



Kent Academic Repository

Stähler, Axel (2003) *Zur Konstruktion einer zionistischen Ethik in Max Brods Romanen 'Rëubeni. Fürst der Juden' und 'Zauberreich der Liebe'*. In: Konkel, Michael and Pontzen, Alexandra and Theissen, Henning, eds. *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart. Studien zum Christentum und Judentum* (9). Schoeningh, Paderborn, pp. 135-153. ISBN 3-506-72366-9.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/2448/> 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>).

STUDIEN ZU
JUDENTUM UND CHRISTENTUM

HERAUSGEGEBEN VON JOSEF WOHLMUTH

Sonderforschungsbereich 534 »Judentum – Christentum«
an der Universität Bonn

2003

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

MICHAEL KONKEL /
ALEXANDRA PONTZEN /
HENNING THEISSEN
(HG.)

Die Konstruktion des
Jüdischen in Vergangenheit
und Gegenwart

2003

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung:

Aus: Eli Baranavi / Frank Stern (Hg.), Universalgeschichte der Juden, Wien 1993

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

© 2003 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-72366-9

Inhalt

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Einleitung | 7 |
| YAACOV DEUTSCH, MARIA DIEMLING »Christliche Ethnographien« von Juden und Judentum. Die Konstruktion des Jüdischen in frühneuzeitlichen Texten | 15 |
| OLIVER BERTRAMS Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819–1824). Zur ersten Konzeption einer »Wissenschaft des Judentums« und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext autoemanzipatorischer Apologetik | 29 |
| GÖRGE K. HASSELHOFF »... sondern Thomas von Aquin arbeitete im Geiste Maimoni's«. Manuel Joel (1826–1890) über Maimonides und dessen Einfluss auf die christliche Scholastik | 49 |
| MICHAEL KONKEL »Die Theokratie als Idee und als Anstalt«. Geschichte Israels und Judentum in der protestantischen Exegese des 19. Jahrhunderts | 69 |
| EGBERT BALLHORN Ein Judentum für die Menschheit oder: Die Orthodoxie erfindet sich neu. Psalmenauslegung bei Samson Raphael Hirsch | 87 |
| HENNING THEIBEN Die evangelische Eschatologie der Moderne und das Judentum | 103 |
| ALEXANDRA PONTZEN Die Konstruktion der jüdischen Heimat im Roman – der Jüdische Heimatroman? | 119 |
| AXEL STÄHLER Zur Konstruktion einer »zionistischen« Ethik in Max Brods Romanen <i>Rëubeni. Fürst der Juden und Zauberreich der Liebe</i> | 135 |
| MARIE-LUISE WÜNSCHE Typisch jüdisch? Merkwürdige Attribuierungen psychoanalytischer Theorien | 155 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CÉLINE KAISER | |
| »Jüdische Wissenschaft« – zur Rhetorik der/über Psychoanalyse | 169 |
| UTE FREISINGER-HAHN | |
| Ein konstruktiver Dialog zwischen Judentum und Christentum. Der Briefwechsel zwischen Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig | 187 |
| JAN WOPPOWA | |
| »Der überwindende Jude«. Geistiger Widerstand als Grundprinzip jüdischer Erwachsenenbildung | 207 |
| PETER EBENBAUER | |
| Jüdischer Gottesdienst im Urteil christlicher Theologie. Konstruktionen und Dekonstruktionen am Beginn und am Ende des 20. Jahrhunderts | 223 |

Einleitung

Die Frage nach dem, was »typisch jüdisch« ist, hat nach der Shoah ihre Unschuld verloren. Vielleicht ist sie gar vollständig kompromittiert. Und das nicht allein, weil die Frage nach dem »Typischen« leicht in eine spezifische Fahndungslogik mündet, sondern weil jede Begriffsbestimmung konstruktiven Charakters ist. Bereits die Frage nach einem »Wesen des Judentums«, ganz gleich, ob sie von jüdischer, von christlicher oder sonstiger Seite gestellt wird, konstruiert den Begriff eines solchen »Wesens«. Die Frage nach dem »Was«, nach dem Gegenstand »des Jüdischen«, sollte deshalb durch die Frage nach dem »Wie«, nach dem Verfahren seiner Konstruktion, ersetzt werden. Welche Strukturen haben Konstruktionen des Judentums? Welcher Art sind ihre diskurshistorischen Prägungen? Welche Rolle spielen dabei Ontologisierungen und Tabuisierungen, in deren Dienst Topoi wie beispielsweise die Rede von der »Nichtdarstellbarkeit der Shoah« gestellt werden? Und welche Funktionen erfüllen sie innerhalb von Politik, Wissenschaft, Kunst und Literatur?

Eine derartige Funktionsgeschichte der Konstruktion des Jüdischen in der deutschen Kulturgeschichte stellt nach wie vor ein Desiderat der Forschung dar. Mit Hilfe von Fallstudien, Einzelanalysen und systematischen Überblicken führt der vorliegende Band exemplarisch vor, mit welchen Verfahren, Formen und Medien die Konstruktion des Jüdischen in Theologie, Kunst und Wissenschaft funktioniert. Die Beiträge konzentrieren sich auf die für das deutsch-jüdische Verhältnis signifikante Zeit von Kaiserreich und Weimarer Republik und auf drei Themenkomplexe: Sie fragen erstens nach den Strukturmustern der jüdischen Selbst- und Fremdwahrnehmung (beginnend in der frühen Neuzeit, endend in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts) und insbesondere nach der Wechselbeziehung, welche die Konzeption des Jüdischen und das Projekt der deutschen Nationalstaatsbildung im 19. Jahrhundert eingehen. Die Aufsätze untersuchen zweitens die Intentionen und Folgen, die mit der Etablierung der Leitdifferenz jüdisch/christlich, deren Ablösung durch die Differenzierung jüdisch/deutsch und schließlich deren Ineinssetzung mit der Opposition jüdisch/arisch verbunden waren. Die Beiträge analysieren drittens emblematische Formen und politisch-ästhetische Aufgaben, die von der Kollektivsymbolik in den Medien des Interdiskurses übernommen werden, als mit dem Zionismus Theodor Herzls eine realhistorische Alternative zu den beiden vorhandenen Identitätsmodellen, Assimilation einerseits und Diaspora-Judentum andererseits, hinzutritt. Der Blick richtet sich dabei gleichermaßen auf innerjüdische wie außerjüdische, philo- wie antisemitische Bestrebungen und Versuche, »das Jüdische« in unterschiedlichen Disziplinen, Diskursen und Lebenswirklichkeiten zu entwickeln, zu verstehen und zu instrumentalisieren.

- Roszbacher, Karlheinz, Heimatkunstabewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende, Stuttgart 1975.
- Schach, Fabius, Von Theorie zur Praxis. Referat gehalten auf dem Delegiertentag der deutschen Zionisten in Frankfurt am Main am 31. Oktober 1897. Manuskript im CZA Jerusalem, A 15/VII/34. Hier zitiert nach: Eloni, Yehuda, Die umkämpfte nationaljüdische Idee, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker (Hg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976, 633–688.
- Schnitzler, Arthur, Der Weg ins Freie. Roman, in: ders., Gesammelte Werke. Die erzählenden Schriften. Erster Band, Frankfurt am Main 1961, 635–958.
- , Meine Stellung zum Zionismus (nicht-abgesandter Brief an den Jüdischen Nationalfond. o.D.), aus dem Nachlass hg.v. Heinrich Schnitzler, gedruckt in: Aufbau VIII./Nr. 19. New York 8. Mai 1942.
- Schorske, Carl E., Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de Siècle, Frankfurt am Main 1982.
- Schütz, Hans, Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick, München/Zürich 1992.
- Trietsch, Davis, Der große und der kleine Zionismus, in: Die Freistatt. Alljüdische Revue. Mai 1913, 92–98.
- Urgiss, Julius, Zionistische Literatur, in: Lazar Schön (Hg.), Die Stimme der Wahrheit. Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus. 1. Jg. Würzburg (1905) 365–374.
- Zohn, Harry, Arthur Schnitzler und das Judentum, in: ders., Wiener Juden in der deutschen Literatur. Essays, Tel Aviv 1964, 6–18.

AXEL STÄHLER

Zur Konstruktion einer »zionistischen« Ethik in Max Brods Romanen *Rëubeni*. *Fürst der Juden* und *Zauberreich der Liebe*

Der Prager deutsch-jüdische Schriftsteller Max Brod äußerte sich verschiedentlich in einem literarischen Legitimationsdiskurs des Zionismus.¹ Im Rahmen dieses Diskurses wurde ihm das Konstrukt einer besonderen – vorbildlichen und vorbildgebenden – »zionistischen« Ethik vielfach zum Instrument einer impliziten Didaxe. Vor dem Hintergrund einer als schmerzlich empfundenen Wahrnehmung des Bösen in der Welt² entwickelte Brod in verschiedenen seiner Werke Konzepte der »Welterlösung«, die deutlich durch sein Verständnis des Zionismus als einer Weltanschauung von universeller sittlicher Relevanz geprägt sind. Im folgenden soll versucht werden, einen Einblick in den Prozess der Konstruktion einer allgemein gültigen und praktizierbaren Ethik des Zionismus zu geben, wie er sich in zwei Romanen Max Brods – *Rëubeni*. *Fürst der Juden* und *Zauberreich der Liebe* – darstellt.

1. Im Zentrum des 1925 erschienenen Romans *Rëubeni*. *Fürst der Juden* steht das Brod immer wieder bewegende Thema von Wesen und Funktion des Bösen in der Welt:

Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. – Hierzu bemerkt man: Mit deinem ganzen Herzen, das bedeutet: mit beiden Trieben, sowohl mit dem guten wie mit dem bösen Trieb.³

Von der scheinbaren inneren Widersprüchlichkeit des talmudischen Kommentars zu Dtn 6,5 irregemacht⁴ und vor der Macht des Bösen erschauernd,

¹ Es sind hier etwa zu nennen: die Sammelbände essayistischer Texte *Im Kampf um das Judentum* (1920), *Sozialismus und Zionismus* (1920) sowie *Zionismus als Weltanschauung* (1925, mit Felix Weltsch); die Gedichtsammlung *Das gelobte Land. Ein Buch der Schmerzen und Hoffnungen* (1917); die Romane *Das große Wagnis* (1918), *Rëubeni. Fürst der Juden* (1925), *Zauberreich der Liebe* (1928), *Die Frau, die nicht enttäuscht* (1933), *Abenteuer in Japan* (1938, mit seinem Bruder Otto), *Der Hügel ruft* (1942) und *Unambo. Roman aus dem jüdisch-arabischen Krieg* (1949).

² Siehe hierzu etwa Pazi, Problem des Bösen, bes. 74.

³ Brod, *Rëubeni*, 3.

⁴ Der Kommentar findet sich im Traktat Berakhot 9,5 des babylonischen Talmuds. Dort heißt es: »Der Mensch ist verpflichtet, für das Schlechte ebenso zu benedizieren, wie er für das Gute benediziert, denn es heißt: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen lieben etc.*; mit deinem ganzen Herzen: mit deinen beiden Trieben, mit dem Trieb zum Guten und mit dem Trieb zum Bösen; mit deiner ganzen Seele: selbst wenn er dir deine Seele nimmt; mit deinem ganzen Vermögen: mit deiner ganzen Habe; eine andere Erklärung: mit deinem ganzen

die er in Gedanken heraufbeschwört, tritt der kleine Dawid Lemel Rat suchend in die Studierstube seines Vaters. Dort wird er Zeuge eines kaum weniger verunsichernden Geschehens. Den Vater sieht er mit weit geöffneten Augen aus dem Fenster starren. Auf dem verschneiten Hof macht sich ein Holzdieb davon. Aus seiner Erstarrung erwachend, reißt der Vater das Fenster auf und ruft der enteilenden Gestalt nach: »Heffker!«⁵ Damit erklärt er das Holz für »herrenlos« und wendet so die Sünde ab. Denn der da unten sich aus dem Staube macht, ist jetzt kein Dieb mehr, sondern »ein einfacher armer Jude, der von herrenlosem Gut so viel, als erlaubt ist, für seinen Bedarf genommen hat«⁶.

Mit diesen beiden Begebnissen skizziert Max Brod auf den ersten Seiten seines *Rëubeni. Fürst der Juden* die zentrale Fragestellung des historischen Romans. Es ist eine Frage der Ethik. Die verhandelte Ethik ist jedoch eine Ethik, die zwar allgemein menschlich gedacht, aber in einem besonderen zionistischen Kontext entwickelt wird: Denn sein ganzes Leben lang wird Dawid nach einer Auflösung des Widerspruchs suchen, und in seinem eigenen Handeln wird er der Sünde zentrale Bedeutung einräumen: mit dem großen und würdigen Ziel vor Augen, sein Volk von den Leiden der Galuth (der Diaspora) zu erlösen, es in das ihm zugedachte Land zurückzuführen und auf diese Weise Gott zu dienen – auch mit dem bösen Triebe.

Seine Sünde wird die Lüge sein. Er wird sich als Dawid (oder David) Rëubeni ausgeben, als Emissär eines verschollenen jüdischen Stammes, und im Auftrage seines königlichen Bruders dem Papst die Unterstützung eines mächtigen jüdischen Heeres zusichern: wenn dieser einen Kreuzzug gegen die Osmanen ausrufe und das in gemeinsamer Anstrengung befreite Heilige Land den Juden übereigne.

Die Figur des 1523/24 zuerst in Venedig öffentlich aufgetretenen David Rëubeni ist historisch, und Brod folgt – mit Ausnahme des ersten, in Prag spielenden Teiles seines Romans – seinen Quellen, insbesondere der autobiographischen Schilderung des echten Rëubeni, recht genau.⁷

Der Plan des Hochstaplers ist gut. Der humanistisch denkende Medici-Papst Clemens VII. hört ihn gnädig an und empfiehlt ihn – da der Machtkampf zwischen dem französischen König Franz I. und dem spanischen König und deutschen Kaiser Karl V. im Norden Italiens noch unentschieden ist – dem portugiesischen König. Auch an dessen Hofe wird der in aller Pracht auftretende Gesandte aus dem Lande Chabor wohlwollend empfangen. Doch ziehen sich die Verhandlungen vor dem Hintergrund europäischer Zwistig-

Vermögen: danke ihm für jedes Maß, mit dem er dir mißt«: Goldschmidt (Hg.), *Der babylonische Talmud*, 1, 193–194.

⁵ Brod, *Rëubeni*, 6.

⁶ Brod, *Rëubeni*, 7.

⁷ Die Autobiographie Rëubenis, deren Original-Manuskript heute verloren ist, wurde 1892 nach einer Abschrift von 1867 von Eduard Biberfeld ediert und ins Deutsche übersetzt, siehe Biberfeld, *Der Reisebericht des David Rëubeni*. Siehe auch die neuere Übersetzung ins Italienische und den ausführlichen Kommentar bei Sestrieri, *David Reubeni*. Zu den Quellen für den Roman siehe auch Brod, *Reubeni im Auge seines Verfassers*.

keiten, der gegen den Willen des aufgeklärten Papstes einsetzenden Inquisition und der Leiden der Marranen, der zwangsgetauften Juden, in die Länge. Schließlich scheitert Rëubeni auf grausame Weise an der Ungeduld und dem Unverständnis seiner Anhänger, welche die Aufmerksamkeit der Inquisition auf ihn und sein Werk lenken. Kaum gelingt es ihm, mit dem Leben davonzukommen. Enttäuscht und von Selbstzweifeln beinahe willenlos gemacht, folgt er später – sein politisches Kalkül bewusst verleugnend und in der neu gewonnenen Freiheit schwelgend – seinem einstigen »Jünger«, dem zum Judentum zurückgekehrten und ebenfalls historisch belegten Marranen Salomo Molcho. Ihr Ziel: den Kaiser zu gewinnen. Doch bevor sie diesem auch nur nahen können, werden beide in Haft genommen. Molcho stirbt in den Flammen des Scheiterhaufens, Rëubeni findet sein Ende einsam und vergessen in den Verliesen der Inquisition.

Im Bewusstsein seines Scheiterns richtet Rëubeni sich selbst vor einem inneren Tribunal – und kommt zu dem Schluss, dass er recht gehandelt habe, denn »ohne Sünde geht es keinesfalls. Wohl aber: Gott dienen – auch mit dem bösen Trieb ...«⁸ Er erkennt: »Der Weg war gut. Nur ich – nicht stark genug. Oder die Zeit noch zu früh.«⁹ Doch erfährt er in der Gefangenschaft einen ungeahnten Trost, der ihm Bestätigung gibt. Der jüdische Dichter Alkabez sucht ihn im Gefängnis auf. Von ihm hört er: In Safed, der Stadt der Weisen in Palästina, hat ein gewisser Josef Karo im liebevollen Gedenken an ihn, Rëubeni, und an Molcho ein Gesetzeswerk verfasst.¹⁰ Er nennt es *Schulchan Aruch*¹¹, den gedeckten Tisch:

Der »Gedekte Tisch« will das ganze Volk um den fertig zur Mahlzeit hergerichteten Tisch der göttlichen Gesetze sammeln, so daß es nur zuzugreifen braucht – und im Zugreifen gleichsam zu einem einzigen, in sich völlig gleichartigen eisernen Körper, unzerstörbar wird.¹²

Es ist, das erkennt Rëubeni, die Rettung für sein Volk und verspricht die Verwirklichung des erstrebten Zieles, denn er weiß: »Dieses Buch wird mein Volk zumindest zusammenhalten. Und erhalten, bis der andere kommt, – stärker als ich!«¹³

Dass einer kommen werde, dessen ist Rëubeni gewiss, da sein Weg ja der rechte war. Allein, die Zeit, so weiß Rëubeni, war noch nicht reif. Sein Volk muss erst zu sich selbst finden, zu einer neuen Einigkeit, allen assimilatori-

⁸ Brod, *Rëubeni*, 515.

⁹ Brod, *Rëubeni*, 516.

¹⁰ Siehe Brod, *Rëubeni*, 517. Der Dichter und Kabbalist Salomo ben Mose Alkabez lebte um 1500–1580, Josef Karo von 1488–1575.

¹¹ Der Titel des zuerst 1564/65 in Venedig erschienenen, von Josef Karo in Safed verfassten Kompendiums des jüdischen Ritualgesetzes und Rechts geht auf Ez 23,41 zurück; 1837–40 publizierte Heinrich Löwe eine Übersetzung ins Deutsche.

¹² Brod, *Rëubeni*, 517. Der vorgebliche programmatische Anspruch des *Schulchan Aruch* ist diesem so nicht zu entnehmen, sondern Interpretation Brods, die allerdings durch die analoge Wirkungsgeschichte des um etwa 500 unserer Zeitrechnung schriftlich fixierten Talmud selbst vorgezeichnet ist.

¹³ Brod, *Rëubeni*, 517–518.

schen Bestrebungen zum Trotz, wie sie im Roman durch die Figur des spanischen Juden Mantino verkörpert werden, Rëubenis großem Gegenspieler, der – einem Chamäleon gleich – sich nach der Austreibung aus Spanien in Venedig und später in Rom gänzlich seiner Umwelt anzuverwandeln weiß.¹⁴ Rëubeni selbst war, wie er es seinem Stamme immer vorgeworfen, vorschneil.¹⁵ Doch er denkt: »Wenn es aber so ist, – und wenn wirklich der Weg der rechte ist –, dann muß sich doch ganz gewiß irgendeinmal ein anderer finden, der ihn zu Ende geht?«¹⁶

Der zeitgenössische Leser weiß aus seiner Perspektive der dritten Dekade des 20. Jahrhunderts, dass die ihm gegenwärtige Zeit die Zeit der Erfüllung ist, dass jener »andere« sich in der Person Theodor Herzls, des Begründers des politischen Zionismus, gefunden hat: 1897 beruft Herzl den ersten Zionistenkongress ein. 1917 sichert die Balfour-Deklaration dem jüdischen Volk eine Heimstätte in Palästina zu. 1920 beginnt, nach Einrichtung einer Zivilverwaltung, eine konzentrierte jüdische Einwanderung in Palästina. In den zwanziger Jahren schließlich eignet der Jüdische Nationalfonds große Flächen palästinensischen Bodens; eine Siedlung nach der anderen strebt aus Sumpf oder Wüste empor. Mag der Leser der Entwicklung auch skeptisch gegenüberstehen, er weiß, dass das Siedlungswerk in Palästina in seiner Gegenwart, wenn auch durch harte Arbeit und im Schweiß des Angesichts erkämpft, stolze Blüten treibt.

So zumindest suggeriert es Brod in seinem nächsten zionistischen Roman, den er in die unmittelbare Gegenwart legt. Dabei ist *Zauberreich der Liebe* von 1928 ein Roman, der sich zunächst nicht einmal als »jüdisch« oder gar »zionistisch« zu erkennen gibt.¹⁷ Sehr viel augenfälliger ist über vielleicht vier Fünftel des Romans vielmehr die erneute Auseinandersetzung Brods mit der Frage nach der Macht und der Rolle des Bösen in der Welt. Und, noch viel unmittelbarer, die Situation dessen, der versucht, sich mit dem Bösen zu arrangieren – wie Rëubeni. Und auch er, der christliche Protagonist des Romans, Christof Nowy, erfährt, ähnlich Rëubeni, eine Läuterung. Doch erfährt er diese Läuterung angesichts der Verwirklichung des von Rëubeni erträumten Ideals, das ein zionistisches Ideal ist.

Mit Rëubeni hatte Brod eine Figur geschaffen, die das von ihm in einem Anhang zu seinem Essay *Organisation der Organisationen* (1916)¹⁸ beschriebene Wesen des »Welterlösers« verkörpert, das er dort dem des »Selbsterlösers« entgegensetzte:

Denn höher scheint es mir, im Notfalle auch die eigene Reinheit, Ungetrübtheit und Unbeirrtheit der Seele um der Liebe und Menschenerlösung willen zu opfern, als selbst zwar ein Heiliger zu werden, die übrigen Menschen jedoch, falls man ohne Klugheit und Berechnung, ohne Dämpfung der eigenen Ekstase auf

¹⁴ Vgl. Brod, Rëubeni, 494.

¹⁵ Vgl. Brod, Rëubeni, 96.

¹⁶ Brod, Rëubeni, 516.

¹⁷ Siehe hierzu auch Torberg, *Zauberreich der Palästina-Liebe*.

¹⁸ Im ersten Band der von Kurt Hiller herausgegebenen Zeitschrift *Das Ziel* mit dem bezeichnenden Untertitel *Aufrufe zu tätigem Geist*, 71–79.

sie nicht einwirken kann, ihrem Schicksal zu überlassen. Es gibt eben ... zwei Typen des ethischen Menschen: Selbsterlöser und Welterlöser.¹⁹

Die Liebe des »Selbsterlösers« charakterisiert Brod als eine »egozentrische Liebe«, die er ablehnt, »denn sie nimmt das Subjekt ernster als das Objekt«²⁰. Ihr hält er den Glauben daran entgegen, »daß irdisches Unglück mit allen Mitteln gelindert werden muß. Dann erst wollen wir uns um uns selbst, sogar im metaphysischen Sinne dann erst um uns kümmern.«²¹

Der Begriff des zu lindernden »irdischen Unglücks« weist voraus auf eine Begriffsbestimmung, die Brod in seinem »Bekenntnisbuch« *Heidentum Christentum Judentum* (1921) weiter ausführen sollte. Er prägte dort die bekannt gewordenen Begriffe des edlen und des unedlen Unglücks.²² Das edle Unglück hat seinen Grund in der Endlichkeit des Menschen, in der Unvereinbarkeit von Endlichem und Unendlichem; es ist das Unglück, das unabwendbar zum Menschsein gehört. Abwendbar ist dagegen das unedle Unglück, das rein menschlichen Ursprungs ist: Kriege, soziale Ungerechtigkeit usw. – die »ganze Dämonenhorde dunkler Scheußlichkeiten«²³. Dieses unedle Elend ist »in die Macht des Menschen, in seinen Willen gestellt«, ihm kann er abhelfen, und ihm abzuwenden – »aus dem Können ergibt sich sofort das Sollen«²⁴ – ist ein Teil seiner Bestimmung.

Diesem ethischen Imperativ, dem unedlen Unglück zu begegnen, irdisches Unglück zu lindern, folgt Rëubeni, indem er danach strebt, den Leiden des jüdischen Volkes in der Galuth durch die Heimführung in das Gelobte Land abzuwenden. Obwohl er sich in Sünde verstrickt und schließlich scheitert, vollbringt er die »ethische Tat«, die Brod schon 1914 in seinem Essay *Vom neuen Irrationalismus* gefordert hatte und mit der »das immanente Bestreben des ethischen Menschen gemeint [ist], nicht nur sich oder in sich die ganze Welt, sondern die ganze für sich bestehende Welt zur erlösenden Einheit zu bringen«²⁵.

Das skizzierte ethische Grundproblem wurde als solches verschiedentlich von der meist wohlwollenden zeitgenössischen Kritik erörtert.²⁶ Erst Armin Blau allerdings setzte sich 1926 in einiger Ausführlichkeit und unter Rekurrenz auf jüdisches Schrifttum in seiner in der Zeitschrift *Jeschurun* erschienenen Besprechung mit der theologischen Dimension der Auslegung der eingangs zitierten Mischnastelle²⁷ auseinander und kam zu dem wohl nicht allzu

¹⁹ Brod, *Organisation*, 78.

²⁰ Brod, *Organisation*, 79.

²¹ Brod, *Organisation*, 79.

²² Schon zuvor, in *Ein menschlich-politisches Bekenntnis: Juden, Deutsche, Tschechen* (1918), hatte Brod die Differenzierung von edlem und unedlem Leid unternommen; vgl. den leicht veränderten Nachdruck in Brod, *Im Kampf um das Judentum*, 7–36, hier 12.

²³ Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, 1,28.

²⁴ Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, 1,29.

²⁵ Brod, *Irrationalismus*, 752.

²⁶ Siehe etwa Barschak, *Besprechungen*, 56, Bergmann, *Problem der Sünde*, 686, Demmig, *Reubeni*, 395 und Gorelik, *Reubeni*, 650.

²⁷ Siehe hierzu auch das ausführlichere Zitat in Fußnote 4.

überraschenden Schluss, dass »1. der Trieb zur Lüge und Verstellung und seine Bewertung *überhaupt* nicht gemeint sind, und dass 2. mit der Deutung von *בְּשֵׁי יִצְרָיִךְ* keineswegs eine absolute Bewertung und Sittlichsprache des *יִצְרָיִךְ* beabsichtigt ist. Sünde bleibt Sünde unter allen Umständen, auch wenn sie für andre, eine Allgemeinheit, geschieht, in keiner Weise entschuldbar«²⁸ – so erscheint ihm Brods (oder Rëubenis) sophistischer Umgang mit dem Text mithin als »Taschenspielerkunst«²⁹ und seine Deutung als »glatte Erfindung«³⁰. Dass Brod die von Rëubeni vertretene »falsche Auffassung«³¹ habe ad absurdum führen wollen, hält er für unwahrscheinlich, da jener falschen die richtige Auffassung nicht deutlich genug gegenübergestellt sei. Blau rettet sich und seinen Enthusiasmus für die Brodsche Figur Rëubenis und den Roman endlich, indem er auf die ästhetische Dimension der Charakterisierung zurückverweist, über die er in einer früheren Rezension des Romans selbst schon gehandelt hatte³², und so folgert er abschließend: »als Märtyrerheld steht er [Rëubeni] durch die Kunst des Dichters vor uns, ob er gleich moralisch-ethisch ab ovo ein Irregeleiteter ist«³³.

Die Diskussion wurde von Josef Wohlgemuth, dem Herausgeber des *Jeschurun*, noch im selben Heft der Zeitschrift weitergeführt. Hugo Bergmann hatte im Vorjahr resümiert, der Roman entlasse den Leser »mit einer unbeantworteten Frage«³⁴ – ob nämlich der Weg des schwärmerisch-unschuldigen Molcho oder der des sündig gewordenen Rëubeni sich am Ende als der richtige erweise. Wohlgemuth sieht hier keine Ambiguität: »Wenn nicht geschichtlich David Rëubeni und Salomo Molcho zusammengehörten, man könnte meinen, daß Brod diesen als Gegenspieler erfunden, um durch ihn jene für Rëubenis Leben und Wirken maßgebende Theorie von dem absoluten Wert des bösen Triebes Lügen zu strafen.«³⁵ Im Lichte der Brodschen Theorie von »Welterlöser« und »Selbsterlöser« scheint die Verurteilung des bösen Triebes kaum so eindeutig; wenn Wohlgemuth aber fortfährt, den Roman gar als »Apotheose Molchos gegenüber Rëubeni«³⁶ zu rühmen, elaboriert er einen Irrtum, der darauf beruht, dass er die von Brod geschiedenen Kategorien von Gut und Böse auf der einen Seite und die von »Selbsterlöser« und »Welterlöser« auf der anderen vermengt:

Einsam und gebrochen ist Rëubeni. Nicht so sehr durch den Mißerfolg. Nein, durch die Erkenntnis, die ihm aufgeht, daß sein Weg eben nicht der rechte Weg und ob er politisch noch so klug. Und er wird erst wieder jung und glücklich, da er Molcho auf *seinem* Weg folgen kann, der der Weg der Wahrheit ist, ob dieser auch herzlich dumm und kindisch und törichte Schwärmerei. Denn es ist der Weg

²⁸ Blau, Anmerkungen, 79–80. Hervorhebung im Original gesperrt.

²⁹ Blau, Anmerkungen, 78.

³⁰ Blau, Anmerkungen, 78.

³¹ Blau, Anmerkungen, 80. Hervorhebung im Original gesperrt.

³² Blau, Reubeni, 11.

³³ Blau, Anmerkungen, 81.

³⁴ Bergmann, Problem der Sünde, 686.

³⁵ Wohlgemuth, Zwei Welten, 89.

³⁶ Wohlgemuth, Zwei Welten, 90.

des Märtyrers, der grenzenlosen Hingabe, des reinen Kampfes für die Idee. Die anderen können den Leib verbrennen, aber nicht den Geist, der unsterblich weiter wirkt und am Ende der Tage dennoch und trotz allem die Erlösung bringt.³⁷

Das von Wohlgemuth beschriebene Opfer ist das ergebnislose und deshalb egozentrische Opfer des »Selbsterlösers«, die beschworene Erlösung am Ende der Tage kann weder für Rëubeni noch für Brod eine akzeptable Lösung sein. Brod, um nur noch einmal daran zu erinnern, formulierte es als imperativ, dem unedlen Unglück unmittelbar zu begegnen. Treffender scheint aus diesem Grund Schmarja Goreliks Interpretation, der in dem »Selbsterlöser« Molcho sowohl Produkt als auch Symptom der »Goluspsychologie«³⁸ sieht, die zu überwinden unumgänglich sei, wenn das jüdische Volk gesunden solle. »Molchos Wunsch«, so Gorelik, »ist nur, seine Ergebenheit dem jüdischen Volke mit dem Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen zu dokumentieren. Reubeni aber hat von dem Kult des Leidens, des Opfers genug.«³⁹ Dass Rëubeni selbst zum Opfer wird, ist eine bittere Ironie des Schicksals, wie sie historisch belegt ist, wie sie aber auch die Logik des Romans verlangt, denn tatsächlich redet Brod nicht dem bösen Trieb das Wort, wie er auch in *Heidentum Christentum Judentum* deutlich macht⁴⁰. Es ist vielmehr die Richtung, die des »Welterlösers« Rëubeni Erlösungswille nimmt, die gute Absicht, sein Volk zu erlösen, die ihn rehabilitiert: sein Streben, nicht sein Handeln.

Die »unbeantwortete Frage« dieses Romans, wenn sie denn wirklich unbeantwortet sein sollte, entschied Brod unmissverständlich in *Zauberreich der Liebe*, wo er erneut die Konfrontation von bösem und gutem Trieb thematisierte, nicht aber jene von »Selbsterlöser« und »Welterlöser«.

2. In einem Brief an Willy Haas bezeichnete Brod seinen neuen Roman als »Kafka-Biographie«⁴¹. Dies trifft insoweit zu, als Brod in der Figur des Richard Garta Wesenszüge Franz Kafkas nachzeichnet, wozu er die damals noch unveröffentlichten Tagebücher seines verstorbenen Freundes heranzog, die er als Nachlassverwalter eigentlich hätte vernichten sollen.⁴² Kafka/Garta wird von ihm als ein Wesen absoluter Reinheit stilisiert⁴³, in Opposition zu dem mit Garta befreundeten Christof Nowy, der nicht nur als Kunsthistoriker die vermeintliche Macht des Bösen in der barocken Kunst und Architektur erkannt und beschrieben hatte⁴⁴, sondern überdies das Böse in seinem

³⁷ Wohlgemuth, Zwei Welten, 90. Hervorhebung im Original gesperrt.

³⁸ Gorelik, Reubeni, 650.

³⁹ Gorelik, Reubeni, 650.

⁴⁰ Siehe etwa das Kapitel »Ist Politik möglich?«, Brod, Heidentum, Christentum, Judentum, 1,41–46.

⁴¹ Vom 20. August 1929, Deutsches Literaturarchiv Marbach: 89.95.15/1; siehe auch Brod, Über Franz Kafka, 54.

⁴² Siehe hierzu etwa Max Brods Nachwort zu der ersten von ihm besorgten Ausgabe der Gesammelten Werke Kafkas im S. Fischer Verlag. Siehe außerdem Pazi, Problem des Bösen, 77.

⁴³ Siehe auch Brod, Über Franz Kafka, 257–260 zu Kafkas »ethischem Rigorismus«.

⁴⁴ Siehe Brod, Zauberreich, 102–104 oder 110–111; etwa: »Der Barockstil ist das Böse. Und Prag – die Stadt des Barock, Prag ist die böse Stadt. Prag macht alle böse, die hier wohnen«, 102. Dies trägt überdies zur Charakterisierung Christofs bei, der immer wieder als »alter Pra-

Leben zulässt, wenn auch mit dem Willen, das Gute zu schaffen⁴⁵: »Das Böse, so dachte ich damals, ist ein Gift – aber Gift in minimalen Quanten soll doch nach homöopathischer Ansicht das wirksamste, das einzige Heilmittel sein«⁴⁶; er hielt sich, ähnlich Rëubeni, für stark genug, »keinen Antrieb des Bösen zu gestatten über den unbedingt notwendigen Impuls hinaus, mit dem er das Leben steigert«⁴⁷. Richards konträren Lebensentwurf unbedingter Reinheit betrachtet Christof zunächst mit Skepsis und Besorgnis:

Will er denn die Sorge um alles, alles Böse der Welt auf sich nehmen – denkt Christof bedrängt. Und zum erstenmal wird ihm klar, daß ein Leben zusammenbrechen muß, das sich in so makelloser Reinheit behaupten will und dabei jedes Böse, das irgendwo in der Welt geschieht, als Trübung des eigenen Ichs empfindet.⁴⁸

Tatsächlich stirbt Richard jung – und zwar, wie Kafka, an der Schwindsucht. Erich Garta gegenüber, Richards jüngerem Bruder, der kein Äquivalent im Leben Kafkas hat und der als Chaluz (Pionier) in Palästina an der Verwirklichung seines zionistischen Ideals arbeitet, besteht Christof darauf, dass auch Richard nicht vor der »ethischen Tat« zurückgeschreckt sei – davor, seine »geistige Haltung«⁴⁹ in Wirklichkeit umzusetzen. Er begegnet Erichs Kritik an dem verstorbenen Bruder mit der Versicherung,

daß Richard wohl versucht hat, völlig wirklich zu werden. Ja, im Grunde war sein ganzes Leben mit solchen Versuchen angefüllt. Und was er geschrieben hat, erscheint daneben durchaus nebensächlich, war zumindest ihm selbst Nebensache. Um Wirklichkeit, um heilige Wirklichkeit ging es ihm in allem, in Beruf und Ehe und Erziehung und sozialer Gerechtigkeit – ganz genau so, wie es Ihnen hier nur darum geht. Die Schwierigkeiten, die er vorfand, sind auch die Ihrigen. Nur ist er freilich an ihnen zugrunde gegangen. Der Unterschied – Haaresbreite! Wir wollen einmal der Sache ehrlich auf den Grund sehen. Kurz gesagt, was Sie ihm vorwerfen, ist wohl nur, daß er nicht Zionist gewesen ist.⁵⁰

»Der Zionismus ist – *politisch* betrachtet – ein Ziel; *sittlich* gesehen aber ist er ein Weg; ein Weg zur Lösung der tiefsten Probleme der Menschheit.«⁵¹ So fasste es 1925 Brods lebenslanger Freund Felix Weltsch und leitete daraus einen zionistischen Imperativ an das Individuum ab, der die Erneuerung des jüdischen Menschen verlangt, durch »*die stets erneute, freie, schöpferische*

ger«, etwa 14 u.ö., bezeichnet wird. Siehe auch 110, wo es heißt, dass Christof glaubte, stark genug zu sein, im Spiel mit dem Bösen »kein Barock, kein Prag oder Rom in meiner Seele aufzubauen!« Am Ende des Romans, nach seiner Läuterung durch den Zionismus, heißt es von ihm, dass er, »der »alte Prager«, nun wieder ein junger zuversichtlicher Mann« sei, 441.

⁴⁵ Dieser Gedanke findet sich natürlich bereits in Goethes *Faust* vorgeformt; in *Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung* (1931) macht Brod diese Quelle für sein Denken explizit, siehe Brod, Stefan Rott, 220–223.

⁴⁶ Brod, Zaubereich, 109. Siehe hierzu ähnlich auch Brod, Rëubeni, 452.

⁴⁷ Brod, Zaubereich, 109–110.

⁴⁸ Brod, Zaubereich, 94.

⁴⁹ Brod, Zaubereich, 396.

⁵⁰ Brod, Zaubereich, 397.

⁵¹ Weltsch, Gedankliche Inzucht, 23. Hervorhebung im Original gesperrt.

Entfaltung aller Möglichkeiten des jüdischen Menschen«⁵². Was es bedeutet, Zionist zu sein, hatte Christof in Anschauung der Siedlung Giwath Afunah (Erbsenhügel) sowie in langen Gesprächen mit Richards Bruder Erich, der sich nun hebräisch Samuel nennt⁵³, und mit anderen der Chaluzim erfahren.⁵⁴ Nur zwei Schlüsselsätze sollen hier zitiert werden: »Der Zionismus ist ein ernster Versuch der Selbsterkenntnis. Vielleicht auch anderes dazu. Mir genügt es, daß er sich um die Wahrheit bemüht«⁵⁵ – so Erich zu Christof; und, gefragt, welches Ziel ihnen allen vorschwebte: »Uns selbst beweisen und damit auch anderen – daß ein gerechtes Leben möglich ist.«⁵⁶ Gerechtigkeit ist für Brods Zionismusbegriff ein zentrales Element. In Gerechtigkeit zu leben, heißt für Brod im politischen Sinne, »ein Gemeinwesen zu begründen, welches national ist, ohne in die unsozialen imperialistischen mörderischen Mißbräuche jener vertierten Gefühlsrichtung, die man heute »Nationalismus« nennt, zu verfallen«⁵⁷. Und genau darin sieht er die Aufgabe – und die Sendung – des jüdischen Volkes im Zionismus. Durch ihn soll das kosmopolitisch-universale Fühlen als das wesentliche Merkmal jüdischer Eigenart in Palästina konzentriert werden, mit dem Ziel, »*ihr einen Körper zu geben und sie auf diese Art aus Zerflossenheit und Dekadenz zu realer, sichtbarer Wirkung zu bringen*«⁵⁸ – als beispielgebendes Vorbild. Denn indem »das jüdische Volk für sich selbst ein solches musterhaftes Gemeinwesen aufrichtet, musterhaft nach innen und außen, zeigt es den Völkern Möglichkeit und Weg, auf dem nun *jedes Volk nach der ihm eingeborenen göttlichen Eigenart seine originale Lösung zu finden hat*«⁵⁹.

Christof – zunächst noch antagonistisch: »wie viel Kraft hier an ein Phantom verschwendet wird!«⁶⁰ – kann sich am Ende dem Eindruck, den die zionistische Kolonie und ihre Menschen auf ihn machen, nicht entziehen. Sein Vorwurf wird von Erich überdies mit der Antwort entkräftet, Richard habe sich zwar nie als Zionisten bezeichnet: »Aber er war es doch!«⁶¹ Ja, er habe sogar mittelbar für Erich, als dieser im Nachlass des Toten Schulhefte mit hebräischen Grammatikübungen gefunden hatte⁶², den Anstoß gegeben, sich um sein Volk zu »bekümmern«⁶³. Christof eröffnet sich damit unvermutet eine gänzlich neue Ebene des Verständnisses. Er fragt Erich:

Erinnern Sie sich noch an das Bild, das in Richards Zimmer hing? Der Pflüger! Lassen Sie mich einmal in Ruhe überlegen, ob nicht alles, was Sie mir hier in

⁵² Weltsch, Ethik und Politik, 46. Hervorhebung im Original gesperrt.

⁵³ Vgl. Brod, Zaubereich, 235 und 368–369.

⁵⁴ Siehe den Gegensatz zu den »Gesinnungs-«Zionisten in Europa, Brod, Zaubereich, 381.

⁵⁵ Brod, Zaubereich, 399.

⁵⁶ Brod, Zaubereich, 391.

⁵⁷ So Brod in seinem Essay *Zionismus* (1918), zitiert nach Brod, Im Kampf um das Judentum, 37–45, hier 40.

⁵⁸ Brod, Im Kampf um das Judentum, 39. Hervorhebung im Original gesperrt.

⁵⁹ Brod, Im Kampf um das Judentum, 40. Hervorhebung im Original gesperrt.

⁶⁰ Brod, Zaubereich, 378.

⁶¹ Brod, Zaubereich, 397.

⁶² Zu Kafkas Bemühungen, Hebräisch zu lernen, siehe etwa Brod, Über Franz Kafka, 270.

⁶³ Brod, Zaubereich, 398.

Giwath-Afunah gezeigt haben, der lebendige Widerschein dieses Bildes ist, das, wie ich jetzt fast mit Sicherheit annehmen möchte, nicht zufällig in seinem Zimmer hing.⁶⁴

Das Bild des Pflügers wird in Brods Roman erstmals sehr viel früher in der Beschreibung von Richard Gartas schlicht eingerichtetem Zimmer erwähnt:

An den kahlen Wänden nur zwei Bildwerke, auch sie mehr wie zufällig hergehängt, wie vergessen, früherem Geschmack des Besitzers, nicht seinem jetzigen entsprechend: ein Kunstwardruck, der einen Pflüger und weite Feldfurchen darstellt, dann der Gipsabguß eines kleinen antiken Reliefs, Mänade im Schleierkleid, tanzschreitend, einen Tierschenkel schwingend.⁶⁵

Der genannte Kunstwardruck ist möglicherweise Fritz Boehles *Pflügender Bauer* (um 1904), der dem zweiten Aprilheft des *Kunstwart* von 1914 angeheftet war (Abb. 1)⁶⁶ und der vorher bereits in der »Boehle-Mappe« des *Kunstwart* enthalten war⁶⁷, oder doch eine ähnliche Darstellung.⁶⁸ Der von Brod konstruierten Analogie von Richard Garta und Franz Kafka gemäß, besaß vermutlich auch Kafka ein solches Bild⁶⁹, das für Brod geradezu zu ei-



Abbildung 1: Fritz Boehle, *Pflügender Bauer* (um 1904, Detail), *Kunstwart*-Druck von 1914.

⁶⁴ Brod, Zauberreich, 400.

⁶⁵ Brod, Zauberreich, 92–93.

⁶⁶ Der seinerzeit in Deutschland sehr bekannte Maler und Bildhauer Fritz Boehle (1873–1916) bemühte sich in seinem posthum durch die nationalsozialistische Propaganda vereinnahmten Werk, »der fortschreitenden Technisierung durch die Konstruktion einer Scheinwelt trad. Werte in volkstüml. Gestaltung entgegensetzen«, Allgemeines Künstlerlexikon, 12, 128. Es handelt sich bei dem genannten Gemälde um das in dem von Robert Bock erstellten Werkverzeichnis Boehles als WV 72 identifizierte Bild, siehe Bock, Fritz Boehle, 218.

⁶⁷ Siehe Avenarius, Fritz Boehle; die nicht datierte Mappe erschien vermutlich um 1910.

⁶⁸ *Kunstwart* 27 (1914) o.S.

⁶⁹ Es ist nicht ganz geklärt, um welche Darstellung es sich tatsächlich handelt; es käme unter Umständen auch ein Gemälde Hans Thomas in Betracht, den Brod an anderer Stelle nennt.

nem Beleg seiner zionistischen Haltung wird und das, wie am Ende der oben zitierten Textpassage zu sehen, dann durchaus nicht »zufällig« in Garta/Kafkas Zimmer hing.

Der »Pflügende Bauer« – und zwar das Motiv an sich, nicht eine besondere Fassung desselben – wird jedoch zu einem Sinnbild nicht nur der von Brod immer wieder postulierten zionistischen Überzeugung Franz Kafkas⁷⁰, sondern, im Zusammenhang mit der idealisierenden Charakterisierung Richard Gartas, auch zu einem Sinnbild der von Brod gezeichneten zionistischen Ethik⁷¹, zu deren Trägern Erich und Richard Garta sowie Kafka selbst werden. Allerdings stehen die beiden letztgenannten gleichsam für ein Ideal der Ethik, während Erich – und mit ihm auch die anderen Siedler aus Giwath Afunah – Exponenten einer praktischen oder vielmehr einer praktizierten Ethik des Zionismus werden. Sie verwirklichen immer wieder aufs Neue das Sinnbild des Pflügers durch ihre »ethische Tat«⁷², die in Reinheit geschieht und ohne jedes Zugeständnis an den bösen Trieb. Die erlösende Wirkung ihrer »ethischen Tat« erweist sich nicht nur an ihrem funktionierenden Gemeinwesen, sondern auch an Christof, dem Nichtjuden, der durch das zionistische Beispiel zu einem neuen Menschsein findet: »Dann will ich aber auf dem Erbsenhügel doch wenigstens das Eine definitiv gelernt haben: nicht unreiner zu sein, als ich knapp sein muß, um eben noch leben zu können.«⁷³

Wie auf das Individuum, so soll die praktizierte Ethik des Zionismus – nach dem oben zitierten Text – in Brods Verständnis auch auf der Ebene von Völkern beispielgebend wirken. Interessant ist in diesem Zusammenhang die geradezu überschwengliche Reaktion eines deutschen Kritikers, der den Roman als ein ewiges Buch pries⁷⁴; 1929 schrieb Josef Mühlberger:

Da ist die Frage, was das uns Deutsche angeht. Es geht uns das nicht nur in negativer Hinsicht an. Ist denn die Sehnsucht nach dem ursprünglichen Leben, dem des Bauern, nach einer Lebensgemeinschaft, die zu ihrem eigenen Wohle nicht hundertfach Böses tun muß, die wissend rein und stark ist, von Kultur gesättigt und von Zivilisation befreit, ist dieser Wille, diese Sehnsucht denn nur zionistisch? Sie ist die Sehnsucht allgemeinmenschlicher Regungen.⁷⁵

vgl. Brod, Über Franz Kafka, 54; siehe hierzu auch Binder, Anschauung, 22–24 und ebd., Abb. 1. Dieses Bild (um 1876) entspricht jedoch weder der Beschreibung Brods, noch war es als Kunstwardruck erschienen. Boehles *Pflügender Bauer* hingegen wurde (vermutlich) erst 1910 bzw. 1914 vom *Kunstwart* publiziert; Kafka lebte aber in der von Brod beschriebenen Wohnung nur bis 1907. Zu einer ausführlichen Diskussion siehe den in Vorbereitung befindlichen Aufsatz von Jürgen Born, Der andere Kafka.

⁷⁰ Vgl. etwa Brod, Über Franz Kafka, 270–279; zu Kafkas Auseinandersetzung mit dem Zionismus siehe auch Baioni, Kafka, bes. die Kapitel 1, 5 und 6 sowie Robertson, Kafka, 171–176.

⁷¹ Ganz unmittelbar wird das Bild im Roman in dem folgenden Abschnitt assoziiert: »Frau Ritter, stark und jung unter dem breitrandigen Strohhut, [führt] ein Pferdegespann mit dem Kultivator durch die breiten Zwischenräume den Reben entlang – wie brennt die Sonne«, Brod, Zauberreich, 389; siehe hierzu auch ähnlich Weltsch, Land der Gegensätze, 61.

⁷² Zu der Betonung der »Tat« (im Gegensatz zur bloßen »Gesinnung«) siehe auch Brod, Zauberreich, 373.

⁷³ Brod, Zauberreich, 441.

⁷⁴ Siehe Mühlberger, Sudetendeutsche Dichtung, 43.

⁷⁵ Mühlberger, Sudetendeutsche Dichtung, 43.



Abbildung 2: Postkarte vom 5. Zionistenkongress (1901), Entwurf von Efraim Moses Lilien.

Auch wenn hier der Beispielcharakter des zionistischen Vorbildes im Brodschen Sinne offenbar richtig erkannt und das Sinnbild des Pflügers verstanden ist⁷⁶, mögen die nächsten Sätze nachdenklich stimmen, wenn es heißt: »Und unsere deutsche Jugendbewegung birgt in ihrer besten Tiefe diese Sehnsucht. Und sind nicht beide, trotz ihrer menschlichen Tiefe, national im besten Sinne?«⁷⁷

In der Ikonographie des Zionismus war der Landmann in den zwanziger Jahren längst etabliert. Schon auf den Postkarten der frühesten Zionistenkongresse sind Feldarbeiter vor der aufgehenden Sonne dargestellt sowie auch der Pflüger (siehe etwa Abb. 2)⁷⁸. Der Ackerbau gehörte zu den Tätigkeiten des »neuen jüdischen Menschen«, der nicht auf die Stereotypen von Geldgeschäft und Handel festgelegt war, sondern tätig am Aufbau seines »alt-neuen« Landes mitwirkte.⁷⁹ Brods Roman und die in ihm vorgestellte

⁷⁶ Brod hatte mehrfach in der von Mühlberger mit Johannes Stauda herausgegebenen Zeitschrift *Witko*, die von 1928–31 erschien, publiziert; mit seinen Anschauungen war Mühlberger offenbar vertraut.

⁷⁷ Mühlberger, *Sudetendeutsche Dichtung*, 43.

⁷⁸ Die aufgehende Sonne ist sehr prominent auch in einem Kalenderbild Fritz Boehles zu sehen, auf dem wiederum ein Pflüger dargestellt ist; zu einer Abbildung der Lithographie von 1909 siehe Kotzde, Fritz Boehle, 9.

⁷⁹ Siehe bereits das sogenannte »Baseler Programm«, das 1897 vom 1. Zionistenkongress in Basel verabschiedet wurde, dort heißt es: »Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die

zionistische Ethik tragen gezielt zur Perpetuierung des Bildes vom neuen jüdischen Menschen bei – und, so würde Brod es wohl wünschen, zu seiner Verwirklichung. Die »zionistische Roman-Propaganda«, die der junge Friedrich Torberg in seiner Rezension des Romans so positiv bewertete⁸⁰, scheint in der Tat Programm und überdies bewusst auch auf ein aktuelles außerliterarisches Bezugssystem zu verweisen.

Seit Anfang August 1928⁸¹ – erst gegen Ende desselben Jahres erschien *Zauberreich der Liebe*⁸² – warb der Jüdische Nationalfonds Keren Kajemeth Lejisrael (K. K. L.) für die Sammelaktion zu Rosch Haschanah (dem jüdischen Neujahrsfest⁸³) mit einer neuen holzschnittartigen Darstellung (Abb. 3), deren zentrales Motiv mit dem von Boehles Gemälde übereinstimmt, die aber durch die Beifügung von anderen bildlichen Motiven – etwa der aufgehenden Sonne oder der Nationalfondsbüchse – und variierenden Textblöcken einen geradezu emblemartigen Charakter erhält.⁸⁴ Ähnlich entwickelt Brods Roman in gewisser Hinsicht den Text eines Epigramms zu Boehles, erst von Brod mit dieser Bedeutung versehenen Ikone eines imaginierten Emblems mit dem Lemma: »Zionistische Ethik«. Der implizite gegenseitige Verweis konnte für den zeitgenössischen Leser oder Betrachter jeweils all jene Bedeutungskomponenten aktivieren, die Werbemotiv oder Roman vermittelten.

Das Vertrauen auf die Validität, mindestens aber die Lesbarkeit der Ikone und der mit ihr konnotierten Bedeutungen lässt sich im übrigen auch in der Auswahl der Illustrationen zu Felix Weltchs *Land der Gegensätze* (1929) beobachten. In seinem Bericht über eine gemeinsam mit Brod im Frühjahr 1928 unternommene Palästina-reise beschreibt Weltch die in den Kwuzoth

Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina. Zur Erreichung dieses Zieles nimmt der Kongreß folgende Mittel in Aussicht: 1. Die zweckdienliche Förderung der Besiedlung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden«, Dokumente zur Zionistischen Politik, 11.

⁸⁰ *Jüdische Rundschau* XXXIX.9 (1. Februar 1929), 54.

⁸¹ In der *Jüdischen Rundschau* findet sich das Motiv erstmals am 7. August 1928, XXXIII.62, 449. Es taucht dann, über das Datum der Rosch Haschanah-Aktion hinaus (Sammlungen am 2. und 9. September), bis zum Ende des Jahres mehrfach auf – am 10., 17., 24. und 31. August, am 7. und 21. September, am 8. November und am 14. Dezember (456, 468, 483, 493, 510, 538, 625 und 700). Im folgenden Jahr 1929 wurde dasselbe Motiv erneut für die Rosch Haschanah-Aktion verwendet, siehe etwa *Jüdische Rundschau* XXXIV.66 (23. August 1929), 429.

⁸² *Zauberreich der Liebe* erschien wohl im Dezember 1928 als erstes Werk Brods im Paul Zsolnay Verlag, nachdem dieser im gleichen Monat die Rechte an Brods Werken von dem Münchner Kurt Wolff Verlag erworben hatte, siehe hierzu den auf den 13. Dezember 1928 datierten Vertrag, Deutsches Literaturarchiv Marbach: 93.65.6. Günther Birkenfeld gibt in seiner Besprechung vom 18. Dezember den Hinweis, dass der Roman »soeben« erschienen sei, siehe Birkenfeld, Max Brods neuer Roman, 705.

⁸³ Im Jahr 1928 fiel Rosch Haschanah auf den 15. September.

⁸⁴ Der durch die Darstellung sinnfällig unterstützte Sammelaufruf wurde in der *Jüdischen Rundschau* vom 24. August 1928 von einem erklärenden Text begleitet, in dem es unter anderem hieß, der »moralische Effekt« der Aktion solle darin liegen, »daß der Palästinatedanke in neue weite Kreise des deutschen Judentums getragen« werde, *Jüdische Rundschau* XXXIII.67 (24. August 1928), 483.



Die Rosch Haschanah-Aktion beginnt am 2. September!

**1000 Dunam neuen Boden
durch Deine Mitarbeit
durch Deine Spende!**

Abbildung 3: Werbemotiv für die Sammelaktion des Keren Kajemeth Lejisrael zu Rosch Haschanah 1928, *Jüdische Rundschau* vom 31. August 1928.

Palästinas erzielte »Realität« des zionistischen Ideals, der gegenüber es keine Skepsis mehr geben könne.⁸⁵ Zahlreiche der in dem Reisebericht geschilderten Eindrücke korrelieren mit Brods literarischer Bearbeitung⁸⁶, so auch Weltschs Würdigung der sittlichen Haltung der Chaluzim in den Kwuzoth, die er als »gewiß die beste Frucht zionistischer Gesinnung in Palästina«⁸⁷ bezeichnet:

ihr Leben hat einen Sinn; denn sie haben es für ein sittliches Ideal eingesetzt: sie dienen einem Ideal nicht theoretisch, nicht im Nebenamt, nicht gegen Bezahlung, nicht fallweise, nicht durch Reden, nicht durch Schreiben: sie dienen ihm einfach ganz; denn sie haben ihr Leben dafür hingegeben.⁸⁸

Über das jüdische Volk in Palästina schreibt Weltsch weiter: »Sein »Widerstand«, der es formt und aus dem es zu formen hat, ist das Land, in dem es lebt, sich erhalten muß, sich vermehrt, in dem seine Individuen ihren individuellen Tod durch körperliche und geistige Zeugung zu überwinden suchen. Dieses Land ist ihnen als Widerstand und als Materie aufgegeben worden.«⁸⁹ Als Komplement des die zionistische Ethik propagierenden Textes (Epigramm) und als Sinnbild der besonderen Beziehung von jüdischem Menschen und palästinensischem Boden findet sich auch hier die Ikone des jüdischen Pflügers (Abb. 4) – dessen »lebendiger Widerschein«⁹⁰, wie Brod es mit Blick auf den Kunstwartdruck formuliert hatte, das sittlich reine Leben in der Kwuzah ist.⁹¹

3. In einer Erzählung Leo Rafaels' (d.i. Leon Kellner) von 1897 stellt ein kleiner jüdischer Junge die unschuldige Frage: »Wann wird er kommen?«⁹² – gemeint ist der Messias. Die Mutter bleibt ihm die Antwort schuldig, und erst nach vielen Erfahrungen erkennt er im Mannesalter: »Wann wir wollen!«⁹³ Nach religiöser Auffassung liegt es natürlich nicht beim Menschen, dem Willen Gottes vorzugreifen – aus einer angemessenen Machtvollkommenheit die Heimkehr Israels zu betreiben, ist Sünde. Denn die Galuth ist Teil

⁸⁵ Vgl. Weltsch, *Land der Gegensätze*, 68.

⁸⁶ Unter anderem besuchten die Reisenden die von tschechischen Juden bearbeitete, 1922 gegründete Kwuzah Beth Alfa am Fuße des Berges Gilboa, die Brod wohl zur Vorlage für *Giwath Afunah* diente.

⁸⁷ Weltsch, *Land der Gegensätze*, 59.

⁸⁸ Weltsch, *Land der Gegensätze*, 72. Hervorhebung im Original gesperrt.

⁸⁹ Weltsch, *Land der Gegensätze*, 75.

⁹⁰ Brod, *Zauberreich der Liebe*, 400.

⁹¹ Die Abbildung findet sich zwischen den Seiten 48 und 49 und damit allerdings nicht in unmittelbarer Nähe dieses Textes, was technisch bedingt ist, da das für die Abbildungen verwendete Glanzpapier nur zwischen den Bogen eingebunden werden konnte. Die den Reisebericht illustrierende Fotografie assoziiert jedoch nicht nur das imaginierte Emblem »Zionistische Ethik«, sondern sie suggeriert durch die unmittelbare Gegenüberstellung mit der Ablichtung eines arabischen, ungleich primitiver ausgerüsteten Pflügers (Abb. 5) zudem ein Moment kolonialistischer Überlegenheit, das ebenfalls in vielen zionistischen Texten – implizit auch in *Zauberreich der Liebe* – präsent ist.

⁹² Rafaels, *Wann wird er kommen?*, 14.

⁹³ Ebd.



Abbildung 4: »Pflügender Jude (Kwuzah Markenhof)«, Fotografie aus Felix Weltsch, *Land der Gegensätze* (1929).



Abbildung 5: »Pflügender Araber (bei Chedera)«, Fotografie aus Felix Weltsch, *Land der Gegensätze* (1929).

der gerechten Strafe, die Gott seinem Volk für dessen Übertretungen ange-
deihen lässt. Erlösung wird der gottgesandte Messias bringen. Dies das zen-
trale Argument der religiösen Juden gegen den Zionismus. Mit dem Scheitern
Räubenis, das natürlich historisch ist, scheint Brod geradezu eine rückwirkende
Legitimation für den modernen Zionismus zu konstruieren. Denn das damalige
Scheitern gesteht er in *Räubeni* zu, mit einer Begründung, die mit der des gläubigen
Juden übereinstimmt – es war die Zeit noch nicht reif. Umgekehrt scheint er
jedoch post festum in *Zauberreich der Liebe* die moderne Bewegung des Zionismus
mit ihrem Gelingen und der von ihm vorgeführten Existenz des neuen jüdischen
Menschen vor dem Hintergrund der fehlgeschlagenen historischen legitimieren zu
wollen: Erkennt, dass jetzt die Zeit reif ist.

Aber darüber hinaus demonstrieren beide Romane zwei divergierende Wege,
dem unedlen Unglück zu begegnen. In beiden finden sich »Welterlöser«, welche die
»ethische Tat« vollbringen. Der Unterschied liegt in Erfolg oder Misserfolg, in der
Größe der Aufgabe sowie in dem Vehikel (nicht Movers) auf der einen Seite des
guten, auf der anderen Seite des bösen Triebes. Schien vor dem in *Räubeni* geschilderten
historischen Hintergrund allein der böse Trieb Erfolg zu versprechen, so zeigt sein
Scheitern vor dem in *Zauberreich der Liebe* entwickelten zeitgenössischen
Hintergrund, dass letztlich nur der gute Trieb Erfüllung bringt. Dennoch erfährt
das theologische Problem, das sich dem kleinen Dawid Lemel stellte, eine Deutung,
die im Nachhinein den, der dem bösen Trieb folgte, rechtfertigt, da ja er – der
Fiktion nach – den Anlass zur Abfassung des *Schulchan Aruch* gegeben und damit die
Sammlung und das Überleben des Volkes gewährleistet hatte.

Wilhelm Meridies reduzierte 1929 missbilligend die »Moral« von *Zauberreich
der Liebe* auf die Formel: »der Zweck heiligt die Mittel.«⁹⁴ Auf *Räubeni* mag dies
bedingt zutreffen, wengleich auch dort ein Dialog zwischen Räubeni und Niccolò
Macchiavelli deutlich macht, dass ein Unterschied besteht zwischen der geistigen
Haltung des jüdischen »Welterlösers«, sich seiner Sünde nur zu bewusst, und der
des kalt abwägenden Theoretikers.⁹⁵ Auf *Zauberreich der Liebe* bezogen scheint das
Urteil des Kritikers jedoch eine entstellende Vereinfachung, da es eben darum geht,
das a priori allgegenwärtige Böse so weit als möglich aus dem Leben auszuschließen,
so wie es Brods Konstrukt einer praktizierbaren und praktizierten Ethik der
Zionisten in Giwath Afunah vorführt. Das Böse hat innerhalb der von Brod
vorgestellten modernen zionistischen Ethik keinen Platz. Vielmehr ist es die Aufgabe

⁹⁴ Meridies, *Zauberreich*, 306.

⁹⁵ Vgl. etwa Brod, *Räubeni*, 353–355. Siehe hierzu auch Barschak, *Besprechungen*, 57: »[Im] Denken nach Motiven der Staatsräson ist Räubeni dem Florentiner verwandt und doch von ihm zutiefst geschieden durch den Zug, der seines Wesens geheimsten Kern enthüllt: durch das Leiden unter der als notwendig erkannten Sünde. Das trennt diesen Juden der Renaissance von dem Staatsmann der Renaissance und erhebt ihn aus dem Gebiet des nur zweckbestimmten Handelns in die Sphäre schweren ethischen Konflikts. Noch scheiternd, ist er geädelt durch die Ewigkeit der Idee, die seinem Wirken innewohnt.«

des Einzelnen ebenso wie der Völker, sich dem konstruierten Ideal asymptotisch⁹⁶ anzunähern und die Welt durch die »ethische Tat« zu erlösen.

Literatur

- Avenarius, Ferdinand, Fritz Boehle, Boehle-Mappe, hg. vom Kunstwart, München [1910].
- Baioni, Giuliano, Kafka – Literatur und Judentum, übers. G. und J. Billen, Stuttgart/Weimar 1994 [ital. 1984].
- Barschak, Lotte, Besprechungen zur schönen Literatur, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 70 (1926) 56–59.
- Bergmann, Hugo, Das Problem der Sünde bei Brod. Bemerkungen zu »David Reubeni«, in: Jüdische Rundschau (Literatur-Blatt) XXX.81 (16. Oktober 1925) 686.
- Biberfeld, Eduard, Der Reisebericht des David Reubêni. Ein Beitrag zur Geschichte des XVI. Jahrhunderts, Berlin 1892 [zugleich Leipzig, Univ. Diss., 1891].
- Binder, Hartmut, Anschauung ersehnten Lebens. Kafkas Verständnis bildender Künstler und ihrer Werke, in: Wendelin Schmidt-Dengler (Hg.), »Was bleibt von Franz Kafka?« Positionsbestimmung, Wien 1985 (Schriftenreihe der Franz-Kafka-Gesellschaft 1), 17–41.
- Birkenfeld, Günther, Max Brods neuer Roman, in: Jüdische Rundschau XXXIII.100 (18. Dezember 1928) 705.
- Blau, Armin, Anmerkungen zu Max Brods »Reubeni« und Verwandtes, in: Jeschurun 13 (1926) 76–87.
- , Reubeni, Fürst der Juden, in: Israelitisches Familienblatt Hamburg (Beilage) XXVIII.2 (14. Januar 1926) 11.
- Bock, Robert Mario, Art. Boehle, Fritz, in: Allgemeines Künstlerlexikon 12 (1996) 127–128.
- , Fritz Boehle. Das malerische Werk, Weimar 1998 [zugleich Frankfurt am Main, Univ. Diss., 1997].
- Born, Jürgen, Der andere Kafka [Aufsatz; in Vorbereitung].
- Brod, Max, Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch, 2 Bde., München [1921].
- , Im Kampf um das Judentum, Wien/Berlin 1920.
- , Organisation der Organisationen, in: Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist 1 (1916) 71–79.
- , Reubeni im Auge seines Verfassers. Entstehungsgeschichte und Quellen des Romans und des Dramas [Ivrit], in: Bamah. Theater Art Journal (Tel Aviv) 1940, 3–6.
- , Reubeni. Fürst der Juden. Ein Renaissanceroman, München [1925].
- , Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung. Roman, Berlin/Wien/Leipzig 1931.
- , Streitbares Leben. Autobiographie, München 1960.
- , Über Franz Kafka, Frankfurt am Main 1966.
- , Vom neuen Irrationalismus, in: Die weißen Blätter 1 (1914) 747–57.
- , Zauberreich der Liebe. Roman, Berlin/Wien/Leipzig 1928.
- Brod, Max/Weltsch, Felix, Zionismus als Weltanschauung, Mährisch-Ostrau 1925.
- Demmig, Charlotte, Reubeni. Fürst der Juden, in: Der Gral 20 (1926) 395.
- Dokumente zur Zionistischen Politik. Berlin o.J. (Zionistische Broschüren-Bibliothek).

⁹⁶ Vgl. auch Brod, Heidentum, Christentum, Judentum, 1.46.

- Goldschmidt, Lazarus (Hg.), Der babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah, ed. nach der ersten zensurfreien Bombergischen Ausgabe (Venedig 1520–23), nebst Varianten der spaeteren, von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes u. aa. revidierten Ausgaben und der Muenchener Talmudhandschrift, moeglichst sinn- und wortgetreu uebersetzt und mit kurzen Erklarungen versehen von Lazarus Goldschmidt, 9 Bde., Haag 1933.
- Gorelik, Schmarja, Reubeni (Ueber den Roman von Max Brod), in: Jüdische Rundschau XXX.76 (25. September 1925) 649–650.
- Karo, Josef, Schulchan Aruch oder die vier jüdischen Gesetzbücher, übers. v. Heinrich Löwe, Wien 1896 [1837–40].
- Kotzde, Wilhelm (Einl.), Fritz Boehle. Ein Buch seiner Kunst, hg. v. der Freien Lehrervereinigung für Kunstpflege, Mainz 1911.
- Meridies, Wilhelm, Zauberreich der Liebe, in: Die schöne Literatur 7 (1929) 305–306.
- Mühlberger, Josef, Sudetendeutsche Dichtung 1928, in: Witiko. Zeitschrift für Kunst und Dichtung 2 (1929) 43–44.
- Pazi, Margareta, Das Problem des Bösen und der Willensfreiheit bei Max Brod, Ernst Weiß und Franz Kafka, in: Modern Austrian Literature 18 (1985) 63–81.
- Rafaels, Leo, Wann wird er kommen?, in: Die Welt 1.6 (9. Juli 1897), 13–14.
- Robertson, Ritchie, Kafka, Judaism, Politics, and Literature, Oxford 1985.
- Sestrieri, Lea, David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500, Genua 1991.
- Torberg, Friedrich, Zauberreich der Palästina-Liebe. Eine zionistische Roman-Propaganda, in: Jüdische Rundschau XXXIV.9 (1. Februar 1929), 54.
- Weltsch, Felix, Land der Gegensätze. Eindrücke einer Palästina-reise, Prag 1929.
- , Ethik und Politik im Zionismus, in: Max Brod/Felix Weltsch (Hg.), Zionismus als Weltanschauung, Mährisch-Ostrau 1925, 45–49.
- , Gegen die gedankliche Inzucht im Zionismus, in: Max Brod/Felix Weltsch (Hg.), Zionismus als Weltanschauung, Mährisch-Ostrau 1925, 21–27.
- Wohlgemuth, Josef, Zwei Welten. Ein Nachwort zu den vorstehenden Anmerkungen Blaus, in: Jeschurun 13 (1926) 88–104.