



Kent Academic Repository

Stähler, Axel (2005) *Schreiben gegen die Katastrophe. Oskar Baums 'Das Volk des harten Schlafs' (1937) und Franz Werfels 'Die vierzig Tage des Musa Dagh' (1933)*. Zeitschrift für Deutsche Philologie, 124 (2). pp. 204-226. ISSN 0044-2496.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/2436/> The University of Kent's Academic Repository KAR

The version of record is available from

This document version

UNSPECIFIED

DOI for this version

Licence for this version

UNSPECIFIED

Additional information

Versions of research works

Versions of Record

If this version is the version of record, it is the same as the published version available on the publisher's web site. Cite as the published version.

Author Accepted Manuscripts

If this document is identified as the Author Accepted Manuscript it is the version after peer review but before type setting, copy editing or publisher branding. Cite as Surname, Initial. (Year) 'Title of article'. To be published in *Title of Journal*, Volume and issue numbers [peer-reviewed accepted version]. Available at: DOI or URL (Accessed: date).

Enquiries

If you have questions about this document contact ResearchSupport@kent.ac.uk. Please include the URL of the record in KAR. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our [Take Down policy](https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies) (available from <https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies>).

SCHREIBEN GEGEN DIE KATASTROPHE.
OSKAR BAUMS „DAS VOLK DES HARTEN SCHLAFS“ (1937)
UND FRANZ WERFELS „DIE VIERZIG TAGE DES
MUSA DAGH“ (1933)*

von Axel Stähler, Bonn

Abstract

Es werden in diesem Aufsatz unterschiedliche Konzeptionen von Selbstwehr und Volkswerdung in den Blick genommen, wie sie in zwei historischen Romanen jüdischer Autoren, entstanden zwischen 1932 und 1935 angesichts des abzusehenden Scheiterns der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘, dem zeitgenössischen deutsch-jüdischen Leser zur Lösung des ‚jüdischen Problems‘ in Aussicht gestellt wurden: Die Formierung eines religiös-mystisch begründeten und über das bloß Nationale hinausweisenden (allerdings nur vage definierten) neuen „Mensch-an-sich-Seins“ auf der einen Seite (Werfel) und – als pragmatischere Alternative – das Beharren auf der Formierung einer nationalen Identität in einem souveränen jüdischen Staat auf der anderen (Baum).

This article discusses two historical novels of Jewish authors, written between 1932 and 1935, and explores the different concepts of resistance and the formation of ethnic identities suggested to the contemporary German-Jewish reader as solutions to the ‚Jewish problem‘ in the face of the looming failure of the ‚German-Jewish symbiosis‘. One solution envisages the formation of a vaguely defined new ‚humanity‘, conceived in terms of a religious mysticism and transcending the merely national (Werfel), the other promotes the formation of a national identity in a sovereign Jewish state as a more pragmatic alternative (Baum).

Im Februar 1934 veröffentlichte die „Jüdische Rundschau“ Karl Abenheimers kritische Besprechung von Max Brods im Vorjahr erschienenem Roman „Die

* Die im Titel vorweggenommene nicht-chronologische Abfolge der hier besprochenen Romane ist begründet mit der entsprechenden Argumentationsstruktur dieses Beitrags: Die literarische Reflexion der erzwungenen Erfahrung von Differenz und die Darstellung individueller und kollektiver Identitäten in der Literatur sollen hier vergleichend am Beispiel zweier Romane deutsch-jüdischer Autoren beleuchtet werden, die nahezu zeitgleich (zwischen 1932 und 1935) entstanden, zu einer Zeit, da in Deutschland die Lage der Juden immer prekärer, ihre Bedrohung durch den Nationalsozialismus immer unmittelbarer wurde. Beiden Romanen ist gemein, dass sie eine durch ‚Selbstwehr‘ erzielte ‚Volkswerdung‘ als Lösung des ‚jüdischen Problems‘ suggerieren. Der zionistische Kontext, der den allgemeinen Hintergrund dieser Erörterung bildet und vor dem insbesondere Oskar Baums „Das Volk des harten Schlafs“ gelesen werden muss, wird aus der Gegenüberstellung mit Max Brods Rezension des Romans und dessen allgemeinem Zionismusbegriff entwickelt. Da derselbe Hintergrund ebenfalls für die Diskussion von „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ bedeutsam ist (mit Blick auf Werfels Skepsis dem Zionismus gegenüber allerdings eher implizite), schien es sinnvoll, diese nachzustellen, um Redundanzen zu vermeiden.

Schreiben gegen die Katastrophe

Frau, die nicht enttäuscht“, zusammen mit Brods Erwiderung.¹ Die Redaktion merkte dazu an:

Wenn im Rahmen eines Zeitromans die für die seelische Situation der deutschen Juden wichtigste Frage ihrer Beziehung zur Umwelt und ihrer Rückbesinnung auf ihr Judentum behandelt wird, dann ist dies keine Angelegenheit der Literatur. Es geht um eine Frage unseres Lebens und die Gedanken, die hier erweckt und weitergeführt werden, sollen dazu beitragen, unsere Situation zu verstehen und dadurch zu erleichtern.²

Die Verschärfung der politischen Situation und die immer prekärer werdende Lage der Juden in Deutschland zu Beginn der dreißiger Jahre hatten, so bereits der deutsche Rezensent Franz Schoenberner in seiner Besprechung desselben Romans, „einer ganzen Kategorie deutsch-jüdischer Geistiger [...] die Aktualisierung ihres Problems“ – des Problems einer deutsch-jüdischen Symbiose und eines jüdischen Selbstverständnisses – „brutal von außen“ aufgezwungen.³

Brod hatte in seinem zwischen Juli 1932 und Februar 1933 entstandenen „Zeitroman“ am Einzelschicksal des assimilierten deutsch-jüdischen Schriftstellers Justus Spira seine Lösung des durch den deutschen Antisemitismus intensivierten jüdischen Identitätskonflikts exemplifiziert: als Hinwendung zum Zionismus, der für Spira gleichbedeutend ist mit der „Sammlung und Gesundung des jüdischen Volkes“⁴, einer neuen Volkswerdung⁵ und Selbstfindung, die einhergeht mit der Erkenntnis, dass er als Jude zwar an deutschem Wesen und deutscher Kultur partizipieren könne – jedoch nur aus der Distanz.⁶

Für Schoenberner sind diese aus „chronischem Minderwertigkeitskomplex“⁷ resultierende resignative Haltung gegenüber dem politischen Zeitgeschehen und der Rückzug aus der Verantwortung, wie er in Brods Konzeption der „Distanzliebe“ zum Ausdruck kommt, allerdings Indizien für das Versagen jener intellektuellen Juden, die, wie Brod, „ihrer Stellung und Aufgabe nach zur Abwehr, zur Gegenwehr befähigt, ermächtigt, verpflichtet gewesen wären“; die verpflichtet gewesen wären, die „deutsche Katastrophe“ zu verhindern. Das von Brod vorgestellte Lösungsangebot des Zionismus ist für Schoenberner lediglich „eine Art praktischer, aber geistig unbefriedigender Verlegenheitsausweg aus dem dialektisch bis zur Unlösbarkeit verkomplizierten deutsch-jüdischen Pro-

¹ Siehe Karl Abenheimer: Bemerkungen zu Max Brods neuem Roman, in: Jüdische Rundschau, vom 16. Februar 1934, S. 5, und Max Brod: Erwiderung, ebd.

² Ebd.

³ Franz Schoenberner: „Nicht-Jude“ und „Nicht-Deutscher“, in: Neue deutsche Blätter 1, 1933/34, S. 633 f., hier S. 633.

⁴ Max Brod: Die Frau, die nicht enttäuscht, Wien 1933, S. 160.

⁵ Entgegen der korrekten Schreibung wird der Begriff hier und im Folgenden in Anlehnung an die zeitgenössische Verwendung so wiedergegeben.

⁶ Vgl. Brod [Anm. 4], S. 142 f.

⁷ Schoenberner [Anm. 3], S. 634; dort auch die folgenden Zitate.

blem“, denn er versteht die politische Entwicklung eben nicht nur als Katastrophe für die deutschen Juden, sondern ausdrücklich auch als Katastrophe für die deutsche „Kultur“ und „Gerechtigkeit“. Damit beharrt Schoenberner auch nach der Bücherverbrennung auf dem jüdischen Anteil an dieser deutschen Kultur und der Verantwortlichkeit jüdischer Intellektueller für ihren Erhalt und macht sich so zum Anwalt einer umfassenden kulturellen Integration und Assimilation, die der Zionismus seit jeher abgelehnt hatte.

In seinen Anfängen verstand sich der Zionismus durchaus nicht nur als Reaktion auf den virulenten Antisemitismus, sondern suchte – sich gegen Assimilationsbestrebungen wendend und eine Synthese von West- und Ostjudentum anstrebbend – als Erneuerungsbewegung die positive Konstituierung der eigenen kulturellen, ethnischen und staatlichen Identität zu erreichen. Dennoch liegt es nahe, das Bedürfnis, eine derartige Identität zu formieren, im Zusammenhang mit Anfeindungen verschiedenster Art und mit der erzwungenen Erfahrung von Differenz zu sehen, denen Juden auch vor der existentiellen Bedrohung durch den Nationalsozialismus ausgesetzt waren. Dies wird etwa in Ausrichtung und Titelgebung des inoffiziellen Presseorgans der Prager Zionisten deutlich. Am 1. März 1907 war die erste Nummer der „Selbstwehr“ erschienen. Der programmatische Leitartikel dieser ersten Ausgabe mit dem Titel „Selbstwehr!“⁸ fasst die Positionen der dem (Kultur-)Zionismus nahe stehenden Redaktion knapp zusammen: „Die Zeit der Leisetreterei und des tatlosen Zuwartens, des Versteckens und ängstlichen Verbergens aller jüdischen Eigenart ist vorbei, ein für allemal.“⁹ Und weiter: „Selbsthilfe, Selbstschutz, Selbstwehr, das ist das oberste und erste Grundprinzip jedes aufrechten Menschen und jeder sich selbst achtenden Nation; es ist längst auch der Ruf und die Losung der modernen Juden und es ist unsere Losung.“¹⁰

Vor diesem knapp skizzierten Hintergrund will ich im Folgenden zeigen, wie Oskar Baum und Franz Werfel, die zeitweise beide dem ‚Prager Kreis‘ angehörten und die beide mit der „Selbstwehr“ vertraut waren¹¹, sich literarisch mit der Kon-

⁸ In: Selbstwehr, vom 1. März 1907, S. 1 f.

⁹ Ebd., S. 1.

¹⁰ Ebd., S. 1 f. Schon Leo Pinsker hatte 1882 seiner anonym publizierten programmatischen Schrift über die Notwendigkeit der „Autoemancipation“ der Juden ein Zitat des Rabbi Hillel vorangestellt, das als Aufruf zur Selbsthilfe sowie als Aufruf auch zur Selbstwehr verstanden werden kann: „Wenn ich selbst mir nicht helfe, wer denn? Und wenn nicht heute, wann denn?“, siehe Leo Pinsker: Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, Berlin 1882, Titel.

¹¹ Oskar Baum hatte mehrfach in der „Selbstwehr“ publiziert; Franz Werfel bedauerte etwa in seiner Antwort vom 13. April 1924 auf eine Anfrage Felix Weltchs, damals Redakteur der Zeitschrift, zu diesem Zeitpunkt keinen Text beitragen zu können, bekundete jedoch Interesse daran, Vorabdrucke aus einem geplanten Romanzyklus in der „Selbstwehr“ unterzubringen: „ich [beginne] sehr bald einen Romanzyklus, der sich mit dem (Fortsetzung der Fußnote auf S. 207)

stituierung einer ethnischen Identität auseinander setzen. Dies soll anhand zweier ausgewählter Werke unternommen werden, Oskar Baums „Das Volk des harten Schlafs“ (1937)¹² und Franz Werfels „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ (1933)¹³, zwei Romane, die den aktiven Widerstand gegen Diskriminierung und Unterdrückung als Vehikel der ‚Volkswerdung‘ erörtern, und zwar – anders als Brods Roman – auch mit Blick auf die unmittelbare Interaktion von Individuum und Kollektiv. Eine vergleichende Betrachtung beider Romane ist deshalb besonders interessant, weil beide – in je eigener Weise – das Schicksal verfolgter Minderheiten in vergangenen Zeiten so thematisieren, dass sich die Juden im Deutschland der 1930er Jahre darin wiedererkennen und diese Romane – freilich in unterschiedlichem Sinne – als Aufforderung zur Selbstwehr verstehen konnten.

Der dem ‚engeren‘ Prager Kreis zugehörige, im Kindesalter erblindete Oskar Baum (1883–1941) thematisierte in seinen frühen Werken vornehmlich das Blindenschicksal. Der Problematik des Jude-Seins wandte er sich erstmals in seinem Roman „Die böse Unschuld“ von 1913 zu. In der Folgezeit setzte er sich in verschiedenen Erzählungen und Romanen immer wieder mit Judentum und Zionismus auseinander.¹⁴ In seinem letzten in Buchform publizierten Roman, „Das Volk des harten Schlafs“, entwirft Baum, im Rückgriff auf historische Ereignisse¹⁵ aus der Frühzeit des Mittelalters, retrospektive die Utopie eines toleranten jüdischen Staates. Bereits 1935 hatte er nach zweijähriger Arbeit diesen Roman abgeschlossen, der dann jedoch erst 1937 erschien.

Die Haupthandlung des Romans, die den Übertritt eines ganzen Volkes zum Judentum und die Gründung eines jüdischen Staates zum Inhalt hat, wird in den ersten siebzehn der insgesamt neunzehn Kapitel entfaltet. Auf ein „Vorspiel“ (VHS, 9–34) von zwei Kapiteln, in denen der Protagonist Bulan als ein gegen die Zwänge seiner religiösen jüdischen Erziehung rebellierender Knabe

Schicksal der Juden in unserer Epoche befassen wird u. da verspreche ich Ihnen, die Selbstwehr soll das erste Blatt sein, das aus dem Manuskript Teile publizieren kann, oder wenn Sie an den Vorabdruck von Romanen denken, sollen Sie dieses Werk gern haben“, DLA Marbach: 75.800. Im gleichen Brief fügte er in einem Postskriptum hinzu: „Ich wäre ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir die Selbstwehr, Nummern von Interesse, hie u. da zugehen liessen“, ebd.

¹² Oskar Baum: Das Volk des harten Schlafs, Wien, Jerusalem 1937; im Folgenden zitiert als VHS.

¹³ Franz Werfel: Die vierzig Tage des Musa Dagh, Berlin 1933; im Folgenden zitiert als MD.

¹⁴ Siehe hierzu Sabine Dominik: Oskar Baum (1883–1941). Ein Schriftsteller des „Prager Kreises“, Würzburg 1988, S. 143–205.

¹⁵ Zum historischen Hintergrund siehe Dieter Ludwig: Chazaren, in: Lexikon des Mittelalters, München, Zürich 1983, Bd. 2, Sp. 1783–88; siehe auch Arthur Koestler: The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and its Heritage, New York 1976. Zu Baums Quellen siehe Dominik [Anm. 14], S. 170 f.

vorgeführt wird, der als Heranwachsender eine Horde wilder Jungen um sich scharf, folgt in weiteren fünfzehn Kapiteln die Schilderung jener Geschehnisse, die schließlich zum Übertritt der Chasaren zum Judentum führen.

Unter dem heidnischen Reitervolk der Steppen Südrusslands lebt neben Christen und Moslems auch eine jüdische Minderheit, zu der immer wieder Verfolgte stoßen, wie ehemals Bulans Vater und seine Familie. Der charismatische Bulan und seine Schar haben sich mittlerweile als Kriegshelden hervorgetan, welche die Juden von Belendjer, einer der drei großen Städte des Chasarenreichs, vor dem Massaker durch einfallende Volksstämme retteten. Im weiteren Verlauf gelingt es ihnen auch, Übergriffe der Chasaren gegen die eigene jüdische Gemeinde der Hauptstadt Atel (heute Astrachan) abzuwehren.

Der Chakan der Chasaren (ihr König) ist innerhalb eines starren Hofzeremoniells eine entrückte Lichtgestalt, welche die laufenden Regierungsgeschäfte weitgehend einem Ilk (einem Majordomus oder Reichsverwalter) überlässt. Nach dem Tode eines den Juden wohlgesinnten Ilk rüstet dessen Nachfolger zum Krieg gegen die Araber. Bulan, der auf eigene Faust entscheidende Informationen über die neuen Taktiken des Araberheeres in Erfahrung gebracht hat, ist bereit, sich, sein Wissen und seine ihm ergebene, waffenerprobte Schar in die Dienste des Ilk zu stellen, wird jedoch von dem überheblichen und ‚antijüdischen‘ Chasaren schroff zurückgewiesen. Erst nach der vernichtenden Niederlage des chasarischen Heeres wird Bulans Hilfe akzeptiert – er wird zum Heerführer der Chasaren ernannt, um dem äußeren Feind entgegenzutreten.

In Überschneidung mit diesen Ereignissen beginnt der durch einen immer wiederkehrenden Traum in seiner praktischen Entscheidungskraft gelähmte und verunsicherte Chakan, sich dem Glauben der Juden anzunähern. Nach Gesprächen mit dem Rabbi der jüdischen Gemeinde, aber auch mit christlichen und muslimischen Geistlichen, regt er einen öffentlichen theologischen Disput an. Schließlich findet er zum Judentum, das er für sich und sein Volk als die richtige Religion erkennt. Doch Bulan lehnt es zu diesem Zeitpunkt noch ab, dass man die neue Religion einführe, da er das Bekenntnis von einem unwürdigen Feilschen mit Gott um Sieg oder Niederlage seines Heeres unabhängig wissen will.

Nach dem Scheitern verschiedener reaktionärer Umtriebe der heidnischen Priester und der Chatum (der Königin) und nach dem versehentlichen Meuchelmord an dem Chakan – das Gift, das ihn tötet, war eigentlich dem siegreich heimgekehrten jüdischen Heerführer zugeordnet – wird Bulan nun seinerseits zum Chakan ernannt und das Judentum zur Staatsreligion erhoben. Andere Glaubensgemeinschaften werden jedoch toleriert, und Bulan, nunmehr unter seinem Herrschernamen Obadjah, dekretiert, dass das ‚verfassungsgemäße‘ Gremium der neun Richter aus „je zwei Richtern jüdischen, islamitischen, christlichen, magischen Glaubens und einem Heiden zu bilden sei“ und dass „jeder im Lande nur von Richtern seines Glaubens gerichtet werden dürfe“ (VHS, 318).

Der optimistisch stimmende Ausgang der Geschichte wird durch die letzten beiden Kapitel des Romans konterkariert; das essayistisch angelegte achtzehnte Kapitel („Das Schicksal des Chasarenreichs“, VHS, 319–28) schildert den Untergang des durch seine „überlegene sittliche Haltung inmitten einer Welt der rohen Gewalt“ (VHS, 324) allzu verletzlichen Gemeinwesens nach 236 Jahren der Herrlichkeit, und das letzte Kapitel („Ihre Nachkommen“, VHS, 329–38) spielt, in zeitlicher Nähe zur Gegenwart des Lesers, im Jahre 1911: In dem kleinrussischen Städtchen Sjedlce steht ein Pogrom bevor.

Schon im Oktober 1935, unmittelbar nach Beendigung seiner Arbeit an dem neuen Roman, hatte sich Baum in einem in der „Selbstwehr“ abgedruckten Gespräch darüber geäußert: „Ich suchte für das Problem ‚Geist oder Macht‘, das eine Antwort auf die Grundfrage alles, besonders aber des jüdischen Lebens gibt, einen Stoff in der jüdischen Geschichte.“¹⁶ Und zwar suchte er einen solchen jüdischen Stoff zu dem Ende, „unsere Volkswendung von heute durch die Verknüpfung mit unser [sic] großen Vergangenheit zu fördern.“¹⁷ Er erläutert, dass er in dem Roman „in ständiger Steigerung die verschiedenen Gedanken- und Gefühlsrichtungen innerhalb des Judentums, in Gestalten verkörpert“, einander gegenüberstelle, um „eine Antwort auf den Grundkonflikt jüdischen Lebens“ zu versuchen: „dient man der Zukunft des Volkes und Gottes Gebot besser durch die Kraft zu dulden oder durch die Kraft sich aufzulehnen, auf Gott zu hoffen und das Schicksal zu ertragen oder Gott beizustehen und es zu ändern?“¹⁸

Die Haupthandlung des Romans scheint diese Frage eindeutig zu beantworten. Bulans Erfolg und die von humaner Toleranz geprägte Konzeption des jüdischen Staates verleihen der Utopie zunächst den Anschein der Realisierbarkeit und lassen sie als erstrebenswert erscheinen, als vorweggenommenes Ziel des Erhofften. Ganz so einfach macht es Baum sich und dem Leser jedoch nicht: Objektive, weil historisch begründete Zweifel an dem Bestand des idealen Staates werden durch das achtzehnte Kapitel (mit dem Untergang des Chasarenreiches) artikuliert, und das letzte Kapitel (mit dem drohenden Pogrom des Jahres 1911) macht die Tatsache des nicht gelösten Problems bewusst.

Aber auch im Hauptteil des Romans ist die unerbittliche Wirklichkeit nicht ausgeblendet: Die Galuth (das Exil) und die beständige Gefahr der Verfolgung sind der Hintergrund, vor dem Baum die Frage nach Erdulden oder Selbstwehr

¹⁶ Oskar Baum: Das Volk des harten Schlafs. Ein Kapitel jüdischer Geschichte: Die Zeit der Chasaren. Der neue Roman Oskar Baums, in: Selbstwehr, vom 11. Oktober 1935, S. 3 f., hier S. 3.

¹⁷ Ebd. Mit dieser Frage hatte sich Baums Freund Max Brod schon 1925 in seinem Roman „Räubern. Fürst der Juden“ auseinandergesetzt; dort war jedoch, nach historischem Vorbild, der jüdische Held gescheitert.

¹⁸ Baum [Anm. 16], S. 3.

diskutieren lässt. Er zeigt in einem facettenreichen Sittenporträt Assimilanten, Flüchtlinge, lässige, strenggläubige, reiche und arme Juden – und diejenigen, denen, wie Bulan, „[fern], unfassbar [...] etwas anderes [vorschwebt], etwas Neues, Gewaltiges, was das Leben frisch und voll und reich an Taten und Freuden macht und nichts damit zu tun hat, ob man Jude ist oder nicht.“ (VHS, 13)

Die zentrale Fragestellung des Romans wird vornehmlich durch Bulan und den jungen Schriftgelehrten Menahem ben Tam thematisiert. Doch schon im „Vorspiel“ wird der Leser mit ihr konfrontiert, indem Bulans Aufbegehren dem traditionellen Verständnis der jüdischen Identität gegenübergestellt wird:

Das größte Glück, die größte Wohltat und heiligste Pflicht, zu lernen und an Weisheit zuzunehmen, das tausendjährige Gesetz der jüdischen Jugend, mit jedem Atemzug der Lehre zu leben, sollte nun vielleicht für nichts gelten neben dem rohen Handwerk der unwissenden Völker, unter denen man zu leben gezwungen war? Sollte Jakob zu Esau werden? Hatte Gott sein Volk auserwählt zu seinem höchsten Dienst und zur reinsten Erkenntnis, damit es nun den anderen nachstrebe, die nur auf ihres Fleisches Kraft stolz sind und, wie die Kinder, einzig mit der Lust und Not ihres Leibes beschäftigt? (VHS, 29)

Ähnlich – wie sich in der Folge erweist, geradezu prophetisch – äußert sich später der sanftmütige junge Schriftgelehrte Menahem: „Welch fluchwürdige Verirrung einer hochgestimmten Seele, das Volk Gottes von seinem schwer errungenen Weg abzubringen und unter die Gottlosen, nur um Genuß und Besitz bemühten Völker hinabzustoßen, daß es, um seine Ewigkeit gebracht, wie sie mit des Schwertes Glück steige und vergehe.“ (VHS, 138) Doch obgleich er es nicht gutheißen kann, erkennt Menahem in Bulans Aufbegehren ein tiefes menschliches Bedürfnis: „Wie lockt es doch so sehr, ein Volk zu sein wie alle anderen, Herr unter Herren und nicht immer nur der geschlagene Knecht!“ (VHS, 138)

Ganz anders ist die Position Bulans; angesichts der Not seines Volkes prangert er die lähmende und im Innersten unfromme Gesetzestreue an und fordert kategorisch ein neues pragmatisches Gottvertrauen, das den traditionellen Überzeugungen diametral zuwiderläuft:

verdammt sind vor allem die, die nur an die Wunder der Vergangenheit glauben und es nicht wagen, selbst Hand für Gott und sein Volk zu heben, weil sie in Wahrheit Gott nicht die Macht zutrauen, zu helfen. Was ist das für ein feiges Gewäsch, daß Er uns wegen unsrer Sünden seine Hand entzogen habe! Wann waren denn je Menschen nicht sündig? Auch unsre Urväter waren es. Nur wer an das Wunder glaubt, dem kann es geschehen. Nur wer ins Meer hinausschreitet, vor dem kann es zurückweichen. Die Zeit der Wunder ist nie vorbei oder sie ist nie gewesen. Wir sind jeder ein Stück vom Willen Gottes, Mensch geworden, ihn auszuführen. Wer zu schwach im Vertrauen zu sich, zu ihm ist, der hindert Gott. Das Stück seines Willens in uns und das, das außer uns geblieben ist, wirken zusammen das Wunder. Gott allein kann es gar nicht wirken! (VHS, 71 f.)

Als – nicht zuletzt auch durch Bulans Aufbegehren gegen das Erdulden von Diskriminierung und Verfolgung provoziert – die Lage der Juden in Atel immer schwieriger wird, besinnen sie sich notgedrungen auf ihre Volkszugehörigkeit. Durch die äußere Bedrohung wird eine neue ‚Volkswerdung‘ angeregt, die auch diejenigen, die „innerhalb der Stadtwälle zu Ansehen und Vermögen“ gelangt waren, erfasst – „von denen zwar manche kaum mehr wußten, daß sie Juden waren, die aber doch in diesem Augenblick zu ahnen begannen, worum es ging“ (VHS, 136). Die schlimmsten Befürchtungen werden bestätigt, als es zu einem Pogrom kommt. Doch gegen den Pöbel und die übermächtige Verfolgung durch chasarische Truppen, die von dem assimilierten Juden Oguz geführt werden, setzen sich schließlich Bulans Scharen siegreich durch. Mehr noch, Bulan – und mit ihm sein Gott und sein Volk – wird durch den Chakan erhöht. Das Wunder ist damit tatsächlich geschehen.

Im letzten Kapitel des Romans, das die Frage der jüdischen Volkswerdung zu Baums Zeit explizit mit dem historischen Exempel verknüpft, wird erneut zwischen beiden Positionen abgewogen. Der Leser, gerade erst mit dem Untergang des jüdischen Chasarenreiches vertraut gemacht, sieht sich in eine Zeit nahe seiner eigenen Gegenwart versetzt. Während eines Schneetreibens gezwungen, in einer kleinrussischen Stadt abzustiegen, erfährt der Westjude Alfons Finzi dort in einem jüdischen Gasthaus das unheimliche Entsetzen der Vorahnung eines Pogroms. Zu den Gästen gehören auch zwei Studenten, die beide „den Alten, Frommen“ als „gefährliche Verführer der Jugend, als Unreine und Gottesleugner“ (VHS, 333) gelten. Denn, wie Bulan, sind sie nicht bereit zu dulden, sondern suchen, aktiv Abhilfe zu schaffen. Allerdings vertreten sie einander entgegengesetzte Standpunkte. Auf der einen Seite steht Berl Gaß, der als Revolutionär „mit den Führern der geheimen Bewegung in Verbindung [ist], die allen Unterdrückten, nicht nur den Juden, die Freiheit erkämpfen [will]“ (VHS, 334)¹⁹, auf der anderen Seite Menahem Tschicker, der als radikal hebraistischer Zionist charakterisiert wird.²⁰ Die nur partielle Gültigkeit beider Anschauungen wird im Verlauf der Handlung demonstriert. Denn während es Berl gelingt, die unmittelbare Bedrohung durch das Pogrom abzuwenden (durch sei-

¹⁹ Siehe hierzu die Rezension von Rudolf Fuchs: Das Volk des harten Schlafs, in: Das Wort (Moskau) 3, 1938, S. 134 f.

²⁰ Von Menahem heißt es, dass er sich „gegen das alte Wort der Verheißung [verging], daß Gott selbst Israel nach Zion zurückführen werde, wenn der Tag gekommen sei.“ Denn – „[so] sagten die Alten“ – und hier wiederholt sich die Argumentation der chasarischen Juden: „In frevelhafter Ungeduld Gott vorgreifen, war ein Tun, auf dem Fluch lag und das nur Unglück über das Volk bringen konnte“ (VHS, 334). Doch kommentiert der Erzähler: „Aber war es nicht auch möglich, daß Gott Menschenhand ausersah, um seinen Willen durchzuführen, wenn er die Stunde für gekommen achtete?“ (VHS, 334) Vgl. etwa Brods Darstellung in seinem Essay „Zionismus“ (1918), nach dem Wiederabdruck in Max Brod: Im Kampf um das Judentum, Wien, Berlin 1920, S. 37–45, hier S. 38, wo er den ‚hebraistischen Radikalismus‘ Jakob Klatzkins kritisiert.

ne Vermittlung rückt Militär in den Ort ein, bevor es zu Gewalttaten kommen kann), eröffnet Menahem die utopische Perspektive auf einen zukünftigen freien jüdischen Staat auf jüdischem Boden (vgl. VHS, 338) – und mit diesem Ausblick endet der Roman.

Die in Baums Roman miteinander konfrontierten Positionen polarisieren auch die Besprechungen des Buches.²¹ Hermann Sinsheimer kritisiert in seiner Rezension in der „Jüdischen Rundschau“ zwei Schwächen des Romans. Zum einen beanstandet er, dass aus „dem Glück der Waffen [...] erst die Beglückung durch den Glauben“ entsteht, und fährt fort: „Es ist nicht verwunderlich, daß sich gegen diese Chronologie und Kausalität aus der Mitte der Juden in dem Roman Einwände erheben.“²² Als „die zweite Schwäche der dichterischen Konzeption des Buches“ bemängelt er: „Es geht an dem *geistigen* Sieg des Judentums vorbei und überläßt fast ganz dem weltlichen den Raum und Ruhm.“ Emphatisch konstatiert Sinsheimer: „Das könnte den Ereignissen nach richtig sein, in der Idee des Judentums aber stimmt es nicht!“

Sinsheimers Kritik an der „leicht tendenziös“ gefärbten Richtung des Romans ist symptomatisch für den Zwiespalt zwischen den verschiedenen Fraktionen innerhalb der zionistischen Bewegung. Die begeisterte Aufnahme des Romans durch Max Brod ist Ausdruck des entgegengesetzten Verständnisses. Wohl eher durch seine politische Überzeugung motiviert, als einem objektiven Werturteil verpflichtet, pries der mit dem Autor befreundete Brod den Roman als Baums „reifste Arbeit, sein bisher bestes Werk“.²³ Für ihn ist es gerade der weltliche Sieg des Judentums, der als historisches Exempel die Aktualität des Romans zu einer Zeit ausmache, in der sich „aufs Neue das Schicksal unserer Eigenstaatlichkeit entscheiden soll und [zu der] die Leiden der Galuth [...] ins Unermeßliche gestiegen sind“. Die Sinnfälligkeit des Exempels läßt Brod die Analogie zur Gegenwart im Weiteren explizit aussprechen: „Die neuartige Lösung heißt diesmal und ist ja wirklich damals von der Geschichte augenfällig demonstriert worden: ein jüdischer Staat, in dem Gerechtigkeit nicht mehr ein frommes Gebet, sondern Realität wird.“²⁴ Die Gültigkeit des historischen Exempels sieht

²¹ Von den im Folgenden besprochenen Rezensionen weicht die von Rudolf Fuchs 1938 in der Moskauer Zeitschrift „Das Wort“ publizierte durch ihre ideologische Färbung deutlich ab, siehe Fuchs [Anm. 19].

²² Hermann Sinsheimer: Ein Chasarenroman, in: Jüdische Rundschau, vom 30. November 1937, S. 4; dort auch die folgenden Zitate.

²³ Max Brod: Oskar Baums Chasarenroman, in: Selbstwehr, vom 30. Juli 1937, S. 8; dort auch die folgenden Zitate.

²⁴ Gerechtigkeit ist für Brod ein zentrales Element seines Nationalismusbegriffs. In seinem Essay „Juden, Deutsche, Tschechen. Eine menschlich-politische Betrachtung“ (1918) entwickelt er sein Verständnis von Gerechtigkeit als eines notwendigen Regulativs des Nationalismus, das vom bloßen „Wollen“ abhängt, vgl. den Wiederabdruck in Brod (Fortsetzung der Fußnote auf S. 213)

Brod durch den philosophischen Hintergrund des Romans belegt. Die Figur Bulans ist für ihn „eine Illustration [...] zu dem ‚Wagnis der Mitte‘, von dem Felix Weltchs gleichnamiges politisch-philosophisches Buch handelt“.²⁵ In Kapitel fünf dieses 1936 erschienenen Buches²⁶, überschrieben mit „Bekanntnisnationalismus-Rassennationalismus“, hatte Weltch den Nationalismus als das „herrschende politische Problem der Menschheit im 20. Jahrhundert“²⁷ erörtert. Den in der Überschrift formulierten „verhängnisvollen“²⁸ Gegensatz – ob Bedeutung, Leistung und Wert eines Volkes sich aus seiner kulturellen Leistung herleiten lasse oder aus seiner „rassistischen Substanz“²⁹ – diskutiert er in einem ausführlichen Dialog zweier fiktiver Verfechter der jeweiligen Ideologien. Die Versöhnung des Gegensatzes sieht Weltch in der „schöpferischen Mitte“, die er als die positive Spannung zwischen „Altem und Neuem, zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Geschlossenheit und Offenheit“³⁰ versteht.

Tatsächlich scheint Baums Roman mit der Vereinigung jüdischer und chasarischer Eigenschaften in Bulan und dem entstehenden Volksganzen exemplarisch die Bildung einer ‚schöpferischen Mitte‘ zu beschreiben, die nun ihrerseits die Voraussetzung für das Entstehen des Idealstaates ist. Der Bezug zur angestrebten ‚Volkswerdung‘ der Gegenwart wird vor allem im letzten Kapitel des Romans deutlich, wenn Berl Gaß kommentiert: „das fremde Blut hat, scheint es, gut gewirkt [...] es gefährdete nicht die ererbte Kultureigenart und sittliche Weltanschauung. Das sollte unseren starrköpfigen Nationalisten doch wohl zu denken geben.“ (VHS, 336) Menahem Tschick hält ihm entgegen, dass man nur

[Anm. 20], S. 7–36, hier S. 12–14. Die von ihm selbst vorhergesehene (und leider mittlerweile historisch erwiesene) Gefahr, dass seine spezifisch ‚jüdische‘ Konzeption von Gerechtigkeit der Realität nicht standhalten könne, formuliert er folgendermaßen: „Und liegt nicht gerade für den Nationaljuden, dessen Gemeinschaft vorläufig nur in der Idee existiert, die Gefahr nahe, die Gerechtigkeits- und Ausgleichsmöglichkeiten der praktischen und politischen Welt, deren reale Erfahrung ihm fehlt, zu überschätzen? Mit anderen Worten: wird nicht auch der Jude, sobald er ein wirklich vorhandenes, nicht bloß gedachtes Palästina zu verwalten, zu verteidigen haben wird, von allmenschlicher Harmonie zu träumen aufhören und sich, um nicht unterzugehen, ‚nach der Weise der Völker‘ einrichten müssen – das heißt, die ganze Skala vom Verteidigungs- zum Präventivkrieg und Annexionismus hinableitend?“ Ebd., S. 12.

²⁵ Brod [Anm. 23], S. 8.

²⁶ Es ist anzunehmen, dass Weltch sein Manuskript mit Brod und Baum diskutiert hatte; das hier vorgestellte Konzept des Nationalhumanismus war auch von Brod vertreten worden, siehe etwa Max Brod: Rassentheorie und Judentum. Mit einem Anhang über den Nationalhumanismus von Felix Weltch, Wien, Jerusalem 1936, bes. S. 23–28; Weltchs Anhang, „Thesen des Nationalhumanismus“, ebd., S. 77–88.

²⁷ Felix Weltch: Das Wagnis der Mitte. Ein Beitrag zur Ethik und Politik der Zeit, Mährisch-Ostrau [1936], S. 124.

²⁸ Ebd., S. 125.

²⁹ Ebd., S. 126.

³⁰ Ebd., S. 134.

„aus seiner eigenen Wurzel [...] natürlich und gesund aufwachsen“ könne, denn „wer die eigene Gestalt nicht liebt und erhält, geht zuletzt als leeres Gewand herum.“ (VHS, 336) Es ist der Westjude Finzi, der schließlich die ‚schöpferische Mitte‘ der beiden Gegensätze findet, und die von ihm formulierte Synthese ist augenfällig durch Kursivdruck hervorgehoben:

ein Volk entwickelt sich wahrhaft nur, wenn es sich auf diesen beiden Füßen fortbewegt, sich angleicht und aufnimmt, aber doch immer auf das Seine zurückgreift, es bewahrt und mit dem Erworbenen bereichert. Beide Wege bergen Gefahren und doch würde jeder allein, ohne die Unterbrechung durch den anderen zum Untergang führen. (VHS, 337)

Einen „starrköpfigen“ Nationalismus hatten auch Weltsch und Brod scharf kritisiert.³¹ Für Brod war es die Bestimmung des Zionismus, diese Art des Nationalismus zu überwinden. Seine Rezension endet mit einem impliziten Hinweis auf die fast zwanzig Jahre zuvor von ihm erläuterte theoretische Grundlage seines Zionismusbegriffs und die ‚Sendung‘ des jüdischen Volkes:³²

Das Bewußtsein, das [sic] unser Volk um Gerechtigkeit nicht nur zu beten, nicht nur zu agitieren hat, sondern daß es wirklich die besonderen gottgegebenen Fähigkeiten (daher „auserwählt“) besitzt, der Gerechtigkeit Lebensraum auf Erden zu schaffen, wenn es zur Macht kommt, – diese frohe Hoffnung wird durch Baums schönes Buch vertieft und gestärkt.³³

In seinem zuerst 1918 in der Zeitschrift „Der Friede“ veröffentlichten Essay „Der Zionismus“³⁴ hatte es auch Brod abgelehnt (wie Menahem ben Tam in Baums Roman), dass man „das Judentum mit dem Maße der übrigen Völker“ messe und „sein Ideal nach dem politischen Ideal der anderen Völker“³⁵ einrichte – aus anderen Gründen jedoch und mit anderem Ziel als jener, denn für Brod ist es „die Sendung der jüdischen Nationalbewegung, des Zionismus, dem Worte ‚Nation‘ einen neuen Sinn zu geben.“³⁶ Baums Schilderung des ‚historischen‘ jüdischen Reiches ist geradezu eine Illustration der von Brod schon 1918 entwickelten Thesen eines zeitgenössischen Zionismus. Damals hatte Brod definiert:

³¹ Siehe etwa Brod [Anm. 20], S. 11 f. *et passim*, sowie Weltsch [Anm. 27], S. 124 *et passim*.

³² Den Gedanken von einer Mission des Judentums in der modernen Welt fand Brod in Martin Bubers zweiter, 1910 in Prag gehaltener Rede über das Judentum vorformuliert, vgl. Martin Buber: Drei Reden über das Judentum, Frankfurt/Main 1911, S. 34–56, bes. S. 54–56; siehe hierzu auch Giuliano Baioni: Kafka – Literatur und Judentum, übers. v. Gertrud u. Josef Billen, Stuttgart, Weimar 1994 [zuerst ital. 1984], S. 25.

³³ Brod [Anm. 23], S. 8.

³⁴ In: Der Friede 2, 1918/19, S. 134–36; hier zitiert nach dem Wiederabdruck in Brod [Anm. 20], S. 37–45.

³⁵ Ebd., S. 38; Brod argumentiert gegen diese säkularisierenden Tendenzen in einer knappen Übersicht über die verschiedenen Fraktionen des Zionismus. Vgl. auch 1. Sam 8,5–22.

³⁶ Brod [Anm. 20], S. 38.

Der Zionismus ist für mich die Intensivierung und Aktivierung der jüdischen Nationaleigenschaft eines universalen Menschheitsgefühles und damit eine wesentliche Hoffnung der Friedensidee, wie sie der Prophet Jesaias ausspricht: „Und sie werden ihre Schwerter zu Karsten umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie den Krieg erlernen.“³⁷

Seiner Sendung, „lebendiges Beispiel“³⁸ für einen neuen Nationalbegriff zu sein, könne das jüdische Volk gerade dann und nur dann gerecht werden, wenn seine ‚kosmopolitische‘ Eigenart sich „an einem bestimmten Punkt der Erdkugel“³⁹ konzentrieren könne. Brod meint Palästina, und in Baums Roman hatte er die Durchführbarkeit und das heilbringende Gelingen seiner Vision an dem historischen Beispiel des jüdischen Chasarenreichs demonstriert und seine Bestrebungen legitimiert gesehen.

Der von Baum vorgestellte historische Moment einer ‚Volkswerdung‘ der Juden ist das Ergebnis einerseits des steten äußeren Drucks der Verfolgung, andererseits aber auch des Eingreifens einer messianischen Retterfigur, die dem Volk durch die Vermittlung ihm fremder, doch positiver Eigenschaften eine neue, ‚veredelte‘ Identität gibt. Die in Baums Roman ausgetragene Diskussion um die Selbstwehr spiegelt – wie auch Brod in seiner Besprechung anmerkt⁴⁰ – den zeitgenössischen Zwiß zionistischer und antizionistischer jüdischer Fraktionen. Das von Baum vertretene Lösungsangebot macht „Das Volk des harten Schlafs“ zu einem zionistischen Roman im Sinne Max Brods.⁴¹

*

Die Selbstwehr und die durch den äußeren Druck provozierte Volkswerdung sind auch Themen von Franz Werfels „Die vierzig Tage des Musa Dagh“. Doch nicht nur die Tatsache, dass Werfel – sein eigenes Judentum reflektierend – den organisierten Völkermord an den Armeniern beschreibt, sondern auch das von ihm vertretene Lösungsangebot lassen eine deutlich andere Tendenz erkennen als Baums Roman.

Werfel (1890–1945), eine „wichtige Bereicherung unseres Prager Daseins“, so Max Brod im Rückblick⁴², gehörte dem Prager Kreis nur mittelbar an, da er einerseits etwas jünger war als die Autoren des engeren Kreises und andererseits

³⁷ Ebd., S. 39; vgl. auch Jes 2,4.

³⁸ Brod [Anm. 20], S. 39.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Siehe Brod [Anm. 23], S. 8.

⁴¹ Siehe dagegen Dominik [Anm. 14], S. 195: „Die im Abschlußkapitel dieses Romans enthaltene rein zionistische Komponente fällt im Verhältnis zu dem übrigen Inhalt zu wenig ins Gewicht, um den Roman insgesamt als zionistisch einzustufen.“

⁴² Max Brod: Der Prager Kreis, Stuttgart 1966, S. 146.

schon bald die ihn bedrückende Enge Prags floh („Mein Lebensinstinkt wehrte sich gegen Prag“, schrieb er später⁴³) und sich auch in Glaubensdingen von seinen Freunden distanzierte. Besonders Brod war Werfel anfangs eng verbunden gewesen, doch provozierte dessen Hinwendung zum Christentum ein Zerwürfnis; zugleich war die Auseinandersetzung um das Judentum auch eine Auseinandersetzung um den Zionismus, den Brod eifrig verfocht.

In seinem offenen Brief an Kurt Hiller, zuerst als „Die christliche Sendung“ 1917 in „Die Neue Rundschau“ publiziert, hatte Werfel den „Aktivismus, den [Hiller] und Ludwig Rubiner und in anderer Richtung auch Max Brod den Literaten als einziges Heil verkünden und anempfehlen“ und „dessen Hauptpunkt man die *Politisierung der Literatur* [...] nennen könnte“ als „gefährlich“ denunziert⁴⁴ und damit zugleich indirekt auf Brods Aufsatz „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“⁴⁵ von 1916 reagiert. Brod hatte hier seinerseits Hiller und Rubiner, aber auch anderen Expressionisten und ‚Dekadenten‘ – unter ihnen auch Werfel – vorgeworfen, sich in einem letztlich tatenlosen, egozentrischen und intellektuellen Aktivismus zu verlieren.⁴⁶ In der kontemplativen Innerlichkeit, in der Abwendung der von ihm als „Neuchristen“ bezeichneten jüdischen Schriftsteller von der Gemeinschaft, sah Brod eine schwere Krise des jüdischen Geistes. Seine Kritik verteidigte er in scharfer Form in einem weiteren Aufsatz gegen Franz Werfels „Christliche Sendung“.⁴⁷

Aber obgleich Werfel dem Zionismus wenig abgewinnen konnte⁴⁸ und sich zudem dem Christentum angenähert hatte, bestand er emphatisch auf seiner Volkszugehörigkeit. So schrieb er auf eine Anfrage des „Israelitischen Wochenblattes“ von 1926⁴⁹: „*Ich bin nicht getauft! Ich werde mich niemals taufen lassen! Ich habe niemals vom Judentum fortgestrebt, ich bin im Fühlen und Denken bewußter Jude!*“⁵⁰ In einem von Werfel für seinen Roman „Das Lied von Bernadette“ (1941) entworfenen, doch nicht in dieser Form veröffentlichten Vorwort nennt er verschiedene Gründe dafür, dass er ein christusgläubiger, aber

⁴³ Franz Werfel: Warum haben Sie Prag verlassen? in: Ders.: Zwischen Oben und Unten. Prosa, Tagebücher, Aphorismen, Literarische Nachträge, aus d. Nachl. hg. v. Adolf D. Klarmann, München, Wien 1975, S. 592. Der kurze Text entstand als Antwort auf eine Frage im „Prager Tageblatt“ vom 4. Juni 1922, war damals jedoch nicht im Druck erschienen.

⁴⁴ Franz Werfel: Die christliche Sendung. Ein offener Brief an Kurt Hiller, in: Ders.: Zwischen Oben und Unten, S. 560–76, hier S. 565.

⁴⁵ Max Brod: Unsere Literaten und die Gemeinschaft, in: Der Jude 1, 1916/17, S. 457–64.

⁴⁶ Siehe hierzu auch Baioni [Anm. 32], S. 124 f.

⁴⁷ Siehe Max Brod: Franz Werfels „Christliche Sendung“, in: Der Jude 1, 1916/17, S. 717–24.

⁴⁸ Siehe hierzu auch Baioni [Anm. 32], S. 127.

⁴⁹ Siehe Werfel: Zwischen Oben und Unten, S. 904.

⁵⁰ Franz Werfel: Franz Werfel – Jude oder Christ? in: Ders.: Zwischen Oben und Unten, S. 595–96, hier S. 595.

dennoch ein ungetaufter Jude sei⁵¹ – in diesem Kontext am wichtigsten: „Israel durchlebt die schwerste Stunde seiner Verfolgung. Dem Verfasser widerstrebt es, sich auch nur dem Anschein nach aus der Schar der Verfolgten zu drücken.“⁵²

Mit dem Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ wandte sich Werfel nun doch einem brisanten politischen Thema zu, das für ihn freilich im Wesentlichen ein ‚menschliches‘ Thema war. Eigene Erlebnisse auf einer Reise durch Syrien – „[das] Jammerbild verstümmelter und verhungertes Flüchtlingskinder“ (MD, 871) – hatten Werfel Anfang 1930⁵³ den unmittelbaren Anlass zu der literarischen Auseinandersetzung mit dem Völkermord der Türken an den Armeniern gegeben. Mit der Niederschrift seines Romans begann Werfel im Juli 1932. Im Mai 1933⁵⁴ schloss er die erste Fassung ab, und im November erschien die endgültige Fassung in zwei Bänden. Schon Anfang Februar des folgenden Jahres wurden die in Deutschland ausgelieferten Exemplare des Romans eingezogen.⁵⁵ Diese Maßnahme durfte kaum überraschen, nachdem Werfel bereits im Mai 1933 aus der Preussischen Akademie der Künste ausgeschlossen worden war⁵⁶ und nachdem nur Tage später auch Werke Werfels bei den Bücherverbrennungen auf den Scheiterhaufen in Flammen aufgegangen waren.⁵⁷ Vielmehr muss es verwundern, dass es – wie Jungk anmerkt – „gestattet war, ein Werk des ‚Verbrannten Dichters‘ Werfel überhaupt zu verkaufen“.⁵⁸

Was aber machte diesen Roman so brisant? – Sein Inhalt „sei geeignet, die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu gefährden“, so hieß es in der offiziellen Verlautbarung.⁵⁹ Zu deutlich war die Analogie des armenischen Volksschicksals zu den sich vorbereitenden Ereignissen in Deutschland. Außerdem sah sich die Türkei durch den Roman verunglimpft.⁶⁰ Die während des Ersten Weltkrieges in den Jahren 1915/16 von Enver Pascha und Talaat Bey in der Türkei mit allen Mitteln durchgesetzte Deportation der armenischen Minderheit und der Tod hunderttausender Armenier waren damals von den Ententemächten scharf ver-

⁵¹ Vgl. Franz Werfel: Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung, in: Ders.: Zwischen Oben und Unten, S. 614–18.

⁵² Ebd., S. 615.

⁵³ Werfel selbst nennt das Jahr 1929 (vgl. MD, 871), doch belegt Jungk, dass er sich wohl irrt, siehe Peter Stephan Jungk: Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte, Frankfurt/Main 1987, S. 396.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 211; Werfel spricht von März 1933 (vgl. MD, 871).

⁵⁵ Vgl. Jungk [Anm. 53], S. 216.

⁵⁶ Am 5. Mai 1933, siehe hierzu Lore B. Foltin: Franz Werfel, Stuttgart 1972, S. 75.

⁵⁷ Am 10. Mai 1933, siehe hierzu Jungk [Anm. 53], S. 209.

⁵⁸ Ebd., S. 213.

⁵⁹ Ebd., S. 216.

⁶⁰ Siehe hierzu ebd., S. 215 und 403.

urteilt worden.⁶¹ Auch Deutschland und Österreich, mit der Türkei verbündet und militärisch auf sie angewiesen, hatten protestiert – ohne allerdings ihren Forderungen den notwendigen Nachdruck zu verleihen.⁶² Unermüdlich, sowohl der türkischen als auch der deutschen Regierung ein Dorn im Fleische, hatte sich der protestantische Pfarrer Johannes Lepsius für das armenische Volk eingesetzt. Seine Berichte über die schrecklichen Ereignisse wurden neben den offiziellen Dokumenten, in die das französische Kriegsministerium Werfel Einblick gewährte, zu einer der wesentlichen Quellen seines Romans.⁶³

„Wie komme ich hierher?“ (MD, 7) Mit dieser Frage Gabriel Bagradians leitet Werfel seinen Roman ein, und es ist dies nicht die Frage des seines Aufenthalts ungewissen Reisenden, sondern die des zu seinen Wurzeln Heimgekehrten. Der in Frankreich völlig assimilierte Armenier Bagradian zieht sich, auf einer Nahostreise vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges in Beirut überrascht, mit seiner französischen Frau und seinem in Frankreich aufgewachsenen Sohn auf den alten Besitz der Familie in Yohonoluk, einem der sieben armenischen Dörfer am Fuße des Musa Dagh an der syrischen Küste, zurück.

Die Türkei wird seit der Jungtürkischen Revolution von 1908, die eine demokratische Reform des Osmanischen Reiches nach westlichem Muster anstrebte, von Enver Pascha und Talaat Bey und dem Parteiapparat des Ittihad (des Komitees für Einheit und Fortschritt) regiert. Gabriel ist türkischer Reserveoffizier, nachdem er, durch die Vereinigung der Jungtürken und der armenischen Nationalpartei motiviert (1907), im Balkankrieg von 1912/13 freiwillig in einem Artillerieregiment gedient hatte. Doch inzwischen ist klar: „Ittihad [...] hat sich des armenischen Volkes für seine Zwecke nur bedient, um sogleich all seine Schwüre zu brechen“ (MD, 15). Langsam sickern Nachrichten über das Vorgehen gegen die Armenier und über erste Deportationen auch nach Yohonoluk durch.

⁶¹ Am 23. Mai 1915 veröffentlichten die Alliierten eine Erklärung, in der sie die Massaker verurteilten und der türkischen Regierung die Verantwortung für diese anlasteten, siehe hierzu etwa Christopher J. Walker: *World War I and the Armenian Question*, in: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, hg. v. Richard G. Hovannisian, Houndmills, London 1997, Bd. 2, S. 239–73, bes. S. 266; siehe auch Akaby Nassibian: *Britain and the Armenian Question 1915–1923*, London 1984.

⁶² Siehe hierzu etwa Uwe Feigl: *Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*, Göttingen 1989 sowie bes. zur Zeit des Ersten Weltkrieges ebd., S. 174–249.

⁶³ Siehe Johannes Lepsius: *Bericht über die Lage des armenischen Volkes in der Türkei*, Potsdam 1916, Ders.: *Mein Besuch in Konstantinopel Juli-August 1915*, in: *Orient 1–3*, 1919, S. 21–33 und *Sammlung diplomatischer Aktenstücke*, hg. v. Johannes Lepsius, Potsdam 1919; eine weitere Quelle war: *Armenien. Beiträge zur armenischen Landes- und Völkerkunde*, hg. v. Paul Rohrbach, Stuttgart 1919. Zu Werfels Quellen siehe Foltin [Ann. 56], S. 75 sowie George Schulz-Behrend: *Sources and Background of Werfel's Novel Die vierzig Tage des Musa Dagh*, in: *The Germanic Review* 26, 1951, S. 111–23; zu Lepsius siehe Feigl [Ann. 62], *passim*.

Mit seiner Herkunft konfrontiert (weder sein Offiziersrang noch seine westlichen Affiliationen oder sein Reichtum machen ihn in den Augen der türkischen Behörden zu etwas anderem als einem Armenier), wächst Gabriel immer mehr mit seinem Volk zusammen und verfolgt mit zunehmender Unruhe die Geschehnisse. Schon sehr früh, wenn auch zunächst noch unbestimmt, reift in ihm der Gedanke, den Widerstand gegen die Deportation zu organisieren. Als der Verschickungsbefehl mit einiger Verspätung auch in der Provinz Aleppo durchgesetzt wird, beschließt die Bevölkerung der sieben Dörfer in einer großen Versammlung, Gabriels Ratschlag zu folgen und sich auf dem steil ins Meer abfallenden Musa Dagh zu verschanzen.

Gegen eine vielfache Übermacht türkischer Polizeitruppen und schließlich auch türkischen Militärs gelingt es den verzweifelten und schlecht ausgerüsteten Armeniern unter Gabriels militärischer Führung, den Berg zu halten und dem Feind empfindliche Verluste zuzufügen. Dennoch, durch Hunger und innere Zwistigkeiten geschwächt, scheint das Ende des armenischen Widerstands angesichts eines groß angelegten artilleriegestützten Angriffs der Türken besiegelt, als im Morgengrauen des einundvierzigsten Tages ein französisches Kriegsschiff die Küste unter Feuer nimmt und die Einschiffung der Verfolgten auf ein alliiertes Geschwader deckt.

Gabriel Bagradian, der seinen Sohn in den Kämpfen und seine Frau an die ihm fremd gewordene westliche Kultur verloren hat, bleibt allein auf dem Musa Dagh zurück. Am Grab seines Sohnes wird er von türkischen Kugeln getötet.

Im November 1932, noch vor Erscheinen des Romans, hatte Werfel „gelegentlich einer Vorlesungsreihe in verschiedenen deutschen Städten [...] das fünfte Kapitel des ersten Buches zum Vortrag“ (MD, 871) gewählt. In dem „Zwischenspiel der Götter“ – so ist dieses Kapitel⁶⁴ überschrieben – gibt Werfel ein Gespräch des Pastors Lepsius mit Enver Pascha nach den Berichten des protestantischen Geistlichen wieder. Werfel zeichnet in der von Enver Lepsius gegenüber mit weltmännischer Liebeshwürdigkeit vertretenen Notwendigkeit, zum Wohle der Menschheit den „Pestbazillus“ der Armenier auszurotten (vgl. MD, 142), den unbekümmerten, seiner selbst kaum bewussten und menschenverachtenden Zynismus des organisierten Genozids nach. Aus eben diesem „Zwischenspiel der Götter“ im ersten Buch⁶⁵ zitiert Bertha Badt-Strauß in ihrer

⁶⁴ Siehe MD, 127–53.

⁶⁵ Diesem ersten ist im dritten Buch ein zweites „Zwischenspiel der Götter“ nachgestellt, das – wiederum im Gespräch mit Lepsius – den ganz vergleichbaren Zynismus eines deutschen Geheimrats im Dienste des Auswärtigen Amtes illustriert: „Haben Sie sich niemals die Frage vorgelegt, Herr Doktor, ob nationale Minoritäten nicht überflüssige Beunruhigungen vorstellen und am besten zu verschwinden hätten?“ (MD, 575) Auf Lepsius' Hinweis, dass innerhalb Europas auch die Deutschen eine Minderheit bildeten, antwortet der Geheimrat: „Und deshalb hat jeder Deutsche die Pflicht, sich um sein eigenes (Fortsetzung der Fußnote auf S. 220)

Rezension des Romans in der „Jüdischen Rundschau“ Enver Paschas Reaktion auf die humanitären Bemühungen des amerikanischen Botschafters an der Pforte: „Mr. Morgenthau“, bemerkte Enver übermütig, „ist Jude. Und die Juden stehen immer fanatisch auf seiten der Minderheit.“⁶⁶ Badt-Strauß nimmt diesen Satz zum Anlass, Werfels eigenes Jude-Sein zu thematisieren, und fährt fort:

Mr. Morgenthau's Fürsprache hat damals den gequälten Armeniern kaum etwas genützt. Aber es liegt etwas wie historische Gerechtigkeit darin, daß gerade ein jüdischer Dichter in diesem unschätzbaren Buche das Problem der Armenier und damit das Problem der Minderheiten überhaupt gestalten mußte. *Ktat twam asi – du bist es, der leidest; du bist es, der kämpft – du bist es, der endlich überwindet.* Das spürt der Leser in jeder Zeile dieses Buches; und darin liegt seine letzte Botschaft.⁶⁷

Tatsächlich bestimmt die in der Interpretation von Badt-Strauß angedeutete und auf dem Faktum der ethnischen Minderheit basierende Analogie von Armeniern und Juden Werfels Romankonzeption.⁶⁸ So ist die Errettung der bedrängten Armenier in der Geschichte Israels typologisch vorgezeichnet. Die

Volksschicksal zu kümmern und der Blutströme zu gedenken, die, wie Sie es zu nennen belieben, die deutsche Minorität vergießt. Nur unter diesem Gesichtspunkt können wir uns mit der armenischen Frage beschäftigen.“ (MD, 575) Mit dieser Formulierung wird auf eine im Anschluss an das Gespräch Envers mit Lepsius wiedergegebene Unterredung des türkischen Kriegsministers mit Talaat Bey zurückverwiesen. Dort hatte jener geäußert: „Im Herbst werde ich allen diesen Leuten mit der größten Aufrichtigkeit antworten können: *La question arménienne n'existe pas*“ (MD, 149).

⁶⁶ Bertha Badt-Strauß: Kampf der Schwachen. Zu Werfels neuem Roman, in: Jüdische Rundschau, vom 8. Dezember 1933, S. 929; die Hervorhebung stammt von Badt-Strauß, vgl. MD, 138.

⁶⁷ Badt-Strauß [Anm. 66], S. 929.

⁶⁸ In einer Anmerkung der Redaktion zu der Rezension von Badt-Strauß wird ein im Hinblick auf die von Werfel entwickelte Analogie interessanter Hinweis auf einen 1933 im „Rostocker Anzeiger“ veröffentlichten Artikel gegeben: „Gehören die Armenier zu den Juden?“ Der antisemitische Publizist und Nationalsozialist Johannes [von] Leers verneint dort diese Frage mit einiger Vehemenz. Es sei „ein Gebot der Gerechtigkeit, die vielfach vorkommenden Vergleiche von Armeniern und Juden zu vermeiden“, denn diese seien „erstens unhaltbar und zweitens schädlich“, da es sich bei den Armeniern vielmehr um „ein altes arisches Volk“ handle, siehe: Gehören die Armenier zu den Juden? in: Rostocker Anzeiger, vom 28. November 1933, S. 1. Dasselbe ideologisch gefärbte „rassische“ Verständnis liegt auch der mit „M. R.“ gezeichneten Rezension des Romans in der „Vossischen Zeitung“ zugrunde. Ohne auf das Judentum des Autors explizit hinzuweisen, hebt „M. R.“ hervor, dass mit Werfel ein „Nichtarmenier“ das Schicksal dieses Volkes – eines „alten, kirchenbauenden Herrenvolkes“ – zu gestalten suche. Angesichts dessen, was sich in Deutschland vorbereitete, kann man den Beschluss dieser Rezension nur mit einem tiefen Grauen zur Kenntnis nehmen: „Die Vernichtung des Armeniertums, dieses indogermanischen Völkerrestes altchristlicher Geistesprägung, hätte uns nicht in diesem Maße als stumme Zuschauer sehen dürfen, gleich ob das hier Geschilderte in jedem Detail der Wirklichkeit entspricht oder nicht“, M. R.: Die mißglückte Heimkehr. Franz Werfel: Die vierzig Tage des Musa Dagh, in: Vossische Zeitung, vom 10. Dezember 1933, S. 34; meine Hervorhebung.

vierzig Tage des Musa Dagh⁶⁹, des Mosesberges, erinnern an die vierzig Jahre der Wanderung, bevor sich für Israel die Verheißung des gelobten Landes erfüllte; und auf einer gleichnishaften Ebene wird der Aufstieg auf den Berg unmittelbar mit dem Auszug aus Ägypten assoziiert: „An der Spitze der Prozession bildete ein laufender Staubwirbel den gespenstischen Vortänzer, eine beklagenswert dürrtige Abart jener erhabenen Rauchsäule, die den Kindern Israel in der Wüste vorangezogen war“ (MD, 288). An den Auszug aus Ägypten gemahnen aber nicht nur die Rauchsäule oder die ‚Vierzig‘, sondern auch die Laubhütten, die auf dem Berg errichtet werden (vgl. etwa MD, 380 u. ö.) und die unmissverständlich auf das jüdische Sukkot, das Laubhüttenfest, verweisen, das im Gedenken an die Wüstenwanderung der Kinder Israels gefeiert wird.⁷⁰ Zudem wird das jüdische Schicksal der Galuth, das Leben einer in alle Winde zerstreuten ethnischen und religiösen Minderheit ohne einen eigenen Staat⁷¹, gefährdet durch Assimilation und durch Verfolgung, als das der Armenier gezeigt: Da ist die Angst vor der armenischen Intelligenz (vgl. MD, 142), der Neid (vgl. MD, 262), der Religionshass und der geschürte Nationalitätenhass (vgl. MD, 261), und da sind die Pogrome (vgl. MD, 251–54). Die vorgebrachten Vorurteile – umso prägnanter, da einige von ihnen zunächst aus der Sicht des seinem Volk entfremdeten Gabriel vorgetragen werden – erinnern an die zur Genüge bekannten Stereotype des Jüdischen (vgl. MD, 31).

Für den Zionisten Herbert Friedenthal sind „die vierzig Tage der Verteidigung auf dem Musa Dagh [...], wie der ganze Mosisberg, in einem höheren Sinne Symbol der Volkswendung, die sich in den schwersten Tagen der Prüfung vollzieht.“⁷² Mittelbar hebt auch Friedenthal in seiner Rezension in „Der Morgen“ auf Werfels Judentum ab, wenn er kommentiert, in diesem Roman trete neben dem Ethiker „ein bisher unbekannter Werfel, der sich vor dem Geheimnis des Blutes beugt“⁷³, in Erscheinung. Das in dem Historiendrama „Juarez und Maximilian“ (1924/25) von Werfel für sein Œuvre formulierte Leitmotiv – „Und doch ist gut sein mehr als glücklich sein“ – werde nunmehr „an den tiefen, unruhigen Kräften des Blutes“ geprüft. Die Maxime behalte ihre Geltung, werde aber ergänzt: „Selbsterkenntnis und Selbstbekenntnis sind vor das Gut-sein

⁶⁹ Tatsächlich waren es, nach den Quellen, entweder 36 oder 53 Tage, siehe hierzu Schulz-Behrend [Anm. 63], S. 123; zu einer Deutung dieser Änderung siehe ebd. sowie James Edward Young: Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation, übers. v. Christa Schuenke, Frankfurt/Main 1992 [zuerst engl. 1988], S. 142. Zu Werfels Verwendung biblischer Tropen in der Beschreibung des historischen Geschehens siehe ebd., S. 141 f.

⁷⁰ Die Verteidigung des Musa Dagh dauerte Werfel zufolge vom 31. Juli bis zum 8. September 1915; das Laubhüttenfest fand 1915 am 23. September statt.

⁷¹ Siehe auch MD, 40: „Ihr seid zerstreut über die Länder...“

⁷² Herbert Friedenthal: Franz Werfels neuer Roman, in: Der Morgen 9, 1933/34, S. 479 f., hier S. 479.

⁷³ Ebd., S. 480; dort auch die folgenden Zitate.

wie vor jedes Sein gesetzt.“ Die von Friedenthal ausgemachten Momente von Selbsterkenntnis und Selbstbekenntnis sind für ihn offenbar unabdingbar für die Konstituierung einer nationalen Identität; und er unterstellt Werfel, mit seinem Roman eine entsprechende Forderung artikuliert zu haben, die dann ebenso auf die jüdische Volkswerdung anwendbar sein müsse.

Ein wichtiger Anstoß zur Volkswerdung ist der äußere Druck, der schließlich die Selbstwehr zur Folge hat. Badt-Strauß hatte indirekt von der letzten „Botschaft“ des Romans in einem solchen Sinne geschrieben: „du bist es, der leidet; du bist es, der kämpft – du bist es, der endlich überwindet“. Auch im Roman ist die Selbstwehr, provoziert durch die Verfolgung, ein wesentliches Konstituens der Volkswerdung. Die Armenier der sieben Dörfer am Musa Dagh werden aus der friedlichen Koexistenz mit Türken und Arabern gerissen und begründen ein neues, einem Staat ähnliches, von einem „Staatsgrundgesetz“ (MD, 225) geregeltes und durch die Religion gefestigtes (vgl. etwa MD, 234) Gemeinwesen, dessen Zweck die Selbstwehr ist. Diese, und das ist ein wesentlicher Aspekt, wäre in Werfels Roman ohne den westlich geprägten Gabriel und seine in der Assimilation erworbenen Fähigkeiten allerdings gar nicht möglich gewesen. Denn Gabriel ist es, der die Selbstwehr nicht nur organisiert, sondern sie auch zuerst denkt.⁷⁴ Schon früh stellt er die Frage: „Was sind wir für ein Volk, daß wir alles schweigend hinnehmen?“ (MD, 50) Lange trägt er sich daraufhin mit dem Gedanken, den Berg zu befestigen und zu verteidigen, so dass er unversehens während einer Abendgesellschaft in seinem Haus aufbraust, ohne dass ihn einer der ahnungslosen Gäste verstünde: „Wenn ein Tier nicht mehr daran glaubt, daß es sich wehren kann, geht es zugrunde. So ist es in der Natur und in der Geschichte.“ (MD, 62) Angesichts der unmittelbaren Bedrohung sagt er zu Ter Haigasun, dem armenischen Priester von Yoghonoluk: „Beten Sie ... Aber man muß Gott auch *unterstützen!*“ (MD, 82) – Nur wenige Jahre später

⁷⁴ Immerhin relativiert Werfel diesen Eindruck, da er andererseits in Gabriel eine ‚typisch‘ armenische Disposition beschreibt. Bei einem friedlichen Spaziergang auf den Höhen des Musa Dagh, bevor noch wirklich Beunruhigendes geschehen ist, denkt Gabriel an seine Knabenträume zurück, die geradezu eine typologische Deutung seines zukünftigen Verhaltens ermöglichen. Es „stürzen sich die Geister, die der Heimkehrer dereinst dort zeugte und zurückließ, leidenschaftlich auf ihn. [...] Es sind sehr kriegerische Geister. Die wilden Phantome jedes Armenierjungen. (Konnten es andere sein?)“ (MD, 17) In seinen Tagträumen geschah es damals, dass der blutige Sultan Abdul Hamid Türken, Kurden und Tscherkessen um die grüne Fahne des Propheten scharte, „um zu sengen, zu plündern und das Armeniervolk zu massakrieren.“ (MD, 17) – „Die Feinde aber haben nicht mit Gabriel Bagradian gerechnet. Er vereinigt die Seinen. Er führt sie ins Gebirge. Mit unbeschreiblichem Heldenmut wehrt er die Übermacht ab und schlägt sie zurück.“ (MD, 17) Die wenig subtile Vorausdeutung ist vor allem des einen, in Parenthese gesetzten Satzes wegen interessant – konnten es andere Phantome sein als jene von Verfolgung und heroischer Selbstwehr, die einen jeden Armenierjungen bedrängten? Gabriel, an den Ort seiner Kindheit zurückgekehrt, ist seiner Volksgemeinschaft verbunden, und stellvertretend erfüllt er seine Bestimmung, den Widerstand gegen die Verfolgung zu organisieren.

wird Bulan in Oskar Baums „Das Volk des harten Schlafs“ diesen Gedanken weiter ausführen.

Gabriel ist es auch, der – seinerseits nun wirklich unterstützt von Ter Haigasun – den versammelten Armeniern der sieben Dörfer den bewaffneten Kampf empfiehlt. Er provoziert damit eine Diskussion, in der ebenfalls ähnliche Standpunkte geäußert werden wie später in Baums Roman. Aus religiös-ethischen Gründen weigert sich der protestantische Pfarrer Harutiun Nokhudian (ähnlich Menahem), zu den Waffen zu greifen (vgl. MD, 217). Doch die Mehrheit lässt sich von Gabriel für die Selbstwehr gewinnen, sanktioniert von Ter Haigasun: Der Priester „verkündigte das Recht der Selbstverteidigung, er sprach von dem unbegreiflichen Blutpfad des armenischen Volkes seit Urzeiten und von dem beispielgebenden Wert dieses Wagnisses, das vielleicht die ganze Nation zum Widerstand emporreißen und damit retten werde.“ (MD, 244)

Mit Gabriel, dem Identität stiftenden, doch nie ganz integrierten Halb-Fremden, hatte Werfel seinem Roman eine rein fiktive Figur eingefügt und damit das historische Geschehen signifikant umgedeutet. Mittels der in seiner allmählichen Wandlung von einem nur imaginierten zu einem wahrhaftigen „Mensch-an-sich-Sein“ (vgl. MD, 46–47 und 867) vorgeführten Erkenntnis ist er ein Symbol, das über die bloße Volkswerdung weit hinausweist.

Der Rezensent der „Vossischen Zeitung“ merkte nüchtern an, dass die Schiffe der Alliierten zwar „die überlebenden Armenier aus dem türkischen Joch nach Aegypten oder in eine andere Fremde“ entführten, „gewiß aber in kein gelobtes Land“.⁷⁵ Auch für Gabriel scheint es ein gelobtes Land auf Erden nicht zu geben. Für ihn ist eine Rückkehr ins Leben unmöglich,⁷⁶ „schon deshalb, weil der wahre Gabriel Bagradian, wie er in diesen vierzig Tagen entstanden ist, *wirklich* gerettet werden mußte.“ (MD, 866) Der Gedanke, in „irgendein Barackenlager für armenische Flüchtlinge“ (MD, 866) eingewiesen zu werden, scheint ihm absurd. Zwar hat er „das Schicksal seines Blutes geteilt. Er hat den Kampf seines Heimatvolkes geführt.“ (MD, 866) Doch das ist es offenbar nicht, was den „wahren“ Gabriel ausmacht, heißt es doch: „Ist aber der neue Gabriel nicht mehr als Blut? Ist der neue Gabriel nicht mehr als ein Armenier?“ (MD, 866) Früher, als Kulturmensch westlicher Prägung, hatte er sich in einem „abstrakten Zustand“ gewähnt (vgl. MD, 46), hatte ein illusionäres „Mensch-an-sich-Sein“ (MD, 46) erfahren, einen „Wahn“ (MD, 46), aus dem ihn die Einsicht in die unerbittliche Wirklichkeit der Verfolgung gerissen hatte. Doch erst jetzt, nach den vierzig Tagen, nachdem er durch den „Pferch der Gemeinschaft“ (MD, 867) hindurchgegangen ist, ist er wahrhaftig „Mensch an sich“ (MD, 867) – und darin ist er mehr als Blut und mehr als Armenier.

⁷⁵ M. R. [Anm. 68], S. 34.

⁷⁶ Siehe auch MD, 851.

Mit einigem Unmut und noch mehr Unverständnis äußert sich der verärgerte Rezensent der „Vossischen Zeitung“ darüber, dass Gabriel Bagradian, kaum dass er zu seiner völkischen Blutsgemeinschaft gefunden habe, sich wieder von dieser abwende und die „Gnade der Rettung“ ausschlage: „Wir fühlen uns mit Recht in unserem Mitgefühl beleidigt.“⁷⁷ Insbesondere das in diesem Zusammenhang von Werfel eingeführte Erlösungsmotiv verdrießt den für das Thema von Individuum und völkischer Gemeinschaft offenbar besonders sensibilisierten (vermutlich) deutschen Rezensenten. Gabriels Erkenntnis des wahren „Mensch-an-sich-Seins“, so ereifert er sich,

die mit Begriffen wie „mehr oder weniger als Blut“ arbeiten muß, weil sie nirgends zur Schau der Identität vorzustößen und nirgends zwischen Ich und Du, zwischen Ich und Volksgemeinschaft ein männliches, spannungsreiches Gleichgewicht herzustellen vermag, wird uns von Werfel als Erlösungsmotiv vorgeführt, obwohl diese Erkenntnis doch nichts anderes als Mißverständnis und Reaktion ist.

In der Tat wirft Gabriels Opfertod einige Probleme für die Interpretation auf. Wiewohl seine Reaktion, diesem Leben zu entsagen, verständlich ist – den „wahren“ Gabriel zu retten heißt, ihn vor der unausweichlichen und konfliktbeladenen Konfrontation mit den zwei Welten, der französisch geprägten der Assimilation und der armenischen, zu bewahren –, haftet seinem Ende etwas Unerklärliches an; die pragmatische Lösung der ethnischen Identitätsfindung scheint inadäquat.⁷⁸

Als sich Gabriel erstmals der Gefahr bewusst wird, der das armenische Volk und mit diesem auch er selbst ausgesetzt ist, empfindet er, dass Gott irgendwas mit ihm „vorhat“ (MD, 69). In den letzten Augenblicken seines Lebens (MD, 868) spürt er wieder, dass er seine „Bestimmung“ noch zu erfüllen habe und dass Gott etwas mit ihm „vorhat“. Sein Leben, so fühlt er, „ist gelenkt und daher geboren“. Der Himmel, der sich über dem Musa Dagh wölbt, offenbart sich ihm als ein „Ort des Empfangenwerdens“. Jeder Schritt, den er tut, „ist eine Darbringung“, und von oben „bewegt sich ein opferndes Entgegenkommen auf ihn zu“ (MD, 868). Am Ende liegt er tot am Grab seines Sohnes: „Und das Kreuz des Sohnes lag auf seinem Herzen.“ (MD, 870) So der letzte Satz des Romans, dessen christliche Symbolik offenkundig ist, denn das Kreuz ist natürlich nicht nur das von Gabriel im Tod umgerissene Grabkreuz seines Sohnes

⁷⁷ M. R. [Anm. 68], S. 34; dort auch das folgende Zitat. Zu den von „M. R.“ angeführten Textbelegen siehe MD, 866 f.

⁷⁸ Bezeichnenderweise ist dieses letzte Kapitel des Romans überschrieben mit der Inschrift einer antiken griechischen Münze, die Gabriel, gemeinsam mit einer alten armenischen Münze, zum Talisman geworden war: „Dem Unerklärlichen in uns und über uns“. Während er die armenische Münze an demselben Tag verliert, an dem sein Sohn stirbt (vgl. MD, 712), begleitet ihn die andere Münze bis zu seinem eigenen Opfertod (vgl. MD, 865).

Stephan, sondern das des Menschensohnes, das auch Gabriel – dessen Name bedeutet: „Mann Gottes“⁷⁹ – auf sich genommen hat.

Diese Wendung ins Mystische relativiert den pragmatischen Aufruf zur Selbstwehr und stellt die von Badt-Strauß – und, Marcel Reich-Ranickis Zeugnis zufolge, offenbar auch von den Juden des Warschauer Ghettos⁸⁰ – gelesene Botschaft in Frage. Noch 1941 lehnte Werfel Max Brods Deutung des Zitats von Jesaja 2,4 nachdrücklich ab; für ihn ist das Jesaja-Wort von Schwert und Sichel ausschließlich „eschatologisch gemeint und nicht politisch.“⁸¹ Kritisch nationalpolitischen Lösungen gegenüber – und in dieser kritischen Haltung liegt wohl auch der Schlüssel zu der Erklärung des Endes seines Romans, der konsequent die Analogie von Armeniern und Juden vorstellt – fährt Werfel fort:

Das Reich Gottes auf Erden als Ziel jüdischer Religiosität ist eine Interpretation unserer Zeit. Es ist pure Säkularisation. [...] Erst im späten neunzehnten Jahrhundert ist er [der Messias] zu sozialer Pathetik säkularisiert worden, und zwar bei den ungläubigen Juden. Diese Wendung aber betrifft nicht nur Israel, sondern die ganze Welt.⁸²

Werfel stellt das Mensch-Sein über ein ethnisches Bekenntnis. Gabriel führt der Weg seiner Erkenntnis über das Bekenntnis einer ethnischen Identität hinaus. Am Ende von Werfels Roman steht deshalb nicht die Utopie eines armenischen Staates.⁸³ Eine Staatsgründung stellt für Werfel keine Lösung des Problems der ethnischen Minderheiten dar.

*

Trotz ihrer unterschiedlichen Lösungsvorschläge gibt es zwischen Werfels und Baums Romanen viele Gemeinsamkeiten. Beide Romane sind Dokumente einer durch das Zeitgeschehen geschärften Aufmerksamkeit für das Problem ethni-

⁷⁹ Siehe Wilfried Seibicke: Historisches Deutsches Vornamenbuch, Berlin, New York 1998, Bd. 2, S. 105. Dort werden als Bedeutungen des hebräischen Namens genannt: „Gott ist stark; Mann, Diener od. Lehnsmann Gottes; Held Gottes“.

⁸⁰ Vgl. Marcel Reich-Ranicki: Mein Leben, München 2000 [zuerst 1999], S. 41, wo dieser erzählt, dass Werfels Roman, der im Warschauer Ghetto von „Hand zu Hand“ gegangen sei, dort „ein unerwarteter Erfolg zuteil wurde“, da viele jüdische Leser glaubten, im Schicksal der Armenier „Parallelen zur eigenen Situation erkennen zu können“.

⁸¹ Werfel [Anm. 51], S. 617. Zuvor hatte Werfel diese Gedanken fast wörtlich bereits in seinen „Theologumena“ niedergelegt, die allerdings erst 1944 in englischer Übersetzung publiziert wurden (deutsch zuerst 1946), vgl. Ders.: Zwischen Oben und Unten, S. 154 f.

⁸² Werfel [Anm. 51], S. 618.

⁸³ Sie fand ja auch faktisch erst 1991 statt, siehe hierzu etwa Ronald Grigor Suny: Soviet Armenia, in: Hovannisian [Anm. 61], S. 347–87, bes. S. 386 f.; von 1918 bis 1920, bestätigt durch den Frieden von Sèvres (1920), existierte eine unabhängige Republik Armenien, die der Machtpolitik der Türkei und der Sowjetunion zum Opfer fiel, siehe hierzu etwa Richard G. Hovannisian: Armenia's Road to Independence, in: ebd., S. 275–301 und Ders.: The Republic of Armenia, in: ebd., S. 303–46.

scher Konflikte, für die Erfahrung von Differenz; sie stellen ausführlich und auf ähnliche Weise die Leiden der verfolgten armenischen und jüdischen Minderheiten vor.⁸⁴ Die Identität beider Minderheiten ist durch Religion, Kultur und Tradition definiert, wird jedoch durch eine Einzelfigur, die ein Verbindungsglied zu einem Anderen und Neuen schafft, transzendiert. In beiden Romanen ist es eine geradezu messianische Führerfigur, die aus der Verbindung des Volkstums mit etwas Neuem, durch die Assimilation Erreichtem, die nötigen Voraussetzungen hat, den Konflikt zu lösen, indem sie sich – und durch ihr Beispiel ihre Volksgemeinschaft – aus den althergebrachten Denk- und Verhaltensmustern der Duldung befreit und die Gemeinschaft zur Selbstwehr führt. Darin liegt eine wesentliche Übereinstimmung beider Romane. Dass in dem einen Fall die armenische, im anderen Fall die jüdische ‚Volkswerdung‘ gezeigt wird, scheint mir in diesem Kontext kaum von Belang, denn es scheint eindeutig, dass Werfel, selbst seines Jude-Seins sehr bewusst, geflissentlich eine Analogie in den Schicksalen beider Völker aufzeigt und die Unterschiede unter dem von beiden erlittenen Schicksal der Verfolgung subsumiert.

Wenn es sich mit dem mir derzeit vorliegenden Quellenmaterial auch nicht belegen lässt, dass Baum Werfels „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ gelesen haben könnte, so fällt doch immerhin auf, dass er mit der Arbeit an seinem eigenen Roman gegen Ende 1933 begann, als Werfels Buch gerade erschienen war. Im Gegensatz zu Werfel, der keine wirkliche Lösung des Minderheitenproblems, dafür jedoch eine idealistisch-mystische Lösung für das „Mensch-Sein“ des Einzelnen anbot, stellte Baum – gründend auf theoretische Texte von Felix Weltsch und Max Brod – am historischen Beispiel die Möglichkeit einer jüdischen Staatsgründung im zionistischen Sinne zur Diskussion. Die abstrakte Konzeption einer reinen Menschlichkeit, wie sie in Werfels Roman vorgestellt wurde, war für den weit pragmatischer denkenden Baum nicht akzeptabel, und so ist sein Roman vielleicht auch als ein Gegenentwurf zu Werfels Buch lesbar.

Vielleicht ist es müßig, darüber nachzudenken, wie die von Schoenberger in seiner Besprechung von Brods „Die Frau, die nicht enttäuscht“ implizierte Form der „Gegenwehr“ hätte aussehen sollen. Dafür, dass sich deutsch-jüdische Autoren literarisch mit der Frage der „Selbstwehr“ auseinandersetzen, sind die hier besprochenen Texte ein Beleg. Dass die Literatur die deutsche und die jüdische Katastrophe nicht abwenden konnte, ist voll Schmerz und Trauer erfahrene historische Wirklichkeit.

⁸⁴ Zu der späteren Metaphorisierung des Genozids an den Armeniern „in den Begriffen der Katastrophe eines anderen Volkes“, des jüdischen ‚Holocaust‘ nämlich, siehe Young [Ann. 69], S. 141 f.

„TODESFUGE“ – „TODESORGEL“: ZU PAUL CELAN UND ROBERT SCHINDEL

von Martin A. Hainz, Wien

Abstract:

Paul Celans „Todesfuge“ (und seinem Werk insgesamt) wurde Anerkennung unter der Prämisse zuteil, er bediene sich der Sprache affirmativ, weshalb an dem Text, dessen Trauer polemische Züge hat, der „hohe Ton“ gelobt wurde, Celans Kritik an der totalen Kultur und ihrer Konzeption von Meisterschaft jedoch ungehört blieb. Robert Schindels Werk versucht unter anderem, Celans Dichtung trotz allem Widerstand wieder zum Leben zu erwecken.

Acknowledgement has been granted to Paul Celan's "Todesfuge" (and to his entire work) under the premise that he uses language in an affirmative way; this is the reason why the text with the polemical traits of its grief has been praised for its *sublime tone*, while Celan's critique of total culture and the related concept of mastery remained unheard. The work of Robert Schindel is tempting among other concerns to revive the poetry of Celan.

Wenn ich eine Melodie pfeife [...] und in der Mitte unterbrochen werde, und wenn mich dann jemand fragt: »Wußtest du, wie man fortfährt?«, würde ich mit »Ja« antworten. Was für eine Art Vorgang ist das: *wissen, wie man fortfährt?*¹

1. Judennase

Es gibt Juden. *Den* Juden gibt es indes nicht – genauer: nur als Imago. Was das Jüdische sei, welches die Juden zu einer homogenen Gruppe formt, ist also nur so zu beantworten: ein Irrtum jener, die die Existenz dieser *homogenen Gruppe* postulieren und das Wesen derselben definieren. Das Judentum ist also etwas, das sich kaum legitim definieren lässt – allenfalls jene Definition, die ein Jude *für sich* träge, könnte statthaft sein. Ein sehr klares Bild dessen gibt Robert Schindel im Rahmen seiner poetisch-poetologischen Überlegungen. Er berichtet davon, seiner Nase wegen als Jude erkannt worden zu sein. Seine Mutter erklärt ihm, das Judentum sei eine Religion: „Wir aber sind ohne Bekenntnis, daher keine Juden.“² Der Junge ist somit irrtümlich als Jude identifiziert.

¹ Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe, hg. v. Joachim Schulte et al., Bd. 5: Das Blaue Buch (The Blue Book). Eine Philosophische Betrachtung (Versuch einer deutschen Umarbeitung des *Brown Book*, ergänzt durch die englische Fassung), übers. v. Petra von Morstein, 5. Auflage, Frankfurt/Main 1991, S. 69.

² Robert Schindel: Gott schützt uns vor den guten Menschen. Jüdisches Gedächtnis – Auskunftsbüro der Angst, Frankfurt/Main 1995, S. 12.