

Jüdische Romantik um und nach 1900

Wiederholungsfiguren haben es in sich. Sie sind entweder disponiert, das einstige historische Vorbild in der Wiederholung zu parodieren, bzw. zur Farce epigonenhaft zu verzerren¹; sie können auch, das legt Kierkegaard nahe, das Leben in der Gegenwart vertiefen und intensivieren oder aber die Chance nutzen zur Überbietung, zur reflexiv fundierten Hebung der in der Vorlage unausgeschrittenen Möglichkeiten.² So reizvoll solche großformatigen Deutungsfiguren sein können, für Detailanalysen sind sie zu großmaschig.

Als methodisches Rüstzeug bieten sich im Falle des hier verfolgten Themas vier Zugänge an: Erstens eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der jüdischen Neuromantik, gegliedert nach verschiedenen Phasen (Vorgeschichte, zionistische Auslegung, ästhetische Kontroversen). Zweitens ein kulturwissenschaftlich ausgerichteter Konstellationsforschungsansatz. Er ist hilfreich, die Situation der Alt- und Neuromantik um 1800 und um 1900 als eine vergleichbare Problemstellung zu erfassen;³ zugleich ist die Konstellationsfigur (denkt man an ihre Herkunft von Sternmustern) flexibel genug, Verschiebungen eines ursprünglichen Grundgerüsts zu akzeptieren und gleichwohl die Grundfigur noch erkennbar bleiben zu lassen. Drittens bietet sich das Thema jüdische Neuromantik geradezu dafür an, die jüngst im englisch-amerikanischen Theoriefeld wieder aufgegriffenen methodischen Überlegungen zu kulturwissenschaftlich ausgerichteten »translation studies« einzubeziehen;⁴ handelt es sich

1 Karl Marx: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. New York 1852, S. 1.

2 Sören Kierkegaard: *Die Wiederholung*. Hg. v. Hans Rochol. Hamburg 2000.

3 Dieter Henrich: »Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie: Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung«. In: Martin Mulsoy u. Marcello Stamm (Hg.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt a. M. 2005, S. 15–30.

4 Susan Bassnett: *Translation studies*. London 2003; André Lefevere: *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. London 1992; Lawrence Venuti (Hg.): *The Translation Studies Reader*. London 2004.

62 doch in diesem speziellen Fall von Neuromantik um die Über- bzw. Versetzung einer vergleichbaren Problemstellung der Romantik um 1800 in einen ganz und gar anderen, jüdischen Kontext um 1900. Und schließlich erscheint eine begriffliche Differenzierung nützlich. Im Blick auf die kulturpolitisch ausgerichtete zionistische Bewegung dürfte es angemessen sein, von einer *Wiederaufnahme* romantischer Vorgaben aus der Zeit um 1800 zu sprechen. Der zeitgenössische kulturpoetisch-ästhetische Versuch einer genaueren Charakterisierung neuromantischer Gattungen und Schreibweisen dürfte allerdings treffsicherer mit dem Begriff *gesteigerte Wiederkehr* umschrieben werden können. Vorauszusetzen ist freilich: Unser Frageinteresse ist keineswegs einsinnig ausgelegt, so als ob wir über eine fest umrissene Größe Romantik um 1800 verfügten, deren wiederaufgerufene Momente um 1900 gleichsam nur abgearbeitet werden müssten. Anders stellt sich dies dar, wenn man von einer Konstellation um 1800 ausgeht, die vielstimmig, ja sogar widersprüchlich ausfiel. Die Fort- und Umschrift dieser Vorgaben um 1900 ließ beachtliche Verschiebungen, Neuausprägungen und Erweiterungen zu. So gesehen eröffnen Studien zur Neuromantik die Möglichkeit, bislang übersehene oder unterbelichtete Aspekte der Romantik um 1800 auf verschärfte Weise sich bewusst zu machen.

1. Die »Ausschaltung« der Romantik als Identitätsangebot im Bewusstsein der gebildeten deutschen Juden vor 1890

Die jüdische Neuromantik um 1900 als nicht nur künstlerischer, sondern auch habituellem Neustart gewinnt Kontur, wenn man die Vorgeschichte als Kontrast realisiert. Als angemessener Ausgangspunkt für eine derartige Vorgeschichte eignet sich ein Zitat aus dem 1930 publizierten Artikel *Juden in der deutschen Kultur*, entstanden aus der unfreiwilligen Zusammenarbeit von Walter Benjamin, Nachum Goldmann und dem Rabbiner Benno Jacob. In diesem Artikel, der in der *Encyclopaedia judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart* erschienen ist, wird dezidiert von einer »Ausschaltung der

Mit der abschätzigen Etikettierung »Ausschaltung« wird in der Tat ein erstaunlicher Befund benannt. Die Akkulturationsbemühungen einer gebildeten jüdischen Elite im deutschsprachigen Bereich richteten sich mit einer Insistenz sondergleichen an Aufklärung und Klassik aus. In seiner Erzählung *Die Juden in Barnow* hat Karl Emil Franzos die integrationsfördernde Funktion der Lyrik Schillers exemplarisch vorgeführt: Ungeachtet der ethnischen, nationalen und konfessionellen Unterschiede teilen sich in einem kulturverlassenen Städtchen Osteuropas ein ruthenischer Lehrer, ein Ghettojude und ein Mönch den Besitz des dort einzig vorhandenen Exemplars von Schillers Gedichten.⁶

Diese Erzählung hat eine Botschaft: »Franzos will die Juden des Ostens davon überzeugen, ihre Hoffnung nicht auf die Ankunft des Messias, sondern auf die deutsche Kultur und Bildung zu setzen.«⁷ In ähnlicher Weise hat sich Berthold Auerbach in seiner Frühschrift *Das Judentum und die neueste Literatur* geäußert: »Das alte Religionswesen geht von der Offenbarung, das neue von der Bildung aus.« Und: »Die Religion muss Bildung« werden.⁸ Die Aufklärung und der Klassiker Schiller boten sich als Projektionsfläche für einen derartigen Transformationsvorgang von der Religion zur Bildung an. Sie schienen kosmopolitisch und nur abgeschwächt national ausgelegt zu sein. Wichtiger aber war ihre Offenheit für jeden Einzelnen, sich unabhängig von Herkunft, Abstammung, von Religion und Sitten in einen gleichberechtigten geistig-kulturellen Austausch zu begeben.

5 Walter Benjamin: »Juden in der deutschen Kultur«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. II. 2. Frankfurt a. M. 1972, S. 812. Die aus der Sicht Benjamins »apologetische« Überarbeitung seines Entwurfs durch Nachum Goldmann und den Rabbiner Benno Jacob kann in unserem Zusammenhang vernachlässigt werden. Vgl. Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Bd. II. 3. Frankfurt a. M. 1972, S. 1520.

6 Karl Emil Franzos: »Schiller in Barnow«. In: ders.: *Aus Halb-Asien. Kulturbilder aus Galizien, der Bukovina, Südrussland und Rumänien*. Bd. 1. Leipzig 1878, S. 203–224.

7 Hans J. Schmitz: »Eure Sprache ist auch Meine«. *Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte*. Zürich 2000, S. 171.

8 Benjamin: »Juden in der deutschen Kultur« (s. Anm. 5), S. 811.

weil die Juden als Liberale Individualisten waren, war ihr Geist nicht so sehr geschichtlich wie rationalistisch orientiert; dieses bestimmte ihre Stellung zum Judentum. Sie waren in der Hauptsache darauf aus, jedem einzelnen deutschen Juden das volle Bürger- und Menschenrecht zu erkämpfen. Die Zukunft der jüd. Religion stand vielen schon in zweiter Linie, und [nun hört man schon die zionistisch gefärbte Kritik der Kommentatoren heraus; G. Oe.] vollends fehlte jedes Gefühl für die Zukunft einer jüd. Nation, deren Bestehen sie leugneten.⁹

Die von der damaligen jüdischen Elite mit der Romantik insgesamt identifizierte konservative Spätromantik war ein weiteres Hindernis für die liberal und fortschrittlich gesinnten jüdischen Intellektuellen die Romantik als Identitätsangebot wahrzunehmen. Man muss sich kurz in Erinnerung rufen, dass Jacob Minor erst 1883 Friedrich Schlegels *Prosaische Jugendschriften* einem größeren Publikum zugänglich machte und erst ein Jahr später August Wilhelm Schlegels bislang unpublizierte Berliner *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* erschienen.¹⁰ Diese einseitige Rezeption der konservativen Spätromantik lässt sich gut an der viel gelesenen Literaturgeschichte *Die Hauptströmungen der Litteratur des neunzehnten Jahrhunderts* (7. Auflage, Berlin 1900) des dänischen Juden Georg Brandes ablesen. Das von Brandes seiner Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts unterlegte Muster war als »Wellenbewegung« zwischen Fortschritt und Restauration konzipiert¹¹ – wobei die deutsche Romantik und besonders ihre Rezeption in der dänischen Literatur einer schroffen Kritik unterzogen wurde.¹²

Eine vergleichbare These findet sich auch in der erwähnten *Encyclopaedia judaica*:

9 Ebd., S. 808 f.

10 Hans Eichner: »Josef Körner (1880-1950)«. In: Wilfried Barner/Christoph König (Hg.): *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland (1871-1933)*. Göttingen 2001, S. 309–320, hier S. 309.

11 Peter Gossens: »Moderne Geister. Literarischer Kanon und jüdische Identität bei Georg Brandes«. In: Barner/König (Hg.): *Jüdische Intellektuelle* (s. Anm. 10), S. 299–307, hier S. 304.

12 Ebd., S. 302.

Es war das Eigentümliche der deutschen Situation seit der Judenbefreiung gewesen, dass ganz im Gegensatz zu Frankreich und besonders England, das Judentum, soweit es schaffend oder eingreifend in deutscher Sprache vortrat, dies stets in fortschrittlichem, wenn nicht revolutionärem Sinne getan hatte.¹³

Diese dezidierte Stellungnahme zur marginalen Bedeutung der Romantik für das identitäre Bewusstsein des sich akkulturierenden Judentums im Deutschland des 19. Jahrhunderts macht die um 1900 einsetzende Aufwertung der Romantik umso erklärungsbedürftiger. Der »Glaube« der sich akkulturierenden Juden »an die Wunder der Bildung«¹⁴ war vielversprechend, solange in der gebildeten nicht jüdischen Elite, zumindest implizit, dieselbe Ausrichtung vorherrschte, dass die Bildungskultur allen offen stünde. Dies ändert sich in Deutschland 1879, als der damals berühmte Berliner Historiker Heinrich Treitschke den bildungsbürgerlichen Grundsatz einer Gleichberechtigung aller Bürger im geistig-kulturellen Austausch öffentlichkeitswirksam infrage stellte. Treitschke sprach nun mit Blick auf die antisemitische Bewegung Alfred Stöckers »vom Erwachen des Volksgewissens«, was ihn zu der Frage führte, »ob die Juden als gebildete Bürger voll anerkannt werden sollten«.¹⁵ Die Antwort blieb er nicht schuldig. Es gebe schließlich eine unüberbrückbare Kluft zwischen abendländischem und semitischem Wesen, denn der Jude wäre ein Parvenu, ein Materialist, ein Nomade und ein Talmudist.

Mit diesem antisemitischen Vorstoß Treitschkes und dem damit eingeleiteten gegenseitigen Einverständnis von antisemitischem Mob à la Alfred Stöcker-Bewegung und einem Teil der deutschen Oberschicht wurde eine »Verschiebung der Sagbarkeitsregeln« zwischen der deutschen Mehrheitsgesellschaft und der jüdischen Minorität eingeleitet, die keine aufklärerische oder klassische Bildung aufhalten konnte. Theodor Mommsen, der liberale Gegenspieler von Treitschke, hat dies sehr klar gesehen und zu beschreiben gewusst.¹⁶

13 Benjamin: »Juden in der deutschen Kultur« (s. Anm. 5), S. 812.

14 Ebd.

15 Heinrich Treitschke: »Unsere Aussichten« und »Die Verschiebung der Sagbarkeitsregeln« (1879). In: Uffa Jensen: *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*. Göttingen 2005, S. 211.

16 Theodor Mommsen: »Auch ein Wort über unser Judentum«. In: Karsten Krieger (Hg.): *Der »Berliner Antisemitensreit« 1879-1881. Eine Kontroverse um die Zuge-*

An der Reaktion Berthold Auerbachs, Jacob Wassermanns und Georg Brandes, allesamt damals hochangesehene jüdische Schriftsteller, lässt sich die tragische Rat- und Hilflosigkeit dieser jüdischen Intellektuellengeneration, die ihr Leben lang sich um die Akkulturation der Juden durch Bildung und deutsche Kultur abgemüht hatte, ablesen. Die von deutschen Juden akribisch beobachtete Dreyfus-Affäre¹⁷ verstärkte die Problemlage. Ein Umdenken, ein Strategiewechsel war unübersehbar notwendig. Wie agieren und reagieren in vergiftetem Gelände war fortan die Frage aller jüdischen Intellektuellen.

Immer deutlicher gewann die »Tragik der älteren Generation« an Kontur, die wie Jacob Wassermann, »Abgrenzen [von der Mehrheitskultur; G. Oe.] für ein Sich-Ausschließen« hielt.¹⁸ Stattdessen ging man jetzt auf die Suche nach der »Andersartigkeit« und Eigenart des Jüdischen. Konsequenter tritt die historisch-genetische Forschung, die die Romantik gepflegt hatte, ins Zentrum des Interesses: Es ging nun darum, die jüdische Eigenart zu studieren, wie sie »aus der Fülle des Geschichtlichen hervorgewachsen ist«.¹⁹

2. Neu-Romantik als Renaissance im deutschen Judentum

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten: Der Genese der jüdischen Romantik um 1900 geht der Zusammenbruch einer bis zu diesem Zeitpunkt höchst einseitigen Bildungsorientierung auf eine kosmopolitisch und individualistisch verstandene Aufklärung und Klassik voraus. Die Romantik im deutschen Judentum um und nach 1900 ist Teil einer jüdischen Wiedergeburtbewegung. Alfred Wolf schreibt in seinem Essay *Jüdische Romantik*: »Die Ideen, aus denen sich die

hörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Bd. 2. München 2003, S. 700–708.

17 Georg Brandes: »Die Bewegung gegen die Juden in Deutschland«. In: ders.: *Berlin als deutsche Reichshauptstadt. Erinnerungen aus den Jahren 1877–1883*. Berlin 1989, S. 390–398.

18 Gustav Krojanker: *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*. Berlin 1922, S. 12. Das Zitat bezieht sich auf die Bekenntnisse Jacob Wassermanns: *Mein Weg als Deutscher und Jude*. Hg. v. Randolph Wolff. Berlin 1987.

19 Kohn: »Der Roman des Entwurzelten. Georg Hermann: Die Nacht des Dr. Herzfeld«. In: Gustav Krojanker (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur* (s. Anm. 18), S. 29.

Erstarkung und neue Zielsetzung der Judenheit von heute und morgen ihre Waffen geschmiedet hat, gruppieren sich bewusst oder unausgesprochen um einen Begriff, den des Romantischen«, als einem neuartigen »Rhythmus des Lebens«. ²⁰ Diese romantische Wiedergeburt ist mehr als nur ein intellektuelles, literarisches Produkt.

Sie bezieht sich vielmehr auf eine kulturrevolutionäre Veränderung des Habitus und der gesamten Mentalität – des Einzelnen und der gemeinschaftlichen Gruppe. Sie ist zentriert um die Begriffe »Selbstumschaffung« ²¹ und »Sammlung des Zerstreuten«. Diese kulturrevolutionären Ambitionen sind nicht auf die zionistische Bewegung begrenzt.

Zwischen der Jugendbewegung, an der jüdische Schüler und Studenten teilnahmen, ²² und der zionistischen Bewegung gab es einen regen Meinungs- und Geistesaustausch. ²³ Zwei Aufsätze des jungen Walter Benjamin, die in der Zeitschrift *Der Anfang* publiziert wurden, tragen entsprechende Titel: Zum einen: *Romantik. Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend*, zum anderen: *Romantik. Die Antwort des Ungeweihten*. ²⁴ Sie lassen sich in aufschlussreicher Weise zusammenstellen mit dem bereits zitierten zionistischen Manifest von Alfred Wolf mit dem Titel: *Jüdische Romantik*. Die im Kontext der Jugendbewegung Gustav Wynekens geschriebenen Essays von Walter Benjamin und das zionistisch ausgerichtete Manifest Alfred Wolfs sind Beispiele für die Breite der neuromantischen Bewegung. Gewiss, der zionistische Beitrag hat zunächst einen Schwerpunkt in der Analyse der Fehler des bisherigen jüdischen Emanzipationsweges.

²⁰ Alfred Wolf: *Jüdische Romantik*. Hg. v. Verein jüdischer Hochschule Prag. Leipzig 1913, S. 123.

²¹ Ebd., S. 124.

²² Walter Benjamin: »Jugendkultur und Zionismus«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. II. 3. Frankfurt a. M. 1972, S. 836. Vgl. Günter Oesterle: »Die Idee der Poesie ist die Prosa«. Walter Benjamin entdeckt »einen völlig neuen Grund« romantischer »Kunstphilosophie«. In: Heinz Brüggemann/Günter Oesterle (Hg.): *Walter Benjamin und die romantische Moderne*. Würzburg 2009, S. 161–173, hier S. 163.

²³ Philipp Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik*. Stuttgart/Weimar 2005, Anm. 56. Vgl. Yotam Hotam (Hg.): *Deutsch-Jüdische Jugendliche im »Zeitalter der Jugend«*. Göttingen 2009.

²⁴ Walter Benjamin: »Romantik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. II. 1. Frankfurt a. M. 1972, S. 42–47.

68 Die Assimilation sei, so wird konstatiert, ein »Selbstmordversuch des Juden« »seine Lebenskräfte an andere zu verlieren.«²⁵ Das »Bildungsbedürfnis« der jüdischen Oberschicht sei eine »pathologische« Erscheinung, die in die »Entwurzelung« führe.²⁶ Der Kampf des zionistischen Manifests gilt dem »gejagten«, sich anpassenden Juden, seiner Wurzel- und Identitätslosigkeit. Die beiden Manifeste von Wolf und Benjamin treffen sich aber in der gemeinsamen Reflexionsanstrengung, die falsche von der wahren Romantik zu trennen. Man entdeckt also jetzt doch auf der Folie des romantischen Neubeginns und im Nachhinein romantische Züge im alten, auf Bildung setzenden Kulturmuster. Als falsche Romantik wird nun auf zionistischer Seite der jüdische »Weltschmerz«, die Surrogatsempfindung der »unfruchtbaren Ironie«,²⁷ sowie die »Schauspielhaftigkeit« und virtuos gehandhabte »Zwie- und Mehrspältigkeit« des Juden genannt;²⁸ auf Seiten des jugendbewegten Walter Benjamin der mächtige und gefährlich wirkende »narkotische Individualismus« sowie das Ausblenden der Entstehungsbedingungen des »Außerordentlichen« – das in seinem Sosein in der Schulromantik nur angestaunt werde.²⁹

Gegenüber der unproduktiven, sterilen, bloß konsumptiven Seite der »falschen« Romantik wird in beiden Manifesten die aktive, tätige, zukunftsorientierte, wahre Romantik in Stellung gebracht. Dabei spielt neben Nietzsche die Rezeption Fichtes eine bedeutende Rolle: »Nur weil wir Fichte hatten, fanden wir die entsprechenden Strömungen der jüdischen Kultur, verstanden wir erst das Judentum«, schreibt Hugo Bergmann am 11. Mai 1915 an Martin Buber.³⁰ Tatsächlich hatte Fichte besonders in seinen immer wieder aufs Neue bearbeiteten Vorlesungen über die *Bestimmung des Gelehrten* vorbildhaft für die Romantiker eine grundstürzende habituelle

25 Wolf: *Jüdische Romantik* (s. Anm. 20), S. 122.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 126.

29 Walter Benjamin: »Romantik. Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schwegenhäuser. Bd. II. 1. Frankfurt a. M. 1972, S. 43.

30 Hugo Bergmann an Martin Buber am 11. Mai 1915. In: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Hg. v. Grete Schroeder. Bd. 1: 1897–1918. Heidelberg 1972, S. 388.

Umorientierung der Gelehrten gefordert – ausdrücklich mit dem Ziel, diese zukunftsorientiert auszurichten.³¹

Es konnte nicht ausbleiben, dass diese jugendbewegte, neuroman-tisch ausgerichtete kulturzionistische Bewegung mit ihrer Dominanz-setzung des Künstlerisch-Ästhetischen und einer »Volks-erziehung«³² in Widerspruch mit den ganz anders sozialisierten Gründervätern des Zionismus, Theodor Herzl und Max Nordau, gerieten. Martin Buber hatte 1899 in einer Rede vor dem dritten zionistischen Kongress betont, Zionist sei nicht dasselbe »wie man konservativ oder liberal ist, sondern wie man Mensch oder wie man Künstler ist.«³³ Als Max Nordau, ein damals berühmter Kulturkritiker, auf dem fünften Zionistenkongress in arroganter Weise die kulturzionistischen Ambitionen zur »geistigen Hebung« der Juden als »Phantasterei« abtat, antwortete der verletzte Buber »in seinem großen Referat über jüdische Kunst«, Nordau übersehe offensichtlich vollkommen, »daß diese Fragen nichts Geringeres betreffen, als das wunderbare Keimen einer neuen jüdischen Volkskultur.«³⁴ Die Kontroverse spitzte sich zu, als einer der führenden ostjüdischen Sprecher und Leitbilder der kulturzionistischen Bewegung, Achad Haam, den zionistischen Zukunftsroman *Altneuland* von Theodor Herzl einer sachlich kritischen Analyse unterzog, worauf Max Nordau mit einem »beleidigenden« Gegenangriff antwortete.³⁵ Behält man im Auge, dass Max Nordau in seinem 1892/93 erschienenen Hauptwerk *Entartung* »sämtliche Werke der avantgardistischen Literatur in Europa, die formal nicht mehr den Idealen des Realismus und des Naturalismus gehorchten« bzw. »die Tugendideale [...] des fortschrittsgläubigen, liberalen, nationalistischen und arbeitsamen Bürgertums vertraten«³⁶, als »entartet« und »geisteskrank« denunziert hatte, so kann man mit einer gewissen Plausibilität behaupten, dass die einstige polemische Konstellation zwischen den Spätaufklärern Nicolai, Korzebue, Mer-

31 Johann Gottlieb Fichte: »Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit«. In: ders.: *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*. Bd. 5. Darmstadt 1962, S. 1–102.

32 Hans Kohn: *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*. Köln 1979, S. 37.

33 Ebd., S. 27.

34 Ebd., S. 41.

35 Ebd., S. 45.

36 Christoph Schulte: »Max Nordau«. In: Andreas B. Kilcher (Hg.): *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Frankfurt a. M. 2003, S. 453–455, hier S. 454.

70 kel und den Frühromantikern in der neuromantischen Kontroverse zwischen Herzl, Nordau einerseits und Buber, Feiwel andererseits ein »revival« erfuhr.

3. Die kulturzionistische Neuromantik Martin Bubers und ihre Kritik

Es sollte nicht bei diesen manifestartigen neuromantischen Programmen im Umfeld der Jugend- bzw. der zionistischen Bewegung bleiben. Ganz im Sinne der eigenen Zeitdiagnose – »Die Lage der Juden in unserer Zeit erschien uns nicht anders als die der Deutschen am Vorabend ihres nationalen Erwachens«³⁷ – begannen Ludwig Strauß auf der einen und Martin Buber auf der anderen Seite mit kulturzionistischen Ambitionen die Suche nach der »Keimzelle der nationaljüdischen Regeneration«.³⁸

Nach dem Vorbild von Achim von Arnims und Clemens Brentanos Sammlung deutscher Volkslieder (*Des Knaben Wunderhorn*) ediert Ludwig Strauß jiddische Volkslieder;³⁹ nach dem Vorbild der Sammlung von Märchen und Sagen der Brüder Grimm publiziert Martin Buber *Die Geschichte des Rabbi Nachman* (1906) und die *Legende des Baalschem* (1907), es waren die Anfänge seines Lebenswerkes, das mit der Publikation *Die chassidischen Bücher* (1928) in Deutschland ein Zwischenergebnis erreichte.⁴⁰ Die Einleitung von Martin Bubers Buch *Geist des Judentums* zeigt sein Anschlussdenken an die deutsche Ideengeschichte um 1800. Dort heißt es, Goethe, Herder, Novalis und Görres hätten geahnt, dass im Orient »die Einheit« dargestellt sei.⁴¹ Daraus folgert er die Anforderungen an sein

37 Hans Kohn: *Bürger vieler Welten. Ein Leben im Zeitalter der Weltrevolution*. Frauenfeld 1965, S. 92 f.

38 Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 267. Die folgende Argumentation verdankt dem Kapitel »Bubers »Geist des Judentums« – Perspektiven und Aporetik einer Rede im Namen des Anderen« (S. 257–281) viel.

39 Günter Hartung: »berührt den Grund des deutschen Volkstums so gut wie des jüdischen«. Über Juden in *Des Knaben Wunderhorn*«. In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 4 (1993), S. 53–78, hier S. 53.

40 Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 267.

41 Alfons Paquet: »Martin Buber«. In: Krojanker: *Juden in der deutschen Literatur* (s. Anm. 18), S. 170.

jüdisches Volk, »Apostel und Mittler des Ostens, Vorläufer Asiens in der abendländischen Menschheit zu sein« – und damit »eine jüdische und eine deutsche Sendung« zu erfüllen.⁴² Mit der Edition und romantisierenden Bearbeitung der im 18. Jahrhundert in Osteuropa entstandenen Legenden und Geschichten⁴³ versucht Martin Buber, diejenige ostjüdische Erzählbotschaft für die Gegenwart stark zu machen, die die esoterische weltabgewandte Mystik »in eine organisierte Volksreligion« zu übertragen versuchte.⁴⁴ Die Erzählungen des »Heiligen« Baalschem ist, hier der Romantik folgend, nicht an der Biographie dieses Rabbiners orientiert, sondern an seiner »Legende«, »in der der Traum und die Sehnsucht eines Volkes« sich Ausdruck verschafft.⁴⁵ Ergänzt um eine Sprachkonzeption der Dialogizität und Begegnung zielt dieses von Buber (re-)konstruierte Narrativ vom volksreligiösen Leben auf eine Immanenz und Transzendenz vermittelnde Diesseitsbejahung. Die Ankündigung des vierten Bandes der *Bücherei des Schockenverlags* bringt dies klar auf den Punkt. Martin Bubers *100 Chassidische Geschichten* stelle eine »Theologie« dar, »die mitten in der Welt wohnt, spannungslos und selbstverständlich, als in dem einzigen ihr zukommenden Haus«.⁴⁶ Genau diese zwei autoritativ formulierten Identifikationsangebote »spannungslos« und »einzig ihr zukommend« provozierten den Mystikforscher Gershom Scholem zu einer Erwiderung, die den von Buber vorgetragenen neuromantischen Kulturzionismus relativieren, mit dem abschätzigen Schlagwort »Bubertät« ihr pädagogisches Ethos sogar denunzieren

42 Ebd., S. 172.

43 Bernd Auerochs: »Kunstreligion im Judentum? Martin Bubers »jüdische Renaissance««. In: Hermann Deuser/Markus Kleinert/Magnus Schlette (Hg.): *Metamorphosen des Heiligen. Struktur und Dynamik von Sakralisierung am Beispiel von Kunstreligion*. Tübingen 2015, S. 357–372.

44 Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 271.

45 Martin Buber: »Die Legende des Baalschem«. In: ders.: *Die chassidischen Bücher*. Berlin 1927, S. 127.

46 In einem den Inselbändchen vergleichbaren Format hat der Schocken Verlag eine Reihe unter dem Titel *Bücherei des Schocken Verlags* herausgegeben. Als viertes Bändchen erschienen Martin Bubers *Chassidische Geschichten*. Die Verlagsankündigung, aus der hier zitiert wird, findet sich u. a. am Ende von Jehuda Burla: *In den Sternen geschrieben. Eine Erzählung*. Übers. v. Emanuel bin Gorion (*Bücherei des Schocken Verlags* 74). Berlin 1937.

72 sollte.⁴⁷ Die kritische Ausgangsfrage Scholems lautet: Warum greift Buber auf die chassidische Erzähltradition zurück und nicht auf die jüdische Mystik, die Kabbala? Aus der Perspektive Scholems hat dies einen guten Grund. Die im Chassidismus betriebene »Neutralisierung des messianischen Elements«⁴⁸ erlaube die Überführung einer esoterischen, extrem dualistischen, Transzendenz und Immanenz spaltenden Mystik in eine Ethik, die auf eine romantisch konzipierte pantheistische Aufhebung der Trennung von Diesseits und Jenseits abhebe. Bubers romantisierte Chassidismusdeutung ziele auf ein Reich des verwandelten, redialogisierten Daseins, auf die Renaissance einer jüdischen Ethik, »weltverhafter, welteingebannt zu Gott in der Unmittelbarkeit des Ich und Du stehend – eben als Jude«.⁴⁹ In Scholems Kritik tritt zweierlei zutage: Erstens der Umstand, dass Bubers verinnerlichter Messianismus anschlussfähig bleibt für die deutsche Kultur und für die deutsche Romantik; und zweitens, dass die Buber'sche neuromantische Konzeption sich zwei Optionen offenhält: sowohl die Rettung des jüdischen Exilstatus als auch die Möglichkeit eines Lebens in einem territorial gebundenen nationalen Judentum in Palästina.⁵⁰ Scholems im Namen eines nationalen Zionismus vorgetragene Entzauberung eines romantisch-ambivalenten Kulturzionismus Buber'scher Provenienz ist hervorragend geeignet, die Romantik-Konzeption einer dritten Gruppe, der nicht zionistischen jüdischen Intellektuellen, zu konturieren.

4. Diskussion um den Stellenwert der Neuromantik in der Moderne. Samuel Lublinski: *Die Bilanz der Moderne* (1904) und *Der Ausgang der Moderne* (1909)

Allerdings ist im Blick auf die Einschätzung der literarisch-künstlerischen Werke der Neuromantik ein Diskurswechsel angebracht. Die bislang vorgestellten kulturzionistischen Bemühungen einer

47 Michael Brenner: »Wie jüdisch war die jüdisch-intellektuelle Kultur der Weimarer Republik«. In: Barner/König (Hg.): *Jüdische Intellektuelle* (s. Anm. 10), S. 258.

48 Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 267.

49 Gershom Scholem: »Martin Bubers Deutung des Chassidismus«. In: ders.: *Judaica* I. Frankfurt a. M. 1963, S. 165–206.

50 Ebd.; vgl. Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 270.

habituellen Neuausrichtung sowie einer Sicherung und Aktualisierung eigener identitätsstabilisierender Traditionsbestände konnten begrifflich zutreffend als *Wiederaufnahme* von vergleichbaren Intentionen der Altromantik erfasst werden. Die künstlerischen Werke der Neuromantik wurden hingegen von der zeitgenössischen Literaturkritik als *gesteigerte Wiederkehr*⁵¹ beurteilt und rezipiert. Samuel Lublinski, ein damals namhafter Literaturkritiker, hat in seinen beiden Streitschriften *Bilanz der Moderne* von 1904 und *Der Ausgang der Moderne* von 1909 diese Perspektive einer Intensivierung des Potenzials der Altromantik in den neuromantischen Werken zu einem Leitfaden seiner Darstellung ausgebaut. Die umfassende Beschreibung und Charakteristik der »Richtung« Neuromantik mit den von ihr favorisierten Autoren, Werken und Gattungen gewinnt u. a. an Kontur durch den permanenten Vergleich von Alt- und Neuromantik. So spricht Lublinski explizit von einer »folgerichtigen Fortentwicklung der alten zur neuen Romantik«.⁵² Voraussetzung für diese Annahme einer Kontinuität und Steigerung ist die Zugehörigkeit beider Richtungen, der Alt- und Neuromantik, zur »Moderne«. Entsprechend heißt es: »die schier überwundene naturwissenschaftliche Romantik aus der Frühzeit der Moderne kehrte in verfeinerter Form zurück«.⁵³ Dieser Ansatz erlaubt es Lublinski vier Aspekte der Alt- und Neuromantik vergleichend und sich potenzierend aufeinander zu beziehen: die bizarren Grotesken des Varietétheaters um 1900 vergleicht er mit dem verhältnismäßig harmlosen Theater im Theaterspiel Ludwig Tiecks,⁵⁴ Paul Scheerbarts märchenhafte Arabesken bezieht er auf den »Ahnherrn dieser ganzen Richtung E. T. A. Hoffmann«,⁵⁵ Alfred Momberts visionäre Lyrik kommt ihm vor als wenn es »beinahe der moderne Novalis« wäre,⁵⁶ die »Mysterien des Geschlechts« schließlich, die schon die Altromantik fasziniert hätten, seien in der Lyrik Else Lasker-Schülers zur Vollendung gereift.⁵⁷

51 Samuel Lublinski: *Bilanz der Moderne*. Hg. v. Gotthard Wunberg. Tübingen 1974, S. 104.

52 Ebd., S. 173.

53 Ebd., S. 104.

54 Ebd., S. 134.

55 Ebd., S. 141.

56 Ebd., S. 158.

57 Ebd., S. 162.

Diese kurze Charakteristik von Lublinskis komparatistischen binnenromantischen Differenzierungen zeigt zur Genüge, wie wichtig die Rekonstruktion seiner Analysen für die Verortung der Neuromantik innerhalb der Moderne sein dürfte. Umso dringlicher stellt sich die Frage, welche Bedeutung diesen beiden Streitschriften zu Naturalismus und Neuromantik für die hier thematische Fragestellung nach der jüdischen Romantik zukommt. Freimütig bekennt Lublinski in seiner manifestartigen *Bilanz der Moderne* seine bis 1901 währende Teilnahme am Zionismus. Im Umfeld der von ihm geführten Diskussion über die zunehmende Ästhetisierung und Romantisierung der Politik betont er, dass er »jener damals aktuellen politisch-ästhetischen Sektenströmung meinen Tribut bezahlte: einer jüdischen ›Moderne‹, einem modern aufgeputzten Zionismus«. ⁵⁸ Zu erwarten war, dass Lublinski seine umstrittene Charakteristik des jüdischen Volkes als in einer »nomadenhaften Situation« lebend ⁵⁹ auch in seinen ästhetischen Vorstellungen Raum geben würde, um wie später Walter Sokel z. B. an den lyrischen Visionen Alfred Momberts dessen jüdische Erfahrungen zu explizieren. ⁶⁰ Derlei Spekulationen versagt sich aber Lublinski, was besonders bei seiner ausführlichen Interpretation der Lyrik von Else Lasker-Schüler, dieser »Romantikerin im modernen Sinn«, ⁶¹ auffällt. Eine Ausnahme bildet einzig der in dem Kapitel »Impressionismus und Neu-Romantik II« vorgestellte Skizzenvirtuose Peter Altenberg. Über ihn schreibt Lublinski, »[d]ieser junge jüdische Wiener bedeutet einen Typus: nämlich den modernen deutschen Jüngling, den wunderbaren Schwärmer, der kein Enthusiast des Kampfes mehr ist, sondern einer der Melancholie.« ⁶² Diese Zurückhaltung weist in eine andere Denkrichtung. Lublinski begnügt sich nicht damit, den Beitrag jüdischer Schriftsteller/innen zur Moderne herauszustellen. Sein Wunschziel einer herbeizuführenden neoklassischen Ästhetik und Religiosität soll, so seine Hoffnung, in seiner Realisation zugleich die glückliche Verbindung

⁵⁸ Ebd., S. 112.

⁵⁹ Kirstin von Glasow: »Samuel Lublinski«. In: Kilcher (Hg.): *Lexikon deutsch-jüdischer Literatur* (s. Anm. 36), S. 401–403, hier S. 402.

⁶⁰ Walter Sokel: »Narzißmus und Judentum«. In: *Zeitgenossenschaft: zur deutschsprachigen Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Egon Schwarz*. Hg. v. Paul Michael Lützel, Frankfurt a. M. 1987, S. 33–48.

⁶¹ Lublinski: *Bilanz der Moderne* (s. Anm. 51), S. 167.

⁶² Ebd., S. 169.

der jüdischen und deutschen Kultur darstellen. Mit der Auflösung der Problematik der Moderne wird, so die Überzeugung Lublinskis, die Problematik des Verhältnisses der deutschen Majorität und der jüdischen Minorität einer »Kultursynthese« zugeführt. Aus dieser Perspektive haben beide Seiten gleichermaßen an der Klärung der Aporien der Moderne zu arbeiten. Auf diese Weise wird verständlich, dass Lublinski im Blick auf sein Ziel auf der einen Seite in den Vorgängerrichtungen, dem Naturalismus und der Neuromantik, partiale künstlerische Errungenschaften preisen, auf der anderen Seite aber zugleich problematische Fehlentwicklungen konstatieren kann. Während im Naturalismus die Verbindung des Sozialen mit der Naturwissenschaft vorangetrieben wurde, kam der Neuromantik als Pendant die Aufgabe zu, das Verhältnis des Individuums zum Kosmos künstlerisch zu bearbeiten.⁶³ Lublinski gelingt es, die unterschiedlichen Ausrichtungen der Neu-Romantik, die pathetische Visionslyrik und die improvisierende Skizzentechnik etwa, unter eine ästhetische Formel zu subsumieren. Alle neuromantischen Versuche werden auf die Grundfigur eines nicht mehr gelingenden, fragmentarisch bleibenden Erhabenen bezogen. Da in der Gegenwart alle bedeutenden Schriftsteller/innen »nach einem verdichteten Stil, der im kleinsten Raum eine farbige Unendlichkeit bedeutet«⁶⁴, strebten, entwickle die Neu-Romantik verschiedene Extreme zwischen »kosmischer Schwärmerei« und ludistischer Improvisation, die allerdings bislang untereinander nicht mehr vermittelt sind. Im 18. Jahrhundert war bekanntlich in der Konzeption des Erhabenen die geglückte Vermittlung von Individuum und unendlichem Kosmos durch eine Gegenbewegung gewährleistet: einer grundstürzenden Marginalisierung des physischen Subjekts angesichts des Unendlichen korrespondiert eine erfolgreiche Wiederaufrichtung des Individuums eingedenk seiner »unzerstörbaren«⁶⁵ sittlichen Kraft. Diese einst geglückte Selbsterhaltungsstrategie bei gleichzeitiger Erfahrung der eigenen physischen Nichtigkeit, gelingt in der Moderne, so die Beobachtung Lublinskis, bislang nur noch fragmentarisch. Da ist zum einen der »heroische [aber missglückte; G. Oe.] Versuch der Neuromantik die Persönlichkeit dem Universum aufzuzwingen« –

63 Ebd., S. 174.

64 Ebd., S. 166.

65 Ebd., S. 329.

als Beispiele werden Nietzsches *Zarathustra* und Momberts Lyrik angeführt.⁶⁶ Gleichsam aus der Gegenrichtung finden sich Formexperimente in kleinen Formen, die Skizze, die Lyrik, die »dialogische Ballade« mit einem besonderen Unendlichkeitseffekt. Erst als »die neuromantische Persönlichkeit kapitulierte und lediglich in rein artistischer Weise Stilkunst betrieb, sonst sich aber von den Wellen der Unendlichkeit wehr- und hilflos treiben ließ«⁶⁷, gelingt es ihr »ein kleines Momentbild blitzschnell aufzufangen und in das All der Stimmung« zu transferieren.⁶⁸

Diese ästhetischen Vorzüge kann die Neuromantik nutzen, um als Wegbereiter und Initiator für zukünftige große bedeutende Kunst zu dienen. Gefährlich wird die Neuromantik aber, so Lublinskis polemische These, wenn sie beginnt, sich zu überschätzen und sich an »Aufgaben«, »die ihrer Kleinheit verschlossen«⁶⁹ bleiben müssen zu wagen, wenn sie z. B. durch Stimmungsakkumulation und technische Virtuosität »die psychisch impressionistischen Einzelheiten ins Monumentale«⁷⁰ zu treiben versucht. Dieses im Grundmuster der Neuromantik angelegte Missverhältnis von Einzelerscheinungen und organisch gewachsenem Ganzem, dieser in ihr angelegte »Drang zur Übertreibung«⁷¹ führt zur »phantastischen Karikatur«, wie sie exemplarisch in Oskar Wildes *Salome*, später in Hofmannsthals *Elektra* zum Ausdruck komme.⁷² Als Resümee formuliert Lublinski folgende Warnung: »In jeder neuromantischen Seele unserer Tage lauert und lebt und wirkt dieser Schauspieler und Hochstapler und schon droht unserer werdenden Kultur von hier aus manche ernste Gefahr.«⁷³ Als Vomitiv gegen die von ihm beschriebene »Krankheit der Moderne«, ihre Übersensibilität, empfiehlt Lublinski die männliche

66 Ebd., S. 179.

67 Ebd., S. 180.

68 Samuel Lublinski: *Der Ausgang der Moderne*. Hg. v. Gotthart Wunberg. Tübingen 1976, S. 49.

69 Ebd., S. 52.

70 Ebd., S. 61.

71 Ebd., S. 50.

72 Ebd., S. 51 u. S. 61. Bernhard Greiner: »Damenopfer für das Theater: Hofmannsthals und Reinhardts Begegnung in der Arbeit an *Elektra*«. In: ders.: *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*. München 2004, S. 195–224.

73 Lublinski: *Der Ausgang der Moderne* (s. Anm. 68), S. 59.

Tat,⁷⁴ den »Glauben an die menschliche Größe«,⁷⁵ die sich ästhetisch in einer neoklassizistischen »plastischen« Konzeption und ethisch in einer »großen Persönlichkeit« realisieren lasse. Man spürt bei dieser Analyse und der Orientierung an heroischen Taten und großen Führern noch die Nachwirkungen des einstigen Zionisten Lublinski, nur dass nun statt der Dichotomie falsche vs. wahre Romantik die Opposition gefährliche Romantik hier und Vision einer zukünftigen Neoklassizität dort getreten ist.

Bei der Lektüre der programmatischen Texte von Samuel Lublinski wird aber auch die Asymmetrie einer auf hohem ästhetischen Niveau analysierenden Neuromantik um 1900 zu einer vorurteilsbehafteten Beschreibung der Altromantik um 1800 ersichtlich. Lässt sich noch seine vergleichende Ausgangsthese einigermaßen plausibilisieren – um 1800 sei Innovation vom »philosophischen System« und »dichteri-scher Phantasie«⁷⁶ ausgegangen, heute dagegen, um 1900, kämen die Impulse der Neuromantik von der »verfeinerten Beobachtung und Stimmung« –,⁷⁷ so sind die weiteren Detailbestimmungen der Altromantik – z. B. seine These, die neue Mythologie der Altromantik sei im Unterschied zur heutigen psychophysiologischen Herkunft eine »gelehrte« oder ihre »Vorliebe für deutsche und sonstige Ver-gangenheit« sei »idyllisch-antigermanischer« Natur⁷⁸ und »stofflich« ausgerichtet gewesen – schlicht unterkomplex. Diese damals gän-gigen Lücken und Fehleinschätzungen der Altromantik und ihres möglichen Potenzials für die Gegenwart werden eine Steilvorlage für Walter Benjamins wissenschaftlichen Neueinsatz darstellen – ein Beleg, dass die Dynamik innerhalb und um die neuromantische Bewegung zunächst von den strittigen Themen »falsche« versus »richtige« Romantik ausging, später aber mehr und mehr aus dem Wechsel von manifestartigen essayistischen Vergleichen von 1800 und 1900 und wissenschaftlicher Korrektur dieses Vergleiches ihre innovativen Impulse erhielt.

74 Ebd., S. 54.

75 Ebd., S. 31r.

76 Ebd., S. 48 f.

77 Ebd.

78 Ebd., S. 62.

5. Kontroversen um die Neuromantik: Kritik am Wechsel zu »falscher Klassizität« und die Verteidigung vielstimmiger Identität

Die Wirkung der zitierten Streitschriften von Lublinski bis weit in zionistische Kreise hinein steht außer Frage. So endet z. B. das hier vorgestellte studentische zionistische Manifest mit dem Titel *Jüdische Romantik* von Alfred Wolf verblüffender Weise mit der These, wir lebten »heute« in einer Zeit des »Übergangs« »die romantisches Gepräge tragen musste« – anvisiert würde aber »eine ethische Renaissance«, die »zu einem jüdischen Klassizismus« führen soll.⁷⁹ Klassizität und große Persönlichkeit wurden nicht nur auf der ethischen und ästhetischen Ebene diskutiert, sondern auch grundsätzlicher unter religionspolitischen Gesichtspunkten. Das wird deutlich in der Kontroverse zwischen Martin Buber und Gershom Scholem, die Walter Benjamin genau verfolgt hat.

Erneut sei zunächst ein Zwischenfazit gezogen. Martin Buber hatte seine Entscheidung und Wahl für die chassidischen Geschichten und Legenden u. a. damit begründet, dass sie die sektiererischen Probleme des Sabbatianismus, des charismatischen Volksführers als Zentrum der Gemeinschaft, abmildern, ja »heilen« könnte.⁸⁰ Dem widerspricht Scholem. Die von Buber dem Chadissismus unterstellte Zurücknahme des Messianismus und seine Milderung einer Immanenz und Transzendenz spaltenden Mystik mit dem Ziel einer populären Volksfrömmigkeit könne konzeptionell gar nicht auf einen »idealen Führertypus« verzichten.⁸¹ Diese »autoritäre charismatische Geste« ist nun aber für nicht zionistische jüdische Intellektuelle Grund genug zur Distanzierung; unter anderem mit dem Argument, dieser erwünschte Führertypus finde sich im zeitgenössischen kulturellen Umfeld zuhauf.⁸² Als prominentes Beispiel lässt sich die im Umkreis des George Kreises entstandene Schrift *Der Dichter als Führer in der Deutschen Klassik* von Max Kommerell nennen. Walter Benjamin

79 Wolf: *Jüdische Romantik* (s. Anm. 20), S. 131.

80 Theisohn: *Die Urbarkeit der Zeichen* (s. Anm. 23), S. 271.

81 Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M. 1957, S. 366.

82 Walter Benjamin an Ernst Schoen, Bern, Mai 1918. In: Walter Benjamin: *Gesammelte Briefe*. Bd. 1: 1910–1918. Frankfurt a. M. 1995, S. 457.

wird in sein Exemplar des Buches den handschriftlichen Eintrag »falsche Klassizität« setzen. Seine Rezension des Buches erscheint unter dem Titel *Wider ein Meisterwerk*.⁸³ Benjamin kritisiert die in Kommerells Schillerapologie vorgenommene Karikierung und Denunzierung der Frühromantiker Friedrich und August Wilhelm Schlegel. Er demonstriert, wie in diesem mit Pathos geschriebenen Buch die romantischen Ursprünge der Georgeschule getilgt und überschrieben werden zugunsten einer staatsmännischen Klassizität: »Die Romantik steht im Ursprung der Erneuerung deutscher Lyrik, die George vollzog. [...] Jede dialektische Betrachtung der Georgischen Schule wird die Romantik ins Zentrum stellen, jede heroisierende orthodoxe verdunkeln.«⁸⁴ Falsches Führertum, falsche Klassizität und problematische Evidenz im »Bannkreis der Schau«⁸⁵ kann nur, so die Analyse Benjamins, durch philosophisch trainierte Kritik, wie sie die Frühromantik exemplarisch vorgeführt hat, in Schach gehalten werden. Als Walter Benjamin eine eigene Zeitschrift unter dem Titel *Angelus Novus* plant, benennt er den Vorbildcharakter der frühromantischen Zeitschrift *Athenaeum*.⁸⁶ Ein vergleichbar anhaltendes und ebenso kontroverses Problemfeld innerhalb der Neuromantik ist die Frage der Notwendigkeit einer eindeutig fixierten Identität des neu sich erfindenden jüdischen Zionisten, der sich von der »Zwie- und Mehrspaltigkeit« und virtuosen »Schauspielerhaftigkeit« des angeblich entwurzelten Juden absetzen müsse. Demgegenüber wird von vielen jüdischen nicht zionistischen Intellektuellen die Chance eben dieser offenen jüdischen Identität zur Erschließung neuer und innovativer künstlerischer Formen hervorgehoben. Liest man die von Werner Kraft geführten und publizierten Gespräche mit Martin Buber,⁸⁷ so ist man verblüfft über die langanhaltende Diskussion bestimmter Denkfiguren. Werner Kraft hatte mitten im Zweiten Weltkrieg einen Roman geschrieben mit dem Titel *Wirrwarr*, in dem er, wie er im

83 Walter Benjamin: »Wider ein Meisterwerk. Zu Max Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. III. Frankfurt a. M. 1972, S. 252–259.

84 Ebd., S. 253 f.

85 Ebd., S. 258.

86 Walter Benjamin: »Ankündigung der Zeitschrift *Angelus Novus*«. In: ders.: *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1966, S. 81 ff.

87 Werner Kraft: *Gespräche mit Martin Buber*. München 1966, S. 81 f.

Nachwort der italienischen Ausgabe kundtut, eine adäquate Form für ein Zeitalter der Verwirrung und Entstellung sucht. Er wählt schließlich Friedrich Schlegels *Lucinde* als ein formales Modell »wo ja die Zerstörung der Gestalt zum bewussten anticlassischen Programm gehört«. ⁸⁸ Eben das will Martin Buber gar nicht einleuchten, denn gerade in verwirrten Zeiten bedürfe man einer gefestigten Identität.

Zum Abschluss sei noch auf eine weitere Rehabilitation der Romantik gegenüber dem Imponiergehabe einer angeblichen Klassizität hingewiesen. Parallel zu Benjamins Kritik an dem Versuch der Georgeschule, ihre romantischen kreativen Anfänge klassizistisch zu übertünchen, deckt Adorno bei Gundolf auf, wie dort die durch Übersetzung belegte Affinität der Lyrik Georges zu den französischen Parnassians und Symbolisten heruntergespielt und bagatellisiert wird. ⁸⁹ Im Gegenzug stellt Adorno die Übersetzung als kreativitätstheoretischen Regenerator dar, um

die eigene Sprache vom Fluch des Banalen zu retten, indem sie sie von der fremden her visieren und ihre Alltäglichkeit unterm Gorgonenblick der Fremdheit erstarren lassen; jedes Gedicht von Baudelaire so gut wie von George ist der eigenen Sprachform nach am Ideal der Übersetzung einzig zu messen. ⁹⁰

6. Zusammenfassung und Ausblick

Ausgangspunkt der vorgelegten Überlegungen war die Erkenntnis, dass die jüdische Romantik um 1900 nicht nur als literaturästhetische Richtung begriffen werden darf, sondern als Teil einer umfassenden, auf Habitusveränderung ausgerichteten Jugendbewegung zu erörtern ist. Zielpunkt der Argumentation war der Nachweis, dass die Neuromantik für viele jüdische Intellektuelle um und nach 1900

⁸⁸ Chryssoula Kambas: »Die Welt ist identisch – ob Hannover, Paris oder Jerusalem. Literatur und Erinnerung in Werner Krafts Autobiographie und *Der Wirrwarr*«. In: *Literatur als Gedächtnis. Winfried Woesler zum 65. Geburtstag*. Hg. v. Bodo Plachta. Tübingen 2004, S. 308.

⁸⁹ Theodor Adorno: »George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel 1891-1906«. In: ders.: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1969, S. 254, Anm. 16.

⁹⁰ Ebd., S. 281, Anm. 26.

ein denk- und literaturästhetisches Experimentierfeld bereitstellt, das ihnen zweierlei ermöglicht: erstens ihre literaturtheoretische und -ästhetische Strategie in der Moderne innerhalb eines brisanten Feldes aus Antisemitismusabwehr, Kulturzionismus und Georgeschule zu verorten und zweitens diese Orientierung mithilfe einer Reflexion über das Potenzial der Alt-Romantik in einer Frühphase der Moderne im Vergleich zur Neuromantik in einer Spätphase dieser Formation zu gewinnen und zu erproben. Als Folgerung lässt sich festhalten: weil die Neuromantik nicht nur eine literarische Strömung darstellt, sondern Teil einer Kulturrevolution war, zeitigt sie nicht nur künstlerische Werke des ästhetisch Flüchtigen und fragmentiert Erhabenen, sondern vor allem langfristig wirkende Kontroversen auf den Gebieten der Wissenschaft, der Religionsgeschichte und -politik, der Ästhetik und Literaturkritik.

Als Ausblick bleibt anzumerken: die gesamte Breite neuromantischer literarischer Produktion ist literaturgeschichtlich bislang weder beschrieben noch charakterisiert worden. Zu diskutieren gilt es die These Samuel Lublinskis, der das Satireblatt *Simplicissimus*, insbesondere den Karikaturisten Thomas Theodor Heine, zur »heimlichen« Neuromantik zählt.⁹¹ Auch scheint der Hinweis von Arthur Eloesser auf den Beitrag des Feuilletonisten und Kulturhistorikers Ernst Heilborn zur »Berliner Romantik« wert zu sein, der Vergessenheit entrissen zu werden:

Ein Intellektueller auf der Grundlage eines mystischen Elements hängt er an Novalis und an E. T. A. Hoffmann, dem es einmal gelungen war, Berlin am hellen Tage zu verzaubern. Heilborn hat der Vaterstadt in der *Kupfernen Stadt* zwölf Legenden geschenkt, kleine Komödien, Tragikomödien, Tragödien von ihrem inneren Leben, die sich alle aus einem Kern des Wunderbaren oder wenigstens des Wunderlichen gestalten. Jede Geschichte hat ihre Landschaft in einem bestimmten Stadtteil, und alle sprechen bedächtig und andächtig von dem tieferen Müssen, von der Gebundenheit an stumme und doch sehr bestimmte Mächte, die unter der sachlichen Zwangsherrschaft des Tages wirken. Das war der ernste, innige Versuch einer neuen Berliner Romantik.⁹²

⁹¹ Lublinski: *Bilanz der Moderne* (s. Anm. 51), S. 145 f.

⁹² Arthur Eloesser: *Die deutsche Literatur von der Romantik bis zur Gegenwart*. Berlin 1931, S. 526.