klaus H. Kiefer. Frankfurt am Main u. a. 1996, S. 63–80, S. 73.

²⁵ Einstein: Der Arme, S. 58.

²⁶ Eschelbacher: Judentum, S. 89.

²⁷ Siehe dazu Braun: Carl Einstein, S. 246.

²⁸ Eschelbacher: Judentum, S. 89.

²⁹ Harnack: Wesen des Christentums, S. 115.

³⁰ Eschelbacher: Judentum, S. 65.

Ausgangspunkt des Dialogs „Das Abendmahl“ ist die Forderung des Johannes: „Wir müssen des Herrn teilhaftig werden!“ (148) Die Antwort läuft zum einen auf die christologische Lehre von der Teilhabe an seiner Herrlichkeit im Augenblick der Parusie hinaus,³¹ zum anderen aber vor allem auf die Eucharistie. Damit verlassen sie die von Jesus vorgegebenen Grenzen seiner Botschaft, in die er sich selbst als Objekt nicht eingeschlossen sieht. Die Jünger sehen diesen Einschluss Jesu in die Lehre jedoch als Notwendigkeit an, um die Lehre „nicht an der Trägheit und dem Zweifel der Leute“ absterben zu lassen. (148) Zu dieser Argumentation findet sich bei Eschelbacher ein Zitat von David Friedrich Strauss: „Gleichwohl würden seine Lehren wie einzelne Blätter im Winde verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem derben, handfesten Einbände zusammengefasst und dadurch erhalten worden.“³² Der Vergleich der Lehre von der Auferstehung mit einem derben, handfesten Bucheinband kehrt in der gleichen Hinsicht bei Einstein wieder, wenn er den durch die Auferstehung für die Eucharistie verfügbar gemachten Körper Jesu vorab schon der Gier der Jünger preisgibt. „Gib acht, du reißt mir mit deinen Nägeln die Ader auf.“ (149) Die Eucharistie wird nicht als sakramental-symbolischer Akt verstanden, sondern als handfeste Einverleibung, nach der die „Zähne gieren“. (150) Die zu Beginn des Gesprächs von Johannes erhobene Forderung, des „Herrn teilhaft (zu) werden“ (148), erfüllt sich zum Ende des Gesprächs in einer wörtlich verstandenen Eucharistie.

Im folgenden Gespräch „Nach dem Abendmahl“ zwischen Jesus und Paulus deutet Einstein ganz im Sinne Harnacks die Figur des Apostels Paulus, der durch seine Christologie die „Erlösung als vollbracht und das Heil als eine gegenwärtige Kraft“³³ gelehrt hat. Der in die Christologie gerettete historische Jesus ist damit zu einem „Theorem“ (151) geworden, wie es bei Einstein Paulus vorgeworfen wird. An diesem Theoremcharakter hält, nebenbei bemerkt, auch das Gericht in seiner Urteilsbegründung fest, wenn es, statt auf aktuelle theologische Diskussionen einzugehen, den Gottesbegriff durch einen Paragraphen näher bestimmen lässt. „Nach dem Gottesbegriff der christlichen

³¹ Siehe den Anfang dieses Aufsatzes.

³² Eschelbacher: *Judentum*, S. 15. Eschelbacher zitiert aus Strauss, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube*, Kap. 27.

³³ Harnack: *Wesen des Christentums*, S. 114.

Kirche ist aber Jesus Christus Gott, mithin auch als Gott im Sinne des § 166 StGB anzusehen.³⁴

Im vierten Gespräch „Jesus und zwei Juden“, das Einstein in der Gegenwart ansiedelt, zeigt er sich als Vorläufer der Taborischen Groteske. Einstein stellt hier seine Lehre von den Armen, die er im gleichnamigen Aufsatz dargelegt hat, auf den Prüfstand. In dieser Szene ist Jesus jedoch nicht ihr Verfechter, sie wird ihm vielmehr von zwei Juden als seine Lehre vorgehalten und an ihm selbst durch den Raub seiner Kleider exemplifiziert. Jesus verteidigt seine Lehre nicht, sondern lässt ihre groteske Anwendung an sich bis zur letzten Konsequenz, seiner Nacktheit, in der er nichts mehr herzugeben vermag, geschehen. Der Aufbau des Gesprächs bestätigt den Eindruck, den der Philosoph Leonard Nelson seinerzeit in besagter Umfrage geäußert hat, dass nämlich Einsteins Werk „nicht so sehr eine Interpretation von Jesus‘ Persönlichkeit als vielmehr eine solche ihrer Wirkung auf bestimmte Arten von Menschen (sei).“³⁵ Jesus Lehre von der Armut wird hier von zwei Juden nicht bloß reflektiert, sondern in die Tat umgesetzt, indem sie ihn seiner Kleider berauben. Jesus nimmt dies hin, er provoziert durch Nachfragen sogar die Handlungen der beiden Juden. Sie sind als Vertreter eines assimilierten Judentums gekennzeichnet. Einstein folgt hier Karl Marx‘ Verständnis des Judentums, demzufolge „die jüdische Religion im wesentlichen einen theoretischen Abriß von Marktbeziehungen darstellt, also Kaufmannsglauben (ist).“³⁶

Dass die beiden Juden bei Einstein assimilierte Juden sind, zeigt sich an dem Hinweis auf ihre „rasierten Gesichter“. (157) Ihr Kaufmannsgeist gibt Jesus Lehre von der Armut der grotesken Lächerlichkeit preis. Am Ende der Szene wünscht sich Jesus, dass jetzt Schneefall einsetzt, um „mich Nackten vor den Menschen (zu) schützen.“ (157) Als ihm dies gewährt wird, preist er Gott als gerecht und lebendig. Im Vergleich zu den vorhergehenden, um die Zeitenwende spielenden Szenen, in denen über seinen Körper verfügt wird, bleibt dieser jedoch jetzt verschont. Während die Jünger Jesus Leib verzehren wollen, wollen die beiden Juden nur seine Garderobe. Auf Jesus provokative Bemerkung dazu: „Ich bin erstaunt, daß meine lieben Freunde mir nicht die Haut abreißen“, antwortet der zweite Jude: „Man gehört ungemein seinen

³⁴ Houben: Verbotene Literatur, S. 166.

³⁵ Ebd., S. 153.

³⁶ Deutscher, Isaac: Der nichtjüdische Jude. Berlin 1988, S. 65.

Freunden an. Man ist ihr Eigentum.“ (156) Vor den beiden Juden vermag sich Jesus zu schützen, vor seinen Jüngern aber nicht.

5. Die Kreuzigung als Spektakel

In den darauffolgenden Szenen rückt neben der Erörterung der theologischen Notwendigkeit der Kreuzigung für die christliche Lehre, in denen Einstein sowohl auf religionsgeschichtliche Fragen zurückgreift, aber auch moderne Themen, z.B. Freuds „Totem und Tabu“, behandelt (siehe 161 über die erschlagenen Götter), die Bedeutung von Religion für die „heutige[.] unreligiöse[.] Menschenart“³⁷ immer stärker in den Vordergrund. Im Gespräch mit dem Schriftsteller stellt Jesus den Glauben als religiösen Akt gegen den Glauben an das Geld, in dem der Mensch seine unreligiöse Haltung manifestiert. „Wer Glaube besitzt, wird erschlagen, wenn es nicht der Glaube an Geld ist. Glaube ist in Deutschland tödlich.“ (166) In der Szene „Die fünf Nägel“ (173 ff.) wird das theologische Problem der Kreuzigung von einem vielstimmigen Chor unterschiedlicher zeittypischer Meinungen über sie überlagert, die vom Antisemitismus der Odinsmänner bis zu den Börsianern reichen. Das Theorem „Kreuzigung“, das von Paulus vertreten wird, wird in der Moderne durch das Spektakel „Kreuzigung“ abgelöst, da nicht mehr eine theoretische Vorgabe, sondern allein die Performanz über die künftige Bedeutung der Kreuzigung entscheidet.

Nachdem in den ersten Dialogen die Frage nach der Notwendigkeit von Kreuzigung und Auferstehung als Garanten für das Weiterwirken der Lehre Jesu erörtert wurde, steht nun im zweiten Teil die Frage, inwieweit sich christliche Lehre und moderne Weltanschauung vereinbaren lassen, im Vordergrund. Die moderne Weltanschauung wird unter dem Schlagwort „Das gute Geschäft“ gefasst, das als Titel eines Dialogs zugleich diesen zweiten Teil einleitet (173). „Das gute Geschäft“ ist die kapitalistische Wirtschaftsordnung, die in globalen Ausmaßen funktioniert und sich jene weltumfassende Wirkung erfüllt hat, um die das Christentum jahrhundertlang gekämpft hat. „Hinter uns steht ein Weltkonsortium“ (173), sagt ein Händler zu Maria, der er das Kreuz Christi abkaufen will. In den folgenden Dialogen, vor allem in „Die fünf Nägel“ und „Der Händler im Auto vor dem Kreuz“ (184 ff.), wird

³⁷ Einstein: Armut, S. 57.

der Konkurrenzkampf zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und dem Christentum ausgetragen. Im Fokus steht die Frage nach der richtigen Vermarktungsstrategie. Die in den ersten Dialogen als theologisches Problem erörterte Auferstehungslehre enthüllt sich jetzt als ökonomisches Problem zur Steigerung der Wirksamkeit von Jesu Lehre.

Carl Einstein versetzt die Kreuzigungsszene in die Gegenwart, in der sie ein ähnliches Spektakel ist wie zu Christi Zeiten. Es geht ihm dabei ausschließlich um die Wirkung auf das Publikum, das sich einst in der Spannung von römischer Machtpolitik und religiöser Erwartung gefangen sah. Jetzt aber ist es von diesem Konflikt befreit und erwartet nur noch gute Unterhaltung. Durch die Anwesenheit der Schauspielerin Pissy Puck verwandelt sich die Kreuzigung in ein Theaterspektakel, bei dem es nicht mehr um den Tod Christi am Kreuz geht, sondern um dessen richtige Darstellung. Die theologische Dramatik der Kreuzigung ist dabei durch die Wechselrede zwischen Jesus und Paulus präsent. Während Jesus Gott als Mörder anklagt, preist Paulus die durch Jesu Tod geschehende Erlösung (siehe 176f.) Auf der Gegenseite steht die Theatralik der Kreuzigung, ihre richtige Inszenierung durch die „Kinooperateure“ (176) und Pissy Puck, die schließlich die Oberhand gewinnt.

Die Dramatik der Kreuzigung wird damit durch ihre Theatralik abgelöst, weil diese in der Gegenwart eine Wirkung erzielen kann.³⁸ An Paulus' Stelle treten der Manager und die Händler, die den Verkaufswert der Kreuzigung taxieren. Paulus' Erlösungslehre wird durch den Manager beiseitegeschoben.³⁹ „Sie haben zweifellos Interessantes am Kreuz erlebt; Sensationen der modernen Seele.“ (190) Obwohl der Manager das Seelische nicht mehr besonders interessiert, ist das Resultat seines und Paulus' Interesse an der Kreuzigung dasselbe: der gekreuzigte Leib als massenhaft reproduzierte Ikone. „Als Plastik kommen Sie ernsthaft für die Reproduktion in Frage. Jedenfalls möchte ich die sämtlichen Reproduktionsrechte auf Ihren Kadaver billig erwerben. Aber

³⁸ Zur Identität von Ich und Rolle, die eigentlich im Drama der Kreuzigung vorliegt, siehe Haas, Alois M.: Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar. In: Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar, hrsg. von Volker Kapp, Helmuth Kiesel und Klaus Lubbers, Schriften zur Literaturwissenschaft im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hrsg. von Bernd Engler, Volker Kapp, Helmuth Kiesel, Günter Niggel. Berlin 2000, S. 17–31, S. 26.

³⁹ „Der Apostel wurde wohl im Großen und Ganzen hinreichend durch den Annoncenteil der Zeitungen ersetzt.“ Carl Einstein: Die Verkündigung. In: Carl Einstein: Werke, Bd. 1, 1907–1918, hrsg. v. Hermann Haarmann u. a. Berlin 1994, S. 74–79, S. 74.

billig; für Sie kommt doch nur das Seelische in Betracht. Stoßen Sie an uns Ihr Leibliches ab.“ (190)

Nachdem Einstein die Kreuzigung im Lichte des modernen Kunstmarktes und seiner Vermarktungsstrategien dargestellt hat, kehrt er in den letzten drei Gesprächen erneut zur theologischen Problematik der Auferstehung zurück. In „Zwei Leute vor dem Kreuz“ betet der eine der beiden um das Ausbleiben der Auferstehung, da deren Folgen sowohl für Jesus selbst (erneute Kreuzigung) als auch für die Menschen (Auferstehung zu neuem Leben als Wiederholung des ersten Lebens, so dass er „die Bahn unseres Elends zurück [...] rollen“ (194) würde unannehmbar wären. Im letzten Gespräch „Eine Strasse“ will sich ein Bürger über die Auferstehung vergewissern. Neben der technischen Frage: „Wie macht man das?“ (196), die aus der pragmatischen Perspektive eines säkularen Menschen formuliert ist, steht die moralische Frage, ob durch die Auferstehung die Sünden eines jeden Menschen künftig nicht mehr zählen (siehe 197).

Harnack hat in dieser von Paulus vertretenen Lehre von der Auferstehung als Erlösung von den Sünden die Gefahr gesehen, dass der Mensch sie, die zunächst nur für Christus gültig ist, in gleicher Weise auf sich überträgt, dass also auch bei ihm – mit Einsteins Worten – „die Sünde [...] nicht mehr gezählt [wird]“ (197). „Gegen eine Gefahr hat der Apostel selbst kämpfen müssen; daß man die Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewähren.“⁴⁰ In der Moderne aber ist die Bewährung eines christlichen Lebens unmöglich geworden. Die Versprechungen der christlichen Lehre erscheinen dadurch eher als eine Last. Deshalb lehnt in Einsteins Dialog „Eine Strasse“ der Erste Bürger die christliche Verbindung von Kreuzigung und Auferstehung ab. Er erkennt nicht die Aufgabe des Menschen, die Lehre durch das neue Leben zu bewähren, sondern er sieht nur, dass er auf das im bürgerlichen Sinne angenehme Leben dann einst zu verzichten hätte. „Jemand das Leben zeigen und ihn dann sterben lassen, ist glatter Mord.“ (197) Unter dem Aspekt der bürgerlichen Existenz bliebe dem Menschen von der christlichen Lehre nur das Kreuz, das, ähnlich dem Schwert des Engels vor dem Paradies, den Zugang zur Auferstehung verdeckt. Daher fragt der Bürger: „Ist zwischen zwei Ewigkeiten das Kreuz? Vor diesem Kreuz und meiner Todesangst ist deine Ewigkeit lächerlich. Ich habe nur das Kreuz. Es gehört mir. Ich verfluche dich.“ (197)

⁴⁰ Harnack: Wesen des Christentums, S. 115.

Joseph Eschelbachers Bild des historischen Jesus ist dagegen eines, das man nicht verfluchen würde:

„Was Jesus von Gott und dem Verhältnis des Menschen zu ihm gelehrt hat, das war niedergelegt in den heiligen Schriften Israels, das lebte in dessen Gebeten und wurde von zahlreichen anderen Predigern vor und neben ihr verkündigt. Die bereits vorhandenen Begriffe hat er weder erweitert, noch erhöht.“⁴¹

Dementsprechend bleibt, wenn man die Zusätze des Christentums, seine Dogmatik weglässt, die in der Moderne als Last empfunden werden, wieder nur das Judentum übrig. „Wenn man die Dogmen aus dem Christentum streicht, kann doch nicht viel mehr übrig bleiben als das Judentum.“⁴²

So weit geht Carl Einstein nicht in seiner Kritik am Christentum. Doch diese von jüdischen Gelehrten vertretene Meinung liegt in der Linie seiner Kritik am Christentum. Er lässt Jesus selbst die Auferstehungslehre kritisieren, zeichnet ihn also als einen Menschen, der mit der vorösterlichen Botschaft wirken will, während ihn seine Jünger mit der österlichen Botschaft in den Himmel setzen und für ein ewiges Leben einschreiben wollen. Diese Botschaft muss jedoch an der bürgerlichen Ideologie der Moderne und ihrem kapitalistischen Streben nach dem Gewinn scheitern. Die Dramatik der christlichen Botschaft, die theologische Dramatik, die in den 20er-Jahren durch den Benediktinermönch Odo Casel⁴³ erneut geltend gemacht wurde, verfällt zugunsten einer Theatralik des schönen Scheins.

Carl Einstein wollte damit aber keineswegs die „Größe und Heiligkeit der Gestalt Jesu“,⁴⁴ deren Fehlen in der „Schlimmen Botschaft“ das Gericht seinerzeit kritisierte, negieren. Diese Größe liegt vielmehr in seiner Menschlichkeit, nicht in seiner Göttlichkeit. Wenn Carl Einstein seine jüdischen Glaubensbrüder nicht im Verbund mit der bürgerlichen Ideologie des kapitalistischen

⁴¹ Eschelbacher: Judentum, S. 58.

⁴² Perles: Jüdische Skizzen, S. 185.

⁴³ Odo Casel (1886–1948) hat vor allem in den 20er-Jahren mit Blick auf die antiken Mysterienkulte auch den christlichen Gottesdienst als ein Mysterium gedeutet, als ein heilig-geheimnisvolles Spiel, in dem Gott dem Gläubigen gegenüber zu einer unmittelbaren Gegenwart gelangt. Er erkannte damit in der Liturgie der Kirche jenes rettende Mittel eines heiligen Dramas, in dessen Realisierung sich die krisenhafte Zeit läutern konnte. Im Vollzug der Sakramente ist in kultisch-dramatischer Weise das Mysterium Christi gegenwärtig. Schilson, Arno: Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels. In: Liturgisches Jahrbuch, 1993, S. 6–29.

⁴⁴ Houben: Verbotene Literatur, S. 168.

Marktes gesehen hätte, so wie er es in der Szene „Der Händler im Auto vor dem Kreuz“ darstellt, dann hätte seine „Schlimme Botschaft“ durchaus als Apologie des Judentums, das den „Rabbi“ (188) nicht auferstehen lassen will, gelten können.

Der Erinnerungsindex eines Verzweiflers in der Lyrik von Nelly Sachs

von Lukas Pallitsch

Zusammenfassung

In diesem Beitrag soll es darum gehen, anhand der Distinktion von Jetztzeit und Erinnerung scheinbare Einheiten im lyrischen Werk der Nelly Sachs zu hinterfragen. Ein Nexus der Jesusfigur zur Shoah ist in den Gedichten nicht zu übersehen; inwieweit eine Korrelation beider Diskurse zwischen dem perennierenden Leiden der Opfer und dem am Kreuz Gemarterten besteht, ist der Gegenstand dieser Untersuchung. Jesus wird im lyrischen Oeuvre auf der zeitlichen wie inhaltlichen Ebene neu figuriert: nicht als christologisch-dogmatische Erlöserfigur, sondern als der qualvoll gemarterte Mann, dessen Schrei im 20. Jahrhundert eine neue Lesbarkeit generiert: als leidender Mit-Bruder. Der historische Index der Jesus-Gestalt wird in der Passionsszenarie, die jedoch transformativ modifiziert wird, manifest.

Abstract

This paper intends to examine Nelly Sachs' work as a whole by establishing the important distinction between the notions of now-time and memory. The Jewish category of re-remembering (*zekher*) does not denote the processes crucial for preserving proceedings the past in our present lived memory. On the contrary, the category re-actualizes or rather "recollects" (*Eingedenken*) past events in the present, a phenomenon that is significant in the poems of Nelly Sachs. In his postwar depiction of Jesus, Nelly Sachs puts stress on the figure as sufferer and as a distressful dying person. Thus, the apparent nexus between the figure of Jesus and the Shoah cannot be ignored; to what extent, however, a correlation of both discourses – that of the perennial suffering of the Holocaust victims and Jesus' on the cross – exists, is this article's main intention to reveal. Her lyrical post-war work refigures Jesus, the emphasis is now on the temporal and the content plane: he is not depicted as a Christological and dogmatic redeemer, but as the agonisingly martyred man, whose cry generates a new readability in the

20th century: that of the suffering brother. The historical index of the Jesus-gestalt becomes manifest in the Passion itself albeit in a transformed and modified version.

1. Zwei unterschiedliche Wegmarken: Auschwitz und Jesus

Auschwitz hat die traditionelle deutschsprachige Literatur in Fassungslosigkeit gestürzt, sodass man diese, wie es anfänglich schien, in ein „Davor“ und ein „Danach“ einteilen müsste, wobei das „Zurück“ als Anknüpfungspunkt versperrt bleibt. Man wird dem Datum 1945 eine Episodenscheide attestieren müssen, da es innerhalb der Literaturhistorie zur Epochenzäsur avancierte. Versperrt nicht das Diktum Theodor W. Adornos von 1951 – das mit Enzensberger „zu den härtesten Urteilen gehört, die über unsere Zeit gefällt werden können“¹ –, wonach nämlich „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben barbarisch [ist]“², a priori jeglichen thematischen Zugang zu Jesus? In seiner „Negativen Dialektik“ wird Adorno 15 Jahre später sein Diktum – aufgrund lyrischer Spuren wie jenen von Nelly Sachs – einer Revision unterziehen: „Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe sich kein Gedicht mehr schreiben.“³ Nelly Sachs' Werk erschließt sich von der Dialektik von Ausdruck und Leid her, da ihre Lyrik auf die Wegmarke Auschwitz zuhört.⁴ Wir haben es nicht nur mit Texten *nach* Auschwitz zu tun, sondern ebenso *wegen* Auschwitz, deren Notwendigkeit darin besteht, die Gewalterfahrungen um der Opfer willen zu thematisieren. Im folgenden Beitrag soll es darum gehen, anhand sprachlicher Distinktionen von Jetztzeit

¹ Enzensberger, Hans Magnus: Die Steine der Freiheit. Nelly Sachs zu Ehren. Gedichte, Prosa, Beiträge. Frankfurt/M. 1961, S.47. – Der Exildichtung, zu deren wohl herausragenden Gestalten exempli causa Else Lasker-Schüler, Nelly Sachs und Rose Ausländer zählten, wird man insofern eine gewisse Kontinuität zur Trümmerlyrik nachweisen können, als hier in den frühen Jahren nach 1945 die Lakonik in Form von Brüchen in Sprache, Strophe und Rhythmus als Replik auf den Krieg diene.

² Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft. In: Gesammelte Schriften Bd. 10.1. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1977, S.30.

³ Ebd.: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften Bd.6. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1990, S.355.

⁴ Vgl. Pallitsch, Lukas: Konturen der Hiobsgestalt in der Lyrik von Nelly Sachs. Wien 2011, S.21–25. – Indem ihre Dichtung stil- und formbrüchig ist, verwehrt sie sich einer klassizistisch-ästhetisierenden Stabilisierung und Mystifizierung. Nicht zuletzt die Flucht ins Exil und die unwillkürlichen Wege in psychiatrische Kliniken geben Zeugnis ihrer inneren Fragilität und ihres Mit-Leidens mit dem jüdischen Volk.

und Erinnerung scheinbare Einheiten zu zerbrechen und auf ihren Erinnerungshorizont zu befragen.

Signifikanterweise kommt Jesus ebenso wenig wie *Auschwitz expressis verbis* im lyrischen Oeuvre von Nelly Sachs vor. Während *Auschwitz* im lyrischen Werkkorpus eine Kulisse evoziert, ohne die sich die lyrischen Konturen nur schwer fassen lassen, findet sich Jesus in expliziter Nennung als Christus sowie in entstellter Metaphorik. Ein figuraler Nexus zur Shoah ist in Sachs' Lyrik nicht zu übersehen. Inwieweit eine mögliche Korrelation beider Diskurse, und damit zwischen dem perennierenden Leiden und dem am Kreuz Gemarterten besteht, ist bisher noch nicht zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden. Aufgrund des immensen dichterischen Oeuvres können nicht alle jesuanischen Spuren aufgenommen werden, weshalb anhand von Motiven, deren inhaltliches Register eine Anlehnung an Jesus aufweist,⁵ eine Annäherung an diese Gestalt gelingen soll. Das Lexem „Christus“ kommt im lyrischen Werk zweimal vor.⁶ Der Ambiguität jesuanischer Bildfelder soll zumindest unter einem doppelten Gesichtspunkt Beachtung geschenkt werden. Denn zum einen werden Diskurse *mit* dieser Figur eröffnet, expressive Aussageweisen der Figur selbst (Schrei, Marter), zum anderen werden Inhalte *über* diese Figur auf einer impliziteren Ebene anhand von assoziativen Metonymien oder Metaphern vermittelt, exempli causa der Ölberg oder der gekreuzigte Fisch. Auffällig ist der zeitliche Index jener Gestalt, anhand der eminente Erinnerungslandschaften und -strukturen (Ölberg, Schrei) akzentuiert werden. Einem analytischen Zugang zum lyrischen Werk von Nelly Sachs muss vorausgestellt sein, dass ihre semantischen Sprachbilder polyvalent sind.⁷ Konkrete Bestimmungen von Lexemen lassen sich semantisch nicht auf eine kohärente Bestimmung determinieren, was der Brüchigkeit und Kontingenz

⁵ Jesus wird, anders als beispielsweise Hiob oder David, nicht *expressis verbis* in die Dichtung aufgenommen, sondern lediglich in Form eines metaphorischen Wort- bzw. Bildfeldes, das enge Assoziationen mit der biblischen Jesus-Gestalt erlaubt.

⁶ Aufschluss über das Auftreten einzelner Lexeme bietet Paul Kersten in einer umfangreich und akribisch angelegten Wort-Konkordanz, vgl. Kersten, Paul: *Die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs*. Mit einer Wort-Konkordanz und einer Nelly Sachs-Bibliographie. Hamburg 1970, hier S. 42a.

⁷ Anhand der semantischen Zeichen „Auferstehung“ und „Fisch“ lässt sich exemplarisch zeigen, dass diese zwar christlich assoziiert werden, sich jedoch aufgrund der semantisch höchst unterschiedlichen Polyvalenz des Zeichens einer einseitig christlichen Inanspruchnahme verwehren (vgl. dazu Kuschel, Karl-Josef: *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Köln 1978, S. 282 f.).

ihrer Lyrik (nach Auschwitz) einerseits und zugleich jeglichem Zweifel über Aussagen andererseits geschuldet ist.

Gegen eine Hermeneutik reiner Zitate wird mit einem Erinnerungsdiskurs gearbeitet und die Spur einer spezifischen Jesus-Akzentuierung kontextualisiert. Dass sich beispielsweise Hiob als hermeneutische Folie für Auschwitz nicht mehr ohne Weiteres als tragfähig erweist, liegt daran, dass er im Gebet verstummt, weil er widerruft, seine Familie vergisst und die zerbrochene Generationenkette hinnimmt (Hiob 40,3–5 und Kap. 42). Demgegenüber verstummt der lyrische Hiob, weil er *zuviel Warum* gefragt hat. Bei Nelly Sachs bleibt Hiob seiner Warum-Frage verpflichtet, er gibt sich, die Frage und damit das perennierende Leiden nicht auf. Obschon die *Stimme*, die Frage zu stellen, versagt, trägt Hiob die Frage wie den Schrei und die Klage mit sich.⁸ Dass Jesus nach 1945, so die Prämisse, neu figuriert wird, ist nachvollziehbar, zuweilen sich im Kontext der Shoah Erlösungskonzepte und Rettungsansprüche des Gottessohnes nicht mehr als tragfähig erweisen. Eine besondere Akzentuierung dieser Gestalt erfährt ab ovo das Leiden (Marter, Schrei), wobei eine inhaltliche Transposition biblischer Narrative mit deren zeitlicher Amplifikation zu konzederen ist. In ihrer Zusammenschau lassen die Neuakzentuierungen auf der zeitlichen wie inhaltlichen Ebene einen Erinnerungs-Index der Jesus-Gestalt erkennen, dessen Marter zur Zeit von Auschwitz zu einer neuen, „zu einer bestimmten Erkennbarkeit“⁹ kommt. Jenes „zur Lesbarkeit kommen“ dieser Bilder, deren Index in der Passion liegt und die an einem „kritischen Punkt der Bewegung in ihrem Inneren“¹⁰ – der bei Nelly Sachs in der Shoah liegt – manifest werden, muss auf die zeitliche Struktur der Lyrik befragt werden. Im Folgenden soll zunächst (1) der lyrische Erinnerungsindex skizziert sowie (2) zentrale Konturen der Jesus-Gestalt und deren Topologie (3) herausgearbeitet werden. Schließlich gilt es, (4) Jesus in den von der Forschung bisher wenig berücksichtigten Kontext seiner Erkennbarkeit für die Gegenwart zu stellen.

⁸ Vgl. Pallitsch: a. a. O. S. 162 sowie S. 184.

⁹ Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften Bd. V.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1999, S. 578.

¹⁰ Ebd., S. 577 f.

2. Der lyrische Erinnerungsindex

Zeit und Sprache sind jene beiden Diskursebenen, die es dem erinnernden Subjekt gestatten, aus der Vergangenheit *Motive* für gegenwärtiges Handeln zu schöpfen.¹¹ Yosef Hayim Yerushalmi konzediert, dass auch die jüdische Geschichtsschreibung im Mittelalter

„auf lange Zeit zum Stillstand kam, ohne daß der Glaube an den Sinn der Geschichte gelitten hätte. Wir können freimütig zugeben, daß das rabbinische Erbe (wie sogar schon das biblische) in späteren Generationen Denkweisen Vorschub leistete, die aus moderner Sicht, wenn nicht antihistorisch, so doch ahistorisch wirken. Trotzdem wurde bei den Juden eine lebendige Vergangenheit von Generation zu Generation weitergegeben.“¹²

Nelly Sachs scheint im Unterschied zu einem *utopischen* Denken, für das die Vergangenheit ein Behälter idealtypischer Bilder ist, der *biblisch-prophetischen* Tradition nahestehen, also einer zerreißenen und kompromisslosen Sprache, die geltende Ordnungen erschüttert. Besinnung auf Geschichte entspricht der Verwurzelung im Kontext biblischer Narrative, die fundierenden Charakter haben. Im historischen Kontext dürfte die Grammatik des Imperativs „Höre“ bzw. „Gedenke“ nahezu beispiellos sein: „Und immer wieder wird dem Volk eingehämmert: ‚Gedenke, daß du ein Knecht warst in Ägypten ...‘ Der Befehl, sich zu erinnern, ist zwar absolut, doch die Sorge um die Erinnerung mutet manchmal fast verzweifelt an; auch die Bibel weiß nur zu gut, wie wenig Verlaß ist auf das Gedächtnis der Menschen.“¹³ Weder eine Neugierde auf die historische Vergangenheit, noch die Wiederkehr rezenter Ereignisse wird im biblischen Imperativ zur Erinnerung manifest, sondern die Suche nach der eigenen Identität, selbst wenn es darum geht, „die Erinnerung an die hohen Ruinen zu bewahren“¹⁴. Der biblische Imperativ Zachor „Erinnere Dich“ wird in der Lyrik von Nelly Sachs „zwischen den Zeilen lesbar, weil

¹¹ Rabbinisches Geschichtsverständnis kreist nicht um einen Rückzug *aus* der Geschichte, sondern *in* die Geschichte, um die Gegenwart gemäß der mündlichen und schriftlichen Tradition (Talmud, Midrasch) zu leben. Von substanzieller Bedeutung ist für die rabbinische Tradition die Verwurzelung in der biblischen Geschichte und die Rückbesinnung auf diese, selbst wenn die Geschichtsschreibung zum Stillstand kommt.

¹² Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin 1988, S. 39.

¹³ Ebd., S. 22.

¹⁴ Gagnebin, Jeanne Marie: Über den Begriff der Geschichte, In: Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Burkhardt Lindner. Stuttgart 2011, S. 297.

ihre Sprache auf die Funktionsweise und Notwendigkeit der Erinnerung für ein menschenwürdiges Leben in vielfältiger Ausgestaltung und damit auf die nur in der Ambivalenz erfahrbare Wahrheit hinweist“.¹⁵ Nelly Sachs sagt: „Der Tod ist mein Lehrmeister gewesen“, und vor diesem Hintergrund schreibt sie auch, „um zu überleben.“¹⁶ *Eingedenken* indiziert nicht, dass „Begebenheiten der Vergangenheit im Gedächtnis aufbewahrt werden, sondern [bezeichnet] ihre Reaktualisierung in der gegenwärtigen Erfahrung“¹⁷ und tritt in den lyrischen Zeilen von Nelly Sachs zutage, indem ihr Fokus jenem Jesus gilt, den sie als „die Blume unserer Propheten“¹⁸ bezeichnet. Ebenso wie ihre Lyrik kein Wort von Hass kennt, ist ihr auch das Vergessen fremd. „Nichts, was geschehen und gewesen ist, bleibt ohne Stachel für Gegenwart und Zukunft. Nicht nur ist es biblisch unmöglich, mit den Siegern und Mördern von Gestern dadurch zusammenzustehen, dass man ihre Taten vergisst [...]. Nein, im Stachel von Gestern dringt ein Vermächtnis in die Gegenwart und Zukunft ein.“¹⁹ Nelly Sachs schreibt ihrer Dichtung nicht nur den Gestus des Leids ein, sondern versucht durch die Konzentration des Eingedenkens eine vergessene Vergangenheit und eine Tradition der Unterdrückten durch einen schonungslosen Sprachgestus zu retten.²⁰

3. Der Index Jesu in den lyrischen Furchen von Nelly Sachs

Die Passion des Jesus von Nazaret bildet jene Hintergrundfolie, vor der Nelly Sachs ihr poetisches Jesus-Transformativ gestaltet. Eigenaussagen zufolge verstand Nelly Sachs „kein Wort Hebräisch“.²¹ In ihren Bezugnahmen auf die Bibel scheint sie auf die Übersetzungsvarianten von Luther und Buber/Rosenzweig zu rekurrieren,²² wobei sie diese, mitunter bei ausgewiesenen bzw.

¹⁵ Kuric, Johanna: Was ist das Andere auf das ihr Steine werft? Das Denken der Alterität in der Lyrik von Nelly Sachs. St. Ottilien 1999, S.35.

¹⁶ Nelly Sachs zit. n. Lagercrantz, Olof: Versuch über die Lyrik der Nelly Sachs. Frankfurt/M. 1967, S. 53 und S. 43.

¹⁷ Mosès, Stéphane: Eingedenken und Jetztzeit – Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins. In: Memoria. Vergessen und Erinnern. Hrsg. von Anselm Haverkamp u. Renate Lachmann. München 1993, S. 391 f.

¹⁸ Briefe der Nelly Sachs. Hrsg. von Ruth Dinesen u. Helmut Müssener. Frankfurt/M. 1984, S. 85.

¹⁹ Treitler, Wolfgang: Kein Diener zweier Herren. Der einzige Gott und viele Gegengötter. Eine Fundamentaltheologie. Frankfurt 2010, S. 204.

²⁰ Vgl. Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften Bd. I.3, S. 1236 f.

²¹ Briefe der Nelly Sachs (siehe Anm. 18), S. 191.

²² Vgl. Bahr, Erhard: Nelly Sachs. München 1980, S. 138.

vorausgestellten Zitat, *transformiert*.²³ Für eine bessere Verständlichkeit sei hier der Kern der Passionsgeschichte nach Matthäus aus dem 27. Kapitel mit den entsprechenden Versangaben angeführt:

„⁴⁵Und von der sechsten Stunde an kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde. ⁴⁶Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut: Eli, Eli, lama asabtani? Das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? ⁴⁷Einige aber, die da standen, als sie das hörten, sprachen sie: Der ruft nach Elia. ⁴⁸Und sogleich lief einer von ihnen, nahm einen Schwamm und füllte ihn mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken. ⁴⁹Die andern aber sprachen: Halt, lass sehen, ob Elia komme und ihm helfe!
⁵⁰Aber Jesus schrie abermals laut und verschied. ⁵¹Und siehe, der Vorhang im Tempel zerriss in zwei Stücke von oben an bis unten aus. ⁵²Und die Erde erbebt und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf ⁵³und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen.“²⁴

In den beiden Gedichten „Immer noch Mitternacht“ und „David erwählt“ wird *expressis verbis* Christus genannt:

„IMMER NOCH MITTERNACHT auf diesem Stern
 und die Heerscharen des Schlafes.
 Nur einige von den großen Verzweiflern
 haben so geliebt,
 daß der Nacht Granit aufsprang
 vor ihres Blitzes weißschneidendem Geweih.
 So Elia; wie ein Wald mit ausgerissenen Wurzeln
 erhob er sich unter dem Wacholder, schleifte, Aderlaß eines Volkes,
 blutige Sehnsuchtsstücke hinter sich her,
 immer den Engelfinger
 wie einen Müdigkeit ansaugenden Mondstrahl
 an seine Schwere geheftet,
 Untiefen heimwärtsziehend –

²³ Vgl. Pallitsch, Lukas: a. a. O. S. 55–59.

²⁴ Hier wird der Luther-Bibelübersetzung gefolgt, weil man damit der methodischen Bezugnahme der Dichterin am ehesten gerecht wird.

Und Christus! An der Inbrunst Kreuz
 nur geneigtes Haupt –
 den Unterkiefer hängend,
 mit dem Felsen:

*Genug.*²⁵

In diesem Gedicht werden in drei Strophen Elia und Christus in eine Linie der „großen Verzweifler“ gereiht und als Sinnbilder der Verlassenheit figuriert. Kreuz, geneigtes Haupt und hängender Unterkiefer erwecken in der letzten Strophe eine Reminiszenz an jene trostlose Szenerie des Passionsgeschehens (Mk 15,33–41 par. Mt 27,45–56), wo wir es im letzten Teil dieser Tragödie mit einem „Midrasch zum 22. Psalm zu tun [haben], der mit dem furchtbarsten aller Klagerufe anhebt“²⁶: „Eli, Eli, lema sabachtani?“ (Mt 27,46 par. Ps 22,2).²⁷ Nachdem im biblischen Narrativ die umstehenden Soldaten noch sehen wollen, ob der Endzeitprophet Elia kommt, um ihn zu retten (V. 49), „schrie Jesus abermals laut und verschied“ (V. 50). Klage in verzweifelnder Form, Kreuz und geneigtes Haupt sind signifikante Konstitutive beider Texte. Die Kursivsetzung *Genug* illustriert eine hypertextuelle Textselektion, durch die der laute Aufschrei Jesu (V. 50) semantisch konturiert wird. Indem dieses *Genug* einem heroischen Narrativ, wie es das Johannesevangelium bietet (vgl. Joh 19,3: „Es ist vollbracht“), widerstrebt, ist dieses Phrasem weniger als affirmative Aussage („es möge sein“)²⁸ zu lesen, sondern evoziert meines Erachtens als biblische

²⁵ Sachs, Nelly: *Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs*. Frankfurt/M. 1988, S. 204. – Diese Ausgabe wird im Folgenden im Text mit dem lateinischen Buchstaben für den Gedichtband und der arabischen Seitenzahl zitiert. Folgende Siglen werden für die jeweiligen Gedichtsammlungen verwendet: (W) Wohnungen des Todes; (S) Sternverdunkelung; (F) Flucht und Verwandlung; (N) Und Niemand weiß weiter.

²⁶ Ben-Chorin, Schalom: *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*. München ²1978, S. 181.

²⁷ Ich stützte mich hier auf das Matthäusevangelium, weil sich Matthäus als „jüdischer Schriftklärer“ nicht nur inhaltlich in der Verortung Jesu sondern auch methodisch anhand von Aneinanderreihungen biblischer Zitate und Motive als solcher erweist (Frankemölle, Hubert: *Matthäus: Kommentar Bd. 1*. Düsseldorf ²1999, S. 68–72, hier S. 68). Vor allem in der Passionserzählung wird deutlich, wie intensiv Narrative aus „dem Zitat heraus ‚gesponnen‘ und gestaltet“ (ebd., S. 72) werden. Thomas Mann verstand dieses Reflex-Werden als „zitathafte[s] Leben“ (Mann, Thomas: *Gesammelte Werke Bd. IX*. Frankfurt/M. 1960, S. 497; in Bezugnahme auf den 22. Psalm vgl. S. 756).

²⁸ Vgl. dazu Sowa-Bettecken, Beate: *Sprache der Hinterlassenschaft. Jüdisch-christliche Überlieferung in der Lyrik von Nelly Sachs und Paul Celan*. Frankfurt/M. 1992, S. 58. M. E. begibt sich Nelly Sachs nicht auf die Spuren der „in der Passion gesühnt[en] menschlichen Schuld“ (Sowa-Bettecken, Beate: a. a. O. 58), sondern begegnet Jesus aus der Perspektive des Mitleidens.

und ebenso textimmanente Lesart eine *Lektüre des Schmerzes*, im Sinne von „Genug der Schmerzen“. Die Parallelstelle vom „durchlittenen“ (F 321) Leid gibt Aufschluss, dass hier nicht nur latent auf die Schmerzen verwiesen wird. Neben dem inhaltlichen Impetus liegt dem Gedicht eine zeitliche Spannung zugrunde. „Immer noch Mitternacht“ verhandelt eine konträre Zeitangabe, denn Mitternacht als der Umschlagpunkt der Nacht wird durch die adverbiale Angabe „immer noch“ in eine zeitliche Starre versetzt. Die „Verzweifler“ erscheinen als Ausdrucksträger einer paradigmatischen Liebe, denn die Genitivmetapher „der Nacht Granit“ ist nicht nur eine Affirmation der Tiefe der Nacht, sondern prätendiert als Strukturmerkmal einen zeitlichen Index: Trotz unterschiedlicher Kontextualisierungen bleibt das „Bildelement ‚Stein‘ an die Bedeutungsfunktion gebunden, als Aufbewahrungsort von Zeit und Erinnerung zu gelten.“²⁹ Nicht nur der Tiefe der Nacht, sondern gleichermaßen der Erinnerung an diese dunklen Phasen wird damit Ausdruck verliehen. „Mit dem Felsen“ in der dritten Strophe haben sich bisherige Interpretationen abgemüht,³⁰ doch diese Apposition steht nicht im „Gegensatz zum biblischen Bericht“, da „der Nacht Granit unüberwindlich“³¹ bleibt, sondern legt die Lesart einer erschütternden Finsternis nahe (vgl. V. 45), die als unbelebte Materie, „als Zeichen des Todes“, aber auch als „Motiv der Erinnerung“, „der Zeit“ und „der Nacht“³² in den Gedichten zeichenhaft repräsentiert wird. Zugleich erhält die Nacht im Kontext ihrer Lyrik die Konturen der Abschiednahme, denn in der Nacht beginnt für die Überlebenden die ungewisse Wanderung.³³ Durch die Betonung der Komplexität und zeitlichen Spezifität dieses Gedichts generiert die Konfiguration von zeitlichem Eingedenken und äußerster Dunkelheit eine neue Lesbarkeit.

²⁹ Kersten, Paul: Die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs. Mit einer Wort-Konkordanz und einer Nelly Sachs-Bibliographie. Hamburg 1970, S. 77; ebenso Sager, Peter: Nelly Sachs. Untersuchungen zu Stil und Motivik ihrer Lyrik. Bonn 1970, S. 117–119.

³⁰ In bisherigen Interpretationen blieb diese vorletzte Gedichtzeile isoliert oder nahezu grotesk unverständlich. Sowa-Bettecken beispielsweise interpretiert dieses Gedicht ausführlich auf 15 Seiten, doch diese Zeile wird kryptisch in wenigen Sätzen abgehandelt: „Zu deuten ist dies [Anm.: „mit dem Felsen“] als Felsen, der die Schwere des Hauptes und des Kiefers betont und jegliche Aufhebung der Schwerkraft unmöglich zu machen scheint.“ (Ebd., 57).

³¹ Sowa-Bettecken, Beate: a. a. O. S. 57.

³² Sager, Peter: a. a. O. S. 117 und S. 119.

³³ Vgl. Bezzel-Dischner, Gisela: Poetik des modernen Gedichts. Zur Lyrik von Nelly Sachs. Berlin 1970, S. 36 f.

Während Nelly Sachs in „Immer noch Mitternacht“ mit der Elia-Prophetie induktiv zu Christus führt, begegnen im Gedicht „David erwählt“ die Propheten zunächst als *totum pro parte*. In diesem Gedicht bedient Nelly Sachs diese Stein-Metaphorik, um zu verdeutlichen, dass die Propheten „durch Gestein hin zu Gott sahen“. Anhand der adversativen Konjunktion „aber“ wird das Gedicht in zwei Sinnabschnitte geteilt, die durch die Kontrastierung von Präsens und Vergangenheitstempus nochmals kontrastiert werden. Wie im vorangegangenen Gedicht wird in der zweiten Strophe ein Zwischenraum von „noch“ nicht und („sahen aber“) „schon“ eröffnet:

„Aber
 im Flammentopf der Erde
 mit Pflanze und Getier
 die Lenden hinauf
 standen die Propheten
 sahen aber schon
 durch Gestein
 hin zu Gott.“ (F 274)

Bei diesem Gedicht darf die zeitliche Signatur des Gesteins ebenso wenig unbeachtet bleiben.³⁴ Prophetische Erkenntnis steht nicht im Bann der Ekstase,³⁵ sondern nimmt den Ausgang an einem hohen Maß an Geistesgegenwart und Aufmerksamkeit (Kawana).³⁶ Nelly Sachs beschreibt diese prophetische Bewegung in den letzten drei Strophenzeilen. Der Blick durch das Gestein markiert eine zeitliche Bewegung in einer doppelten Weise: In einem *literalen* Sinn ist jener Blick, der durch das Gestein als eine metaphorische Größe der Härte sieht, tiefeschürfend. Als Metapher des Eingedenkens greift das Gedicht jene Struktur auf, die prätendiert, den Blick auf Gott in einer Rückwendung zu lesen.³⁷ Die ambige Konsistenz des Gesteins dynamisiert

³⁴ Vgl. Sowa-Bettecken, Beate: a. a. O. S. 67 f.

³⁵ Vgl. Heschel, Abraham: *The Prophets*, New York 2001, S. 351–425. „Prophecy, like art, is not an outburst of neurosis, but involves the ability to transcend it when present. It is not simply self-expression, but rather the expression of an ability to rise far above the self or personal needs.“ (Ebd., S. 408).

³⁶ Vgl. Heschel, Abraham: *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik*. Neukirchen 41999, S. 75–77.

³⁷ Dies entspricht zudem dem Gestus der prophetischen Sprechweise, die sich durch ihre Rückwendung in die Vergangenheit gegenwärtige Situationen erschließen und dadurch die Umkehr-Impulse für die Zukunft künden kann. Vgl. Theißen, Gerd: *Tradition und Entscheidung*.

eine dialektische Spannung von „schon“ und „noch (nicht)“, von Einst und Jetzt. Poetische Interpolationen, wie sie in den Gedichten hier in der Rolle des Zwischen-Raums vorkommen, lassen sich als stilistisches Prinzip verstehen. Diese teils gegenstrebigen Verknüpfungen, die „zwischen diese Räume“ gelegt werden, aber sich ebenso „die Verbindung mit der Vergangenheit“ suchen, verweisen auf ein „Raumschaffen für das Zwischen“.³⁸ In den letzten beiden Strophen wird in einem komplexen Gefüge Christus figuriert:

„Christus nahm ab
 an Feuer
 Erde
 Wasser
 baute aus Luft
 noch einen Schrei

 und das
 Licht
 im schwarzumrätselten Laub
 der einsamen Stunde
 wurde ein Auge
 und sah.“ (F 274–275)

Der Rückzug aus den Elementen effiziert mit dem „Schrei“ jene Szenerie des Todes, die in „Immer noch Mitternacht“ kontextbildend war. Als Expression des Gekreuzigten übernimmt der Aufschrei zugleich eine topologische Repräsentation von *Kreuz* und jener Tiefe der *Finsternis* (V. 45), in welcher der Schrei eine doppelte Funktion erfüllt, zuerst ein zitathafes Nachleben von Psalm 22 (V. 46) sowie einen letzten expressiven Aufschrei, der an der Schwelle von Leben und Tod angesiedelt ist (V. 50). Luft evoziert bei Sachs jenes metaphorische Gebilde, das Motivgeflechte intensiviert: Wie Hiob als „Windrose der Qualen“ (S 95) und dessen Leid im „Vier-Winde-Schrei“ (N 222)³⁹ wird im „aus Luft gebauten Schrei“ die Exponiertheit von Qual und Leidgeprüftheit erhöht. Analog zum *tiefen* Blick der Propheten (die „sahen“) leitet in der letzten Strophe der Schrei durch die einleitende Konjunktion („und“) über

Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis. In: Kultur und Gedächtnis. Hrsg. von Jan Assmann u. Tonio Hölscher. Frankfurt/M. 1988, S. 176–179.

³⁸ Kuric, Johanna: a. a. O. S. 88 f.

³⁹ Vgl. Pallitsch, Lukas: a. a. O. S. 78–84.

zum Licht. Trotz dieser wechselseitigen Attraktion der Bildelemente „Tod“, „schwarz“ und „Schrei“, die starke Assoziationen der Qual und des Abschieds wecken, besteht ein Moment der unbestimmten Hoffnung („Licht“).

Jesus prätendiert in den beiden Christus-Gedichten einen *Index der Erinnerung*, der an den äußersten Entstellungen der menschlichen Existenz einen Nexus von Leid und Zeit perspektiviert: im Blick durch das Gestein, im Schrei und der einsamsten Stunde. Jene Entäußerung des Leidens, die Christus in den beiden Gedichten figuriert, lässt sich ausschließlich vom Passionsgeschehen verstehen und zeitigt eine Konfiguration des *Eingedenkens*. Jesus ist in dieser Lyrik nicht Sohn Gottes im christlich-dogmatischen Sinn, sondern ein leidender Mensch, unberührt von Erlösungsvorstellungen.⁴⁰ Die lyrische Erkennbarkeit liegt meines Erachtens in der „einsamsten Stunde“, in der das Gewesene (Jesu Leid) mit dem Gegenwärtigen (Verfolgung/Shoah) in eine dialektische Beziehung tritt und den „Stempel des kritischen gefährlichen Moments [trägt].“⁴¹

4. Topografien der Erinnerung

Die topografische Verortung Jesu wird im Vollzug der Passion evident, an den Stellen des Ölbergs und des Kreuzes. In „Landschaft aus Schreien“ wird Jesu Schrei mit jenen von Abraham, Hiob, Maidanek und Hiroshima parallelisiert:

„IN DER NACHT, wo Sterben Genähtes zu trennen beginnt,
 reißt die Landschaft aus Schreien
 den schwarzen Verband auf,
 [...]
 Schreie, mit zerfetzten Kiefern der Fischer verschlossen, [...]

Hiobs Vier-Winde-Schrei
 und der Schrei verborgen im Ölberg
 wie ein von Ohnmacht übermanntes Insekt im Kristall.

O Messer aus Abendrot, in die Kehlen geworfen,
 wo die Schlafbäume blutleckend aus der Erde fahren,

⁴⁰ Vgl. Kuschel, Karl-Josef: Hiob und Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung. In: Nelly Sachs. Neue Interpretationen. Mit Briefen und Erläuterungen der Autorin zu ihren Gedichten im Anhang. Hrsg. von Michael Kessler u. Jürgen Wertheimer. Tübingen 1994, S. 216.

⁴¹ Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften Bd. V.1, S. 578.

wo die Zeit wegfällt

an den Gerippen in Maidanek und Hiroshima.“ (N 221–222)

In diesem Gedicht wird ein Schrei-Panorama generiert, das an den paradigmatischen Katastrophen-Rändern der Menschheitsgeschichte angesiedelt wird. Vor dem Hintergrund der Eingangszeilen des Gedichts wird das Narrativ der Passion Jesu signalisiert (vgl. V. 51). Das komplexe Gefüge des „Schrei verborgen im Ölberg“ figuriert keine kohärente Szenerie, sondern ist eine Agentur der Ambiguität. Denn der Ölberg als Ort des Gebetes und Golgotha als Ort der Kreuzigung und des Schreis werden als Oxymoron transformativ *entstellt* und durch das Bildelement des „von Ohnmacht übermannen Insekts im Kristall“ verstärkt. Jener Kristall, in dem das ohnmächtige Insekt konserviert ist, gilt als sinnverwandtes Lexem des steinernen Bildfeldes, dessen Bildprägung jene des Aufbewahrungsortes von Erinnerung und Zeit ist.⁴² Später wird der Ölberg, der Ort des Zweifels und des Haderns Jesu mit Gott, in dieser modifizierten Akzentuierung intensiviert: „Der Ölberg betet mit einem einzigen Schrei/ der dem Stein ein Herz zerriß“ (F 353). In Form einer Metonymie betet der Ölberg in diesem Gedicht mit einem einzigen Schrei. Dieser expressive Charakter dieser elliptischen Ölberg-Figuration effiziert einen stummen Aufschrei der betenden Gestalt (vgl. Mt 26,30–46). Jesu Schrei findet sich in Gethsemane, im Gebet, als die Frage nach der Sinnwidrigkeit des perennierenden Leidens. Obschon der Schrei verstummt, bleibt ein Nachhall als klagendes Gebet. Die Konturen Jesu werden im evokativen Bild der „zerfetzten Kiefer der Fische“ manifest. An die Stelle der Kiemen des Fisches treten metaphorisch substituierte Kiefer. Parallele Gedichtstellen zeugen von der Vehemenz entstellter Leidsituationen. Der Bezug auf den „Christus“ mit dem „hängend[en] Unterkiefer“ (N 204) wird in der assoziativen Bezugnahme auf den „gekreuzigten Fisch/ in der versteinerten Träne“ (N 244) Jesu erweitert und mit einem steinernen Erinnerungsindex affiziert. Stärker als eine genuine Identifizierung des Fisches mit der Jesus-Gestalt wirkt diese polyvalente Metapher als Ausdruck von Stummheit, Schmerz und Leid. Ohnmacht und Hilflosigkeit inkorporieren dem Fisch Züge, die ein konstitutives Supplement zum Schrei eines Opfers bilden.

⁴² Vgl. Kersten, Paul: a. a. O. S.76–79, hier S. 77.

Nelly Sachs *reaktualisiert* den Erinnerungs-Index der Schreie mittels biblisch paradigmatischer Leidensfiguren (Abraham, Hiob, Jesus). Menschliche Ohnmächtigkeit wird im Kristall verwahrt und der Schrei wird als stummer und klagender *Protest* gegen sinnwidrige Konstellationen, als Gebetsform manifest, die keine heroische Lesart erlaubt: „Er bleibt menschlich zerbrechlich, wichtig und matt, entscheidend und so oft wirkungslos, kraftvoll und ohnmächtig.“⁴³ Im Signum des Schreis verleiht der Mensch seinem Protest wie in Ps 83 Ausdruck und betet *trotzdem*. Zwischen distinktiven Merkmalen, die durch Gesetz und Freiheit, aber auch Empathie und Expression gekennzeichnet sind, oszilliert jüdisches Gebet.⁴⁴ In dieser Tradition steht Nelly Sachs, die sie mit dem metonymischen Ölberg-Gebetsschrei widerspiegelt. In dieser Form der (An-)Klage wird das individuelle Geschick mit kollektiven Katastrophen *verdichtet*:

„The contemporary Hebrew writer is heir to a continuous tradition of lamentational poetry and prose which commemorated Jewish martyrdom over two millenia. The massacres, forced conversions, crusades, expulsions, and pogroms that punctuate Jewish history from the time of the First Temple till modern times were the subject of an unbroken chain of liturgical elegies (*selibot* and *kinot*) and folktales (*midrashim*). [...] The names of important persons and of whole communities are woven into verses.“⁴⁵

5. Eingedenken der Motivkomplexe: Verzweifler und Bruder

Indem die Gedichte in einer Offenheit stehen, unterläuft Nelly Sachs mit der Thematisierung Jesu in ihrer Lyrik lineare Narrative sowie dogmatische Fixierungen wie Ideologisierungen. Nicht eine poetische Versifizierung biblischer Narrative, sondern deren Transparenz auf das „allgemein und jetzt Gültige“⁴⁶ verleiht ihrer Lyrik eine prophetische Dimension. Jesus ist hernach nicht mehr jene christologische Erlöserfigur, deren letzte Worte gemäß dem Johannesevangelium „Es ist vollbracht“, sondern „Es ist durchlitten“ (FS 321) sind. Nicht

⁴³ Treitler, Wolfgang: a. a. O. S. 204.

⁴⁴ Vgl. Heschel, Abraham: Der Mensch fragt nach Gott, S. 44.

⁴⁵ Ezrahi, Sidra DeKoven: *By Words Alone: The Holocaust in Literature*. Chicago 1980, S. 100.

⁴⁶ Fügistler, Notker: *Die Wirkungsgeschichte biblischer Motive in den Dichtungen von Nelly Sachs*. In: *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur*. Hrsg. von Johann Holzner u. Udo Zeilinger. Wien 1988, S. 49.

die Proklamation „consummatum est“, sondern die Ambiguität des „Schreis verborgen im Ölberg“ (FS 222), weniger eine mystisch-idiosynkratische Himmelfahrt, sondern eine „Himmelfahrt aus Schreien“ (FS 353), weniger das Bild des Pantokrators, sondern das Emblem des leidenden und „gekreuzigten Fisches“ (N 244) werden in der Lyrik modifiziert. Diese transformative Form der Bibelinterpretation ist kein „von Fachexegeten gepflegte[s] Wiederaufwärmen von längst Gesagtem“, sondern erfährt einen „erweiterten und veränderten Sinnhorizont“⁴⁷. Leidensmomente „eines zutiefst jüdischen Menschen“⁴⁸ werden thematisiert und dürfen dem Vergessen nicht anheimgegeben werden. Eingedenken ist eine Denkfigur, „in der die Gegenwart die Vergangenheit befruchtet und den vergessenen oder verdrängten Sinn in sich trägt, erweckt, während die Vergangenheit im Herzen der Gegenwart eine neue Aktualität findet“⁴⁹. Anhand der Ausdrucksgebärden Schrei, Schmerz und Marter wird ein Erinnerungsindex generiert, dessen metaphorischer Glutkern im *Gestein* eingesenkt bleibt. Von den Furchen, die Nelly Sachs quer durch die Lyrik zieht, bleibt der Imperativ, nicht zu vergessen. Von diesem Vermächtnis bleiben „die niedergehaltenen, erstickten, verstummten Fragen von einst Lebendigen, die leben wollten, starben oder getötet und ermordet wurden. Wird das historisiert, ist es ums Vermächtnis geschehen. Im Protest werden die Wunden offen bleiben, die den Vorfahren gestern geschlagen wurden.“⁵⁰ Der Protest des Schreis stemmt sich gegen die Archivierung solcher Verhältnisse, weil sie vom Kontext losgerissen lediglich jene Gräber bleiben, unter denen die Toten schweigend und reglos festgehalten werden. Jesus, der leidend stirbt, evoziert eine Kulisse, wie sie sich im 14. Jahrhundert unter Einwirkung des Schwarzen Todes und im 20. Jahrhundert im Massensterben findet.⁵¹ Ausgangs- und Angelpunkt des lyrischen Oeuvres ist die Shoah, sind die Opfer, derentwegen sie (vgl. W 6 „Meinen toten Brüdern und Schwestern“) Gedichte schreibt. Nelly Sachs wird gerne als „Schwester Hiobs“ personifiziert,⁵² ihrem Selbstverständnis zufolge wäre Jesus als jüdischer Bruder zu lesen, dessen spezifisch jüdischer Zeitkern für das 20. Jahrhundert im Passionsgeschehen liegt.

⁴⁷ Ebd., S. 55 f.

⁴⁸ Ben-Chorin, Schalom: Jesus im Judentum, S. 43.

⁴⁹ Mosès, Stéphane: a. a. O. S. 395.

⁵⁰ Treitler, Wolfgang: a. a. O. S. 204.

⁵¹ Vgl. Lagercrantz, Olof: a. a. O. S. 64 f.

⁵² Vgl. Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, S. 284.

Zugleich lassen sich auf der lyrischen Metaebene durch die bildhaften Begriffe wie Gestein und Kristall die Bezüge der Jesus-Figur nicht von den Erinnerungs-Räumen lösen. Anhand der Reaktualisierung jesuanischer Erfahrungshorizonte, die aus der Gegenwart der Dichterin das leidende Potenzial (Schrei, Schmerz, Marter) präsent hält, verstummt der Nachhall des Erlösungsrufes; als Emblem (des gekreuzigten Fisches) findet Jesus seinen Ort vielmehr in der Gegenwart der Katastrophe. Vergangenheitsspuren, die im Signum der Gegenwart gedeutet werden, ermöglichen eine neue Lesbarkeit Jesu im 20. Jahrhundert: „Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit.“⁵³ Im Vollzug des Eingedenkens wird mit dem Schrei, der Marter und der Ohnmacht auf den fragmentarischen Texturen die Gestalt eines Verzweifers reaktualisiert, dessen Erkennbarkeit im Signum von Auschwitz als „Blume der Prophetie“⁵⁴ zu einem Nachleben kommt. Die Lesbarkeit Jesu im 20. Jahrhundert ist in der Lyrik von Nelly Sachs nicht von Auschwitz zu lösen, weshalb er als mitleidender Bruder *ex memoria passionis* verstanden werden kann:

„Das totum ist das Totem. Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem was hinab mußte oder verurteilt ist; solche Deutung wäre dem letzten Satz von Benjamins Text über die Wahlverwandschaften, ‚Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben‘, wohl angemessen.“⁵⁵

Im Leid der Anderen das eigene Leid wahrzunehmen, zeugt von jenem geschwisterlichen Verhältnis, das Nelly Sachs lyrisch in Form der Compassion, die das „Eingedenken vergangener Leiden“⁵⁶ erfordert, gestaltet. Die lyrischen Gedichte weisen oftmals die Struktur einer *mise en abyme* auf, in der der Schrei Jesu eine Beziehung zum Ganzen herstellt, ohne bloß selbstreferenziell zu sein; vielmehr haben diese Erinnerungsreferenzen in den Gedichten klare

⁵³ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften* Bd. V.1, S. 578.

⁵⁴ *Briefe der Nelly Sachs*, S. 85.

⁵⁵ Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. *Gesammelte Schriften* Bd. 6. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1966, S. 370 f.

⁵⁶ Metz, Johann Baptist: *Religion und Politik auf dem Boden der Moderne*. Versuch einer Neubestimmung. In: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Hrsg. von Hans Höhn. Frankfurt 1996, S. 271.

Adressatinnen und Adressaten, denen die Dichtung gewidmet ist: „Meinen toten Brüdern und Schwestern“ (FS 6). Der Todesschrei der ohnmächtig verstummten Kreatur würde ins Leere greifen, wenn im Schrei nach Gott nicht der Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid zum Ausdruck käme.⁵⁷ Der Verlassenheitsschrei ist bar jeder theologischen Nomenklatur eine Manifestation rebellischer Gebetsprache, die an den äußersten Entstellungen mit einem mitleidlosen Vergessen bricht. Jene Artikulationen von Marter und Abschied, die Jesus *sui generis* in den Gedichten figuriert, zeitigen eine Lesart des Todesgeschehens und zugleich ein historisches Ereignis, das in seiner Überlieferung nochmals verwandelt wird. Nelly Sachs steht in der Passionszenerie vor jener Konstellation, in der Auschwitz mit einem lyrisch transformierten Ölberg in Beziehung getreten ist.⁵⁸ In dieser Rückwendung erkennt sie in Jesu Leid eine Gestalt, die religiöse Bedeutung hat: nicht als Sohn Gottes oder Erlöserfigur, sondern als mit-leidender Bruder, wodurch er als Prophet eine konkrete „religiöse Bedeutung für Juden, insbesondere den Juden unserer Zeit“⁵⁹ hat.

⁵⁷ Vgl. ebd.: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg 2006, S. 98–102.

⁵⁸ Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften* Bd. I, S. 704.

⁵⁹ Ben-Chorin, Schalom: *Jesus im Judentum*. Wuppertal 1970, S. 77.

When Jesus Spoke Yiddish. Some Remarks on a Yiddish Manuscript of the “Toledot Yeshu” (MS. Günzburg 1730)*

by Claudia Rosenzweig

Zusammenfassung

Im folgenden Artikel sollen exemplarische Passagen eines der jiddischen “Toldot-Yeshu”-Manuskripte diskutiert werden, das bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht wissenschaftlich untersucht wurde: Die Handschrift mit der Signatur MS. Günzburg 1730 wird in der Russischen Staatsbibliothek in Moskau aufbewahrt und in das 17. Jahrhundert datiert. Das Manuskript ist in die sogenannte ‘Herodes Tradition’ der “Toledot Yeshu” einzuordnen. Demzufolge ist die vorliegende jiddische Handschrift MS. Günzburg 1730 mit der hebräisch gedruckten Version verwandt, die zusammen mit einer lateinischen Übersetzung von dem Schweizer Pastoren und Theologen Johann Jacob Uldrich (Huldricus, 1683–1731) im Jahre 1705 in Leiden unter dem Titel “Historia Jeschuae Nazareni” publiziert wurde. Obschon die genaue Datierung der jiddischen Handschrift nicht möglich ist, erlauben exemplarische Vergleiche zwischen den hebräischen und den jiddischen Texten dennoch spezifische Merkmale der jiddischen Version herauszustellen, und Fragen über die Übermittlung und der Rezeption dieses anspruchsvollen und interessanten Textes aufzuwerfen.

Abstract

In this paper, I wish to bring some evidences from a Yiddish manuscript of the “Toledot Yeshu” which has not yet been the object of research: MS. Günzburg, 1730 kept in the Russian State Library in Moscow and dated 17th century. The manuscript is part of the so-called ‘Herode-tradition’ of the “Toledot Yeshu”. This means that the Yiddish manuscript is connected to the version printed in Hebrew and accompanied by a Latin translation by the Swiss pastor and theologian Johann Jacob Uldrich (Huldricus, 1683–1731) in Leiden in 1705, bearing the title “Historia Jeschuae Nazareni”.

*I am thankful to Joyce Klein for revising the English of this paper and for her suggestions.

Given the uncertainty about the exact dating of the Yiddish manuscript, a comparison between the Hebrew and the Yiddish can still allow some remarks concerning the characteristics of the Yiddish version and posit some questions about the transmission and the reception of this challenging and intriguing text.

1. Introduction

Carlos Fuentes, in his essay on “Don Chichotte” (1976), offers a roster of the heterodox traditions on the life of Jesus, mentioning the Docetists, Saturnin and Syrian Gnosticism, Basilides and the Egyptian Gnostics, the Ebionites, the monarchist Patripassianism, the Sabellians, the Sirians, the dualist Apollinaries, the Nestorians and adding that:

“Esta estirpe de herejes, al re-escribir el dogma, multiplicaron el punto de vista sobre asuntos propios de la vida y personalidad de Cristo, la Trinidad y el Pankreator. La sumaria revisión de sus teorías bastaría, acaso, para asegurarles un lugar como los verdaderos novelistas de la Edad Media. Su reciclaje de las verdades inconmovibles de la Iglesia non es demasiado diferente de lo que muchos escritores contemporáneos [...] hacen.”¹

If Fuentes’ reading is right, and the many heretics could be considered the real novelists of the Middle Ages, to his list we could add Sholem Ash’s “Der man fun natseres” 1943 (“The Nazarene” 1939, translated by Maurice Samuel),² José Saramago’s “O Evangelho Segundo Jesus Cristo” (1991), Colm Toibin’s recent novel, “The Testament of Mary” (2012), and Emmanuel Carrère’s “Le

¹ “This lineage of heretics, through their re-writing of the dogma, multiplied the point of view on particular themes of Christ’s life and personality, the trinity and the Pankreator. A brief revision of their theories would be enough to allow them to be considered the true novelists of the Middle Ages. Their recycling of the inalterable truths of the Church is not much different from what many contemporary writers do.” Fuentes, Carlos: *Cervantes o la crítica de la lectura*. Madrid 1994 (First edition 1976), p. 23 (the translation is mine).

² A German translation appeared soon after the first English publication: see *Der Nazarener*. Translated by Paul Baudisch. Stockholm 1940. The book was strongly criticized, partly because it was published in English before it came out in Yiddish, but prominent critics of Yiddish literature, such as Shmuel Niger and Meylekh Ravitsh, defended the work as an “emphatically Jewish novel”. Just as the image of Jesus on the cross was going to be used by Jewish artists as a universal symbol of human suffering, so Jesus becomes, in Ash’s vision, the icon of every persecuted Jew. See Norich, Anita: *Sholem Asch and the Christian Question*. In: *Id., Discovering Exile. Yiddish and Jewish American Culture during the Holocaust*. Stanford, California 2007, pp. 74–95, in particular p. 74 and p. 77.

Royaume”.³ I think this point is important because the Jews are among other groups that, since the beginning of the first millennium, have felt the fascination and the challenge to rewrite the ‘biography’ of Jesus, and perhaps the “Toledot Yeshu” should also be seen in this wider perspective.

The figure of Jesus is, therefore, at the center of many religious diatribes but he is also the main character of a “novel” which is always on the shelves and has a potentially strong power of attraction. The story of his life could perhaps be defined as a sort of novel which is at the very center of Western literature.⁴

Jesus is constantly present in the Jewish tradition, even in his ‘absence’; his name is often substituted with tabooistic forms such as *Oto ha-Ish*, and followed, in folklore, by apotropaic gestures. For European Jewry, which developed in the midst of Christianity, Jesus and everything connected with the Christian religion were clearly marked as the other side. Persecutions in the name of the cross strengthened the connection between idolatry on one side, and violence, false accusations, murder and forced conversion on the other. It is therefore no wonder that it is only in the 19th century that Jews, probably because of the background created by the *Aufklärung*, started to research Jesus and his ties with Judaism. As it has been put, “the *Wissenschaft des Judentums* started writing the history of Christianity as a branch of Jewish history.”⁵ However, at the same time, from the Talmud through the polemic texts of the Middle Ages to the “Toledot Yeshu”, the figure of Jesus carries a complex and violent burden, due to the necessity of constant confrontation with a majority Christian culture which was perceived as aggressively anti-Jewish. Yet, as Avigdor Shinan wrote recently, “it is difficult even to try to imagine the historical process of the world, especially of the Western world, including that of the Jews, without the constant presence of the figure of Jesus and without Christianity”.⁶

³ A novel that could be ascribed to the same tradition has been just published: “Ha-besura ‘al pi Yehuda” by Amos Oz (2014). See the review by Yassif, Eli: Ha-rasha’ she-ba-sippur ’eno Yeshu ’ela’ ha-hevra ha-yehudit. In: Haaretz. Tarbut ve-Sifrut (12.12.2014), p. 4.

⁴ On the Bible and European literature, the bibliography is infinite. It should suffice to mention the classical study Frye, Northrop: *The Great Code. The Bible and Literature*. London 1982.

⁵ Heschel, Susannah: *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago – London 1998, p. 2.

⁶ Shinan, Avigdor: ‘Oto ha’ish. Yehudim mesapperim ‘al Yeshu (Jesus through Jewish Eyes). Israel 2008 (in Hebrew), p. 9. The translation is mine.

2. The “Toledot Yeshu” as a Jewish Life of Jesus

The “Toledot Yeshu” is, as pointed out in the title chosen in the seminal study by Rav Riccardo Di Segni from 1985, a Jewish version of the Gospels, the Gospel of the Ghetto, *Il Vangelo del ghetto*,⁷ and is an expression of confrontation and hostility toward Christianity. The date of its composition is almost impossible to determine, first of all because of the many existing variants, and secondly since it fuses together older and newer elements. What is important to underline is that the textual tradition is also the history of an extraordinary reception, since it survives in many Jewish Languages, such as Judeo-Arabic and Judeo-Persian.⁸

At the same time, it is the story of a life, the life of Jesus, a biography of Jesus, perhaps on the model of Philo’s *On the Life of Moses*, Plutarcus’ *Parallel Lives*, the *Roman of Alexander*, or *De viris illustribus*, or Valerius Maximus’ *Facta et dicta memorabilia*, that is: it is the foundation text of a new religion, but at the same time it is also structured as what in Greek classical literature was the genre of a ‘life’, *bios*. In a certain sense, if we go back in time, it can be said that the Gospels themselves are part of a literary genre which was known in Greek literature, in which the life and deeds of great men were told in order to awaken admiration and the desire to emulate them.⁹

3. “Toledot Yeshu” in Yiddish. A short survey of research

The “Toledot Yeshu” in Yiddish still awaits a comprehensive bibliography and research. In 1895, Erich Bischoff published a version of the manuscript in Amsterdam, which is in the possession of the Bodleian Library in Oxford, MS. Rawl. Or. 37, in his “Ein jüdisches Leben Jesu. Zum erste Mal nach dem

⁷ Di Segni, Riccardo: *Il Vangelo del Ghetto*. Roma 1985.

⁸ The bibliography is very rich. See among others Travers Herford, R.: *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903; Deutsch, Yaacov: ‘Eduyiot ‘al nusah qadum shel “Toledot Yeshu” (New Evidences of Early Version of “Toledot Yeshu”’. In: *Tarbiz* 69 (2000), pp. 177–197 (in Hebrew); Schäfer, Peter: *Jesus in the Talmud*. Princeton and Oxford 2007; on Jesus in the Hebrew sources, Avigdor Shinan edited an anthology: “Oto ha’ish”.

⁹ On this fascinating topic, see Momigliano, Arnaldo: *The Development of Greek Biography*. Expanded Edition. Cambridge 1993; see also Christian Origins and Greco-Roman Culture. Social and Literary Contexts for the New Testament. Edited by Stanley E. Porter and Andrew W. Pitts, Leiden – Boston 2013, in particular Harrison, James R.: *The Imitation of the “Great Man” in Antiquity: Paul’s Inversion of a Cultural Icon*. *Ibid.*, pp. 213–254, and Köstenberger, Andreas J.: *The Genre of the Fourth Gospel and Greco-Roman Literary Conventions*. *Ibid.*, pp. 435–462.

Oxford Manuscript herausgegeben".¹⁰ To my knowledge, this is the first print of a Yiddish version ever. All the others remain in manuscript form until today. Samuel Krauss, in his classic monograph, presents detailed descriptions of the different versions of the "Toledot Yeshu", indicating the Yiddish sources as well.¹¹

In 1985, Rav Di Segni included in his description of the existing manuscripts the indication of the language of each text, thus already providing a first hint of how many manuscripts we have in Yiddish.¹² This list of manuscripts had already been published in an earlier version in 1984.¹³

More recently, in the comprehensive and rich collection of essays on the "Toledot Yeshu" edited by Peter Schäfer, Michael Meerson and Yaacov Deutsch in 2011, Michael Stanislawski published a study of the Yiddish versions of the "Life of Jesus."¹⁴

Stanislawski writes that he knows of 15 Yiddish manuscripts of the "Toledot Yeshu", which he lists¹⁵ – and in the quoted paper, he presents, in particular, the manuscript JTS MS. 2211. To this short bibliographic list, a publication by Elisheva Carlebach should be added. It appeared in 1993, and contained many interesting insights on anti-Christian texts in Yiddish from the Early Modern, including the "Toledot Yeshu".¹⁶

I have no access to the material collected for the a research project on the "Toledot Yeshu" taking place at Princeton University;¹⁷ however, I have the fortune of being able to work at the Institute of Microfilmed Manuscripts of the National Library of Israel, in Jerusalem. Even if it is possible that

¹⁰ Bischoff, Erich: *Ein jüdisches Leben Jesu. Zum ersten Mal nach dem Oxford Manuscript herausgegeben.* Leipzig 1895.

¹¹ Krauss, Samuel: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen.* Berlin 1902.

¹² Di Segni: *Il Vangelo del Ghetto*, pp. 225–231.

¹³ See Di Segni, Riccardo: *La tradizione testuale delle Toledoth Jéshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione.* In: *La Rassegna Mensile di Israel* 50 (1984), pp. 84–100. See also Id.: *Due nuove fonti sulle Toledoth Jeshu.* In: *La Rassegna Mensile di Israel* 55.1 (Gennaio – Aprile 1989), pp. 127–132.

¹⁴ Stanislawski, Michael: *A Preliminary Study of a Yiddish "Life of Jesus" („Toledot Yeshu“): JTS MS. 2211.* In: *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus“) Revisited.* A Princeton Conference. Edited by Peter Schäfer, Michael Meerson and Yaacov Deutsch. Tübingen 2011, pp. 79–87.

¹⁵ Stanislawski: *A Preliminary Study*, p. 80, footnote 6.

¹⁶ Carlebach, Elisheva: *The Anti-Christian Element in Early Modern Yiddish Culture.* Braun Lectures in the History of the Jews of Prussia, No. 10. Ramat-Gan 2003.

¹⁷ The project can be seen in the following site: <http://www.princeton.edu/judaic/special-projects/toledot-yeshu/>.

the catalogue is not complete and sometimes the descriptions of some manuscripts are still in progress, I think there are nearly thirty known Yiddish manuscripts, and I am sure there are more.¹⁸ Besides, it is undoubtably true that every new essay on the Yiddish “Toledot Yeshe” will owe a lot to the new catalogue of Yiddish manuscripts from Holland prepared by Evi Michels, in particular the chapter “Polemische Schriften gegen das Christentum: *Toledot Jeschu*”.¹⁹

In this study, I would like to present some remarks on a manuscript which is one of the oldest extant versions in Yiddish we have, and which has not been studied yet: MS. Günzburg 1730.

4. Some textual examples from MS. Günzburg 1730

Krauss described the versions of the “Toledot Yeshe” according to *Typus Wagenseil*, *Typus De Rossi*, *Typus Huldreich*, a *Modern-slavischer Typus*, and *Typus Cairo*;²⁰ Di Segni built instead a stemma of the tradition of the “Toledot Yeshe” according to the name of the ruler mentioned in the text, and came to identify three branches: the Pilatus-tradition, the Helena-tradition and the Herod-tradition.²¹

Most of the Yiddish versions of the *Toledot Yeshe* are part of the so-called ‘Helena-tradition’.²² Di Segni, in his bibliography, lists a manuscript he had not been able to see: manuscript Günzburg from the Lenin Library in Moscow, today the Russian State Library. He mentions that his investigations received the answer that “for technical reasons” it was not possible to confirm the presence of the manuscript.²³ Thanks to the Institute of the Microfilmed Manuscripts and to the Library in Moscow, I have been able to receive a copy of the microfilm.²⁴ The complete signatura is MS. Günzburg 1730 (mic. F 48731). This manuscript is, in fact, important for the Yiddish tradition of the “Toledot Yeshe”, because it is one of the oldest that survived, being copied in the 17th

¹⁸ I wish to publish an updated list of them in a future publication.

¹⁹ Michels [Butzer], Evi: *Jiddische Handschriften der Niederlande*. Leiden – Boston 2013, pp. 403–426.

²⁰ Krauss: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, pp. 27–37.

²¹ Di Segni: *Il Vangelo del Ghetto*, pp. 29–50.

²² See Michels: *Jiddische Handschriften*, p. 403.

²³ Di Segni: *La tradizione testuale*, p. 93; and *Id.*, *Il Vangelo del Ghetto*, p. 231.

²⁴ I would like to express my gratitude to Yael Okun of the National Library of Israel, and to Alina Lisitsyna of the Russian State Library for their help.

century,²⁵ and also because it is connected to the tradition in which King Herod is the ruler, that is, it is part of the so-called Huldricus-tradition. The Swiss pastor and theologian Johann Jacob Uldrich (in Latin Huldricus, 1683 – 1731) published a Hebrew version of the “Toledot Yeshu” with a translation into Latin in Leiden (Lugdunum Batavorum) in 1705: “Historia Jeschuae Nazareni a Judaeis blasphemae corrupta ex manuscripto hactenus inedito nunc demum edita ac Versione & Notis [...] illustrata”. Huldricus’ source was clearly a manuscript, where he says he found blasphemies that “nec in Wagenseilii Toledos Ieschu, nec in Talmude, nec alibi etiam accurrunt, praeterquam in scripto scelerato, quod nos publicamus” (*Praefatio*). Other Hebrew versions of the same group are known. Adina M. Yoffie, in a study published in 2011, lists five main manuscripts: Frankfurt 249, Amsterdam MS. Ros. 442; Amsterdam, MS. Ros 504, Princeton Firestone Library 24, Manchester Gaster 1989, adding that “The rest are likely to be either copies or translations of those five, which are nearly identical to each other.”²⁶

According to Di Segni, there is also a manuscript which he calls “LoJ2” (London, Jews’ College?), Montefiore 449 (F 8774), Hirschfeld 1904, p. 135, n. 449 which is a translation, he writes, probably in Yiddish, of Huldricus, made by Jacob Sobels of Wladislavow,²⁷ but in fact the text is in Hebrew and apparently, I would say at this stage of my knowledge, this manuscript is later than the one in Moscow.

If ms. Günzburg 1730 was copied during the 17th century, it means that it is older than Huldricus’ print in 1705. But the manuscript is not dated, and

²⁵ According to my temporary list, there are four extant manuscripts from the 17th century: Aside from the one kept in Moscow, there are: Cambridge (Mass.) – Harvard University Heb. 101, from 1652, copied in Prague, ff. 48, which was part of the collection of Eliakim Carmoly (see Glatzer, Mordechai: Hebrew Manuscripts in the Houghton Library of the Harvard College Library. Cambridge, Massachusetts 1975, p. 28); Oxford, the Bodleian Library, MS. Rawl. Or. 37, probably copied towards the end of the 17th century (see Neubauer, Adolf: Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford. Including mss. in Other Languages, which are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature, and a Few Samaritan Mss. Oxford 1886–1906, vol. II, N. 2793, p. 206); and MS. 2211 from the Jewish Theological Seminary in New York, which could be composed in the 1670’s or 1680’s (see Stanislavski: A Preliminary Study, p. 80, and *ibid.*, footnote 6). See also Yoffie, Adina M.: Observations on the Huldreich Manuscripts of the Toledot Yeshu. In: Toledot Yeshu (The Life Story of Jesus) Revisited, pp. 61–77, in particular p. 69.

²⁶ See Yoffie: Observations on the Huldreich Manuscripts, p. 62. See also Di Segni: Il Vangelo del Ghetto, p. 41.

²⁷ Hirschfeld, Hartwig: Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library. London 1904, p. 135, N. 449 (Mic.f. 8774).

even if it is evident that it is older than the other Yiddish manuscripts I have been able to see, we cannot be sure about the date of its composition.²⁸ Yoffie says that “[t]here was no ‘Huldreich’ before Huldreich; that is, there are no extant manuscripts of the Huldreich type before Huldreich published his book in 1705. All of the subsequent manuscripts appear to have been copied from Huldreich’s book, or perhaps from other manuscripts that were copied from it,” among which she mentions three manuscripts in “Judaeo-German” (i. e. Yiddish),²⁹ and it is possible, as Di Segni suggested, that, since Huldricus’ Hebrew text seems composed in Germany a short time before its publication, it could be a forgery,³⁰ even if it recycled old materials.

If we accept the temporary assumption that the Günzburg manuscript is older than the Huldricus print, I believe that some textual examples from it could be relevant for a better understanding of the tradition of the Herod group, and I would like to compare it with the Hebrew version published by Huldreich. The Yiddish manuscript seems copied from a Hebrew source, because it has the elements that are traditional in the translations from *Losbn-kegydesb* into Yiddish:

1. At the beginning of every new paragraph we find Hebrew words, in big bold letters and in quadrat script
2. Hebrew and Aramaic words and expressions are usually in round brackets.³¹

4.1 *Tonsura*

In the following passage, Rabbi Akiba, notwithstanding any anachronism, manages to meet with Miriam, who confesses her story: how she was married to Pappus ben Yehuda, ran away with Yosef Pandera and had many children with him, who, according to the *halakha*, are all ‘bastards’. Rabbi Akiba then

²⁸ I believe a codicology analysis of the manuscript could offer more precise hints about the date and the place of the production of this manuscript. As far as I know, the Hebrew manuscripts kept in the Russian State Library are still awaiting a comprehensive and updated catalogue. See Richler, Benjamin: Guide to Hebrew Manuscripts Collections. Second Revised Edition. Jerusalem 2014, p. 87 and pp. 145–146.

²⁹ Yoffie: Observations on the Huldreich Manuscripts, p. 63.

³⁰ Di Segni: La tradizione testuale, pp. 89–90. Here Di Segni presents the hypothesis that this version was written by a Christian who decided to use the tradition of Jewish polemics in order to criticize his own religion. See also Yoffie: Observations on the Huldreich Manuscripts, pp. 65–66.

³¹ On this use, see Neuberger, Simon: Pragmatische Aspekte der jiddischen Sprachgeschichte am Beispiel der *Zenerene*. Hamburg 1999, in particular pp. 16–27.

tears his clothes as a sign of mourning and goes to Jerusalem, where he and other rabbis seize Yeshu and shave the hair of his head and then wash his head with a type of water that does not allow hair to grow ever again, so that this will remain a sign of his being a bastard and as such, kept out of the community:

ויהי כאשר שמע רב עקיבא / את הדברים האלה ויקרע / את בגדיו ויומר לה הכי / קרא שמו מצריא
 כי עשה מעשה מצרים ואת קרחת כי / עשית קרחת בישראל וישוב / רבי עקיבא לירושלים והגיד / את
 הדברים האלה לפני ר"א ור"ב ולכו שלשתן לבית מדרשו של ר"יבפ ולקחו את ישוע יימח ז"כרו /
 וי"מח ש"מו וגלחו שער / ראשו סביב ורחצו במי בולט / שלא יגדלו השערות / סביב לעולם כי כן נהגו
 לעשות סימן לממזרים שלא יתערבו בקהל ישראל

דא / ר' עקיבה דז הערט דא צו רייסט ער / זייני קליידר אונ' שפראך הייסט דוא / דארום (קרחת) דז
 איז טיישט קאלונג / ווייל דוא האשט איין קאלונג גיטאן אונטר / ישראל אונ' דיין מן מצרי ווייל דוא
 / האשט גיטאן מעשים פֿון איין מצרי / אלוז גינג ר' עקיבה ווידר נאך ירושלים / אונ' האט דיא ריד
 גיזאגט פֿר ר' אליעזר / אונ' ר' יהושיע אלוז גינגין זיא אלי דרייא / נאך דז בית המדרש פֿון ר' יהושיע /
 [ב]ן פרחיה אונ' האבין גינומן דעם ישוע / אונ' האבין אים אב גישארין דיא האר / פֿון זיין קאף אונ'
 האבין אים זיין / קאף גיוואשן מיט איין וואשיר [וז] / דא הייסט (מי בולט) ז[.]. זיין האר זאלין / ניט
 מער קענן וואקסן דען זיא האבין דעם מנהג גיהאט דז זיא אלי צייט האבין איין צייכן גימאכט אין אלי
 דיא / ממזרים דז זיא ניט זאלין פֿר מישט / ווערין אונטר ישראל

Miriam changes her name into *Karabat*, a Hebrew term meaning ‘tonsure’, which the scribe of the Yiddish text feels has to be explained according to the tradition of the *Taytsh*, the vulgarization of the Holy Text.³² Often this vulgarization is introduced by *un der taytsh iz...* or, as here, *dos iz taytsh...* (‘it means...’). In this case the Hebrew *karabat* is *fartaytsbt* with the term *kalung*, which still means ‘tonsure’, but it is not attested in Middle High German dictionaries. The term *kalung* is in fact an example of the Yiddish forms of abstract names with a suffix in *-ung* so common in the tradition of the Yiddish translations of the Bible.³³

³² For *taytsh* see in particular Weinreich, Max: *History of the Yiddish Language*. Edited by Paul Glasser, translated by Shlomo Noble with the Assistance of Joshua A. Fishman. 2 vols. Haven and London 2008, vol. 1, p. 249, pp. 260–261, 315–317, 319; Neuberg: *Pragmatische Aspekte der jiddischen Sprachgeschichte am Beispiel der Zenerene*: pp. 148–151; Timm, Erika, unter Mitarbeit von G. A. Beckmann: *Historische Jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes*. Tübingen 2005.

³³ See Timm, Beckmann: *Historische Jiddische Semantik*, pp. 82–87. The term *kalung* appears indeed, for example, in the translation into Yiddish of the Pentateuch printed in Cremona in 1560 and in the one printed in Basel in 1583 as a rendering of the Hebrew *karabat*, occurring in Leviticus 13.42–43 and 55.

In the quoted passage, a second element is worthy of note: in the Hebrew text, Rabbi Akiba goes back to Jerusalem and relates what he has learned to rabbis, who are introduced by the initials of their names, while in the Yiddish the initials are all explained (Rabbi Eliezer, Rabbi Yehoshua (ben Levi), Rabbi Yehoshua ben Perahya).

A third element worthy of being underlined is that, in the Hebrew, the name of Jesus is followed by the expressions ‘may the memory of him be obliterated’ and ‘may his name be obliterated’, curses usually accompanying the enemies of the Jewish people. They are both absent from the Yiddish text.

The ‘waters of the Bolet’, *acquis Bolet* in Huldricus’ translation, poses a problem to the author of the Yiddish version, which does not offer any explanation – he just calls it ‘a water’. Huldricus tries instead to investigate the origins of the term (see p. 31, note 11).³⁴

In addition, I do not know if the mentioned *minbag* to make a *tonsura* on the head of a *mamzer* in order to mark and isolate him from the society is more than a sort of etiology for the Medieval use of the *tonsura* among the Christians. In other versions of the “Toledot Yeshu” we find different explanations of how the tonsure was born.³⁵

4.2 *Taytsh*

I would like to bring a second example of *taytsh*: in a comic passage in which Jesus meets a gentle shepherdess and gives her the blessing that she will marry a shepherd he has met before;³⁶ we read:

ואני אל רחום מזווג זיוונים כפי מעשיהם ועלי ניבא דוד ענה בדרך כחי
 אונ' איך בין איין דער בארמיגר גאט / אונ' מאך פארין איטליכן נאך זיין / ווערק אונ' אויף מיר האט
 דוד // המלך ע"ה אין תהילם (ענה בדרך כוחי) / דו איז טייטש ער האט גיפייניגט מיט / דעם וועג מיין
 קראפט

³⁴ On this passage see also Bar-Ilan, Meir: Attitude toward Mamzerim in Jewish Society in Late Antiquity. In: Jewish History 14.2 (2000), pp. 125–170.

³⁵ In the version published by Bischoff, for example, Jesus loses his hair after his death: when Jehudah Ginnah reveals that Jesus’ body is in his garden and the *pritzim* pull him out, his hair remains in their hands and we read that the *galokhim*, the priests, shave their head in memory of this fact. See Bischoff: Ein jüdisches Leben Jesu, p. 46. On this passage, see also Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, pp. 220–223.

³⁶ On this passage, see Krauss: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, p. 162.

The quotation is from Psalms 102.24 and the Yiddish explains the reference saying *in Tillim*. Besides, here the *taytsh* is very similar to the one we find in Elia Levita's translation of Psalms printed in Venice in 1545 and reprinted several times (in Zurich in 1558, in Mantova in 1562, in Cracow in 1598, in Prague in 1661–1688, in Amsterdam in 1676, again in Prague in 1708):

ער הוט גיפייניקט אים וועג מיין קראַפֿט

The fact that the translation is so close means that the scribe was familiar with the tradition of the *taytsh*, and this can also leave some space for considerations about his background.

4.3 Alphabet

Another passage which is perhaps worth noting is the one in which Shimon, in his intention to detach the believers in Yeshu from the other Jews, teaches them a new alphabet, which seems to be the German one. Here, the Yiddish text adds the Latin letters, which in Yiddish are called *galkebes*, since they are identified with the tonsure (*gallabat* in Hebrew) and therefore with the Christian religion, as it is well exemplified in this case:³⁷

In the following passage, Shimon is described as the author of some of the Gospels and of the Apocalypse of John, all books written in order to *genaren*, to fool Jesus' followers:

ועוד כתב להם ספרי כזבים וקרא אותם ע"ון כלי"ון והם סברו שהוא אומר אב"ן גליו"ן כלומר אב ובן וגליי רוח הקודש ועשה להם שמעון ספרים מתלמידי יז"ש ומיה"נוס ואמר שיז"ש מסר לו כל הדברים ויכתב שמעון ברמז את ספר יה"נוס והם סוברים שהוא סודות והוא הכל הבל ורעיון רוח כמו שכתב בספר יה"נוס פרק י"ג שראה יהנוס חיה אחת ולה ז' ראשים וגם י' קרניים וגם י' כתרים ושם החיה בשם גידוף וכו' וגמטריא של שם החיה הוא תר"סו כך הוא הפירוש של פרק זה החיה הוא יש"ו הנצרי" ולו ז' אותיות בשתי יתבות האלו יש"ו נצרי" ועשרה קרניים הם כך יש"ו נצרי" ועשרה כתרים הוא כך יז"ד יש לו תג אחד שי"ן יש לו ג' תגין נ"ון צד"ו ו' תגין הרי עשר והכל אשר נאמר בזה הסימן הוא הכל ברמז על יז"ש והגמטריא תרס"ן כי יש"ו נצרי" בגמטריא הכי הוה וכן כל הספרים של ע"ון כ"ליון עשה שמעון רק להטעותם כאשר צוה המלך והחכמים

דיא גייהיסן [עון כליון] דז איז צו זאגן איין / [.....] אונ' זיא האבין גמיינט דז ער זאגט אבן גליון דז איז צו זאגן / איין פאטר אונ' זון אונ' [מזל] פון דעם / רוח הקודש אונ' דער נאך האט ער גימאכט ספרים פון דיא תלמידים פון יז"ש או מטיאש אונ' פויל אונ' דער / נאך האט ער גימאכט

³⁷ See also Huldricus: *Historia Jeschuae Nazareni*, note 2 in his commentary to this passage, pp. 109–110, and Di Segni: *Il Vangelo del Ghetto*, p. 211.

איין ספר דו / הייסן זיא דיא אופן בארונג פֿון יאהנוס / דא האט האט ער פֿיל נארישקייט דרינין /
 גישריבן אונ' זיא מיינן דו זיינן אייטל / סודות אז וויא ער שרייבט אין דיא / אופן בארונג פֿון יאהנוס
 דו יאהנוס / זיבן קעפּף אונ' צעהן קרונין אונ' / צעהן הערנער דו מיינין זיא דו ער אייטל סודות זענין
 אבר עז ביטייט אויף / ישו הנוצרי דען דיא זיבן קעפּף דו / מיינט ער ישו הנוצרי דו זענין זיבן / אותיות
 אונ' דיא צעהן קרונין דו זענין / דיא קעף פֿון די אותיות / ישו הנוצרי דו זענין צענין קעפּף / דו גיט אוף
 ישו הנוצרי אונ' זיא / מיינן דו [...] אייטל סודות זענין אונ' // אך אלי דיא ספרים פֿון דו עון כליון . דו /
 / [.....] האט ער אלש גיטאן אום צו גינארין זיא אז / וויא דער מלך אונ' חכמים אים גי

As is the case in the entire length of the work, the two texts are very similar and yet slightly different.

1. Shimon is writing for the Jews who decided to follow Jesus, using as sources the books of Jesus' disciples, Matthew and Paul, but these references are absent from Huldricus' version.
2. In the Hebrew, we read about the book of Johannes – there is no mention of the title of the work.

In the Yiddish we find instead the term *Offen barung fun Yohannes*, which corresponds to the title given to the *Apokalypse* by Luther in his translation: *Die Offenbarung Sanct Jobannis* – and chapter 13, as is stated in the text, starts with the description of a beast, as in the following verse:

“VND ich trat an den sand des Meers / vnd sahe ein Thier aus dem Meer steigen / das hatte sieben Heubter vnd zehen Hörner / vnd auff seinen Hörnern sieben Kronen / vnd auff seinen Heubten namen der Lesterung” (Luther's translation, 1545)

3. Among the many *narishkaytn* which can be found in Johann's book, the text brings an example from, as we just saw, chapter 13, but this reference appears only in the Hebrew.
4. The Hebrew mentions, as well, some alphabet transformations of the name of Jesus according to the *gematria*, as well as the *tagin*, the small signs which appears on some letters of the Bible, but both references are absent from the Yiddish version. It is difficult to explain why. A possible hypothesis would be that the 'ideal readers' of the Yiddish text expected something easier to understand, and *gematria* as well as scribes' subtleties were felt unnecessary.
5. In particular, the name of Jesus is made to correspond to the number 666. In the Hebrew text the number is written, as usual, in Hebrew letters, but

in the Latin translation it is clearly said: *Numerus vero ille 666*.³⁸ This is the number which appears in *Johannis Apocalypse*, in the same chapter 13, verse 18. Does this number have any meaning at all among the Jews? Or is it quoted as one of a long series of elements taken from Christian writings and used parodically against the Christian faith itself?³⁹ Or was it added by Huldricus in order to show that the Jews saw Jesus as the anti-Christ? Whatever the answer, we do not find any mention of it in the Yiddish text. This reference was perhaps obscure to some readers, since in the Hebrew manuscript MS. hebr. oct. 249 – *Toledot Yeshua' ha-notsri* kept in the Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main – the scribe must have thought that it deserves a further explanation.⁴⁰

5. Final Remarks

The Hebrew version published by Huldricus and the Yiddish manuscript presented here are evidently connected. It can be said that the date given to this manuscript, 17th century, is not precise, and that the Yiddish could be dependent on Huldricus' Hebrew version or some later Hebrew manuscript; but it could also be that both versions are dependent on one or more Hebrew manuscripts, attesting to an already existing tradition.

It is striking that often the Hebrew words in the two texts are different, as, for example, in the case of *Ka-ddevarim ha-elle* (in Huldricus)/*beze halosbn* (in the Yiddish text). A further analysis in this direction will perhaps help explain why the reader receives the impression that Huldricus' Hebrew version cannot be the source – its grammar and style seems an imitation of Biblical Hebrew.

Finally, it is also possible that Huldricus, or someone else, had a Hebrew manuscript and manipulated it in order to make it more offensive to Jesus and introduced other elements, such as the reference to the beast of John's *Apokalypse* quoted above, in a strikingly anti-Christian image. And it can also be that the Yiddish is *fartaysbt un farbesert*, in this case that the translator/scribe/author

³⁸ Huldricus: *Historia Jeschuae Nazareni*, p. 116 and the note 3 at pp. 117–118.

³⁹ Here Funkenstein's idea of 'counter-history' as a method of 'systematic exploitation of the adversary's most trusted sources' seems perfectly fitting. See Funkenstein, *Amos: Perceptions of Jewish History*. Berkeley 1993, pp. 36–40 and 169–201, and Biale, *David: Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity*. The *Sefer toledot yeshu* and the *Sefer zerubavel*. In: *Jewish Social Studies* 6.1 (1999), pp. 130–145, in particular pp. 130–131.

⁴⁰ See Di Segni: *Il Vangelo del Ghetto*, pp. 93–96.

decided to leave out references to the esoteric explanations and also to mitigate the anti-Christian elements. In general, in fact, Huldricus' type is more violently anti-Christian than the other versions I have been able to consult.

As argued by David Biale, the "Sefer Toledot Yeshu" "might better be read as a satirical folktale that works by substitutions rather than inversions,"⁴¹ and "does not turn the son of God into the son of Satan, as we might expect from a counter-history, but rather into an audacious trickster operating within the rabbinic elite. The categories of folktale and satire do not contradict counter-history but they enlarge the term beyond mere polemic."⁴² The same interpretation, although expressed with other words or concepts, can be found in the writings of the main scholars that studied the "Toledot Yeshu": Riccardo Di Segni, Yosef Dan, Eli Yassif, Peter Schäfer, Michael Stanislawski (p. 81): the "Toledot Yeshu" can be seen as a "typical Volksbuch" (Eli Yassif), as Schäfer summarized it: "it has a well-defined hero, who, however, is not a victim but a villain; like the novella, it displays an unexpected turning point or Wendepunkt that drastically changes the protagonist's life [...]; it exhibits a novella-like interest in the erotic [...]"⁴³.

I agree with this analysis: in general, in the Yiddish versions, especially in the so-called group Helena – and Biale in fact bases his study on this tradition –, it is possible to see a sort of literarization of bias – still it is clear that the "Toledot Yeshu" developed from different materials circulating in Late Antiquity and is an expression of manifest and violent anti-Christian feeling. This main feature does not preclude other 'uses' of the text, which can be read as a novel. A parallel example could be the well-known legend of the Wandering Jew, which, for example, in the French versions printed in the *Bibliothèque bleue*, became a best-seller *ante litteram*,⁴⁴ and is known as a chap-book in other European languages as well. This is a good example of a Medieval legend with clear,

⁴¹ Biale: Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity, p. 132 and p. 135.

⁴² Biale: Counter-History and Jewish Polemics Against Christianity, p. 136.

⁴³ See Schäfer, in his "Introduction" to: "Toledot Yeshu" (The Life Story of Jesus) Revisited, pp. 1–11, and in particular p. 6.

⁴⁴ See Andries, Lise; Bollème, Geneviève: La bibliothèque bleue. Littérature de colportage. Paris 2003, in particular pp. 204–225 and 929; and Schaffer, Aaron: The Ahasver-Volksbuch of 1602. In: The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend. Ed. by Galit Hasan-Rokem and Alan Dundes. Bloomington 1986, pp. 27–35 (this article already appeared in: Modern Philology, 17.10 [February 1920], pp. 596–604).

strong anti-Jewish content that became, in European literature, also a literary theme, entertaining reading matter.

In the case of the versions of the so-called ‘Herod’s group,’ the anti-Christian violence is instead dominant.⁴⁵ And yet, the impression after this first example of the Yiddish manuscript from the Günzburg’s collection is that, in Yiddish, this violence is in some way softened. As I tried to express elsewhere, this could reinforce the idea that this is a characteristic of the Yiddish renderings of Hebrew texts, in particular when they deal with Christian violence against the Jews and also verbal offences from the Jews against the Christians.⁴⁶

The relation of the Günzburg manuscript to the first surviving Hebrew version has not been yet explained, because there is too much that we do not know. Still, if the Yiddish witness is older, it awakens further questions about this specific work, and at the same time about the place of Yiddish in Ashkenazi culture.

I would therefore like to conclude with a general remark about the relationship of Hebrew and Yiddish in Ashkenaz in the Early Modern.⁴⁷ The dominant perspective among several historians is that Hebrew or, better, *Loshn-koym-desh*, as it is called in Yiddish, is the language of a high culture and Yiddish is the language of a ‘popular’ culture, a language on the margins, and this model has an impact on the way in which the transmission of texts has been interpreted. Often, the idea is that texts are mainly transmitted in Hebrew, and the Yiddish evidences are just a ‘marginal’ outcast; Yiddish is perceived as the expression of a ‘subculture’ or a culture on the margins. Sometimes, instead, what we learn is that Yiddish and Hebrew sources complement one another or work together alternatively in the transmission of content in Ashkenazi

⁴⁵ See Di Segni: Il Vangelo del Ghetto, p. 41.

⁴⁶ Rosenzweig, Claudia: *The Bovo d’Antona* by Elye Bokher. A Critical and Commented Edition. (forthcoming), section 2.3.5.4.2.3, and the bibliography quoted there.

⁴⁷ See Weinreich: *History of the Yiddish Language*; Turniansky, Chava: Polin. Unit 7. Language, Education and Knowledge among the European Jews. Tel Aviv 1984, pp. 81–87 [this chapter has been published as an article, in a slightly different version, in French (*Les langues juives dans le monde ashkénaze traditionnel*). In: *Mille ans de cultures ashkénazes*. Ed. by Jean Baumgarten, Rachel Ertel, Itzhok Niborski, Annette Wiewiorka. 1994, pp. 419–426), and in Italian (*Ebraico e yiddish nel mondo ashkenazita tradizionale*). In: *Il mio cuore è a oriente*. Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena. Ed. by Francesco Aspesi, Vermondo Brugnatelli, Anna Linda Callow, Claudia Rosenzweig. Quaderni di Acme, 101. Milano 2008, pp. 581–587]; Id.: *Yiddish and the Transmission of Knowledge in Early Modern Europe*. In: *Jewish Quarterly Review*, 15 (2008), pp. 5–18.

culture. In fact, I have come to see a *unique* Ashkenazi culture based *on both* *Loshn-koydesh* and Yiddish – and they are both ‘at the center’ –, in which Yiddish is the expression of both an elevated cultivated culture and a popular one; likewise in Hebrew, we can also find expressions of popular beliefs and practices. Officially, *Loshn-koydesh* has more prestige; in practice, they are both deeply interconnected and engaged in expressing and/or shaping the culture of Ashkenazi Jews.

„Die Juden sind der Adel der Bewegung.“ Der Erste Weltkrieg und die kulturphilosophische Deutung des Ostjudentums im literarischen Werk Alfred Brusts

von Andreas Degen

Zusammenfassung

Während des Ersten Weltkrieges kam der deutsche Dramatiker und Erzähler Alfred Brust mit dem chassidischen Judentum im litauischen Kowno und Wilna in Berührung. So wie Sammy Gronemann, Arnold Zweig und andere Autoren, die in der Zensur-Abteilung von ‚Ober Ost‘ beschäftigt waren, war Brust tief beeindruckt von dessen archaischer Kultur. Diese schien ihm im Gegensatz zur Dekadenz der modernen Welt zu stehen. Beeinflusst vom expressionistischen Topos einer inneren Wandlung des Menschen entwickelte er in den folgenden Jahren die Idee einer Translation spiritueller und moralischer Werte von den osteuropäischen Juden auf die (deutschen) Ostpreußen. Für ihn galt: Die „Juden sind der Adel der Bewegung“. Brust stand in Kontakt mit Richard Dehmel, Hugo von Hofmannsthal, Florens Christian Rang und Martin Buber, selbst Walter Benjamin war zeitweise an ihm interessiert.

Abstract

During World War I, the German dramatist and novelist Alfred Brust came into contact with Hasidic Jews from the Lithuanian cities Kaunas and Vilnius. Just as Sammy Gronemann, Arnold Zweig, and other authors, who were engaged in the censorship department of ‘Ober Ost,’ he too was deeply impressed by their archaic culture which seemed to be highly opposed to the decadence of the modern world. Influenced by the expressionist topos of an inner transformation of man, Brust, in the following years, developed the idea of a translation for (German) East Prussians which he derived from the spiritual and moral values of Eastern European Jewry. For him, “the Jews are

the nobility of [the] movement". Brust was in contact with Richard Dehmel, Hugo von Hofmannsthal, Florens Christian Rang, and Martin Buber, even Walter Benjamin was occasionally interested in him.

1. Alfred Brust und das Buchprüfungsamt von ‚Ober Ost‘

Alfred Brust wurde 1891 im ostpreußischen Insterburg (heute Tschernjachowsk, Oblast Kaliningrad) als Sohn eines Gastwirts geboren. Er verlebte seine Kindheit an der Memel und bei den Großeltern in Niedersachsen, besuchte die Schule in Tilsit, absolvierte eine Lehre als Kaufmann und arbeitete ab 1912 als Zeitungsredakteur im sächsischen Annaberg; nebenher schrieb er auch für andere Blätter. Während des Krieges war er meist in Kowno (Kaunas, Litauen) stationiert. Nach Kriegsende ließ er sich im ostpreußischen Heydekrug (heute Šilute, Litauen) im nun alliiert kontrollierten Memelgebiet nieder. Nach dessen Annexion durch Litauen 1923 zog er mit seiner Familie nach Cranz (heute Selenogradsk, Oblast Kaliningrad) im Süden der Kurischen Nehrung und 1931 krankheitsbedingt nach Königsberg. Literarisch kaum noch beachtet und fast mittellos starb er dort 1934 an Tuberkulose.¹

¹ Brust ist ein zu Unrecht fast vergessener Autor. Abgesehen von einer nach Band 1 abgebrochenen Edition aus den frühen 70er-Jahren (Brust, Alfred: *Dramen 1917–1924*. Hrsg. von Horst Denkler. München 1971; enthält ein Nachwort des Herausgebers auf S. 281–304) wird Brusts Werk erst in jüngerer Zeit wieder zur Kenntnis genommen. Die umfassendste Darstellung von Leben und Werk Brusts bietet die sorgfältig recherchierte Magisterarbeit von Henry Kuritz, die 1998 an der Technischen Universität Dresden entstand: „Alfred Brust – eine monographische Studie“ (jetzt auch als E-Book erhältlich). Weitere jüngere Arbeiten sind: Golec, Izabella: *Ostpreußen, Balten, Slawen und Juden im Werk von Alfred Brust (1891–1934)*. In: *Nachbarn im Ostseeraum unter sich. Vorurteile, Klischees und Stereotype in Texten*. Hrsg. von Helmut Müssener, Frank-Michael Kirsch. Stockholm 2000, S. 240–245; Renger, Almut-Barbara: „O wie süß kann doch Vergeltung sein“. Vom Sieg weiblichen Schweigens über männliche Tyrannis in expressionistischer Sicht auf einen antiken Stoff. *Gewalt und Gegen Gewalt in Alfred Brusts Einakter „Leäna“*. In: *Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis*. Hrsg. von Antje Hilbig, Würzburg 2003, S. 119–132; Barniškienė, Sigita: *Völker und Regionen im Roman „Die verlorene Erde“ von Alfred Brust*. In: dies.: „Auch ich muß wandern zur Heimat zurück“. *Litauen und ostpreußische Literatur*. Berlin 2009, S. 145–160; Hartmann, Regina: *Slawischer Naturmythos als Zivilisationskritik. Der Königsberger Autor Alfred Brust*. In: *Grenzen auf der Landkarte – Grenzen im Kopf? Kulturräume der östlichen Ostsee in der Literatur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Regina Hartmann. Bielefeld 2010, S. 193–209; Degen, Andreas: *Alfred Brust und Bruno Taut. Literarische und architektonische Alternativen zur Großstadt im Umkreis der „Gläsernen Kette“*. In: *Großstadt werden! Metropole sein! Bratislava, Wien, Berlin. Urbanitätsfantasien der Zwischenkriegszeit 1918–1938*. Hrsg. von Dagmar Košťálová, Erhard Schütz. Frankfurt a. M. u. a. 2012, S. 203–224; Kelletat,

Der vom Spätexpressionismus beeinflusste Brust galt in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg als großes dramatisches Talent, das Schlagwort „Brust, Brecht, Bronnen“ machte die Runde.² Mitte der 1920er-Jahre wandte er sich stärker der Erzählform zu und verschickte, auch um die große Familie zu ernähren, eine Vielzahl kurzer essayistischer Texte an Zeitungen und Zeitschriften: „von ganz rechts bis ganz links – ohne Ausnahme!“³ Im Jahr 1929 erschien der Gedichtband „Ich bin“. Dass Brust in den 20er-Jahren zumindest von Teilen der intellektuellen und künstlerischen Öffentlichkeit als gewichtige junge Stimme anerkannt und gefördert wurde, beweisen neben dem höchst renommierten Kleist-Preis, den Brust – seit 1919 wiederholt vorgeschlagen – 1929 erhielt,⁴ die Inszenierungen seiner Stücke sowie Briefkontakte etwa zu Richard Dehmel, Karl Schmidt-Rottluff, Peter Gast, Hugo von Hofmannsthal und Martin Buber.⁵ Auch Walter Benjamin bekundete, etwa im März 1928 Hofmannsthal gegenüber, sein ambivalentes Interesse an dem fast gleichaltrigen Autor:

„Eines habe ich sehr bedauert, bei Ihrem Hiersein versäumt zu haben. Ich hätte so gerne mit Ihnen über Alfred Brust gesprochen. Nicht nur weil ich aus den ‚Neuen Deutschen Beiträgen‘ und von [Willy] Haas weiß, daß er Sie interessiert und daß Sie Anteil an ihm nehmen, sondern weil wir wohl auch die Freundschaft zwischen [Florens Christian] Rang und Brust berührt hätten – die sich freilich wohl nie gesehen haben. Mir ist sein Werk doch fremd und wohl auf immer. Ich habe begonnen ‚Jutt und Julia‘ zu lesen, erkenne, daß man diesem Mann die größte

Andreas F.: Der Krieg und die Juden in Litauen. Deutsche Schriftsteller in Kowno/Kaunas 1915–1918 und 1941–1944. Eine Bestandsaufnahme. In: Annaberger Annalen. Bd. 19 (2001), S. 209–242. Für die Dramenpoetik Brusts im zeitgenössischen Kontext siehe: Thaler, Jürgen: „Ein Kriseln geht durch unsere schütterere Zeit“. Zur Transformation des Karnevals in den Schriften von Florens Christian Rang (1864–1924). Wien 1996 (zu Brust S. 96–104).

² Brust gibt als Quelle Klaus Sternheim an, Urheber war Alfred Kerr, vgl. Brief Brusts an Hugo v. Hofmannsthal vom 13.3.1928, zitiert nach: Alfred Brust. Briefe an Hugo und Gertrud von Hofmannsthal. Hugo von Hofmannsthal. Ein Brief an Alfred Brust. In: Hofmannsthal-Blätter. 41/42 (1991/92), S. 61–72, hier S. 68.

³ Brief Brusts an Franz Spunda vom 3.3.1926, zitiert nach Kuritz: Brust, S. 13.

⁴ Vgl. Brief Richard Dehmels an Albert Köster vom 19.10.1919, zitiert nach: Der Kleist-Preis. 1912–1932. Eine Dokumentation. Hrsg. von Helmut Sembdner. Berlin 1968, S. 69.

⁵ Für die Jahre 1921 bis 1924 kann Kuritz: Brust, Anhang S. XVIII, mindestens 21 Inszenierungen von Stücken Brusts im Deutschen Reich und im Ausland nachweisen. Zwischen 1917 und 1924 erschienen 18, meist sehr kurze Bühnenstücke Brusts, vgl. Denkler: Nachwort, S. 281. Hofmannsthal bemerkte, Brust sei „einer der angesehensten unter den *jüngeren* deutschen Dramatikern“ (Brief an Richard Strauss vom 15.3.1926, zitiert nach Brust: Briefe an Hofmannsthal, S. 70; Hervorhebung im Original).

Achtung schuldet und spüre die Kräfte, die da wirksam sind doch als gefährliche, feindliche, die ich vielleicht nur einmal, eben in der Gestalt von Rang, bezwungen und zu wahren Genien geworden sah.“⁶

Mitgerissen von der Novemberrevolution in Riga, auf dessen Führer Rüdolds Endrups er später einen Prosatext schrieb, hatte Brust am 27. Dezember 1918 seine „Gesinnung heute“ als „äußerlich ganz Spartakus – bolschewistisch! innerlich ganz ganz konservativ“ angegeben.⁷ Wenig später sprach er Dehmel gegenüber von einer zu bildenden „Front Luther-Dostojewski“.⁸ Nicht zuletzt aufgrund zahlreicher Berührungspunkte mit Hofmannsthals vielbeachteter Rede „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation“ von 1927, die Brust auf sich und sein Werk bezogen verstand,⁹ lässt sich seine politische Position für die zweite Hälfte der 20er-Jahre am ehesten der sogenannten Konservativen Revolution zuordnen.¹⁰ Ziel dieser heterogenen Positionen verbindenden antimodernen und antidemokratischen Strömung war eine Reaktivierung traditioneller Werte und Ordnungsvorstellungen, um so eine „neue deutsche Wirklichkeit“ zu schaffen: inspiriert durch einen, so Hofmannsthal, „aus dem Chaos hervortretende[n] Geistige[n], mit dem Anspruch auf Lehrerschaft und Führerschaft“. Dieser „Suchende“ sei „mehr Prophet als Dichter, vielleicht ist er ein erotischer Träumer – er ist eine gefährlich hybride Natur, Liebender und Hassender und Lehrer und Verführer zugleich“.¹¹ Mit der in Hofmannsthals Rede angesprochenen „konservativen Revolution“ verband Brust die Lossagung von der „krankhaften Zivilisation“ Westeuropas und die

⁶ Benjamin, Walter: Briefe. Hrsg. und mit Anm. vers. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1978, S. 464 f.

⁷ Brief Brusts an Magnus Zeller vom 27.12.1918, zitiert nach Kuritz: Brust, S. 10.

⁸ Brief Brusts an Richard Dehmel vom 15.9.1919, zitiert nach Denkler: Nachwort, S. 288; zu Dostojewski vgl. Kuritz: Brust, S. 59 sowie Brusts Stück „Die Schlacht der Heilande“ und der Prosatext „Russischer Revolutionstag“.

⁹ In der Forschung wurden verschiedene Referenz-Personen der Hofmannsthal-Rede vorgeschlagen, so neben Brust auch Stefan George, Rudolf Pannwitz, Florens Christian Rang, Max Weber, Norbert von Hellgrath und Josef Nadler (vgl. mit den jeweiligen Literaturangaben Thaler: Kriseln, S. 97). Brust schrieb dem österreichischen Autor Franz Spunda am 1.2.1931 dazu: „Er [Hofmannsthal, A. D.] hat den Vortrag, der wenigstens *eine* Seite meines Wesens trifft, unmittelbar unter dem Eindruck eines Buches von mir geschrieben, mein Bildnis vor Augen.“ Bei dem Buch handelt es sich um „Die verlorene Erde“ (Denkler: Nachwort, S. 9; Hervorhebung im Original).

¹⁰ Hofmannsthal hielt die Rede am 10.1.1927 an der Universität München. Brust erhielt die Rede von Hofmannsthal mit Widmung.

¹¹ Hofmannsthal, Hugo v.: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Reden und Aufsätze III, 1925–1929. Aufzeichnungen. Frankfurt a. M. 1980, S. 24–41, hier S. 32.

elitäre Utopie einer Erneuerung des geistigen und gesellschaftlichen Lebens durch eine vitalistische Avantgarde im Zeichen von Christus und Zarathustra.¹² Mit hohem Sendungsbewusstsein redete Brust dem Sensuell-Emotionalen, Elementarischen, Ursprünglichen, Vitalen und Reinen das Wort.¹³ Die in manchem dem Frühwerk Hans Henny Jahns vergleichbare Eigenwilligkeit seiner expressiven Dichtung, seine von inneren Antagonismen und sexueller Exzentrik getriebenen Figuren, ihr chiliastisches Erlösungspathos, die Nobilitierung östlicher und ostjüdischer Religiosität und eine archaische Psychologie von Blut und Boden ließen Brust mehr und mehr zwischen die ideologischen Fronten geraten. Eine Annäherung an die Nationalsozialisten, als deren Zeugnis eine Unterschrift Brusts unter ein von 88 Autoren (darunter Gottfried Benn, Oskar Loerke, Agnes Miegel) im Oktober 1933 unterzeichnetes „Treuegelöbniß“ an Hitler gelten könnte, hat seiner Privatkorrespondenz zufolge nie stattgefunden.¹⁴ Im Gegenteil, Brusts Werk wurde von den Nazis als dekadent und „verjudet“ aus der Öffentlichkeit gedrängt.¹⁵ Ablehnung erfuhr er in den frühen 30er-Jahren von vielen Seiten. Zur materiellen Not komme, so Brust im November 1933,

„der maßlose Haß und die eisige Ablehnung der Menschen hier meinem Dasein und Schaffen gegenüber. Ausgestoßen und gemieden, seit Jahren schon boykottiert von Öffentlichkeit, Gesellschaft, Schrifttum, Theater, Kunst, Wissenschaft usw. usw. Ich habe geschwiegen, wenn mich die Juden und Marxisten als Teutobold und Rassenschützer verfolgten, habe geschwiegen, wenn mich gleichzeitig die Nationalsozialisten als Juden anprangerten. Denn ich glaubte an eine ausgleichende Gerechtigkeit.“¹⁶

¹² Brust, Alfred: Russischer Revolutionstag. In: Himmelsstraßen. München 1923, S. 77–87, hier S. 83.

¹³ Vgl. Meier, Hans-Georg: Romane der Konservativen Revolution in der Nachfolge von Nietzsche und Spengler (1918–1941). Frankfurt a. M., Bern, New York 1983, S. 171.

¹⁴ Vgl. Wulf, Joseph: Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation. Gütersloh 1963, S. 97 f., zitiert nach Jäger, Lorenz: Alfred Brust als Briefpartner Hofmannsthals. Eine Dokumentation. In: Hofmannsthal-Blätter, 41/42 (1991/92), S. 50–60, hier S. 59, Anm. 33. Wulf merkt an, dass die Unterschriften nicht in jedem Falle als Bekenntnis zu werten seien, sondern mitunter aus Rücksicht auf die Verleger gegeben wurden. Zu distanzierenden privaten Äußerungen Brusts zur NS-Ideologie vgl. Kuritz: Brust, S. 33.

¹⁵ Vgl. Denkler: Nachwort, S. 299.

¹⁶ Brief Brusts an Karl Bartels vom 26.11.1933, zitiert nach Kuritz: Brust, S. 16.

Die (Erlöser-)Rolle des singulären, verachteten Außenseiters gehörte freilich stets auch zum Selbstbild und eigenen Dichtungsprogramm. Sie bildet sich in zahlreichen Figuren verkannter und misshandelter Führergestalten ab, ebenso im Titelgedicht seines Gedichtbandes „Ich bin“: „So Maß als Winkel gelten nicht. / Ich bin kein Schlimmer, bin kein Reiner. / Ich bin um euch ein ganz Alleiner.“¹⁷

Zumindest in einem Punkt verhielt Brust sich jedoch kollektivkonform: 1914 meldete er sich freiwillig zum Kriegsdienst. Aus gesundheitlichen Gründen zunächst abgelehnt, wurde er im folgenden Frühjahr als Schreiber an die immer weiter in Russland vorrückende Ostfront versetzt. Der vorher als Journalist tätige, 1910 am Stadttheater Tilsit als Dramatiker debütierte Brust wurde in dem 1915 eingerichteten, von Kurland über Litauen bis Weißrussland reichenden Besatzungsgebiet „Land des Oberbefehlshabers Ost“ (kurz: ‚Ober Ost‘) als Zensor im Buchprüfungsamt der Presseabteilung eingesetzt. Die Zentralverwaltung der Militäradministration, zu der das für die kulturell-ideologische Formierung von drei Millionen Menschen zuständige Buchprüfungsamt gehörte, befand sich meist in Kowno (Kaunas). Da der Nachlass Brusts am Ende des Zweiten Weltkrieges in Königsberg vernichtet wurde, sind Zeugnisse von ihm aus dieser Zeit rar. Aus einem Abstand von 13 Jahren erinnerte sich der stellvertretende Leiter der Pressestelle ‚Ober Ost‘, Hans Frenz, Oberleutnant und wenig später Schwiegersohn des prominenten, aus der Nähe von Heydekrug stammenden Schriftstellers Hermann Sudermann, dass „auch der aufrecht sich äußernde Alfred Brust schwer unter den Verhältnissen [litt]“.¹⁸ Frenz hatte dafür gesorgt, dass Intellektuelle und Künstler in der Pressestelle angestellt wurden. Ein späterer schriftlicher Kontakt mit Brust ist für die dort tätigen Schriftsteller Richard Dehmel und Herbert Eulenberg sowie die Maler Magnus Zeller und Karl Schmidt-Rottluff nachweisbar, doch muss Brust im Amt auch Hermann Struck, Arnold Zweig und vielleicht Victor Klemperer begegnet sein. Zunächst verhielt sich der Jungautor offenbar zurückhaltend.¹⁹ Im Oktober 1916 meldete er dem befreundeten Komponisten und Nietzsche-Intimus Peter Gast, dass der von ihm verehrte Dehmel sich außerordentlich anerkennend zu einem seiner Stücke geäußert habe.²⁰ Mit

¹⁷ Brust, Alfred: Ich bin. Gedichte. Berlin, 1929, S. 7.

¹⁸ Frenz, Hans: Über den Zeiten. Künstler im Kriege. Freiburg i. B. 1931, S. 42.

¹⁹ Vgl. Brief Brusts an Peter Gast vom 14.9.1916, s. Denkler: Nachwort, S. 287.

²⁰ Vgl. Brief Brusts an Peter Gast vom 30.10.1916, s. Kuritz: Brust, S. 62.

dem „Brücke“-Künstler Schmidt-Rottluff saß Brust in einem Büro; Schmidt-Rottluff fertigte später einen Porträt-Holzschnitt Brusts und eine Reihe von Illustrationen zu dessen Drama „Das Spiel Christa vom Schmerz der Schönheit des Weibes“ an. Auf einem weiteren Holzschnitt mit dem Titel „Lesender Mann“ (1922) trägt der Bucheinband den Namen Brusts.²¹

Ende 1916 schien Brust eine Niederlage Deutschlands zu ahnen; er prognostizierte eine „moderne Revolution“.²² Zwei Jahre später, die deutsche Ostfront befand sich längst in Auflösung, wurde Brust kurz Mitglied des Soldatenrates in Riga, anschließend begann er im von Deutschland abgetrennten, durch das alliierte Frankreich kontrollierten schmalen Gebiet nördlich der Memel bzw. im ostpreußischen Cranz ein Leben als freier Schriftsteller.²³ Die Arbeit im Buchprüfungsamt hatte Brust mit moderner Literatur bekannt gemacht, ebenso mit einigen Autoren und Künstlern.²⁴ So empfahl Richard Dehmel 1919 die „heroische Apostelfigur“²⁵ Brust nicht nur (zunächst vergeblich) für den Kleist-Preis, sondern er veranlasste auch den Politiker und Schriftsteller Florens Christian Rang, sich mit dem aufstrebenden Dichter-Propheten in Verbindung zu setzen.²⁶ Auf Rangs Vermittlung stützte sich der 1926 einsetzende Briefwechsel Brusts mit Hugo von Hofmannsthal.²⁷ Rangs wie Hofmannsthals Interesse an dem programmatisch ostpreußischen Autor ließen Walter Benjamin aufmerken, wie er in seiner Reaktion auf Hofmannsthals Rede „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation“ im Dezember 1927 diesem gegenüber eingestand:

„Mich hat die Darstellung des deutschen Typus, den Sie darin [in der Rede, A. D.] in den Mittelpunkt stellen, sehr ergriffen. Ich glaube in ihm neben vielen anderen auch die Züge von Rang wiederzufinden. Und damit hat das, was Sie hier sagen, mir

²¹ Siehe Kuritz: Brust, S. 12.

²² Vgl. Brief Brusts an Peter Gast vom 27.12.1916, s. Denkler: Nachwort, S. 288.

²³ Am 18.12.1918 riefen die lettischen Kommunisten die Räterepublik aus, vgl. Kuritz: Brust, S. 10.

²⁴ Vgl. Briefe Brusts an Richard Dehmel aus dem Jahr 1919, s. Denkler: Nachwort, S. 288.

²⁵ Brief Richard Dehmels an Albert Köster vom 19.10.1919, zitiert nach Sembdner (Hrsg.): Kleist-Preis, S. 69.

²⁶ Vgl. Thaler: Kriseln, S. 96. Rang, der Brust als einen „vermutlichen Gesinnungsgenossen [...] in Bezug auf letzte Fragen“ (Brief Rangs an Brust vom 6.6.1919) ansah und seine Tragödientheorie an dessen Dramen zu prüfen versuchte, stand mit Brust seit 1919 in Kontakt (ebd., S. 12).

²⁷ Vgl. Brust: Briefe an Hofmannsthal, S. 63; möglicherweise gab es schon 1921 einen kurzen Kontakt, vgl. Kuritz: Brust, S. 63.

den Vorsatz wieder lebendig gemacht, mit der Figur von Alfred Brust mich bekannt zu machen, in dem alles, was Sie das Wissende; Ahnende dieses Menschenschlags nennen, bis ins Qualvolle gesteigert ist.“²⁸

Rang wiederum hatte bereits 1921 Alfred Brust auf Benjamins nie realisiertes Zeitschriftenprojekt „Angelus Novus“ aufmerksam gemacht.²⁹ Gleichfalls könnte der von 1925 bis 1928 währende Briefkontakt Brusts mit Martin Buber durch Rang vermittelt worden sein.

Hinsichtlich der stofflichen und thematischen Ausrichtung von Brusts späterem Werk dürften ihn vor allem zwei Erfahrungen aus seiner Zeit im Buchprüfungsamt ‚Ober Ost‘ beeindruckt haben: die Begegnung mit der multiethnischen Bevölkerung in den vormals russischen Gebieten Litauens und Weißrusslands und die Begegnung mit dem orthodoxen und chassidischen Judentum. Im Zusammenhang mit der geplanten „Eindeutschung“ des besetzten ‚Ober Ost‘-Gebietes stießen die deutschen Militärbehörden immer wieder auf das irritierende Problem, weder das heterogene Bevölkerungsgemeinschaft ethnisch-national klassifizieren zu können noch bei diesem irgendein Interesse an einer ethnischen Identität vorzufinden. Frenzt, der stellvertretende Leiter der Pressestelle, konstatierte:

„In dieser großen russischen Westecke spielt sich seit Jahrhunderten eine natürliche, aber sich dennoch befehdende Blutmischung ab, die es keinem führenden Kopf gelingen läßt, die Volksstämme in sich reibungslos abzugrenzen oder gar unter einen Hut zu bringen.“³⁰

Brust, der selbst aus dem nördlichen Ostpreußen und damit aus einer Region mit jahrhundertealter (pruzzisch-deutsch-litauischer) Mischkultur mit slawischen und ostjüdischen Elementen stammte, dürfte dieser Umstand weniger befremdlich als anderen gewesen sein.³¹ Eine starke Affinität zur einheimi-

²⁸ Vgl. Brust: Briefe an Hofmannsthal, S. 71, Anm. 31. Benjamin las 1921 als erstes Werk Brusts das Drama „Die Schlacht der Heilande“ (Jäger: Brust als Briefpartner, S. 58, Anm. 12).

²⁹ Vgl. ebd., S. 58, Anm. 12. Rang hatte Brust am 7.10.1921 zur Mitarbeit aufgefordert, verbunden mit dem Hinweis, dass er nicht wisse, wie Benjamin „zu Ihnen stehen würde, und Sie zu ihm, glaube aber, daß vielleicht Sie sich finden könnten, und würd ihm dann schreiben“. Der nicht edierte Briefwechsel zwischen Rang und Brust wird entsprechend der Abschrift von Bernhard Rang und Lorenz Jäger nach Thaler: Kriseln, S. 79 wiedergegeben.

³⁰ Frenzt: Zeiten, S. 40.

³¹ Das zwischen Weichsel und Memel siedelnde baltische Volk der Pruzzen bzw. Prußen wurde im 13. Jahrhundert in schweren Kämpfen durch den Deutschen Orden unterworfen und in den folgenden Jahrhunderten durch die deutschen Zuwanderer assimiliert. Im Werk Brusts

schen preußisch-litauischen Kultur und Mythologie war ihm schon durch seinen Tilsiter Lehrer Wilhelm Storost, genannt Vydūnas, vermittelt worden, einem für das (klein-)litauische National- und Kulturverständnis in den folgenden Jahrzehnten wichtigen Historiker, Schriftsteller und Theosophen. Forciert durch die revolutionäre Situation konstatierte Brust 1919 bei sich eine „östliche Gesinnung“.³² Das preußisch-litauisch geprägte Gebiet rechts und links der Memel – „der Erde Schmerzenskind“,³³ wie er jenes im selben Jahr entlang des (auch von anderen Nationen reklamierten) Topos von Litauen als ‚Christus unter den Völkern‘ nennt – avancierte wegen seiner Multiethnizität und seiner Schwellenlage zwischen West und Ost zum Schauplatz epochaler Veränderung:

„In meinem neuen Schauspiel ‚Byzantinische Legende‘ hoffe ich das deutsche Volk seiner östlichen Bestimmung, trotz der augenblicklichen westlichen Orientierung (Vermorgenländlichung⁶ ist besser), etwas näher zuzuführen.“³⁴

Der Führungsanspruch, das von westlicher Zivilisation degenerierte „deutsche Volk“ sich seiner eigentlichen, nämlich „östlichen Bestimmung“ habhaft werden zu lassen, ist damit klar formuliert. In dem das Gesamtwerk Brusts bestimmenden kulturphilosophischen Programm wird diese Region zum ideellen Katalysator einer mehrdeutigen, letztlich hegemonialen völkerpsychologischen „Bestimmung“. Wohl in Anlehnung an Nietzsches Konzeption der Deutschen als einem „Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vor-arischen Elementes“³⁵, wird diese Bestimmung aber nicht unter ein rassistisches Vorzeichen gestellt. Noch in seinem letzten Roman „Eisbrand. Die Kinder der Allmacht“ (1932) lässt Brust die Rettung der Menschheit vor der kollabierenden modernen Industriewelt aus den tiefen Wäldern des Ostens in Gestalt hunderter weißer Pferde herbeistürmen. Trotz mancher konzeptioneller und terminologischer Verwandtschaft mit völkischen Ideologemen unterscheidet

wie bei anderen ostpreußischen Autoren um 1900 spielt es häufig eine mythisch überhöhte Rolle.

³² Brief Brusts an Richard Dehmel vom 15.9.1919, zitiert nach Denkler: Nachwort, S.288.

³³ Brust (s. Anm. 1), S.179.

³⁴ Brief Brusts an Richard Dehmel vom 5.8.1919, zitiert nach Kuritz: Brust, S.26. Das Stück erhält später den Titel „Ostrom“.

³⁵ Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe, Bd.5. Berlin 1988, S.184.

sich Brusts geistig-moralisches Erneuerungsprogramm von Ordnungs- und Neuordnungsplänen rechtskonservativer oder nationalsozialistischer Provenienz, wie sie etwa der einflussreiche (deutsch-jüdische) Historiker Hans Rothfels in Königsberg vertrat:

„[...] nur eine organisatorische Neuordnung nach der Reife der Völker und nach dem Grad der Leistung kann den östlichen Raum vor dem drohenden Chaos bewahren, das in ihm selbst lauert und das aus dem weiteren Osten droht. Die Pflicht der verantwortlichen Arbeit für eine solche Befriedung und Eindeichung wird nicht allein, aber vor allem auf den Schultern desjenigen Volkes liegen müssen, das am innigsten und umfassendsten seit Jahrhunderten in den gesamten Lebensprozess des Ostens verflochten ist.“³⁶

Für Brust, dem es um eine Erneuerung von innen, nicht um „Eindeichung“ ging, kam die Gefahr aus dem Westen, die Rettung aus dem Osten. Die Führergestalten, die er aus der (multiethnischen) ostpreußischen Erde – „seit je die ergiebigste Quelle eigenartiger Menschen und Begebenheiten“³⁷ – hervortreten lässt, durchleiden ihre Läuterung im Kontakt mit ‚dem Östlichen‘, vor allem Ostjüdischen.

2. Brusts Konzeption einer ostjüdisch-pruzzogermanischen Translation

Obgleich keine brieflichen oder essayistischen Zeugnisse Brusts dazu überliefert sind, darf vermutet werden, dass ihn, ähnlich wie Arnold Zweig, Hermann Struck, Sammy Gronemann und andere Mitarbeiter des Buchprüfungsamtes, die exotisch erscheinende Kultur und Spiritualität des osteuropäischen Judentums tief beeindruckte.³⁸ Brust, der keiner jüdischen Familie entstammte, hatte schon vor dem Krieg alt- und neujüdische Literatur gelesen, sein Drama

³⁶ Rothfels, Hans: Das baltische Deutschtum in Vergangenheit und Gegenwart. In: Königsberger Auslandsstudien, Bd. 7. Königsberg 1932, S. 44 f.

³⁷ Brust, Alfred: Die verlorene Erde. Roman. Berlin, 1926, S. 7.

³⁸ Vgl. Zweig, Arnold: Das ostjüdische Antlitz. Zu 50 Steinzeichnungen von Hermann Struck. Berlin 1920 sowie Gronemann, Sammy: Hawdoloł und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe. 1916–18. Berlin 1925. Ganz anders der um größte Distanz bemühte, 1916 und 1918 jeweils kurz im Buchprüfungsamt in Kowno bzw. Wilna tätige Victor Klemperer, der später zu dem schockierenden Erlebnis einer Wilnaer Talmudschule notierte: „Ich gehörte nach Europa, nach Deutschland, ich war nichts als Deutscher, und ich dankte meinem Schöpfer Deutscher zu sein.“ (Klemperer, Victor: Curriculum Vitae. Jugend um 1900. Bd. 2. Berlin 1989, S. 687).

„Israel“ von 1914 ist nicht erhalten. Die Verklärung des Ostjudentums und dessen geistiger Kraft in den späteren Bühnen- und Prosawerken dürfte jedoch vor allem auf die Erfahrungen im Buchprüfungsamt zurückzuführen sein. Martin Buber gegenüber erklärte Brust 1926, dass die Begegnung mit verschiedenen Religionen zu den stärksten Eindrücken seiner ‚Ober Ost‘-Zeit gehört habe.³⁹ Während der Antisemitismus nach Kriegsende – auch aufgrund steigender ostjüdischer Zuwanderung – im Deutschen Reich stark zunahm, zeigten etliche deutsch-jüdische Intellektuelle eine kulturkritisch verstandene Begeisterung für das Ostjudentum, die durch Publikationen Bubers unterstützt wurde.⁴⁰ Mit Bubers Darstellung des chassidischen Judentums ließ sich die moderne Gesellschaft, der man sich assimiliert hatte, als rationalistisch, materialistisch und dekadent kritisieren:

„Das Interesse am Ostjudentum war genau betrachtet weder religiös noch nationaljüdisch motiviert, es ist vor allem als Kritik an der modernen Kultur Mitteleuropas zu verstehen. Die jüdische Renaissance um Martin Buber steht in einem kulturphilosophischen Interpretationszusammenhang, der unter anderem auf die Lebensphilosophie Nietzsches zurückgeht.“⁴¹

Die Verwendung ostjüdischer Figuren und Sujets durch Brust war ähnlich motiviert. Auch für Brust repräsentierte das Ostjudentum eine Ursprünglichkeit, Innerlichkeit, Sittlichkeit und Spiritualität, wie sie die westliche Zivilisation verloren hatte: Brust schrieb dem ostjüdischen Chiliasmus eine vorbereitende Wirkung für die erwartete Epochenwende zu. In seiner Rezension zu Hofmannsthals „Neuen Deutschen Beiträgen“ benennt Brust 1922 erstmals seine kulturphilosophische Konzeption einer Translation der geistig-sittlichen Erneuerung vom Jüdischen auf das Deutsche bzw. auf das Ostpreußisch-Pruzzische, das (entsprechend der geopolitischen Situation nach 1919) von

³⁹ Brief Brusts an Martin Buber vom 31.1.1926, siehe Kuritz: Brust, S. 9.

⁴⁰ 1925, auf dem Höhepunkt der Zuwanderung, lebten ca. 90.000 Ostjuden im Deutschen Reich. Zwischen 1918 und 1923 nahmen antisemitische Aktivitäten stark zu, die Ostjuden-debatte wurde zu einem beherrschenden Thema in der deutschen Öffentlichkeit und Innenpolitik; vgl. Heid, Ludger: Antisemitismus und „Ostjudenfrage“. Von „Krawattenjuden“ und „Kaftanjuden“. In: Ginzler, Günther B. (Hrsg.): Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute. Köln 1991, S. 320–326, hier S. 323.

⁴¹ Herzog, Andreas: Zum Bild des „Ostjudentums“ in der „westjüdischen“ Publizistik der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Mitteilungen und Beiträge. Forschungsstelle Judentum. Theologische Fakultät Leipzig. Leipzig 1998, S. 26–49, hier S. 48.

Brust tendenziell, aber nicht konsequent, als ein eigener, vom Deutschen Reich unterschiedener Identitätsraum aufgefasst wird.

„Denn das Deutsche lodert unentwegt im deutschen Menschen – und genau durchdacht, gelangt man zu der erschütternden Gewißheit, daß das Deutschtum das schwere Erbe des der Erfüllung entgegenneigenden Judentums in überschwänglicherem, in mystischem, in ganz unabsehbarer Maße wird antreten müssen.“⁴²

In der Tradition der christlichen Substitutionslehre stellt Brust das Ostjüdische und das Deutsche (letzteres in der typologischen Position des Christlichen) in eine teleologische Generationsfolge sich steigernder Verklärung.⁴³ Was er mit „Erbe“ und „Erfüllung“ meint, lässt sich einer Passage aus dem Stück „Die Schlacht der Heilande“ (1919) entnehmen: „Die Juden sind der Adel der Bewegung. Sie haben die Aufgabe, für die Umschaffung der Werte dieser Erde zu sorgen. Sie haben's getan. Und bald ist ihr Zweck erfüllt.“⁴⁴ Die „Erfüllung“ der – von Brust als spirituell-geistige Variante des Nietzsche-Diktums einer „Umwertung aller Werte“ formulierten – Führungs-„Aufgabe“ enthebt die Juden aller weiteren kulturgeschichtlichen Zweck- und Sinnhaftigkeit. Dieser dem Protagonisten Alk, einem mehr pruzisch als deutsch gezeichneten „blonde[n] Arier“⁴⁵, im Haus seiner späteren jüdischen Gefährtin Reine Himmelfarben in den Mund gelegte Befund deutet auf eine eklatante Anschlussfähigkeit der brustschen Völkerentelechie an gängige antisemitische Argumentationsfiguren. Die Programmatik seines Stücks scheint auf eine nietzscheanische Reformulierung der Ringparabel hinauszulaufen: „Das Leben der Menschheit ist im Kreise der Vollendung nur ein Kampf um das Paradies, aus dem sie vertrieben worden; ein Kampf, um dieses Paradieses wieder würdig zu werden. Und die Heilande der Welt führen diesen Kampf.“⁴⁶

⁴² Brust, Alfred: Neue Deutsche Beiträge. In: Literarisches Echo. 25, Heft 2, 15.10.1922, Sp. 122–123, zitiert nach Jäger: Brust als Briefpartner, S. 76–78, hier S. 77.

⁴³ Kern der christlichen Substitutionslehre ist ein Steigerungs- und Erfüllungsgedanke, nämlich dass sich im Glauben an Jesus als Christus alle Hoffnungen Israels erfüllt haben: „Bei der Substitutionslehre handelt es sich um eine vollkommene Expropriation von Juden und Judentum aus deren eigener Geschichte.“ (Kampling, Rainer: Substitutionslehre. In: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Begriffe, Theorien, Ideologien. Hrsg. von Wolfgang Benz. Bd. 3. München 2010, S. 310–312, hier S. 311). Das Dilemma des theologischen Topos besteht darin, dass er sich zur christlichen Eigendefinition abgrenzend auf das Judentum beziehen muss (ebd.).

⁴⁴ Brust, Alfred: Dramen 1917–1924. Hrsg. von Horst Denker. München 1971, S. 176.

⁴⁵ Ebd., S. 174.

⁴⁶ Ebd.

Wie stark Brust in der Konzeption des nördlichen Ostpreußen als Schauplatz eines rassistisch grundierten ideellen Kulturkampfes durch Erlebnisse im Buchprüfungsamt Kowno bestimmt wurde, zeigt der Vergleich mit einer Passage aus Gronemanns Erinnerung an die dort geführten Gespräche:

„Jeder gab seine Beobachtungen, die er an Ort und Stelle gemacht hatte, zum besten und wir debattierten über das merkwürdige Schauspiel, das wir dort in Litauen beobachteten. – Krieg im Krieg! – nämlich den Krieg zwischen Zivilisation und Kultur – zwischen der Zivilisation des Westens, wie sie im Gefolge des siegreichen deutschen Heeres einmarschierte, und der Kultur des Ostens, wie sie von den Völkern dort, den Litauern, Weißrussen, später Weißruthenen genannt, den Letten, den Polen und vor allen Dingen den Juden vertreten wurde.“⁴⁷

Der oft als pruzzisch bzw. autochthon ostpreußisch vorgestellte Protagonist brustscher Texte trägt diesen Kampf zunächst in sich selbst aus.

Das innerjüdische Selbstverständnis der Auserwähltheit und der Diaspora und die gelebte Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Messias dürften Brust zusätzlich motiviert haben, die Juden Osteuropas mit der „Umschaffung der Werte“ und der Vorläuferschaft des Menschheitserretters zu betrauen; er nennt diesen angeblich jüdischen Habitus den „treibenden Geist“.⁴⁸ Die in der ersten Hälfte der 1920er-Jahre von Brust mehrfach entworfene Vorstellung einer ostjüdisch-pruzzogermanischen Translation war nicht so realitätsfern, wie es im Wissen um Antisemitismus und Genozid erscheinen mag. So beschwor etwa ein 1914 von zionistischen und nicht-zionistischen deutschen Juden gegründetes „Komitee für den Osten“, deren publizistische Plattform die „Neuen jüdischen Monatshefte“ waren, ein militärisches Zusammenwirken der als kulturverwandt angesehenen ostjüdischen und deutschen Kräfte bei der Eroberung Osteuropas bis zum Dnjepr.⁴⁹ Die russischen Juden sollten auf diese Weise befreit und ein europäischer Staat sollte unter deutscher Schutzmacht errichtet werden, der es den Ostjuden ermöglichen würde, als anerkannte Minderheit zu leben.

An Brusts Hochschätzung des Ostjudentums, die seine Verwendung gängiger antisemitischer Topoi nicht ausschloss, änderte sich bis zu seinem Tod 1934 nichts. Der todkranke Autor wurde zuletzt von einer jüdischen

⁴⁷ Gronemann: *Hawdolo*, S. 50.

⁴⁸ Brust, Alfred: *Jud Petry*. In: *Himmelsstraßen*. München 1923, S. 21–28, hier S. 23.

⁴⁹ Vgl. Herzog: *Bild*, S. 45.

Ärztelfamilie gepflegt.⁵⁰ Die Schlüsselfunktion, die Brust den Juden bei der „Prägung derjenigen Eigenart, die der deutsche Mensch der Zukunft als die Krone des Daseins zu tragen hat“⁵¹, zuerkannte, blieb den Nationalsozialisten nicht verborgen: „Den Juden Brust aber kennen wir!“⁵², hieß es 1931 in einem Zeitungsartikel über die angebliche „Verjudung“ des Kleist-Preises.⁵²

3. Darstellung des Ostjudentums in Dramen und Erzählungen Brusts

Das 1916, dem Jahr von Brusts Eintritt in die Presseabteilung ‚Ober Ost‘, entstandene „Zeitwendespiel“ mit dem Titel „Heiligung“ enthält bezeichnenderweise noch kein ostjüdisches Personal. Die expressionistische Wandlungsparabel setzt hier einen von Tolstoi beeindruckten preußischen Litauer als „neuen Menschen“ in Szene. Dieser „Zeitwendemensch“ Szameit kehrt aus dem mitteleuropäischen Deutschland in sein ostpreußisches Heimatdorf zurück, um fortan von einfacher Landarbeit und „wie es mir am besten paßt“ zu leben.⁵³ Er hält sich ans Ursprüngliche. Er verbreitet keine Lehre, doch erfüllen sich seine vorher von allen belächelten Warnungen: „Er hat von dem Zusammenbruch der Zivilisation gesprochen – sie haben ihn ausgelacht und geschmäht! Jetzt ist das Übel da.“⁵⁴ Dichter und Denker, die ihn verspotteten, wenden sich nun an ihn. Anders als in Brusts späteren „Seelenrettungskampfspielen“⁵⁵ verbreitet sich hier das gute Beispiel des Einzelnen, wenn es denn „das Richtige“ ist, wie „von selbst über die Erde“. Auch belässt es das Dramenende bei einem privaten Ausblick auf die „große Sehnsucht“ im „kleinen Kämmerlein“.⁵⁶

„Der ewige Mensch. Drama in Christo“ von 1918/19 ist der erste Text mit ostjüdischer Motivik. Dieses zum Symbolischen neigende, wie stets bei Brust zugleich um „Aktualität und Allgemeingültigkeit“⁵⁷ bemühte Werk entstand unter dem Eindruck von Krieg und Revolution. Das expressionistische

⁵⁰ Vgl. Kuritz: Brust, S. 16.

⁵¹ Brust: Neue Deutsche Beiträge, S. 78.

⁵² Brant, Sebastian: Der ‚deutsche‘ Kleistpreis. In: Der Angriff. Berlin, 27.3.1931, S. 39–42, hier S. 42, zitiert nach Sembdner (Hrsg.): Kleist-Preis, S. 69.

⁵³ Brust: Dramen, S. 22.

⁵⁴ Ebd., S. 23.

⁵⁵ Nach Frentz: Zeiten, S. 42, Ausdruck Richard Dehmels für Brusts frühe Stücke.

⁵⁶ Brust: Dramen, S. 26 f.

⁵⁷ Alfred Brust an Kurt Wolff, 4.5.1921, zitiert nach Denkler: Nachwort, S. 296.

Drama fordert zur Rettung der Menschheit Opferbereitschaft, was Brust auch noch zehn Jahre später Hofmannsthal gegenüber als verpflichtend vorträgt:

„Aber *Wir* müssen rasch eine angemessene Grundlage schaffen, darauf Raum gewinnen, und *durch unerhörte Opfer* einen neuen *Erlöser* hervorbringen, der es auf sich nimmt den gewaltigen Ausgleich zu schaffen zwischen Gotte und der jetzt verlorenen Menschheit.“⁵⁸

Das Drama beschreibt Stationen der Passion des neuen Christus-Menschen Cordatus, der am Ende von seinen Mitmenschen gesteinigt wird. Auf seinem Weg begegnet er dem östlichen Wanderjuden Mausche Michel, Sinnbild all jener Außenseiter und Verachteten, die zugleich die „Sehnsucht der Menschen“ tragen und deshalb von Cordatus geliebt werden.⁵⁹ Mausche achtet Cordatus, will ihn aber nicht als Messias anerkennen. Nach dieser Begegnung schärft Cordatus einer seiner – wie meist bei Brust – weiblichen Anhängerinnen die Voraussetzungen für eine Wandlung ein: „Vergiß das nicht: auch die größten Christen waren Juden.“⁶⁰ Ähnlich wie in „Der ewige Mensch“ ist es auch im Stück „Das Sonnenspiel“, das 1927 als Teil des über Jahre bearbeiteten „Cordatus“-Projektes veröffentlicht wurde, ein Jude, der als Einziger in dem suchenden (nicht-jüdischen) Fremden den künftigen Retter zu erkennen vermag. Die moralisch nobilitierten kulturellen Stereotype der jüdischen Weisheit und unendlichen Leidenschaftlichkeit kommen in der kurzen, laut Regieanweisung „aus heißem Herzen in seinem Idiom“ vorgebrachten Bemerkung des Juden zum Ausdruck: „Wen die Menschen schlagen, der hat Recht!“⁶¹ Hier deutet sich eine Übertragung des Ahasver-Motivs auf nicht-jüdische Geistkämpfer an, die im Roman „Die verlorene Erde“ (1926) auslösendes Handlungsmotiv ist.

Das oben erwähnte Stück „Die Schlacht der Heilande“ (1919) konfrontiert verschiedene westliche und östliche Glaubenslehren und -haltungen. Erstmals wird hier das ostjüdisch-deutsche Verhältnis in einer spezifisch pruzisch-ostpreußischen Situierung greifbar: Nach Jahren schwerer innerer Kämpfe hat der Protagonist Alk – der Name weist auf das Alkgebirge, einen für die Pruzzen heiligen Hügelstreifen im ostpreußischen Samland – seine

⁵⁸ Brust: Brief an Hofmannsthal, S. 68 (Hervorhebungen im Original).

⁵⁹ Brust: Dramen, S. 59.

⁶⁰ Brust: Dramen, S. 60.

⁶¹ Brust, Alfred: Cordatus. Ein dramatisches Bekenntnis. Berlin-Grunewald 1927, S. 204.

sinnlich-egoistischen Triebe geläutert. Als ein neuer Mensch verlässt er seinen Initiationsort, eine Einsiedelei, um in die Welt zu gehen, immer „tiefer hinein in die blinde Masse der kleinen Menschen, bis zu jenem Punkt, von dem ich sichtbar Helfer und Führer sein kann“⁶². Im Verlauf des Stücks treten in der Begegnung mit den typisierten Figuren des Juden, des Russen und des Deutschen die sittliche Überlegenheit und Führungsqualität des Ostpreußen Alk hervor. Der geläuterte und gereifte Alk verbindet sich schließlich, allein seiner Natur folgend, mit Reine Himmelfarben, der Tochter eines ebenso gelehrten wie stolzen Ostjuden. Dieser hatte, um der freien Liebe zu dem Pruzzen zuvor zu kommen, seine Tochter zwischenzeitlich mit dem assimilierten, nur an Besitz und Prestige interessierten „Geldjuden“ Samuel verheiratet. Hier wie generell in der Darstellung assimilierter Juden verwendet Brust gängige antisemitische Klischees, ebenso wie bei der Darstellung der Repräsentanten anderer Ethnien. Der Russe, der wie Alk für radikale Veränderung plädiert, kennt nur physische Gewalt. Sein Weg zum neuen Menschen heißt Zerstörung, während die (religiös unspezifisch gezeichnete) Figur Alks nach einer Phase innerer Reifung durch autonomes vorbildliches Handeln wirkt. Analog wird eine Gruppe allein auf ihr Seelenheil bedachter pietistischer Deutscher von der Figur des Ostpreußen Alk abgesetzt: Nur dieser vermag innere und äußere Stärke wirkungsvoll zu vereinen. Seine letztlich gelingende Verbindung mit der verheirateten Jüdin vollendet seinen Wandlungsprozess durch Spiritualität, während Reine durch ihn Einsehen in die Notwendigkeit zur Tat gewinnt. Seine Botschaft an sie lautet: „Christus kämpft. Und ich bin ihm kein geringer Streiter worden. Willst auch du nun Streiter deines Heilands werden? Siehe, alle Heilande wollen ja dasselbe, und der große Sabbath wartet vor den Toren.“⁶³

Wie „Die Schlacht der Heilande“ markiert auch der kurze, im Jahre 1923 im Erzählband „Himmelsstraßen“ publizierte Prosatext „Jud Petry“ eine deutliche Differenz in der Bewertung des assimilierten ‚Krawattenjuden‘ und des orthodoxen ‚Kaftanjuden‘. Diejenigen Juden, die „vornehm wurden und besondere Wege in allerhand Sitten gingen“, empfinden die westliche Zivilisation nicht „inhaltslos“. Die „Kleinen, Geringen“ hingegen blieben bei Arbeit und Religion: dort Assimilation, Verlust und Leere, hier Demut, Glaube und kollektive Identität.⁶⁴ Zwei Männer, Steilzack und Rilke, treffen in einer

⁶² Brust: Dramen, S. 188 f.

⁶³ Brust: Dramen, S. 188.

⁶⁴ Brust: Himmelsstraßen, S. 25.

Herberge auf einen geldzählenden jüdischen Wanderhändler, von dem sie zuvorkommend bedient werden und der Anlass für ein Gespräch über den Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Religion gibt. Sentenzartig werden dabei philo- und antisemitische Stereotype aneinandergereiht. Die Juden, so Steilzacks Beobachtung, haben alle „Augen wie Dichter und Gesichter wie Schriftgelehrte“.⁶⁵ Ihre Religion habe mit ihren „christlichen Zweigen“ den gesamten Erdball umspannt. Die Periode der christlichen Zweige gehe zwar ihrem Ende entgegen, den Juden bleiben aber „noch tausend Jahre Zeit“, weil sie – anders als die Christen – eine „unbeirrbar Sehnacht“ nach den „Weissagungen der Väter“ haben, die sich deshalb (nämlich der Unbeirrtheit wegen) erfüllen werden.⁶⁶ Schließlich klärt der jüdische Händler die beiden Männer in einem jiddelnden Redestil über die Differenz der religiösen Erwartungshaltungen auf: Die Christen glaubten, ihr Messias werde am jüngsten Tag kommen, doch der Messias der Juden werde zur gleichen Zeit kommen: „Und es wird ein und derselbe Messias sein. *Unser* Messias aber – nicht eurer.“⁶⁷ Den Christen fehle es an Beständigkeit, Leidensfähigkeit und Zutrauen:

„Eure Menschen glauben manchmal am Sabbat, manchmal nur, wenn sie Unglück trifft. Wir aber glauben vom Morgen bis Abend, vom Abend bis Morgen. Würdet ihr Leid gehabt haben an eurem Körper wie wir, längst schon hättet ihr euern Gott verflucht und euch einen andern erdacht.“⁶⁸

Die Juden, so der jüdische Händler weiter, seien nicht, wofür Nichtjuden sie halten. Sie haben „als Volk den Sinn des Herrn“ bekommen und werden, so sie an diesem unbeirrt festhalten, sich selber belohnen.

4. Darstellung des Ostjudentums im Roman „Die verlorene Erde“

Programmatisch ins Zentrum gerückt ist die ostjüdisch-pruzzogermanische Translation in Brusts preisgekröntem Roman „Die verlorene Erde“ von 1926. Dieses aus „heidnischem Bluterbe, aus Swedenborgianismus, Theosophie und östlichem Chiliasmus“ geschaffene Buch beschreibt einmal mehr den Weg der radikalen Umkehr eines „deutschen Menschen“.⁶⁹ Ort der Handlung ist das

⁶⁵ Ebd., S. 22.

⁶⁶ Ebd., S. 23.

⁶⁷ Ebd., S. 24, Hervorhebung im Original.

⁶⁸ Ebd., S. 24.

⁶⁹ Werner Schendel (1.11.1929), zitiert nach Sembdner (Hg.): Der Kleist-Preis, S. 109.

einst pruzzische, nun ostpreußisch-litauische Gebiet zwischen Königsberg und Wilna, Handlungszeit die historisch unbestimmte Gegenwart. Im Mittelpunkt des Romans stehen Saus Dagda, ein am Memelufer ansässiger Graf pruzzischer Abstammung, seine ungleichen Söhne Elnis (der Gute) und Pupill (der Böse) sowie der aus dem Litauischen an die Memel zugewanderte alte Jude Chaim Asisohn, über den Dagda bemerkt: „Und die Juden sind christlicher geworden, als es uns Heiden gelingt!“⁷⁰ Erzählt wird, wie der exzentrische Dagda aus der Beschämung darüber, Asisohn brutal misshandelt zu haben, zum Juden wird und zuletzt von Asisohn eine sich in Elnis erfüllende geistig-moralische Führerschaft zugesprochen bekommt. Saus Dagda hatte im Trunk mit der Peitsche auf ein „Herrgottskreuz“ eingeschlagen, bis ihn der hinzugekommene Asisohn mahnend ansprach. Dagdas Beschämung darüber äußerte sich in Hass gegen den Juden, dem er Säure über den Kopf goss und die Haut vom Schädel bürstete. Asisohn blieb daraufhin verschwunden, zugleich verbreiteten sich Gerüchte über einen wundertätigen Rabbi. Während einer dreijährigen Krankheit durchlebt Dagda eine innere Wandlung, die ihn zum Gelehrten und Philanthropen werden lässt: Er fühlte, „wie zwei Kräfte, die nicht zum Bestandteil seiner selbst gehörten, heftig miteinander kämpften.“⁷¹ Er äußerte den Wunsch, Jude zu werden, und erläutert seinen staunenden Gästen, in deren Erbanlagen sich deutsche, pruzzische und litauische Anteile mischen, sein rassen- und kultursynkretistisches Verständnis von der „deutschen Schicksalsgemeinschaft“:

„Was ist denn ein Deutscher? Es gibt Sachsen und Bajuwaren, Friesen, Wenden, Pommern und gotische Reste, Franken und Tschechen und Polen, Litauer, Holländer, Zigeuner, Juden und Pruzzen. Die Russen nicht zu vergessen. Sie alle kommen in Deutschland vor, einzeln und in großer Gemeinschaft! Sie nennen sich alle Deutsche und bilden zusammen die deutsche Schicksalsgemeinschaft. Und ein jedes Blut kommt in dieser Gemeinschaft zu einer besonderen Geltung. Auch ich als Pruzze bekenne mich heißen Herzens zu dieser Gemeinschaft. Wir Deutschen treten das Erbe des Judentums an, das sich seiner Erfüllung entgegenneigt. Wir haben die Sendung uns über die Erde zu zerstreuen. Und die deutsche Diaspora wird das Heil der Menschheit sein!“⁷²

⁷⁰ Brust: Erde, S. 65.

⁷¹ Ebd., S. 33.

⁷² Ebd., S. 79.

Dagda heiratet die Tochter seines deutschen Freundes Baron von Engelstein, der ein fanatischer Rassenforscher ist; ihr unvereinbar zwischen Dämonischem und Gutem widerstreitendes Wesen bringt Unheil über das Haus. Die Söhne beider, Elnis und Pupill, lieben beide Birute, die halblitauische Tochter des Verwalters. Als Pupill sie vergewaltigt, tötet Elnis ihn und macht sich auf eine jahrelange Pilgerschaft gen Osten, um die ins Litauische geflohene Birute zu finden. Der Leichnam des am selben Tag verstorbenen Dagda verschwindet auf mysteriöse Weise. Elnis zieht, Jahre später und von vielen verehrt, aus dem islamischen Osten auf Wilna zu, wo sich zur Zeit des großen jüdischen Festes alle Personen auf wundersame Weise zusammenfinden:

„Es zogen drei deutsche Helfer über das östliche Land dahin. Sie kamen von Süden und gingen auf Wilna zu. Wo sie einkehrten ins Dorf, wurde Leid zu Freude. Die Siechen auf faulem Stroh bekamen ein frisches Lager. [...] Die Wanderung der drei Helfer ließ im Lande eine breite deutsche Spur zurück. Und war es auf dem Erdball auch nur der lichte Weg eines Sonnenstäubchens – so war es doch ein Weg, und der Weg war begangen, und die langsamen Menschen des Ostens sprechen davon nach Generationen noch, säen so die gute Saat, und man wird nicht wissen, wenn einmal ein großer Mensch aus Sonnenaufgang kommt, welcher ferne Anstoß ihn emporgetrieben hat.“⁷³

Ein Jude namens Asser schließt sich diesen drei Helfern an. Unterwegs hören sie von der baldigen Ankunft des Wunderrabbis Asius, des „endlichen Messias“, dessen Beschreibung auf Asisohn weist.⁷⁴ Elnis durchläuft einen Prozess der Reinigung, die ein Grundmotiv des Buches ist.⁷⁵ Das im Verlauf von Jahrhunderten aus dem fremden Blut der einst mordend ins Land eingefallenen Ordensritter „ausgereinigtes Pruzzenblut“⁷⁶ erfährt in Elnis – durch seinen Umgang mit dem Juden Asser – eine weitere Läuterung, kulminierend im Traum Elnis' von der Waschung seiner Seele durch den Juden. Im Wilnaer

⁷³ Ebd., S.297.

⁷⁴ Ebd., S.307.

⁷⁵ Begriff und Metaphorik der „Reinheit“ im Werk Brusts bedürften einer gesonderten Untersuchung. Die Bedeutsamkeit des Wortes bei Brust ist auch Hofmannsthal (Hofmannsthal über Brust. In: Hofmannsthal-Blätter. 41/42 (1991/92), S.73–75, hier S.73) und Benjamin aufgefallen; dieser sieht – hinsichtlich des Romans „Jutt und Julia“ – die Bedeutung weniger im „kirchlichen, orthodoxen Verstande“ als im „halbheidnischen“ (Benjamin, Walter: Eine neue gnostische Liebesdichtung. In: Gesammelte Schriften III. Hrsg. von Hella Tiedemann-Barthels. Frankfurt a. M. 1972, S.101–104, hier S.103).

⁷⁶ Brust: Erde, S.63.

Ghetto angekommen nimmt der geläuterte Elnis an der Sabbatfeier teil. Wilna, das Jerusalem des Nordens, wird als ein mythischer Ort beschrieben, an dem verschiedene Kulturen, Religionen und Personen aufeinandertreffen. Elnis erfährt die Sabbatfeier als ekstatisches Gemeinschaftserlebnis, während in der Stadt ein von polnischen Priestern geschürter Pogrom losbricht. Unter den Juden trifft er auf seinen Vater Dagda, der im Pogrom getötet wird, zuvor aber ebenso wie Elnis und die wiedergefundene Birute den Segen des Wunderrabbis erhält, der ihrem „geheimen Königtum“ eine Verheißung gibt, mit der der Roman endet:⁷⁷ „Aber der Herr der Welt sammelt die, so ihn erkennen! Lebt, blüht, wächst, gedeiht zur Ernte! Was kümmert’s uns, wohin wir sausen!“⁷⁸ Mehrfach wird im Roman kritisch Stellung zum Antisemitismus bezogen, der sich, wie es an einer Stelle heißt, noch „am deutschen Volke [rächen wird]“.⁷⁹ Zur Ursache für den Judenhass wird die Projektion des unbewältigten eigenen Bösen: Die Beschämung über eigene Verfehlungen schlägt in Hass gegen Juden um. Deren Verhalten zeichnet sich – charakteristisch für Brusts letztlich christliches Verständnis des Ostjudentums – in weit höherem Maße durch Eigenschaften wie Mitleid, Feindesliebe oder Vergebung aus als das der Christen. Deshalb der Rat des Juden Asser:

„Wenn du deinen Feind lieben *kannst*, dann laß es dabei bewenden. Aber *tue* es nicht! Liebe ihn nicht! Denn du wirst feurige Kohlen auf sein Haupt legen. Und das Feuer wird seinen Leib vernichten! Du sollst deine Feinde lieben *können*! Aber du sollst ihnen immer ein bißchen böse sein, damit es ihnen nicht zu schlecht ergeht und du nicht schuldig wirst an ihrem Verderben.“⁸⁰

Die enge Verzahnung von Schauerromantik, Ostpreußenmythos, völkischem Vokabular und jüdisch-christlicher Spiritualität in diesem Roman stellt die Problematik der brustschen Idee einer ostjüdisch-pruzzogermanischen Translation scharf heraus. Trotz der kultursynkretistischen Basis seines Denkens – „Sie [die Nazis] können heute noch nicht wissen, daß sich Kultur *immer* auf Zwei- und Mehr rassigkeit aufbaut, daß es noch *kein einrassiges* Genie gab“⁸¹ – denkt Brust in Kategorien, deren sich auch die völkische Rassenideologie

⁷⁷ Ebd., S. 322.

⁷⁸ Ebd., S. 373.

⁷⁹ Ebd., S. 79.

⁸⁰ Ebd., S. 302 f. (Hervorhebung im Original).

⁸¹ Brief Brusts an Georg und Gertrud Kemp vom 16.1.1928, zitiert nach Kuritz: Brust, S. 33, Hervorhebung im Original.

bedient, und richtet diese auf eine vergleichbare schicksalhafte Prädetermination hin aus.

Nach „Die verlorene Erde“ thematisiert Brust Jüdisches nur noch am Rande. Über die Gründe kann spekuliert werden. Möglicherweise waren Brust mit dem Abklingen des expressionistischen Wandlungspathos zur Mitte der 20er-Jahre und einer zunehmenden zeitlichen Distanz zu seinen ‚Ober-Ost‘-Erfahrungen Zweifel gekommen, eine religiös-sittliche Führerschaft des Ostpreußisch-Deutschen von der Läuterungskraft ostjüdischer Mystik abhängig zu machen. Vielleicht ging es ihm, der sich mit großen Publikationsschwierigkeiten konfrontiert sah, auch darum, ein unpopuläres Sujet wie das philo-semitische zu vermeiden.

Karl E. Grözinger (Hg.)

Jüdische Kultur in den SchUM-Städten

Literatur – Musik – Theater

Jüdische Kultur 26

2014. 343 Seiten, 30 Abb., 4 Tabellen,
Notenbeispiele und Texteditionen, gb
ISBN 978-3-447-10137-0
€ 56,- (D)

In diesem Band werden die erzählerischen und musikalischen Narrative der drei SchUM-Gemeinden (Speyer, Worms und Mainz) vorgestellt und erörtert: die Erzählliteratur vom Mittelalter bis zur Neuzeit, deren Fortschreibungen ab dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart in der modernen hebräischen Literatur sowie der rheinisch-synagogale und jiddische Volksgesang samt dem Theater, dem Purim-Schpil. Die Beiträge der 16 Autoren zeigen, in welchem Maße in den SchUM-Gemeinden die Grundlagen eines deutschen Judentums liegen, sowie dessen enge Verflechtung mit der deutschen Erzähl- und Frömmigkeitskultur trotz der steten Gegenwart der Ausgrenzung und Verfolgung. Die Welt der Grimm'schen Märchen ist in ihrem jüdischen Gewand hier schon Jahrhunderte früher greifbar; Drachen, Dämonen und Zauberer beherrschen das Bild, sind die literarischen Mittel zur Bearbeitung des alltäglichen Geschehens. Die hebräischen und jiddischen Geschichten zeugen von einem aschkenasisch-jüdischen Heimatbewusstsein, das z.B. in Worms das „kleine Jerusalem“ sieht, mit eigener rechtlicher und spiritueller Autorität, die bis hin zur Erwartung der Geburt des Messias in Worms reicht.

Ohne die Kenntnis dieser Erzählkultur kennt man diese rheinische Region ebenso wenig wie ohne die der Sagen und Lieder von den Nibelungen.

Susanne Klingenstein

Mendele der Buchhändler

Leben und Werk

des Sholem Yankev Abramovitsh
Eine Geschichte der jiddischen Literatur
zwischen Berdichev und Odessa,
1835–1917

Jüdische Kultur 27

2014. XIV, 495 Seiten, 56 Abb., 1 Karte, gb
ISBN 978-3-447-10145-5
€ 29,80 (D)

Mendele der Buchhändler ist eine Erfindung des literarischen Meisters Sholem Yankev Abramovitsh. Mendele fährt mit Pferd und Wagen durch die Ukraine, um Juden mit Büchern zu versorgen. Auf seinen Fahrten werden ihm Manuskripte angeboten, die er ediert und mit erläuternden Vorworten versehen herausgibt. Diese Fiktion hielt Abramovitsh vom Beginn seiner Karriere als jiddischer Schriftsteller im Jahr 1864 bis hin zu seinem letzten jiddischen Werk konsequent aufrecht. Bei Abramovitshs Tod 1917 war Mendele als Autor ebenso verstörender wie witziger jiddischer Romane überall bekannt und der Name Abramovitsh nahezu ausgelöscht. Warum Abramovitsh sich dieser Fiktion bediente, erklärt dieses Buch, das die Entstehung der modernen jiddischen Literatur zwischen 1864 und 1900 nachzeichnet.

HARRASSOWITZ ■

Verlag ■

www.harrassowitz-verlag.de

böhlau

DEUTSCH-JÜDISCHE AUTOREN DES 19. JAHRHUNDERTS

SCHRIFTEN ZU STAAT, NATION,
GESELLSCHAFT. WERKAUSGABEN

HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL BROCKE,
JOBST PAUL UND SIEGFRIED JÄGER

BD. 5 | LUDWIG PHILIPPSON

AUSGEWÄHLTE WERKE

HERAUSGEGEBEN VON

ANDREAS BRÄMER

2014. 337 S. GB.

ISBN 978-3-412-22444-8

BD. 4 | DAVID FRIEDLÄNDER

AUSGEWÄHLTE WERKE

HERAUSGEGEBEN VON UTA LOHMANN

2013. 324 S. GB.

ISBN 978-3-412-20938-4

BD. 3,1 | GABRIEL RIESSER

AUSGEWÄHLTE WERKE

TEILBAND 1

HERAUSGEGEBEN VON JOBST PAUL UND

URI R. KAUFMANN

2012. 280 S. GB.

ISBN 978-3-412-20864-6

BD. 2 | SAUL ASCHER

AUSGEWÄHLTE WERKE

HERAUSGEGEBEN VON RENATE BEST

2010. 326 S. GB.

ISBN 978-3-412-20451-8

BD. 1 | ELIAS GRÜNEBAUM

DIE SITTENLEHRE DES JUDENTHUMS ANDERN BEKENNTNISSEN GEGENÜBER

NEBST DEM GESCHICHTLICHEN
NACHWEISE ÜBER DIE ENTSTEHUNG
UND BEDEUTUNG DES PHARISAISMUS
UND DESSEN VERHÄLTNISS ZUM
STIFTER DER CHRISTLICHEN RELIGION
SYNOPTISCHE EDITION DER AUSGABEN
VON 1867 UND 1878

HERAUSGEGEBEN VON CARSTEN WILKE

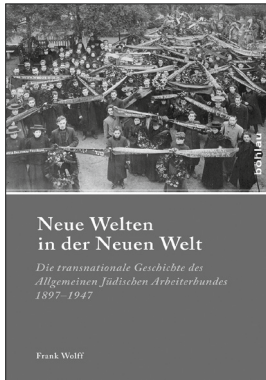
2010. 321 S. GB.

ISBN 978-3-412-20316-0



BÖHLAU VERLAG, URSULAPLATZ 1, D-50668 KÖLN, T:+49 221 913 90-0

INFO@BOEHLAU-VERLAG.COM, WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM | WIEN KÖLN WEIMAR



FRANK WOLFF

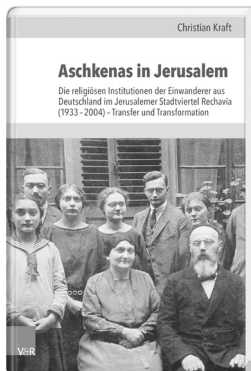
NEUE WELTEN IN DER NEUEN WELTDIE TRANSNATIONALE GESCHICHTE DES
ALLGEMEINEN JÜDISCHEN ARBEITER-
BUNDES 1897-1947

(INDUSTRIELLE WELT, BAND 86)

Diese Geschichte des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes analysiert die Gegenseitigkeit von Massenmigration und sozialer Massenbewegung. Der 1897 gegründete Bund wandelte sich von einem Protagonisten des revolutionären Russland zu einer Institution gelebter Yidishkayt. Das Buch zeichnet dies als Geschichte sozialer Praktiken nach. Es folgt zudem tausenden Aktivist*innen nach New York und Buenos Aires und erkundet eine unbekannte Vernetzungsgeschichte von Menschen und Organisationen zwischen 1897 und 1947. Anhand von Memorie, Treffen, Gewerkschafts- und Bildungsarbeit sowie Fundraising entsteht daraus eine detaillierte Sozialgeschichte dieser beidseitig des Atlantiks bedeutenden, transnationalen Bewegung.

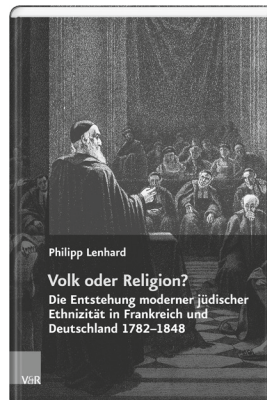
2014. 558 S. 3 S/W-ABB. ZAHLR. GRAFIKEN UND TAB. GB.
155 X 230 MM | ISBN 978-3-412-22211-6

Jüdische Geschichte und Kultur



Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRKG),
Band 22.
2014. 346 Seiten, mit 16 Abb., gebunden
€ 54,99 D / € 56,60 A,
Bei Abnahme der Reihe: € 46,99 D / € 48,40
ISBN 978-3-525-57034-0

Welche Strategien verfolgten deutsch-jüdische Einwanderer der 1930er Jahre, um ihre religiöse Tradition in Jerusalem zu neuer Blüte zu bringen? Diese Studie untersucht anhand religiöser Institutionen – etwa eigener Synagogen und religiöser Bildungseinrichtungen – kulturelle Nachwirkungen der erzwungenen Migration von Juden mitteleuropäischer Herkunft nach Jerusalem. Im Kampf um die Etablierung solcher Institutionen offenbarten sich vielfältige religionspolitische Verflechtungen und Konflikte, die im Gepäck ihrer Protagonisten nach Jerusalem kamen.



Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, Bd 4.
2014. 413 Seiten, mit 2 Karten, gebunden
€ 79,99 D / € 82,30 A
ISBN 978-3-525-31025-0

Mit der Durchsetzung der Nationalstaatsidee seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert geriet die traditionelle jüdische Gemeinschaft in Europa in eine Krise. Die jüdische Gemeindeautonomie wurde sukzessive abgeschafft, die Juden sollten jedes ethnische Bewusstsein ablegen und sich nur noch als »Glaubensgemeinschaft« verstehen. Während ein Teil der aufgeklärten jüdischen Elite daraufhin das Judentum in eine reine »Religion« zu transformieren versuchte, stellten andere dieser Reduktion bewusst ethnische Konzeptionen gegenüber. Die Studie untersucht die Entstehung dieser modernen jüdischen Ethnizität in Frankreich und Deutschland.

Beide Bände sind auch als eBooks erhältlich

V&R Academic
Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

www.v-r.de

Bericht über die sechste Konferenz des *Polnischen Vereins für Jüdische Studien* (*Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich*) unter dem Titel „Juden und Judentum in den gegenwärtigen polnischen Forschungen“ („Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich“), Kraków, 29. September bis 01. Oktober 2014

Es ist bereits zu einer guten Tradition geworden, dass anlässlich der alle vier Jahre ausgerichteten Mitgliederversammlung des *Polnischen Vereins für Jüdische Studien* eine wissenschaftliche Konferenz stattfindet. Anders als bei der vorangegangenen Tagung 2010¹ wurde diesmal ein öffentliches Call-for-Papers verbreitet und es wurden wesentlich mehr NachwuchswissenschaftlerInnen eingeladen. Diese Entwicklung stellt die Rückkehr zur ursprünglichen Idee dieser Konferenzreihe dar, sowohl VertreterInnen der erfahrenen als auch der jungen Generation zusammenzubringen.

Das im Titel verwendete Adjektiv „polnisch“ wurde wie bereits bei früheren Veranstaltungen dieser Art sehr breit verstanden. Im Grunde genommen beinhaltet es sowohl die in Polen zu jüdischen Themen durchgeführten Forschungen als auch jene Projekte, die (zumeist) von PolInnen im Ausland im Rahmen der (polnisch-)jüdischen Studien realisiert werden. Insgesamt nahmen an der Konferenz über 90 Vortragende und Moderierende sowie eine überschaubar gebliebene Anzahl von Gästen teil. Die Menge der Referate bedingte die Organisation in drei zeitlich parallelen Sektionen, die von renommierten polnischen WissenschaftlerInnen geleitet wurden. Alle Referate wurden in polnischer Sprache gehalten.

Da zahlreiche VertreterInnen der wichtigsten Institutionen der Jüdischen Studien an der diesjährigen Konferenz teilnahmen, hat sie für die derzeitige polnische Forschung einen gewissen repräsentativen Charakter.

Das unten stehende Verzeichnis lässt ein verhältnismäßig starkes Interesse an den Hauptdisziplinen der Jüdischen Studien erkennen: der Religion und Philosophie, der Geschichte und der Literatur und Kunst. Angesichts des Konferenzformats wundert die Dominanz der polnischen Thematik nicht,

¹ Zu meinem Bericht über die fünfte Konferenz des *Polnischen Vereins für Jüdische Studien*, die im Juni 2010 stattfand, vgl. PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. 17 (2011), S. 227–231.

sichtbar ist aber auch eine größere Universalität der Vorträge auf dem Gebiet der jüdischen Religion und Philosophie. Innerhalb der historischen Forschungen ist auch das Übergewicht der Themen merkbar, die zeitlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesiedelt sind. Anknüpfend an die Schlussdiskussion der Konferenz lässt sich nach Prof. Marcin Wodziński (UWr)² der wichtige Platz der Jiddistik innerhalb der polnischen Jüdischen Studien hervorheben. Jiddisch werde in Polen nicht nur aus linguistischen und literaturwissenschaftlichen Perspektiven untersucht, sondern immer mehr auch als Quellsprache verschiedener Epochen jüdischer Geschichte verstanden. Des Weiteren bedauerte Wodziński den Mangel im Bereich der Hebraistik, der (jüdischen) Mediävistik sowie den in Polen sonst viel stärker als auf dieser Tagung repräsentierten Holocaust-Studien. Letztere verstünden sich eher als Teil der allgemeinen Genozid-Studien und seien nicht mehr stark in die jüdische Geschichtswissenschaft eingebunden. Darauf Bezug nehmend wies Prof. Antony Polonsky (BrU) darauf hin, dass die Thematik der Vernichtung gar nicht im Vordergrund der Jüdischen Studien stehen dürfe, da es sich dabei nicht um Juden als Akteure handele. Nichtsdestotrotz wünschte aber auch er sich einen größeren Anteil dieser Thematik an den nächsten Tagungen.

Michał Szulc, Potsdam

Verzeichnis der Referate³

Religion und Philosophie

MA	Magdalena Bendowska	ŻIH	Rabbinische Haskamot als Werkzeuge der Publikationskontrolle.
MA	Daria Boniecka-Stępień	UW	Der Platz der Religion in der zionistischen Ideologie. Ein Vergleich der Anschauungen von Achad Ha'am und Josef Chaim Brenner.
Dr.	Wojciech Brojer	PAN	Zweisprachige, hebräisch-polnische Ausgabe von <i>Sefer ha-Babir</i> .
Dr. hab.	Jan Doktor	ŻIH	Jakob Frank und die „Provokation von Lanckoron“ 1756.

² Ein Abkürzungsverzeichnis befindet sich am Ende des Berichts.

³ Da einige Vortragende mehrere institutionelle Anbindungen haben, wurde lediglich die jeweilig maßgebliche Anbindung aufgenommen.

Prof.	Albert Gorzkowski	UJ	Ein von Schmerzen durchzuckerter Mensch. Eine Glosse über die polnische Übersetzung von Abraham Joshua Heschels <i>Propheten</i> .
Dr.	Anna Jakimyszyn	UJ	Tchines – aschkenasische Gebetsbücher der Frühen Neuzeit.
Dr.	Barbara Kalinowska-Wójcik	UŚ	Abraham Muhr (1781–1847) – Reformator und Visionär.
Dr.	Katarzyna Kornacka-Sareło	UAM	Ich, der Andere und der (Nicht)Anwesende. Ausgewählte kabbalistische Ideen in Emmanuel Levinas Gottesphilosophie.
Dr.	Bohdan Kos	o. A.	Mittel zur Strukturierung des Lebensbaums im <i>Sefer ha-Bahir</i> .
MA	Jolanta Kruszniewska	UJ	Pressediskurs über die Gründung des Lehrerseminars für jüdische Religionslehrer in Lemberg als Ausdruck aufeinanderstoßender Fortschrittsbewegungen.
Dr.	Piotr Majdanik	PTSŻ	<i>Mechir jajin</i> – zwischen Exegese und Dichtung. Moses Isserles' Kommentar zum Buch Ester.
MA	Alicja Maślak-Maciejewska	UJ	Die Ansichten der Prediger der Krakauer Tempel-Synagoge im 19. Jh. über das Judentum.
Prof.	Jerzy Ochmann	UJ	Jüdische Zivilisation in der Theologie, Mystik, Philosophie und im Zionismus.
Dr.	Agata Rybińska	UMCS	Der Akkulturation entgegen? Frauengebetsbücher in Landessprachen – Forschungsstand und -fragen.
Dr. hab.	Tomasz Sikora	UJ	Oskar Goldbergs Ontologie.
MA	Anna Snoch	o. A.	Religiöse Bildung in jüdischen Familien in Krakau in der Vorkriegszeit.
MA	Marzena Szugiero	UW	Um die Beschneidung. Diskussionen, Wandel in der Orthopraxie und soziale Vorstellungen. Das Fallbeispiel Galiziens und der russischen Teilung zu Beginn des 20. Jhs.
Dr.	Przemysław Tacik	UJ	Das Problem der jüdischen Philosophie der Moderne.

Geschichte und historische Quellen

Quellen

Dr. hab.	Leszek Hońdo	UJ	Das Memorbuch als Quelle zur Geschichte und Kultur der polnischen Juden.
MA	Izabela Olejnik	UWr	Das <i>Lodzer Yizkor Buch</i> (1943) als Wissensquelle über die Juden in Lodz und deren Vernichtung.

- MA Dominika Oliwa, UJ Internetdatenbanken des Instituts für Judaistik
Dr. Przemysław Zarubin der Jagiellonen-Universität als Werkzeuge zur
Erforschung der Geschichte und Kultur der
polnischen Juden.
- Dr. hab. Łukasz Tomasz Sroka UP Quellen zur Geschichte des Zionismus in
den polnischen Gebieten in Sammlungen des
Zentralen Historischen Staatsarchivs der Ukraine
in Lemberg.

Antike

- Dr. Wojciech Bejda APS Saul als tapferer und fürsorglicher Herrscher
in Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae*.
- Dr. Michał Marciak UR Jude, Judäer, Israelit. Über das Problem der
jüdischen Identität in hellenistischer und
römischer Zeit.
- Dr. Przemysław Piwowarczyk UŚ Einige Anmerkungen über die koptischen
Quellen zur Geschichte des christlich-jüdi-
schen Verhältnisses.

Mittelalter und Frühe Neuzeit

- MA Kate Bailey UMD Unter zehn Personen wird eine Arme sein –
Armenunterstützung in Aufwandsordnungen
der jüdischen Gemeinden Polen-Litauens.
- Dr. Maria Cieśla PAN Jüdisches Alltagsleben in einer multiethni-
schen und multikonfessionellen Stadt – das
Fallbeispiel von Sluck (17.–18. Jh.).
- Prof. Stefan Gašiorowski UJ Das Judenbild in den Klosterchroniken Polen-
Litauens des 17. und 18. Jhs. in ausgewählten
Beispielen.
- Dr. Tomasz Jankowski PTSŻ Haupthypothesen zu Entwicklung und Ursa-
chen des jüdischen Bevölkerungswachstums
im vorindustriellen Polen.
- Dr. Jerzy Mazur UN Juden in den Gebieten des Deutschen Reiches
und des Königreichs Polen in mittelalterlichen,
auf dem Magdeburger Recht basierenden
Urteilen.
- Dr. Anna Michałowska-Mycielska UW Jüdische Luftmenschen in Polen-Litauen vom
16. zum 18. Jh. – Forschungsproblematik.
- MA Dominika Oliwa UJ Das Bild der Juden und des Judentums in der
antijüdischen Literatur der Iberischen Halb-
insel in der Frühen Neuzeit.

19. Jahrhundert

- Dr. Małgorzata Domagalska UL „Im ‚Staat‘ des Hirschen – in Argentinien...“.
Satirisches Bild der jüdischen Emigration nach
Südamerika in der Zeitschrift „Rola“.
- MA Anna Dybała UW Die jüdische Familie in Kleczew – demogra-
fische Fragen.
- Dr. Agnieszka Friedrich UG Die Rezeption des französischen Antisemitis-
mus in der Zeitschrift „Rola“.

Dr.	Agnieszka Jagodzińska	UWr	Die Presse der „jüdischen Missionen“: Stil, Funktionen, Strategien (anhand der Periodika des Londoner Vereins).
MA	Aleksandra Oniszczyk	UWr	Das Problem der Beschwerlichkeit der von Juden im Herzogtum Warschau (1807–1815) zu zahlenden Steuer.
Dr.	Katarzyna Pabis,	UP,	Jüdische Wohltätigkeit in Galizien und deren
Dr.	Anna Wilk	TMHiZK	Rechtskontext.
Dr.	Michał Szulc	UPt	Jüdische Selbstverwaltung in der preußischen Teilung – Umriss der Fragestellung.
1900–1945			
MA	Jakub Chmielewski	UMCS	Der Judenrat in Lublin als ein Beispiel der quasi jüdischen Selbstverwaltung während der deutschen Besetzung.
MA	Karolina Filipowska	UAM	War die Posener <i>Postępy</i> während des Ersten Weltkrieges eine antisemitische Zeitschrift?
Dr.	Alicja Gontarek	UMCS	Sanacja-Regime und der chassidisch-chassidische Wettstreit bei den Wahlen in den jüdischen Gemeinden (1926–1935).
MA	Alicja Jarkowska-Natkaniec	UJ	Die Kollaboration der Juden während des Zweiten Weltkriegs – Forschungsstand und Desiderate.
MA	Paweł Jasnowski	UJ	Von der Assimilation zur Dissimilation. Das Fallbeispiel des Zwischenkriegspolens.
Dr.	Hanna Koziańska-Witt	ULe	Kommunale Sozialpolitik angesichts der Bedürfnisse der jüdischen Stadtbewohner in der Zwischenkriegszeit: Krakau, Posen, Warschau.
MA	Magdalena Kozłowska	UJ	„Die Jugend zum Handeln anregen!“ Eine Vision des Aufbaus des Sozialismus in den Ansichten des Jugendvereins <i>Cukunft</i> im Zwischenkriegspolen.
Dr.	Grzegorz Krzywiec	PAN	Die erste Konferenz der Judenkunde in Warschau (1921). Ein Beitrag zur Geschichte der antisemitischen Ideologie in Polen.
MA	Anna Magdzińska	UAM	Juden in der polnischen Presse im Posenschen in den Jahren 1906–1914.
Dr.	Artur Markowski	UW	Heroische, martyrologische, antiziarische. Die Narrative über die Judenpogrome im Russischen Reich zu Beginn des 20. Jhs.
MA	Magdalena Mizgalska	PAN	Die Entwicklung der Flüchtlingsfrage im internationalen Recht der Zwischenkriegszeit.
Dr.	Joanna Nalewajko-Kulikow	PAN	Der Beilis-Prozess als mediales Ereignis in der jüdischen Massenpresse.

Zeitgeschichte, Sozial- und Kulturwissenschaften, Museen und Erinnerung

Dr.	Alina Cała	ZIH	Eine geheime Episode der Aktivität des <i>Zentralen Komitees der Polnischen Juden</i> (CKZP) – Sonderkommissionen.
Dr.	Jan Glówka	MHK	Städtischer Raum und museale Geschichtsnarration – Jüdische Themen im Museum der Geschichte von Kielce.
MA	Agata Maksimowska	UW	Identifikationsstrategien von Juden in der <i>Jüdischen Autonomen Oblast</i> in Russland.
Dr.	Małgorzata Maksymiak	EUV	Prostituierte, Studenten, Bettler... Ostjuden. Ost und West als Kategorien der sozialen Unterschiede.
Prof.	Jerzy Mizgalski	AJD	Jüdische Identität aus politologischer Sicht am Beispiel Częstochowas.
MA	Alicja Mroczkowska	UW	Pflege und Andenken an jüdische Friedhöfe und an Orte des Martyriums aus Sicht der institutionellen Tätigkeit und der sozialen Praktiken.
MA	Wiesław Paszkowski	AJD	Glück und Unglück eines jüdischen Friedhofs – Inventarisierungs- und Konservierungsarbeiten in Częstochowa seit dem Jahr 1970.
Prof. Prof.	Antony Polonsky Dariusz Stola	BrU MHZP	Das Museum der Geschichte der polnischen Juden und seine Rolle in der Entwicklung der jüdischen Studien in Polen.
Dr.	Sebastian Rejak	MSZ	Jüdische Studien, die Neugeburt des jüdischen Lebens in Polen und die polnische Außenpolitik.
Dr.	Monika Stepień	ŻMG	Die Rückkehr der Krakauer Juden zu ihrer Heimatstadt im Lichte von Ego-Dokumenten.
MA	Cezary Szymański	UŚ	Stereotyp der Juden in den Anschauungen der Schüler einer Abiturklasse in Częstochowa.
Dr.	Marek Tuszewicki	UJ	Eine Studie der Vertrautheit der jüdischen Folklore. Das Brot als Bindeglied der osteuropäischen Kultur.
Dr.	Ewa Węgrzyn	UJ	Aus Bielawa nach Kfar Kisch – ein Sonderfall der Emigration während der Gomulka-Periode.

Literatur, Theater, Kunst, Sprache

MA	Agnieszka Alston	UJ	Wiederaufbau einer zerstörten Welt. Polnische Malerei in den jüdischen Sammlungen in Krakau in der Zwischenkriegszeit.
Dr.	Mirosława Bułat	UJ	Ein Hofnarr auf dem Thron. Über Schmuël Halkins jiddische Übersetzung von <i>König Lear</i> für das <i>Moskauer Jüdische Staatstheater</i> (GOSET) im Jahre 1934.

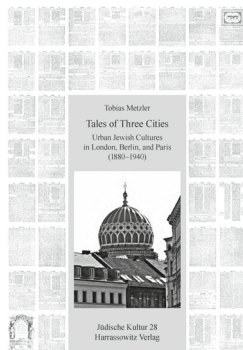
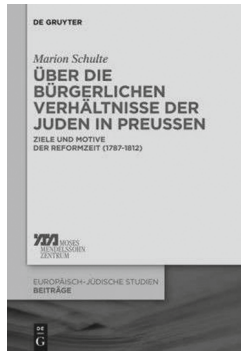
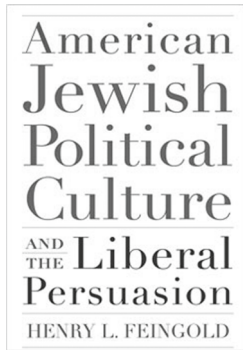
Dr.	Agata Dąbrowska	UL	Polnisch-jüdische Verhältnisse im Theater (Kooperation, Inspirationen und Vorurteile).
Dr.	Agnieszka Karczewska	KUL	Kinderliteratur als Medium jüdischer Tradition. Über die <i>Goldene jüdische Legende</i> von Zygmunt Sens-Taubes (Schem-Tob).
Prof.	Anna Kuligowska-Korzeniewska	UL	Schalom Aschs Dramen im Polnischen.
Dr.	Joanna Lisek	UWr	<i>Papirene brik</i> (Papierbrücke) – Kadia Mołodowskas Œuvre auf der Suche nach einer jüdischen, poetischen und Frauenidentität.
Prof.	Paweł Mecner	US	Ausgewählte Aspekte syntaktischer Analysen des Jiddischen auf der Basis von publizistischen und literarischen Texten.
MA	Krzysztof Niweliński	UJ	Schabbatai Zwi im Theater und in der Oper.
MA	Anna Piątek	UW	Gegenwärtige hebräische Poesie und ihr Bezug auf die christliche Kultur im Lichte psychoanalytischer Literaturkritik.
Prof.	Eugenia Prokop-Janiec	UJ	Polnisch-jüdischer (Literatur-)Umlauf nach der Schoa: Menschen und Institutionen (1945–1950).
MA	Małgorzata Quinkenstein	PAN	Die Gruppe <i>Mesbulash</i> und die Anfänge einer neuen jüdischen Künstlerbewegung in Berlin nach 1989.
Dr. hab.	Magdalena Sitarz	UJ	Die Ehrlichkeit eines Übersetzers. Wolf Biermann und <i>Das lid funm ojsgehargetu jüdischen folk</i> von Jizchak Katzenelson.
Dr.	Monika Szablowska-Zaremba	KUL	Literarische Zeugnisse der Schoa in den Werken von Stanisław Wygodzki.
Dr.	Magdalena Tarnowska	UKSW	Die Kunstvorstellung nach der jüdischen Presse aus den Jahren 1947–1949.
MA	Robert Więckowski	SWPS	Zombies, Teufel, Gespenster – Fantastik auf den Trümmern des Warschauer Ghettos. Neue literarische Formen der Wiederherstellung des polnisch-jüdischen Kollektivgedächtnisses.
Dr.	Marzena Zawonowska	UW	Formal-inhaltliche Dichotomie in Shlomo Dykmans Übertragungen der Dichtung von Chaim Nachman Bialik.
Prof.	Sławomir Żurek	KUL	Junge und Hekatombe. Literaturwissenschaftliche Betrachtungen der jüngsten Generation polnischer Forscher von der Schoa-Literatur im 21. Jh. (Erkundung).

Abkürzungsverzeichnis

- AJD – Akademia im. Jan Długosza w Częstochowie
APS – Akademia Pomorska w Słupsku
BrU – Brandeis University
EUV – Europa-Universität Viadrina
KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
MHK – Muzeum Historii Kielc
MHZP – Muzeum Historii Żydów Polskich
MSZ – Ministerstwo Spraw Zagranicznych
o. A. – ohne institutionelle Anbindung
PAN – Polska Akademia Nauk
PTSŻ – Polskie Towarzystwo Studiów Żydowskich
SWPS – Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
TMHiZK – Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa
UAM – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
UG – Uniwersytet Gdański
UJ – Uniwersytet Jagielloński
UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ULe – Universität Leipzig
UŁ – Uniwersytet Łódzki
UMCS – Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
UMD – University of Maryland
UN – Université de Nantes
UP – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
UPt – Universität Potsdam
UR – Uniwersytet Rzeszowski
US – Uniwersytet Szczeciński
UŚ – Uniwersytet Śląski
UW – Uniwersytet Warszawski
UWr – Uniwersytet Wrocławski
ŻIH – Żydowski Instytut Historyczny
ŻMG – Żydowskie Muzeum Galicja

Übersetzt aus dem Polnischen von Michał Szulc

Rezensionen



Marion Schulte: Über die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in Preußen. Ziele und Motive der Reformzeit (1787–1812) (= Europäisch-jüdische Studien, Bd. 11). Berlin – Boston: de Gruyter 2014. 589 S., 99,95 €.

Die Behandlung mancher Themen deutsch-jüdischer Geschichte macht eine Auseinandersetzung mit einigen quasi kanonischen Texten unabdingbar. Vom rezensierten Buch wäre zu erwarten, dass es vornehmlich Bezug auf das im Jahre 1912 unter dem Titel *Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812* erschienene Werk von Ismar Freund nähme und sich unter Rekurs auf die heutigen wissenschaftlichen Gepflogenheiten daran „abarbeitet“.

Die Studie von Marion Schulte ist eine im Fachbereich Neuere Geschichte an der Technischen Universität Berlin unter Betreuung der erst kürzlich verstorbenen Stefi Jersch-Wenzel entstandene Dissertation. Sie ist in sieben Kapitel unterteilt, in welchen die Entwicklung der preußischen Gesetzgebung und Politik in Bezug auf Juden chronologisch dargestellt wird. Nach der Besprechung der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beginnenden Vorgeschichte und des Kontextes der Aufklärung in den ersten zwei Kapiteln, erfolgt die Beschreibung von Reformversuchen, die von verschiedenen Seiten angestrebt wurden. Bei der Auswahl der besprochenen Materie nimmt sich Schulte teilweise die erwähnte Monografie von Freund zum Vorbild. Unerklärt (und unerklärbar) bleibt in diesem Zusammenhang die Positionierung des sechsten Kapitels („Das Edikt vom 11. März 1812 – ein Emanzipationsedikt?“), worin hauptsächlich die Stellungnahmen von Historikern zum sogenannten Emanzipationsedikt besprochen werden, zwischen den Kapiteln „Initiativen und Gesetzgebungen [sic!] bis 1808“ und „Motive zur Initiative von Staatsminister Friedrich Leopold von Schroetter (1808)“. Dies ist leider nur eine von mehreren strukturellen Unwägbarkeiten, wobei einige weitere Beispiele im Folgenden noch genannt werden.

In der Fragestellung vertritt die Verfasserin die These, dass „bereits während der Regierungszeit von Friedrich II. und deutlicher nach seinem Tod (1786) die ethnische Sondergesetzgebung, auch als Überbleibsel aus der Zeit der Privilegierteilung für eingewanderte Migrantengruppen, durch die allgemeine Gesetzgebung überflüssig wurde“ (S.4). Um dies zu beweisen, untersucht sie die Reformprojekte und Debatten innerhalb und außerhalb der Staatsverwaltung über die Frage der Rechtslage der Juden. Ihre Untersuchung

setzt Schulte in den Kontext des intellektuellen Milieus des damaligen Preußens, indem sie mehrfach Texte von Publizisten, Schriftstellern und Philosophen wie etwa Friedrich Buchholz, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing oder Christian Thomasius zitiert.

Die zunächst positiv anmutende Fülle von Namen und Fakten droht uns Leser durch die schwankende Struktur und den akribischen Stil bei längerer Lektüre der Studie in ihnen versinken zu lassen. Viele der genannten Tatsachen scheinen zu weit von der untersuchten Materie zu liegen, um diese beeinflusst haben zu können. Ist es für das Erkenntnisinteresse der Studie wirklich notwendig, die Situation während der Regierung von Friedrich Wilhelm I. (1713–1740) so detailliert zu kennen (S. 197 ff., 231 ff., 416 f.)?

Aufgrund des akribischen Stils lassen sich wesentliche Informationen manchmal nur sehr schwer von nebensächlichen Details abgrenzen. Die Lektüre von Fußnoten kann an einigen Stellen fruchtbarer als die des Haupttextes sein. Es wird beispielsweise ein Auszug aus dem Edikt von 1812 in eine Fußnote gesetzt, wobei ein Zitat aus einem seiner Entwürfe im Haupttext zu finden ist (S. 435). Auch im Kapitel zur Vorgeschichte kommt es zu einer Verwechslung von Wesentlichem und Nebensächlichem. Dem Aufnahmeedikt vom 21. Mai 1671 werden zwei Seiten gewidmet (S. 29 f.), während das viel prägendere Reglement vom 17. April 1750 in lediglich drei Sätzen besprochen wird (S. 41). Und dies passiert, obwohl die Verfasserin an anderer Stelle selbst betont, dass sich die Beamten in den 1790er-Jahren gerade nach dem Letzteren orientierten (S. 173); in der Zusammenfassung der Studie stellt sie sogar fest, dass jenes Reglement von 1750 „bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts Maßstab der Judengesetzgebung blieb“ (S. 480).

Auch interessante Gedanken, welche meistens noch mit einem reichen Quellenmaterial belegt wurden, werden durch die mangelnde Präzision und Gedankenordnung nicht ihrem Wert entsprechend genutzt. Eine interessante Idee ist z. B. die Zusammensetzung von verschiedenen Gesetzesentwürfen und deren direkter Vergleich. Diese Aufgabe, die für das Verständnis der Gesetzgebungsarbeiten sehr erhellend sein könnte, unternimmt die Verfasserin im achten Kapitel. Doch die konkrete Durchführung bringt leider mehr Verwirrung als Erhellung. Gleich auf der ersten Seite des genannten Kapitels werden die Entwürfe von Leopold von Schroetter und Friedrich von Raumer verglichen (S. 398), aber ohne dass der Letztere vorher überhaupt vorgestellt wurde. Die Information darüber, in welchem Kontext dieser entstanden ist,

findet man erst nach mühseliger Suche ca. 20 Seiten früher in einer Fußnote (S. 380). Gleich nach diesem Vergleich wird ein Entwurf von Friedrich Pfeiffer auf ähnliche Art behandelt (S. 399), obwohl zu seiner Entstehung nicht ein Wort im Buch zu finden ist.

Den negativen Eindruck verbessern auch die fehlerhaften Quellen- und Literaturverzeichnisse nicht. Abgesehen von der ungewöhnlichen Auflistung von Archivalien, die nicht nach Aufbewahrungsorten und Beständen, sondern nach Themen (Reformentwürfe 1789 und 1792, Gutachten zum Emanzipationsedikt etc.) aufgeteilt wurden, wurden weitere Verzeichnisse mit schwerwiegenden Missgriffen erstellt. Erstens werden im Literaturverzeichnis Texte aufgelistet, die eindeutig als Quellen benutzt wurden, darunter beispielsweise solche von Lazarus Bendavid, David Friedländer, Immanuel Kant, Christian Ludwig Paalzow oder Christian Wolff. Zweitens werden unter „Periodika“ nicht nur diejenigen Zeitschriften und Zeitungen erwähnt, die als Quellen gelten, sondern auch die gegenwärtigen wissenschaftlichen Periodika wie *Historische Zeitschrift*, *Aschkenas* oder *Leo Baeck Institute Year Book*; diese Angaben werden im Literaturverzeichnis wiederholt genannt. Drittens beinhaltet die Kategorie „Sammelwerke“ gar nicht alle Sammelwerke, welche die Verfasserin verwendet hat (wie etwa Tagungsbände etc.), sondern Wörterbücher und Lexika, und sollte dementsprechend bezeichnet werden.

Resümierend lässt sich sagen, dass es Marion Schulte in ihrem lobenswerten Versuch leider nicht gelungen ist, das Werk von Ismar Freund anhand neuerer Literatur und modernerer Arbeitsmethoden zu hinterfragen. Die unpräzise Herangehensweise und strukturelle Unordnung sorgen dafür, dass das rezensierte Buch eher als eine Ergänzung zur Monografie des Breslauer Juristen zu sehen ist.

Michał Szulc, Potsdam

Christian Dietrich: Verweigerte Anerkennung. Selbstbestimmungsdébatten im „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ vor dem Ersten Weltkrieg. Berlin: Metropol 2014. 240 S., 22.00 €.

Historisch Forschende suchen nach einem Narrativ, um Geschichte(n) erzählen zu können und damit ihrem Untersuchungsgegenstand Struktur zu geben.

Soll die Geschichte des Centralvereins (kurz: C.V.) erzählt werden, stellt sich spätestens seit „Wehr Dich! Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1893–1938“ die Grundfrage, ob man Avraham Barkais Lesart folgt, dass sich der Verein zunehmend vom „Abwehrverein“ gegen den Antisemitismus zum „Gesinnungsverein“, also zu einem Diskussionsort der (inner-)jüdischen Selbstbestimmung und -findung entwickelte. In diesem Standardwerk von 2002 lässt sich eine Bewegung von außen nach innen feststellen. Demnach entwickelte sich der C.V. von einem tendenziell nach außen, nämlich an die christliche Umgebungsgesellschaft gerichteten Abwehrverein gegen den Antisemitismus hin zu einer tendenziell nach innen gerichteten Organisation, die Prozesse der jüdischen Selbstfindung, der Bestimmung von selbstbewussten jüdischen Identitäten als Teil der Mehrheitsgesellschaft vollzog.

Auch Christian Dietrich stellt diese beiden Aspekte – Antisemitismus und Identitätsfindung – in den Fokus seiner Analyse. In seiner nun als Buch vorgelegten Doktorarbeit stellt er die Frage nach „Selbstbestimmungsdebatten im *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*“ vor dem Ersten Weltkrieg“. Er greift einem in seiner Studie erarbeiteten Teilergebnis sogar vor, indem er dem Titel den Zusatz „Verweigerte Anerkennung“ voranstellt. Die Idee für den Titel stammt vom Doktorvater des Autors (Dank, S. 8). Ein Unterkapitel am Ende des Buches überschreibt er ähnlich mit „Verwehrte Anerkennung“ (S. 211 ff.).

Laut Dietrich ist die Geschichte und das Wirken des Centralvereins bis zum Ersten Weltkrieg maßgeblich vom (im Deutschen Reich) herrschenden Antisemitismus geprägt. Der Centralverein interagierte folglich in erster Linie mit Einflüssen von außen, von der christlichen Umgebungsgesellschaft. Dietrichs Lesart klammert die innere Sphäre aber keineswegs aus, sondern rückt auch die Selbstbestimmungsdebatten des Vereins in den Fokus und gibt einige von ihnen wieder. Er umreißt im Hauptteil in fünf Kapiteln Diskussionen, die der Centralverein von seiner Gründung bis 1914 geführt hat. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten kategorisiert der Autor sie als Auseinandersetzungen mit historischen, deutsch-patriotischen bzw. religiösen Bezugspunkten. In den Selbstbestimmungsdebatten drehte sich vieles, wenn nicht alles, um die Schlagworte Judentum, Deutschtum und Antisemitismus. Hierbei handelt es sich um Dispute, die in die innerjüdische Sphäre ausstrahlten, so beispielsweise religiöse Fragen wie die nach dem Schächten, nach dem Umgang mit

zum Christentum Konvertierten oder nach dem Religionsunterricht. Auch greift Dietrich eine zentrale Debatte der Selbstverortung innerhalb der Judentum im Deutschen Reich heraus, indem er mit dem „Zionismusstreit von 1913“ (S. 83 ff.) die Standortfindung des Centralvereins zum Zionismus darstellt. In der Auslegung des Verfassers zieht sich der (Umgang mit dem) Antisemitismus wie ein roter Faden durch die Debatten, die im C.V. geführt wurden. Die Auseinandersetzung mit der christlichen Umgebungsbevölkerung bleibt also Thema der Studie.

Doch stellt sich für historisch Forschende nicht nur die Frage nach der Lesart von Geschichte, sondern auch jene nach ihrer Perspektive, die in der jüdischen Geschichtswissenschaft keine neue Problematik darstellt. Anhand welcher Quellen untersuchen wir welche Fragestellung der jüdischen Geschichte aus welchem Blickwinkel? Weist die Verwendung von (ausschließlich) nichtjüdischen Quellen, wie z. B. christlichem Verwaltungsschriftgut, auf die Tatsache hin, dass Jüdinnen und Juden als historische Gruppe und historische Personen von der Forschung zu Objekten statt zu Subjekten gemacht werden? Und hieße das im Umkehrschluss, dass die Heranziehung von (inner-)jüdischen Quellen sie zwangsläufig als Subjekte statt als Objekte sichtbar werden ließe?

Für seine Studie zieht Christian Dietrich ausschließlich jüdische Quellen heran. Als Hauptquelle dient ihm die Zeitschrift „Im deutschen Reich“. Sie erschien als erstes Periodikum des C.V. ab Juli 1895, also rund zwei Jahre nach Gründung des Vereins im März 1893. Die Monatsschrift fungierte in erster Linie als Mitgliederblatt. Es informierte über den Antisemitismus im Deutschen Reich sowie über den Abwehrkampf und weitere Tätigkeiten des Centralvereins. Folglich lässt sich „Im deutschen Reich“ aufgrund von Leserschaft, Inhalten und der Eigenschaft als Mitgliederzeitschrift nicht nur als jüdische, sondern sogar als innerjüdische Quelle einordnen.

Zwar nimmt Christian Dietrich die Selbstbestimmungsdebatten im jüdischen und gesamtgesellschaftlichen Kontext in den Blick. Unter Heranziehung der Leitartikel von „Im deutschen Reich“ zeichnet er in flüssigem und leicht lesbarem Stil die maßgeblichen Debatten nach – und betrachtet dabei die für das Organ Schreibenden als Subjekte, keineswegs als Objekte. Auch stellt der Verfasser sich und uns als Leserschaft zweifelsohne interessante Fragen, auf die er schlüssige Antworten findet. Doch woran es der Studie mangelt, ist die Einbeziehung eines weiter gefassten, gesellschaftlichen Kontextes: die Verzahnung des Centralvereins mit deutsch-jüdischen Gruppierungen und

Institutionen oder ihre Trennung. So ist nicht klar ersichtlich, ob sich Dietrich überhaupt die grundsätzliche Frage nach der Selbstverortung des Centralvereins als einem Bestandteil der deutschen Judenheit gestellt hat. Der Verfasser geht diesem Aspekt am Ende des Einleitungsteils im Kapitel „Historische Situation“ (S. 61 ff.) in einem Abriss der Geschichte des Centralvereins bestenfalls zwischen den Zeilen nach. Auf inhaltlicher Ebene lässt sich beispielsweise die Debatte um den jüdischen Religionsunterricht im Deutschen Reich wohl nur schwerlich begreifen, ohne dass die Rolle der jüdischen Gemeinden, die Wandlungen in der jüdisch-religiösen „Szene“, ihre Interessenvertretungen und das Verhältnis zu den Kirchen und dem Staat beleuchtet wird. Der Studie fehlt es keinesfalls an Substanz. Doch an einigen Stellen entsteht der Eindruck, Christian Dietrich habe manche Gedanken nicht „zu Ende gedacht“. So fehlt zuweilen die notwendige Tiefe, insbesondere um den Centralverein besser in den Kontext der Zeit einordnen zu können.

Der Autor versteht den Antisemitismus als *die* treibende Kraft im Prozess der Standortbestimmung, also der Selbstbestimmung des Centralvereins. Durch diese Einschätzung richtet er den Fokus zuweilen zu sehr nach außen statt nach innen. Ohne dies so explizit zu benennen, erzählt Christian Dietrich die Geschichte des „Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ also zu pointiert als Geschichte einer Organisation, die nach außen, in die christliche Umgebungsgesellschaft wirkte und sich mit ihr auseinandersetzte. Den Aspekt des Einwirkens des C.V. in die jüdischen Gesellschaften im Deutschen Kaiserreich der Jahrhundertwende verliert er dabei zuweilen aus dem Blick.

Rebekka Denz, Braunschweig/Berlin

Tobias Metzler: Tales of Three Cities. Urban Jewish Cultures in London, Berlin, and Paris (c. 1880–1940) (= Jüdische Kultur, Bd. 28). Wiesbaden: Harrassowitz 2014. 412 S., 84.00 €.

London, Berlin, Paris – these three cities were once paragons of industry, modernity, high and low and even in-between culture, and everything else that the denizens who flooded through the gates of these metropolises would later write, read, draw, sing and dance about. The populations in all three exploded

toward the end of the 19th century, with growth driven by both foreign (rural and urban) as well as domestic rural immigration. Tobias Metzler has woven an intricate tale of the Jewish experience of these dynamic centres drawing on both the experiences of the local (more or less) established Jewish communities and the newer immigrants.

The book is divided into three main sections, each of them focuses on one of these cities. He has created something of a chronology and narrative for these three histories – slices of London, headed “Unity and Diversity”, are predominantly from the last decades of the nineteenth century; Berlin “Community and Modernity” are, for the most part, from 1905–1933; and finally Paris, “Exile and Refuge”, focuses on the period 1920–1940.

Despite the (loose) chronological framework, there are a number of recurring themes such as anti-Semitism, inter-communal problems vis-a-vis East European Jewish immigration and, perhaps most striking, sections which look at how the various representative bodies struggled to control and order the increasingly secular and fractional communities experiencing exponential population growth.

To its merit, *A Tale of Three Cities* is a somewhat easy-to-read but nonetheless academic title which will interest both historians and the uninitiated in equal amounts. The shelves in Jewish Studies libraries are overflowing with single-disciplinary monographs paying scant regard to transnational commonalities and patterns within Jewish urbanisation. Metzler has made use of these as well as introducing copious amounts of diverse – literary, scholarly, journalistic – primary source material to create interesting, and at times refreshing, portraits of urban Jewish life. His use of Jewish community organs and publications (in fascinating sections Metzler discusses how communities used guide books to spatially and socially map their cities) in each of the cities brings home the radical shift in urban Jewish communal life at a time when secular and political institutions were usurping the traditional leadership role of the religious kehillot.

Nonetheless, the book’s eminent readability and its assortment of promising niche topics is negated by the more serious structural and superficial problems running through the work. It simply lacks the kind of consistent methodological structure essential to any book with such bold scope. Secondary source theory is, for the most part, introduced in footnotes and not applied to the primary source material at hand where the diffuse material is

often deployed to create the narrative and not, in its ordinary function, as a justification for it. This is certainly not helped by Metzler's (often banal) use of theoretical prose which is rarely applied to the matter at hand or leaves one wondering if it is an historical text or a visual artist's mission statement e.g. in his discussion of Jewish emigration to Paris in the 1930s he writes:

“It is through distinct places such as the train station as point of arrival or the hotel room as first accommodation that the refugee initially experiences the new urban environment. These liminal spaces represent a link between the processes of crossing boundaries between familiar and unknown realms and the fluidity of the new urban environment, itself an in-between-place between the hope to return and the prospect of having to move on.” (p.242)

The following discussion of hotel rooms and cafes as “transitory spaces” for Jewish émigrés is as tedious as it is abstruse and it begs a number of questions such as, whether hotels and cafes in early 20th century Berlin and London were not also intrinsic to the bohemian and avant-garde (even bourgeois) cultures in those cities? The answers are not forthcoming.

Perhaps more distracting is his propensity to vacuous rhetorical prose. In his introduction, he writes: “This study seeks to identify paradigmatic elements of urban Jewish cultures in urban contexts” (p. 14) or, later on: “The urban space [...] played a decisive role in the process of competing urban Jewish cultures.” (p. 118) “Where else?” one asks oneself. Or the particularly obscure description of cities as being “characterised by the simultaneity of liberating promises and the subordination under the regime of modern rationality.” (p. 24) Needless to say, there is no discussion of how a rational modern logos subordinated the liberating promises of the Jewish minorities.

Rather than engaging with his theoretical theme of general urban development and how Jews have influenced or been influenced by this, Metzler uses, with the exception of his mapping thesis, different methodological categories for each city. For example, in London we are told that “Studying Jewish philanthropy, thus allows insights into the complexities of urban Jewish identity formation” (p. 104) yet this (interesting) concept is not applied to the other cities. If indeed, as his introduction purports, Jews played an important role in the “emergence and extension of modern urban cultures” (p. 14) and that the “modern city fundamentally shaped the fabric of modern Jewish communities, influencing the ways Jews tried to live as Jews” (pp. 16–17) there is little or no

discussion in general, or in comparative terms, of how this influencing and influence took place.

There is much space given to a purported clash of Western and Eastern Jews (*Ostjuden*) with, sadly, little discussion of the heterogeneity and histories of the various groups. More fruitful and certainly more pertinent would have been a broader discussion of the fundamental changes to organised Jewish life using the very urban categories of confessional apathy, secularisation, political radicalisation, or mixed marriages. In fact, beyond Metzler's Jewish East-West paradigm there is an alarming lack of space given to other Jewish cultures and developments. Instead, each community in each city at each period is described in terms of their (discrete) struggles and reactions to the historiographical categories of anti-Semitism [Berlin], colonialism [London], and life as *Émigrés* fleeing Nazi persecution [Paris]. Indeed, his discussion of Paris is less a discussion of Jewish urbanisation and more a description of the experience of Jewish *émigrés* in the 1930s, which leads one to ask why Paris and not, say, New York was used in the tri-city comparison. To confuse matters more, he parachutes a short section on Jewish *émigré* experiences in Shanghai into the epilogue.

His use of statistics, particularly in the Berlin section, is also questionable. At one point he claims that Jewish unemployment circa 1928 was "rather high" at 3.500 without any reference to the general or group-specific unemployment figures at the time (p. 228). This last issue points toward one of the most significant failings of Metzler's work: each of the cities treated had other (larger) minority populations. Was Jewish experience, their projected "otherness", discrimination, or heterogeneity, different to say the Irish or Chinese experience in London? Or the (Christian) Russian and Polish experience in Berlin? In a purported discussion of how urban spaces defined and were defined by the social and cultural tropes and trajectories of a particular minority, the criteria for the unique or particular contribution and development of that minority should be outlined in contrast to other (or at least one other) coeval competing groups and interests. Without this, the theoretically and methodologically challenging discussion of the uniquely evolving Jewish identities becomes a more mundane narrative social history – a minority report.

These problems are all greatly exacerbated by what, even in generous terms, can only be described as an editorial dog's dinner. It is always a challenge to write something in a foreign language, a fact I am uncomfortably reminded of each time I try to hammer out an email in the *schöne Sprache* of my adopted

home. However, Harrassowitz publishing have done the author a grave injustice by not poring over the document before it went to print. Each page has at least one conspicuous grammatical mistake or numerous spelling mistakes. But this is not simply at a superficial level; the sheer number of mistakes, clunky unnatural phrases, mixed metaphors (“pour oil onto troubled waters”, p. 125), archaic or discriminatory nouns (“Jewess”, p. 274), and missing punctuation, all too often leads to problems of interpretation.

The many problems within the book are somewhat mitigated by a number of sub-chapters which offer fascinating but all too brief glimpses into the Jewish urban experience in Berlin, Paris and London. In particular the London section offers, despite its failings, an excellent starting point for general reading on Jewish London at the time and a promising starting point for more detailed works – a silver lining, however, this is not. *Caveat emptor*.

David Heywood-Jones, Berlin

Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. Bd. 9: Polen. Generalgouvernement August 1941–1945. Bearbeitet von Klaus-Peter Friedrich. München: Oldenbourg 2014. 878 S., 59.95 €.

Da sich das Ende des 2. Weltkriegs 2015 zum 70. Mal jährt und neue Archiven zugänglicher werden, ist auch die wissenschaftliche Aufarbeitung der Shoah in vollem Gange. In der 16-bändigen Edition zur Dokumentierung der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, von der nun Band 4¹ und Band 9 erschienen sind, sind drei Bände für das deutsch besetzte Polen vorgesehen. Der abschließende 16. Band wird sich mit dem Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau und den Todesmärschen der Jahre 1944–1945 befassen. Es werden nach Auskunft der Herausgeber Schrift- und Tondokumente unterschiedlicher Art angeführt, die aus dem Polnischen, Hebräischen, Jiddischen, Slowakischen, Französischen und Englischen übersetzt wurden. So finden sich darin z.B. Tagebucheinträge, Aufrufe zum Widerstand, Abschieds- und andere Briefe bis hin zu einem Artikel

¹ Vgl. meine Besprechung in: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. 18 (2012), S. 178–181.

der *New York Times* über die Massenmorde an polnischen Juden, welche den beabsichtigten Perspektivwechsel und das widersprüchliche Nebeneinander der Ereignisse wiedergibt, wie es sich den Zeitgenossen darstellte. Der große Herausgeber- und Mitarbeiterkreis an diesem vom *Institut der Zeitgeschichte* in Berlin und München durchgeführten Projekt hat mit hoher Kompetenz und großem Einfühlungsvermögen ein Monumentalwerk geschaffen, das in keiner öffentlichen Bibliothek fehlen darf.

Nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion wurde im August 1941 das zuvor sowjetisch besetzte Ostgalizien dem von den deutschen Besatzern Polens als Generalgouvernement definierten Gebiet in Zentral- und Südpolen zugeschlagen. Dort war zu Beginn der Shoah (das Buch verwendet hierfür den Begriff Holocaust) die größte jüdische Minderheit von über zwei Millionen Menschen ansässig. Für die dem Generalgouverneur Hans Frank ausgelieferten „Ostjuden“ in den fünf Distrikten Krakau, Radom, Warschau und Galizien (bis Kolomea) hat sich nach der Wannsee-Konferenz vom Januar 1942 die Lage noch weiter verschlechtert. Immer mehr Ghettos wurden eingerichtet, nicht nur in den Großstädten wie Warschau, in denen die Lebensbedingungen katastrophal waren. In den beengten Wohnverhältnissen, ohne ausreichende Versorgung mit Lebensmitteln, Medikamenten und Heizmaterial, durch Epidemien – vor allem Fleckfieber – und gezielte Gewalt – einschließlich Massenerschießungen – durch die SS, waren die Insassen dem Tod geweiht. Während die Deutschen immer weiter nach Osten vordrangen, begannen die Gräueltaten und systematische Massenmorde – wie im westlichen Warthegau um Posen und Lodz (Litzmannstadt) –, welche ab August 1941 nun auch das Generalgouvernement erreichten. Die Menschen „starben wie die Fliegen“. Nachdem aber die Führer der Mordtruppen berichtet hatten, dass die oft stunden- und tagelangen Massaker die Angehörigen der Erschießungskommandos psychisch stark belasteten, sollten Massenmorde fortan nicht mehr durch Erschießen, sondern in stationären Vernichtungslagern mithilfe von Giftgas ausgeführt werden. So wurde Anfang März 1942 das erste Vernichtungslager in Belzec im Lubliner Distrikt in Betrieb genommen, in dem, wie später in Sobibor und Treblinka, die Deportierten aus dem Lubliner und anderen Ghettos, darunter anfangs auch diejenigen, die sich zur angeblichen Ansiedlung in die Ukraine gemeldet hatten, unmittelbar nach ihrer Ankunft umgebracht wurden. Bis Mitte Juli wurden allein dort 110.000 Menschen ermordet. Als dies ruchbar wurde, versuchten viele Juden, sich durch Flucht auf die „arische

Seite“ und in die Wälder zu retten, denn durch die Massendeportationen und die Errichtung neuer Mordstätten ab Frühjahr 1942 wurde deutlich, dass die Besatzungsmacht zu diesem Zeitpunkt die Ermordung aller als nicht arbeitsfähig eingestuftem Juden plante – also hauptsächlich Kinder und Alte. Ab Juli 1942 begann man jedoch, die letzten Ghettos aufzulösen und aus dem besetzten Europa die Todgeweihten nach Auschwitz-Birkenau zu transportieren. Aus dem Warschauer Ghetto begleitete Janusz Korczak die Waisenkinder in seiner Obhut nach Treblinka in den Tod. Es gab Widerstand aufseiten der Juden, nicht nur den niedergeschlagenen Aufstand im Warschauer Ghetto im Frühjahr 1943. Es folgten im Herbst 1943 auch Revolten in Treblinka und Sobibor. Doch ihr Schicksal war besiegelt. Der Einmarsch der Roten Armee im Osten des Generalgouvernements im Juni/Juli 1944 kam für die allermeisten zu spät.

Chaim Kaplan schrieb in seinem (auch auf Deutsch publizierten) Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto bereits im Mai/Juni 1942:

„In der Nacht – ein Pogrom: und am Tag – eine Jagd! [...] Das polnische Judentum geht dem Untergang entgegen. Der Leitspruch des ‚Führers‘ – totale Vernichtung der europäischen Juden – wird Realität. Jeden Tag werden ganze Gemeinden enturzelt und verschwinden von ihrem Grund und Boden, und ihre Mitglieder werden in den Tod geschickt. [...] Rund 40.000 Lubliner Juden sind verschwunden. Und niemand weiß, wie sie ihr Leben ließen. [...] Die schönen jungen Mädchen und Frauen wurden in Reihen aufgestellt und alle erschossen: Juden brauchen keine schönen Frauen.“ [...] Unsere Geschichte kennt eine solche Grausamkeit nicht!!!“ (S. 288 f.)

In dem Untergrundblatt des BUNDS „Oyf der Vakh“ („Auf dem Wachposten“) erschien im September 1942 die Beschreibung des Lagers Treblinka aus der Feder von Zalman (Zygmunt) Frydrych (Friedrich) (1911–1943), der das Lager auskundschaftete. Er kämpfte danach im Warschauer Ghetto und wurde außerhalb der Stadt erschossen. Beinahe lakonisch schildert er die unerträglichen und damals noch nicht bekannten Zustände: „Nach Meinung uns bekannter Flüchtlinge werden die Menschen in der Baracke vergast. Nach Meinung anderer werden sie durch elektrischen Strom getötet. Der Bagger gräbt immerfort [...]“ (S. 444)

Die Zeugnisse des Leidens, des Kampfes und des Überlebens Weniger sind eine der wichtigsten Quellen zu diesem dunkelsten Kapitel der deutschen wie

der jüdischen Geschichte. Viele stammen aus den Beständen des heutigen *Jüdischen Historischen Instituts* in Warschau und dem *Ringelblum-Archiv*. Die Lektüre dieser und weiterer 294 Dokumente ist schwer, aber unumgänglich, denn durch sie werden für die Forschung wie für die Nachgeborenen die vielen Facetten dieses Unbegreiflichen konkret und vielleicht künftig vermeidbar. Anmerkungen, Glossar, Register und eine Einleitung runden den sorgfältig edierten Band ab. Allen, die diese Arbeit geleistet haben, gebührt dafür ein Dank.

Ehvia Grözinger, Berlin

Benjamin M. Grilj (Hrsg.): Schwarze Milch. Zurückgehaltene Briefe aus den Todeslagern Transnistriens. In Kooperation mit Serhij Osatschuk und Dmytro Zhmundyljak. Innsbruck – Wien – Bozen: Studien Verlag 2013. 1077 S., 62.90 €.

„Schwarze Milch der Frühe“ aus Paul Celans „Todesfuge“ passt zu dieser Sammlung von Briefen, geschrieben von den nach Transnistrien deportierten Juden aus der Bukowina, welche von den faschistischen rumänischen Behörden abgefangen und nicht an die Adressaten weitergeleitet wurden. Diese Menschen waren Opfer der von den rumänischen Politikern in den Jahren 1940–1944 betriebenen Maßnahmen der Ausgrenzung und Vernichtung mit dem Ziel der „ethnischen Säuberung“ der von den Sowjets zurückeroberten Territorien mit der Bilanz von 250.000 ermordeten Juden.

Die Verfasser dieser Briefe gehörten zu den 60.000 Insassen des Czernowitzer Ghettos, welches im August 1941 errichtet wurde. Bereits am 4. Oktober 1941 wurde angeordnet – notfalls unter Einsatz von „Maschinengewehren“ –, dass die Verschleppung der Juden aus der Bukowina nach Transnistrien innerhalb von lediglich zehn Tagen erfolgen sollte. Mit nur wenig Gepäck mussten sie in wenigen Stunden ihre Wohnorte verlassen und nur ca. 20.000 von den Czernowitzer Juden, die von dem Bürgermeister als „unentbehrlich für die Aufrechterhaltung der Stadtverwaltung“ erklärt worden waren, durften vorläufig bleiben. Bis Mitte 1942 hat man allerdings weitere 7.500 von ihnen ebenfalls abgeschoben. Es wurden von dort etwa 90.000 deportiert und zwischen den Jahren 1941 und 1944 starben 50.000 davon in dem Gebiet zwischen

den Flüssen Dniestr und Bug sowie dem Schwarzen Meer in den zu Ghettos verwandelten Orten Mogilew, Berschad, Tulczin, Scharogrod, Lutschinetz, Djurin, Bratzlaw und Steinbruch am Bug. Diese Orte haben bis heute einen unheimlichen Klang in den Ohren der rumänischen Juden, wiewohl dieser Massenmord bis zur Perestrojka weitgehend als der „vergessene Holocaust“ galt. Bis zur Befreiung durch die Rote Armee starben in diesen Zwangs- und Vernichtungslagern geschätzt bis 410.000 Menschen auf Todesmärschen, bei Zwangsarbeit, an Hunger und Kälte, die zu Typhusepidemien führten, sowie bei Massensexekutionen durch die brutale Militärverwaltung.

Die Mehrheit der insgesamt 198 Schreiben, darunter auch viele, die auf Fetzen aller Sorten Papier gekritzelt worden waren, richteten sich in verzweifeltem Appell um schnelle materielle Hilfe an die in der Heimat verbliebenen Verwandten, Freunde und Bekannten, ehemalige Arbeitskollegen und Vorgesetzte. Alle wurden zwischen November und Dezember 1941, also bereits kurz nach der Deportation, in Deutsch, Rumänisch und Jiddisch verfasst und durch Kuriere übermittelt, nicht selten sogar frankiert. Die innerhalb von kürzester Zeit unter unmenschlichen Bedingungen zu leben gezwungenen, mittellosen, hungrigen und oft kranken Menschen baten um (häufig ihr eigenes zurückgelassenes) Geld, Medikamente, Lebensmittel, Waschmittel, warme Kleidung, Schuhe aber auch Schreibwaren und Bücher. Sie hofften, so die schlimmste Zeit zu überdauern. Manche von ihnen, die etwa in der Armee gedient hatten oder höhere Posten bekleideten, baten um Intervention, um ihre Repatriierung zu ermöglichen. Als Kurier diente vor allem Dr. Albert Tewes, ein mit einer konvertierten Jüdin verheirateter Rechtsanwalt aus Radautz. Er brachte Hilfsgüter mit und rettete so vielen das Leben. Dieses Konvolut jedoch landete nicht bei den Adressaten, sondern bei der Gendarmerie am Bahnhof Czernowitz, als der Kurier gefasst wurde. Die Hilfe kam nun nicht mehr und die Schreiben selbst landeten in den Archiven, zuerst in rumänischen, mit dem Vormarsch der Roten Armee und der Befreiung Transnistriens und der Bukowina beim NKWD/KGB, bevor sie schließlich im Regionalarchiv Czernowitz verschwanden. Sie sind heute als „UD“ – als „unikales Dokument“ – gekennzeichnet und damit dem öffentlichen Zugriff entzogen. Sie wurden aber für dieses von verschiedenen österreichischen Institutionen getragene Projekt digitalisiert und (samt im Original vorkommenden Fehlern) transkribiert und an Übersetzer in fünf Staaten geschickt, sodass sie auf diese Weise vor dem Vergessen gerettet werden konnten.

Die Lektüre des Buches ist nichts für empfindsame Gemüter. Um nur einige wenige Beispiele zu zitieren:

„Meine Lieben! Ich nutze die erste Gelegenheit, Euch einige Zeilen zu schreiben. Es geht uns nicht gut, denn wir haben viele Schwierigkeiten mit der Kommunikation. Auf der anderen Seite ist uns noch ein großes Unglück widerfahren. Margit ist an einer Magenvergiftung gestorben. Wir hatten keine Möglichkeit Medikamente zu kaufen, es gibt hier jetzt keine. Ihr könnt euch vorstellen wie unglücklich und zerschlagen wir sind. Es sind jetzt fünf Wochen her, seit Margit nicht mehr ist. Unsere Augen sind seit damals noch nicht trocken. Ich hoffe, es geht Euch gut und Ihr seid gesund. [...] Jetzt komme ich mit einer großen Bitte. Wenn es möglich ist, schickt uns etwas zu Essen. Es ist für mich bitter genug, dass ich Euch damit belästigen muss, aber es geht für uns nicht mehr. Selbst für ein gutes Brot würde ich Euch noch von Herzen danken. Bitte seien Sie uns nicht böse, aber wir haben keinen so guten Freund, wie Sie in R[adăuți]. Wenn möglich, [schicken Sie uns] auch einige Stück Seife.“ (S.257)

Oder:

„Liebste Frau Frieda, [...] es hat mich auch unsagbar deprimiert und komme mir so sehr erniedrigt vor, daß man [an] mich nicht einmal [ein] paar Zeilen gerichtet hat. Ich habe doch lediglich darum gebeten, mir antworten zu sollen, ob wir irgend wie Hoffnung hegen dürfen. Bei meiner seelischen Depression und bei dieser für uns unsagbaren Situation, spielt ein Wort des Trostes, ein Schimmer von Hoffnung eine große Rolle. Ich hatte mir sehr gewünscht ein Lebensmittelpaket zu erhalten, habe ja auch um nichts anderes. gebeten. Meine Verzweiflung ist grenzenlos, zu all dem kommt noch, dass mein armer alter Vater, aber erkrankt ist; wie sehr ich darunter leide kann Ihnen nicht sagen, denn er ist doch mein einziger Halt. [...] Wenn uns nicht bald die Heimkehr gestattet wird, so gehen wir an den Entbehrungen vor Hunger und an Sehnsucht zu grunde.“ (S.665)

Die sehr sorgfältig editierte Ausgabe, mit einführenden Texten von Dieter A. Binder und Andrei Corbea-Hoisie enthält ein Glossar, ein Ortsverzeichnis und Karten. Die abgedruckten Briefe sind jeweils in Faksimile sowie in vier Sprachen übersetzt (Deutsch, Rumänisch, Ukrainisch und Englisch). Sie stellen für die Nachgeborenen ein eindrückliches und bleibendes Zeugnis der unvergesslichen Barbarei dar. Das Buch wird von den Herausgebern daher zu Recht als ein „Ort des Gedächtnisses und Gedenkens – sowie des

Weitertragens“ beschrieben. Es sei „eine Verbeugung vor diesen Menschen und ihrem Leid“ (S.8).

Ehava Grözinger, Berlin

Henry L. Feingold: American Jewish Political Culture and the Liberal Persuasion. Syracuse: Syracuse University Press 2014. XV, 304 S., 32.00 €.

Seit fast einem Jahrhundert wiederholt sich in der US-Politik alle vier Jahre dasselbe Phänomen: Vor jeder Präsidentschaftswahl buhlt der Kandidat der Republikaner um jüdische Wähler, und stets werden die Hoffnungen enttäuscht. Seit 1920 hat kein republikanischer Kandidat mehr eine Mehrheit der jüdischen Stimmen bekommen. Für Barack Obama stimmten 2008 78 Prozent der jüdischen Wähler, vier Jahre später waren es 69 Prozent.

Wissenschaftler und Politiker beschäftigen sich seit Langem mit der Frage, die der neokonservative Publizist Norman Podhoretz zum Titel seines 2009 erschienenen Buchs machte: *Why are Jews Liberals?*² Da „liberal“ im amerikanischen Kontext eine Position links der Mitte bezeichnet, die vor allem auf einen sozialpolitisch aktiven Staat zielt, steht hinter der Frage das Erstaunen, dass eine weiße Bevölkerungsgruppe der oberen Mittelschicht entgegen ihren vermeintlichen Interessen hartnäckig links wählt. Für Wahlkämpfer steht dabei politisch einiges auf dem Spiel. Für Historiker und Soziologen des amerikanischen Judentums geht es um eine Kernfrage jüdischer Identität.

Daher geht Henry Feingold, emeritierter Geschichtsprofessor am Baruch College und am Graduate Center der City University of New York (CUNY), in seinem neuen Buch über quantitative politische Soziologie hinaus. Feingold fragt nach den tieferliegenden Wurzeln des politischen Verhaltens amerikanischer Juden. Er versteht sich als Analytiker der kollektiven amerikanisch-jüdischen Psyche, in der die Geheimnisse des politischen Verhaltens begraben lägen (S.IX). In sechs Kapiteln legt er das amerikanische Judentum auf die Couch und befragt es nach seinen Prägungen in der kollektiven (historischen) Kindheit, seinen Hoffnungen und Ängsten. Er identifiziert drei wesentliche Elemente, die in komplexer Interaktion die amerikanisch-jüdische politische

² Podhoretz, Norman: *Why Are Jews Liberals?* New York 2009.

Kultur bestimmen: eine breit definierte, historisch geprägte, unideologische Neigung zum Liberalismus, das Verhältnis zu Israel und die Erinnerung an die Shoah.

Zunächst sucht Feingold in zwei Kapiteln dem liberalen Kern der amerikanisch-jüdischen politischen Kultur auf den Grund zu gehen, indem er seine geschichtlichen Wurzeln freilegt. Damit greift er in eine andauernde wissenschaftliche Debatte ein. Diese hat vereinfachende Erklärungen, wie direkte Verbindungen zwischen religiösen Geboten zur Solidarität und moderner, linker Sozialpolitik, weitgehend verworfen. Stattdessen konkurrieren verschiedene andere Erklärungen miteinander. So sieht Marc Dollinger hinter der jüdischen Unterstützung für eine starke Rolle des Staates das Eigeninteresse einer Minderheit an einer Instanz, die Konflikte zwischen sozialen Gruppen entschärft und Minderheiten als Teil einer pluralistischen Gesellschaft schützt.³ Michael Alexander sieht den Einsatz der politisch und materiell weitgehend abgesicherten amerikanischen Juden für benachteiligte soziale Gruppen dagegen als Ausdruck von Identitätsbedürfnissen. Die für jüdische Identität konstitutive Marginalität könne in der offenen US-Gesellschaft nur freiwillig ausgedrückt werden, etwa bei Wahlen.⁴

Feingold hält diese Erkläransätze für unzureichend (S.69). Sein Alternativmodell greift ebenfalls auf die prägende Erfahrung einer Minderheit in feindlicher Umwelt zurück. Entscheidend sei, dass die jüdischen Gemeinschaften zu sozialer Solidarität gezwungen waren. Die autonome Selbstregierung war verantwortlich für das Wohlergehen des Einzelnen wie der Gruppe. Daraus sei die Vorstellung der sozialen Verantwortung des Staates abgeleitet. Zusätzlich gebot das Bedürfnis nach Schutz gegen Angriffe von außen ein Bemühen um gute Beziehungen zu den jeweiligen Machthabern. Diese und weitere Impulse hätten Juden in Amerika vor allem seit den 1930er-Jahren zu einem kohärenten Liberalismus verwoben. Allerdings handelt es sich laut Feingold dabei weniger um eine ausformulierte Ideologie als eine Art „sensitivity“ (S. 147), „persuasion“ (S. 284) oder „consciousness“ (S. 302). Mit diesen begrifflichen Variationen will Feingold der Komplexität

³ Dollinger, Marc: *Quest for Inclusion. Jews and Liberalism in Modern America*. Princeton 2000.

⁴ Alexander, Michael: *Exile and Alienation in America*. In: *American Jewish History* 90 (2002) 2, S. 165–169.

der amerikanisch-jüdischen politischen Kultur gerecht werden, in deren Zentrum er die historische Erfahrung einer schutzbedürftigen Minderheit sieht.

Dieses Motiv bildet auch den Ansatzpunkt, um die Rolle Israels und der Erinnerung an die Shoah in der politischen Kultur zu verstehen. Feingold umkreist diese beiden Faktoren, die häufig in Spannung zum liberalen Kern stehen, in vier Kapiteln. Dabei muss er einräumen, dass die Bedeutung der Beziehung zu Israel für die politische Kultur nur schwer fassbar sei, auch da sie sich vor allem in außenpolitischen Fragen niederschläge (S.228). Hier betont er die Sorge um das Überleben Israels, das er in einem Kampf mit „dem Islam“ sieht (S.230, 288). Die Sorge um das physische und kulturelle Überleben des Judentums ist auch der Impuls, durch den die Erinnerung an die Shoah die politische Kultur der amerikanischen Juden prägt und ihren liberalen Universalismus infrage stellt. Feingold sieht als Folge einen „paranoiden Zug“ (S.237) und eine „Katastrophenperspektive“ (S.242), aber auch Hoffnung, dass die Angst, die der Holocaust in der amerikanisch-jüdischen Psyche ausgelöst hat, verringert werden kann (S.282). Schon für die Gegenwart stellt er fest, dass sich die optimistische Grundannahme durchsetze, wonach eine bessere Welt möglich ist (S.281).

Letztlich hält Feingold den Liberalismus der amerikanischen Juden für eine Art säkulare Religion („secular faith“, S.111). Er bezweifelt jedoch, dass dieser Glaube an eine gerechtere Ordnung ausreicht, dem sich assimilierenden amerikanischen Judentum eine tragfähige Identität zu geben. Künftig werde sich die liberale Haltung weniger aus der gemeinsamen Geschichte oder einer in Vergessenheit geratenen religiösen Kultur und mehr aus der säkularen Moderne selbst speisen (S.300). Für amerikanische Juden sei dieser Liberalismus „how they invent themselves“, so sein Fazit (S.304).

Feingold illustriert diese These anhand vieler Beispiele, allerdings auch in zahlreichen Wiederholungen. Es handelt sich nicht um ein wissenschaftliches Buch, obwohl die neuere Forschung erkennbar (trotz der nur spärlichen Belege) in Feingolds Reflexionen eingegangen ist. Dem Text fehlt ein disziplinierendes Lektorat, mit dem auch offensichtliche Fehler zu vermeiden gewesen wären: Der „Prager Frühling“ fand 1968 statt, nicht 1978 (S.143). Die Lobby-Organisation AIPAC ist kein „Political Action Committee“ (S.3), das direkte Wahlkampfspenden gibt, sondern das „American Israel *Public Affairs* Committee“. Den Begriff „Yishuv“ für die vorstaatliche jüdische Bevölkerung

in Palästina übersetzt Feingold mit „Rückkehr“ statt mit „Siedlung“ (S. 167). Hinzu kommen viele Fehler bei Personen- und Ortsnamen.

Der Vielfalt der im Buch angeführten Faktoren und Entwicklungen hätte eine straffere Argumentation gutgetan. So ist das Buch für Leser mit begrenzten Vorkenntnissen des amerikanischen Judentums nur eingeschränkt zu empfehlen; für Spezialisten bietet es eine Fundgrube geschichtlicher und aktueller Einblicke.

Markus Krab, Potsdam/New York

Liste ausgewählter Neuerscheinungen

Editionen

Bartosik, Igor, Łukasz Martyniak und Piotr Setkiewicz (Hrsg.): *Początki zagłady Żydów w KL Auschwitz w świetle materiałów źródłowych. The Beginnings of the Extermination of Jews in KL Auschwitz in the Light of the Source Materials*. Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau 2014.

Beer, Frank, Wolfgang Benz und Barbara Distel (Hrsg.): *Nach dem Untergang. Die ersten Zeugnisse der Shoah in Polen 1944–1947. Berichte der Zentralen Jüdischen Historischen Kommission*. Berlin: Metropol Verlag – Verlag Dachauer Hefte 2014.

Bergman, Eleonora und Tadeusz Epsztein (Hrsg.): *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawa*. Bd. 12: *Rada Żydowska w Warszawie 1939–1943* [Ringelblum-Archiv. Das Untergrundarchiv des Warschauer Ghettos. Der Judenrat in Warschau 1939–1943]. Bearb. von Marta Janczewska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2014.

Breuer, Raphael: *Das Buch Josua übersetzt und erläutert*. Hrsg. von Matthias Morgenstern (= *Texte und Studien zur deutsch-jüdischen Orthodoxie*, Bd. 2). Berlin et al: LIT 2014.

Cohen, Julia Phillips und Sarah Abrevaya Stein (Hrsg.): *Sephardi Lives. A Documentary History 1700–1950* (= *Stanford Studies in Jewish History and Culture*). Stanford: Stanford University Press 2014.

Guggenheimer, Heinrich W. (Hrsg.): *Jerusalem Talmud. Tractates Šeqalim, Sukkah, Roš Haššanah, and Yom Tov (Besah)* (= *Studia Judaica*, Bd. 80). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Hecht, Dieter J., Louise Hecht, Kerstin Mayerhofer et al (Hrsg.): *Quellen zur jüdischen Geschichte im Heiligen Römischen Reich und seinen Nachfolgestaaten. Judendeutsch, Jiddisch, Hebräisch, Judenspanisch, 16.–20. Jahrhundert*. Wien et al: Böhlau 2014.

Heim, Susanne, Ulrich Herbert, Michael Hollmann et al (Hrsg.): *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945*. Bd. 9: *Polen. Generalgouvernement August 1941–1945*. Bearb. von Klaus-Peter Friedrich. München: Oldenbourg 2014.

Heim, Susanne, Ulrich Herbert, Michael Hollmann et al (Hrsg.): Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland 1933–1945. Bd. 12: West- und Nordeuropa Juni 1942–1945. Bearb. von Katja Happe, Barbara Lambauer und Clemens Maier-Wolthausen. Berlin et al: de Gruyter 2015.

Litt, Stefan (Hrsg.): Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850 (= Archiv jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 1). Göttingen et al: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Meerson, Michael und Peter Schäfer (Hrsg.): Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 159). 2 Bde. und Datenbank. Bearb. von Yaacov Deutsch, David Grossberg, Avigail Manekin et al. Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

Nothhaft, C. Philipp E.: Medieval Latin Christian Texts on the Jewish Calendar. A Study with Five Editions and Translations (= Time, Astronomy, and Calendars, Bd. 4). Leiden et al: Brill 2014.

Wengeroff, Pauline: Memoirs of a Grandmother. Scenes from the Cultural History of the Jews of Russia in the Nineteenth Century. Volume Two. Übers. und bearb. von Shulamit S. Magnus (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Wessely, Naphtali Herz: Worte des Friedens und der Wahrheit. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung (= Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland, Bd. 8). Hrsg. von Ingrid Lohmann, Rainer Wenzel und Uta Lohmann. Münster et al: Waxmann 2014.

Yerushalmi, Yosef Hayim: The Faith of Fallen Jews. Yosef Hayim Yerushalmi and the Writing of Jewish History. Hrsg. von David N. Myers und Alexander Kaye. Waltham: Brandeis University Press 2014.

Nachschlagewerke und andere Hilfsmittel

Benz, Wolfgang: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7: Literatur, Film, Theater und Kunst. Berlin et al: de Gruyter 2015.

Błaszczyk, Leon Tadeusz: Żydzi w kulturze muzycznej ziem polskich w XIX i XX wieku. Słownik biograficzny [Juden in der Musikkultur der polnischen Länder im 19. und 20. Jh. Ein biographisches Lexikon]. Warszawa: Stowarzyszenie ŻIH 2014.

Diner, Dan (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5 (Pr-Sy). Stuttgart et al: J. B. Metzler 2014.

Richler, Benjamin: Guide to Hebrew Manuscript Collections. Second, Revised Edition. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 2014.

Roth, Laurence und Nadia Valman (Hrsg.): The Routledge Handbook of Contemporary Jewish Cultures. London et al: Routledge 2014.

Religion und Philosophie

Avery Peck, Alan J., Bruce Chilton, William Scott Green et al (Hrsg.): A Legacy of Learning. Essays in Honor of Jacob Neusner (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 43). Leiden et al: Brill 2015.

Barilan, Yechiel Michael: Jewish bioethics. Rabbinic Law and Theology in their Social and Historical Contexts. Cambridge: Cambridge University Press 2014.

Ben-Dov, Jonathan (Hrsg.): Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature. New York: New York University Press 2014.

Bieringer, Reimund, Emmanuel Nathan, Didier Pollefeyt et al (Hrsg.): Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism (= Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Bd. 14). Leiden et al: Brill 2014.

Boccaccini, Gabriele: Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch. International Studies. London et al: Bloomsbury 2014.

Botwinick, Aryeh: Emmanuel Levinas and the Limits to Ethics. A critique and a Re-Appropriation (= Routledge Jewish Studies Series). London et al: Routledge 2014.

Clivaz, Claire, Andrew Gregory und David Hamidovic (Hrsg.): Digital Humanities in Biblical, Early Jewish and Early Christian Studies. Leiden et al: Brill 2014.

Collins, Nina L.: Jesus, the Sabbath, and the Jewish Debate. Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd Century CE. London: T & T Clark 2014.

Elior, Rahel: ישראל בעל־שם־טוב ובני דורו. מקובלים שבתאים, חסידים, ומתנגדים [Israel Ba'al Shem Tov and his Contemporaries. Kabbalists, Sabbatians, Hasidim and Mitnaggedim]. 2 Bde. Jerusalem: Karmel 2014.

Emon, Anver M., Matthew Levering und David Novak (Hrsg.): Natural Law. A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue. Oxford et al: Oxford University Press 2014.

Fine, Steven und Aaron Koller (Hrsg.): Talmuda de-Eretz Israel. Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine (= Studia Judaica, Bd. 73). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Fischer, Alexander Achilles: *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungswelten und Textwelten* (= Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge, Bd. 7). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014.

Flesher, LeAnn Snow, Mark J. Boda und Carol J. Dempsey (Hrsg.): *Why?... How Long? Studies on Voice(s) of Lamentation Rooted in Biblical Hebrew Poetry*. New York et al: Bloomsbury 2014.

Fraisse, Ottfried: *Ignác Goldzihers monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam* (= Toldot Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 12). Göttingen et al: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Fuchs, Ilan: *Jewish Women's Torah Study. Orthodox Religious Education and Modernity* (= Routledge Jewish Studies Series). London et al: Routledge 2014.

Heger, Paul: *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles* (= Studies on the Texts of the Desert of Judah, Bd. 110). Leiden et al: Brill 2014.

Hollander, William den: *Josephus, the Emperor, and the City of Rome. From Hostage to Historian* (= Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 86). Leiden et al: Brill 2014.

Horst, Pieter Willem van der: *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (= Ancient Judaism and Early Christianity, Bd. 87). Leiden et al: Brill 2014.

Houtman, Alberdina, Eveline van Staaldune-Sulman und Hans-Martin Kirn (Hrsg.): *A Jewish Targum in a Christian World* (= Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 27). Leiden et al: Brill 2014.

Kaplan, Nathan Lee: *Management Ethics and Talmudic Dialectics. Navigating Corporate Dilemmas with the Indivisible Hand*. Wiesbaden: Springer VS 2014.

Klapheck, Elisa: *Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie*. Berlin: Hentrich & Hentrich 2014.

Koller, Aaron J.: *Esther in Ancient Jewish Thought*. Cambridge et al: Cambridge University Press 2014.

Lehnardt, Andreas (Hrsg.): *Wein und Judentum* (= Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne, Bd. 2). Berlin: Neofelis Verlag 2014.

Lecker, Michael: *מוחמד והיהודים* [Muhammad and the Jews]. Jerusalem: Hebräische Universität 2014.

Lugt, Pieter van der: Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III. Psalms 90–150 and Psalm 1 (= Oudtestamentische Studiën, Old Testament Studies, Bd. 63). Leiden et al: Brill 2014.

Mazuz, Haggai: The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 38). Leiden et al: Brill 2014.

Meiser, Martin (Hrsg.): The Torah in the Ethics of Paul (= The Library of New Testament Studies). London et al: Bloomsbury 2014.

Menke, Volker: Nur durch die Wurzel blüht auch ihr! Kinderbibeln im Lichte des christlich-jüdischen Dialogs. Berlin: Institut Kirche und Judentum 2014.

Nikolsky, Ronit und Tal Ilan (Hrsg.): Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia (= Ancient Judaism and Early Christianity, Bd. 89). Leiden et al: Brill 2014.

Osten-Sacken, Peter von der: Der Gott der Hoffnung. Gesammelte Aufsätze zur Theologie des Paulus (= Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge, Bd. 3). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014.

Przybilski, Martin und Carsten Schapkow (Hrsg.): Ortswechsel, Blickwechsel, Rollenwechsel. Konversion in Räumen jüdischer Geschichte (= Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften, Bd. 12). Wiesbaden: Reichert 2014.

Rashkover, Randi und Martin Kavka (Hrsg.): Judaism, Liberalism, and Political Theology. Bloomington: Indiana University Press 2014.

Rey, Jean-Sébastien (Hrsg.): The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature (= Studies on the Texts of the Desert of Judah, Bd. 102). Leiden et al: Brill 2014.

Schulte, Christoph: Zimzum. Gott und Weltursprung. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2014.

Scult, Mel: The Radical American Judaism of Mordecai M. Kaplan (= The Modern Jewish Experience). Bloomington: Indiana University Press 2014.

Secunda, Shai: The Iranian Talmud. Reading the Bavli in its Sasanian Context (= Divinations. Rereading Late Ancient Religion). Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014.

Sim, David C. Und Pauline Allen (Hrsg.): Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature. Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies (= The Library of New Testament Studies). London et al: Bloomsbury 2014.

Tirosh-Samuelson, Hava und Aaron W. Hughes (Hrsg.): *Jewish Philosophy for the Twenty-First Century. Personal Reflections* (= Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, Bd. 23). Leiden et al: Brill 2014.

Töyrylä, Hannu: *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption. An Analysis of Megillat ha-Megalleh* (= Studies on the Children of Abraham, Bd. 4). Leiden et al: Brill 2014.

Uytanlet, Samson: *Luke-Acts and Jewish Historiography. A Study on the Theology, Literature, and Ideology of Luke-Acts* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, Bd. 366). Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

Wilke, Carsten L.: *The Marrakesh Dialogues. A Gospel Critique and Jewish Apology from the Spanish Renaissance* (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 45). Leiden et al: Brill 2014.

Geschichte, Kulturgeschichte, Politik-/Sozialwissenschaften

Ackerman-Lieberman, Phillip Isaac: *The Business of Identity. Jews, Muslims, and Economic Life in Medieval Egypt* (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Beorn, Waitman Wade: *Marching into Darkness. The Wehrmacht and the Holocaust in Belarus*. Cambridge et al: Harvard University Press 2014.

Bernauer, James und Robert A. Maryks (Hrsg.): *“The tragic couple”*. Encounters between Jews and Jesuits (= Studies in the History of Christian Traditions, Bd. 169). Leiden et al: Brill 2014.

Bloch, René und Jacques Picard (Hrsg.): *Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern 1200–2000* (= Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz. Schriftenreihe des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebunds, Bd. 16). Zürich: Chronos 2014.

Brämer, Andreas, Arno Herzig und Krzysztof Ruchniewicz (Hrsg.): *Jüdisches Leben zwischen Ost und West. Neue Beiträge zur jüdischen Geschichte in Schlesien* (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 44). Göttingen: Wallstein 2014.

Bregoli, Francesca: *Mediterranean Enlightenment. Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform* (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Bronner, Simon J. (Hrsg.): Framing Jewish Culture. Boundaries and Representations (= Jewish Cultural Studies, Bd. 4). Oxford et al: The Littman Library of Jewish Civilization 2014.

Cohen, Richard, Nathalie Dohrmann, Adam Shear et al (Hrsg.): Jewish Culture in Early Modern Europe. Essays in Honor of David B. Ruderman. Cincinnati: Hebrew Union College Press 2014.

Dahl, Izabela A. und Jorunn Sem Fure (Hrsg.): Skandinavien als Zuflucht für jüdische Intellektuelle 1933–1945. Berlin: Metropol 2014.

Dietrich, Christian: Verweigerte Anerkennung. Selbstbestimmungsdebatten im Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens vor dem Ersten Weltkrieg. Berlin: Metropol 2014.

Dynner, Glenn: Yankel's Tavern. Jews, Liquor, and Life in the Kingdom of Poland. Oxford et al: Oxford University Press 2014.

Dynner, Glenn, Antony Polonsky und Marcin Wodziński (Hrsg.): Jews in the Kingdom of Poland 1815–1918 (= Polin. Studies in Polish Jewry, Bd. 27). Oxford et al: The Littman Library of Jewish Civilization 2014.

Eck, Werner: Judäa – Syria Palästina. Die Auseinandersetzung einer Provinz mit römischer Politik und Kultur (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 157). Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

Franklin, Arnold E., Roxani Eleni Margariti, Marina Rustow et al (Hrsg.): Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times. A Festschrift in Honor of Mark R. Cohen (= Christians and Jews in Muslim Societies, Bd. 2). Leiden et al: Brill 2014.

Fransecky, Tanja von: Flucht von Juden aus Deportationszügen in Frankreich, Belgien und den Niederlanden. Berlin: Metropol 2014.

Gabbay, Uri und Shai Secunda (Hrsg.): Encounters by the Rivers of Babylon. Scholarly Conversations between Jews, Iranians, and Babylonians in Antiquity (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 160). Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

Glass, Hildrun: Deutschland und die Verfolgung der Juden im rumänischen Machtbereich 1940–1944 (= Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 152). München: Oldenbourg 2014.

Gotzen-Dold, Maria: Mojżesz Schorr und Majer Bałaban. Polnisch-jüdische Historiker der Zwischenkriegszeit (= Schriften des Simon-Dubnow-Instituts, Bd. 20). Göttingen et al: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Guesnet, François und Gwen Jones (Hrsg.): Antisemitism in an Era of Transition. Continuities and Impact in Post-Communist Poland and Hungary. Frankfurt/Main et al: Peter Lang 2014.

Hahn, Hans-Joachim von und Olaf Kistenmacher (Hrsg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944 (= Europäisch-jüdische Studien, Bd. 20). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Harck, Ole: Archäologische Studien zum Judentum in der europäischen Antike und dem zentraleuropäischen Mittelalter (= Schriftenreihe Bet Tfila – Forschungsstelle, Bd. 7). Petersberg: Imhof 2014.

Hauff, Lisa: Zur politischen Rolle von Judenräten. Benjamin Marmorstein in Wien 1938–1942. Göttingen: Wallstein 2014.

Henkel, Anne-Katrin und Thomas Rahe (Hrsg.): Publizistik in jüdischen Displaced-Persons-Camps im Nachkriegsdeutschland. Charakteristika, Medientypen und bibliothekarische Überlieferung (= Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie. Sonderbände, Bd. 112). Frankfurt/Main: Klostermann 2014.

Hobson Faure, Laura: Un „plan Marshall juif“. La présence juive américaine en France après la Shoah 1944–1954. Paris: Colin 2014.

Idelson-Shein, Iris: Difference of a Different Kind. Jewish Constructions of Race During the Long Eighteenth Century (= Jewish Culture and Contexts). Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2014.

Joskowicz, Ari: The Modernity of Others. Jewish Anti-Catholicism in Germany and France (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Kienzl, Lisa: Nation, Identität und Antisemitismus. Der deutschsprachige Raum der Donaumonarchie 1866 bis 1914. Göttingen: V & R unipress 2014.

Klorman, Bat-Zion Eraqi: Traditional Society in Transition. The Yemeni Jewish Experience (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 39). Leiden et al: Brill 2014.

Kowitz-Harms, Stephanie: Die Shoah im Spiegel öffentlicher Konflikte in Polen. Zwischen Opfermythos und Schuldfrage 1985–2001 (= Europäisch-jüdische Studien, Bd. 4). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Kraft, Christian: *Aschkenas in Jerusalem. Die religiösen Institutionen aus Deutschland im Jerusalemer Stadtteil Rechavia 1933–2004. Transfer und Transformation (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 22)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Kuznitz, Cecile Esther: *YIVO and the Making of Modern Jewish Culture. Scholarship for the Yiddish Nation*. New York: Cambridge University Press 2014.

Mendelsohn, Ezra, Stefani Hoffman und Richard I. Cohen (Hrsg.): *Against the Grain. Jewish Intellectuals in Hard Times*. New York et al: Berghahn Books 2014.

Metzler, Tobias: *Tales of Three Cities. Urban Jewish Cultures in London, Berlin, and Paris 1880–1940 (= Jüdische Kultur, Bd. 28)*. Wiesbaden: Harrassowitz 2014.

Michałowska-Mycielska, Anna: *Sejm Żydów litewskich 1623–1764 [Der Sejm der litauischen Juden 1623–1764]*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2014.

Moehrle, René: *Judenverfolgung in Triest während Faschismus und Nationalsozialismus 1922–1945*. Berlin: Metropol 2014.

Rabinovitch, Simon: *Jewish Rights, National Rites. Nationalism and Autonomy in Late Imperial and Revolutionary Russia (= Stanford Studies in Jewish History and Culture)*. Stanford: Stanford University Press 2014.

Petrovsky-Shtern, Yohanan: *The Golden Age Shtetl. A New History of Jewish Life in East Europe*. Cambridge: Princeton University Press 2014.

Picard, Jacques und Daniel Gerson (Hrsg.): *Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung*. Zürich: Chronos 2014.

Reif, Stefan C., Andreas Lehnardt und Avriel Bar-Levav (Hrsg.): *Death in Jewish Life. Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities (= Studia Judaica, Bd. 78)*. Berlin et al: de Gruyter 2014.

Röhl, Ulrike Margarethe Salome: *Der Paulusschüler Markion. Eine kritische Untersuchung zum Antijudaismus im 2. Jahrhundert (= Wissenschaftliche Beiträge. Theologie, Bd. 8)*. Marburg: Tectum 2014.

Röhl, Vera Regine: *„Es gibt kein Himmelreich auf Erden“*. Heinrich Margulies – ein säkularer Zionist. Würzburg: Königshausen & Neumann 2014.

Saperstein Marc: *Leadership and Conflict. Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization 2014.

Schlesier, Stephanie: Bürger zweiter Klasse? Juden auf dem Land in Preußen, Lothringen und Luxemburg (= Industrielle Welt, Bd. 89). Köln: Böhlau 2014.

Schmidl, Erwin A.: Habsburgs jüdische Soldaten 1788–1918. Wien et al: Böhlau 2014.

Schmölz-Häberlein, Michaela: Juden in Bamberg 1633–1802/03. Lebensverhältnisse und Handlungsspielräume einer städtischen Minderheit. Würzburg: Ergon 2014.

Sinn, Andrea: Jüdische Politik und Presse in der frühen Bundesrepublik (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 21). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Smelik, Klaas und Karolien Vermeulen (Hrsg.): Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings (= Studia Semitica Neerlandica, Bd. 62). Leiden et al: Brill 2014.

Smollett, Brian und Christian Wiese (Hrsg.): Reappraisals and New Studies of the Modern Jewish Experience. Essays in Honor of Robert M. Seltzer (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 44). Leiden et al: Brill 2015.

Swoboda, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie (= Texts and Studies in Ancient Judaism, Bd. 158). Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

Szabó, Miloslav: „Von Worten zu Taten“. Die slowakische Nationalbewegung und der Antisemitismus 1875–1922 (= Studien zum Antisemitismus in Europa, Bd. 6). Berlin: Metropol 2014.

Tananbaum, Susan L.: Jewish Immigrants in London 1880–1939 (= Perspectives in Economic and Social History, Bd. 31). London et al: Pickering & Chatto 2014.

Tomson, Peter J. und Joshua Schwartz (Hrsg.): Jews and Christians in the First and Second Centuries. How to Write Their History (= Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, Bd. 13). Leiden et al: Brill 2014.

Wolff, Eberhard: Medizin und Ärzte im deutschen Judentum der Reformära. Die Architektur einer modernen jüdischen Identität (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 15). Göttingen et al: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Wolff, Frank: Neue Welten in der Neuen Welt. Die transnationale Geschichte des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbundes 1897–1947 (= Industrielle Welt, Bd. 86). Köln: Böhlau 2014.

Zadoff, Noam: Von Berlin nach Jerusalem und zurück. Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland (= Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd.23). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Literatur, Musik, Kunst

Burdziej, Bogdan: Izrael i krzyż. Tematy żydowskie w literaturze polskiej XIX wieku [Israel und das Kreuz. Jüdische Themen in der polnischen Literatur des 19. Jhs.]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2014.

Ferber, Thorbjörn: Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, Bd.172). Berlin: Weidler 2014.

Fischer, Torben, Philipp Hammermeister und Sven Kramer (Hrsg.): Der Nationalsozialismus und die Shoah in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (= Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik; Band 84). Amsterdam et al: Rodopi 2014.

Frieden, Kirstin: Neuverhandlungen des Holocaust. Mediale Transformationen des Gedächtnisparadigmas (= Erinnerungskulturen/Memory Cultures). Bielefeld: transcript 2014.

Grözinger, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Frankfurt/Main et al: Campus 2014.

Grözinger, Karl Erich (Hrsg.): Jüdische Kultur in den SchUM-Städten. Literatur, Musik, Theater (= Jüdische Kultur, Bd.26). Wiesbaden: Harrassowitz 2014.

Harran, Don: Three Early Modern Hebrew Scholars on the Mysteries of Song (= Studies in Jewish History and Culture, Bd.47). Leiden et al: Brill 2014.

Hellerstein, Kathryn: A Question of Tradition. Women Poets in Yiddish 1586–1987 (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Karolak, Sylwia: Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947–1991. Kanon, który nie powstał [Die Erfahrung der Shoah in der polnischen Literatur 1947–1991. Ein Kanon, der nie entstand]. Poznań: Nauka i Innowacje 2014.

Kindermann, Martin: Zuhause im Text. Raumkonstitution und Erinnerungskonstruktion im zeitgenössischen anglo-jüdischen Roman (= Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne, Bd.6). Berlin: Neofelis Verlag 2014.

Klingenstein, Susanne: Mendele der Buchhändler. Leben und Werk des Sholem Yankev Abramovitsh. Eine Geschichte der jiddischen Literatur zwischen Berdichev und Odessa 1835–1917 (= Jüdische Kultur, Bd. 27). Wiesbaden: Harrassowitz 2014.

Lambert, Josh: Unclean Lips. Obscenity, Jews, and American Literature. New York et al: New York University Press 2014.

Levi, Erik (Hrsg.): The impact of Nazism on Twentieth-Century Music (= *exil.arteschriften*, Bd. 3) Wien et al: Böhlau 2014.

Levi, Neil: Modernist Form and the Myth of Jewification. New York: Fordham University Press 2014.

Lieber, Laura Suzanne: A Vocabulary of Desire. The Song of Songs in the Early Synagogue (= The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 40). Leiden et al: Brill 2014.

Malkiel, David: Stones Speak. Hebrew Tombstones from Padua 1529–1862 (= Studies in Jewish History and Culture, Bd. 43). Leiden et al: Brill 2014.

Neuman, Eran: Shoah Presence. Architectural Representations of the Holocaust (= Ashgate Studies in Architecture). Farnham et al: Ashgate 2014.

Ophir (Offenbacher), Natan: Rabbi Shlomo Carlebach. Life, Mission, and Legacy (= Modern Jewish Lives, Bd. 4). Jerusalem et al: Urim 2014.

Poetini, Christian: Weiterüberleben. Jean Améry und Imre Kertész. Bielefeld: Aisthesis 2014.

Sandqvist, Tom: Ahasuerus at the Easel. Jewish Art and Jewish Artists in Central and Eastern European Modernism at the Turn of the Last Century. Frankfurt/Main et al: Peter Lang 2014.

Schoder, Angelika: Die Vermittlung des Unbegreiflichen. Darstellungen des Holocaust im Museum. Frankfurt/Main et al: Campus 2014.

Schulz, Georg-Michael von (Hrsg.): David Kalisch – drei jüdische Posen (= *Conditio Judaica*, Bd. 87). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Stiefel, Barry J.: Jews and the Renaissance of Synagogue Architecture 1450–1730 (= Religious Cultures in the Early Modern World, Bd. 4). London: Pickering & Chatto 2014.

Studer, Sandra: Erinnerungen an das jüdische Vilne. Literarische Bilder von Chaim Grade und Abraham Karpinovitsh (= Lebenswelten osteuropäischer Juden, Bd. 15). Köln et al: Böhlau 2014.

Teufel, Annette: Der „unverständliche“ Prophet. Paul Adler, ein deutsch-jüdischer Dichter (= Lesecher. Judentum in Mitteleuropa, Bd. 3). Dresden: Thelem 2014.

Wallis, Russell: Britain, Germany and the Road to the Holocaust. British Attitudes Towards Nazi Atrocities. London et al: Tauris 2014.

Zepp, Susanne: An Early Self. Jewish Belonging in Romance Literature 1499–1627 (= Stanford Studies in Jewish History and Culture). Stanford: Stanford University Press 2014.

Zimmermann, Hans Dieter: Französische Hauptstadt, deutsche Provinz. Marcel Proust und der große Krieg. Bad Kreuznach und das kaiserliche Hauptquartier (= Rimbaud-Taschenbuch, Bd. 84). Aachen: Rimbaud 2014.

Zoufalá, Marcela (Hrsg.): Jewish Studies in the 21st Century. Prague, Europe, World (= Jüdische Kultur, Bd. 29). Wiesbaden: Harrassowitz 2014.

Sprachen und Linguistik

Buth, Randall und R. Steven Notley (Hrsg.): The Language Environment of First Century Judaea. Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels. Volume Two (= Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 26). Leiden et al: Brill 2014.

Dekel, Nurit: Colloquial Israeli Hebrew. A Corpus-based Survey (= Trends in Linguistics. Studies and Monographs, Bd. 279). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Grübel, Monika und Peter Honnen (Hrsg.): Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden. Essen: Klartext 2014.

Hoffmann, Hans Werner: Einführung ins biblische Hebräisch. Grammatik – Vokabular – Übungen (= Studienbuch für den akademischen Unterricht). München: AVM-Edition 2014.

Hornkohl, Aaron D: Ancient Hebrew Periodization and the Language of the Book of Jeremiah. The Case for a Sixth-Century Date of Composition (= Studies in Semitic Languages and Linguistics, Bd. 74). Leiden et al: Brill 2014.

Ibler, Reinhard (Hrsg.): The Holocaust in the Central European Literatures and Cultures since 1989/Der Holocaust in den mitteleuropäischen Literaturen und Kulturen seit 1989 (= Literatur und Kultur im mittleren und östlichen Europa). Stuttgart: Ibidem 2014.

Kahn, Lily (Hrsg.): *A Grammar of the Eastern European Hasidic Hebrew Tale* (= *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Bd. 77). Leiden et al: Brill 2014.

Kahn, Lily: *The Routledge Introductory Course in Biblical Hebrew*. London et al: Routledge 2014.

Muchnik, Malka: *The Gender Challenge of Hebrew* (= *The Brill Reference Library of Judaism*, Bd. 42). Leiden et al: Brill 2014.

Mushayabasa, Godwin: *Translation Technique in the Peshitta to Ezekiel 1–24. A Frame Semantics Approach* (= *Studia Semitica Neerlandica*, Bd. 63). Leiden et al: Brill 2015.

Robar, Elizabeth: *The Verb and the Paragraph in Biblical Hebrew. A Cognitive-Linguistic Approach* (= *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Bd. 78). Leiden et al: Brill 2014.

Roelcke, Thorsten: *Latein, Griechisch, Hebräisch. Studien und Dokumentationen zur deutschen Sprachreflexion in Barock und Aufklärung* (= *Studia Linguistica Germanica*, Bd. 119). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Spolsky, Bernard: *The Languages of the Jews. A Sociolinguistic History*. Cambridge: Cambridge University Press 2014.

Vidro, Nadia; Irene E. Zwiep und Judith Olszowy-Schlanger (Hrsg.): *A Universal Art. Hebrew Grammar Across Disciplines and Faiths* (= *Studies in Jewish History and Culture*, Bd. 46). Leiden et al: Brill 2014.

Zionismus und Staat Israel

Alroey, Gur: *An Unpromising Land. Jewish Migration to Palestine in the Early Twentieth Century* (= *Stanford Studies in Jewish History and Culture*). Stanford: Stanford University Press 2014.

Dotan, Yoav: *Lawyering for the Rule of Law. Government Lawyers and the Rise of Judicial Power in Israel* (= *Cambridge Studies in Constitutional Law*). Cambridge et al: Cambridge University Press 2014.

Edelmann-Ohler, Eva: *Sprache des Krieges. Deutungen des Ersten Weltkriegs in zionistischer Publizistik und Literatur 1914–1918* (= *Conditio Judaica*, Bd. 88). Berlin et al: de Gruyter 2014.

Katz, Yossi: *The Tombstone in Israel's Military Cemetery since 1948. Israel's Transition from Collectivism to Individualism*. Berlin et al: de Gruyter 2014.

Meydani, Assaf: *The Anatomy of Human Rights in Israel. Constitutional Rhetoric and State Practice*. Cambridge et al: Cambridge University Press 2014.

Navot, Suzie: *Constitution of Israel. A Contextual Analysis (= Constitutional Systems of the World)*. Oxford et al: Hart Publishing 2014.

Autorinnen und Autoren des Heftes

Doerte Bischoff, Professorin für Neuere Deutsche Literatur in Hamburg mit Leitung der Walter A. Berendsohn Forschungsstelle für deutsche Exilliteratur; Studium in Münster, Tübingen und St. Louis/USA (dort M.A.), Mitglied des Graduiertenkollegs „Theorie der Literatur und Kommunikation“ in Konstanz, Promotion (Tübingen) 1999 über die Prosa Else Lasker-Schülers, Wiss. Assistentin in Münster, dort Habilitation 2009; 2010 Professur in Siegen. Publikationen u. a. zu deutsch-jüdischer Literatur, Exilliteratur (z. B. *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*, hg. mit Susanne Komfort-Hein, Berlin 2013), Shoah-Erinnerung, Diskursen des Fetischismus und Dingen in der Literatur (*Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert*. München 2013) und zu Rhetorik und Gender. Mitherausgeberin von *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*.

Lorella Bosco, Dr. habil. Seit 2002: Wissenschaftliche Assistentin an der Universität Bari (Italien). 1998–2000: Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Münster. 2001: Promotion in der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft an der FU-Berlin. 2010: Alexander-von-Humboldt-Stipendium für erfahrene Wissenschaftler am Institut für Theaterwissenschaft, FU-Berlin. Publikationen: *Das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen. Deutsche Antikebilder (1755–1875)*. Würzburg 2004; *Tra Babilonia e Gerusalemme. Scrittori ebreo-tedeschi e il ‘terzo spazio’*. Milano 2012.

Federico Dal Bo, Dr. Dr., Born 1973; 2005 PhD in Translation Studies from the University of Bologna; 2009 PhD in Jewish Studies from the Free University of Berlin; worked as Teaching Assistant in Theoretical Philosophy at the University of Bologna and as Research Assistant at the Institute for Jewish Studies at the Free University of Berlin. He is currently post-doctoral fellow at the Institute for Cultural Inquiry Berlin (ICI Berlin) with a project on the rabbinic interpretations of the “Binging of Isaac” within the core project “Errans.” His most recent publication is the gender studies commentary: *Massekhet Keritot. Text, Translation, and Commentary. A Feminist Commentary on the*

Babylonian Talmud (FCBT V/7), Tübingen 2013. He is currently working on an extensive monograph on the kabbalist Yosef ben Abraham Gikatilla. For additional informations, see: www.federicodalbo.eu and <https://ici-berlin.academia.edu/FedericoDalBo>

Andreas Degen, Dr. habil., Promotion zu Wahrnehmung und Geschichte bei Johannes Bobrowski, ästhetischgeschichtliche Habilitation über Faszinationspoetik; Forschungsschwerpunkte: Poetologie und Literaturgeschichte des 18. bis 21. Jhs., Begriffsgeschichte, literarische Beziehungen zu Osteuropa. Ausgewählte Publikationen: Königsberger Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft in ihrer Stellung zum Judentum. In: Rūta Eidukevičienė, Monika Bukantaitė-Klees (Hg.): Von Kaunas bis Klaipėda. Deutsch-jüdisch-litauisches Leben entlang der Memel. Fernwald 2007, S.157–186; Concepts of Fascination, from Democritus to Kant, in: Journal of the History of Ideas, Volume 73, 2012, S.371–393.

Rebekka Denz, M.A., studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie schreibt derzeit an einer Promotionsarbeit im Bereich der jüdischen Frauenforschung. Sie ist Mitbegründerin und Redakteurin des seit 2008 bestehenden Online-Netzwerkes „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“.

Sonia Goldblum, Dr., hat Germanistik, Philosophie und Judaistik in Paris, Lyon, Freiburg und Straßburg studiert. 2011 wurde sie mit einer germanistischen Arbeit zum Thema „Liebesdialog und religiöser Dialog in Franz Rosenzweigs Briefen an Margrit und Eugen Rosenstock“ an der Universität Straßburg promoviert. Seit September 2013 arbeitet sie als „Maître de conférences“ an der Universität Mulhouse. Publikationen: Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance. Paris 2014; Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion. Strasbourg 2011 [Hg. mit Petar Bojanic]; Krisis der Assimilation: «Deutschtum und Judentum» bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem, in: B. Dieterle; D. Meyer (Hg), Der Umbruchsdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938, Heidelberg 2011, S.179–193.

Elvira Grözinger, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin. Studierte Anglistik und Französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt/M. Promotion an der FU Berlin. War wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an Instituten und den Universitäten Frankfurt am Main, Potsdam und FU Berlin. Autorin vieler Bücher, Aufsätze und Rezensionen v. a. zu jüdischen Themen in mehreren Sprachen. U. a.: (Hrsg.) Jüdische Weisheit, Reclam Verlag 2010; Polen, mein Vaterland!... – Die jiddischen Autoren und die polnische Literatur, in: Ruth Leiserowitz, u. a. (Hrsg.), Lesestunde. Lekcja czytania, Neriton 2013, S. 101–124; Die ‚Methusalems‘ in der jüdischen Literatur – Großeltern durch Enkelaugen betrachtet, in: Gisela Dachs (Hrsg.), Jüdischer Almanach zum Alter, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2013, S. 119–126.

David Heywood-Jones, MLitt, is currently working as an academic assistant at the School of Jewish Theology at Potsdam University and is studying for a PhD a stone's throw away at the Philosophy Faculty. His thesis will look at the intellectual climate in Breslau toward the end of the 18th century with a focus on a number of local maskilim.

Daniel Hoffmann, apl. Professor, Lehrbeauftragter für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Arbeitsschwerpunkte: Das Verhältnis von Literatur und Religion in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Deutsch-jüdische Literatur. Veröffentlichungen: Bruchstücke einer großen Tradition. Gattungspoetische Studien zur deutsch-jüdischen Literatur. Paderborn 2005; Lebensspuren meines Vaters. Eine Rekonstruktion aus dem Holocaust. Göttingen 2007; Leuchtende Tinte auf brüchigem Papier. Eine jüdische Lektüre von Adalbert Stifters „Abdias“. Würzburg 2011.

Carolyn Kosuch, Dr. des., Studium der Geschichte und Religionswissenschaft an den Universitäten Leipzig und Krakau, Promotion an der Universität Leipzig (Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur). 2013/2014 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Akademieprojekt „Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen“ der SAW zu Leipzig. Seit 2014 wissenschaftliche Mitarbeiterin am DHI Rom; Forschungsprojekt zur Geschichte

des Todes im 19. Jahrhundert. Arbeitsschwerpunkte: Ideengeschichte des Anarchismus und des religiösen Nonkonformismus, jüdische Geschichte und deutsch-italienische Geschichte.

Markus Krab, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für Jüdische Religions- und Geistesgeschichte an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam. Zugleich promoviert er in „Modern Jewish Studies“ am Jewish Theological Seminary (JTS) in New York. Seine kulturgeschichtliche Dissertation erforscht konkurrierende Rekonstruktionen der ostjüdischen Vergangenheit für die Identität amerikanischer Juden im 20. Jahrhundert. Das amerikanische Judentum war bereits Schwerpunkt seines vorherigen Studiums der Amerikanischen Kulturgeschichte in München.

Markus Helmut Lenhart, Dr., studierte Kunstgeschichte, Geschichte, Religionswissenschaft und Pharmazie an der Karl-Franzens-Universität Graz. Er dissertierte mit dem Thema „Du sollst Dir ein Bild machen. Jüdische Kunst in Theorie und Praxis von David Kaufmann bis zur Kultur-Lige“, veröffentlicht 2009. Er war Lehrbeauftragter an der Karl-Franzens-Universität Graz und an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seit 2011 ist er im Projekt „Provenienzforschung an der UB Graz“ tätig. Forschungsschwerpunkte sind jüdische Kulturgeschichte und die Kunst der Moderne in Mittel- und Osteuropa.

Avidov Lipsker, Prof., Ph.D., is a professor of Hebrew Literature at Bar Ilan University, Israel. In his books “The Poetry of Yitzhak Ogen” (Magnes, 2006), and “Red Poem Blue Poem: Seven Essays on Uri Zvi Grinberg and Two Essays on Else Lasker-Schüler” (Bar Ilan University Press, 2010) he has published his programmatic study of “The Ecological Discourse on Literature” as a new methodology of studying literary historiography. His new research “Reflections on S“Y Agnon” (Bar-Ilan University, 2015) depicts Agnon’s religious and metaphysical view of his Jewish community in the diaspora. Since 1987 Prof. Lipsker holds a position of chief editor in “The Encyclopedia of the Jewish Story” alongside with its founder Prof. Y. Elstein. Prof Lipsker is a chief editor of the series “Thema” and “Critical Horizons” as well as the journal “Criticism and Interpretation” published in Bar-Ilan University.

Lukas Pallitsch, MA, studierte Katholische Theologie und Deutsche Philologie in Wien; Studienassistent am Bibelwissenschaftlichen Institut Wien 2009; seit 2014 am Zentrum für Literatur Berlin, promoviert über „Das Nachleben des Propheten Jeremia in der Literatur des 20. Jh.“. Sein Forschungsschwerpunkt ist Religions-Literatur mit dem Schwerpunkt der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jh. Publikationen: Konturen der Hiobsgestalt in der Lyrik von Nelly Sachs. Wien 2011; Die Aussendungsworte im Matthäusevangelium. Saarbrücken: 2011. Nelly Sachs: Hiob – Eine lyrisch-anamnetische Rebellion gegen das Vergessen. In: *MLA Handbook*, S. 243–248.

Mirjam Rajner, PhD, is a senior lecturer at the Jewish Art Department of Bar-Ilan University, Israel, and co-editor of *Ars Judaica*. Her fields of research include modern art created by east and southeast European artists of Jewish origin, Russian modern and avant-garde art and the art created during and immediately after the Holocaust. Her articles appeared in “*Journal of Jewish Art*”, “*Jewish and Christian Perspectives Series*”, “*Bishvil HaZikaron, Jews in Russia and Eastern Europe*”, “*Studia Rosenthaliana*” and elsewhere. She is currently working on the book *Fragile Images: Jews, Art, and Wars in Yugoslavia*.

Nathanael Riemer, Prof. Dr., Universität Potsdam, ist Juniorprofessor für Jüdische Studien mit dem Schwerpunkt Interreligiöse Begegnungen am Institut für Religionswissenschaft und Jüdische Studien der Universität Potsdam. Publikationen über Jüdische und Christliche Wissenskulturen: Zwischen Tradition und Häresie. ‚Beer Sheva‘ – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit. Wiesbaden 2010; The Christian Hebraist Christoph Helwig (1581–1617): His Rendering of Jewish Stories in His Work ‘Jüdische Historien’, in: *Christian Hebraists. European Journal of Jewish Studies* (2012) und Die Darstellung von Juden, Judentümern und anderen Minderheitskulturen in Zedlers ‚Universal-Lexicon‘, in: *Die gesammelte Welt. Wissensformen und Wissenswandel in Zedlers ‚Universal-Lexicon‘*, hrsg. von Kai Lohsträter and Flemming Schock. Wiesbaden 2012. Aktuelle Forschungen zur Korrespondenz zwischen europäischen Juden und dem christlichen Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseil.

Claudia Rosenzweig, Dr., graduated in Classical Studies from the University of Milan and later specialized in Old Yiddish Literature and, in particular, Yiddish Literature in Italy. Her PhD thesis, supervised by Prof. Chava Turniansky

and Prof. Erika Timm, focused on the chivalric poem “Bovo d’Antona”, a Yiddish rewriting of an Italian work composed in *ottava rima* at the end of the 15th century. She published “Elye Bokher, Due canti yiddish. Rime di un poeta ashkenazita nella Venezia del Cinquecento” (Arezzo 2010) and she submitted a book based on her critical edition of the Yiddish work “Bovo d’Antona”, which Brill has accepted for publication.

Michał Szulc, Dr. des., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte (mit Schwerpunkt deutsch-jüdische Geschichte) am Historischen Institut der Universität Potsdam. Er studierte Geschichte in Danzig, Tübingen und Florenz. Im Jahr 2014 verteidigte er an der Universität Potsdam seine Dissertation unter dem Titel „Die Implementation der emanzipatorischen Judenpolitik in Danzig, 1807–1847“.

PaRDeS. ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

PaRDeS. JOURNAL OF THE ASSOCIATION OF JEWISH STUDIES E.V.

The journal aims at documenting the fruitful and multifarious culture of Judaism as well as its relations to its environment within diverse areas of research. In addition, the journal is meant to promote Jewish Studies within academic discourse and discuss its historic and social responsibility.