

TUSSEN EUROPA EN AZIË

Lion Feuchtwanger en het identiteitsprobleem van de Duitse joden

Bert Overbeek

"Es ist vergeblich", zo karakteriseerde Jakob Wassermann in 1921 in zijn befaamde autobiografische boek *Mein Weg als Deutscher und Jude* de pogingen van de Duitse joden zich in de Duitse samenleving te integreren.¹ Zijn noodkreet leek in de gaskamers van het Derde Rijk op gruwelijke wijze bevestigd te worden. De geschiedenis van de Duitse joden vanuit het perspectief van de *Shoah* te beschrijven vertekent echter de geschiedenis van deze groep.

Vijftig jaar voor het verschijnen van Wassermanns werk was de juridische emancipatie van de joden in het nieuwe Duitse keizerrijk voltooid. Aan de wieg van dit emancipatieproces stond het in 1781 en 1783 gepubliceerde tweedelige geschrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* van de Pruisische bestuursambtenaar Christian Wilhelm von Dohm. De titel verraadt reeds het centrale punt van het geschrift, een punt dat gedurende de gehele negentiende eeuw centraal zou blijven staan in de discussie over de positie van de joden in Duitsland: door de opvoeding van de joden tot volwaardige burgers, zouden zij in de burgerlijke samenleving opgenomen kunnen worden en volwaardige staatsburgers worden. Dohms pleidooi voor het in stand houden van het jodendom als sociale groep binnen de Duitse samenleving echter, liet men al spoedig vallen. De joden konden zich individueel emanciperen door zich aan te passen, te verburgerlijken; als groep zou het jodendom hoogstens als religieuze groep getolereerd kunnen worden.

Wat hield dat begrip 'verburgerlijking' nu precies in? Het burgerdom zoals zich dat in de standenmaatschappij van de negentiende eeuw geëmancipeerd had, kan gedefinieerd worden door zijn cultuur en leefwijze.² Centraal in het burgerlijke zelfbewustzijn stond het begrip *Bildung*. Immers: juist door zich te scholen kon de burger zich bevrijden uit de standenmaatschappij, kon hij een persoonlijke status verwerven los van de stand waartoe hij door zijn geboorte behoorde. De burgerlijke maatschappij werd zodoende geordend naar beroepsstructuur en kennis.³ Een bijzondere rol in de *Bildung* werd ingenomen door de kunst die vanaf de late achttiende eeuw verburgerlijkt werd en in de vrije tijd van de burgerlijke samenleving een belangrijke rol

1 Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*. (Berlin 1921) 122-123

2 Voor de discussie over het begrip 'burgerdom': Jürgen Kocka, 'Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten' in: Idem, red. *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich I*. (München 1988) 11-76; voor het begrip 'bürgerliche Kultur' vooral 26ff.

3 Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983) 451.

ging spelen, niet alleen in de consumptie -de negentiende eeuw is de eeuw van de concertzalen, de musea, de leesgezelschappen- maar ook in het zelf produceren. Ja, de kunst werd het voornaamste medium om de werkelijkheid te duiden, kreeg zodoende religieuze trekjes.⁴ Hierdoor werd het kunnen meepraten over kunst een noodzakelijke voorwaarde voor integratie in de burgerlijke maatschappij. Verburgering betekende dus acculturatie.

Dit bood de Duitse joden een uitstekende kans zich te assimileren.⁵ *Bildung* betekende immers een gemeenschappelijke basis met niet-joodse burgers waar de religie beide groepen nog gescheiden had. Daarbij komt dan dat de nadruk die in de opleiding van de joodse jeugd altijd al op *Bildung* werd gelegd de assimilatie op dit punt zeker ten goede kwam. Zo gingen joden al spoedig aan het Duitse culturele leven deelnemen en kwam de individuele emancipatie snel op gang. Peter Gay stelt dan ook terecht voor de joden in het Duitse keizerrijk:

Deutschlands Juden waren völlig mit der deutschen Kultur verwoben, und Deutschland färbte seine Juden durch und durch. Sie trugen seine Farben: schwarz, weiß, rot - ohne Entschuldigung, sogar mit Stolz. Es war keine Tarnfärbung, sondern ihre eigene. Jedenfalls glaubten sie das.⁶

Dit wil echter geenszins zeggen dat de Duitse joden ook volledig in de Duitse samenleving geïntegreerd of geaccepteerd werden. Integendeel: in het kielzog van de economische crisis die het jonge Duitse keizerrijk vanaf 1873 trof en de afnemende invloed van de liberalen -die politieke groepering waaraan de joden een groot deel van hun juridische emancipatie te danken hadden- won het moderne antisemitisme in brede lagen van de Duitse bevolking terrein. Het bleek dat de emancipatie niet met decreten was te voltooien. Dit is mede te verklaren door het feit dat de Duitse joden als sociale groep herkenbaar bleven.

In de eerste plaats week de structuur van de joodse beroepsbevolking af van die van de gehele bevolking. Juist in de typisch burgerlijke beroepen, zowel die van het *Wirtschafts-* als die van het *Bildungsbürgertum*, waren zij relatief sterk vertegenwoordigd.⁷ Zeer groot was het aandeel van de Duitse joden dat onderwijs genoot aan gymnasia en universiteiten. Het proces van verburgerlijking, dat wil zeggen van deelname aan de Duitse cultuur, zal hierbij een belangrijke rol gespeeld hebben. Velen vonden emplooi als arts,

4 Nipperdey, *Bürgerwelt*, 533ff. en idem., *Wie das Bürgertum die Moderne fand* (Berlin 1988)

5 George L. Mosse, 'Jewish Emancipation. Between *Bildung* and Respectability' in: Jehuda Reinharz & Walter Schatzberg, red., *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War* (Hannover & London) 1-16.; Jakob Katz, 'German Culture and the Jews' in: Reinharz & Schatzberg, *Jewish Response*, 85-99; Shulamit Volkov, 'Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma' in: Kocka, *Bürgertum* 2, 343-371.

6 Peter Gay, 'Begegnung mit der Moderne - Deutsche Juden in der deutschen Kultur' in: Werner Mosse, ed., *Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890-1914* (Tübingen 1976) 241-311, hier: 300.

7 Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, 1, *Arbeitswelt und Bürgergeist*. (München 1991) 397ff.; Monika Richarz, ed., *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich* (Stuttgart 1979) 23ff.

advocaat, schrijver of journalist, omdat het overheidsapparaat, ondanks de juridische gelijkheid, voor universitair geschoolde joden nauwelijks toegankelijk was. De doop vormde de enige sleutel tot overheidsfuncties, met name aan de universiteiten.

Daarbij komt dat ondanks de typisch burgerlijke familiestructuur, ondanks het overnemen van niet-joodse gebruiken zoals het kerstfeest met boom en geschenken, en ondanks veelvuldige sociale contacten met niet-joden -beroepsmatig, in verenigingen, op school, aan de universiteit of in de lokale politiek- de Duitse joden een duidelijk van de niet-joden gescheiden maatschappelijke groep vormden.⁸

Uit deze merkwaardige positie van de joden in de Duitse samenleving - enerzijds volledig geaccultariseerd, anderzijds toch niet volledig geassimileerd- leidde tot een identiteitsprobleem waaraan een groot deel der Duitse joden leed. Met name Duitstalige joodse literatoren werden door de actieve deelname aan het culturele leven via de taal zeer direct met dit conflict geconfronteerd. Velen onder hen hebben gepoogd dit identiteitsprobleem literair te thematiseren. Enerzijds bracht men joodse thema's in een vorm die direct ontleend was aan de contemporaine literaire stromingen. Voor Lion Feuchtwanger, wiens bemoeienissen met het hiervoor geschetste probleem verder centraal zullen staan, betekende dit, zoals we nog zullen zien: joodse geschiedenis geduid met behulp van Schopenhauers filosofie.

Het eerste literaire product van deze bemoeienissen was de succes-roman *Jud Süß* uit 1925.⁹ In deze roman wordt het verhaal verteld van de hofjood Josef Süß Oppenheimer die in de jaren dertig van de achttiende eeuw werkzaam was aan het hof van de Würtemberger hertog Karel Alexander. Süß leert de toekomstige hertog kennen als deze nog keizerlijk gouverneur van Servië is. Hij wint diens vertrouwen en als Karl Alexander plotseling hertog wordt, slaagt hij er in de machtigste man van het hertogdom te worden. Süß' dochter Naemi, die in een huisje in het bos van Hirsau door Süß' oom, de kabbalist Rabbi Gabriel, wordt opgevoed, wordt door de hertog de dood in gedreven. Süß besluit wraak te nemen. Hij verraadt de door de hertog en diens katholieke adviseurs geplande staatsgreep, die tot doel heeft de macht van het parlement uit te schakelen en Württemberg terug te brengen tot het katholieke geloof. Maar als de hertog sterft bij het bekend worden van het mislukken van de staatsgreep, blijkt Süß' bloedoffer voor Naemi tevergeefs: zij keert niet terug. Süß ziet nu in dat hij met zijn streven naar geld en macht verkeerd gehandeld heeft en geeft zich vrijwillig over aan zijn vijanden, die hem berechten en ter dood brengen. De mogelijkheid dit lot te ontgaan door zich te laten dopen laat hij liggen.

Anderzijds ontwierpen joodse literatoren modellen die de relatie tussen Duitsers en joden beschreven. De basisvormen daarvan zijn de assimilatie, het socialisme en het zionisme.¹⁰ De woordvoerders van het laatste model defi-

8 Nipperdey, *Arbeitswelt*, 406; Shulamit Volkov, 'Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. Ein Versuch.' in: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983) 331-348.

9 Geciteerd wordt steeds naar de elfde druk, München 1930.

10 Klara Pomeranz Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler* (Königstein/Ts 1981).

nieerden de joden als een volk op zichzelf. Zij streefden naar een eigen joodse staat waarin een noodzakelijk geachte vernieuwing van het jodendom ongehinderd zou kunnen plaatsvinden. De joodse socialisten zagen het joodse identiteitsprobleem in een bredere maatschappelijke context. Zij zagen alleen in een grondige verandering van de maatschappelijke verhoudingen een mogelijkheid dit probleem op te lossen. Feuchtwanger moet, ondanks zijn sympathie voor het socialisme, tot de eerste groep gerekend worden. De aanhangers van dit model zagen zichzelf nationaal en cultureel als Duitser. Zij waren degenen die het negentiende-eeuwse emancipatieproces wilden voltooien. De uitwerkingen van dit model waren zeer verschillend. Velen gaven hun joodse identiteit op door uit de joodse gemeente te treden, vaak gevolgd door de doop. Anderen, zoals bijvoorbeeld Feuchtwanger, streefden echter naar een symbiose van de beide identiteiten.

Lions vader, Sigmund Feuchtwanger, slaagde er voor zichzelf in beide levenssferen te verenigen. Enerzijds was hij diep geworteld in de Duitse burgerlijke cultuur, hetgeen zich vooral uitte in zijn grote interesse voor de Duitse -met name de klassiek Duitse- literatuur. Martin Feuchtwanger, Lions broer, vertelt in zijn jeugdherinneringen dat in de woonkamer van zijn ouderlijk huis een lithografie hing, die Lessing, Moses Mendelssohn en Lavater toonde:

Auch über dieses Bild sprach der Vater immer wieder lange und mit Begeisterung. Er erzählte von Lessing, wie Lessing gelehrt habe, daß alle Religionen, Judentum, Christentum und mohammedanische Religion gleich wertvoll seien, er erzählte von Nathan dem Weisen und von der Geschichte von den drei Ringen.¹¹

Dat Sigmund Feuchtwanger Moses Mendelssohn met veel sympathie bezag, kan geen verbazing wekken. Evenals deze poogde hij zijn assimilatie met de burgerlijk-Duitse cultuur te verenigen met het vasthouden aan de joodse orthodoxie. De daarbij horende regels beheersten het dagelijkse leven. Lion schreef later:

Meine Eltern hielten darauf, daß ich die umständlichen, mühevollen Riten rabbinischen Judentums, die auf Schritt und Tritt ins tägliche Leben eingreifen, minutiös befolgte. Die strenge Einhaltung der Speisegesetze und der Sabbat-Gesetze, die vielen langen täglich zu verrichtenden Gebete, der sehr häufige Synagogenbesuch, die zahllosen, umständlichen Gebräuche spannten das Leben in einen verzweifelt engen Rahmen. Auch mußte ich unter der Leitung eines Privatlehrers täglich mindestens eine Stunde dem Studium der hebräischen Bibel und des aramäischen Talmuds widmen.¹²

Kon Sigmund Feuchtwanger zich nog met deze dubbele identiteit tevreden stellen, zijn zoon Lion kon dat niet en brak met de joodse tradities van zijn ouders. Dit deed hij niet alleen letterlijk door het ouderlijk huis te verlaten en een leven als bohémien te voeren, maar ook door zich "mit einer gewissen

11 Geciteerd naar: Wilhelm von Sternburg, *Lion Feuchtwanger. Ein deutsches Schriftstellerleben*, (Königstein/Ts 1984) 32.

12 Geciteerd naar: Sternburg, Lion Feuchtwanger, 'Aus meinem Leben', in *Neue Texte. Almanach für deutsche Literatur* 3 (Berlin 1963) 407-414, aldaar 408.

Verbissenheit mit bibelkritischen Studien [zu befassen], schon um jene Orthodoxie völlig aus meinem Blute heraus zu spülen.¹³ Desondanks bleef hij gevoelsmatig aan het jodendom gebonden. "Ich gebe ohne weiteres zu", schreef hij in 1929, "mein Hirn denkt kosmopolitisch, mein Herz schlägt jüdisch".¹⁴ Dit conflict tussen rationalisme en geloof, tussen verstand en gevoel zou hij zijn hele leven behouden en in zijn literaire werk op diverse wijzen vorm geven. Toen zijn promotor Franz Muncker hem aanspoorde zich te habiliteren en hem zodoende een universitaire carrière aanbood, weigerde Feuchtwanger het daartoe benodigde entreebiljet: de doop. Daarmee bevestigde hij definitief zijn positie tussen het jodendom en zijn Duitse omgeving waarin hij als Duitstalig literator diep geworteld was. De vraag die we nu moeten stellen is: hoe definieerde Feuchtwanger vanuit deze positie zijn joodse identiteit?

In verschillende artikelen zette Feuchtwanger na de Eerste Wereldoorlog zijn ideeën over de joodse identiteit uiteen.¹⁵ Deze theoretische bemoeienissen hebben vrijwel zeker te maken met het opbloeiende anti-semitisme tijdens en direct na de oorlog. Zijn voornaamste artikelen op dit terrein zijn in ieder geval vanuit de verdediging geschreven. Tegenover de interpretatie van het jodendom als ras of natie stelt Feuchtwanger het begrip 'joodse mentaliteit', een mentaliteit die hij omschreef met de formule: "Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinen andern zu. Das ist alles."¹⁶ Weliswaar, zo erkent hij, werd deze regel door veel bredere kringen dan alleen het jodendom gedragen. Maar wat hem in de joodse versie van de overigen onderscheidde, was volgens Feuchtwanger de duizenden jaren durende continuïteit van deze joodse mentaliteit. Zij zou ontstaan zijn in de periode dat er nog sprake was van een joodse staat die geografisch gelegen was op het snijpunt van de grote culturen van de Oudheid, daar waar Europa en Azië elkaar raken:

Äußerlich und innerlich war der Jude von den ersten Zeiten an zwischen Europa und Asien gestellt, zwischen die Welt der Tat, der Persönlichkeit, und die Welt des Nichttuns, der Überwindung des Willens, des Aufgehens im Nirwana. Er war an den Zusammenfluß dreier großer Kulturen gestellt, der babylonisch-assyrischen, der ägyptischen, der hellenischen.¹⁷ Sie nahmen in sich auf diese drei Lehren, verschmolzen sie ineinander, paßten sie einander an. Bis ein Neues, Großes, Ganzes entstand, ein Gesetz, das sie zweitausend Jahre hindurch formte: die Bibel.¹⁸

En het was deze bijbel die na het verdwijnen van de joodse staat de joden in de diaspora bijeen hield:

Andere Völker haben den Boden gemein, die Luft, die Geschichte, die Sprache, die Lebensgewohnheiten. Die Juden hatten durch zwei Jahrtausende nur ein Gemeinsa-

13 *Aus meinem Leben*. 409.

14 'Über Jud Süß', *Centum Opuscula*, 388.

15 Zijn voornaamste artikelen op dit terrein zijn opgenomen in de bundel *Centum Opuscula*. Wolfgang Berndt ed. (Rudolstadt 1956). Verder afgekort als CO.

16 'Nationalismus und judentum', in CO 479-499, aldaar 490.

17 'Die Verjudung der abendländischen Literatur', in: CO 443-448, aldaar 447; vgl. *Jud Süß*, 475-476.

18 'Der historische Prozeß der Juden', in: CO 472-478, aldaar: 473; vgl. *Jud Süß*, 477.

mes: ihr Buch. Dies Buch war ihnen Staat, Land, Geschichte, Sinn ihres Leidens, einziger Zusammenhalt, dies Buch, nur dies, machte sie zum Volk.¹⁹ Ihr ganzes Wesen bestand aus der fanatischen Liebe zu diesem Buch. Von der Geburt bis zum Tod brachten sie ihr Leben in Übereinstimmung mit diesem Buch.²⁰

Zonder twijfel heeft Elke Scheibe gelijk wanneer ze de grote betekenis die Feuchtwanger het geschreven woord in het algemeen en de bijbel in het bijzonder toekent, in verband brengt met diens orthodoxe opvoeding. Voor zijn ouders gold immers wat Feuchtwanger als karakteristiek van het gehele jodendom zag: "Die Treue zu diesem Buch war ihr Wesen; nach diesem Buch orientierten sie ihr ganzes Leben."²¹

Vervolgens wijst Feuchtwanger erop, dat de joodse mystiek, de *kabbala*, "sich auf das große, heilige Staunen darüber [gründet], daß der geschriebene Buchstabe dem Menschen Macht gibt, seine Gedanken und Gefühle für alle Ewigkeit zu konservieren, die Welle zum Stehen zu bringen, zweimal in die gleiche Welle zu steigen."²² Hier ligt de basis van Feuchtwangers theorie van de historische roman. Wanneer het mogelijk is "zweimal in die gleiche Welle zu steigen", wanneer gevoelens en gedachten eeuwig door het woord te conserveren zijn, is het ook mogelijk in het verleden gevoelens en ideeën, personen en gebeurtenissen te vinden die de gevoelens en ideeën van de auteur, de personen en gebeurtenissen van zijn eigen tijd weerspiegelen. Zo wordt de historische roman tot een roman over de eigen tijd: de schrijver "erlebt in der eigenen Zeit die vergangene, in der vergangene die eigene. Nur so kann er den Leser zu der Erkenntnis zwingen: 'Das bin ich'."²³ Daarom kan hij "aus der ungeheuren Fülle einer Zeit nur solche Situationen herausgreifen, die er selber erlebt hat, und solche Menschen, die irgend einem Teil seines Wesens gleich sind. Auswahl und Ordnung (...) werden getroffen vom innersten Wesen des Autors her."²⁴

Waarom, zo mogen wij dan nu vragen, koos Feuchtwanger voor de hofaktor Josef Süß Oppenheimer als hoofdpersoon van een roman? "Die Geschichte dieses Juden", zo bekende hij in 1929, "ist ja wirklich an sich nicht eben interessant."²⁵ Zijn roman zag Feuchtwanger dan ook niet als een epos van het jodendom, hij was niet geschreven om een antisemitische mythe, zoals deze in Wilhelm Hauffs novelle uit 1827 beschreven werd, te ontcrachten. Veel meer zag Feuchtwanger Süß "gleichnishaft den Weg beschreiten, den unser aller Entwicklung geht, den Weg von Europa nach Asien, von Nietzsche zu Buddha, vom alten zum neuen Bund."²⁶

Anders gezegd: Feuchtwanger herkende in Süß' levensloop de basisidee van zijn gehele literaire werk: "die Problemstellung: Tun und Nichttun, Macht

19 Ibid. 476; vgl. *Jud Süß*, 224-225.

20 'Nationalismus', 495.

21 'Der historische Prozeß', 477.

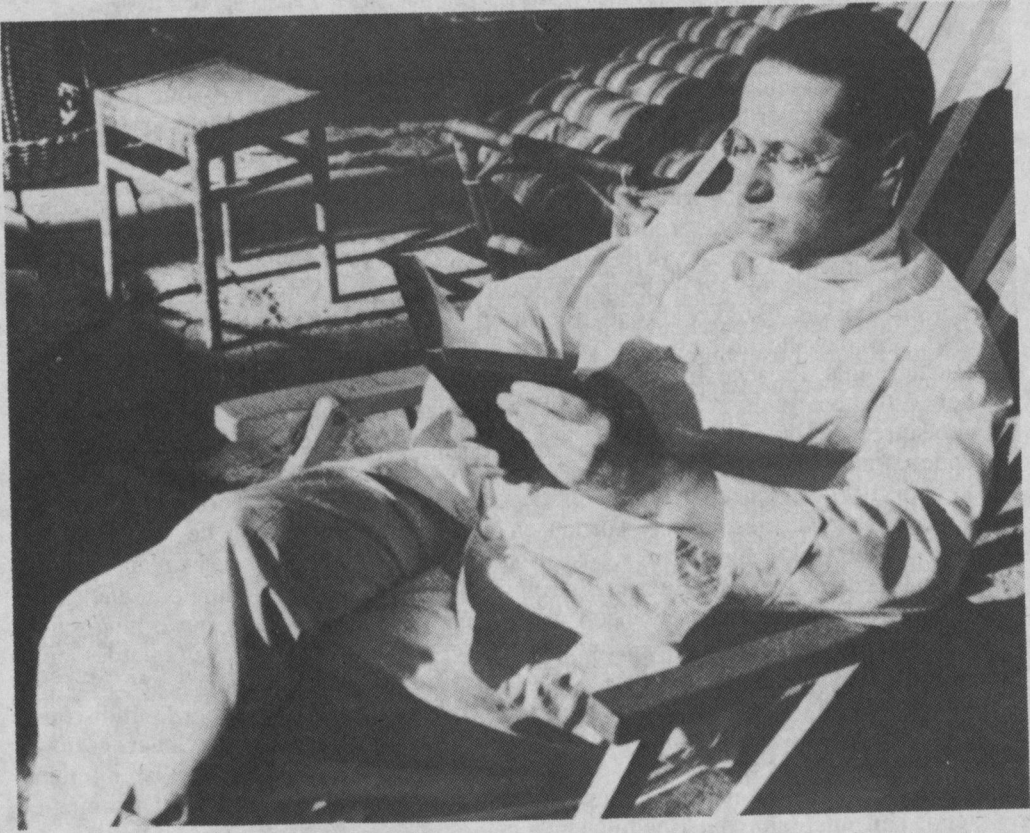
22 'Nationalismus', 495.

23 Lion Feuchtwanger. *Das Haus der Desdemona, oder Große und Grenzen der historischen Dichtung* (Frankfurt/Main 1986)150.

24 *Desdemona*, 150-1.

25 'Über Jud Süß', 388.

26 Ibid. 390.



De auteur in 1932 in de tuin van zijn villa te Berlijn; in: W. von Sternburg, *Lion Feuchtwanger* (Königstein 1984) 144iii.

und Verzicht, Asien und Europa, Buddha und Nietzsche."²⁷ Met deze probleemstelling stelde Feuchtwanger zijn werk in de nabijheid van Schopenhauers filosofie en diens "Verneinung des Willens zum Leben". Het wezenlijke in de mens had Schopenhauer in zijn grote werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* niet in de ratio, niet in het verstand, maar in de 'wil' gelegd. Deze wil was niet meer, zoals nog bij Kant, een vorm van rationaliteit, maar een blinde dierlijke en onbewuste levensdrang. Deze levensdrang zou de mens steeds tot nieuwe daden dringen, maar omdat hij niet te bevredigen is, is een toestand van tevredenheid, van rust, in principe onmogelijk. Toch bood Schopenhauer een uitweg. Wanneer de mens de wil en daarmee zichzelf volledig herkent, zal hij zich van het leven afwenden:

27 'Selbstdarstellung', in: *CO*, 365-370, aldaar 369.

ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit. [...] Das Phänomen, wodurch dieses sich kund gibt, ist der Übergang von der Tugend zur Askesis. [...] Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns behalten.²⁸

In de Eerste Wereldoorlog had de literaire verwerking van deze filosofie een hoogtepunt bereikt als reactie tegen de dominante stromingen van chauvinisme en militarisme.²⁹ In een recentie van Alfred Döblins roman *Die drei Sprünge des Wang-Lun*³⁰ schreef Feuchtwanger, een der eerste tegenstanders van de oorlog: "Und während allerorten geschäftige Kärner an der Arbeit sind, Grenzwälle aufzuwerfen zwischen Nation und Nation, legt hier ein Dichter eine Bresche in die chinesische Mauer, die das geistige Europa von der östlichen Welt schied." En refererend aan de bloei van deze oostelijk geïnspireerde literatuur meende hij: "Vielleicht bedeutet dieser Krieg nichts anderes als einen Schritt weiter auf dem Weg Europas zu Buddha".³¹

In 1917 verscheen het theaterstuk *Jud Süß* dat als een eerste versie van de latere roman gezien kan worden en waarin zijn filosofie, in de roman veel meer uitgewerkt, al aanwezig is. Maar ook zijn andere werken uit deze periode passen in deze literaire stroming, werken die het jodendom *niet* als thema hebben. In 1916 verscheen van Feuchtwangers hand een bewerking van een Indisch toneelwerk: *Vasantasena*, die de overwinning van liefde en verstand over domheid en haat verkondigt. En in het stuk *Warren Hastings*, geschreven in 1915-16, spelend in het door Engeland gekoloniseerde Indische subkontinent, worden westerse en Indische principes tegenover elkaar gezet. Als motto koos Feuchtwanger Goethes uitspraak: "Der Handelnde ist immer gewissenlos. Es hat niemand Gewissen als der Betrachtende" en, heel kenmerkend, een uitspraak van Boeddha:

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst nach Sein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.

Dat hij met *Jud Süß* voor een joodse hoofdpersoon koos -iets dat hij in latere romans ook vaak zou doen- "geschah deshalb, weil sich im Wesen und Schicksal des Juden die Entwicklung des weißen Menschen nach Asien hin besonders deutlich zeichnet."³² Hier brengt hij voor het eerst zijn op de Schopenhauer-mode gebaseerde filosofie in verband met de joodse mentaliteit, die hij in de roman omschrijft als "das tiefe, heimliche, sichere Bewußtsein

28 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1 (Wiesbaden 1972) 448-449, 486-487.

29 Frank Dietschreit, *Lion Feuchtwanger* (Stuttgart 1988) 8; Klaus Modick, *Lion Feuchtwanger im Kontext der zwanziger Jahre: Autonomie und Sachlichkeit*. (Königstein/Ts. 1981) 49-50.

30 CO 337-340, citaat: 337.

31 'Warren Hastings' in: CO 384-387, hier: 387.

32 'Über Jud Süß', 390.

von der Sinnlosigkeit, der Wandelbarkeit, dem Unwert der Macht."³³ Het lijkt er dus op, dat Feuchtwanger zijn actuele theorie eenvoudigweg op het jodendom overgedragen heeft. Daarmee zou het joodse aspect in de roman tot ornamentiek verworpen zijn. Zo simpel ligt de zaak echter niet. De basisidee die aan Feuchtwangers werk ten grondslag ligt -de tegenstelling tussen "Tun und Nichttun, Macht und Verzicht, Asien und Europa, Buddha und Nietzsche"- is ouder dan de Eerste Wereldoorlog; zij is namelijk -en dat is tot nog toe helaas onopgemerkt gebleven- reeds aanwezig in Feuchtwangers dissertatie over Heinrich Heines romanfragment *Der Rabbi von Bacherach*.³⁴ Het is dan ook zeker lonend kort op dit wetenschappelijke werk in te gaan.

Alleen al de keuze van het onderwerp verraaft Feuchtwangers interesse. Heinrich Heine (1797-1856) had als Duits literator van joodse afkomst met het zelfde identiteitsprobleem te strijden als Feuchtwanger, en evenals deze heeft hij gepoogd dit probleem literair vorm te geven. Heines jeugdervaringen, zoals Feuchtwanger ze in zijn dissertatie beschrijft, zijn zonder meer ook op hemzelf van toepassing. Zo spreekt hij over "die strenge Wahrung des jüdischen Rituals im Hause Samson Heines" [9] en over Heines vroege afkeer van het rituele jodendom:

Sicher ist, daß er bereits 1816 der jüdischen Konfession völlig gleichgültig gegenüber stand. Aber ebenso gewiß ist es, daß das Behaglich-Stimmungsvolle der jüdischen Symbole auf ihn einen tiefen, nachhaltigen Eindruck ausübte, der sich später in seinen Schriften oft widerspiegelte. [10]

Evenals Feuchtwanger hield Heine zich -in de 'Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden'- wetenschappelijk met het jodendom bezig. Anders dan Feuchtwanger echter liet Heine zich in 1825 dopen "nur um sich eine staatliche Stellung zu ermöglichen"[18]. In Feuchtwangers latere terminologie betekende Heines opgave van zijn joodse identiteit een keuze voor de wereld van de daad, de persoonlijkheid, de macht. Kortom: Heine wilde *Tatmensch* worden, maar slaagde daar ondanks de doop niet in. [20-1] Heine bleef machteloos, bleef ondanks zijn streven naar macht in de positie die Feuchtwanger vrijwillig gekozen had. Feuchtwanger had weliswaar de doop geweigerd, maar brak toch rigoreus met de conventies van zijn ouderlijk huis, niet alleen door zijn levensstijl, maar ook door zijn weigering als oudste zoon zijn vaders fabriek over te nemen.

Evenmin als voor Feuchtwanger betekende deze breuk voor Heine het einde van zijn band met het jodendom, integendeel: met vernieuwde ijver zette hij zich aan het schrijven van de *Rabbi*, waarvan de opzet veranderde "aus einem historischen Sittengemälde in ein kaum verschleiertes Gegenwartsbild". [19] Wat later voor Feuchtwangers eigen historische romans zou gaan gelden, herkende hij in de *Rabbi*:

Soviel steht fest: Heine ging [...] mit allem Ernst daran, ein Problem zu schildern, das ihn im Innersten bewegte. [66]

33 *Jud Süß*, 223.

34 Lion Feuchtwanger, *Heines 'Rabbi von Bacherach'* (oorspr. druk 1907; Frankfurt/Main 1985)

... die Behandlung des allgemeinen großen Judenschmerzes muß nun hinter der Schilderung des individuellen Judenschmerzes zurückstehen, hinter der Schilderung des Schmerzes des emanzipierten Juden, dem alte Tradition und moderne Kultur in Konflikt geraten.... Sollte ursprünglich das mittelalterliche Judentum der Held des Werkes sein, so ist jetzt Heine der eigentliche Held des Romans.... [58-9]

Een centrale rol in het tweede deel van de roman -een deel dat niet bewaard gebleven is en waarover Feuchtwanger dan ook alleen maar speculeren kan op grond van Heines correspondentie- zou nu naar Feuchtwangers mening de figuur van Isaak ben Jehuda Abarbanel (1437-1508) moeten spelen. Deze joodse theoloog speelde tot 1492 een belangrijke rol in de Spaanse politiek. Nadat zijn pogingen de verdrijving van de joden uit Spanje te verhinderen mislukt waren, wees hij het aanbod om in zijn positie in Spanje te blijven af en verliet het land. Pas in ballingschap vond hij de tijd zich met de joodse theologie bezig te houden.

Het is interessant na te gaan hoe Feuchtwanger Heines interesse voor Isaak Abarbanel interpreteert:

Was Heinen an ihm interessieren mußte, war die Vereinigung von jüdischer Tradition und Gelehrsamkeit einerseits und diplomatischer weltmännischer Sicherheit andererseits, wie sie in seinem Wesen sich kundgab, die Vereinigung von 'nazarenischer' Hingabe an die Idee und 'hellenischer' Lebensfreude und der endliche Sieg der nazarenischen Idee.³⁵

Vervolgens citeert Feuchtwanger twee bronnen voor de geschiedenis van Isaak Abarbanel, die Heine gebruikt zou hebben, zeer uitgebreid. De eerste is een geschrift van D. Julius Bartoloccus uit 1671 "die Heinen sehr interessieren mußte". [62] In dit, over Abarbanel zeer negatief oordelende geschrift, wordt verteld hoe Abarbanel in de christelijke gemeenschap weet binnen te dringen: "man hätte glauben können, daß er selbst ein Christ sei; im Inneren jedoch war er ein ganz anderer und pflegte Gift und Galle zu speien." [63] De tweede door Feuchtwanger uitvoerig geciteerde bron is de levensbeschrijving door J.H. Majus fil. uit 1711: "Interessieren mußte Heinen der jähe Wechsel zwischen dem Glanz des Diplomaten und der Dürftigkeit des Gelehrten Abarbanel, den Majus stark hervorhebt." [64]

Intrigerend is het woord *mußte* dat Feuchtwanger gebruikt om Heines interesse voor Abarbanel aannemelijk te maken. Evenals in het geval van Heine betekende assimilatie voor Abarbanel een positie met macht. Anders dan Heine deed hij vrijwillig afstand van deze positie door bewust voor het jodendom te kiezen op het moment dat hij een keuze moet maken tussen beide elementen. Daarmee lijkt zijn positie veel meer op die van Feuchtwanger dan op die van Heine: immers, ook Feuchtwanger had door de weigering van de doop gekozen voor zijn volk. Waar Heine voor Feuchtwanger het identiteitsprobleem symboliseerde, daar bood Abarbanel een uitweg: de *Betrachtung*, een uitweg die met behulp van de filosofie van Schopenhauer positief geduid kon worden.

35 Ibid. 61; mijn cursivering.

Er is echter nog een aspect aan de figuur van Abarbanel dat hier van belang is. Door de negatieve typering in het geschrift van D. Julius Bartolocius gecombineerd met Majus' beklemtoning van de overgang van *Tatmensch* naar *Betrachter* ontstond een beeld van de hofjood Abarbanel dat model heeft gestaan voor de figuur Josef Süß Oppenheimer in Feuchtwangers roman. Toch was het niet Abarbanel die Feuchtwanger inspireerde tot het schrijven van de roman. Er ontbrak nog een schakel, namelijk een model met behulp waarvan Feuchtwanger zijn eigen ervaringen met het jodendom -het identiteitsprobleem van Heine en de keuze voor het jodendom met de vrijwillige opgave van een machtspositie zoals Abarbanel- zonder verwrongen te werken met de filosofie van Schopenhauer zou kunnen beschrijven. Dit model vond hij in de persoon en geschriften van Walter Rathenau:

Vor Jahren etwa lag mir einmal daran, den Weg eines Mannes zu zeigen vom Tun zum Nichttun, von der Aktion zur Betrachtung, von europäischer zu indischer Weltanschauung. Es lag nahe, diese Idee der Entwicklung eines Mannes aus der Zeitgeschichte zu gestalten: Walter Rathenau. Ich versuchte es: es mißlang. Ich legte den Stoff zwei Jahrhunderte zurück und versuchte, den Weg des Juden Süß Oppenheimer darzustellen: ich kam meinem Ziel näher.³⁶

Walter Rathenau werd geboren als zoon van Emil Rathenau, de oprichter van de AEG. Hij maakte carrière in de Duitse industrie- en bankwereld, kwam tot aanzien en rijkdom en wist zich zelfs toegang tot het hof te verschaffen. Daar kreeg hij al snel uitzicht op een stelling als ambassadeur of zelfs als minister, een uitzicht dat slechts door één obstakel belemmerd werd: zijn jodendom. Dit was het obstakel waar hij zijn hele leven tegenaan zou lopen en dat hem een sterk minderwaardigheidscomplex zou opleveren. Dit uitte zich in een fenomeen dat 'joodse zelfhaat' wordt genoemd.³⁷ Door de noodzaak goede burgers te worden en zich zodoende aan te passen aan de burgerlijke samenleving hadden zij geleerd zichzelf met de ogen van hun omgeving te bezien. Bij een aantal joden leidde een overmatige drang tot assimilatie tot het overnemen van de terminologie en beoordelingen van het moderne anti-semitisme. In zijn artikel 'Höre, Israel!' dat zes maart 1897 anoniem in *Die Zukunft* verscheen, karakteriseerde Rathenau het jodendom als een negatief ras en als een vreemd organisme in het Duitse lichaam. De schuld van de buitenstaanderpositie van de joden legde hij ondubbelzinnig bij de joden zelf:

Der Staat hat Euch zu Bürgern gemacht, um Euch zu Deutschen zu erziehen. Ihr seid Fremde geblieben und verlangt, er solle nun die volle Gleichberechtigung aussprechen? Ihr redet von erfüllten Pflichten: Kriegsdienst und Steuern. Aber hier war mehr zu erfüllen als Pflichten: nämlich Vertrauen.³⁸

36 'Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans' in: *CO*, 508-515, aldaar 511.

37 Walter Grab, *Der deutsche Weg zur Judenemanzipation* (München 1991); Peter Loewenberg, 'Antisemitismus und jüdischer Selbsthaß. Eine sich wechselseitig verstärkende sozialpsychologische Doppelbeziehung', in: *Geschichte und Gesellschaft* 5 (1979) 455-476; voor Rathenaus beeld van het jodendom vooral: Carmely, *Identitätsproblem*, 43-55.

38 Walter Rathenau, 'Höre Israel!', in: Idem. *Schriften* Arnold Harttung, ed. (Berlin 1981) 89-93, aldaar 89.

De oplossing ziet hij in een radicale assimilatie: "Das Ziel des Prozesses sollen nicht imitierte Germanen, sondern deutsch geartete und erzogene Juden sein."³⁹ Een uitvloeisel van deze zienswijze is een verheerlijking van Pruisen en het germanendom, een verheerlijking die zijn neerslag vond in Rathenaus maatschappijkritische geschriften. Want Rathenau was niet alleen grootindustrieel en banktopman, niet alleen de organisator van de Duitse oorlogsindustrie tijdens de Eerste Wereldoorlog, niet alleen minister van wederopbouw en buitenlandse zaken, niet alleen wat Feuchtwanger een *Tatmensch* noemde, maar ook kunstenaar, filosoof, *Betrachter*:

Von meiner Jugend her ist es mir ein Erbeil gewesen ..., daß in dem, was die Natur mir gab, mich in der Doppelheit fühle. Das, was die Natur mir als Grundton gegeben hat, mag die Betrachtung sein. Sie hat mir aber ... zu diesem Erbeil etwas hinzubeschieden, etwas willensgeartetes oder Mutgeartetes, das mich zwingt, nicht in der Betrachtung allein zu leben.⁴⁰

In 'Höre Israel' had hij al gesproken over een "Polarität des Seelenzustandes" die hij duidde als de "Gegensatz von Furcht- und Mutstimmung".⁴¹ In zijn artikel 'Von Schwachheit, Furcht und Zweck' uit 1904 werkte hij deze tegenstelling verder uit tot twee contraire mensentypen die hij duidelijke rassenkenmerken geeft. Tegenover de blonde germaan plaatst hij de donkere *Zweckmensch*. Harry Graf Kessler heeft er terecht op gewezen dat Rathenau zeer negatieve portret van deze *Zweckmensch* niet veel meer is dan een boosaardig zelfportret⁴² waarvan de racistische trekjes zijn terug te voeren op zijn joodse zelfhaat. In zijn eerste grote hoofdwerk, *Zur Kritik der Zeit*, maakt hij de *Zweckmensch* verantwoordelijk voor de rationele organisatie van de moderne maatschappij en de daarbij horende uitwassen, die hij karakteriseert met de begrippen *Mechanisierung* en *Entgermanisierung*. Hieruit spreekt de pessimistische kijk die Rathenau op de ontwikkeling van de moderne maatschappij had:

Trotzdem aber die Mechanisierung noch lange nicht ihren Zenit erreicht hat, trotzdem sie ihre Aufgabe, den Weltkreis zu europäisieren, erst nach Menschenaltern erfüllen und vielleicht auch dann noch nicht gipfeln wird, trägt sie schon heute den Tod im Herzen. Denn im Urgrund ihres Bewußtseins graut diese Welt vor ihr selbst; ihre innersten Regungen klagen sie an und ringen nach Befreiung aus den Ketten unablässiger Zweckgedanken.⁴³

Vervang hier "die Welt" door Rathenau en we krijgen opnieuw een blik op de gespletenheid van zijn persoonlijkheid. Wat ons hier echter het meest interes-

39 Ibid. 91.

40 Uit een tafelrede uit 1917, geciteerd naar Peter Berglar, *Walter Rathenau. Seine Zeit, sein Werk, seine Persönlichkeit* (Bremen 1970) 109.

41 'Höre Israel!', 93.

42 Harry Kessler, *Walter Rathenau. Sein Leben und sein Werk* (oorspr. druk 1928; Frankfurt/Main 1988) 59.

43 *Zur Kritik der Zeit* in: Walter Rathenau, *Gesamtausgabe. II Hauptwerke und Gespräche* Ernst Schulin ed. (München en Heidelberg 1977) 17-103, aldaar 91.

seert, is zijn beschrijving van dit mensentype die op verschillende punten duidelijke overeenkomsten vertoont met Feuchtwangers Josef Süß.⁴⁴

Maar Rathenau wilde helemaal geen *Zweckmensch* zijn, hij voelde zich niet in de eerste plaats *Tatmensch*, zijn "Grundton" zag hij in de *Betrachtung* en dus in het schrijven; en in zijn geschriften wilde hij de weg wijzen uit de *Mechanisierung*. Deze weg poogde hij te beschrijven in het boek dat hij zelf als zijn voornaamste zag: *Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele* uit 1913. Tegenover het verstand en het intellect van de *Zweckmensch*, waarop de *Mechanisierung* van de Europese samenleving gebouwd was, plaatste Rathenau ziel en intuïtie; tegenover het individualisme met de haat als basisgevoel plaatste hij het opgaan van de enkeling in het geheel:

Jedes endgültige Verhältnis dagegen: zu Kunst und Natur, zu Kreatur, Menschheit und Gottheit ist seelische Wechselwirkung, Einfühlung, Zwiesprache, Anbetung, und ihre stumme und tönende Rede ist Ausdruck und Eindruck. Jedes Blatt, jedes Glied des menschlichen Körpers, jeder Kieselstein und Wassertropfen redet, und nicht nur von sich, von seiner eigenen Schönheit und Kraft, sondern als Bote und Abbild des Ganzen, dessen Wesen er mikrokosmisch vertritt und spiegelt.⁴⁵

Dit is geen filosofie meer, dit is ook geen maatschappijkritiek: dit is mystiek. Centraal in deze mystiek staat het begrip *Seele*. En hier hebben we dan de schakel gevonden tussen Feuchtwangers ervaringen met zijn jood-zijn, die hij in de levensgeschiedenissen van Heine en Abarbanel terug meende te vinden, en de filosofie van Schopenhauer. Immers: Schopenhauer had in de mystiek een mogelijkheid gezien tot "Verneinung des Willens zum Leben". Wat Feuchtwanger in *Jud Süß* deed, was het uitbreiden van de door Schopenhauer gegeven voorbeelden met de joodse mystiek. Daartoe kan hij gekomen zijn door Rathenaus idee dat de "Kern unseres inneren Erlebens ... die Geburt der Seele" is.⁴⁶ Dit idee was terug te vinden in een zeventiende-eeuwse stroming binnen de joodse mystiek die naar zijn grondlegger, Luria, de Luriaanse *kabbala* genoemd wordt. Zo krijgen de korte, in de gang van het verhaal nutteloze tussenstukjes over Luria in de roman plotseling een grote betekenis. Ja, zijn door zijn volgelingen opgeschreven leer wordt zelfs letterlijk geciteerd:

Es kann geschehen, daß in Einem Menschenleib nicht nur Eine Seele eine neue Wanderung erleidet, sondern daß zu gleicher Zeit zwei, ja mehrere Seelen sich mit diesem Leib zu neuer Erdenwanderung einen. Mag sein, die eine ist Balsam, die andere Gift; mag sein, die eine war eines Tieres, die andere eines Priesters und Beflissenen. Nun sind sie in Eines gebannt, Einem Leib zugehörig wie rechte und linke Hand. Sie durchdringen sich, sie verbeißen sich ineinander, sie schwängern sich, sie fließen ineinander wie Wasser. Wie immer aber, sich zermalmend, sich aufbauend, stets ist solche Vereinigung Hilfe von einer Seele zur andern um der Sühnung der Schuld willen, um die sie die neue Wanderung erleidet.⁴⁷

44 W.E. Yuill, 'Jud Süß: Anatomy of a Best-Seller' in: John M. Spalek, *Lion Feuchtwanger. The Man, his Ideas, his Work* (Los Angeles 1972) 113-129, aldaar 117ff.

45 *Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele* in: Walter Rathenau, *Gesamtausgabe* II, 105-295, aldaar 149.

46 *Zur Mechanik des Geistes*, 141.

47 *Jud Süß*, 337.

In Süß' lichaam hebben zich inderdaad twee zielen verenigd. In eerste instantie is het de ziel van het avondland, de ziel die streeft naar macht, geld, genot die overheerst. De ziel van het morgenland, de joodse ziel, de ziel die weet heeft van de nutteloosheid van de macht en het streven is verborgen, zoals haar personificatie -Süß' dochter Naemi- in het bos van Hirsau. Slechts op enkele ogenblikken voelt Süß de aanwezigheid van deze tweede ziel:

*"Es kam vor, daß er, der sachliche Rechner, der die Dinge scharf und nackt in ihren Grenzen sah und bei ihren Namen nannte, am lichten Tag überschreckt zusammen fuhr, atmete, die Schultern hochzog wie im Abwehr; ein Gesicht schaute ihm über die Schulter, im Dämmer, nebelhaft, und es war sein eigene."*⁴⁸

Gesymboliseerd wordt het psychologische conflict door de tegenstelling hertog -personificatie van de begeerte, van het willen- en Rabbi Gabriel -de hoeder van de joodse mentaliteit. Dat deze tegenstelling deel uitmaakt van de karaktereenheid Süß, wordt duidelijk door het droombeeld dat de drie plaagt: om en om zien zij zichzelf in een dans met de beide anderen verstrengeld. Zo wordt Süß tijdens zijn verjaardagsfeest door dit droombeeld geplaagd:

*"Doch plötzlich wischt ihm ein Unsichtbares die befriedigte, genießerische Satttheit fort vom Antlitz. Weggeblasen der farbig gekrauselte, fröhliche Schaum, verfahte das bunt rauschende Fest; wohl sieht er die Musikanten sich abarbeiten, aber er hört keine Musik mehr. Er sieht sich schreiten in einem anderen nebelhaften, grinsenden, beklemmenden Tanz. Vor ihm, seine Hand haltend, schreiten sein Oheim, Rabbi Gabriel, hinter ihm, an seiner andern Handschleift, stärker hinkend, der Herzog den lahmen Fuß"*⁴⁹

In eerste instantie lijkt de ziel van het avondland de overhand te krijgen en weet Süß de eigenlijke regent van het hertogdom te worden. Toch wordt de band met het jodendom en daarmee met "das tiefe, heimliche, sichere Bewußtsein von der Sinnlosigkeit, der Wandelbarkeit, dem Unwert der Macht" niet verbroken. Want evenals Abarbanel, evenals Rathenau en evenals Feuchtwanger zelf weigert Süß de doop. En daarmee zijn we weer bij een grondmotief van Feuchtwangers werk, dat hem reeds in zijn dissertatie bezig hield. Het was niet voor niets dit element in de geschiedenis van Josef Süß Oppenheimer, een geschiedenis die volgens Feuchtwanger "ja wirklich an sich nicht eben interessant" is, dat hem tot het schrijven van een roman over deze figuur bracht.⁵⁰

Samenvattend kunnen we dus stellen dat Lion Feuchtwanger gepoogd heeft zijn ervaringen als jood in Duitsland literair te thematiseren. Zijn pogingen los te komen van het jodendom zonder dit werkelijk te kunnen, leidden tot een identiteitsprobleem dat hij meende terug te vinden in Heines levensgeschiedenis. Zij brachten hem bovendien vrijwillig in de positie van toeschouwer, een positie die met behulp van Schopenhauers filosofie in positieve zin beschreven kon worden. In eerste instantie ontbrak het Feucht-

48 *Jud Süß*, 160-161

49 *Jud Süß*, 213-214

50 'Über Jud Süß', 389; citaat op blz. 388.

wanger aan een kapstok waarop hij beide elementen kon verenigen. Na een aantal theaterstukken waarin Schopenhauers "Verneinung des Willens zum Leben" in een andere, met name Indische, context verwerkt werd, ontdekte Feuchtwanger in de joodse mystiek zijn kapstok. Deze vormde bovendien de ingang tot zijn theorie van de historische roman. Zo werd zij direct en indirect in de roman *Jud Süß* verwerkt.

Model voor de geschiedenis stond Walter Rathenau. In zijn levensloop - streven naar assimilatie en het loskomen van het jodendom enerzijds, het weigeren van de doop anderzijds - herkende Feuchtwanger ondanks alle verschillen zijn eigen identiteitsprobleem. Rathenaus mystieke ideeën leidden Feuchtwanger naar de joodse mystiek die het mogelijk maakte zijn eigen ervaringen en positie met de filosofie van Schopenhauer literair tot een eenheid te vormen.



De voormalige synagoge aan de Haven te Schoonhoven, die van 1838 tot aan de oorlogsjaren als zodanig diende. Tegenwoordig is hier het Museum Edelambachtshuis gevestigd. (foto: Victor Brilleman).