

Andreas B. Kilcher

## „Volk des Buches“

Zur kulturpolitischen Aktualisierung eines alten Topos  
in der jüdischen Moderne

Das Judentum bestimmt sich wesentlich durch das Buch. Als „Volk des Buches“ wird es deshalb im Koran bezeichnet, wörtlich als „Volk der Schrift“, *ahel al-kitab*, ein Ausdruck, der zunächst vor allem im Orient geradezu zu einem Metonym für die Juden wurde.<sup>1</sup> Ungeachtet der Tatsache, dass dieser dergestalt von außen verliehene Name „Volk des Buches“ auch reduktive, zuweilen gar antijüdische Implikationen haben konnte, wurde er im Judentum selbstbewusst aufgenommen und auf produktivste Weise zur Bezeichnung eben jenes so grundlegenden Dispositivs eingesetzt, in einem Buch, in der Schrift, in der Literatur sich zu begründen.

Mit der Rede vom „Volk des Buches“ ist keine bloß typisierende Redewendung zu untersuchen, sondern eine vielfältig deutbare Figur der Selbstbegründung jüdischer Literatur und Kultur im historisch-politischen Kontext der Moderne. Es ist genauer zu zeigen, wie diese Figur im Spannungsfeld zwischen neueren Diaspora-(Galut-)Konzepten auf der einen und jung-jüdischer Nationalisierung auf der anderen Seite, zwischen ‚Galutbejahung‘ und ‚Galutverneinung‘ semantisch konstruiert und kulturpolitisch eingesetzt wurde.

Die Betonung der Modernität und Vieldeutigkeit der Figur vom „Volk des Buches“ mag zunächst überraschen, gar Widerspruch provozieren. Denn auf den ersten Blick muss sie vielmehr als Ausdruck eines vormodernen religiösen Begriffs des Judentums erscheinen und gerade nicht als säkulare Figuration der jüdischen Moderne. Das Buch, über das sich das orientalische *ahel al-kitab* bestimmt, so müsste man annehmen, kann nur das ‚Buch der Bücher‘ sein, die Tora, im weiteren Sinne allenfalls noch ihre Auslegung, die Literatur der ‚mündli-

<sup>1</sup> Vgl. etwa 2. Sure (Traktat der Kuh), Kapitel 49 und 79; 4. Sure (Traktat der Frauen), Kap. 44–56.

## VON BÜCHERN UND VON BÜCHERSAMMLERN

## AUS DEM TESTAMENT DES RABBI JUDA IBN TIBBON

Juda b. Saul Ibn Tibbon (1120 bis nach 1190), ein spanischer Arzt, der sich durch Übersetzungen aus dem Arabischen ins Hebräische einen Namen gemacht hat, richtete gegen 1160 eine Epistel an seinen jungen Sohn Samuel, deren hebräischen Text unter Zugrundelegung einer Handschrift der Bodleiana Moritz Steinschneider (Berlin, 1852) mit einer biographischen Skizze in deutscher Sprache und Hirsch Edelman (The path of goodmen. London, 1852) mit einer englischen Übersetzung herausgaben.

... Ich habe dich ausgezeichnet, indem ich Fach tatest, so daß, wenn du ein Buch suchst, dir viele Bücher verschaffe, damit du nicht auf der Liste feststellen kannst, in welchem nötig haben solltest, von irgend jemandem Fach es steht, anstatt die Bücher durchs ein Buch zu borgen, wie du es bei den anderzuerwerfen, so wäre das ein ausgezeichnete meisten Schülern siehst, die herumrennen, neter Plan. Ebenso verfare mit den Kästen, um Bücher zu suchen, und sie nicht finden, Achte auch auf die einzelnen Blätter in den während du, Gott sei Dank, verleihst, aber Bänden und Konvoluten, hebe sie auf und nicht borgst. So überreichlich habe ich dich schätze sie nicht gering; denn sie enthalten bedacht, daß du darunter Sachen doppelt sehr Wertvolles, das ich sammelte und auf- und dreifach hast. Ich habe dich ferner mit schrieb. Verliere kein Schriftstück und keinen Büchern aus allen Wissenschaften versehen Brief von all meiner Hinterlassenschaft. und hoffe, daß du für alle darin Rat finden Sieh oft in dein Verzeichnis (Katalog), um dich zu erinnern, welche Bücher du besitzt.

... Mein Sohn, mach deine Bücher zu deinen Büchern widme besondere Sorgfalt. nen Gefährten; laß deine Bücherkästen und Bedecke deine Gestelle mit einem Vor-regale deine Gärten und dein Paradies sein; hang, schütze sie vor Wasser von oben, vor nähere dich in ihren Obstgärten, pflücke ihre Mäusen und jedem Schaden; denn sie sind Rosen, sammle ihre Früchte, ihre Wurzeln dein Schatz. und Myrrhen; und wenn du müde werden ... Weigere dich nicht, jemandem Bücher zu solltest, so wende dich von Garten zu Garten, leihen, der nicht die Mittel hat, sie zu kaufen, von Furche zu Furche, von Anblick zu An- aber nur wenn er die Gewähr bietet, daß blick; denn dann wird dein Verlangen von er sie dir zurückgibt. Du weißt ja, was unsere neuem erwachen, und dein Geist wird Ge- »Wohlstand und Reichtum sind in seinem fallen daran finden.

... Revidiere deine hebräischen Bücher Hause, und seine Rechtschaffenheit währet jeden Monatsersten, die arabischen alle zwei ewig« gesagt haben: »Du sollst nicht denen Monate einmal und die Sammelbände alle das Gute vorenthalten, denen es gebührt.« Vierteljahr und bringe alles in gute Ordnung. Wenn du jemandem ein Buch leihst, notiere damit du nicht nötig hast, ein Buch zu suchen, es dir, ehe du es aus dem Hause gibst, und wenn du es brauchst, sondern seinen Platz wenn er es zurückbringt, streiche die Notiz im Gestell oder im Kasten weißt. Und wenn durch. Jeden Pessach und Laubhüttenfest du die Bücher, die in jedem Fach sind, auf laß alle Bücher, die du verliehen hast, zu eine Liste schriebst und diese Liste in das rückgeben. Übers. v. L. de J.

44

1 Aus dem Testament  
des Rabbi  
Juda Ibn Tibbon

chen Tora', also die halachische, haggadische, religionsphilosophische und mystische Literatur.

Für die mittelalterliche Verwendung des Ausdrucks „Volk des Buches“ trifft dies in der Tat zu. Wenn etwa der Übersetzer Juda Ibn Tibbon in seinem Testament die jüdische Liebe zum Buch mit der schönen Maxime beschwor: „mach deine Bücher zu deinen Gefährten; lass deine Bücherkästen und -regale deine Gärten und dein Paradies sein“,<sup>2</sup> dann tat er dies in erster Linie aus einem theologischen Verständnis des jüdischen Buches heraus, dem das Buch als metaphysischer Ort göttlicher

<sup>2</sup> Aus dem Testament des Rabbi Juda Ibn Tibbon. In: Soncino-Blätter 1 (1925), S. 44. Vgl. auch den Sonderdruck: Das Testament des Rabbi Juda Ibn Tibbon. Ein Dokument der Liebe des Juden zum Buche. Teplitz-Schnau: Loge 'Freundschaft' 1929.

Präsenz außerhalb der Geschichte und des Alltags gilt. Angesichts dieser religiösen Ausgangslage mag eine Aktualisierung, Erweiterung und Umdeutung der Figur vom „Volk des Buches“ für eine wie auch immer säkulare Moderne als obsolet erscheinen. Genau das Gegenteil ist aber der Fall: Während die Rede vom „Volk des Buches“ in der vormodernen Literatur eher zurückhaltend verwendet wurde, erlebte sie – überraschend – seit der Aufklärung ihre eigentliche Konjunktur. Indem in der europäischen Moderne die jüdische Bibliothek erweitert wurde, erlangte die literarische Selbstbehauptung eine größere, freilich auch veränderte Bedeutung.

Thesen über die Bewegungen und Verfahren dieses Modernisierungsprozesses formulierte vor hundert Jahren der aus Deutschland in die USA emigrierte große Kenner der rabbinischen Literatur, Louis Ginzberg, der mit seinen sechsbändigen *Legends of the Jews* seinerseits die ‚mündliche Tora‘ in einer neuen modernisierten Haggada weiterschrieb und förmlich den Übergang von Tradition in Literatur betrieb. Ginzberg nun begriff dies als Übergang vom traditionellen zu einem modernen Begriff vom „Volk des Buches“:

„Der Name ‚Volk des Buches‘, für die Juden von einem der größten Männer des Mittelalters geprägt [...], charakterisiert sie in mehr als einer Weise. Zunächst bezeichnet er ihre Anhänglichkeit an die Bibel, das Buch der Bücher, das kostbarste Geschenk, das Israel der Menschheit gegeben hat [...]. Aber die Juden sind nicht nur ‚das Volk des heiligen Buches‘; sie sind auch das Volk des Buches im allgemeinen. Die Geschichte Israels ist nicht eine Chronik der sich entwickelnden politischen Macht und Größe, sondern die Geschichte einer eigenartigen geistigen Entwicklung. Die Nationalhelden Israels sind nicht die Helden des Schwertes, sondern die Helden der Feder.“<sup>3</sup>

Zwei Elemente zeichnen nach Ginzberg die moderne Uminterpretation der Rede vom „Volk des Buches“ aus: erstens die Expansion des Buches von dem *einen*, partikularen und heiligen Buch zur säkularen und universalen Bibliothek *aller* Bücher; zweitens die Aktualisierung dessen, was als elementares kulturpolitisches Dispositiv der Diaspora bezeichnet werden

<sup>3</sup> Louis Ginzberg: *Students, Scholars and Saints*. Philadelphia 1928, S. 59.

könnte: die Substitution von Schwert durch Feder, von Macht durch Geist, von Land durch Buch. An eben diesen beiden Elementen lässt sich die Funktionalisierbarkeit und Interpretierbarkeit des Topos „Volk des Buches“ in der jüdischen Moderne präzisieren.

Das erste Element, die Säkularisation des Buches, ist für eine Moderne unabdingbar, die im Medium des Buches und der Bibliothek beziehungsweise in der Kulturtechnik des Lesens und der Bildung nichts weniger als die Möglichkeitsbedingung ihrer selbst erkennt. Die Transgression des einen Buches bedeutet eben keine Absage an das Buch, sondern im Gegenteil seine Inthronisierung als Medium der Moderne schlechthin. Diese bildungstechnische Funktionalisierung korreliert mit einer inhaltlichen Liberalisierung. Die inhaltliche Bestimmung des jüdischen Buches öffnete sich im Zuge dieser Säkularisierung, dies auch in Kontroversen, insbesondere der Konkurrenz zwischen dem Programm einer europäisch-kosmopolitischen Literatur auf der einen und dem einer hebräisch-nationaljüdischen Literatur auf der anderen Seite.

Diese kontroverse Interpretierbarkeit des jüdischen Buches nach seiner Entlassung aus dem religiösen Funktionszusammenhang zeigt sich deutlicher noch am zweiten, allerdings kontrovers debattierten Element: der Autonomie des Buches. Dieses basiert auf der kulturpolitischen These, dass die literarische und intellektuelle Sphäre der Reflexion über der politischen und ökonomischen Sphäre der Aktion stehe, die „Feder“ dem „Schwert“ überlegen sei. Mehr oder weniger streitbar ließ sich deshalb mit der Figur „Volk des Buches“ eine doppelte Absage sowohl an das Projekt der Assimilation erteilen, das auf die bürgerliche und kulturelle Integration in die europäischen Nationalstaaten zielte, als auch an die Etablierung einer Nationalisierung des Judentums und einer Hebraisierung seiner Kultur, wie sie sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Zionismus festigte. Die moderne These des autonomen „Volks des Buches“ aktualisiert damit die Grundfigur der jüdischen Diaspora seit der Zerstörung des zweiten Tempels für das moderne Europa im Zeitalter der Nationalstaaten. Sie macht aus dem alten, wandernden Volk der Bibel ein modernes, exterritoriales und kosmopolitisches Volk der Literatur.

Das ist aber nur die eine, nämlich liberalistisch-universalistische Reinterpretation des alten „Volks des Buches“. Es liegt auf der Hand, dass sie für den sich herausbildenden jüdischen Nationalismus eine signifikante Herausforderung bedeutete: als

ein Modell jüdischer Moderne, das es gerade zu überwinden gelte. Auf diese Herausforderung musste der Zionismus eine Antwort finden. Naheliegender schien es, die diasporische Wertung von Buch und Land schlicht umzukehren. Doch konnte eine zionistische Kulturpolitik bei einer solchen Ausspielung von Literatur und Politik nicht stehen bleiben: Eine zionistische Kulturpolitik konnte die literarische Größe des Buches nicht mehr gegen die politische Größe des Landes ausspielen; sie musste vielmehr versuchen, beide miteinander zu vereinbaren.

Diese Buchmodelle der jüdischen Moderne können hier nur an wenigen, ausgewählten Beispielen analysiert werden (der vorliegende Beitrag ist hierin die Ankündigung einer umfangreicheren Untersuchung). Den Anfang einer modernen Reinterpretation des alten Topos des „Volks des Buches“ leistete kein geringerer als Heinrich Heine. Der Kontext dafür ist die kontroverse Verhältnisbestimmung von Literatur und Politik. Einer der zentralen Streitpunkte im literarischen Schlagabtausch zwischen Heine und Ludwig Börne war die politische Funktion der Literatur. In seinen *Briefen aus Paris* (1832–34) warf der Jakobiner Börne seinem Pariser Mitexilanten Heine ein unpolitisches, zunehmend ästhetizistisches Schreiben vor. Heine wiederum beantwortete diesen Vorwurf in seiner Börne-Denkschrift (1840) mit einer polemischen Differenz zwischen dem asketischen und kunstfeindlichen „Nazarenertum“ Börnes auf der einen und einem lebensfrohen „Hellenismus“ auf der anderen Seite, der letztlich, wie es Heine anstrebte, Befreiung nicht nur in politischer Aktion, sondern auch im ästhetischen Medium der Dichtung erreicht. So zeichnet sich Heine am Ende seiner Börne-Denkschrift nicht als politischen, sondern als dezidiert ästhetischen Exilanten: als Dichter im Exil.<sup>4</sup>

Das Modell dieses Vertrauens in die Literatur hatte Heine schon zu Beginn dieser Schrift entworfen: In seinem Ferienort auf Helgoland griff er, wie er in einem Brief schreibt, zunächst angeblich aus „bleyerner Langeweile“ auf die Bibel zurück und war dann überraschend begeistert von dieser Lektüre. Dies wurde ihm zum Anlass dafür, die alte Formel des *ahel alkitab* aus dem Koran für sich zu aktualisieren; seine Lektüre des Koran in der Übersetzung von Friedrich Eberhard Boysen

<sup>4</sup> Ludwig Börne: *Sämtliche Schriften*. Neu bearb. und hg. v. Inge u. Peter Rippmann. Bd. 3. Düsseldorf 1964, S. 809ff. (Brief 109 vom 25. Februar 1833); Heinrich Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bd. 11. Hg. v. Helmut Koopmann. Hamburg 1978, S. 122–127, 130.



2 Hermann Struck: Lesender Jude (1920).

Anfang 1824 ist belegt.<sup>5</sup> Auf dieser Grundlage aktualisiert Heine das alte Modell der Diaspora, die sich selbstbewusst darüber definierte, aus der politischen Not eine kulturelle Tugend gemacht und gesicherte Orte wie Land und Tempel gegen den wertvolleren, tragbaren Ort des Buches ersetzt zu haben:

„Die Juden sollten sich leicht trösten, daß sie Jerusalem und den Tempel und die Bundeslade und die goldnen Geräthe und Kleinodien Salomonis eingebüßt haben [...] solcher Verlust ist doch nur geringfügig in Vergleichung mit der Bibel, dem unzerstörbaren Schatze, den sie gerettet. Wenn ich nicht irre, war es Mahomet, welcher die Juden ‚das Volk des Buches‘ nannte, ein Name der ihnen bis heutigen Tag im Oriente verblieben und tiefsinnig bezeichnend ist. Ein Buch ist ihr Vaterland, ihr Besitz, ihr Glück und ihr Unglück. Sie leben in den umfriedeten Marken dieses Buches, hier üben sie ihr unveräußerliches Bürgerrecht, hier kann man sie nicht verjagen, nicht verachten, hier sind sie stark und bewunderungswürdig.“<sup>6</sup>

Heine macht die antike Substitution von Land und Tempel durch das Buch zur Urszene einer neuen Diaspora in der aufgeklärten Moderne. Der zunehmenden Auflösung des Judentums in einer bürgerlich-europäischen Kultur und Gesellschaft hält er eine exterritoriale, metaphorische und intellektuelle ‚Heimat‘ entgegen: eben das Buch. Der jüdische Bürgerort ist nicht ein Territorium, sondern ein Text, und hier sind die Juden, so Heine, gesichert, „stark und bewunderungswürdig“. Mit diesem literarischen Diasporamodell bereitete Heine auch den Boden für seine Verteidigung gegen Börnes Vorwurf, im Pariser Exil in den „Ruhestand“ auf dem „Parnassus“ getreten zu sein und die Aufgabe des Dichters zu dem „eines träumenden Höflings müßiger Ideale“ entpolitisiert zu haben.<sup>7</sup> Dagegen fordert Heine eine Dichtung, die ihre „politische Rolle“ nicht, wie bei Börne, auf einen „lächerlichen Radikalismus“ zuspitzt, sondern der Ästhetik ihr Recht belässt und eine dem Exil angemessene Funktion zuspricht. Was nämlich den Dichter im Exil auszeichnet, ist nicht etwa eine Flucht aus der Politik, sondern

<sup>5</sup> Ebd., S. 467.

<sup>6</sup> Ebd., S. 38 f.

<sup>7</sup> Ludwig Börne und Heinrich Heine: Ein deutsches Zerwürfnis. Bearb. von Hans Magnus Enzensberger. Frankfurt am Main 1997, S. 241.

vielmehr die Aktualisierung eines Diaspora-Modells, das „vom Ceremonialgesetz und der Nazionalität befreyte und den Cosmopolitismus stiftete“. Während zuvor das Buch der Bücher nur den Juden das geistige Bürgerrecht eröffnete, soll nun in der Moderne die Literatur „der ganzen Menschheit das jüdische Bürgerrecht“ verleihen.<sup>8</sup> Es ist dies eine These, die Heine wiederholt mit der Formel des „Volks des Buches“ stützte, zuletzt in den *Geständnissen aus der Matratzengruft* (1854), wo er dafür die eindringliche Wendung des „portativen Vaterlands“<sup>9</sup> fand, eine Wendung für die Selbstbehauptung einer säkularen jüdischen Literatur in der Moderne.

Geradezu enthusiastisch wird die Formel des „Volks des Buches“ insbesondere in jener Interpretation der literarischen Moderne aufgenommen, die sich kritisch sowohl gegen das zionistische Programm wie auch gegen die assimilatorische Integration in die europäischen Nationalstaaten stellte und im Schreiben, in der Literatur nicht nur die Erfüllung der jüdischen Moderne sah, sondern die paradigmatische Form dieses jüdischen Modells der Moderne für ein neues, post-nationalistisches und kosmopolitisches Europa überhaupt. Im Umfeld des Ersten und im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs formulierten dieses ästhetisch-politische Buch- und Literatur-Programm namentlich jene deutsch-jüdischen Intellektuellen, die zu einer „Bejahung des Galut“ gelangten, darunter etwa der Philosoph Rafael Seligmann 1917/18 in Bubers *Der Jude*, der – unvermeidbar eine kontroverse Debatte auslösend<sup>10</sup> – der „staatlichen und territorialen Fixiertheit“ eine metaphorische, „exterritoriale nationale Existenz“ entgegenhielt, die er zunächst als „Geistigkeit“ bezeichnete: „Die Bejahung des Galut stellt sich uns auf diese Weise als einer der wesentlichen Charakterzüge jener jüdischen Geistigkeit heraus, die in bezeichnendem Gegensatz zu der aller anderen Kulturen antiker und auch moderner Observanz nicht an der Konsistenz dieser oder jener staatlichen Institution hing, sondern sich vielmehr ihre

<sup>8</sup> Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke (Anm. 4). Bd. 11, S. 39f.

<sup>9</sup> Heine: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke (Anm. 4), Bd. VI/1, S. 483. Vgl. auch Bd. III, S. 512; Bd. IV, S. 40.

<sup>10</sup> Vgl. die Beiträge Hermann Glenn: Galuth. In: *Der Jude* 8 (1917), S. 517–523. Heinrich Margulies: Das Galuthproblem im Zionismus. In: *Der Jude* 9 (1917), S. 601–607. und – kritisch gegen das Diaspora-Theorem der „Aterritorialität im Judentum“ gewandt – Adolf Böhm: Zur Galuththeorie des Zionismus. In: *Der Jude* 12 (1917), S. 742–747.

eigene Materialität und Bodenständigkeit schuf, vermöge derer sie sich inmitten der mannigfaltigsten Kulturformen erhalten und behaupten konnte“<sup>11</sup>, das heißt die Kultur im Allgemeinen, oder in verdichteter Gestalt: das Buch.

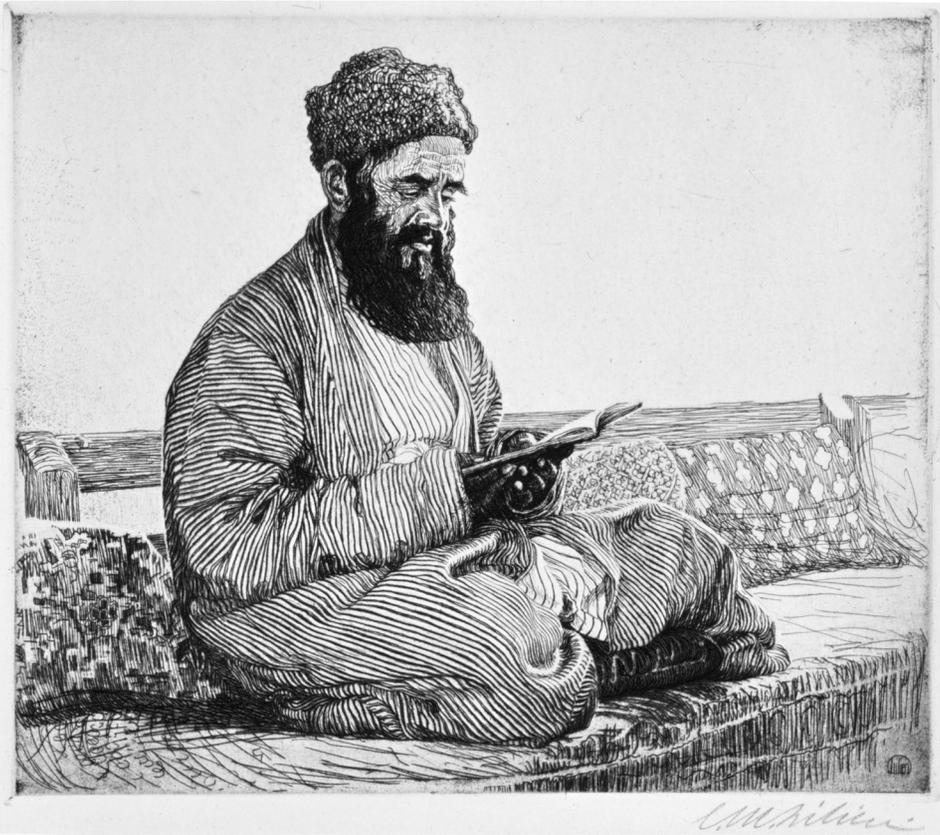
Vor dem Hintergrund eines ästhetischen Internationalismus und zugleich im Sinne eines humanistischen Kosmopolitismus entwarf während der Weimarer Republik in München Lion Feuchtwanger einen derartigen Begriff der Diaspora als Aktualisierung der alten jüdischen Buchkultur. Entgegen der zionistischen Forderung, über Europa hinaus in einen hebräischen Orient zu gehen, forderte Feuchtwanger einen europäischen Internationalismus nach dem Muster eines alten Nomadismus. Er verlieh der Diaspora nachgerade eine „historische Sendung“ im Europa im Zeitalter der Nationalisierung:

„Überall ist heute der Nomade der wichtigere, lebensfähigere Typ geworden, der den schwerfälligen Bauern verdrängt. Auch dieser Prozeß weist den Juden in der Geschichte unseres Jahrhunderts eine wichtige Rolle zu. Was früher den Juden von ihren Gegnern als ihre verächtlichste Eigenschaft vorgeworfen wurde, ihr Kosmopolitentum, ihr Nichtverwurzeltheit mit dem Boden, auf dem sie lebten, das erweist sich plötzlich als ungeheurer Vorzug.“<sup>12</sup>

Dies ist die Ausgangslage für die Dominanz des Mediums Buch in einer neuen und zukunftsweisenden Diaspora. Gemäß Feuchtwanger nämlich ist die anti-nationalistische Tendenz des jüdischen Kosmopolitismus positiv im kulturellen Modell „Volk des Buches“ begründet. Er formulierte dies 1920 in dem Essay *Die Verjudung der abendländischen Literatur*, in dem er der polemischen völkischen Ausgrenzung der Juden aus dem deutschen Kulturbereich entgegentrat. Dies tat er, indem er eine Erklärung dafür gab, weshalb die Literatur bei den Juden nicht nur gegenwärtig, sondern immer schon einen hohen Stellenwert einnahm. Seine Erklärung liegt im diasporischen Verzicht auf eindeutige nationale und kulturelle Zuordnung.

<sup>11</sup> Rafael Seligmann: Bejahung und Verneinung des Galuth. In: *Der Jude* 9 (1917), S. 595–601, hier: S. 597.

<sup>12</sup> Lion Feuchtwanger: Der historische Prozess der Juden. In: Ders.: *Centum Opuscula*. Eine Auswahl. Zusammengestellt und hg. v. Wolfgang Berndt. Rudolstadt 1956, S. 477.



3 Ephraim Moses  
Lilien: Lesender Jude aus  
der Buchara (Radierung  
1915)

Dabei hat die Literatur zunächst die Funktion der Kompensation. Dieses ursprünglich aus einer Mangelersahrung hervorgegangene Surrogat-Modell des jüdischen Buches und der jüdischen Literatur wird nach Feuchtwanger in der Moderne zunehmend zum Paradigma einer kosmopolitischen intellektuellen Existenz aufgewertet. „Daß die Juden das literarische Volk *kat exochen* wurden, war innere Notwendigkeit, war in Entwicklung, Umwelt, Geschichte, Schicksal tief begründet.“ Zwischen die babylonisch-assyrischen, ägyptischen und hellenischen Kulturen gestellt, machte sich „der Jude“ daran,

„die widerstrebenden Eindrücke einzureihen, zu ordnen, zu benennen, zu katalogisieren, was blieb ihm übrig als Literatur? Und er faßte den Extrakt dieser Literatur zusammen in ein kanonisches Buch, und dieses Buch schleppte er durch die Jahrhunderte. Andere Völker haben den Boden gemein, die Luft, die Geschichte, die Spra-

che, die Lebensgewohnheiten. Die Juden hatten durch zwei Jahrtausende nur ein Gemeinsames: ihr Buch. Dies Buch war ihnen Staat, Land, Geschichte, Sinn ihres Leidens, einziger Zusammenhalt, dies Buch, nur dies, machte sie zum Volk. [...] An seinem höchsten Feiertag ruft der Jude zu seinem Gott: ‚Nichts ist uns geblieben, nur dieses Buch.‘ [...] Das Leben, das Schicksal der Juden mußte in ihnen alle die Fähigkeiten großzüchten, die den Literaten machen [...]. Die Wanderschaft durch die Welt machte den Blick weit, schärfte ihn für kosmopolitische Zusammenhänge; sie entwickelte das Sprachgefühl [...]. Die Not, der ständige Zwang, sich zu verteidigen [...] machte den Juden zum Rhetor, lehrte ihn alle Mittel des rednerischen und literarischen Effekts. [...] Hier sind die Quellen, aus denen die literarische Neigung des Juden entspringt, die Gründe seiner eminenten literarischen Begabung.“<sup>13</sup>

Unmittelbar vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten aktualisierte Feuchtwanger in seinem Essay *Nationalismus und Judentum* (1933) jene altjüdische Diasporafigur des Buches erneut, um mit ihr umso schärfer gegen den politischen Nationalismus anzugehen. Ihm hielt er einen exterritorialen – und tatsächlich metaphorischen – ‚Nationalismus‘ der Literatur entgegen. Demnach ist nicht der Boden die „Heimat“ beziehungsweise das Medium der Juden, so wiederholt Feuchtwanger angesichts der sich abzeichnenden Katastrophe, sondern zunächst das heilig gewordene „Buch“ der Vormoderne, sodann in der Moderne schlicht die „Literatur“:

„Zweitausendfünfhundert Jahre wurden sie [die Juden] einzig und allein durch ein Buch zusammengehalten – durch die Bibel. Ihr ganzes Wesen bestand aus der fanatischen Liebe zu diesem Buch. Von Geburt bis zum Tod brachten sie ihr Leben in Übereinstimmung mit diesem Buch. Ehrfurcht [...] vor der Literatur wurde zu einem Teil ihres Daseins. Literarische Tätigkeit sahen sie als den höchsten aller Berufe an. [...] Diese wissende Ehrfurcht

<sup>13</sup> Lion Feuchtwanger: Die Verjudung der abendländischen Literatur. In: *Centum Opuscula*. Rudolstadt 1956, S. 447 f.

vor der Literatur ist einer der Wesenszüge der jüdischen Sinnesart und somit des jüdischen Nationalismus.“<sup>14</sup>

Es ist dies ein „immaterieller“, kosmopolitischer und damit postnationalistischer Nationalismus, wie Feuchtwanger weiter erklärt: „[...] jener Nationalismus, von dem ich sprach, ist kosmopolitisch.“<sup>15</sup> So wird das alte jüdische Buch gerade in extremis zum neuen ästhetischen Modell einer kosmopolitischen, exterritorialen und intellektuellen ‚Heimat‘ erhoben, das die Substitution von Land durch Literatur immer schon vollzieht.

Aus der um 1900 sich etablierenden nationaljüdischen Perspektive musste jene Aktualisierung der Formel vom „Volk des Buches“ und die damit geleistete ostentative Galutbejahung auf größte Kritik stoßen. Die Fixierung auf das Buch galt nunmehr als Inbegriff der resignativen Signatur der Diaspora, als Degeneration der jüdischen zu einer bloßen Literaten-Existenz. Der exterritorialen Kategorie des Buches stellte der Zionismus deshalb eben das entgegen, was Feuchtwanger in seinem jüdischen Internationalismus der Literatur gerade überwunden sah: die territoriale Kategorie des Landes.

Am radikalsten formulierte diese Position um 1900 Micha Josef Berdyczewski. Er argumentierte dabei mit Friedrich Nietzsche – und veranlasste damit bei seinem Kontrahenten Achad Haam den kritisch verstandenen Begriff eines „jüdischen Nietzscheanismus“.<sup>16</sup> Dieser Streit, in dem sich Achad Haam mit Berdyczewskis Rhetorik einer „totalen Umwertung“<sup>17</sup> auseinandersetzte, ging bekanntlich als Achad Haam-Berdyczewski-Debatte in die Geschichte ein.<sup>18</sup>

Berdyczewski nun, um bei ihm anzusetzen, leistete mit nietzscheanischen Argumenten eine radikalisierte, kritische Überbietung des politischen Zionismus, indem er – verein-

<sup>14</sup> Lion Feuchtwanger: Nationalismus und Judentum. In: *Centum Opuscula*. Rudolstadt 1956, S. 495.

<sup>15</sup> Ebd., S. 497.

<sup>16</sup> So Achad Haam in seinem Aufsatz: Nietzscheanismus und Judentum. In: *Ost und West II* (März 1902), S. 145–152.

<sup>17</sup> Vgl. Micha Joseph Berdyczewski: Zur Klärung. In: Lazar Schön (Hg.): *Die Stimme der Wahrheit*. Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus. Würzburg 1905, S. 279–287, hier S. 283.

<sup>18</sup> Vgl. Arnold J. Band: *The Ahad Ha-Am and Berdyczewsky Polarity*. In: Jacques Kronberg (Hg.): *At the Crossroads*. Essays on Ahad Ha-Am. New York 1983, S. 49–59.

facht gesagt – die Assimilation als „leblose“, bloß „geistige“ Schriftkultur des „Volks des Buches“ mit der Restitution und „Schaffung einer eigenen weltlichen Kultur“ des Judentums kontrastierte, genauer einer lebendigen, sinnlichen, auch kriegerischen territorialen Kultur, die programmatisch das „Buch“ durch das „Schwert“ ersetzen sollte.<sup>19</sup> Berdyczewskis Kritik des Judentums schloss dabei unmittelbar an Nietzsches Kritik der Moral an, der in der *Genealogie der Moral* die sinaitische Offenbarung als priesterschaftliche Fälschung verstand, mit dem Interesse, allen „Instinkt des Lebens“ durch eine geistige Kultur zu „entnatürlichen“.<sup>20</sup> Berdyczewski wollte mit Nietzsche dieses sich selbst misshandelnde jüdische „Tier“ unter dem Diktat der sinaitischen Moral befreien, einer Moral, die seiner Meinung nach im rabbinischen Judentum – stellvertretend benannt mit dem ‚Jawne‘ des Talmud – ihren Höhepunkt erreiche. Jawne ist für Berdyczewski der Inbegriff einer spiritualistisch-schriftlichen Moralkultur von Priestern jenseits von Leben und Leib, von Boden und Schwert. Wenn dann Berdyczewski mit Nietzsche eine „Umwertung“ fordert, dann will er eben diese sinaitisch-rabbinische diasporische Moralkultur aufheben und den Leib, das Schwert rehabilitieren.

Die Spitze von Berdyczewskis Forderung „Schwert anstatt Buch“ ist allerdings nicht nur gegen die Kultur der Diaspora und der Assimilation gerichtet, sondern auch gegen eine inhärente Gefahr des Zionismus selbst, nämlich die „Verwirklichung“ des Landprojekts hinter einer sich verselbständigenden Debattenkultur und Zeichenproduktion verschwinden zu lassen. Der Aufruf zur „Tat“ und zur „Verwirklichung“ gegen die Rede- und Literaturproduktion des „Kongresszionismus“ gehört seither zu den Topoi zionistischer Selbstkritik im radikalen Lager der erklärtermaßen radikalen, ja „fanatischen“ Zionisten von Vladimir Jabotinski bis Abraham Schwadron, eine Kritik, die darauf abzielte, den Zionismus nicht zu einer Verlängerung der Diasporakultur werden zu lassen, sondern in politische Tat umzusetzen. So lautet Berdyczewskis Ausruf: „Ich denke mir persönliche Taten statt unpersönlichen Tuns, wirkliche Schritte, nicht große Worte.“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Berdyczewski: Zur Klärung (Anm. 17), S. 284.

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: Der Antichrist. In: Georgio Colli und Massimo Montinari (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 6. München 1980, S. 196.

<sup>21</sup> Berdyczewski: Zur Klärung (Anm. 17), S. 287.

Achad Haam nun, gegen dessen „geistigen Zionismus“ Berdyczewski anschrieb,<sup>22</sup> brachte Berdyczewskis Position auf den Punkt, indem er den Gegensatz von Natur und Geist mit demjenigen von Sein und Schein, von Originalität und Imitation, vor allem aber von Schwert und Schrift zusammenführte:

„Der ganze Geschichtsverlauf des jüdischen Volkes von den Propheten bis auf die Gegenwart herab erscheint ihnen, den Verkündern jener ‚Worte‘ [das heißt der nietzscheanischen ‚Umwertung aller Werte‘ à la Berdyczewski, der Verf.] als ein einziger großer Irrtum, der unverzüglich einer radikalen Berichtigung bedarf. Denn während dieses ganzen Zeitraumes stellte das Judentum das geistige abstrakte Ideal über die körperliche materielle Kraft, die ‚Schrift‘ über das ‚Schwert‘ und erdrückte dadurch in den einzelnen Volksgliedern das Streben nach der Durchsetzung ihrer individuellen Kräfte. Sie verdrängt das Leben ‚in natura‘ vor dem Leben ‚in effigie‘, und der reale Jude wurde gewissermaßen das bloße Anhängsel einer abstrakten Moraltheorie.“<sup>23</sup>

Achad Haam selbst wandte sich entschieden gegen einen solchen jüdischen Nietzscheanismus, der für das Judentum „neue Werte! Neue Tafeln!“ fordere, und rief: „An Stelle der ‚Schrift‘ komme das ‚Schwert‘, an Stelle der Propheten – die blinde Bestie! [...] wir hören tagtäglich den Ruf [so Achad Haam], daß unsere nationale Welt bis auf den Grund zertrümmert werden müsse, um alles von Grund auf neu zu bauen.“<sup>24</sup> Achad Haam schreckte vor dieser Konsequenz zurück, indem er jenem „bellikosen“ einen „geistigen“ Zionismus entgegenhielt, wie es Max Brod, der in diesem Streit auf der Seite von Achad Haam war, gegen Berdyczewski formulierte.<sup>25</sup>

Dennoch konnte sich auch Achad Haam nicht mehr an die klassische Formel vom Volk des Buches halten. Gefordert war vielmehr ihre Umdeutung für einen Zionismus, der sich nicht

<sup>22</sup> Vgl. Micha Joseph Berdyczewski: Geistiger Zionismus. In: Ders.: Vom östlichen Judentum. Religiöses, Literarisches, Politisches. Berlin 1919, S. 85–93.

<sup>23</sup> Achad Haam: Nietzscheanismus und Judentum. In: Ost und West 3 (1902), Sp. 145–152, hier Sp. 146.

<sup>24</sup> Ebd., Sp. 148.

<sup>25</sup> Vgl. Max Brod: Neben dem Zionismus. In: Der Jude 6 (1918), S. 293–294, hier S. 293.

ausschließlich als radikalpolitische Bewegung verstand, sondern zugleich auch als kulturelle Erneuerung des Judentums. Was Achad Haam dabei erreichte, war in der Tat eine für den Kulturzionismus weitreichende und wirkungsvolle Umdeutung des alten Diaspora-Topos, indem er eine neue, wirkungsvolle Unterscheidung einführte: diejenige zwischen dem „Volk der Schrift“ und dem „Volk der Literatur“. Es ist dies ein Meisterstück politischer Dialektik: Auf die eine Seite stellte er die Diaspora-Figur des „Volks der Schrift“, die überkommene Version des „Volks des Buches“, auf die andere Seite aber eine neue, kulturzionistisch transformierte Figur des „Volks der Literatur“. Die Polemik gegen die Juden als „Volk der Schrift“ hatte die Bücher des traditionellen, religiösen Judentums vor Augen, insbesondere (und da traf sich Achad Haam mit Berdyczewski) die nachbiblische, europäisch-rabbinische Literatur seit der Tempelzerstörung: „[...] ein Volk der Schrift ist ein Sklave der Schrift, eine Gemeinschaft, aus deren Herzen das Leben entflohen ist und sich gänzlich in die Worte der Schrift eingesponnen hat. [...] Und ein Volk der Schrift in diesem Sinne sind wir tatsächlich seit bald zweitausend Jahren.“<sup>26</sup> Das „Volk der Schrift“, das ist nach Achad Haam die Substitution von Leben durch Papier, von Schwert durch Schrift und damit die Krankheit der Diaspora. Das „Volk der Literatur“ dagegen, Achad Haams neue Kategorie, schreibt und liest seine Bücher gut zionistisch im Hinblick auf die Gemeinschaft. Seine Bücher begründen in einem emphatischen Sinne ‚Volksliteratur‘:

„Ein ‚Volk der Literatur‘ kann also nur dasjenige Volk genannt werden, bei dem das Volksleben und das Literaturleben, die Generationen und die Bücher sich im Zusammenhang miteinander entwickeln: die Literatur nach den Bedürfnissen der Generation und die Generation nach den Forderungen der Literatur.“<sup>27</sup>

Am Beispiel der Achad Haam-Berdyczewski-Kontroverse wird deutlich, dass der Zionismus sich nicht auf einen bloßen Affekt gegen das Buch beschränken konnte, wenn er nicht radikal-politisch sein sollte, wenn er mithin die Kultur nicht auf-

<sup>26</sup> Achad Haam: *Am Scheidewege*, 2 Bde., Berlin 1923, hier Bd. 1, S. 197 f.

<sup>27</sup> Ebd.

geben wollte. Insbesondere die kulturzionistische Fraktion um Achad Haam betonte folgerichtig, dass sich das Judentum so von der kulturellen und religiösen Tradition geradezu abgeschnitten hätte. Dennoch blieb es nötig, wie Achad Haam es getan hatte, die klassische Diaspora-Formel „Volk des Buches“ grundlegend umzudeuten: Es galt, den jüdischen Buch-Begriff von seinen Galut-Implikationen – Geistigkeit, Aterritorialität et cetera – zu lösen und in einen politischen Buchbegriff zu überführen.

Das Ziel jenes kulturalistischen Zionismus lag damit darin, den Buch-Begriff, die ‚geistige Heimat‘, nicht mehr als Opposition, sondern vielmehr als Korrelation zum territorialen Land-Begriff der ‚nationalen Heimstätte‘ zu verstehen. Indem der Kulturzionismus die ‚nationale Heimstätte‘ dergestalt in einer kulturellen Renaissance des Judentums begründete, transformierte er die Kategorie des Buches von einer autonomen zu einer politischen Kategorie und stellte die ‚geistige‘ in den Dienst der ‚nationalen Heimstätte‘. Gegen die kranke, blutleere und schwache Buch-Existenz der Diaspora war das starke, national ausgerichtete und im Volk verankerte Buch gefordert, gegen die europäische ‚Literaten‘-Existenz die ursprüngliche, orientalisch-jüdische ‚Schöpferkraft‘, so die kulturpolitische Semantik im Umfeld des Zionismus nach 1900.

## BILDNACHWEIS

Abb. 1: Aus dem Testament des Rabbi Juda Ibn Tibbon. In: Soncino-Blätter 1 (1925), S. 44. Bayerische Staatsbibliothek München/4 N.lib. 147 t-1, 1/2, Bd. 1, S. 44.

Abb. 2: Aus: Das ostjüdische Antlitz von Arnold Zweig. Zu 50 Steinzeichnungen von Hermann Struck. Berlin 1920, nach S. 26. Mit freundlicher Genehmigung von Michael Bernstein.

Abb. 3: Aus: Ephraim Moses Lilien. Imprints upon Palestine. Ausstellungskatalog der Galerie Michael