



# Deutungen der Mehrsprachigkeit

Stephan Braese

## 1 Einleitung

Am Anfang der Mehrsprachigkeit stand Babel. Die Hybris des Projekts der Menschen, einen Turm zu bauen, „dessen Spitze bis an den Himmel reiche“ (Gen 11,4), wird von Gott bestraft durch die Verwirrung ihrer Sprachen, „daß keiner des andern Sprache verstehe“ (Gen 11,7). Die Bedeutung dieser Zäsur besteht jedoch – wie [George Steiner](#) es formuliert – traditioneller jüdischer Überlieferung zufolge nicht nur im Ende einer Zeit, in der „alle Welt einerlei Zunge und Sprache“ (Gen 11,1) hatte, also einer Sprache, die „alle Menschen dazu befähigt, einander zu verstehen und sich mühelos zu verständigen“, sondern zugleich im Ende des „ursprünglichen Logos, jenen Akt des Ins-Leben-Rufens, mit dem Gott die Welt buchstäblich ‚gesprochen‘ hatte“ (Steiner [1975] [2020](#), S. 62). In dieser Ur- und „Adamssprache“, in der „Wörter und Sachen [...] einander vollkommen [entsprechen]“ (Steiner [1975] [2020](#), S. 63), die „im Hinblick auf Wahrheit und die Welt tautologisch“ (Steiner [1997] [1999](#), S. 109) war, hatte der Mensch „den nominalistischen Mechanismus der Schöpfung“ (Steiner [1975] [2020](#) S. 62) wiederholt. Nach Babel hingegen gab es „dauernde, ungreifbare Lücken zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen Intention und ausgeführter Form“ (Steiner [1997] [1999](#), S. 110); fortan stand Sprache „zwischen der Wahrheit und ihrem Erfassen wie ein staubiges Fenster oder ein verschleierter Spiegel“ (Steiner [1975] [2020](#), S. 63).

---

S. Braese (✉)

Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland

E-Mail: [s.braese@germlit.rwth-aachen.de](mailto:s.braese@germlit.rwth-aachen.de)

© Der/die Autor(en) 2024

S. Braese und C. Waldschmidt (Hrsg.), *Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung Bd. 3: Sprachkulturen*, Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung. Neue Forschungszugänge in Paradigmen, [https://doi.org/10.1007/978-3-662-67563-2\\_15](https://doi.org/10.1007/978-3-662-67563-2_15)

197

Der Zerfall der einen in mehrere Sprachen war daher aus doppeltem Grund – wegen seiner Behinderung sowohl der Verständigung zwischen den Menschen als auch des Zugangs zur Wahrheit – fast ausschließlich als Erfahrung eines Schadens, als Last überliefert worden. Die ‚kulturelle‘ Reaktion, die Antwort auf diese Erfahrung: die Übersetzung, stand unweigerlich unter dem Vorzeichen des Verlustes, genauer: der Aufgabe, diesen Verlust abzumildern und zu versuchen, den Riss, der sich zwischen der Sprache der Menschen und der einstigen Ursprache gebildet hatte, zu verringern. In der Kulturgeschichte des Judentums wuchs der Übersetzungsarbeit insbesondere biblischer Schriften eine paradigmatische Bedeutung zu – zum einen deswegen, weil diese Schriften zur Ursprache gleichsam noch in einem ‚historischen‘ Nahverhältnis standen (wenn nicht das Hebräische selbst als diese Ursprache begriffen wurde), zum andern, weil Übersetzungen der Bibel „der Vermittlung desjenigen Textes dienen, auf dem die jüdische Identität wesentlich ruht und aus dem sie sich speist“ (Schorch 2009, S. 65). Gleichzeitig hat es bereits seit der Antike innerjüdische Widerstände gegen Übersetzungen aus dem Hebräischen gegeben, drohte der Urtext „sowohl in seiner formalen als auch in seiner semantischen Dimension durch den Umstand [...], der heiligen Sprache enthoben zu sein“, „beschädigt“ (Schorch 2009, S. 60) zu werden.

Übersetzungen haben sich in ihrer Geschichte immer wieder als jene sprachpraktische Arbeit erwiesen, in deren Verlauf unweigerlich über Mehrsprachigkeit reflektiert und versucht wurde, theoretische Modelle der Mehrsprachigkeit zu entwickeln. Vor dem Hintergrund solcher Vorstellungen von Mehrsprachigkeit als Verlust einer ursprünglichen Einheit von Sprache und Welt zielt die ganz überwiegende Mehrzahl der Übersetzungen, aber auch der sie flankierenden Theorien auf die – rettungslos fragmentarisch bleibende – ‚Wiederherstellung‘ der verlorenen, der „reine[n] Sprache“ (Benjamin [1923] 1991, S. 19). Ein genauerer Blick in die Übersetzungsarbeit jüdischer Autoren und Autorinnen hingegen zeigt, dass – meist verknüpft mit dieser unumgeharen Zielstellung – durchaus weitere, sie ergänzende, aber auch von ihr abweichende Aspekte verfolgt wurden. Sie legen eine unabweisbare *Produktivität* jüdischer Mehrsprachigkeit offen, die umso erkennbarer werden mag, je mehr sich das Paradigma einer religiös aufgeladenen Ursprache sei es zu lockern, sei es zu säkularisieren beginnt.

Einen umfassenden Überblick über Geschichte, Theorien und Kritiken der Übersetzung, der kontinuierlich auf Beispiele auch aus der jüdischen Kultur- und Literaturgeschichte eingeht, hat George Steiner 1975 mit seinem Buch *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens* vorgelegt. Beziehungen zwischen Übersetzung und Judentum sind immer wieder auch in der breit gestreuten Debatte um Walter Benjamins 1923 erschienenen Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* thematisiert worden, eine Debatte, die seit den 1980er Jahren Aufschwung genommen hat. Innerhalb der Jüdischen Studien haben Beiträge etwa von Stefan Schorch (2009), Jeffrey A. Grossman (2009) und Hans-Joachim Hahn (2012) – nicht zuletzt auch unter dem Eindruck des *translational turn* – die Bedeutung von Übersetzung(en) in den und für die jüdischen Lebenswelten neu zu konturieren begonnen. Eine vorläufige Summe des Verhältnisses zwischen Übersetzung und Judentum zieht der 2012 von Petra Ernst, Hans-Joachim Hahn, Daniel Hoffmann

und Dorothea M. Salzer herausgegebene Band *trans-lation – trans-nation – trans-formation – Übersetzen und jüdische Kulturen*, der unübersehbar die Vielfalt sowohl jüdischer Übersetzungspraktiken als auch der mit ihr verknüpften theoretischen Ansätze offenlegt.

---

## 2 Vom Verlust der einen Sprache zur Produktivität sprachlicher Vielfalt: Von Moses Mendelssohn bis George Steiner

Eine der prominentesten Übersetzungen des mitteleuropäischen Judentums bildet die Übersetzung des Pentateuch durch Moses Mendelssohn und sein Team, die von 1780 bis 1783 erschien (Mendelssohn [1780–1783] 1990). Der Text präsentierte den Originaltext, seine Übersetzung ins Deutsche, einen Sachkommentar (*Bi'ur*) sowie die sogenannten massoretischen Anmerkungen (*tikkun sofferim*), die Textvarianten und alternative Lesarten wiedergeben. Originaltext, Kommentar und Anmerkungen sind in Hebräisch abgefasst, alle vier Texte – also auch die Übersetzung ins Deutsche – sind in hebräischen Lettern gedruckt. Schon grafisch unübersehbar, hat sich diese Übersetzung zum Ziel gesetzt, jenen Riss, den die Mehrsprachigkeit bedeutet, überwinden zu helfen. Wenn Mendelssohn einmal äußert, es gelte, „die heilige Torah in die richtige Sprache zu übersetzen, wie sie in unserer Generation normal und gebräuchlich ist“ (Mendelssohn [1783] 1993, S. 56), reagiert er einerseits auf den Rückgang von Hebräischkenntnissen in den jüdischen Gemeinschaften in Mitteleuropa, konfrontiert sie jedoch gleichzeitig mit hebräischsprachigen Textblöcken: „Mendelssohn wollte seine Bibelübertragung nicht als eine einseitige Angelegenheit in Richtung Zielsprache verstanden wissen, sondern umgekehrt war ihm auch daran gelegen, Barrieren auf dem Weg zurück zur Ausgangssprache einzuebnen“ und so „jüdischen Lesern mit Grundkenntnissen in hebräischer Sprache und Schrift die Passage zwischen den Sprachen und Kulturen zu erleichtern.“ (Arnold 2012, S. 53) Gleichzeitig bestückte Mendelssohn die Ladung dieser Passage jedoch auch mit Elementen, die allenfalls nur in einem sehr erweiterten Sinn als Überwindung des Risses zwischen den Sprachen gelesen werden können. Im Interesse der Propagierung „eine[r] grundsätzliche[n] geistige[n] Verwandtschaft zwischen der Aufklärung und den klassischen Quellen des Judentums“ (Arnold 2012, S. 43) zielte seine Übersetzung darauf, den Bibeltext sowohl einer rein rabbinisch-halachischen Auslegung als auch der christlichen, historischen Bibelkritik zu entziehen (vgl. Arnold 2012, S. 49); doch auch die „Säkularisierung und Modernisierung der hebräischen Sprache zählte zu den vordringlichen Zielen der Maskilim“ (Arnold 2012, S. 54). Im Lichte dieser ‚Neben‘-Motive wird erkennbar, dass – wie weit man das Projekt einer Re-Aktualisierung der einstigen Ursprache auch fassen mag – die Mehrsprachigkeit zum Quellpunkt einer Übersetzungs- als Textarbeit wird, die im historiografischen Rückblick als formative Schritte in die Moderne erkennbar werden. Dass Mendelssohn sich dabei durchgängig des hebräischen Alphabets bediente, das unweigerlich „die Vorstellung von ‚heiliger Schrift‘“ (Arnold 2012, S. 51) aufruft, muss nicht nur auf das Projekt der

Passage zwischen den Sprachen deuten, sondern kann durchaus als listige Nobilitierung alles auf diesen Seiten Geäußerten gelesen werden.

Das Vorzeichen des Verlusts, der *negativen* Bedeutung der Mehrsprachigkeit bestimmt auf ihre Weise radikaler als Mendelssohns Arbeit die von 1925 bis 1962 erschienene Bibelübersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig (Die Schrift [1925–1962] 1992). Für sie „eignete den Wörtern der hebräischen Sprache ursprünglich das Element der ‚Leiblichkeit‘, womit der noch unaufgelöste Zusammenhang zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem gemeint ist“ (Schorch 2009, S. 61). Diese Leiblichkeit wiederzugeben, schien die deutsche Sprache der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur unter erheblicher Bearbeitung befähigt. Doch ein „Sprachwunder“ ermöglicht dem Übersetzer, den „historische[n] Abstand vom biblischen Text zur heutigen Gegenwart [zu] überbrück[en]“ (Hahn 2012, S. 112): „Und der Geist ist dies“, so Rosenzweig, „daß der Übersetzende, der Vernehmende und Weitergebende, sich dem Ersten, der das Wort sprach, gleich weiß“ (Rosenzweig [1921] 1988, S. 407). Als „Geheimnis der Übersetzung, um dessentwillen jede letztlich geschieht“, hat Hans-Christoph Askani unter Bezug auf die Arbeit von Buber und Rosenzweig jedoch „eine gemeinsame Sprache“ bezeichnet, die *nicht* „das verloren gegangene Gebilde ihrer Ursprache“, auch nicht „das zu erstrebende Ideal ihrer Einheit“ sei, sondern eine Sprache „jenseits der Übersetzung [...], als das in der Verschiedenheit der Sprachen, in ihnen allen, ihnen *jeweils* Gesagten, ihnen als Antwort Aufgegebene, als ein Zu-Sagendes, das nicht nur eine Sprache meint und sagt, sondern alle: sie, die Eine“ (Askani 2002, S. 46, Herv. i. O.). Die unübersehbar messianische Dimension, die diese Übersetzungsarbeit prägt, ist klar markiert in Rosenzweigs Kennzeichnung des „Sinn[s] allen Übersetzens“ als „das Kommen ‚jenes Tags‘“ (Rosenzweig 1924, S. 110); für ihn ist, wie Steiner pointiert hat, „jede Übersetzung ein ‚messianischer‘ Akt, der die Erlösung näher bringt“ (Steiner [1975] 2020, S. 258). So aufgewertet die Übersetzung hier auch erscheint, so unverändert negativ konnotiert bleibt die Mehrsprachigkeit, die das „Zu-Sagende“ in eine – kaum erreichbar erscheinende – Zukünftigkeit verlagert hat.

Kurz vor Beginn der Buber-Rosenzweig-Übersetzung hatte sich Walter Benjamin zur *Aufgabe des Übersetzers* geäußert. Trotz der wiederholt beobachteten Bezüge dieser Übersetzungs- und Sprachtheorie zur jüdischen Tradition verdient zunächst Beachtung, dass Benjamin „den Schein des Abgeleiteten und Nachrangigen vom Paradigma der Übersetzung ziehen möchte“ (Hirsch 2011, S. 610); auch, dass Benjamin Übersetzungen „gewissermaßen als ‚Nachkommen‘ des Werks“ (Weidner 2015, S. 73) beschreibt, löst sie zunächst ein Stück weit aus der Funktion eines Instruments, die einstige Ursprache wiederherzustellen. Die Stellung des Aufsatzes als Einleitung zur Übersetzung nicht etwa eines biblischen Textes, sondern – mit Baudelaires *Tableaux parisiens* – eines repräsentativen Textes der europäischen, sozusagen durch und durch säkularen Moderne scheint diese Ferne zur religiös begründeten Tradition der Übersetzung zu unterstreichen. Tatsächlich jedoch gibt sich Benjamins Übersetzungstheorie eher als säkularisierter Modus eines Sprachdenkens zu erkennen, das dieser älteren Tradition verblüffend verpflichtet bleibt. Benjamin betont, dass die Aufgabe des Übersetzers „weder die

Wiedergabe des Sinns des Originals noch den dichterischen Nachvollzug der Sprache des Ausgangstextes“ beinhalte, sondern der Übersetzer gerade die „Unähnlichkeiten und Entstellungen, die sich mit jeder Textübertragung und Textreproduktion ergeben“ (Hirsch 2011, S. 613), aufzuspüren und in der Übersetzung zu Gehör zu bringen habe. Den „nicht mitteilbaren Bezirk der Differenz zwischen zwei Sprachen“ (Hirsch 2011, S. 613) nennt Benjamin die „Art des Meinens“. „Mit der Sammlung der ‚Arten des Meinens‘ eine Annäherung an die ‚reine Sprache‘ und an die Sprache der ‚Wahrheit‘ zu erreichen, scheint zwar denkbar, aber in ihrer Durchführung letztthin unmöglich“ (Hirsch 2011, S. 621). Auch wenn Benjamin mit dieser „reinen Sprache“, wie Alfred Hirsch dargelegt hat, zwar die Namenssprache seines früheren Sprachaufsatzes meint – d. h. eine Sprache, die „von jeglicher Abstraktions- und Mitteilungsfunktion befreit“ (Hirsch 2011, S. 614) ist –, sie im Übersetzer-Aufsatz jedoch ihres mythischen Gehalts entkleide (Hirsch 2011, S. 614), kann dies nicht über die fortgesetzte messianische Konnotation dieses Sprachdenkens hinwegtäuschen. Stefan Schorch zufolge ging Benjamin

von einer Einheit von Sinn und Form aus, doch stand sie für ihn erst am Ende eines messianischen Erlösungsprozesses, in dessen Verlauf die „reine Sprache“ wiedergewonnen werde, welche die Differenz von Gemeintem (d. h. Sinn) und Meinen (d. h. Form) aufhebe und selbst „nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeintem ist“. Das Werk des Übersetzens ist nach Benjamin als Teil dieses Erlösungsprozesses anzusehen, weil es die im Original enthaltene willkürliche Verbindung von Sinn und Form als vorläufig sichtbar macht und dadurch die Perspektive der Einheit von Sinn und Form eröffnet.[.] (Schorch 2009, S. 56)

Indem Benjamin jedoch – in deutlichem Unterschied zum Übersetzungsprojekt von Buber und Rosenzweig – seine Deutung der Übersetzung vom unmittelbaren Bezug der Übersetzungsarbeit auf biblische Texte ablöst und damit – wie aus größerem zeitlichen Abstand besonders deutlich wird – Einfluss auf das Nachdenken über Übersetzung generell, d. h.: auch in nichtjüdischen, auch in dezidiert säkularen Lebenswelten, geübt hat, repräsentiert der Übersetzer-Aufsatz eine Dynamik, die in diesem Fall durchaus als eminent produktive Folge jüdischer Mehrsprachigkeit gelesen werden darf: nämlich als ein – von Christoph König etwa auch in Ludwig Geigers Werk erkanntes – Beispiel dafür, „der jüdischen Vernunft ihre sakralen Grundlagen zu nehmen, ohne ihren Anspruch aufzugeben“ (König 2001, S. 191).

Ein profanierter Modus des Denkens ‚einer‘ Sprache im Gebrauch der vielen findet sich in Theodor W. Adornos wiederholten Stellungnahmen zum Fremdwort. Die Sprache der Gegenwart, „das übliche Sprachgeplätscher“ (Adorno [1959] 1981a, S. 216), gilt ihm als Sprache der Kommunikation und Verdinglichung, in die das „Fremdwort helfend“ (Adorno [1959] 1981a, S. 220) einzubrechen vermag; und wenn Adorno vermerkt: „Die Diskrepanz zwischen Fremdwort und Sprache kann in den Dienst des Ausdrucks der Wahrheit treten“ (Adorno [1959] 1981a, S. 220), blitzt ein unmittelbarer Berührungspunkt zu Benjamins Übersetzer-Aufsatz, den Adorno gut kannte, auf, in dem ebenfalls von einer „Sprache der Wahrheit“ (Benjamin [1923] 1991, S. 16) die Rede ist. Das Fremdwort, so

Adorno, bringe „an den Tag [...], wie es um alle Wörter steht: daß die Sprache die Sprechenden nochmals einsperrt; daß sie als deren eigenes Medium eigentlich mißlang“ (Adorno [1959] 1981a, S. 221); im Fremdwort stecke dagegen „der Sprengstoff der Aufklärung, in seinem kontrollierten Gebrauch das Wissen, daß Unmittelbares nicht unmittelbar zu sagen, sondern nur durch alle Reflexion und Vermittlung hindurch noch auszudrücken sei“ (Adorno [1959] 1981a, S. 221). Fremdwörter bewahrten „etwas von jener Utopie der Sprache, einer Sprache ohne Erde, ohne Gebundenheit an den Bann des geschichtlich Daseienden“ (Adorno [1959] 1981a, S. 224). Den religiös konnotierten Quellpunkt solcher Nobilitierung der Mehrsprachigkeit im Fremdwort, das in die Einsprachigkeit ‚einbricht‘, benennt Adorno sehr deutlich in seinem Nachlass-Text *Über den Gebrauch von Fremdwörtern*, in dem er sie analog setzt zur schöpferischen Namenssprache der Genesis: „Jedes neu gesetzte Fremdwort aber feiert im Augenblick seines Erscheinens profan nochmals die wahre urgeschichtliche Benennung.“ (Adorno [frühe 1930er J.] 1981b, S. 643) Fremdwörter gelten ihm als „Einbruchstellen erkennenden Bewußtseins und erhellter Wahrheit“ (Adorno [frühe 1930er J.] 1981b, S. 643); und ihre Ernennung zu „todmüde[n] Bote[n] aus dem zukünftigen Sprachreich“ (Adorno [frühe 1930er J.] 1981b, S. 644) ruft zwar im Zukünftigen zugleich eine messianische Qualität auf, ihr Attribut der ‚Todmüdigkeit‘ jedoch nicht weniger eine abgründige Skepsis. So sehr sich Adorno von den explizit religiös bestimmten Stoffkreisen verabschiedet haben mochte, die etwa für Buber und Rosenzweig bestimmend waren, so ausdrücklich suchte er doch jene utopische Qualität ihrer Überlieferungen zu retten, die als unhintergehbare Einrede gegen das, was ist, zu taugen schien. Nicht als Trümmerhaufen fungiert hier die Mehrsprachigkeit, aus der mühselig eine einstige, frühere Sprache zu rekonstruieren sei, sondern als Quell produktiver Störungen des „konformistische[n] Moment[s] der Sprache, de[s] trüben Strom[s], in dem die spezifische Absicht des Ausdrucks ertrinkt“ (Adorno [1959] 1981a, S. 220) – Wegzeiger in eine „bessere Ordnung“, wenn auch nur, wie Adorno zugesteht, „[h]offnungslos wie Totenköpfe“, die darauf warten, „erweckt zu werden“ (Adorno [1959] 1981a, S. 224).

Textarbeit zwischen und mit den Sprachen erlangte eine neue Bedeutung für jüdische Autoren und Autorinnen deutscher Sprache, denen ihre Muttersprache nach der Katastrophe des Nationalsozialismus problematisch geworden war. Übersetzungen – und der so geübten Praxis der Mehrsprachigkeit – konnte so eine Funktion zuwachsen, die vielleicht nicht kategorial neu war, nach der Zäsur des NS jedoch neues Gewicht erhielt: Paul Celans

Übersetzungen aus dem Russischen, Französischen, Italienischen und Englischen haben ihm ermöglicht, das Deutsche an einen Ort heilsamer Fremdheit zu verschieben. So konnte er in therapeutischer Leidenschaftslosigkeit an es herangehen als an ein Rohmaterial, das zwar von Schicksals wegen sein war, aber zugleich kontingent und potentiell feindselig. Alle Gedichte Celans sind *ins* Deutsche übersetzt. Im Verlauf dieses Prozesses wird die Empfängersprache unbehaust, zerbrochen und bis an die Grenze der Nicht-Kommunizierbarkeit idiosynkratisch. Sie wird ein ‚Meta-Deutsch‘, gereinigt von allem Schmutz der politischen Geschichte, und nur so wird sie verwendbar für eine zuinnerst jüdische Stimme nach dem Genozid. (Steiner [1975] 2020, S. 375, Herv. i. O.)

Am Werk von [Georges-Arthur Goldschmidt](#) ist Vergleichbares beobachtet worden (vgl. Körte 2012).

Eine kategoriale Umkehr der Lektüre des Babel-Mythos nimmt Steiner vor. Nicht ein Trauma sei die Schaffung einer Vielzahl von Sprachen gewesen, sondern ein „Geschenk“: „Weit davon entfernt, ein Fluch zu sein, stellte das über die menschliche Spezies ausgeschüttete Füllhorn verschiedener Sprachen einen Segen ohne Ende dar.“ (Steiner [1997] 1999, S. 112) Die Vielzahl menschlicher Sprachen führt er zunächst anthropologisch darauf zurück, dass es, „vor allem in den archaischen Zeiten der Sozialgeschichte, so viele Kleingruppen gab, die die überkommenen, einzigartigen Quellen ihrer Identität voreinander schützten und weiter an ihrer je eigenen semantischen Welt, ihrer ‚Alternität‘, bauten“ (Steiner [1975] 2020, S. 241). Die kaum übersehbare Vielfalt dieser Alternitäten habe jedoch, neben den „konstruktiven Kräfte[n] der Sprache, sich eine Vorstellung von der Welt zu machen“, etwa mithilfe des Futurums „Fiktionen des anderen, des Erträumten, des Erwünschten und des Erwarteten“ (Steiner [1975] 2020, S. VII-VIII) zu bilden, erst die Zukunftsfähigkeit der menschlichen Gattung ermöglicht: „*Die Menschheit ist durch die Zerstreung der Sprachen nicht vernichtet worden, sondern im Gegenteil lebendig und schöpferisch geblieben*“ (Steiner [1975] 2020, S. 242, Herv. i. O.) „Die wimmelnde Vielzahl der Sprachen repräsentiert den von Grund auf schöpferischen, ‚kontrafaktischen‘ Genius [...]. Jede Sprache bestreitet den Determinismus auf ihre eigene Weise. ‚Die Welt kann anders sein‘, sagt sie.“ (Steiner [1975] 2020, S. 245) Steiner erachtet die verschiedenen Sprachen als „verschiedene, in sich schöpferische Gegenvorschläge zu den Zwängen, zu den einschränkenden Universalien unserer biologischen und ökologischen Verfassung“ (Steiner [1975] 2020, S. 297). In der Bewegung zwischen den Sprachen, in der Tätigkeit der Übersetzung, „und sei es auch unter Einschränkung der Totalität“, erlebe und verwirkliche man „den fast verwirrenden Hang des menschlichen Geistes zur Freiheit“ (Steiner [1975] 2020, S. 433). Steiner kehrt das Paradigma des Verlusts, das die Erfahrung der Mehrsprachigkeit seit je begleitet hat, insofern radikal um, als auch am Horizont solchen Sprachdenkens sich keine ‚einzige‘, irgendetwas ‚reine‘ oder gar Ursprache abzeichnet, wie sie selbst noch in Adornos Ausführungen zum Fremdwort aufscheint. Im Gegenteil: Die Mehrsprachigkeit bildet gerade in ihrer Diversität die Existenzbedingung des Menschen. Gewiss lässt sich auch in der Steiner zufolge zentralen Botschaft der Mehrsprachigkeit: „Die Welt kann anders sein“, ein messianisches Echo vernehmen. Doch an diesem Ort paraphrasiert es ein Begehren, das universal ist – und dessen Unvergänglichkeit durch nichts anderes als das Geschenk der Mehrsprachigkeit der Menschen garantiert wird.

---

### 3 Resümee und Ausblick

Die Tatsache der Vielzahl menschlicher Sprachen stand seit jeher unter dem Vorzeichen des Verlusts sowohl einer einheitlichen Verkehrssprache aller Menschen auf Erden als auch einer schöpferischen, dem Gotteswort nahen Ursprache. Unter

diesem Vorzeichen begriffen sich Übersetzungen lange Zeit und ganz vorwiegend als Versuche, diesen katastrophischen Riss zu verkleinern, oder – in sprachtheologischer Diktion – wie „ein ständiges Schwingen des Pendels zwischen Babel und der Rückkehr zum Unisono wiedergewonnenen Verstehens in einem messianischen Augenblick“ (Steiner [1975] 2020, S. 63). Diese Zielvorstellung einer ‚reinen‘ Sprache oder einer ‚Sprache der Wahrheit‘ bleibt als archimedischer Punkt im Sprachdenken jüdischer Autoren und Autorinnen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, und auch ganz losgelöst vom „Paradigma jüdischen Übersetzens“, dem Übersetzen biblischer Texte (Schorch 2009, S. 51), maßgeblich. Der Ausgangspunkt der Mehrsprachigkeit wurde im Modus des Übersetzens dabei durchaus dazu benutzt, auch anderweitige Zwecke zu verfolgen: etwa um eine Modernisierung der Lektüren oder eine Durchlässigkeit der Sprachen, die auch profanen Zwecken dienen konnte, zu initiieren. Einfluss übten Mehrsprachigkeit und Übersetzung auch auf die Ausdifferenzierung der Zielsprache – sowohl hinsichtlich der sprachkulturellen Praxis sozialer Gruppen als auch der literarischen Sprache einzelner Autoren und Autorinnen. Eine entschiedene Abkehr vom Paradigma des Verlusts der ‚einen‘ Sprache, das die Erfahrung der Mehrsprachigkeit kulturell so nachhaltig geprägt hat(te), nahm Steiner mit seiner Umwidmung in ein „Geschenk“ vor, das erst das Überleben der menschlichen Gattung und seine Antizipation von Freiheit ermöglicht habe.

Jüdische Mehrsprachigkeit gründete seit ihren Anfängen in der Antike auf Vertreibung und Exil; der Gang der Geschichte hat diesen Quellpunkt seither immer wieder re-aktualisiert. Eher als die lange Zeit emphatisch begrüßte Globalisierung – die sprachlich zumal weithin vom Vorzeichen des Anglo-Amerikanischen bestimmt ist – bilden der an vielen Orten der Welt erneut zunehmende Antisemitismus und die an ihn geknüpften Migrationen eine wesentliche Grundierung heutiger jüdischer Mehrsprachigkeit. So sehr jede Sprecherin und jeder Sprecher zweier oder mehrerer Sprachen verleitet sein mag, über das Gemeinsame ‚hinter‘ ihnen nachzudenken, so abgeschwächt scheint gegenwärtig doch die Anbindung solchen Nachdenkens an die theologisch fundierten Vorstellungen einer einstigen heiligen Sprache mit der ihr eigenen Übereinstimmung von Wort und Wahrheit.

Wenn sich jüdische Mehrsprachigkeit heute beispielsweise in den literarischen Texten jüdischer Autoren und Autorinnen deutscher Sprache, deren Muttersprache eine andere ist, äußert und diesen Texten ein formativer Einfluss auf die deutschsprachige Gegenwartsliteratur zuerkannt wird, so lässt sich hierin am ehesten jenes eminent schöpferische Attribut wiedererkennen, das Steiner in der Mehrsprachigkeit erkannt hatte – jene Qualität, die sich keineswegs etwa auf die Fortentwicklung ästhetischer Elemente beschränkt, sondern, durch die Konfrontation der Leserschaft mit „Alternitäten“ und „Gegenvorschlägen“, jene „Abwendung vom Unisono, vom Einverständnis“ (Steiner [1975] 2020, S. 245) einleiten hilft, die eine Voraussetzung für das Überleben der Menschen zu bilden scheint. [Olga Grjasnowa](#) hat einer solchen expliziten Bejahung der Mehrsprachigkeit in ihrer Schrift *Die Macht der Mehrsprachigkeit* (2021) Ausdruck verliehen. Hatte in deutschsprachig-jüdischer Reflexivität Mehrsprachigkeit lange Zeit im Schatten einer einstigen Ur- oder gar ‚wahren‘ Sprache gestanden, positioniert Grjasnowa sie nun mit

Nachdruck gegen die Singularitätsforderung der Nationalsprache. Als kulturelles Instrument des Nationalismus organisiere letztere bis heute „Machtverhältnisse“ (Grjasnowa 2021, S. 87), stigmatisiere Mehrsprachigkeit und degradiere Texte nicht-muttersprachlicher Autoren und Autorinnen zur ‚Migrationsliteratur‘ – wenn auch „[z]um Glück [...] noch niemand auf die Idee gekommen [sei], Nabokov als einen ‚Migrationsautor‘ zu bezeichnen. Genauso wenig wie Samuel Beckett oder Joseph Conrad“ (Grjasnowa 2021, S. 19). Tatsächlich, so Grjasnowa, habe Mehrsprachigkeit längst begonnen, sich gegen das Beharren nationalsprachlich geprägter Ideologeme und ihrer Politiken durchzusetzen: Multikulturell gewachsene „Jugendsprache beziehungsweise das heutige Kiezdeutsch der deutschen Großstädte ist für die Jugendlichen dasselbe wie Latein für die Bildungsbürger:innen“ (Grjasnowa 2021, S. 104). Dass das lange Zeit vorherrschende Konzept einer monolingualen Gesellschaft – „eine[r] relativ neue[n] Erfindung“ (Grjasnowa 2021, S. 44) – vonseiten einer sozialen Sphäre revidiert wird, die von ihrer Umgebungsgesellschaft gern als ‚bildungsfern‘ charakterisiert wird, mag auf die Nachhaltigkeit deuten, mit der sich die Produktivkraft der Mehrsprachigkeit, wie Steiner sie zu umreißen versuchte, samt ihrer sozialen und ästhetischen Effekte, auch künftig weiter Bahn zu brechen verspricht.

---

## Literatur

- Adorno, Theodor W.: Über den Gebrauch von Fremdwörtern [frühe 1930er J.]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 11: Noten zur Literatur. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1981b, 640–646.
- Adorno, Theodor W.: Wörter aus der Fremde [1959]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 11: Noten zur Literatur. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1981a, 216–232.
- Arnold, Rafael: Der Übersetzer als Didaktiker und Prophet. Zu Moses Mendelssohns Bibelübertragungen. In: Petra Ernst u. a. (Hg.): trans-lation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen. Innsbruck/Wien/Bozen 2012, 39–63.
- Askani, Hans-Christoph: Jüdischer Geist und deutsche Sprache – hebräische Sprache und deutscher Geist. – Die Bibelübersetzung Buber-Rosenzweigs und das sie reflektierende Übersetzungsverständnis. In: Daniel Hoffmann (Hg.): Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Paderborn u. a. 2002, 29–54.
- Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers [1923]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV.1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. von Tilman Rexroth. Frankfurt a. M. 1991, 9–21. Die Schrift. Aus d. Hebr. verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig [1925–1962]. 4 Bde. Stuttgart 1992.
- Ernst, Petra u. a. (Hg.): trans-lation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen. Innsbruck/Wien/Bozen 2012.
- Olga Grjasnowa: Die Macht der Mehrsprachigkeit. Über Herkunft und Vielfalt. Berlin 2021.
- Grossman, Jeffrey A.: Das Fortleben des Jiddischen vor und nach 1945: Übersetzungen und Transformationen. In: Eva Lezzi/Dorothea M. Salzer (Hg.): Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft. Berlin 2009, 77–104.
- Hahn, Hans-Joachim: Das „Kommen ‚jenes Tags‘“ als „Sinn alles Übersetzens“ – Franz Rosenzweigs messianische Übersetzungstheorie im Kontext von Sprachdebatten in der Zwischenkriegszeit. In: Petra Ernst u. a. (Hg.): trans-lation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen. Innsbruck/Wien/Bozen 2012, 105–118.
- Hirsch, Alfred: ‚Die Aufgabe des Übersetzers‘. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2011, 609–625.

- König, Christoph: Aufklärungskulturgeschichte. Bemerkungen zu Judentum, Philologie und Goethe bei Ludwig Geiger. In: Wilfried Barner/ders. (Hg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001, 187–202.
- Körte, Mona: Sprache ohne Gedächtnis. Zweisprachigkeit als Bedingung der Möglichkeit des Schreibens über Vertreibung und Exil bei Georges-Arthur Goldschmidt. In: Petra Ernst u. a. (Hg.): trans-lation – trans-nation – trans-formation. Übersetzen und jüdische Kulturen. Innsbruck/Wien/Bozen 2012, 237–248.
- Mendelssohn, Moses: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bde. 15–18: Hebräische Schriften II,1–II,4–5. Der Pentateuch [1780–1793]. Bearb. von Werner Weinberg. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990.
- Mendelssohn, Moses: Übersetzung von ‚Or Lanetiwah‘ [1783]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 9.1: Schriften zum Judentum III,1. Pentateuchübersetzung in deutscher Umschrift. Bearb. von Werner Weinberg. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 1–96.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung [1921]. Frankfurt a. M. 1988.
- Rosenzweig, Franz: Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Deutsch. Mit einem Nachw. u. Anmerkungen. Konstanz 1924, 107–119.
- Schorch, Stefan: Sakralität und Öffentlichkeit: Bibelübertragungen als Paradigmen jüdischen Übersetzens. In: Eva Lezzi/Dorothea M. Salzer (Hg.): Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft. Berlin 2009, 51–76.
- Steiner, George: Errata. Bilanz eines Lebens. Aus d. Engl. von Martin Pfeiffer. München/Wien 1999 [engl. 1997].
- Steiner, George: Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens. Berlin <sup>2</sup>2020 [engl. 1975].
- Weidner, Daniel: Tradition et survie. Walter Benjamin lit Marcel Proust/Übersetzen und Überleben. Walter Benjamin liest Marcel Proust. Hg. von Stephan Braese, Céline Trautmann-Waller. Paris 2015.

**Open Access** Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

