

**„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 Krummacher, 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 Gotteserfahrung 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, verblassen 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 Sabbatais 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“ erscheinender 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 Lämleche 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.