

„Jüdische Literatur in deutschem Kostüm?“

Karl Erich Grözinger – Universität Potsdam

1. VERSTEHENSHORIZONTE

Für die meisten deutschen Germanisten gilt Franz Kafka als der Höhepunkt der modernen deutschen Literatur schlechthin. Dass dieser Prager Schriftsteller zugleich Jude war, hat man meist zur Kenntnis genommen, daraus aber keine weitergehenden Schlüsse für die Deutung von dessen Werk gezogen – und dies, obwohl Kafka in einem Brief an Max Brod selbst einen untrüglichen Hinweis gab. Kafka glaubte nämlich, dass Juden wie er zwar deutsch schreiben, dabei aber keine deutsche Literatur schufen, sondern nur jüdische Literatur in deutscher Sprache. Seinem Freund Max Brod schrieb Kafka:

Weg vom Judentum, [...] wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfangen, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration. Eine Inspiration, ehrenwert wie irgendeine andere, aber bei näherem Zusehen doch mit einigen traurigen Besonderheiten. Zunächst konnte das, worin sich ihre Verzweiflung entlud, nicht deutsche Literatur sein, die es äußerlich zu sein schien. (Kafka 1975: 337; Maltiyari, Juni 1921)

Kafka sah also sehr wohl, dass deutsch schreibende Juden oft jüdische Literatur mit einem deutschen Kostüm produzierten, nicht aber eine wirklich deutsche Literatur im Sinne einer deutschen Kulturtradition. Es ist ja auch dieses Urteil, das Gershom Scholem über Kafkas Schreiben fällt¹ und das ich entsprechend in meinem Buch über *Kafka und die Kabbala* aufnahm. Es hat sich bei der Deutung vieler Texte von Kafka ergeben, dass man zur Deutung dieses Werkes einen besonderen Schlüssel brauchte, und zwar das Judentum.

Wie soll man dies verstehen? ich will dazu eine kleine Anekdote erzählen. Als mein Buch *Kafka und die Kabbala* ins Polnische übersetzt werden sollte, hat mir der polnische Verlag erste Proben der Übersetzung zugeschickt. Zum Glück konnte ich diese Übersetzung meiner Frau zur Kontrolle geben – ihre Muttersprache ist das Polnische. Nachdem Sie einige Seiten gelesen hatte, kam sie bestürzt zu mir gerannt und rief: „So katholisch ist Kafka? Hast Du das geschrieben?“ Ein Vergleich mit dem deutschen Text hat sehr schnell ergeben, dass der Übersetzer nicht nur die deutschen Vokabeln ins Polnische übertragen hat, sondern die jüdischen Gedanken ins Katholische.

¹ „Aber ‚Separatgedanken‘ über Kafka habe ich mir selbstverständlich auch schon gemacht, die aber freilich nicht Kafkas Stellung im Kontinuum des deutschen (in dem er keinerlei Stellung hat, worüber er selbst sich übrigens nicht im mindesten zweifelhaft war; er war wie du wohl weißt Zionist), sondern des jüdischen Schrifttums betreffen.“ (Scholem 1975: 212)

Noch dramatischer war die Anfrage des japanischen Übersetzers, der mir eine Reihe von Fragen zum deutschen Text stellte. Die auffälligste war die: „Was ist Amos?“, also nicht „Wer“ ist Amos. Den biblischen Propheten dieses Namens kannte er also nicht – vielleicht ist es gut, dass ich kein Japanisch verstehe und den ganzen Text nicht nachprüfen konnte. – Natürlich brauchen Übersetzer, ohne sie wären uns weite Teile der Weltliteratur verschlossen.

Was will ich mit diesen Beispielen sagen? Wenn immer ein Mensch einen Text liest, dann trägt er seinen eigenen Verstehenshorizont, sein eigenes Verständnis der Welt an den Text heran, um ihn zu verstehen. Darum auch haben die jüdischen Übersetzer im 19. Jahrhundert, welche den deutschen Behörden erklären mussten, was eine *Bar Mizwa* sei, das protestantische Wort *Konfirmation* dafür verwendet. Die jüdische Vokabel ist in die deutsche Sprache übersetzt worden. Für die Juden blieb es dennoch der „Bar-Mizwa“, die Christen glaubten nun, die Juden kannten eine „Konfirmation“. Die christlichen Leser haben also etwas ganz anderes verstanden als die jüdischen. Und dies ist es, was sicherlich auf viele die Texte der jüdisch-deutschen Schriftsteller zutrifft – der Fall Kafka ist dafür exemplarisch.

Es ist diese Gefahr, die in jeder Übersetzung, in jeder Kultur-Übertragung, lauert. Aus diesem Grund will ich mich heute auf Deutsch schreibende Autoren beschränken, um nicht von einer Übersetzung verleitet zu werden – Analoges gilt natürlich ebenso für Tschechisch schreibende jüdische Autoren etc.

Doch zurück zur Sache. Was ich bisher am Beispiel des Übersetzens gezeigt habe, gilt nicht nur für die Wahrnehmung eines Textes. Diese je von der subjektiven Weltsicht geprägte Wahrnehmung von Texten gilt für die Wahrnehmung von Welt insgesamt. Dies ist es, was der deutsche Philosoph Hans Georg Gadamer in seinem Grundwerk der philosophischen Hermeneutik *Wahrheit und Methode* beschrieben hat. Jeder von uns betrachtet die Welt aus einem ganz persönlichen Blickwinkel oder Verstehens-Horizont. Gadamer sprach bei dem Verstehens-Prozess von der Verschmelzung der Horizonte, das heißt das Weltverständnis des Autors verschmilzt mit dem Weltverständnis des Lesers – und so entsteht *Verstehen*. Dies ist so nicht nur beim Übersetzen von Texten, sondern auch beim Blick auf die Welt, auf die Menschen und die Gesellschaft. Stets mischt sich der eigene Verstehenshorizont mit dem, was einem entgegentritt. Und dies ist es, was wir auch bei jüdischen Schriftstellern voraussetzen müssen, wenn sie in ihren Geschichten und Romanen die Welt beschreiben.

Das bedeutet: Bei einem jüdischen Autor müssen wir immer sein Judentum in Betracht ziehen, das heißt seine Weise die Welt zu erleben und zu sehen und zwar als Jude in seiner Gegenwart und mit seiner kulturellen Geprägtheit. Man muss das kulturelle Umfeld eines jüdischen Autors, sein durch seine Kultur und Gesellschaft vorgeprägtes Verstehen in die Deutung seines Werkes einbeziehen, auch wenn er scheinbar über etwas ganz anderes als sein Judentum schreibt – ich will dies nachher an einigen Beispielen verdeutlichen. Das Gesagte, dass nämlich die jüdische Denk- und Lebenswelt in die Deutung eines Werkes aus der Hand eines jüdischen Autors einzu-beziehen ist, bedeutet vor allem eines – und dies war bei vielen Kafka-Interpreten der Hauptfehler: Die jüdische Kultur und Verstehenswelt ist nicht das *Alte Testament* des christlichen Abendlandes. Die jüdische Welt ist auch nicht die Hebräische Bibel, die Tora im Sinne der fünf Bücher Mosis. Die Bibel entstand im alten Orient und nicht im

europäischen Judentum. Die jüdische Welt, die hier zu berücksichtigen ist, ist allenfalls die Deutung der alten Heiligen Schrift durch die Generationen von jüdischen Interpreten in Theologie, Philosophie, Ritual, Recht, Festen und Alltag.

In dieser Feststellung lauert allerdings schon die nächste Falle. Dieses europäische Judentum ist überaus vielfältig und diese Vielfalt hat seit der Aufklärung noch zugenommen. Es ist nicht zufällig, dass ich mein Buch zu Kafka nicht *Kafka und das Judentum* betitelte, sondern *Kafka und die Kabbala* weil eben Kafkas Texte in besonderem Maße von dieser Denkrichtung des Judentums beeinflusst waren, aber nicht nur davon. Auch das ältere rabbinisch-jüdische Denken spielt hier eine Rolle und außerdem, der jüdische Festalltag.

Die Prägung durch die Festtraditionen ist besonders nachhaltig und bedarf keiner jüdischen Gelehrsamkeit. Wir sehen das ganz analog im Christentum. Wenn ein christlicher Autor im Dezember etwas über die Bedeutung von Kindern in der Erwartungswelt der Menschen schreibt, wenn er Hoffnungen eines Neuanfanges beschreibt, oder wenn zur Osterzeit etwas vom Eintreten der Menschen füreinander, vom stellvertretenden Leiden spricht, so wird jeder Interpret damit rechnen, dass die Weihnachts- und Ostertheologie hier sicherlich eine nicht unbedeutende Rolle spielt. So war es bei Kafka, der in der Zeit des jüdischen Neujahrs seinen *Proceß*-Roman und andere ‚Gerichts-Erzählungen‘ schrieb, also in einer Festzeit, die vom himmlischen Gericht und menschlicher Rechtfertigung für sein Leben spricht.

Das jüdische Leben und die jüdische Kultur beschränken sich jedoch nicht auf die Religion, sie sind erheblich vielfältiger, theologisch, ideologisch, kulturell, gesellschaftlich und politisch. Man muss als Interpret nach solchen möglichen Verstehenshorizonten eines jüdischen Autors suchen, auch wenn dies nicht immer einfach ist. Aber ausblenden darf man sie nie! Ich gebe zu, dass dies nicht immer so klar und so tiefgreifend ist, wie bei Franz Kafka. Ich werde die Kafka-Interpretation heute auslassen, das Wesentliche dazu habe ich in meinem Buch und weiteren Aufsätzen schon gesagt. Ich will heute versuchen, Spuren aufzuzeigen die man als Leser vielleicht eher nicht beachtet, beziehungsweise auf die leichte Schulter nimmt, oder deren Verständnis offensichtlich zu sein scheint.

Kafka sieht diese unentrinnbare Verflechtung jüdischer Autoren mit ihrem Judentum auch bei seinem Freund Max Brod. Ihm gegenüber hat er einmal die Meinung geäußert, dass man als jüdischer Schriftsteller zwischen den Kulturen keiner Seite wirklich gerecht werden kann. Kafka sagt das als Beurteilung von Max Brods Aufsatz zur Philosophie:

Das problematische der ‚Philosophie‘ scheint mir übrigens deutlich jüdische Problematik zu sein, entstanden aus dem Wirrwarr, daß die Eingeborenen einem, entgegen der Wirklichkeit, zu fremd, die Juden einem, entgegen der Wirklichkeit, zu nah sind und man daher weder diese noch jene im richtigen Gleichgewicht behandeln kann. (Kafka 1975: 378; an Brod, 30. Juni 1922)

Die deutsch-jüdischen Autoren sitzen demnach zwischen zwei Stühlen, wenn sie auch glauben, auf nur einem Stuhl zu sitzen. Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür ist Franz Werfel. Die Autoren, die ihrem jüdischen Ghetto zu entrinnen suchten, mussten nur zu oft spüren, dass die Deutschen, denen sie sich nahe fühlten, ihnen

dennoch fremd blieben, während die eigenen Juden, mit denen sie fremdelten, trotz allem das eigene Fleisch und Blut, die eigene Kultur blieben, der sie sich doch nie ganz entziehen konnten.

Eine weitere wichtige Bemerkung muss noch gemacht werden, bevor ich mich einzelnen Schriftstellern zuwende. Es gibt Autoren, deren Judentum an der Oberfläche ihrer Texte nicht erkennbar wird – hierher gehören Kafkas Romane und Erzählungen und es gibt andere, deren Texte die jüdische Thematik *expressis verbis* ansprechen, so vor allem Werfel, auch Schnitzler und Joseph Roth. Im ersten Fall, also Kafka, muss man die verborgenen jüdischen Spuren erst aufdecken. Dies gelingt eigentlich nur bei einer sehr intimen Kenntnis der jüdischen Literatur – aber die Pflicht dazu gilt jedem Interpreten. Im zweiten Fall, wo die jüdische Thematik an der Oberfläche liegt, gilt es die verwendeten Traditionen genau zu verorten, um zu sehen, wie diese zu verstehen sind und ob der Autor ihnen folgt oder ob er sie verändert.

Wenn die Texte eines jüdischen Autors autobiographische Züge tragen wie bei Werfel, so ist es natürlich keine Frage, dass jeder Interpret die jüdische Lebenssituation betrachtet – in sozialer, politischer wie intellektueller Hinsicht. Manche Interpreten gehen hier auch den unbedingt notwendigen weiteren Schritt – den ich selbst bei Kafka gegangen bin – und fragen nach der religiösen Seite, nach den jüdischen literarischen und religiösen Zeugnissen, welche dem Autor bekannt sein konnten. Dies können gelebte, erlebte wie auch schriftlich niedergelegte Traditionen sein, die den Text des jüdischen Schriftstellers beleuchten. Diese Traditionen muss man unbedingt heranziehen, weil zum Beispiel das Wort *Religion* für einen jüdischen Autor eine durchaus andere Bedeutung hat als für katholische Ohren. Ein *Geistlicher* ist für den jüdischen Denker etwas anderes als für den christlichen, so auch das Wort *Gottesdienst* und alles, was dazugehört. Dies sind nur ein paar wenige besonders plakative Begriffe, die man bei einem deutsch schreibenden Juden nicht einfach nach dem normalen, christlich geprägten Sprachgebrauch verstehen darf. Ich habe diesen Sachverhalt einmal an den im 19. Jahrhundert entstandenen auf Deutsch verfassten Synagogenordnungen gezeigt, die im deutschen Sprachgewand, mit einer aus der christlichen Theologie stammenden Begrifflichkeit jüdisches Leben und jüdische Religion beschreiben. Die Folge war, dass der unbefangene deutsche Leser das eigentliche, was der jüdische Leser hinter diesen Begriffen sieht, niemals verstehen wird, weil er sie mit seiner europäisch-christlichen Brille liest. Die Juden hingegen, welche diese Texte lesen, diese Texte nicht mehr als die ihrigen verstehen können oder sie *volens volens* mit jüdischer Brille zurücktransformieren. Die Folge ist, dass derselbe Text durch die christlichen und jüdischen Leser in völlig anderer Weise verstanden wird – auch dies gilt es bei der Textinterpretation zu bedenken.

Mit anderen Worten. Auch bei autobiographischen Werken muss man unbedingt den weiteren jüdischen Verstehenshorizont betrachten, was für einen Juden in seiner Zeit oder in seiner spezifischen religiösen Orientierung manche Wörter oder Geschichten bedeuten. Dasselbe gilt auch und gerade dann, wenn ein jüdischer Autor wie Werfel oder auch Joseph Roth biblische Themen oder Figuren aufgreifen und schildern, wie Paulus und Jeremia bei Werfel oder Hiob bei Roth. Denn in der jüdischen religiösen Tradition wurden und werden diese biblischen Gestalten zum Teil völlig anders als in der christlichen Tradition dargestellt. Der einzige Weg aber,

solche Unterschiede zu erkennen, führt über die Kenntnis der jüdisch religiösen und kulturellen Tradition – man wird nur das sehen, was man kennt.

All das bisher Gesagte gilt analog für tschechisch schreibende Autoren oder in allen anderen Sprachen, in welchen sich jüdische Autoren zu Wort melden. Ich werde zur Erläuterung meiner Bemerkungen im Folgenden so unterschiedliche Autoren wie Franz Werfel, Joseph Roth, Arthur Schnitzler und Leo Perutz zu Wort kommen lassen.

2. DAS BEISPIEL FRANZ WERFEL

Im Gegensatz zu Franz Kafka rennt man bei der Frage nach dem Judentum bei Franz Werfel offene Türen ein. Schon lange wird das autobiographische Element bei Werfel gesehen und erörtert. Hans Wagener und Wilhelm Hemeker haben einen Sammelband mit dem Titel *Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel* herausgegeben (Wagener/Hemeker 2011; siehe auch Kirby 1999). Aber dennoch führt auch bei Werfel, der ja in dieser Hinsicht schon emsig durchpflügt wurde, dieser Weg zu neuen oder anderen Erkenntnissen.

2.1 WERFELS ROMAN *BARBARA ODER DIE FRÖMMIGKEIT* (1929)

Franz Werfels Roman *Barbara oder die Frömmigkeit*, das sagt schon die Überschrift, handelt von der Frömmigkeit der katholischen Kinderfrau Barbara, die ganz symbolisch gesprochen ihren Schatz der Frömmigkeit für ihr Ziehkind Ferdinand ein ganzes Leben aufspart, und diesem am Ende auch tatsächlich in Form eines Beutels voller Gold- und Silbermünzen weiterreicht. Ansonsten handelt der ganze Roman von dem früh verwaisten Offizierssohn Ferdinand, der in seiner Sinnsuche stets fast willenlos durch den ganzen langen Roman taumelt. An einem Wendepunkt seines Lebens wird er von einem christusgläubigen fanatischen aus dem bürgerlichen Leben herausgefallenen Juden, Alfred Engländer, aus dem katholischen Seminar entführt, wo er eigentlich zum Priester ausgebildet werden sollte. Dieser exzentrische Jude verfolgt das Ziel einer Vereinigung von Judentum und Christentum. Um dies zu erreichen, nutzt er eine Audienz bei dem ostjüdischen, wohl chassidischen, Dunajower Rabbi. Das Vorhaben scheitert an der in sich ruhenden ostjüdischen Frömmigkeit des Rabbi und seiner Schüler. Aber erstaunlicherweise gibt dann der Rabbi dem *Christen* Ferdinand, den er auf einen Schemel zu Füßen seines eigenen Thrones platziert hatte, die Hälfte seines Fisches – allerdings den Schwanzteil, während der Rabbi selbst den Teil des Hauptes verzehrt. Der Jude Engländer und sein Kompagnon Weiss werden ignoriert.

Damit ist diese jüdische Episode, die im ganzen Roman eher wie ein Fremdkörper wirkt, zu Ende. Es scheint, als sei dieses Kapitel für den Roman verzichtbar.

Sieht man diese eratische Szene allerdings im biographischen und noch mehr im jüdisch-geistesgeschichtlichen Kontext, dann bildet gerade diese Szene den Dreh- und Angelpunkt des gesamten Romans.

Es wurde schon lange gesehen, dass der Roman deutliche autobiographische Züge trägt. Der erste Hinweis stammt vom Namen der Kindsfrau, in welcher Werfel seiner eigenen böhmischen Kindsfrau Barbara, genannt Babi, ein Denkmal setzt. Sie hat das junge jüdische Knäblein Franz häufig zur Messe mitgenommen. Es ist bekannt, dass Franz Werfel zeit seines Lebens eine kaum überwindliche Neigung zum Christentum

hatte, an Jesus als den Messias glaubte, er sich dann aber dennoch nie taufen und sich am Ende seines Lebens gar wieder als Mitglied einer jüdischen Gemeinde einschreiben ließ. Das heißt, das ganze Leben von Franz Werfel war von dem Thema des Verhältnisses von Judentum und Christentum bestimmt, keines von beiden wollte er aufgeben, doch am Ende scheint er sich wieder vor allem als Jude verstanden zu haben.

Es ist gerade dieser Konflikt, der mit der fremd erscheinenden Szene des Besuches beim Rabbi zu tun hat, die auch zugleich mit dem Schicksal der beiden Christen Ferdinand und Barbara verwoben ist.

Beginnen wir mit dem schwärmerischen jüdischen Fantasten Alfred Engländer. Engländer folgt hier dem christlichen Kabbalisten Johannes Reuchlin der durch eine kabbalistische Buchstabenoperation aus dem höchsten Gottesnamen JHWH den Namen Jesus ableitete (Grözinger 1993). Reuchlin deutete: Der verborgene Gott der Juden hat sich in Jesus mit Erbarmen offenbart. Und das bedeutet für Reuchlin den Christen, dass das Christentum nun das Judentum in sich aufgenommen hat, wobei das Christentum die höhere Form der Offenbarung ist. Und es ist eben diese Vereinigungstheorie, welche Engländer durchsetzen möchte. Eine Vereinigung von Juden und Christen unter dem Christus, der auch der Messias der Juden sei.

Dieses Vorhaben scheitert an der in sich gefestigten Frömmigkeit des Rabbi und seiner Schüler. Dieser Rabbi bezieht seine Stärke aus einem ekstatischen Himmelsbezug – ein Vorgang den auch Kafka kannte und beschrieb –, der dann in frohen Tanz mündete. Hier treffen die Besucher auf ein Urjudentum – ein Begriff, den Werfel gewiss von Martin Buber kannte – das unerschütterlich in sich ruhte und gefestigt war. Und nun folgt das Überraschende. Der Rabbi teilt seinen Fisch – ein religiöser Akt, den er sonst nur mit seinen Schülern vollzog und gibt die Hälfte, allerdings das Schwanzende, nicht den *Juden* Engländer oder Weiss, sondern dem *Christen* Ferdinand. Dies ist außergewöhnlich.

Werfel verkündet hier eine Lehre, die bei jüdischen Intellektuellen seiner Zeit sehr verbreitet war. Das erste ist die Faszination mit dem Ostjudentum, in welchem die assimilierten Westjuden ein Urjudentum sahen, das auch sie selbst festigen könnte – Martin Buber und Franz Rosenzweig sind die exemplarischen Vertreter dieser Haltung.

Das zweite ist das Teilen des Fisches mit dem Christen. Das bedeutet zunächst, dass der Rabbi die Versuche des Alfred Engländer zu einer Annäherung oder gar Verschmelzung mit dem Judentum zurückweist und damit auch alle Tendenzen eines Reformjudentums wie auch die Positionen von Martin Buber. Demgegenüber ergreift Werfel in dieser symbolischen Darstellung die Position von Franz Rosenzweig. Rosenzweig vertritt in seinem Buch *Stern der Erlösung* die These, dass es einen von Gott geplanten doppelten Weg zum Heil gibt. Dieser doppelte Weg besteht aus Judentum und Christentum. Dabei hat aber das traditionelle Judentum die Priorität. Dieses Judentum besitzt das Heil seit eh und je und steht deshalb schon außerhalb der Geschichte. Es ist ein Volk jenseits der Geschichte, wie der Rabbi, der in seiner Ekstase steten Kontakt zu Transzendenz hat. Das Christentum ist demgegenüber noch auf einem Weg, den es unter steter Bemühung erkämpfen muss. Das Christentum besitzt das Heil noch nicht, sondern läuft durch die Wirrungen der Geschichte, um das Heil zu erlangen (Grözinger 2019: 114-122). Bei Werfel: Von dem gemeinsamen Fisch verzehrt der Rabbi, der Jude, das Kopfteil, der Christ erhält den zweiten Teil, aber eben nur den Schwanz. Kopf und Schwanz als Symbole sprechen für sich!

Von hier aus gesehen ist die weitere Entwicklung des Romans konsequent. Der Christ Ferdinand wird nun wieder in die Wirren der menschlichen Geschichte, den Krieg, die Turbulenzen des Untergangs der k. u. k. Monarchie, der Revolution gebracht. Nur eine Christin scheint das Ziel ihres frommen Lebens schon erreicht zu haben, nämlich Barbara. Sie hat darum auch einen Schatz ihrer Frömmigkeit, in Form eines Beutels voller Goldmünzen, für Ferdinand erspart. Sie gibt Ferdinand diesen christlichen Schatz der Frömmigkeit weiter. Ferdinand benutzt diesen Schatz nur sparsam in den äußersten Notsituationen. Dann aber versenkt er diesen Schatz im Meer. Damit wird, im Sinne Rosenzweigs gesagt: Der christliche Frömmigkeitsschatz ist nicht wie der jüdische ein festes Erbe, das von Generation zu Generation weitergegeben werden kann. Ferdinand muss ihn für sich selbst erringen, er kann ihn nicht als Erbe von Barbara erhalten.

Mit dieser Deutung wird die Szene des Besuches beim Rabbi von Dunajew tatsächlich der Kern und Angelpunkt des gesamten Romans, der das Verhältnis von Judentum und Christentum bestimmt. Und aus diesem Verhältnis ergeben sich dann auch die weiteren Entwicklungen mit den verschiedenen Personen des Romans.

2.2 WERFELS ROMAN: *DER VERUNTREUTE HIMMEL* URSPRÜNGLICH: *DER GESTOHLENE HIMMEL* (1939)

Werfels Roman *Der veruntreute Himmel* ist im Grunde eine Revision von *Barbara*. Auch hier gibt eine fromme Magd ihr Erspartes einem Neffen, der sie allerdings belügt und nicht Priester wird, wie die Magd erhoffte. Im Mittelpunkt steht die mährische Magd Teta aus Hustopeč [Hustopeče], die sich ihren Platz im Jenseits, im ewigen Leben, dadurch sichern will, dass sie ihrem Neffen Mojmir in Olmütz das Gymnasium und Studium zum Priesteramt finanziert. Am Ende stellt sich der vermeintliche Priester, der der Magd Teta das Jenseits sichern soll, als Betrüger heraus – der Plan der Jenseitssicherung scheint gescheitert.

Nach dem Ende ihres Heils-Sicherungsplans nimmt die Magd an einer Pilgerreise nach Rom teil. Dort bricht sie bei der Segnung durch den Papst zusammen und fasst an dessen Rock. Der Papst verspricht, ihrer im Gebet zu gedenken, wodurch die unerwartete Sicherung des ewigen Heiles gewährleistet scheint. Bald danach stirbt sie.

Katholischer kann es kaum zugehen, dies umso mehr, als Werfel hier einen riesigen Apparat an katholisch religiösem Ritual und Wissen aufführt. Die Verfasserin des Artikels in *Kindlers Neues Literaturlexikon* weist zum Beispiel mit keinem Wort auf irgend etwas Jüdisches hin (Živsa 1992). Das Thema des Romans ist nach dem Verfasser des Lexikonartikels ein Bekenntnis zum rechten katholischen Glauben.

Bei all dieser ‚Katholischkeit‘ muss es aber dann doch verwundern, dass der Mann, der das Heil der armen mährischen Magd doch noch rettete, ausgerechnet ein getaufter Jude war: Der Reisemarschall Joseph Eusebius Kompert, den man aber dennoch letztlich nur als Juden betrachtete. Der Jude war für das Gelingen der Pilgerreise in den Vatikan verantwortlich und er zwang den kranken Papst zu der eigentlich abgesagten Audienz. Und bei dieser erzwungenen Audienz erhält Teta Linek schließlich doch den päpstlichen Segen.

Spätestens hier sollte man doch eigentlich aufhorchen, hier wird der Roman tatsächlich zu der Groteske, von der Werfel selber sprach. Hat man einmal diesen

verwunderlichen Juden, der letztlich nichts als ein Jude in christlichem Gewand ist, ernst genommen, dann fallen einem quer durch den Roman jüdische Elemente auf, die den Roman Schritt für Schritt davon entfernen, ein Bekenntnis zur katholischen Religion zu sein. Zwar steht die katholische Frömmigkeit der Magd im Zentrum des ganzen Romans, aber diese Frömmigkeit erhält nun eine ganz andere Bedeutung.

In einem Gespräch mit dem Erzähler der Geschichte sagt die Herrin der Magd, Frau Argan, etwas Erstaunliches: Sie betrachtet die Frömmigkeit ihrer Magd nicht als Glauben an eine Wahrheit, sondern als eine Lebenslüge. Aber, so fügt sie hinzu, diese Lebenslüge ist notwendig, sie ist eine, notwendige Illusion. Frau Argan, meint deshalb, man dürfe hier nicht von Lebenslügen sprechen, sondern man müsse dies *Lebensglauben* nennen. Dies sind Lebenslügen, welche der Mensch braucht, um überleben zu können (Werfel 1939: 46).

Der Autor Werfel lebt nun im Jahr 1939, er hat neue biographische Einsichten gewonnen. Er scheint aber auch Franz Kafka gelesen zu haben. Denn es ist genau diese Auffassung von den notwendigen Lebens-Illusion, die Kafka mehrfach ausdrückt und die er in seiner Geschichte von *Josephine die Sängerin oder das Volk der Mäuse* ausführlich schildert. Kafka tat dies gewiss mit dem wehmütigen Blick auf die chassidischen Wunder-Rabbis, an deren Hilfe er nicht mehr glauben konnte, die er aber dennoch gelegentlich aufsuchte. Dies war für Kafka das Judentum, an das er nicht mehr glaubte, aber bei dem er in der Not doch Hilfe suchte (Grözinger 2014: 183–204). Für Werfels beide Romane bedeutet dies: Aus der frommen Magd Barbara des ersten Romans ist nun eine Frau mit einer frommen Lebenslüge geworden. Sie bestreitet ihr Leben aus dieser für sie notwendigen Selbsttäuschung.

Ein weiterer Punkt wird nun deutlich: Werfel greift in diesem zweiten Roman eine ganze Reihe katholischer theologischer Topoi auf, die geradeso für die traditionelle jüdische Theologie gelten – so die Vorstellung von einem Fegefeuer (jüdisch Gehinom), dass es Mittler zwischen Himmel und Erde gibt und die Menschen sich vor dem Richterthron Gottes zu verantworten haben, wofür sie sich Fürsprecher beschaffen müssen (Werfel 1939: 30–33; dazu s. Grözinger 2014: 13–57 u. passim). Auch das Heiligenbild, das die fromme Magd stets bei sich trägt, hat vor allem im osteuropäischen Judentum eine nicht geringe Verbreitung.

Vor diesem Hintergrund erscheint der Roman für jüdische Leser zugleich als eine Kritik am traditionellen Judentum. Angesichts dessen scheint Werfel hier indirekt auch das ganze Judentum wie das Christentum als eine solche verzweifelte notwendige Lebenslüge und Illusion darzustellen. Dies unterstreicht er dadurch, dass er die Juden gleich neben den Pfaffen nennt, welche die armen Gläubigen ausnützen und ihre Religion als Opium der Völker ausbreiten.

Alles in allem zeigt die Aufarbeitung jüdischer Traditionen auch hier die beschriebene Wende: Zunächst die Verherrlichung der Frömmigkeit auf dem doppelten Weg von Judentum und Christentum, bei Barbara, hin zu der Darstellung der Frömmigkeit als notwendiger Lebenslüge, in beiden Religionen – im *Veruntreuten Himmel*.

Ich will im Folgenden nur noch auf einige Stichpunkte bei weiteren Autoren verweisen, die anzeigen sollen, wie wichtig es ist, die jüdischen Hintergründe zu beachten.

3. JOSEPH ROTH

Jedermann wird sogleich zugeben, dass man für das Verständnis von Joseph Roths *Hiob – Roman eines einfachen Mannes* einen jüdischen Hintergrund beachten muss (Oberhänsli-Widmer 2017). Aber klassisch für das Missverständnis, gegen das ich auch bei Kafka kämpfen musste, ist die Meinung der Interpreten, das Judentum von Joseph Roth sei das „Alte Testament“ vor dessen Hintergrund man den Roman zu deuten habe. Wieder mit *Kindlers Neues Literaturlexikon*, wo die Verfasser des einschlägigen Artikels schreiben: „Roth versucht, die Frage nach dem Sinn des Leidens im Geist der Bibel zu beantworten [...]“ (KLL 1991: 349) Der Name des biblischen Helden Hiob verleitet den Interpreten dazu, einfach den biblischen Text als Hintergrund zu sehen. Dabei bemerkt er nicht, dass bei Joseph Roth, die Grundfrage der biblischen Diskussion fast in ihr Gegenteil verkehrt wird. Der biblische Hiob besteht stets darauf, dass er sündlos ist und ihn die Leiden schuldlos treffen: „Ich kleidete mich in Gerechtigkeit, sie ward mein Kleid, [ich kleidete mich] in das Recht wie in einen Mantel.“ (Hiob 29, 14) „Gott wäge mich auf gerechter Waage, so wird er meine Unschuld erkennen.“ (Hiob 31, 5) Dem biblischen Hiob gegenüber bestehen seine Freunde darauf, dass Hiob gesündigt haben müsse, weil Leiden stets die Folge von menschlicher Schuld seien.

Bei Joseph Roth ist es demgegenüber der neue Hiob selbst, Mendel Singer, der stets mit einer Sünde rechnet, für die er bestraft wird: So ruft Mendel Singer „meine Kinder verbrennen, meine Schuld ist es, meine Schuld!“ (Roth 1989: 89), oder „Er erhört unsere Gebete, wenn wir nichts Unrechtes tun. Wenn wir aber Unrechtes tun, kann er uns strafen!“ (Roth 1989: 60) Und schließlich „Dem einen gibt Er und dem andern nimmt Er. Ich weiß nicht, wofür er uns straft, zuerst mit dem kranken Menuchim und jetzt mit den gesunden Kindern.“ (Roth 1989: 26)²

Joseph Roth bezieht sich mit seiner Sündentheologie nicht auf den biblischen Hiob, sondern auf die spätere jüdisch-rabbinische Deutung dieses Buches. Dort heißt es zum Beispiel: „Selbst wenn die ganze Welt sagt du seist ein Gerechter, so betrachte dich selbst als Frevler“ (Jalkut Schimoni II, Hiob Kap. 29, S. 1015b). Ein authentischer Kommentar für diese jüdische Auffassung ist Kafkas *Proceß*-Roman – wozu ich auf mein Buch verweisen muss. Nach rabbinischer Auffassung ist nämlich kein Mensch ohne Schuld, der letztgültige Beweis dafür ist sein Tod. Darum auch lässt sich Josef K. schließlich widerstandslos hinrichten.

Bei Josef Roth wurde das Hiob-Thema von einer *biblischen* Fragestellung zu einer späteren jüdischen, *rabbinischen* Fragestellung verschoben. In der Bibel geht es um das Thema der Gerechtigkeit des Menschen. Der biblische Hiob protestiert gegen die Auffassung, dass menschliches Leiden stets in einer menschlichen Schuld begründet sei. Diese Auffassung des biblischen Hiob wird am Ende des Buches durch den Hinweis der höheren Gerechtigkeit des Weltenschöpfers zurückgewiesen, welche der Mensch nicht verstehen könne. Dieses Argument des biblischen Hiob-Schlusses ist bei Roth schon das Argument der Hiob-Freunde: „Du weißt besser als ich [...], daß Gottes Schläge einen verborgenen Sinn haben. Wir wissen nicht, wofür wir gestraft werden.“ (Roth 1989: 102)

² Es gibt aber auch einmal andere Töne, wo sich Mendel Singer zu unrecht bestraft sah (Roth 1989: 101).

Joseph Roths Hiob anerkennt den Zusammenhang von Leiden und menschlicher Schuld. Das Thema bei Roth ist allenfalls die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Schuld und Strafe, oder auch die Frage, wieviel Leiden ein Mensch tragen, ja ertragen kann. Das Thema ist bei Joseph Roth die Frage nach *Gottes Gerechtigkeit*, die Bibel behandelt hingegen die Frage nach der *Menschen Gerechtigkeit*. Roths Hiob behauptet, Gott sei grausam. Er schreit: „Gott ist grausam [...] nur die Schwachen vernichtet er gerne. Die Schwäche eines Menschen reizt seine Stärke, und der Gehorsam weckt seinen Zorn.“ (Roth 1989: 106) Kurz, der Roth'sche Hiob ist ein *rabbinischer Exils-Hiob*, der biblische Hiob ist ein Kritiker der altorientalischen Weisheitstheologie.

Auch in seinem Roman *Tarabas* wiederholt Joseph Roth diese rabbinische Geschichts-Leidens-Schau. Nach einem Pogrom im Ort Koropta schreibt Roth:

Sie empfanden den Schimpf nicht, den man ihnen angetan hatte, sie fühlten lediglich ihre Schmerzen. Denn das Volk Israel kennt seit zweitausend Jahren eine einzige Schmach, der gegenüber jeder spätere Schimpf und Hohn seiner Feinde lächerlich wird: die Schmach, in Jerusalem keinen Tempel zu wissen. Was sonst an Schande, Spott und Weh kommen mag, ist eine Folge jener bitteren Tatsache. Manchmal schickt der Ewige, als wäre der schwere Becher des Leidens noch nicht voll, neue Plagen und Strafen. [...] Gott wollte, daß man gestern die Juden von Koropta schlage. Und man schlug sie. Hatten sie nicht schon in ihrem sündhaften Übermut an die Rückkehr des Friedens geglaubt? (Roth 1989: 573)

Joseph Roth gibt hier zentrale Elemente der jüdisch-rabbinischen Geschichtsschau wieder, die sich in orthodoxen Kreisen bis heute hält, auch nach der Schoah.³

4. ARTHUR SCHNITZLER

Wenn ich nun noch einen kurzen Blick auf Arthur Schnitzler werfe, so renne ich mit ihm gewiss offene Türen ein. Aber ich muss ihn dennoch nennen, weil das Judentum, oder die Judentümer, mit denen wir es bei Schnitzler zu tun haben wieder ganz andere sind als bei den vorigen Autoren. Schon diese Aussage ist für die Interpretation eines Werkes von einem jüdischen Autor wichtig. Man muss stets klären, mit welcher Art Judentum er selbst sich identifiziert, welches er ablehnt oder bekämpft. Dafür muss man sich natürlich wieder in den vorhandenen jüdischen Zeugnissen zuvor kundig machen. In Schnitzlers Fall gibt es ja zum Glück genug Aussagen in seinen Briefen, in welchen er sein Judentum selbst definiert. Aber da bleibt dann dennoch die Frage, welches Judentum er seinen Helden zuschreibt und welches Bild vom Judentum die literarischen Antisemiten vor Augen haben.

Der Roman, den ich hier vor Augen habe, *Der Weg ins Freie*, Schnitzlers erster, in ihm wird das jüdische Thema an vielen Stellen erörtert. Ob es aber im Zentrum des Buches steht, oder ob man es einfach herausnehmen könnte, ohne dass das Hauptthema darunter leidet, wird in der Fachliteratur viel erörtert. Dafür werden romaninterne Argumente gesucht und auch gefunden. Wenn der Hauptfaden des Romans

³ Hierher gehört auch die Sünden-Exilsfahrt des Juden Jedliner, der sich als Spitzel betätigt hatte (Roth 1989: 595-597).

nur die tragische Liebesgeschichte zwischen dem Adligen Georg Wergenthin und dem katholischen Bürgermädchen Anna Rosner ist, so muss man die Frage stellen, weshalb hier so ausführlich der Antisemitismus und innerjüdische Kontroversen besprochen werden. Ist das Hauptthema die Dekadenz der Wiener Gesellschaft des *fin de siècle*, so bedarf es hierfür auch nicht wirklich dieser Debatten über das Judentum, dafür hätten einige jüdische Bohemiens oder Sozialisten schon ausgereicht. Die plausibelste Antwort auf diese Fragen ist die: Ein christlicher Schriftsteller hätte für die Darstellung der Liebesgeschichte oder der Wiener Gesellschaft diese jüdischen Themen kaum gebraucht und er wäre daran wohl kaum interessiert gewesen. Wenn dies aber ein jüdischer Autor tut, so kann die erste Antwort auf das ‚Warum?‘ nur lauten, weil er persönlich von dem jüdischen Thema betroffen ist. Und damit gewinnen diese jüdischen Einsprengsel und Nebenfiguren aus Sicht des Autors doch ein anderes Gewicht. Schnitzler begegnet dem Vorwurf, dass er hier zwei nicht zusammengehörige Geschichten verbunden habe, selbst. In einem Brief an den Literaturkritiker Georg Brandes vom Juli 1908 schreibt Schnitzler:

Verehrtester, Sie haben wohl recht, daß in meinem Buch zwei Romane enthalten sind, und daß künstlerisch genommen, der Zusammenhang kein absolut notwendiger sein mag. [... Aber] Ich habe nichts hineingestopft, weil ich eben Gelegenheiten suchte, gewisse Ansichten oder Aphorismen anzubringen [...] Mir war das Verhältnis Georgs zu seiner Geliebten immer geradeso wichtig wie seine Beziehung zu den verschiedenen Juden des Romans. (Schnitzler 1981: 578f.)

Und Schnitzler erklärt in diesem Zusammenhang außerdem, dass sich die Dinge im Laufe des Schreibens erst so entwickelt haben. Das erinnert an Franz Kafka, der auch einmal sagte, dass er im Schreibprozess nicht planmäßig konzipiert, sondern sich treiben lässt und erst im Nachhinein sieht, was da entstanden ist. Auch Schnitzler scheint von diesem jüdischen Thema getrieben worden zu sein. Es gehörte für ihn zu beiden Themen, zur Liebesgeschichte wie zum Katastrophenbild des *fin de siècle*.

Bei Schnitzler liegt aber hinter diesem Getriebensein zugleich auch eine wenig geplante Reflexion, wie man an der Streitrede des Zionisten Leo Golowski sehen kann. Leo vertritt dort Auffassungen, wie sie ebenso Schnitzlers Freund Theodor Herzl in seinem Buch *Der Judenstaat* vorträgt, das Schnitzler gewiss kannte.⁴ Herzl sagt da kurz:

Die Notlage der Juden wird niemand leugnen. In allen Ländern, wo sie in merklicher Zahl leben, werden sie mehr oder weniger verfolgt. Die Gleichberechtigung ist zu ihren Ungunsten fast überall tatsächlich aufgehoben, wenn sie im Gesetze auch existiert. Schon die mittelhohen Stellen im Heer, in öffentlichen und privaten Aemtern sind ihnen unzugänglich. Man versucht sie aus dem Geschäftsverkehr hinauszudrängen: „Kauft nicht bei Juden!“ (Grözinger 2015: 139)

4 Zu Schnitzlers Kenntnis des „Judenstaat“ s. Schnitzler (1981: 263) in einem Brief an Th. Herzl, in dem dieses Buch genannt wird. Vgl. Grözinger (2015: 140).

Und Leo wirft seinem Freund Heinrich vor, dass er meint, weil er zufällig auf Deutsch schreibt und in Wien lebt, er sei ein Deutscher/ Österreicher, aber nicht wahrhaben will, was ihn von diesen Deutschen trennt, nämlich

die paar jüdischen Beamten, die nicht avancieren, die paar jüdischen Freiwilligen, die nicht Offiziere werden, die jüdischen Docenten, die man nicht oder verspätet zu Professoren macht (Schnitzler 2015: 87)

Demgegenüber wirft Leo, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Baseler Zionistenkongresses, seinem Freund Heinrich vor, dass er die die in Basel versammelten Juden nicht kennt:

es handelt sich hier um ganz andere Menschen, die Sie nicht genau oder gar nicht kennen, und um Schicksale, [...] über die Sie, gewiß, trotz der Verpflichtung, die Sie eigentlich hätten, noch nicht gründlich genug nachgedacht haben. (Schnitzler 2015: 87)

Dann folgt der wichtige Passus:

Er [Leo] erzählte dann von seinen Erlebnissen auf dem Baseler Zionistenkongreß, an dem er im vorigen Jahre teilgenommen hatte und wo ihm ein tieferer Einblick in das Wesen und den Gemütszustand des jüdischen Volkes gewährt worden wäre als je zuvor. In diesen Menschen, die er zum ersten Mal in der Nähe gesehen, war die Sehnsucht nach Palästina, das wußte er nun, nicht künstlich hineingetragen; in ihnen wirkte sie als ein echtes, nie erloschenes und nun mit Notwendigkeit neu aufflammendes Gefühl. (Schnitzler 2015: 87)

Mit solchen Formulierungen greift Schnitzler Gedanken auf, wie sie der erste zionistische Autor Moses Hess formulierte, wie sie Leo Pinsker und Theodor Herzl wiederholten. Schnitzler zeigt sich damit tief mit den zeitgenössischen jüdischen Debatten verbunden. All das ist ein starkes Argument dafür, dass die jüdische Thematik in diesem Roman nicht bloß eine sekundäre Randnotiz, sondern eher die Hauptsache ist. Damit hat Heidi Gidion recht, die den Spies mancher Interpreten geradezu umkehrt und sagt: Der anscheinende Hauptheld des Romans, der Freiherr Georg von Wergenthin, ist letztlich nur der Katalysator, um die jüdischen Stimmen zu Gehör zu bringen.

5. LEO PERUTZ

Das Buch *Nachts unter der steinernen Brücke* von Leo Perutz ist ein Werk von völlig anderer Gattung als die bisher behandelten. Es ist eine Nacherzählung älterer jüdischer Legenden. Aber auch hier darf man als Leser nicht einfach der Erzählung folgen. Wenn ein jüdisch gebildeter Leser diese Geschichten von Perutz liest, begegnen ihm auf Schritt und Tritt Motive, die ein christlicher Leser gar nicht kennt. In der Geschichte von der Pest in der Judenstadt trifft der jüdische Leser auf den rabbinischen Topos, dass das Unheil über eine Stadt hereinbricht, weil es in ihr eine verborgene Sünde gibt (Perutz 1953: 14ff.). Dann beschwört der Rabbi die Sünderin bei den heili-

gen Buchstaben. Hinter einer solchen Beschwörung mit Buchstaben steht eine voll ausgebildete Buchstaben-Theologie (dazu s. Grözinger 2005, 2017). Natürlich kommt auch der Golem vor, er gehört gleichermaßen zur Thematik der wunderwirkenden Gottesnamen, ein weiteres Motiv ist die sehr konkret genommene Vorstellung, dass die Seelen der Toten noch sieben Tage in der Nähe des Leichnams präsent bleiben. Deshalb währt die Trauerzeit sieben Tage. Auch der Hund, in dem sich ein gesuchter Dieb verbirgt, der nächtens vor dem Haus des Rabbi jault, gehört zu der voll ausgebildeten kabbalistischen Lehre von der Seelenwanderung.

Der Leser, der diese jüdischen Traditionen kennt, wird sich in diesen Geschichten heimisch und auf vertrautem Boden fühlen. Für den christlichen Leser sind dies Erzählungen der fantastischen exotischen Gruselliteratur. Gerade hier zeigt es sich, dass für die Interpretation eines solchen Werkes auch das Lesepublikum als Faktor der Deutung einbezogen werden muss.

6. RESÜMEE

Bei allen diesen Autoren zeigt es sich, dass man das Werk eines jüdischen Autors, in welcher Sprache er auch schreibt, nicht einfach als deutsche, tschechische oder polnische Literatur betrachten kann. Man muss bei solchen jüdischen Autoren immer auf den biographischen und weiteren jüdisch-kulturellen und religiösen Kontext achten. Dieser Kontext wird die Texte solcher jüdischen Autoren anders verstehen lehren. Er wird lehren, wieviel Jüdisches unter dem deutschen, tschechischen und anderen Sprachkostümen verborgen ist.

LITERATUR

- Gidion, Heidi (1998): Haupt- und Nebensache in Arthur Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie“. – In: *Arthur Schnitzler. Text+Kritik*, Heft 138/139. München: Text+Kritik, 47–60.
- Grözinger, Karl Erich (2005): *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*. Frankfurt/M.: Campus.
- Grözinger, Karl Erich (2014): *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Grözinger, Karl Erich (2015): *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 5: *Zionismus und Schoah*. Frankfurt/M.: Campus.
- Grözinger, Karl Erich (2017): *Tausend Jahre Ba'al' Schem. Jüdische Heiler, Helfer, Magier*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Grözinger, Karl Erich (2019): *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 5: *Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Kafka, Franz (1975): *Briefe 1902–1924*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Kirby, Rachel (1999): *The Culturally Complex Individual. Franz Werfel's Reflections on Minority Identity and Historical Depiction in The Forty Days of Musa Dagh*. Lewisburgh: Bucknell University Press.
- [KLL = Redaktionskreis] (1991): Hiob. Roman eines einfachen Mannes. – In: *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 14: Re-Sc. München: Kindler, 348f.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle (2017): *Hiob in jüdischer Antike und Moderne, Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Perutz, Leo (1953): *Nachts unter der steinernen Brücke*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Schnitzler, Arthur (1981): *Briefe 1875–1912*. Hrsg. von Th. Nickl u. H. Schnitzler. Frankfurt/M.: Fischer.
- Schnitzler, Arthur (2015): *Der Weg ins Freie. Roman*. Berlin: Contumax.
- Scholem, Gerschom (1975): *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wagener, Hans/Hemecker, Wilhelm (Hgg.) (2011): *Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Werfel, Franz (1929): *Barbara oder die Frömmigkeit*. Wien: Zsolnay.
- Werfel, Franz (1939): *Der veruntreute Himmel*. Stockholm: Bermann-Fischer.
- Živsa, Irena (1992): *Der veruntreute Himmel. die Geschichte einer Magd.* – In: *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 17: Vb-Zz. München: Kindler, 556f.