

Lukas Pallitsch¹

Im Zwiespalt von Judentum und Christentum.

Franz Werfels *Paulus unter den Juden* als Herausforderung für Theologie und Religionspädagogik

Das Jahr 1945 markiert in der europäischen Erinnerung den Zusammenbruch einer Epoche der Gewalt. In dieses Jahr fällt auch der Tod des jüdischen Schriftstellers Franz Werfel, der am 26. August desselben Jahres im amerikanischen Exil starb. Sein Name verbindet sich mit expressionistischer Lyrik und opulenten historischen Romanen, mit Welterfolgen, Verfilmungen und literarischen Kontroversen. Auch seine Ehe mit Alma Mahler-Werfel, einer der schillerndsten Figuren des Kulturlebens der Zwischenkriegszeit, gehört zu diesem Bild – eine Verbindung, die zugleich von künstlerischer Nähe, gegenseitiger Inspiration, aber auch von problematischen Konflikten geprägt war.

Welfels Œuvre ist von beachtlicher thematischer und formaler Spannweite. Neben Lyrik veröffentlichte Werfel Dramen, Essays und umfangreiche epische Werke. Internationale Bekanntheit erlangten insbesondere seine Erzähltexte, etwa der Künstlerroman *Verdi. Roman der Oper* oder der später weltberühmte Legendenroman *Das Lied der Bernadette*. Ebenso eindrucksvoll ist sein monumentaler Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, der den Widerstand armenischer Dorfbewohner während des Völkermords im Osmanischen Reich schildert und ihm internationale Anerkennung einbrachte. Bevor Werfel 1938 aus Österreich ins Exil geht, schreibt er noch 1937 den höchst eindrucksvollen Roman *Höret die Stimme*, in dem er die Linien des Propheten Jeremia ins Heute fortschreibt und die biblische Botschaft von Untergang und Exil aktualisiert.²

¹ Lukas Pallitsch, Dr., PhD, ist Universitätsassistent („post-doc“) am Institut für Religionspädagogik und Katechetik der Universität Wien. In seiner Arbeit beschäftigt er sich mit dem Verhältnis von Literatur und Religion, aber auch mit Theorie und Formen des interreligiösen Lernens und antisemitismuskritischer Bildung.
² Vgl. Pallitsch, Lukas (2024): Das Nachleben des Propheten Jeremia bei Stefan Zweig und Franz Werfel, Oldenbourg.

So unterschiedlich diese Werke erscheinen mögen, sie verbindet ein gemeinsamer geistiger Horizont im Bestreben, historische Stoffe, individuelle Schicksale und große kulturelle Zusammenhänge miteinander zu verschränken und in eine erzählerische Form zu bringen. Seine Texte bewegen sich häufig zwischen individueller Erfahrung, historischer Reflexion und dichterischer Gestaltung. Im Folgenden möchte ich zunächst die enge Verbindung von Leben und Werk sowie von Judentum und Christentum bei Werfel nachzeichnen, um auf dieser Grundlage nach einigen Vorbemerkungen auf das Drama *Paulus unter den Juden* zu fokussieren. Nach einer knappen theologischen Einordnung soll schließlich die Bedeutung fiktionaler Texte für religiöse Bildungsprozesse diskutiert werden.

1. Zwischen Leben und Werk, Judentum und Christentum

Die einleitenden Überlegungen machen deutlich, dass die Beschäftigung mit der Biographie von Franz Werfel eng mit seinem literarischen Werk verbunden ist. Wie zahlreiche andere Künstler nimmt auch Werfel sein eigenes Lebensmaterial, um die vielschichtigen und rätselhaften Stoffe in stringente Handlungsfolgen zu schreiben. Einen wichtigen Hinweis, wie intensiv Werfel den autofiktionalen³ Grat entlangschreitet, geben die unterschiedlichen und teils heterogenen Gattungen, in denen er sich schreibend bewegt: Neben Gedichten, Dramen und Romanen gehören Essays und theologische Aphorismen zum Korpus seines künstlerischen Werks.

Insbesondere für die Frage nach dem religiösen Gehalt seines Werks ist dieser Zusammenhang bedeutsam. Besonders auffällig ist dabei die Verbindung von jüdischer und christlicher Tradition. Werfels Schreiben ist in einem ungewöhnlichen Maß von religiösen Fragestellungen durchzogen. Dabei geht es ihm weniger um dogmatische Festlegungen als um die poetische Durchdringung religiöser Erfahrung. Auch in seinen Essays und Aphorismen bleibt dieses tastende Ausloten religiöser Sinnhorizonte erkennbar. Die religiöse Dimension gehört somit zu den prägenden Konstanten im Denken und Schreiben Werfels. Sein literarisches Schaffen verstand er nicht als Versuch, Religion künstlich hervorzubringen oder literarisch zu inszenieren. Vielmehr erschien ihm das Schreiben selbst als Ausdruck einer inneren Notwendigkeit: „Er schrieb nicht, um Religion hervorzubringen oder zu inszenieren, sondern weil er [durch und durch] religiös war.“⁴ Aus dieser Haltung erklärt sich die eigentümliche

³ Vgl. Wagner-Egelhaaf, Martina (2006): Autofiktion – Theorie und Praxis des autobiographischen Schreibens, in: Berning, Johannes (Hg.): Schreiben im Kontext von Schule, Universität, Beruf und Lebensalltag, Berlin, S. 80–101.

⁴ Treitler, Wolfgang (2015): Über die Verzweiflung hinaus. Das Jahrhundert zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld, Wien, S. 89.

Intensität, mit der religiöse Fragen sein Werk grundieren. Sie bilden nicht bloß einen Themenbereich unter anderen, sondern eine markante Grundschicht⁵ seines dichterischen Denkens.

Eine katholische Heiligenlegende und der biblische Kündiger des Untergangs – Werfels Religiosität war bereits früh durch eine doppelte Orientierung geprägt. In der jüdischen Tradition verwurzelt, richtete sich sein Interesse zunehmend auf die Beziehung zwischen Judentum und Christentum. Diese Beziehung suchte er jedoch nicht in kirchlichen Lehrgebäuden, sondern in der historischen Situation des frühen Christentums. In dieser Phase vor der Trennung beider Religionen erkennt Werfel eine geistige Nähe. Damals, so formuliert er, „war der jüdische und der katholische Ethos in einer wundervollen Idee vereinigt.“⁶ Die Vorstellung einer ursprünglichen Verbindung wurde für ihn zu einem wichtigen Bezugspunkt seines Denkens.

Mit dieser Perspektive nimmt Werfel innerhalb der deutschsprachigen Literatur seiner Zeit eine besondere Stellung ein. Diese doppelte religiöse Orientierung führt jedoch wiederholt zu Missverständnissen. Seit seinem Aufsatz *Die christliche Sendung* (1916) und verstärkt nach Erscheinen seines Dramas *Paulus unter den Juden* (1926) verbreiteten sich Gerüchte, der Dichter sei zum Christentum konvertiert. Werfel selbst hat solche Vermutungen stets entschieden zurückgewiesen. Auf eine Anfrage des *Israelischen Wochenblatts* erklärt er im selben Jahr unmissverständlich: „Ich bin nicht getauft! Ich werde mich niemals taufen lassen! Ich habe niemals vom Judentum fortgestrebt, ich bin im Fühlen und Denken bewusster Jude!“⁷ Gleichzeitig bekennt er sich offen zu seiner religiösen Nähe zum Christentum. In einem Brief aus dem Jahr 1941 schreibt er rückblickend: „Seitdem ich im Jahre 1916 meine ‚Christliche Sendung‘ geschrieben habe, habe ich der Welt nicht verschwiegen, dass ich christusgläubig bin.“⁸

Diese Selbstbeschreibung führt zu jener auf den ersten Blick paradoxen Formel, mit der Werfel sein religiöses Selbstverständnis umschreibt: Er bezeichnet sich als – wenngleich ungetauften, aber gleichwohl – „christusgläubigen Juden“⁹. Während Christus für die christliche Tradition der erscheinene Messias und Sohn Gottes ist, wird dieser Anspruch im Judentum grundsätzlich

⁵ Vgl. Pallitsch, Lukas (2024): Das Nachleben des Propheten Jeremia, S. 89–120 und 202ff.

⁶ Franz Werfel, zit. in: Jungk, Peter Stephan (1987): Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte, Frankfurt am Main, S. 193.

⁷ Werfel, Franz (1975): Zwischen oben und unten. Prosa, Tagebücher, Aphorismen, Literarische Nachträge, München; Wien, S. 595.

⁸ Ebd., S. 614.

⁹ Ebd., S. 615.

zurückgewiesen. Vielen Zeitgenossen, wie Buber und Brod, erscheint die Verbindung mit dem christlichen Glauben höchst spannungsreich.

Aus dieser Perspektive entwickelt Werfel eine eigene Deutung der Beziehung zwischen beiden Religionen. Christus war Jude und wurde zum Heiland der Welt; Israel wiederum erscheint in dieser Deutung zugleich als Ursprung dieser Heilsgeschichte und als ihr tragischer Gegenspieler. In einem Gedanken formuliert Werfel diese Vorstellung mit den Worten: „Israel mußte [...] das Gegenspiel auf sich nehmen, damit das Heildrama der verschmähten Gottheit, das Opfer des Agnus Dei [...], in Zeit und Wirklichkeit vor sich gehen konnte.“¹⁰ Hier berühren sich Hervorhebung und Zurückweisung Israels auf unauflöbliche Weise. Aus dieser religiösen Grundspannung erklärt sich Werfels besonderes Interesse an der Gestalt des Paulus, an der sich die Verbindung zwischen Judentum und Christentum exemplarisch verdichtet. In seinem Drama *Paulus unter den Juden* stellt er die Begegnung von jüdischer Tradition und christlicher Sendung ins Zentrum und sensibilisiert für jene religiöse Konstellation, die für sein Denken und Schreiben von grundlegender Bedeutung ist.

2. Vorbemerkungen zum Drama

Zu Beginn stehen literarische Fragen: Wo fand Werfel den Stoff für sein Drama und um welche Art von Drama handelt es sich? Werfel selbst fügte dem Stück *Paulus unter den Juden* den Paratext „Dramatische Legende in sechs Bildern“¹¹ (PJ 467) bei. Obwohl dem Drama ein historischer Diskurs unterlegt ist, weisen der Bilderreigen und die modernistischen Töne stark expressionistische Stilelemente aus. Wichtige Anhaltspunkte fand Werfel, wie er selbst in einem Nachwort bekundet, in der „Apostelgeschichte“ (PJ 559). Im achten Kapitel der Apostelgeschichte wird vom „Aufenthalt des Saulus in Jerusalem“ berichtet, „wohin er das erstmal nach seiner Bekehrung kommt. Sie erzählt, wie Barnabas ihn bei den Jüngern Jesu einführt, bei Jacobus, dem sogenannten Bruder des Herrn, und bei Petrus. Sie verrät ferner das Mißtrauen der Urapostel, mit dem sie dem Neuling und seiner Lehre begegnen“ (PJ 559). Dieser Aufenthalt datiert um das Jahr 40 n. Chr. In diese Zeit fallen, wie Werfel auf Grundlage von Recherchen in sein Drama einarbeitete, Aufstände der Zeloten, die später zum jüdischen Freiheitskrieg führten. Desgleichen ist in der Apostelgeschichte (Apg 5,34; 22,3) die Rede davon, „daß Saul-Paulus Schüler Gamaliels war. Der Apostel selbst sagt es, und aus der Art, wie er schildert, daß er ‚zu Füßen Gamaliels‘ gesessen sei, tönt eine unerloschene Verehrung.“

¹⁰ Ebd., S. 152.

¹¹ Werfel, Franz (1959): *Paulus unter den Juden*, in: Klarmann, Adolf D. (Hg.): *Gesammelte Werke. Die Dramen*, Bd. 1, Frankfurt am Main, S. 467–534. Im Folgenden unter der Sigle PJ mit Seitenzahl im Fließtext zitiert.

(PJ 560) In der Apg wird Gamaliel als Gesetzeslehrer vorgestellt, „der beim ganzen Volk geschätzt ist und deshalb von denen Gehört erwarten darf, die ‚das Volk fürchten‘.“¹² In den Begriffen Genettes ließe sich zum einen von einer „Transmodalisierung“, also einer „Dramatisierung eines narrativen Textes“¹³ sprechen, zum anderen, da Werfel Motive aus der Apostelgeschichte aufgreift und derart ausgestaltet, dass er eigenständige Akzente setzt und Figuren sowie Handlungselemente hinzufügt, von einer „Weiterdichtung“ bzw. „Erweiterung“¹⁴.

Abgesehen von den textuellen Bezügen schreibt Werfel dieses Drama auf der Folie seiner persönlichen Identitätsfrage: „Mit bangem Gefühl übergebe ich der Öffentlichkeit dieses Drama. Nicht Zweifel des Gelingens oder des Erfolgs sind es, die mir dieses Bangen einflößen [...]. Denn nichts Geringeres will dargestellt werden als der entscheidende Augenblick, in dem das Christentum sich loslöst von seiner Mutterwelt.“ (PJ 558) Nur wenige Jahre nach Erscheinen des Dramas bekundet im Roman *Barbara oder die Frömmigkeit* der Protagonist Alfred Engländer, zugleich Werfels *Alter ego*: „Dem Fleische nach ein Jude, dem Geiste nach ein Christ wie Paulus, der Apostel, den ich verstehe wie mich selbst. Hierin liegt auch das ganze Problem.“¹⁵ Tatsächlich ist Paulus eine Kristallisationsfigur seines Hin- und Herschwankens zwischen Judentum und Christentum. In ihm sieht Werfel die eigenen Identitätsfragen verhandelt und gespiegelt:

„In diesem Sinne ist ‚Paulus unter den Juden‘ eine historische Tragödie. Nicht die Religion wird dargestellt, sondern die Menschen, die sie an sich erleiden. Um allen Mißverständnissen vorzubeugen: Es werden nicht Anschauungen, Bekenntnisse, Lehren, Dogmen, Glaubensstufen aneinander gemessen, verklärt und verworfen. Nichts anderes wird hier gezeigt als die große tragische Stunde des Judentums. Protagonist des Spiels ist Israel. Ohne Willkür. So ist es! So war es!“ (PJ 55)

Wie Werfel gerät auch Paulus zwischen alle Figuren. In diesem Urkonflikt spiegelt sich die innere Zerrissenheit Werfels. Dabei geht es ihm stark um die menschlichen Facetten: „Die Einsamkeit des Paulus, sein radikales Alleinsein mit seinem Christusglauben, hervorgerufen durch Unverständnis in seiner jüdischen und christlichen Umgebung.“¹⁶

¹² Pesch, Rudolf (2005): Die Apostelgeschichte, Bd. 1: Apg 1–12, Düsseldorf, S. 217.

¹³ Genette, Gérard (1993): Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt am Main, S. 383.

¹⁴ Ebd., S. 222, 353.

¹⁵ Werfel, Franz (2006): *Barbara oder Die Frömmigkeit*, Frankfurt am Main, S. 439.

¹⁶ Kuschel, Karl-Josef (2020): Ein ungeheurer Stoff für einen Schriftsteller. Meisterwerke einer Begegnung von Bibel und Literatur im 20. Jahrhundert, Stuttgart, S. 162.

3. Paulus unter den Juden

Das Drama *Paulus unter den Juden* thematisiert die religiöse Auseinandersetzung um die Stellung des Paulus und die Frage von jüdischer Gesetzstradition und christlicher Heilsverkündigung. Der Ort des Geschehens ist Jerusalem. Der Konflikt des Stückes entwickelt sich aus der von Paulus vertretenen Auffassung, dass mit dem Erscheinen Christi die bindende Autorität der *Torah* relativiert worden sei. Diese Behauptung ruft innerhalb der jüdischen Autoritäten Widerspruch hervor und bildet den zentralen Anstoß.¹⁷

Die dramaturgischen Effekte entstehen dadurch, dass Paulus sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite kontrastierenden Figuren begegnet. Die Rabbiner des Synedriums erscheinen als Verteidiger einer strengen Gesetzesordnung, die sie angesichts äußerer Bedrohungen und innerer Abweichungen zu bewahren suchen. Der Hohepriester Theophilus, der mit der römischen Besatzungsmacht kollaborieren muss, nimmt dabei eine ambivalente Stellung ein. Seine Handlungsspielräume sind begrenzt: Einerseits liegt ihm an der korrekten Ausübung religiöser Praktiken, andererseits wird er durch die innerjüdische Bewegung der Nazarener herausgefordert. Obwohl er am Versöhnungstag den Haftbefehl gegen Paulus bestätigt, wirkt seine Entscheidung weniger persönlich motiviert als institutionell begründet.

Mit den Söhnen des Hohenpriesters erscheinen Vertreter einer jüngeren Generation: Chanan, der in politischen Aktivismus und revolutionäre Bestrebungen hineingezogen wird, und Matthias, der sich hellenistischen Lebensformen annähert. Sie verkörpern unterschiedliche Varianten der Distanzierung vom traditionellen Judentum. Neben weiteren jüdischen Figuren tritt Rabban Gamaliel auf, der angesehene Gelehrte und moralische Autorität, der innerhalb des jüdischen Lebens eine vermittelnde Position einnimmt und zugleich Sauls Lehrer ist.

Auch die christliche Urgemeinde erscheint im Drama, insbesondere in den Gestalten von Simon Petrus und Jakobus. Als Judenchristen, die an Jesus als Messias glauben und zugleich an der *Torah* festhalten, begegnen sie Paulus mit Vorbehalten: Seine Absicht, die Botschaft Christi über Israel hinaus zu tragen und die Heiden einzubeziehen, sprengt den ursprünglichen Rahmen.

Zentrale Figur des Stückes ist Paulus selbst. Werfel zeichnet ihn nicht als leidenschaftlichen Eiferer, sondern als ruhige, entschlossene Persönlichkeit. Seine Gewissheit gründet in der

¹⁷ Vgl. Nehring, Wolfgang (2011): Judentum und Christentum: Polarität und Vermittlung in Werfels Dramen *Paulus unter den Juden*, *Der Weg der Verheißung* und *Jacobowsky und der Oberst*, in: Wagener, Hans; Hemecker, Wilhelm (Hg.): *Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel*, Berlin, S. 19–42.

Erfahrung seiner Bekehrung, aus der er den Auftrag ableitet, die Botschaft Christi über die Grenzen Israels hinauszutragen. Im Verlauf des Dramas wird Paulus durch alle anderen Figuren kontrastiert, bis er zuletzt isoliert dasteht. Der dramaturgische Höhepunkt liegt in der abschließenden Begegnung zwischen Paulus und Gamaliel.

4. Die Kontroverse im Spannungsfeld der Identitätsfrage

Im Drama spiegelt sich Werfels persönliche Beschäftigung mit dem Judentum und dem (Früh-)Christentum. In den kontroversen Linien des Dramas lassen sich seine eigenen Konfliktlinien entdecken, die in der Frage kristallisieren, wie sich als Jude leben lässt, ohne auf Christus zu verzichten, oder die konkreter die Frage nach dem Stellenwert der *Torah*, um deren Bedeutung Jakobus und Paulus diskutieren:

PAULUS Jesus, der Christus, ist über dem Gesetz!

JAKOBUS springt auf.

SIMON PETRUS blickt sich scheu um Gott, der gerechte! Sprich leise! Du wirst viel Verwirrung bringen, Paulus.

JAKOBUS grimmig Nichts wirst du bringen, was der heiligen Gemeinde nicht dient. Hüte dich, Mann! Haben wir gelitten und geblutet, ja geblutet auch durch deine Schuld, damit du bekehrt werdest, unser Werk zu stören!? Mit Blut und Weisheit haben wir die Kirche des Christus geschaffen. Sie lebt im jüdischen Gesetz ewiglich. Denn der Herr selbst hat gesagt: Solang Erd und Himmel bestehen, wird kein Sätzlein der Thora verschwinden.

PAULUS Hat er selbst denn das Geheimnis des Christus völlig erkannt?

JAKOBUS Hab ich dich nun, Rabbi, du!? Besserwisser unter den Besserwissern! Lästerst du den Herrn!? (PJ 491f.)

Franz Werfel verdichtet hier jene religiöse Wegscheide zwischen Paulus und Jakobus, die er nicht allein als theologischen Disput, sondern als geschichtliche Zäsur deutet. Zeitgleich zetteln die Zeloten einen Aufstand gegen Rom an. Als auf jüdischer Seite verlangt wird, Paulus zum Tode zu verurteilen, lenkt Gamaliel ein. Das abschließende Gespräch zwischen Paulus und Gamaliel im sechsten Bild, das um die Frage zum Glauben an den Messias Jesus kreist, bildet dabei den symbolischen Kern des Stückes. Gamaliel tritt Paulus gegenüber und räumt zunächst ein: „Ein Fehlurteil ist geschehn in Israel. Ein unschuldiger Tod hat die Ordnungen der Wahrheit verwirrt.“ (PJ 528) Allerdings meint er auch hinsichtlich der Auslegung der jüdischen Texte: „Sehr gefährlich hat Jehoschua das Gesetz erhellt.“ (PJ 528) Im Verlauf dieses letzten Aktes spitzt sich die Kontroverse zwischen Gamaliel und Paulus auf die Alternative *Torah* oder Christus zu:

GAMALIEL *erhebt sich* Schaul! ... Im Tempel bist du ... Sterbehemden tragen wir... Dank der Versöhnung, die ich schaffen will am Tag der Versöhnung! Leise und fest Was hat die Liebe deines Jesus verwandelt? Nichts hat sie verwandelt, wie sein Zorn nichts verwandelt hat. Die Wechslertische im Tempel warf er um, und am nächsten Tag standen sie wieder. Nicht er und nicht ich können das Böse bannen, nur das Gesetz, das Geheimnisvolle, dem wir zum Leben dienen, die heilige Bindung der Menschen!

PAULUS Die Bindung ist morsch! Wie eine leere Haut liegt das Wort am Wege!

GAMALIEL *mit mühsamer Fassung* Das hat dieser Mensch Jesus nicht gesagt!

PAULUS Von einem Menschen spricht Rabbanu!? Ach, die Welt versinkt vor mir, Juden und Heiden! Und nur du bist da, du und er. Selber will ich fortgebannt sein von ihm, wenn du, Israels Held, jetzt, jetzt ihn erkennst. Ein Mensch!? Hat jemals ein Mensch den Tod und die Verwesung gemeistert!? Ist jemals ein Mensch leiblich auferstanden!? Das Licht, das mit mir sprach vor Damaskus, war's ein Mensch!? Hat ein Mensch mich von mir selbst erlöst!? Kann ein Mensch Gottes erneuernde Gnade spenden!? Nein, Rabbanu! Das ist kein Mensch! Er zog an die Menschheit wie ein Kleid, wie du und ich dies Sterbegewand. Er selbst, Messias, die leibgewordene Schechina, Gottes Sohn, der war, ehe die Welt war!

GAMALIEL *geht schwer atmend auf Paulus zu* Schaul! Um dein und meinetwillen sag: Er war ein Mensch!

PAULUS Wie kann ich's! Aus uns Menschen kommt die Erneuerung nicht!

GAMALIEL Aus uns Menschen kommt sie allein! Um dieses Tempels willen sag: Er war ein Mensch!

PAULUS Nicht im Tempel, am Kreuz ward des Sühnopfers Blut ausgesprengt. Nun ist die ganze Welt der Tempel des Opfers. (PJ 528–529)

Hier begegnen sich zwei Formen religiöser Gewissheit, die einander nicht feindlich gegenüberstehen, sich aber auch nicht miteinander vermitteln lassen. Am Ende erkennt Gamaliel die Unumkehrbarkeit der Entscheidung seines ehemaligen Schülers und entlässt ihn mit dem aaronitischen Segen in die Welt. Das Drama endet im Aufruhr, denn der fortgetriebene Sündenbock ist erneut vor dem Tempel erschienen, die Römer entweihen den Tempel, indem sie ein Standbild von Cäsar aufstellen, und als alle nach Gamaliel rufen, wird dessen Leichnam hereingetragen.

5. Zur Bedeutung fiktionaler Texte für religiöse Bildungsprozesse

Wurfels Stück, das „wichtigste Beispiel dieser Tradition“ von Paulus-Literarisierungen, war zur Zeit des Erscheinens – und ist bis heute – eine Herausforderung mit „einer theologischen

Tiefe“.¹⁸ Lässt sich mit diesem Drama im Schulunterricht arbeiten? Warum „literarische Texte im Religionsunterricht“¹⁹? Vorab gilt es zu sagen, dass literarische Texte „als Ort der Begegnung mit anderen Religionen“²⁰ fachübergreifende Lernmöglichkeiten eröffnen.²¹ Um die Frage nach Jesus, Gott und dem jüdisch-christlichen Dialog heute zu stellen, können literarische Texte zentrale „Anschlussstellen für eine offene Aneignung und Anregung von Bildungsprozessen bieten“, laden sie doch durch „intertextuelle Verweisungsgeflechte“ und „Figurenkonstellationen zu vielfältigen Identifikations- oder Abgrenzungsprozessen ein“²². Mithilfe von Werfels Paulus-Drama lassen sich zudem jene Sprach- und Denkformen sensibilisieren, die an die Substanz der christlich-jüdischen Herausforderungen heranreichen.

In einem Brief an Sigmund Freud schreibt Werfel, den Stoff auf diesen *Augenblick der Loslösung* zugespitzt zu haben: „Nichts als diesen Augenblick wollte ich darstellen, die Ursache unendlicher Konsequenzen, den entscheidenden Punkt, da noch beide Möglichkeiten vorhanden waren.“²³ Hierin liegt das grundsätzliche Potential einer literarischen Verarbeitung:

„Die Fiktion ist das Vermögen des menschlichen Geistes, eine mögliche Welt als eine reale vorstellbar zu machen, und zwar in einer Art und Weise, die gleichermaßen affektive und handlungsbestimmende Kräfte freisetzt. Die Fiktion simuliert erlebbare Wirklichkeit, die zwischen einem vermuteten ‚Was wäre wenn‘ und einem setzenden ‚Als ob‘ oszilliert.“²⁴

Werfel blickt auf jenen tragischen Moment im Modus des *Als ob*, der noch die Möglichkeit eines verbindenden Bandes des Judentums mit der messianischen Bewegung bot. Im Licht der Figur des Paulus versucht er zudem seine eigene Identität zu klären. So öffnet sich ein dramatischer Raum, in dem weder eine endgültige Entscheidung noch eine einfache Versöhnung möglich wird. Er lotet die Begegnung zwischen Judentum und Christentum im Verhältnis von Nähe und Differenz aus. Indem die Figuren einander selbst dort verbunden bleiben, wo ihre Wege sich unwiderruflich trennen, verleiht Werfel dem Geschehen eine eigentümliche Ambivalenz und Wirkung.

¹⁸ Langenhorst, Georg (1999): Die Apostel: Johannes, Petrus und Paulus, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.): Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Mainz, S. 435–453, hier S. 445, 447.

¹⁹ Langenhorst, Georg (2011): Literarische Texte im Religionsunterricht. Ein Handbuch für die Praxis, Stuttgart.

²⁰ Langenhorst, Georg; Gellner, Christoph (2013): Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern, S. 17.

²¹ Vgl. Schröder, Bernd (2023): Religionspädagogik angesichts des Judentums. Grundlegungen – Rekonstruktionen – Impulse, Tübingen, S. 491 sowie S. 504f.

²² Kumlehn, Martina (2023): Gott – in (Lebens-)Geschichten verwoben, in: Loccumer Pelikan, Bd. 2, S. 24.

²³ Werfel – Freud, zit n. Kuschel, Karl-Josef (2020): Ein ungeheurer Stoff, S. 170.

²⁴ Lauster, Jörg (2019): Die Aura der Fiktion. Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion, in: Braungart, Wolfgang; Jacob, Joachim; Tück, Jan-Heiner (Hg.): Literatur/Religion, Stuttgart, S. 143–156, hier S. 147.

Für religiöse Bildungsprozesse ist es erforderlich, die dramatische Qualität und die diskursive Grundlage einerseits, aber auch das Identitätspotenzial des Dramas und seine fiktionalen Anteile andererseits herauszuarbeiten. Hier lässt sich mit Paul Ricœurs Konzept der *narrativen Identität*²⁵ anknüpfen: Narrative Identität meint, dass Identität nicht feststeht, sondern sich zwischen Beständigkeit und Veränderung entwickelt. Menschen verstehen sich selbst, indem sie Geschichten über ihr eigenes Leben erzählen. Diese Selbsterzählungen werden zum einen von kulturellen Geschichten und bekannten Erzählmustern beeinflusst. Zum anderen hängen sie davon ab, welche kulturellen Möglichkeiten und Erfahrungen einer Person gerade zur Verfügung stehen. Dabei können auch Widersprüche und Unterschiede kenntlich werden. Identität entsteht nämlich auch durch die in der „Textwelt“ entfaltete „Geschichte der Anderen“²⁶. Deshalb gehören Erfahrungen von Ähnlichkeit und Differenz, von Eigenem und Fremdem untrennbar zum Prozess der Identitätsbildung: Wer man selbst ist, wird immer auch im Verhältnis zu anderen bestimmt. Jede Erzählung ist ferner perspektivisch geprägt: Sie hängt von den Motiven, Interessen, Absichten und der jeweiligen Situation ab.

Deshalb kann es für (religiöse) Bildungsprozesse wichtig sein, mithilfe von Erzählungen Menschen vielfältige Ressourcen und Möglichkeiten zu eröffnen. Für den Religionsunterricht kann dies bedeuten, Schülerinnen und Schülern eine Arbeit am Erzählrahmen prägender Texte für die Identität zu ermöglichen.

6. Was lässt sich religiös lernen?

„Traditionell stehen Judentum und Islam in den Lehrplänen des evangelischen wie des katholischen Religionsunterrichts obenan. Ihre Thematisierung gehört zur Obligatorik, nicht selten werden sie bereits in der Grundschule behandelt, dann auf jeden Fall im Laufe der Sekundarstufe I und bisweilen erneut in der gymnasialen Oberstufe.“²⁷ Inwiefern bietet *Paulus unter den Juden* Anknüpfungspunkte für religiöse Lern- und Bildungsprozesse, insbesondere hinsichtlich des besonderen Verhältnisses zum Judentum? Die im Folgenden skizzierte Lern- und Bildungsmöglichkeit wäre auch für den jüdisch-christlichen Dialog im Bereich der Erwachsenenbildung eine Möglichkeit, zu anspruchsvollen Fragen mithilfe literarischer Ressourcen zu arbeiten.

²⁵ Ricœur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München, S. 173–206.

²⁶ Ebd., S. 197.

²⁷ Schröder, Bernd (2023): *Religionspädagogik angesichts des Judentums*, S. 494.

Mit Blick auf den „christlich-jüdische[n] Dialog und seine für den Religionsunterricht relevanten Erträge“ hebt Martin Hailer eine „israelempfindliche Christologie“ als zentral hervor, bei der „semantischen Bestände Israels so zum unverzichtbaren Mittel des Christentums [werden], Christus recht erkennen und bekennen zu können“.²⁸ Gerade Werfels tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem früheren Pharisäer Saulus, der zum christusgläubigen Juden und später – was im Drama nicht mehr vorkommt, aber hinlänglich bekannt ist – zur Urgestalt des Christentums wurde, birgt eine wichtige Konsequenz für (schulische) Lernprozesse: Entsprechend sind jegliche Hermeneutiken, die mit Abwertungen oder gar Judenfeindschaft arbeiten,²⁹ zu problematisieren. Die Stärke des Dramas liegt gewiss darin, dass Paulus sowohl von jüdischen als auch von christlichen Figuren kontrastiert und letztlich isoliert wird: „Welfels Stück schafft Äquidistanz zu beiden.“³⁰ Allerdings muss man im Unterricht auch hypertrophe Wendungen von Paulus wie etwa jene, dass „die Zeiten des Wortes [scil. der Tora] zu Ende“ (PJ 528) sind, innerhalb des Dramas kontextualisieren und problematisieren. Gleichmaßen wäre zu thematisieren, dass es diesen einzigartigen Augenblick des *Parting of the ways* in der Form nicht gab, „dass die Trennungsprozesse von Juden und Christen kein singuläres Ereignis waren, sondern das Resultat aus verschiedensten Faktoren“.³¹

Vor allem die bereits oben zitierte Schlüsselszene im letzten Bild bietet die Chance, die erinnerungssensible Dimension der Trennung zu thematisieren: „Christlich religiöse Bildung erfolgt in Bezug auf gemeinsame Erinnerungen, beispielsweise die gemeinsamen biblischen, theologischen und liturgischen Traditionen, sie sensibilisiert jedoch auch für die Geschichte der Verwundungen [...]“.³² Im sechsten Bild spitzt Werfel vieles nochmals zu. Hier liegt die Chance einer Literarisierung, die „wie in einem großen Forum [...] divergenten Stilhaltungen, Sprechweisen [und] Redepositionen“³³ entsprechenden Raum gibt. Paulus überschreitet den Rahmen Israels und öffnet die christliche Botschaft für eine universale Perspektive. In dieser Bewegung liegt für Werfel eine historische Dynamik mit revolutionärem Charakter. Der Aufbruch des Apostels bedeutet nicht nur eine Ausweitung religiöser Horizonte, sondern auch

²⁸ Hailer, Martin (2020): Christlich-jüdischer Dialog und seine für den Religionsunterricht relevanten Erträge, in: Altmeyer, Stefan et al. (Hg.): Judentum und Islam unterrichten, Göttingen, S. 93.

²⁹ Vgl. Ebd., S. 97.

³⁰ Kuschel, Karl-Josef (2020): Ein ungeheurer Stoff, S. 164.

³¹ Tiwald, Markus (2022): Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das ‚Parting of the Ways‘, Stuttgart, S. 29.

³² Boschki, Reinhold (2015): Ein besonderes Verhältnis – eine neue Haltung. Das Judentum in der Sicht einer komparativ-theologisch inspirierten Religionspädagogik, in: Stosch, Klaus von; Burrichter, Rita; Langenhorst, Georg (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik, Paderborn, S. 71–88, hier S. 86.

³³ Koschorke, Albrecht (2017): Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt am Main, S. 20.

die Erfahrung einer Trennung. Denn Gamaliel glaubt nicht an Jesus als Messias. Er verkörpert eine Form jüdischer Religiosität, die durch *Torah*-Gelehrsamkeit, Milde und geistige Autorität geprägt ist. Dass gerade er den Schüler ziehen lässt, verleiht der Szene ihre besondere Spannung.

Das Drama ist komplex, wie es auch die „Deutungen von Selbst und Welt“³⁴ sind. Wer hat letztlich Recht? Möglicherweise ist das auch die falsche Frage, denn Werfels Drama verdeutlicht vor allem, dass es hier „nicht nur um ein ‚Mehr‘ geht, sondern auch um ein ‚Weniger‘: ein Weniger an Selbstgewissheit, an Immer-schon-Bescheid-Wissen, an zu schnellem Urteil.“³⁵ Am Ende wendet sich Gamaliel an Gott mit der Frage: „Wer ist Jesus, den sie Messias nennen!“ Es folgt ein dramaturgischer Moment der Stille, in die hinein Gamaliel spricht: „Ich weiß die Wahrheit nicht mehr. Geh!“ (PJ 531) Auch Werfel selbst sucht ein Verhältnis zu Jesus, ohne Israel preiszugeben. Paulus figuriert dabei als Spiegelfigur, gleichwohl wird die jüdische Position keineswegs als bezwungen oder veraltet dargestellt. Vielleicht hat Werfel in einem offenen Brief deshalb Gamaliel als „die lichteste Gestalt“³⁶ des Stücks bezeichnet, mit der er selbst um seine Identität ringt. Indem die Trennung von Gamaliel und Paulus nicht im Zeichen der Feindschaft, sondern im Bewusstsein einer gemeinsamen Herkunft erfolgt, kann eine *spirituelle Distanz* in den scharfen Kontrastpositionen bewusst werden, aber eben auch eine *spirituelle Nähe*³⁷, wenn etwa Gamaliel am Ende merkt, Paulus nicht überzeugen zu können und zu ihm spricht: „Wer du auch bist, Mensch: Der Herr segne dich, er behüte dich, er lasse sein Antlitz dir leuchten ...“ (PJ 532) Mit dieser „spirituell-offenen Haltung“, „Ausdrucksgestalt der Beziehung zu Gott [...], die biblisch gesehen nur dialogisch – Mensch-Gott, Mensch-Welt, Mensch-Mensch – erfahren und gelebt“³⁸ werden kann, geht Paulus weiter: „Du gibst mir die Kraft des Wegs, Abendsonne meines Volkes ...“ (PJ 532).

³⁴ Kumlehn, Martina (2018): Erzählkultur. Narrativität, narrative Identität und religiöse Bildung, in: Heller, Thomas (Hg.): Religion und Bildung – interdisziplinär, Leipzig, S. 293–306, hier S. 297.

³⁵ Schröder, Bernd (2023): Religionspädagogik angesichts des Judentums, S. 499.

³⁶ Franz Werfel (1975): Zwischen oben und unten, S. 596.

³⁷ Boschki, Reinhold (2015): Ein besonderes Verhältnis, S. 87.

³⁸ Ebd.