

KAFKA, Franz (1994): Der Verschollene (= Gesammelte Werke in zwölf Bänden, nach der Kritischen Ausgabe hrsg. v. Hans-Gerd Koch, Bd. 2). Frankfurt/Main: Fischer.

KAFKA, Franz (2002): Ein Bericht für eine Akademie (= Drucke zu Lebzeiten, Kritische Ausgabe hrsg. v. Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann). Frankfurt/Main: Fischer.

KIENLECHNER, Sabina: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte. Tübingen: Niemeyer.

MAETERLINCK, Maurice (1991): Androidentheater. – In: Klaus Lazarowicz, Christopher Balme (Hgg.), Texte zur Theorie des Theaters. Stuttgart: Reclam, 364–373.

NIETZSCHE, Friedrich (1969): Also sprach Zarathustra (= Sämtliche Werke II). München: Ullstein,

SCHÄRF, Christian (2000): Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1921/1989): Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Die Idee des Messianismus und Zionismus bei Max Brod

Agata Mirecka

„Ich glaube mit ganzer Kraft an das Kommen des Messias, und obwohl er auf sich warten lässt, werde ich jeden Tag darauf hoffen, dass er kommt,“ (SCHREINER 2002) so lautet der Satz aus den dreizehn *Glaubensprinzipien* des Maimonides, eines im 12. Jahrhundert lebenden und mit großer Autorität lehrenden jüdischen Philosophen. Sein Messiasglaube wurzelt in Messiaserwartungen des antiken und mittelalterlichen Judentums. Ihre Hoffnungen auf Erlösung von Gewalt und Unterdrückung konkretisierten sich im Kommen einer messianischen Gestalt, die am Ende der Zeit die Israel feindlich gesinnten *Völker der Welt* unterwerfen und ein Friedensreich errichtet wird. Diesem Friedensreich kommt die Wiederherstellung von Davids Königsherrschaft gleich. Messias ist der im Alten Testament verheißene Heilskönig. In der christlichen Religion wurde er auf Jesus von Nazareth bezogen. Messias heißt Befreier oder Erlöser aus religiöser, sozialer beziehungsweise ähnlicher Unterdrückung. Der von Maimonides erwartete Messias aus dem Geschlecht Davids wird nicht nur die Kriege führen, sondern gleichzeitig über die Tora und die Bücher des Moses nachdenken. Er wird sie zur Quelle einer vertieften Erkenntnis Gottes machen und sich wie sein Ahne David an die Gebote halten.

Der traditionelle durch Jahrhunderte existierende Messiasglaube des Judentums nahm im 19. Jahrhundert unterschiedliche Formen und Funktionen an. Rechtgläubige Juden waren noch immer von der Ankunft eines Messias überzeugt, der als Gesandter Gottes die ruhmreiche Vergangenheit des biblischen Zeitalters zurückbringt. Sie hofften darauf, dass er die in der Diaspora zerstreuten Juden zu einem Volk zusammenführt, ihnen ihr angestammtes Land zurückgibt und eine Epoche des Friedens einleitet. Liberale Juden waren aber der Ansicht, dass die Erwartung eines Messias keinen wesentlichen Glaubensartikel der Juden ausmache. Messianismus begann als Durchsetzungsmittel verschiedener politischer Ideen zu dienen. Biblische Grund- und Leitbegriffe, die im Mittelalter, in der frühen Neuzeit und in der modernen Welt zur Beschreibung und Deutung innerweltlicher Vorgänge, zur Legitimation aktueller politischer Interessen und zur Begründung zukunftsgerichteter politischer Heilsversprechen herangezogen wurden, waren der Bund, den Gott mit dem von ihm erwählten Volk schließt, um es in besonderer Weise seiner Nähe, seiner Hilfe und seines Schutzes zu vergewissern und zum Werkzeug seines Willens zu machen. Der von Gott gesalbte König, Retter und Erlöser wird sein Volk aus bedrohlichen Gefährdungen und Krisensituationen herausführen und ein Reich des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit errichten. Die politisch-sozialen Ausprägungen von Messianismus konnten gleichermaßen revolutionären und restaurativen Charakter annehmen (SCHREINER

2002). Der Schwerpunkt der messianischen Hoffnungen ist die Erwartung eines Herrschers der Heilszeit, durch den Gott wirkt *und* bzw. *oder*, dem Gott die Herrschaft der Heilszeit überträgt. Dieser Herrscher soll aus Davids Geschlecht stammen, vor allem ist aber sein Tun ganz an Gottes Wirken gebunden (KREUZER 1994: 422–427). Messias, seinem Ursprung nach ein religiös grundierter Begriff und Messianismus, eine Begriffsprägung des beginnenden 19. Jahrhunderts, wurden dann in der politischen Literatur und propagandistischen Publizistik des 19. und 20. Jahrhunderts als religiös imprägnierte Erwartungs- und Bewegungsbegriffe gebraucht, um zukunftsgerichteten Ideen, Erwartungen und Bewegungen einen Namen zu geben.

Die Emanzipation der Juden konnte der Inbegriff messianischer Erwartungen sein. Emanzipation heißt Befreiung aus einem Zustand der Abhängigkeit. Das ist eine Verselbständigung, rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung. Die Juden als Nation mit einem eigenen Land, so ihre Erwartung, werden in der Lage sein, ihre weltgeschichtliche Mission zu erfüllen. Vom Beginn der Weltgeschichte an habe nämlich das jüdische Volk die Mission gehabt, die während der Geschichte auseinander gehenden einseitigen Bestrebungen des sozialen Lebens in einem Brennpunkt zu vereinigen. Messianisch denken und handeln bedeutet deshalb für die Juden, dass sie ihre Nation politisch neu begründen und sich nach mosaïschen und sozialistischen Grundsätzen durch die Gründung von Gesellschaft ein neues Gemeinwesen im Orient schaffen müssen. Aufgeklärte, liberal eingestellte Juden des 19. Jahrhunderts identifizierten Messianismus mit der Verwirklichung uneingeschränkter Emanzipation, der Befreiung aus der Abhängigkeit. Für sozialistisch denkende Juden war die Vorstellung vom Messias gleichbedeutend mit der Errichtung eines sozialistisch verfassten Gemeinwesens. Für spätere religiöse Zionisten markierte die Idee der Gründung des Staates Israel den Anfang eines messianischen Prozesses.

Die politisch-religiöse Basis der Gründung des Staates Israels, des Landes der Juden, war der Grundstein des Zionismus. Die zionistische Bewegung entstand im 19. Jahrhundert und war in seinen ersten Jahren eine Reaktion der Juden auf die Bedrohung durch den russischen und osteuropäischen Antisemitismus. In der Publikation *Zionismus als Weltanschauung* schreiben Max Brod und Felix Weltsch (1925) von drei Willenskategorien der Juden: dem Selbsterhaltungstrieb, dem Geltungswillen und dem Wertwillen. Den Autoren nach gehören sie zu den wesentlichsten Komponenten des menschlichen Trieb- und Willenslebens. Das Jude-Sein ist eine Bedrohung und Gefährdung dieser Triebe, besonders in der Zeit der Emanzipation. Die Juden reagieren unterschiedlich auf die Gefährdung ihres körperlichen und wirtschaftlichen Seins. Die Beantwortung dieser Frage zeigt uns die Reaktionsweisen auf die moderne jüdische Geschichte, den Zionismus, die Orthodoxie, den Liberalismus und die Gleichgültigkeit. Die Juden bleiben oft auf ihre äußerliche Ge-

fährdung von der Seite des Staates beziehungsweise der anderen Menschen gleichgültig. Die Betrachtung dessen, was innerhalb des heutigen Judentums als Werteverlust zu beobachten ist, erweckt die Sehnsucht, die alten Werte wieder zu beleben, zu erneuern, zu verjüngen. Nach Max Brod ist es die wertvollste Reaktion, welche das Bewusstsein des Jude-Seins im Einzelnen auszulösen vermag. Das sei die zionistische Reaktion auf das Jude-Sein. Das alte Judentum wurde zu einer Verpflichtung zu neuem Judentum. „das un-gegebene wird als ein Aufgegebenes betrachtet; die Tradition wird das Mittel zum Fortschritt; das Ererbte das Mittel zur Neuschöpfung, die Treue, das Gefühl der Verbundenheit mit der Vergangenheit, das Mittel zur Freiheit.“ (BROD; WELTSCH 1925: 19)

Der Zionismus ist aber nach Max Brod kein abstraktes Gedankensystem, keine Aneinanderfädelung von drei oder vier Theorien – sondern lebendiger Lebenswille der jüdischen Nation (BROD 1920: 37).

Die jüdische Nation will ihre geistige Eigenart, die Jahrhunderte lang hinter sichtbaren und unsichtbaren Ghettomauern nur passiv oder inoffiziell, infolgedessen verdorben zur Geltung kam, als aktives Element der Menschheit im vollen Lichte der Öffentlichkeit rein und wirksam machen. (BROD 1920: 37)

Max Brod meint, dass die Juden das erste Volk sein sollen, das bei sich selbst anfängt und dadurch den Nationalbegriff vom Schmutz der letzten Jahrzehnte reinigt.

Die Mission, auch die universale Mission jedes Volkes kann nur darin bestehen, bei sich selbst Ordnung zu schaffen, die soziale Ungerechtigkeit in den eigenen Grenzen auszutilgen und seine eigene Seele zu frommem Hinhorchen auf die Unendlichkeit zu läutern. An keines fremden Volkes Wesen wird irgend ein anderes Volk genesen! Es ist furchtbarer, lästerlicher Hochmut, den Begriff der ‚Mission‘, der ‚Auserwähltheit‘ auf diese Art zu überspannen. (BROD 1920: 40)

Brod meinte, die Juden sollten unter die Völker verstreut werden, um aus allernächster Nähe und am eigenen Leib alle Missbräuche des Nationalwesens kennen zu lernen, damit sie, wenn sich die Zeit erfüllt, im Heiligen Land einen neuen Sinn des Nationalismus begründen und dort leben (BROD 1920: 41). Kein Mensch entwickelt sein Bewusstsein aus sich selbst oder durch sich selbst und macht sich zu dem, was er an und für sich ist. Jeder steht ganz unbewusst unter einem starken Einfluss der Umgebung, die ihn als einen Menschen gestaltet oder seine Identität bildet. Es können eigene Familie, Freunde, Bekannte oder manchmal sogar ganz fremde Menschen sein, die sich in unserer Umgebung befinden. Auch Max Brod wuchs unter dem Einfluss seines Milieus in Prag auf, wo er 1884 geboren wurde. In vielen Punkten interpretiert sich Brod durch seine Herkunft und misst im Rückbezug auf sich und seine Eltern der Vererbung bestimmter Charaktermerkmale eine wesentliche Bedeutung zu. Was richtig ist, glaubt er, sowohl von der Linie der Vorfahren der Mutter als auch von der Linie der Vorfahren des Vaters, ein bestimmtes

Temperament geerbt zu haben. Das war auch Grund innerer Spaltung Brods, besonders unter dem Aspekt des Unterschieds zwischen dem Landjudentum und den Juden des städtischen Milieus. In religiöser Hinsicht, waren Brods Eltern bewusste Juden, aber im Vollzug des täglichen Lebens wurden nur noch wenige Regeln, Sitten und Gebräuche orthodoxer Religiosität befolgt. Wahrscheinlich hatte der aufgeklärte Humanismus der jüdischen Emanzipationsgeneration die traditionelle Religiosität zurückgedrängt.

Das Leben der jüdischen Mittelstandsfamilien Prags war zu diesem Zeitpunkt nur noch wenig von jüdischer Tradition beeinflusst; die Haltung der Familie Max Brods hinsichtlich Religion und jüdischen Volksbewusstseins war indifferent. Trotzdem kommt Max Brod in der Zeit der intensiven zionistischen Tätigkeit und des voll erwachten Volksbewusstseins auf dieses vage Gefühl der jüdischen Zusammengehörigkeit zurück. (PAZI 1970: 7)

Max Brod ist auf den Aspekt des Judentums im weiteren Sinne erst in der Studienzeit gestoßen. Drei Ereignisse in seinem Leben haben dann seine Denkweise diametral verändert. „[Es gab] drei Punkte, die letzten Endes in mein langes Hin- und Hergerissensein die Entscheidung brachten“ (BROD 1979: 47). Diese drei Faktoren, und zwar die Auftritte einer armseligen ostjüdischen Schauspielertruppe, die Vorträge Martin Bubers und das Bild von Theodor Herzl in der Wohnung Hugo Bergmanns, haben das jüdische Bewusstsein Max Brods kristallisiert.

Die jüdische Schauspielertruppe hat Brod in dem kleinen Café *Savoy* entdeckt. Sie verkörperte für ihn einen wahren Begriff des jüdischen Volkstums, „erschreckend, abstoßend, zugleich magisch anziehend, sternhaft aufgeleuchtet“. Sie waren keine reine Idee, sondern sie vertraten gelebte und erlebte Wirklichkeit.

Hier war eine Brod bis dahin völlig unbekannt Art von Glauben: nicht von der Religion zu wissen, sondern gleichsam mit ihr zu leben. Er entdeckte das Wertvolle, Ursprüngliche in diesem Milieu, in dem aus religiöser Antriebskraft und aus Herzensdrang getan wurde, was bei den kultivierten, assimilierten Prager Bürgern nur allzu häufig die alleinige Folge guten Benehmens und anerzogener Lebensart war. (PAZI 1970: 60)

Laut Martin Buber wird das Volk in einem neuen Judenstaat in Palästina nicht anders als in dem Lande wieder zu seiner eigenen Existenz gelangen können und nur da sein eigenes Werk, die freie schöpferische Funktion seines Geistes wieder finden, was bei ihm den Namen des Kulturzionismus trägt. In dem neuen Land wird das jüdische Volk auch seine Heiligkeit finden. Das bedeutet die Wiedergeburt der jüdischen Nation.

Der erste richtige Anstoß für Brod war aber die Begegnung mit Martin Buber und seinen religiös-philosophischen Schriften sowie chassidischen Legenden. 1909 hat Martin Buber¹ *Drei Reden über das Judentum* im Kreise des

¹ Jüdischer Religionsphilosoph, geb. 8.2. 1878 in Wien – gest. 13.6. 1965 in Jerusalem.
- Nach der Trennung seiner Eltern kam Buber im 3. Lebensjahr nach Galizien und wurde

Studentenvereins Bar-Kochba gehalten. Brod (1979: 48) gehörte zu dieser Gruppe als ‚Gast und Opponent‘, wie er selbst später berichtete. „Um sie [die Reden] zu verstehen, musste man allerdings schon einige Erlebnisse auf jüdischem und politischem Gebiet hinter sich haben.“ Buber hat in seinen berühmten Reden die ‚innere Wandlung‘ und die ‚erlösende Tat‘ jedes einzelnen gefordert, um aus der Zerrissenheit westjüdischer Verhältnisse den Weg zu den lebendigen Wurzeln des Judentums zurückzufinden. Die jüdische Renaissance, wie sie dem Kulturphilosophen vorschwebte, würde eine neue Form von Menschengemeinschaft schaffen, die heilsam auf das Zusammenleben aller Völker und Nationen wirkt. „Das, was Martin Buber in Prag zu einer geistigen Autorität in Sachen *Erneuerung* macht, ist sicher nicht nur sein neues, von Herzl deutlich abweichendes Konzept des Kulturzionismus, sondern auch seine charismatische Persönlichkeit.“ (HARING 2002: 222) Bubers Schriften vermittelten den dem Judentum entfremdeten Intellektuellen der Kronländer der Habsburgermonarchie und Deutschlands eine für sie akzeptable und verständliche Auffassung von der jüdischen Religion und der jüdischen Religionsphilosophie (PAZI 1970: 58).

In der ersten seiner Reden erhebt Buber die Frage, wodurch einem Menschen sein Volk zur ‚autonomen Wirklichkeit‘ in seiner Seele und seinem Leben wird. Er erwägt die subjektive und objektive Situation des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Volk und den sich daraus ergebenden Zwiespalt des Juden in der Diaspora. Er sieht die Antwort nicht in der Hingabe an einen Gott, den man nicht mehr wirklich zu machen vermag sondern durch Hingabe an den Grund des menschlichen Wesens. (PAZI 1970: 58)

Buber sah das Judentum als von Gegensätzen erfüllt, als ein polares Phänomen. Das ‚Dualitätsbewusstsein‘ des Judentums sieht die Aufgabe des jü-

von seinen Großeltern in Lemberg erzogen. Nach einer Jugend im Bann jüdischer Strengegläubigkeit schüttelte er dann alle Bindungen des Judentums von sich ab, schloß sich aber 1898 der zionistischen Bewegung an und ‚gelobte sich dem Judentum neu an‘, wie er zurückblickend sagte. Er studierte Kunstgeschichte, Literatur und Philosophie in Wien, Berlin, Leipzig und Zürich. Sein Wirken und Bemühen galt der Erneuerung des abendländischen Judentums und der Verkündigung seiner Heilsbotschaft. Er leitete 1919 mit Franz Rosenzweig (1886-1929) das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main. 1924-33 war Buber an der Universität Frankfurt Honorarprofessor für jüdische Religionswissenschaft und Ethik. Er blieb in Deutschland, bis ein vollständiges Schreib- und Redeverbot ihm jedes Wirken unmöglich machte. Buber war 1938-51 Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität in Jerusalem und leitete bis 1953 das von ihm 1949 gegründete Institut für Erwachsenenbildung. - Buber ist bekannt durch seine Interpretation und literarische Neuschöpfung des Chassidismus, einer um 1750 von Baal-Schem-Tob in der Ukraine und Polen hervorgerufenen Bewegung, die um die Verinnerlichung der jüdischen Religion gegenüber starrer Gesetzeskasuistik rang. Sein ursprünglich von der westlichen und orientalischen Mystik bestimmtes Denken erweiterte sich zur Erkenntnis des »dialogischen« Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch und dem »Ewigen Du« Gottes. Als Vertreter des Zionismus bemühte sich Buber um eine Synthese zwischen der nationalen und sozialistisch-religiösen Idee des Judentums und wollte in Jerusalem ein für alle Welt vorbildliches Gemeinschaftsleben verwirklichen.

dischen Menschen in der richtigen Entscheidung angesichts des Guten und Bösen, in der Entscheidung, von der alle Zukunft abhängig ist. Aus dem Bewusstsein der Polarität resultiert das Streben nach Einheit, das der gläubige Jude in der Einheit des Einen Gottes fand. Dieses Streben und Sehnen nach Einheit sah Buber als Grund für die Ablehnung alles Neuen, aus der Umwelt Kommenden, von dem die Orthodoxie eine Erschütterung des Glaubens fürchtete. Aus dem Streben nach Einheit schöpfte das Judentum die Kraft, nicht der Verzweigung zu unterliegen, durch die Jahrhunderte angesichts aller Qualen weiterzuleben und zu hoffen (PAZI 1970: 59). Die Worte Bubers waren für Brod von großer Wichtigkeit. Sie wurden ein willkommener Wegweiser zur Aktivität des Menschen. Das Blickfeld des Schrifttums von Max Brod war von diesem Zeitpunkt an von einer bewussten Volkszugehörigkeit weitgehend bestimmt.

Die ersten direkten zionistischen Einflüsse, die Möglichkeit eines jüdischen Staates, einer nationalen Heimat brachte aber der dritte Anstoß mit sich. Brod (1979) erinnert sich:

Da bemerkte ich an einer Wand das Bildnis eines schwermütig ernsten Mannes, der doch sehr befehlshaberisch, ja königlich drein blickte, ein König mit assyrischem Vollbart, ein Halbgott, doch modern gekleidet. ‚Wer ist das?‘ ‚Theodor Herzl.‘ ‚Und wer ist Theodor Herzl?‘ ‚Der Begründer des Zionismus.‘ ‚Ich habe das Wort schon gehört, verstehe es aber nicht.‘ (BROD 1979: 49)

Nach diesem Ereignis begann Brod die Bücher mit der jüdischen Thematik zu lesen, zum Thema des Judentums zu diskutieren. Brod wurde auch mit den Schriften Achad Haams bekannt, die den realistischeren, viel weitreichenderen Bestrebungen Herzls gegenüberstanden. Aus diesem Labyrinth der Eindrücke kristallisierte sich langsam die Position Brods. Diese drei Personen eben, Martin Buber, Achad Haam und Theodor Herzl beschäftigten Brod in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Durch den Roman von Theodor Herzl² *Alt-Neuland* sprach ein Neubeginn jüdischen Bewusstwerdens.

Bald nachher las ich unter Assistenz Bergmanns die Schriften von Achad-Haam, der in Palästina eine Elite von Juden zusammenbringen, kein politisches, sondern ein geistiges Zentrum gründen wollte, also Herzls Gegenspieler war. Neue Fragen überfluteten mich. Das schon Gewonnene

² Jüdischer Schriftsteller, Journalist und Politiker, wurde 1860 als Sohn des Kaufmanns Jacob Herzl und dessen Ehefrau Jeanette in Budapest geboren. Ab 1878 studierte er in Wien Jura. Schon als Student wurde er mit antisemitischen Kampagnen konfrontiert und später in Paris als Korrespondent einer Wiener Tageszeitung Zeuge der Dreyfuß-Affäre. 1897 auf dem 1. Zionistischen Weltkongress in Basel zu dessen Präsident gewählt, setzte er sich in den folgenden Jahren unermüdlich für die Gründung eines jüdischen Staates ein. 1904 starb Herzl in Edlach an der Rach (Österreich). 1948 wurde er in den neu gegründeten Staat Israel überführt und auf einem nach ihm benannten Berg westlich von Jerusalem beigesetzt

wurde in Zweifel gestellt. Es waren Leiden des theoretischen Erkennens, die durch alle Nerven schnitten. Noch eines blieb von nun an für alle Zeiten sicher: Von den drei Völkern, die in Prag wohnten – Deutsche, Tschechen, Juden –, war es das drittgenannte, zu dem ich gehörte. Das wusste ich nun mit allen meinen Sinnen. In diesem Punkte hatten mich das Bildnis und die Gespräche, die sich anschlossen, entschieden belehrt (BROD 1979: 49)

In dem Artikel *Die dritte Phase des Zionismus* (1917) unterscheidet Max Brod drei Phasen der zionistischen Bewegung. Die erste Phase rechnet man vom Erscheinen des *Judenstaats* Theodor Herzls bis 1908. Diese Phase wird hier als politischer Zionismus bezeichnet. In der zweiten Phase von 1908 an treten neben politische Bemühungen die „Gegenwartarbeit“ und praktische Kleinkolonisation in Palästina auf. Und die dritte Phase, die etwa zum Zeitpunkt der Niederschrift des Artikels beginnt, stellt neben die älteren Ideale die Forderung rascher, sozialer und kultureller ‚Volksarbeit‘ im Galuth (BROD 1917: 73). [Galuth - Diaspora, Zerstreuung als Gegensatz von Palästina (- A.M.)]

Der Übergang von einer Phase zur nächsten bringt jedesmal die selbe Erscheinung: man erkennt, daß man bisher eigentlich nur zuschaut, wie Andere arbeiten, selbst aber nichts Wesentliches gethan hat, und beschließt, das zu ändern. (BROD 1917: 74)

Die erste Phase des Zionismus entstand als unmittelbare Reaktion auf den Antisemitismus und ist darüber im Wesen nicht hinausgekommen. Das äußere gegenständliche Ziel des Zionismus hat der erste Baseler Kongress, von Theodor Herzl einberufen, mit der bekannten Formel fixiert:

‚Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk eine öffentlich rechtlich gesicherte Heimstätte.‘ Doch missversteht man diese Formel, wenn man sie für erschöpfend hält. Die besondere religiöse Eigenart des Judentums verlangt ein geistiges Ziel. (BROD 1920: 37)

Und weiter:

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.‘ Bei demselben Propheten aber heißt es einige Zeit vorher: ‚Von Zion wird die Lehre ausgehen, das Wort Gottes von Jerusalem.‘ Das heißt: diese Aktivierung der jüdischen Heilsidee kann nicht durch Debatten und noch so gescheite Esseis, nicht durch Auflösung und Abstraktionen geschehen, sondern nur durch Sammlung und das lebendige Beispiel, durch unserer Hände Arbeit, durch Schaffung einer unparasitischen, hebräischen Nationalkultur! (BROD 1920: 39)

Das demokratische Organisationstatus, das offene Programm von Basel [...], das Parteiblatt *Die Welt*, die Bank: alle Schöpfungen Herzls zeigen die selbe feste Linie. Selbst seine schwierigsten Leistungen, seine ernstesten Schriften scheinen sanft und leicht, sind ohne Pathos und fast elegant. Nie spielerisch, immer spielend einfach und eindeutig, weil innerlich ganz geschlossen, behandelt er sein Thema. Offenbar liebte er, seiner sicheren, ungebrochenen Natur gemäß, die runden Abmachungen. Die heimliche ‚Infiltration‘ jüdischer Einwanderer in Palästina sollte auf-

hören. Die allgemeine, anerkannte, öffentliche Masseneinwanderung müßte mit einem Schlag die Idee verwirklichen. Bis dahin sollten die Geldmittel der Partei ‚thesauriert‘ werden. Kein Pfennig für Landkäufe ohne den Charter. Alle Zionisten hatten bis zu diesem nah erhofften Augenblick keine andere Arbeit zu leisten als die, sich zu organisieren, die Idee weiterzugeben, Geld zu sammeln. Alles oder Nichts: war die Parole. (BROD 1917: 75)

Von Anfang an war der Zionismus eine differenzierte Bewegung. Der Vertreter der zweiten von Brod genannten Phase war Achad Haam.³ Der aus Kiev stammende Jude entwickelte seine Vorstellungen des spirituellen oder kulturellen Zionismus. Er sprach sich für eine intensive geistige Vorbereitung des jüdischen Volkes für die Emigration aus. Palästina sollte die Bedeutung eines geistigen Zentrums des Judentums zukommen und dort auf der Basis der Gleichheit eine gerechte Gesellschaft entstehen. So forderte er eine vorläufige Einstellung der Ansiedlung in Palästina und alle Konzentration auf die zwar langwierige, aber umso mehr fruchtbare Vorbereitungsarbeit im Innern zu richten. Achad Haam nahm einen Standpunkt gegen den politischen Zionismus und somit das Konzept Herzls ein. Ziel sollte eine ‚eigene Scholle‘ sein und dieser Ort lag für ihn dort, wo er die ‚Seele des jüdischen Volkes‘ verknüpft sah – in Zion.

Darum braucht niemand an Wunder zu glauben, um mit seines Geistes Augen zu sehen, wie dieses Zentrum an Umfang wächst, an Qualität sich vervollkommen und wie sein Einfluß auf den Geist des Volkes sich steigert, bis er zuletzt jenes Ziel erreicht, daß sich das nationale Daseinsgefühl gesetzt hat: unsere nationale Einheit in der ganzen Welt zu erneuern durch Erneuerung unserer nationalen Kultur in ihrem historischen Zentrum. Eine ‚gesicherte Heimstätte‘ für unser Volk wird dieses Zentrum auch dann nicht sein, wohl aber eine Heilstätte für seinen Geist. (HAAM 1913: 97)

Dieser Kulturzionismus stand im Gegensatz zu dem politischen Zionismus von Theodor Herzl. Max Brod schreibt, dass Theodor Herzl gerade in dem bedeutendsten Theoretiker des modernen Judentums seinen schärfsten Gegner gefunden habe, und zwar in der Person Achad Haams (BROD 1917: 77).

Die zweite Phase hat die erste nicht aufgehoben, sondern setzt das politische und organisatorische Werk Herzls mit größter Bedachtsamkeit fort. [...] Nach Achad Haam kann Palästina nie eine ‚Heimstätte‘ für das ganze jüdische Volk werden, sondern nur eine ‚Heilstätte‘ für den jüdischen Geist. [...] Palästina wird die ‚kulturelle Judenoth‘ aufheben, glaubt Achad Haam, niemals aber die ökonomische und soziale Noth der Massen. [...] So tritt er als Geistesaristokrat dem demokratischen, die allgemeine Lösung wollenden Zionismus Herzls entgegen, den er für utopisch hält. Er steht als nüchterner Realpolitiker vor dem ‚Träumer‘⁴ Herzl. (BROD 1917: 78)

³ Pseudonym von Ascher Ginzberg (1856-1927)

⁴ Die Reaktion Herzls war: „Ja, nur das Phantastische ergreift die Menschen. Und wer damit nichts anzufangen weiß, mag ein vortrefflicher, braver und nüchterner Mann sein und selbst ein Wohltäter im großen Stil. Führen wird er die Menschen nicht und es wird keine Spur von ihm bleiben.“ (BROD 1917: 79)

Achad Haam erstrebte die „Neubelebung der Herzen“, die Wiederaufrichtung einer eigenthümlichen jüdischen Geisteskultur, zum Heil des jüdischen Volkes und damit mittelbar der ganzen Menschheit (BROD 1917: 79).

Er sieht Erfolge. Aber seiner Ansicht nach weisen sie nicht auf das universelle Massenziel hin, nicht auf die ‚weiten Horizonte‘, die er so zu verspotten weiß; sondern Alles, was geleistet wurde, zielt eigentlich insgeheim auf die Schaffung eines kulturellen Mittelpunktes. (BROD: 1917: 80)

Max Brod war längere Zeit unter dem Einfluss des vorher erwähnten Martin Bubers. Er vertrat von Anfang an einen kulturell-ethischen Zionismus, den er als einen Teil einer allgemeinen jüdischen Renaissancebewegung auffasste, die vor allem in künstlerischen und kulturellen Leistungen ihren Niederschlag finden und zugleich Teil einer allgemeinen Menschheitsbewegung sein sollte. Buber erkannte im Zionismus eine Bewegung, deren Ursprünge der Chassidismus und die Aufklärung (Haskala) waren, und die vor allem auf die Elemente des Chassidismus immer wieder zurückgreifen müsste: auf eine aktivistische Mystik, eine Heiligung des Alltags und die ungeteilte, verantwortungsbewusste Hingabe der Persönlichkeit. Diese Elemente des Chassidismus wurden für Buber zu Elementen des Judentums und der religiösen Ethik überhaupt. In seinen *Reden über das Judentum*, mit denen er aktiv in die zionistische Bewegung eintrat und die er vorwiegend im Prager jüdischen Studentenverein *Bar Kochba* hielt, definierte er das Judentum als einen historischen Geistesprozess, der nach der Verwirklichung der Tendenzen der Einheit, Tat und Zukunft strebe und infolge einer polaren Grundlage diese Tendenzen in oft extrem gegensätzlicher Form repräsentiere (vgl. Encyclopedia Judaica). Den Reden von Buber hat auch Max Brod als ‚Gast und Opponent‘ zugehört. Die neue Monatsschrift von Buber *Der Jude* schien Brod der bedeutsame Sammelpunkt für das, was als dritte Phase des Zionismus bezeichnet werden konnte. Die erste Phase war nur Abwarten und Organisieren.

In der zweiten Phase konnten die noch nicht in Palästina lebenden Juden an der realen Schöpfung, dem wirklichen Neuleben im Heiligen Land teilnehmen, aber immer noch durchs Zuschauen (vgl.: BROD 1917: 83). „Zuerst sah man einer Sache zu, die nicht geschah, jetzt einer, die immerhin in der Welt des Realen vor sich geht.“ (BROD 1917: 83) Die dritte Phase fordert Mitwirken und wirkliche Arbeit am eigenen Werk.

Noch ein Ereignis hatte aber bei Brods Meinungskristallisierung große Bedeutung, worüber Ekkehard W. Haring (2002) in seinem Artikel berichtet: Maßgeblichen Anteil daran hat neben Buber der befreundete Philosoph Samuel Hugo Bergmann,⁵ dessen Essay *Die Heiligung des*

⁵ Geboren 1883, verstorben 1975, studierte in Prag und Berlin Philosophie. Als Student in Prag trat er in die zionistische Studentengruppe „Bar Kochba“ ein und wenig später begann er zionistische Artikel zu veröffentlichen. In dieser Zeit traf er Martin Buber, der einen wesentlichen Einfluss auf ihn ausüben sollte. Bergmann arbeitete von 1907

Namens (1913) zu einem Manifest der Prager Geisteszionisten wird. Bergmann verbindet in diesem Aufsatz das biblische Wort ‚Geheiligt werde dein Name...‘ (hebr. Kiddusch haschem) mit einem menschlich-ethischen Auftrag: Gott heiligt, indem die Gemeinde ihn heiligt. Anders gesagt: Haschem, der Name, erfährt erst durch das sittliche Handeln des Menschen seine Heiligung (Kiddusch). Bergmann legt nahe, dass hierfür vor allem das Judentum auserwählt sei. Richtungsweisend ist der Schluss seiner Ausdeutung, in dem er das gemeinschaftsstiftende Credo formuliert: ‚Der Zionismus ist unser kiddusch haschem.‘ (HARING 2002: 223)

Die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen des 19. Jahrhunderts haben den Messias in zwei Richtungen neu interpretiert. Erstens wurde der Glaube an den persönlichen, lebenden Messias mit dem Glauben an die messianische Epoche ersetzt. Zweitens wurde die messianistische Hoffnung von der traditionellen Assoziation mit der Rückkehr aus dem Exil in Zion getrennt. Der Abbau des Tempels und Exil der Juden war nicht als Niederlage sondern als Erwerb großer Chance der Erfüllung der jüdischen ‚Mission‘ für die Menschheit angesehen (Encyclopaedia Judaica). Max Brod (1920: 44) bemerkt dazu:

Erst der jüdische Begriff von Nation und Erlösung gibt dem Geiste seine Herrschaft, doch auch den Naturtatsachen ihr Recht! – Die zweite universalistische Bewegung, die von den Juden ausgeht, der Zionismus, verfällt nicht mehr in den christlichen Irrtum der Körperlosigkeit (der ein edler Irrtum war), wehrt den Körper der Nation, doch weist er ihm eine ausschließlich geistige Aufgabe, eine Mission in den eigenen Grenzen, ein Beispielgeben in Erfüllung der prophetischen Voraussicht (Jesaia, Kapitel 42). Damit erst begründet er die Idee einer neuen Menschheit, in der die Nation nicht wie Perle in einer Säure aufgelöst, sondern wie Perlen an einer Schnur schön aufgereiht sind. So erfährt und so verwirklicht ist der Zionismus berufen, die heidnische Aufpeitschung wie die christliche Auslöschung nationaler Geistigkeit abzulösen. Er hat das tief-

bis 1919 als Bibliothekar an der Prager Universitätsbibliothek. In den Jahren des Ersten Weltkrieges diente er in der österreichischen Armee. Bergmann war vor dem Krieg ein spiritueller und zionistischer Führer in Prag und Böhmen. 1910 besuchte er Palästina. Hier empfing er die Idee einer Bibliothek für die Juden. Nach dem Ersten Weltkrieg sandte ihn die Zionistische Bewegung nach London, um der Kulturabteilung vorzustehen. Er überzeugte die Bewegung, die Gelder für die Gründung der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek bereitzustellen. Daraufhin ging er mit seiner Familie nach Jerusalem, um diese Institution aufzubauen. Bergmann fungierte bis 1935 als erster Direktor. Die Hebräische Universität wurde 1925 eröffnet. Ab 1928 lehrte Bergmann an der Universität, 1935 wurde er Professor und von 1935 bis 1938 der erste Präsident. Bergmann war der Herausgeber des philosophischen Teiles der Enzyklopädia Hebraica und der Vierteljahrsschrift ‚Ijun‘. Er war Mitglied von HaPoel HaZair und von Brith Schalom. In dieser Eigenschaft leitete er 1947 die jüdische Delegation bei der Pan Asia Konferenz in Neu Delhi. Er schrieb auf Hebräisch über Kant, Maimon und Philosophen des 20. Jahrhunderts. Bergmanns religiöse Haltung war von Rudolf Steiner, Martin Buber, Franz Rosenzweig, christlichen und indischen Denkern, wie Aurobindo, beeinflusst. Bergmann bemühte sich, seinen Glauben als direkte Erfahrung, als Begegnung mit Gott zu leben. Er betonte den Dialog dieser Begegnung und sah ihre Hauptausdrucksformen im Gebet und im Hören auf Gottes Stimme. Seine Gedanken über Religion sind in seinem Buch *Denker und Glaubende* enthalten. Er schrieb auch eine Einführung in die moderne jüdische Gedankenwelt: *Glaube und Vernunft*.

ste Mysterium der Welt, daß der Geist unerklärlicherweise des Körpers bedarf, daß Gott menschliche Gestalt annimmt, um in der Begrenzung Unendliches zu wirken, am reinsten erschaut – mit jenem staunenden Danteschen Blick, der im höchsten Raum des Paradieses auf dem Kreise der Gottheit ‚unser farbengetreu gemaltes Abbild‘ schweben sieht.

Für Brod erwuchs aus dem Postulat Bergmanns das neue Freiheitsgefühl. Wenn man hier noch Ethik und Erkenntnis von Buber berücksichtigen würde, dann würde vor uns eine Gestalt aus dem berühmten Roman Brods *Tycho Brahes Weg zu Gott* (1916) erscheinen. Die literarischen Gestalten Brods leiden oft an der Welt und an der Krise der Zeit, aber sie warten nicht auf Erlösung, sondern nehmen ihre und Gottes Erlösung selbst in die Hand. Ein Beispiel dafür ist eben Tycho Brahe. Brods Ringen um den Gottesbegriff und um die Klarstellung des Verhältnisses der moralischen Menschen der Welt ihrem Schöpfer gegenüber, kommt eben erstmals in diesem Roman zum Ausdruck, der 1916 mitten im Weltkrieg erschien. Das Buch bezeichnet endgültig den eigenen Weg Brods. Der Mensch hat die Aufgabe, am Werke Gottes mitzuarbeiten. In *Tycho Brahes Weg zu Gott* ist die Verschmelzung des Dichterischen mit dem Philosophisch-Weltanschaulichen deutlich. Er bezeichnet den eigenen Weg des Autors, die Probleme ethisch zu lösen, den Läuterungsprozess eines großen Mannes als Paradigma zu betrachten.

Die Handlung des Romans erstreckt sich über eine ziemlich kurze Zeitspanne. Mit den zwölf unbetitelten Kapiteln hat Brod die Heftigkeit der seelischen Entwicklung betont. Die Handlung bilden hier nur Situationsbilder, die die Stationen auf dem Wege zu Gott darstellen. Tycho ist ein im höchsten Grade bewusster Mensch und es ist offenbar, dass Brod in dieser Charaktereigenschaft seines Helden sein eigenes Bewusstsein, sein eigenes kritisches und beobachtendes Verhältnis zu sich selbst wiedergibt. Die Selbstgespräche und die Auseinandersetzungen Tychos mit sich selbst, spiegeln den Autor selber und wahrscheinlich auch das Jüdische wider. Das zeigen auch die folgenden Etappen des Romans. Auf der einen Seite steht Tycho Brahe, ein alter Mensch, der in der Provinz wohnt und romantisch-phantastische Astronomie betreibt. Auf der anderen Seite ist der junge Johannes Kepler, der jünger als Tycho ist, schon viel gereist und mehr erfahren hat. Er ist ein Typ des kühlen, leidenschaftslosen, modernen Wissenschaftlers. Er versucht immer die Wissenschaft und den Glauben (oder Unglauben) zu trennen. Er will lediglich die *Gesetze* der Natur erfahren. Auf dem Weg dahin ‚nahm er alles als bloß vorläufige, förmlich unwirkliche Feststellungen hin‘. Tycho steht in seinen Untersuchungen an der Grenze von Astronomie und Astrologie, von Wissenschaft und Magie, von Forschung und Beschwörung. Seine barocke Gottessehnsucht, sein Streben ist darauf gerichtet, was der Glaube ihm lehrt, im Buch der Welt mittels seiner Wissenschaft wieder zu erkennen. Er will das ganze Weltsystem verstehen und erklären. Er will Gott das Geheimnis entreißen und reißt gleichzeitig Gott aus sich heraus. Das Gespräch der beiden

Gelehrten konfrontiert stets zwei entgegengesetzte Denkformen. Jede Auseinandersetzung Tychos mit Kepler bleibt eine Auseinandersetzung Tychos mit sich selbst. In Tycho ist immer das Problem der Verantwortung für die Wissenschaft und die Mitmenschen gegenwärtig. Kepler verkörpert das Ideal der völligen Ungebundenheit. Intrigen der Umwelt und familiäre Auseinandersetzungen führen schließlich dazu, dass Tycho Brahe seinen Schüler Kepler entlässt, trotzdem aber seine Berufung zu seinem Nachfolger bei Kaiser Rudolf II. betreibt. Denn Brahe weiß, dass nur die göttliche Wahrheit wichtig ist. Tycho stirbt nicht ohne Gott. Kepler wird für ihn zu einem Wegweiser und Helfer in der Stunde zwischen Leben und Tod.

Die wichtigste, leitende Frage des Romans ist: Warum muss ich leiden? Diese Frage kann als Leitmotiv des Romans angesehen werden. Die persönlichen Schicksalsschläge wie das ‚scheinbar ganz gesetzlose Gestammel des Himmels‘ bringt Tycho Brahe in einen inneren Zusammenhang.

Das heißt: beides, himmlische wie irdische Unordnung, kommt aus einer Quelle. Und die ist doch wohl Gott. Nun hab' ich dir mein äußerstes, letztes Unglück geahnt: Ich verstehe Gott nicht, mehr noch, ich fühle ihn nirgends – so sehr ich mich um ihn bemühe, ich finde ihn nicht, den allweisen, allgerechten, allgesetzlichen Lenker des Weltganzen. (BROD 1955: 83)

Erst der berühmte Rabbi Löwe ben Bazalel soll ihm die Lösung des Rätsels bringen. Auf die Fragen Tychos antwortete der Rabbi:

Wir haben eine Lehre: Gott ist nicht um des Gerechten willen da, um ihm zu dienen und ihn zu stützen, sondern der Gerechte ist da, um Gott zu dienen und ihn zu stützen. (BROD 1941: 244)

Hier offenbart sich Tycho die Antwort auf sein Suchen und Forschen nach der Vollkommenheit Gottes. Er, Tycho, muss Gott helfen, er soll am nie vollendeten Werk der Schöpfung mitwirken und so zur Vollkommenheit Gottes beitragen. Bedauernd wundert er sich über den alten, schwachen Mann, der allmächtige Kaiser, vor dem er nun tritt: es scheint ihm, als würde der Kaiser zu einem Teil Gottes, ein hilfsbedürftiger, ohnmächtiger Teil, dem man helfen kann. Die Antwort stellt aber Tycho nicht endgültig zufrieden. Er stellt sich die Frage: ‚Ist denn Gott nicht allmächtig? Bedarf er unserer Hilfe, unseres Segensspruches?‘ Rabbi Löwe fährt fort:

Auf eben dieses weist Rabbi Tarfon hin, indem er die Worte der Schrift anführt: Bauet mir ein Heiligtum und sodann will ich da wohnen. – Und sodann! Das heißt also: nicht ehe das Heiligtum für meinen Dienst entstanden ist. Wenn ihr aber wollt, so sage ich: das, was Rabbi Tarfon sagt, ist mehr als das vorige. Denn vom Hohenpriester wurde nur ein einmaliger Segen verlangt, vom ganzen Volk aber die große Arbeit des Baues. – Woraus aber kann man ersehen, daß der Ewige, gepriesen sei er, unsere Hilfe nicht nur befiehlt, sondern auch klagt, wenn sie nicht geleistet wird? (BROD 1955: 245)

Dem vom Tode gezeichneten Brahe offenbart sich die ‚göttliche Wahrheit‘, das ‚göttliche Gesetz‘ der Weltordnung in einer Vision. Er erkennt den

wahren Lauf der Sterne, der mehr war als astronomisches Wissen, nämlich eine offenbare Darstellung des göttlichen Gesetzes und der Weltordnung, ein höchster Zusammenhang, die begriffliche Einheit des Geschaffenen, niedergelegt in flammenden Zeichen. (BROD 1955: 262)

In dem Sieg, den Brod Tycho über sich selbst erringen läßt, war die höchste Stufe angezeigt, zu der der ethische Mensch emporstreben kann: der Verzicht aus Liebe, der Triumph der Selbstüberwindung.

Ja, ich helfe mit meiner Kraft dem Weltregiment nach. Aber hat es denn meine Kraft bewirkt, daß ich helfen kann? Nein, da ist wieder Gott. Gott unter mir, der mir geholfen hat, wie Gott über mir, dem ich helfe. Da ist Gott eigentlich schon überall der Machtvolle wie der Machtlose, der Helfende und der, dem geholfen wird. Wohl mir, daß ich Gott erkenne, daß er mir nicht mehr ferne ist! (BROD 1955: 262)

Durch den Roman wird die messianische Rolle des Menschen sichtbar. Tycho als Vertreter oder Symbol des jüdischen Volkes fühlt sich im Stande die Welt zu erlösen.

Denn nun wußte er zum erstenmal in seinem Leben, wozu er eigentlich so klug, so tüchtig und geschäftig war, welchen Sinn diese verführerischen, gefährlichen Gaben für ihn haben sollten. Nicht für sich selbst sollte und durfte er klug sein, das fühlte er jetzt in einer grenzenlosen Wonne, – sondern im Namen Gottes, zur Aufrichtung und Erlösung der Welt. (BROD 1955: 258)

In dem Roman werden drei Beweggründe Max Brods veranschaulicht: die religiös-philosophische Problematik, das Tragische des im Exil lebenden Menschen und die Katharsis einer oft besprochenen und missverstandenen Freundschaft zwischen dem jungen Max Brod und dem jungen Franz Werfel. Die geschichtlichen Vorgänge und Persönlichkeiten werden ins Religiöse und Persönliche übertragen. Im Leben Tychos sah Brod das Tragische des jüdischen Schicksals überhaupt. Tycho ist hier so wie Juden der Heimatlose, ewig Fremde, vom Schicksal Gejagte.

In dem Aufrichten seelischer und geistiger Schutzwälle, dem Festhalten jeder glücklichen Minute als Geschenk eines kargen Schicksals, dem Rastlosen und Überschwänglichen seiner Natur, illustriert Brod die geistige Verwandtschaft Tychos mit der Judenheit der Diaspora. (PAZI 1970: 91)

Tycho selbst wird zum Symbol seines Lebens und des Lebens des jüdischen Volkes:

das Volk der Juden, heimatlos und flüchtig wie er, stets angefeindet wie er, in seiner Lehre missverstanden wie er und dennoch an ihr festhaltend, ausgeraubt und verwundet wie er. (BROD 1955: 387)

Brod verdichtet in diesem Werk die Konzeption, die ihm symbolisch für die jüdische Religiosität erscheint: dass die Aufgabe des Menschen in der schaffenden Tat liegt. Das bedeutet den Anfang der von Brod erwähnten dritten Phase des Zionismus. In dem Artikel *Die dritte Phase des Zionismus* schreibt

er, dass dieses eigene Werk, diese dritte Phase, die Juden durch Neuschöpfungen im Geist auf dem Gebiet sozialer Vereinheitlichung, auf dem Gebiet des Gottesdienstes, der Erziehung, der Geselligkeit, der Jugendbewegung, Berufswahl, Volksgesundheit, Presse, Literatur, Sexualreform auch schon in der Disapora der jüdische Geist zu einer auf das Größte, auf Zion, eingestellten menschlichen Stufe emporsteigen lassen (BROD 1917: 83).

Wie kaum ein anderer seiner Generation hat Brod die Wandlung vom ästhetischen Indifferentismus zum kosmopolitischen Wir-Expressionisten und schließlich zum Propheten der jungjüdischen Erneuerungsbewegung vollzogen. Es geschah zum Teil unter heftiger Missbilligung früherer Freunde und zum Teil unter nervöser Anteilnahme von Gleichgesinnten, vor allem aber mit der moralischen Integrität eines Mannes, dem niemand Opportunismus zutraute, weil er Intelligenz und Bildung mit einer kindlichen Naivität verband (HARING 2002: 223). Der Erste Weltkrieg, der 1914 ausbrach, war eine Art der Anregung zum Kampf. Hier wird Brods Kampf im weiteren Sinne gemeint, Kampf durch das politische Engagement oder gesellschaftliche Auseinandersetzungen. Das ist die Erfüllung der schaffenden Tat, von der in dem Roman *Tycho Brahes Weg zu Gott* und dann in dem erwähnten Artikel gesprochen wurde. „Die große Güte, die in ihm immer lag, die aber gewissermaßen nur privat hilfreich war, nun ernst strömt sie füllig ein in sein Werk, um ihm wieder zu entströmen.“⁶ – so Stefan Zweig im Nachwort des Romans. Brod erinnert:

Auch mit Politik beschäftigten sich damals [vor dem Krieg – A.M.] nur wenige von denen, die etwas auf sich hielten. Der Streit um Richard Wagners Musik, um die Grundlagen von Judentum und Christentum, um impressionistische Malerei etc. war viel wichtiger für uns. Und nun hatte diese Friedenszeit plötzlich ihr Ende gefunden, über Nacht. Nie ist eine Generation so brutal von den Tatsachen überrannt worden. Wir waren ganz einfach dumm, und alles, was wir im Gymnasium gelernt und in den Weltgeschichten gelesen hatten, hielten wir, ohne viel darüber nachzudenken, für Märchenliteratur. (BROD 1979: 82)

Die neue Wirklichkeit hat die Pläne der jungen Leute ganz auf den Kopf gestellt, bildete keine Perspektiven für sie, schuf keine Entwicklungsmöglichkeiten. „Der Krieg war ein Atavismus, den unsere verrückte, aber wenigstens in diesem *einen* Punkt zu Verstand gekommene Zeit definitiv überwunden hatte.“ (BROD 1979: 83)

Max Brod sah seine politische Tätigkeit als Pflicht eines Juden. Eine politische und somit auch eine zionistische Tätigkeit schien für ihn eine Aufgabe zu sein. Sein allererstes politisches Unternehmen war 1914 der Versuch, Italien als größte neutrale Macht zur Rolle eines Friedensvermittlers aufzurufen. Durch die Intervention von Tomaš Garrigue Masaryk, der damals Professor für Philosophie an der tschechischen Universität in Prag war, sollte dieser

Plan in die Wege geleitet werden. Die Audienz bei Masaryk kam zu Stande und endete, wie vorauszusehen war, ablehnend.

Wir entwickelten kurz den Plan einer italienischen Friedensvermittlung. Masaryk habe ja bestimmt Verbindung mit italienischen Gelehrten. Man möge eine gemeinsame Deklaration herausgeben, um den Krieg zu stoppen. Und diese Friedens-Deklaration, eine Aufforderung an alle kriegführende Parteien, solle in ein neutrales Blatt lanciert werden, jetzt, sofort, noch ehe alle bösen Leidenschaften losgebrochen sind und sich eingespielt haben, jetzt, sofort, solange noch ein Rest von Vernunft in den Gehirnen regiert. So ging unsere jugendliche Rede. Aber Masaryk unterbrach uns rasch, unfreundlich: *Sie sollten lieber sehen, dass Ihre Landsleute nicht provozieren.* – Damit drehte er uns *Delegierten* den Rücken und ging mit dem Backenbärtigen ins Nebenzimmer, aus dem er gekommen war. (BROD 1979: 98)

Wie in allen Phasen und Situationen seines Lebens war Brod auch hier für eine konkrete Haltung und Stellungnahme, für ein tätiges Handanlegen mehr als für eine Ideologie. Für Max Brod war die sichtbare Tat wichtig.

Max Brod begnügte sich nicht mit bloßen Bekenntnissen zur Idee; er begann mit dem Studium der hebräischen Sprache, gründete gemeinsam mit Hugo Bergmann den zionistischen Klub in Prag, in dem Vorträge über jüdische Themen gehalten und vieles zur Weckung des zionistischen Gedankens getan wurde, trat in das zionistische Distriktskomitee ein und richtete sein ganzes Interesse auf das neue Ziel. (PAZI 1970: 20)

Als der Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie schon vollzogene Tatsache war und die Tschechen zunächst in der Form des Nationalrats ihren Staat bauten, verhandelte Max Brod als einer der Führer des jüdischen Volkes mit ihnen.

Kulturpolitische Arbeit während der Kriegsjahre hatte mir immerhin schon mehr Verständnis für die wirkenden Kräfte der Welt verschafft. Unerwarteterweise kam ein persönlich an mich adressiertes Telegramm aus Amerika – Masaryk hatte sich meiner erinnert, und seine Depesche sagte mir zu, dass in dem neuen, in Bildung begriffenen Staate die jüdischen Rechte vollen Schutz genießen würden. In der Folge, sobald Masaryk als Präsident der Tschechoslowakischen Republik in seine Heimat zurückgekehrt war, konnte ich dann wiederholt in kritischen Momenten bei ihm als Fürsprecher der jüdischen Sicherheit und kulturellen Entwicklung wirksam sein. Das Telegramm Masaryks aus Amerika wurde zu einer der Basen der zionistischen Politik in der Tschechoslowakei. (BROD 1979: 104)

Diese erwähnte Depesche wurde zum Grundstein des jüdischen Nationalrates. Im Sinne seiner zionistischen Überzeugung war Max Brod, gemeinsam mit dem Präsidenten des jüdischen Nationalrats, Ludwig Singer, um die Errichtung eines hebräischen Schulwesens in der CSR bemüht. Die Bestrebungen waren erfolgreich: zwei hebräische Gymnasien und eine jüdische Volksschule wurden eröffnet.

Es sind viele Aktivitäten Brods als Zionisten zu würdigen. Er kümmerte sich um die Kriegsflüchtlinge aus Galizien, die seit 1915 in Massen nach Prag strömten. Im Rahmen des jüdischen Hilfsfonds umging die Tätigkeit Brods nicht nur karitative Aufgaben wie Wohnung oder Bekleidung. Er unterrichtete

⁶ Zweig, Stefan: Nachwort. – In: BROD (1955: 271).

tete auch an einer für die Flüchtlinge eingerichteten Schule jüdische Geschichte und europäische Literatur. Brod interessierte sich für die Mentalität, Geschichte und Kultur der Ostjuden. Seine politisch-zionistische Tätigkeit verminderte sich nach dem Beginn des Ersten Weltkrieges, er trat aber in das zionistische Distriktkomitee ein. Am 22. Oktober 1918, acht Tage vor Ausrufung der Tschechoslowakischen Republik, wurde der Jüdische Nationalrat in Prag gegründet mit Max Brod als Vizepräsidenten des Rates, einer Anerkennung seiner führenden Funktion als zionistischer Politiker. Am 31. Dezember 1919 wurde Brod als Vertreter der jüdischen Nation von Tomáš Masaryk empfangen. In der am 29. Februar 1920 verkündeten Verfassung des Vielvölkerstaates der Tschechoslowakischen Republik war die Anerkennung der Juden als Nation rechtlich verankert, ein entscheidendes Datum in der Geschichte der jüdischen Diaspora, weil damit im Gegensatz zur Emanzipation des 18. und 19. Jahrhunderts sowohl demokratisch-individuelle als auch national-kollektive Rechte in Übereinstimmung standen (BÄRSCH 1992: 57).

Brods politisches Engagement war die redliche Konsequenz eines in *Tycho Brahes Weg zu Gott* und in dem Artikel *Die dritte Phase des Zionismus* entfalteten Diskurses über die Freiheit und Tat. Der Gedanke, dass Gott der Dienste der Menschen bedarf, bezieht sich aber nicht nur auf gute Taten. Es wird von David Frischmann⁷ in dem Band Max Brods *Das gelobte Land* eschatologisch erweitert:

Der Wille zur *Erlösung* in der Psyche des Menschen wird zur Bedingung ihrer eigenen *Erlösung durch den Erlöser* und zur Bedingung der *Erlösung des Erlösers*. Mensch und Messias werden sich wechselseitig erlösen:

*Doch aus roten Wolken und aus Saphir
Und Jaspis und Scharlach erklingt die Antwort:
Bis ein neues Menschengeschlecht aufsteht,
Ein Geschlecht, das wahrhaftig Erlösung will
Und die Seele bereitet, erlöst zu sein,
Dann erfüllt sich Dein Schicksal, - du wirst erlöst,
Dein Schicksal erfüllt sich, - du wirst erlösen.*
(nach BÄRSCH 1992: 57)

⁷ Geboren 1859, verstorben 1922, einer der ersten hebräisch schreibenden Schriftsteller. Er vertraute dem biblischen Hebräisch, das er besser meisterte als seine Zeitgenossen. Er lehnte das ‚synthetische‘ Hebräisch, das von Mendele Mocher Sforim und seiner Schule entwickelt worden war, ab. Gelegentlich schrieb er auf Deutsch und Jiddisch. Jiddische Kurzgeschichten und Feuilletons erschienen in Scholem Aleichems *Jüdische Volksbibliothek* und anderen Publikationen. Frischmann besuchte zweimal Palästina, 1911 und 1912. Beide Reisen wurden von der Zeitung *Hajnt* organisiert, für die er seine Reiseeindrücke beschrieb. Sie wurden später auch auf hebräisch in seinem Büchlein *BaAretz - Im Land* veröffentlicht. Überwältigt von seinen Erlebnissen, schrieb er begeistert über die Heiligen Länder, die Landschaft, seine Treffen mit den Pionieren und der Wiederbelebung des Hebräischen.

Schon als junger Mann wandte sich Max Brod dem Zionismus zu und verwirklichte durch seine Übersiedlung 1939 nach Israel die weltanschauliche und politische Zielsetzung früherer Jahre. An dieser Stelle wäre sein späteres Werk aus dem Jahre 1951, der Zeit seines Aufenthalts in Tel Aviv erwähnenswert. In dem Roman *Der Meister*, in dem Jesus als Inbegriff der besten Eigenschaften des jüdischen Volkes präsentiert wurde, wird das Thema des Messianismus wieder sehr aktuell bei Brod. Der ausführlichen Behandlung dessen muss aber ein anderer Beitrag gewidmet werden.

Die Leitidee seines Lebens war: mitzuwirken am Werke der Menschheit für die Menschheit. Sie wurde von Brod sowohl innerhalb der zionistischen Bewegung als auch in der lokalen Politik verwirklicht. Zionismus war für ihn der Weg zum jüdischen Staat, jüdischer Heimat – Palästina.

Literatur

BÄRSCH, Claus-Ekkehard (1992): *Max Brod im Kampf um das Judentum*. Wien: Passagen-Verlag.

BROD, Max (1979): *Streitbares Leben. Autobiographie 1884–1968*. Frankfurt/Main: Insel.

BROD, Max (1955): *Tycho Brahes Weg zu Gott*. Berlin: Suhrkamp.

BROD, Max (1920): *Im Kampf um das Judentum*. Wien, Berlin: Löwit.

BROD, Max (1917): Die dritte Phase des Zionismus. – In: *Die Zukunft* 16, 72–84

BROD, Max/WELTSCH, Felix (1925): *Zionismus als Weltanschauung*. Mährisch-Ostrau: Färber.

GINZBERG, Aser (1913–1916): *Achad-Haam. Am Scheideweg*. Berlin: Jüdischer Verlag.

HARING, Ekkehard W. (2002): Gerettet durch Entparadoxierung. Max Brod und die Maximen der Tat. – In: Die jüdischen Akademiker Österreichs und die Vereinigung jüdischer Hochschüler Österreichs (Hg.), *Das Jüdische Echo*. Wien: Freunde der Jüdischen Akademischen Presse, 222–223.

KREUZER, Siegfried (1994): Messias/Messianismus. – In: *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Graz: Styria, 422–427.

PAZI, Margarita (1970): *Max Brod. Werk und Persönlichkeit*. Bonn: Bouvier.

SHELLER, Wolf (1979): Nicht bloß der Kafka-Interpret. – In: *Rheinische Post*, 10.11.1979, 4–5.

SCHREINER, Klaus (2002): *Heilsgeschichtliche Denk- und Deutungsmuster im Dienste der Politik*. Vortrag im Rahmen der Tagung: Messianische Bewegungen im Christentum und die jesuanische Alternative. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim.

Messianismus. – In: Jakob Klatzkin (Hg.) (1929), *Encyclopaedia Judaica* (1929): Bd. 4. Berlin: Eschkol, 1408–1418.

ZWEIG, Stefan (1955): Nachwort. – In: Max Brod, *Tycho Brahes Weg zu Gott*. Berlin: Suhrkamp, 268–273.

Erinnerung als Komposition. Eine Untersuchung des *Prager Triptychon* von Johannes Urzidil

Anja Kreuzer

1. Johannes Urzidil und das *Prager Triptychon*

Das *Prager Triptychon* (im ff. PT) von Johannes Urzidil (1896–1970) ist erstmals 1960 als Erzählungsband veröffentlicht worden. Die in ihm zusammengefassten fünf Erzählungen sind zum größten Teil allerdings schon früher einzeln in Zeitschriften publiziert worden,¹ wie fast das gesamte erzählerische Werk Urzidils sind sie im amerikanischen Exil entstanden.² Der Autor, der seine Heimatstadt Prag auf der Flucht vor den Nationalsozialisten 1939 verließ, gehörte in den 20er und 30er Jahren zu den Mitgliedern des Prager literarischen Expressionismus, verfasste in dieser Zeit aber hauptsächlich literaturtheoretische und kulturpolitische Arbeiten (FIALA-FÜRST 1988: 144). Die im *Prager Triptychon* versammelten Texte reihen sich in die Erzählungen um die verlorene böhmische und Prager Heimat ein (DEMETZ 1997: 227), wie sie unter anderem mit den Sammlungen *Die verlorene Geliebte* und *Die erbeuteten Frauen* vorliegen (URZIDIL 1956; 1970). In ihnen hält der Autor seine Erinnerungen an das Prag der Vergangenheit aufrecht:

Wenn [...] auch das politische Schicksal der Gegenwart Prag einem anderen Weltbild als dem seiner früheren geschichtlichen Kontinuität einfügte, so lebt doch das alte Prag weiter. (URZIDIL/JAENICKE: 1966: 24)

Das *Prager Triptychon* ist bisher in seiner Gänze und vor allem im Hinblick auf Fragen der erzählerischen Konstruktion und seine Konzeption als Erzählungsband kaum interpretiert worden. Die einzelnen Texte werden oftmals als Beispiele für seine Prager Erzählungen und damit für die Beziehung Urzidils zu seiner Heimatstadt und zum so genannten Prager Kreis herangezogen,³ dabei aber nicht als abgeschlossene Erzähleinheit interpretiert. Oft beschränkt sich diese Einbeziehung auf das Zitieren einzelner Textpassagen (siehe THIEBERGER 1986: 41; SERKE 1987: 201). Der einzige, der das *Prager Triptychon* einer näheren Untersuchung unterzieht, ist Trapp (1967)

¹ Vgl. TRAPP (1967: 59) und die Bibliographie von Věra Macháčková-Riegerová in URZIDIL (1972: 217–258).

² In dieser Arbeit soll keine Biographie des Autors gegeben werden. Eine eigenständige Biographie Johannes Urzidils ist bis heute nicht verfasst worden, lebensgeschichtliche Darstellungen finden sich aber bei SERKE (1987), SANDQVIST (1975) und FIALA-FÜRST (1988). Außerdem greifen die meist eher biographisch orientierten Forschungsarbeiten über das Werk Urzidils Einzelheiten seines Lebens auf.

³ Vgl. zum Beispiel HELLING (1981: 37f., 79, 127); FIALA-FÜRST (1988: 146, 149; 1999: 81); KOVÁŘIKOVÁ (2000: 84).