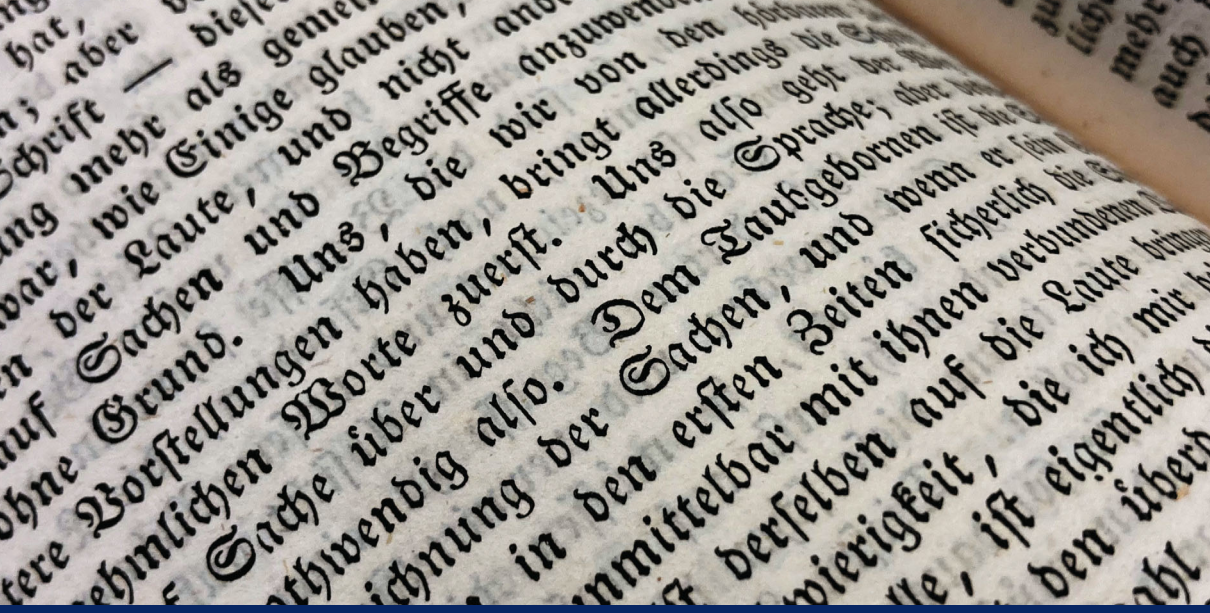

Stephan Braese / Christine Waldschmidt (Hg.)

Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung Bd. 3

Sprachkulturen

OPEN ACCESS

1682 J.B. METZLER

Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung
Neue Forschungszugänge in Paradigmen

Herausgegeben von
Alfred Bodenheimer, Basel, Schweiz
Stephan Braese, Aachen, Deutschland
Hans-Joachim Hahn, Basel, Schweiz
Primus Heinz Kucher, Klagenfurt, Österreich
Gerald Lamprecht, Graz, Österreich

Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung
Neue Forschungszugänge in Paradigmen

6 Bände

Band 1: Tradition und Glaube. Hrsg. von Alfred Bodenheimer, Hans-Joachim Hahn und Rahel Stennes
Band 2: Orte und Räume. Hrsg. von Primus-Heinz Kucher und Alexandra Strohmaier
Band 3: Sprachkulturen. Hrsg. von Stephan Braese und Christine Waldschmidt
Band 4: Geschichtsdenken. Hrsg. von Alfred Bodenheimer, Hans-Joachim Hahn und Rahel Stennes
Band 5: Wissen und Lernen. Hrsg. von Hans-Joachim Hahn und Christine Waldschmidt
Band 6: Wechselbeziehungen. Hrsg. von Olaf Terpitz und Marianne Windsperger

Die begleitende Online-Plattform zum Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung – mit Textarchiv und Biografien zu den behandelten Autor:innen – ist abrufbar unter https://juli.aau.at/ sowie unter http://deutschsprachigjuedischeliteratur.eu

Stephan Braese · Christine Waldschmidt
(Hrsg.)

Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung
Bd. 3: Sprachkulturen

1682 J.B. METZLER

Hrsg.
Stephan Braese
Institut für Germanistische
und Allgemeine Literaturwissenschaft
RWTH Aachen
Aachen, Nordrhein-Westfalen
Deutschland

Christine Waldschmidt
Institut für Germanistische
und Allgemeine Literaturwissenschaft
RWTH Aachen
Aachen, Nordrhein-Westfalen
Deutschland

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Projektnummer 419254539

ISSN 2948-2488 ISSN 2948-2496 (electronic)
Handbuch Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung. Neue Forschungszugänge in Paradigmen
ISBN 978-3-662-67562-5 ISBN 978-3-662-67563-2 (eBook)
https://doi.org/978-3-662-67563-2

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2024. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation.

Open Access Dieses Buch 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 Buch 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.
Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.
Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Oliver Schuetze
Redaktion der englischsprachigen Abstracts: Timothy K. Boyd
J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Das Papier dieses Produkts ist recyclebar.

Vorwort

Rund achtzig Jahre nach dem Holocaust und annähernd zwei Jahrtausende nach Beginn jüdischen Lebens im zentraleuropäischen Raum sind Umfang und Vielfalt wissenschaftlicher Forschungserträge zu Geschichte und Kultur, aber auch zur Literatur von deutschsprachigen Jüdinnen und Juden schier unübersehbar geworden. In zahlreichen Ländern der Welt und in einer Vielzahl von Disziplinen wurde und wird unser Wissen über die Vielgestaltigkeit und die fortdauernde Virulenz deutschsprachig-jüdischer Literatur – auch für Gegenwart und Zukunft – beständig erweitert, diskutiert und fortlaufend modifiziert. Das sich vielerorts (erneut) etablierende akademische Feld Jüdischer Literaturstudien kündet von dieser Entwicklung. Die sechs Handbücher „Deutschsprachig-jüdische Literatur seit der Aufklärung – Neue Forschungszugänge in Paradigmen" zielen darauf, in der wechselvollen Geschichte dieser Literatur und in ihrer komplexen Forschungslandschaft Orientierung zu geben und zu neuen Lektüren einzuladen.

Die vorgelegten Handbücher weichen programmatisch vom lange gängigen Modell des Handbuchs ab, mit dem primär die Vorstellung griffiger Definitionen, autoritativer Kartierungen eines bestimmten Forschungsfeldes oder Gegenstandes, ausgesprochener oder unausgesprochener Kanonisierungen einschlägiger Literatur und eine in vielen Aspekten eindeutige Positionierung verbunden war. Sie reagieren damit auf neuere Entwicklungen. Maßgebliche Nachschlagewerke der jüngeren Zeit, insbesondere zu jüdischer Geschichte und Kultur – wie etwa der *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096–1996* (1997) oder die *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (2011–2017) – unterlaufen die eher normativen Bestandteile eines Handbuchs: Binäre Oppositionen werden aufgegeben, „dynamische Elemente der Entgrenzung, Überschreitung und Verflüssigung von Emblemen der Zugehörigkeit" (Dan Diner) sowie Verhandlungen und Austauschprozesse rücken in den Vordergrund. Dieser Wandel trägt Prozessen Rechnung, die die internationale Wissenschaftslandschaft der letzten Jahrzehnte geprägt und die auch auf die textuelle Darbietung ihrer Forschungsergebnisse Einfluss genommen hat und nimmt. Gerade „Jüdische Studien" haben seit jeher quergestanden zu zahlreichen Grenzziehungen, wie sie

etwa – teils bis in die Gegenwart hinein – die Philologien und die Geschichtswissenschaften bestimmten: Die Nation als homogener Kulturraum, Hoch- versus Populärkultur, Einheit versus Vielfalt und weitere Dichotomisierungen hatten nicht nur seit je eine angemessene Darstellung jüdischer Geschichte und Kultur erschwert, sondern einen wichtigen Beitrag zu ihrer Marginalisierung im akademischen Fächerkanon geleistet. Bis heute stellt die Tatsache, dass man es eigentlich eher mit „Judentümern" (Thomas Meyer) als mit einem Judentum zu tun hat, eine Herausforderung für die wissenschaftliche Befassung dar.

Auf diese Herausforderung antworten die vorgelegten Handbücher mit der Entscheidung, die Vielfalt und den Reichtum deutschsprachig-jüdischer Literatur durch *Paradigmen* zugänglich zu machen, die sowohl den aktuellen wissenschaftlichen Ansätzen als auch der Diversität dieser Literatur Rechnung tragen. Sie zielen bewusst auf einen Wechsel der Darstellungsperspektive im Vergleich zu vielen Literaturgeschichten und Handbüchern, basierend auf einer Pluralität der Ansätze, und ermöglichen, auf synchroner und diachroner Ebene, verborgene Zusammenhänge, Vergleiche und Querschnitte hinsichtlich thematisch-motivischer Aspekte des Forschungsgegenstandes herzustellen. Die Paradigmen „Sprachkulturen", „Tradition und Glauben", „Orte und Räume", „Geschichtsdenken", „Wissen und Lernen" und „Wechselbeziehungen" rücken an die Stelle von Master-Narrativen und überkommenen Ordnungsprinzipien einen genuin hermeneutischen Anspruch an ein historisch verstehendes Lesen. Die Paradigmen, die im Anschluss an Ludwik Fleck und Thomas S. Kuhn ihren Ausgang von dessen Bestimmungen des Paradigmas als Modell und Musterbeispiel nehmen, ergeben für diese Handbücher eine Gliederungs- und Orientierungsfunktion. Sie sollen als Impuls zu einem analogischen, vergleichenden Denken dienen, das sich für Übergänge, wiederkehrende Muster oder Problemkonstellationen interessiert und das die Wahrnehmung für Unterschiede und Dynamiken deutschsprachig-jüdischer Literatur offenhält, ohne die berechtigte Forderung an Wissenschaft preiszugeben, Begriffsbildung, Überblick und Systematisierung zu leisten.

Von diesem Anspruch ist auch die Gestaltung der jeweiligen Handbücher bestimmt. Unterteilt in meist vier bis sechs Sektionen, versammeln sie zu unterschiedlichsten Teilaspekten des jeweiligen Paradigmas Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus zahlreichen europäischen Ländern sowie Israel und den USA. Konsequent wurde bei deren Auswahl auf ein transgenerationelles, diverses Zusammenspiel wissenschaftlicher Biografien geachtet, unter Einbindung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Zudem wurden die ausgewählten Beiträgerinnen und Beiträger von Anfang an in die Ausgestaltung der Handbücher einbezogen. Dabei ermöglichte der regelmäßige Austausch im Rahmen digitaler Treffen eine enge Abstimmung nicht nur zwischen Herausgebenden und Beitragenden, sondern der letzteren auch untereinander. In jede Sektion führt ein Hauptartikel ein; exemplarische Beiträge beleuchten spezifische Aspekte oder Konstellationen

am Beispiel ausgewählter Werke. Ein programmatisch weit gefasster Literaturbegriff und die ausdrückliche Lizenz zur persönlichen Schwerpunktsetzung stellen sicher, dass neben kanonischen Texten und kurzen Forschungsüberblicken auch heute weniger oder gar nicht bekannte, zu ihren Lebzeiten hingegen durchaus prominente Autorinnen und Autoren sowie neue und neueste Lektüren vorgestellt werden. Flankiert und unterstützt wird diese Darstellung durch ein Open Space Forum, das weitere Daten- und Textbestände bereithält. Diese digitale Plattform, wesentlich basierend auf einer lexikalischen Ebene sowie einem Textarchiv, für deren Umsetzung wir Martin Erian und für deren Anpassung und laufende Betreuung wir Melanie Ottowitz danken, wird mit der Open Access-Ausgabe verknüpft, sodass auf größere Informations- und Textbestände, z. B. Volltexte anstelle von Zitaten, Informationen über Autorinnen und Autoren, themenrelevante externe Weblinks, aber auch auf ausgewählte indexierte Zeitschriftenbestände zugegriffen werden kann. Die Verlinkungen zu Autor:inneninformationen und Volltexten erfolgen im Fließtext der einzelnen Artikel direkt über die Autor:innennamen sowie über Werktitel bzw. Zitatanfänge.

Die Verwirklichung dieses Projekts verdankt sich der Mitwirkung einer Vielzahl von Kolleginnen und Kollegen. An erster Stelle ist hier Petra Ernst (1957–2016) zu nennen. Die Mitbegründerin des Centrums für Jüdische Studien der Karl-Franzens-Universität Graz ergriff nicht nur die entscheidende Initiative, sondern trieb das Projekt bis zur Antragsreife voran. Johanna Pfuhl-Rybizki, Rahel Stennes, Alexandra Strohmaier, Olaf Terpitz, Christine Waldschmidt und Marianne Windsperger erweiterten die Expertise der Antragsteller nicht nur maßgeblich, sondern stellten durch ihre Mitarbeit an der Gesamt-Konzeption und der Herausgeberschaft der einzelnen Handbücher jenen pluralen Ansatz sicher, der die Basis des Projekts bildet. Shmuel Feiner, Vivian Liska, Andrea Schatz und Liliane Weissberg begleiteten als Wissenschaftlicher Beirat kontinuierlich die Arbeit mit kritischen Fragen und Hinweisen. Rund 100 Kolleginnen und Kollegen aus Europa, Israel und den USA konnten schließlich für die Beiträge dieser Handbücher gewonnen werden. Nicht zuletzt gilt unser Dank dem *Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* (als Lead-Agency), dem S*chweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* sowie der *Deutschen Forschungsgemeinschaft,* die die erforderliche materielle Unterstützung gewährten.

Wissenschaft gebietet, Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu erkennen – gerade in Zeiten, in denen in Gesellschaft und Politik Grenzziehungen und Ausschlussmechanismen wieder zunehmen. Zugleich hat Wissenschaft der berechtigten Forderung zu entsprechen, dem interessierten Publikum Orientierung in dieser Vielfalt zu bieten. Die von uns gewählten Paradigmen ermöglichen solche Orientierung, ohne die Vielgestaltigkeit der deutschsprachig-jüdischen Literatur zu beschneiden. Es ist diese Vielgestaltigkeit, die nicht

nur den Ausgangspunkt künftiger Forschungen zur deutschsprachig-jüdischen Literatur bildet, sondern zugleich ein unerschöpfliches – und, wie es scheint: unersetzliches – Reservoir an Anregungen, über die Zukunft unserer Gesellschaften nachzudenken.

Aachen, Basel, Klagenfurt und Graz
Herbst 2022

Alfred Bodenheimer
Stephan Braese
Hans-Joachim Hahn
Primus-Heinz Kucher
Gerald Lamprecht

Inhaltsverzeichnis

Einführung 1
Stephan Braese und Christine Waldschmidt

Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten

Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten – Überblicksartikel 17
Andreas Gotzmann

Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich 37
Dirk Sadowski

Sprachpolitik und sprachliche Assimilation in Preußen 49
Anne Purschwitz

Schweizerische Sprachpolitik als Leerstelle 61
Patrik Süess

Die Sprachsituation der Jüdinnen und Juden im deutschen Varietätenspektrum 71
Lea Schäfer

Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala

Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala – Überblicksartikel 85
Christine Waldschmidt

Öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden, 1745–1800 105
Hans Kruschwitz

Die deutsche Sprache im Salon 117
Sharon Rom

Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern 129
Dorothea M. Salzer

Jüdische Zeitschriften deutscher Sprache 141
Tom Vanassche

Sprachdenken

Sprachdenken – Überblicksartikel 155
Daniel Weidner

Jüdische Reflexionen zu Sprachentstehung und Kulturgenese 173
Andreas Hütig

Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit 185
Hans-Joachim Hahn

Deutungen der Mehrsprachigkeit 197
Stephan Braese

Moderne Sprachphilosophie im Kontext von Judentum und Sprachmetaphysik 207
Demian Berger

Deutsch als jüdische Sprache – im Widerstreit

Deutsch als jüdische Sprache im Widerstreit – Überblicksartikel 221
Stephan Braese

Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache‘ 237
Alfred Bodenheimer

Die Sprachenfrage im Reformjudentum, im Zionismus und in Palästina/Israel 249
Karin Neuburger Twito

Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz 261
Carmen Reichert

Deutsch als ‚Sprachheimat‘ im Exil? 271
Anne Benteler

Deutsch als Tätersprache – Konfrontation und dichterische Konsequenzen 283
Christine Waldschmidt

Mehrsprachigkeit und Literatur

Mehrsprachigkeit und Literatur – Überblicksartikel 297
Natalia Blum-Barth

Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur 317
Alexandra Strohmaier

Zwei- und Mehrsprachigkeit von 1848 bis zum Postexil 329
Primus-Heinz Kucher

Exophonie – Das Heraustreten der Stimme aus der Schrift 341
Christine Frank

Gebrochene Sprache in deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur 353
Luisa Banki

Namen- und Werkverzeichnis 365

Ortsverzeichnis 375

Autorenverzeichnis

Luisa Banki, Dr., Bergische Universität Wuppertal *(Gebrochene Sprache in deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur*)

Anne Benteler, Dr., Universität Hamburg (*Deutsch als ‚Sprachheimat' im Exil?*)

Demian Berger, Dr., Universität Zürich (*Moderne Sprachphilosophie im Kontext von Judentum und Sprachmetaphysik*)

Natalia Blum-Barth, PD Dr., Johannes Gutenberg-Universität Mainz/Karlsruher Institut für Technologie (*Mehrsprachigkeit und Literatur – Überblicksartikel*)

Alfred Bodenheimer, Prof. Dr., Universität Basel (*Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache'*)

Stephan Braese, Prof. Dr., RWTH Aachen (*Einführung; Deutsch als jüdische Sprache im Widerstreit – Überblicksartikel*; *Deutungen der Mehrsprachigkeit*)

Christine Frank, Prof. Dr., FU Berlin (*Exophonie – Das Heraustreten der Stimme aus der Schrift*)

Andreas Gotzmann, Prof. Dr., Universität Erfurt (*Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten – Überblicksartikel*)

Hans-Joachim Hahn, PD. Dr., Universität Basel/RWTH Aachen (*Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit*)

Andreas Hütig, Dr., Johannes Gutenberg-Universität Mainz (*Jüdische Reflexionen zu Sprachentstehung und Kulturgenese*)

Hans Kruschwitz, PD Dr., RWTH Aachen (*Öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden, 1745–1800*)

Primus-Heinz Kucher, Prof. Dr., Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (*Zwei- und Mehrsprachigkeit von 1848 bis zum Postexil*)

Karin Neuburger Twito, Dr., Jerusalem (*Die Sprachenfrage im Reformjudentum, im Zionismus und in Palästina/Israel*)

Anne Purschwitz, Dr., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (*Sprachpolitik und sprachliche Assimilation in Preußen*)

Carmen Reichert, Dr., Jüdisches Museum Augsburg Schwaben (*Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz)*

Sharon Rom, Universität Basel (*Die deutsche Sprache im Salon*)

Dirk Sadowski, Dr., Georg-Eckert-Institut, Braunschweig *(Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich)*

Dorothea M. Salzer, PD Dr., Universität Potsdam *(Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern)*

Lea Schäfer, PD Dr., Philipps-Universität Marburg *(Die Sprachsituation der Jüdinnen und Juden im deutschen Varietätenspektrum)*

Alexandra Strohmaier, PD Dr., Universität Graz *(Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur)*

Patrik Süess, Universität Basel *(Schweizerische Sprachpolitik als Leerstelle)*

Tom Vanassche, Dr., RWTH Aachen *(Jüdische Zeitschriften deutscher Sprache)*

Christine Waldschmidt, Dr., RWTH Aachen *(Einführung; Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala – Überblicksartikel*; *Deutsch als Tätersprache – Konfrontation und dichterische Konsequenzen)*

Daniel Weidner, Prof. Dr., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg *(Sprachdenken – Überblicksartikel)*

Einführung

Stephan Braese und Christine Waldschmidt

1 Sprache und (Nicht-)Zugehörigkeit

Gegen Ende ihres Lebens zur Bedeutung der Diaspora befragt, zögert Käte Hamburger, den Begriff auf ihren eigenen Fall anzuwenden. In ihrer Heimatstadt, Hamburg, sei vielmehr der Prozess der Assimilation „bereits vollendet" gewesen. Und sie fügt an: „Man sprach Deutsch, sprach manchmal besser Deutsch als die Deutschen, und man besuchte ein Gymnasium, in dem jüdische und nichtjüdische Schüler nebeneinander saßen." (Koelbl 1989, S. 111)

Die Partie wirft ein signifikantes Licht auf die Bedeutung, die der Sprache in der Geschichte der Jüdinnen und Juden in Mitteleuropa zukommt. Die Beherrschung der deutschen Sprache bildet – hier in der Sicht der Zeitzeugin, die repräsentativ nicht nur für die Angehörigen ihrer Generation steht – sowohl die Voraussetzung als auch das Signum einer vollständigen, einer „vollendet[en]" Assimilation an die nichtjüdische Umgebungsgesellschaft. Die rechtlich-soziale Gleichstellung von Jüdinnen und Juden mit der nichtjüdischen Bevölkerung, wie sie in der Berechtigung, eine öffentliche Schule zu besuchen und dort im paritätischen Nebeneinander zu lernen, beispielhaft angeführt wird, ist diesem Signum auch syntaktisch nachgeordnet.

S. Braese (✉) · C. Waldschmidt
Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: s.braese@germlit.rwth-aachen.de

C. Waldschmidt
E-Mail: c.waldschmidt@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_1

Gleichzeitig enthält diese kurze Bemerkung Hamburgers eine Komponente, die dem Bild einer vollständigen Assimilation – wörtlich: ‚Angleichung' – durchaus widerspricht: Denn jüdische Menschen, die „besser Deutsch als die Deutschen" sprechen, stehen durchaus im Widerspruch zu jenem von der Assimilation angestrebten Unsichtbar-Werden, Verschwinden von Kennzeichen des Jüdisch-Seins in der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft (vgl. Koselleck 1981, S. 61). Die Beobachtung Hamburgers – die Beobachtung einer nicht kategorialen, aber doch regelmäßig auftretenden sprachlichen Differenz zwischen jüdischen und nichtjüdischen Sprecher:innen deutscher Sprache – steht in einem komplexen Wechselverhältnis zu einer langen Geschichte der Diffamierung der von Juden und Jüdinnen praktizierten Deutschsprachigkeit. Sander L. Gilman hat aufgezeigt, wie sich die pejorative Bewertung sprachlicher Varietäten und Akzente im Kontext des Sprachwandels (z. B. „Mauscheln") im Verlauf des 19. Jahrhunderts in die „allgemeine Annahme einer wesenhaften Andersartigkeit der ‚jüdischen' Sprache" gewandelt hatte, „einer Andersartigkeit, die man nun […] mit dem Wunsch der Juden, zu sein wie die anderen" (Gilman 1993, S. 107–108) in Verbindung brachte. Noch 1956 schreibt Theodor W. Adorno die Verknüpfung zwischen sprachlicher Exzellenz und Unzugehörigkeit am Beispiel Heinrich Heines fort, wenn er formuliert: „Nur der verfügt über die Sprache wie über ein Instrument, der in Wahrheit nicht in ihr ist. […] Seine Widerstandslosigkeit gegenüber dem kurrenten Wort ist der nachahmende Übereifer des Ausgeschlossenen." (Adorno 1981, S. 98) Ohne Frage hat der enorme Assimilationsdruck im 19. Jahrhundert unter Juden und Jüdinnen wiederholt zu einer – auch von Sprachhistoriker:innen beobachteten – „hyperkorrekten Sprachverwendung" (Freimark 1980, S. 260) geführt. Eine entsprechende Markierung jüdischer Figuren der deutschsprachigen Literatur bediente jedoch erneut jene „allgemeine Annahme einer wesenhaften Andersartigkeit der ‚jüdischen' Sprache" (Gilman 1993, S. 107–108), die zu einem antisemitischen Dispositiv geworden war.

1921 – nur wenige Jahre, nachdem Hamburger die Schulbank ihres Hamburger Gymnasiums verlassen hatte – entschied sich Karl Kraus, das bessere Deutsch als das der Deutschen offensiv, mit polemischer Verve, in aller Öffentlichkeit zu verteidigen. Einen nationalistisch motivierten Konflikt in Prag nimmt er zum Anlass, in seiner Zeitschrift *Die Fackel* seine Abscheu auszudrücken vor der „Sprache derer, die zwar deutsch fühlen, aber nicht können." (Kraus [1937] 1997, S. 279) Die Formel revidiert radikal das wirkmächtige Ideologem von der Sprache als genuinem ‚Ausweis' nationaler Zugehörigkeit. Deutsch zu fühlen – also der populäre Inbegriff eines authentischen, genetischen Identisch-Seins mit dem deutschen Ethnos – wird vom Vermögen, deutsch zu sprechen, kategorisch abgetrennt. Tatsächlich verweist die hier in polemischer Zuspitzung eröffnete Opposition zwischen Sprachvermögen einerseits und vorwiegend ‚gefühltem' Deutsch-Sein andererseits auf eine gespaltene Geschichte von jüdischer und nichtjüdischer Bevölkerung mit der deutschen Sprache. Sie – und durchaus keine „wesenhafte Andersartigkeit" – bildet den Quellpunkt differierender Sprachkulturen.

2 Zum Begriff der Sprachkultur

Der moderne Begriff der ‚Sprachkultur' geht zurück auf die Prager Schule, die „die Standardsprache als ihren Hauptforschungsgegenstand" und die Theorie der Standardsprache als „Grundlage der Sprachkultur" (Scharnhorst 2001, S. 223) bestimmt hatte (vgl. Fix u. a. 1999, S. 313). Den Hintergrund bildeten dabei die „Bemühungen um die Stützung und Kultivierung der eigenen Nationalsprache" (Wimmer 1994, S. 254). Die Auffassung von Sprachkultur als Appell zur „Pflege einer standardsprachlichen Norm" (Wimmer 1994, S. 255), aber auch der „Sicherung eines Sprachkulturbestandes" (Wimmer 1984, S. 9) war insbesondere in Ländern des ehemaligen Ostblocks, darunter die DDR (vgl. Techtmeier 1984), einflussreich. In der BRD wurde dagegen ein stärkerer Akzent auf „die Sprachkultivierung im Vollzug, […] die Kommunikationskultur" (Wimmer 1984, S. 9) gelegt. Der Begriff ‚Sprachkultur' wurde zusehends offener; 1988 schließlich stieß Georg Möller im Leipziger Fachblatt *Sprachpflege – Zeitschrift für gutes Deutsch* den Seufzer aus: „Wenn man sich doch darauf einigen könnte, was unter *Sprachkultur* zu verstehen sei!" (Möller 1988, S. 19, Herv. i. O.) 1985 hatte Harald Weinrich „diese offene Begrifflichkeit" (Wimmer 1994, S. 255) in die folgende Definition zu fassen versucht:

> Den Inbegriff eines beweglichen Sprachbewußteins, das kritisch und selbstkritisch ist, das die geltenden Sprachnormen, ohne ihnen hörig zu sein, beachtet und sich in allen Zweifelsfragen des guten Sprachgebrauchs zuerst an der Literatur orientiert, wollen wir Sprachkultur nennen. (Weinrich 1985, S. 17)

Mit seinem Aufsatz *Sprachkultur im 18. Jahrhundert. Über die Erzeugung von Gesellschaft durch Literatur* demonstrierte Karl Eibl bereits kurz zuvor, wie historische Formationen von Sprachkultur als ‚Akteure' in einer Gesellschafts-, Kultur- und Sozialgeschichte gelesen werden können; dass diese Virulenz der Sprachkultur gerade kraft ihrer Standardisierung zuwachse, die schon für die Prager Schule Erkennungszeichen aller Sprachkultur war, zeige wiederum deren anhaltende Traditionsmacht (vgl. Eibl 1985).

Angelika Linkes Untersuchung *Sprachkultur im Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts* (1996) führte zu einer maßgeblichen Erweiterung des Begriffs der ‚Sprachkultur'. Im Anschluss an jüngere pragmahistorische und soziohistorische Zugänge in der Sprachgeschichtsforschung, die auf die Erarbeitung einer „‚Sprachgebrauchsgeschichte'" zielten, wählt sie die Frage danach zum Ausgangspunkt, „wie sich die unterschiedlichen sozialen Lebenswelten, die situativen Anforderungen und Zwänge und die interaktiven Bedürfnisse der Menschen zu unterschiedlichen Zeiten in ihrem jeweiligen Sprachverhalten niedergeschlagen und dieses geprägt haben" (Linke 1996, S. 13–14). Solche „Sprachverwendung" und solche „unterschiedlichen Sprachgebrauchsweisen" (Linke 1996, S. 11, 12) rückt sie ein „in die Reihe *Sprachsystem – Sprachgebrauch – Sprachkultur*" (Linke 1996, S. 1, Herv. i. O.). Die „Frage nach der *Sprachkultur einer Sprachgemeinschaft*" ist für Linke zwingend geknüpft an die Identifikation „der für diese

Gemeinschaft typischen Sprachgebrauchsformen“ (Linke 1996, S. 2, Herv. i. O.), schließlich eines spezifischen „sprachlichen Habitus einer bestimmten Sozialformation“ (Linke 1996, S. 3–4). Die „Rekonstruktion der für eine bestimmte soziale Gruppe charakteristischen Sprachhandlungsmuster sowie deren sozialer und kommunikativer Rahmenbedingungen“ (Linke 1996, S. 42), d. h. auch: einer „Sprachhandlungsgemeinschaft“ (Linke 1996, S. 33), überschreitet „klassische soziolinguistische Zusammenhänge“ dort, wo sie Sprache nicht nur „als *Ausfluss* und *Symptom* gesellschaftlicher und kultureller Verhältnisse“ zu beobachten gedenkt, sondern auch „als ein sozial *kreatives* Phänomen“ betrachtet: „In den jeweils konkreten Sprachhandlungsprozessen werden soziale Verhältnisse nicht nur ausgedrückt und reproduziert, sondern auch aktiv geschaffen“ (Linke 1996, S. 12, Herv. i. O.).

Indem die Sprache durch einen spezifischen Gebrauch sowohl ihre Zeichenhaftigkeit als auch ihre Tauglichkeit als Kommunikationsmedium überschreitet und „eine zentrale Funktion bei der *Konstruktion und Inszenierung symbolischer Ordnungen*“ (Linke 1996, S. 1, Herv. i. O.) übernimmt, nämlich: „*sozialen Status zu inszenieren*“ (Linke 1996, S. 12, Herv. i. O.), wird sie – so Linke – zur Sprachkultur. Mit ihrem kulturanalytisch orientierten „Verständnis von ‚Sprachkultur‘“ verortet sich Linke explizit eher im theoretischen und methodischen Umfeld des *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* und der ihm benachbarten Arbeiten von Utz Maas als im Bereich der vor allem auch in der DDR geübten Bemühungen in Richtung einer öffentlichen Sprachpolitik und Sprachpflege mit dem Ziel einer „‚hohe[n] Sprachkultur‘“ (vgl. Linke 1996, S. 1).

Linke zeichnet in ihrer Untersuchung nach, auf welche Weise und wie grundlegend Sprache überhaupt „zum präferierten *Sozialsymbol* des Bürgertums“ (Linke 1996, S. 57, Herv. i. O.) wurde. Dies ist vor allem zwei Momenten geschuldet. Zum einen sei das Medium der Sprache in der Entstehungsgeschichte des modernen Bürgertums am Ausgang des 18. Jahrhunderts als Distinktionsmittel gegenüber den prägnant nonverbalen Verhaltensformen des Adels mit seiner „expressive[n] Leibesgestik“ sowie seiner spezifischen „Bewegungskultur“ (Linke 1996, S. 317) besonders geeignet gewesen. Zum andern jedoch, so betont Linke, erfahre eine gerade sprachlich vermittelte Kultur im Bürgertum charakteristischen Auftrieb dadurch, dass „der ‚emphatische Begriff des Bürgers‘, wie er in der Aufklärung entwickelt wurde, im 19. Jahrhundert letztlich nicht eingelöst wurde und deshalb immer stärker einen verinnerlichten und in gewisser Weise ideologischen Charakter annahm“ (Linke 1996, S. 24). In der Zusammenfassung ihrer Untersuchung, in deren Mittelpunkt die Rekonstruktion verschiedener komplexer Sprachmuster des bürgerlichen Milieus wie des Kompliments und der Konversation, aber auch von Erscheinungen wie dem „Verlust der schönen Stimme“ (Linke 1996, S. 151–155), der Stigmatisierung fehlerhaften Sprechens und Schreibens und der Bedeutung der Lese- und Schreiberziehung im bürgerlichen Elternhaus stehen, formuliert Linke: „Die Funktion der sozialen Abgrenzung, die sich in der Unnachahmlichkeit höfischer Conduite […] ebenso vage wie mächtig manifestierte,

wird in bürgerlichen Zusammenhängen auf das Medium der Sprache übertragen.“ (Linke 1996, S. 318) Den Fluchtpunkt der von Linke rekonstruierten bürgerlichen Sprachkultur bilden „Selbstinszenierung (und Binnendifferenzierung) bürgerlicher Schichten“ und ihre „Abgrenzungsfunktion […] (Abgrenzung in erster Linie und zunehmend nach ‚unten‘, zunächst aber auch nach ‚oben‘), dann aber auch – nach innen gerichtet – [die] Funktion der Selbstversicherung“ (Linke 1996, S. 319–320). Sprachkultur ist im Kontext der von Linke untersuchten „Praxis bürgerlicher Sprachkultur“ konstitutiv durch „die hohe sozialsymbolische Bedeutsamkeit von Sprache“ (Linke 1996, S. 322) bestimmt.

Mit Moses Mendelssohn und Fanny Mendelssohn-Bartholdy nennt Linke neben vielen anderen auch zwei jüdische Zeug:innen für ihre Beobachtungen. Während Mendelssohn mit einer Passage aus seinem Aufsatz *Ueber die Frage: was heißt aufklären?* zitiert wird, in der er das Verhältnis zwischen Sprache, Aufklärung und Kultur präzisiert (vgl. Linke 1996, S. 47), wird Mendelssohn-Bartholdy mit einem Brief angeführt, in dem sie die Abreise eines Freundes auch wegen dessen „löbliche[r] Handhabung der deutschen Sprache“ (Linke 1996, S. 57) bedauert. Im methodischen Design der Untersuchung erscheinen beide wie typische, ja repräsentative Vertreter:innen des deutschsprachigen Bürgertums. Dass beiden Zeugnissen noch andere, ebenfalls sprachkulturell virulente Aspekte anhaften, muss in Linkes Perspektivik unbemerkt bleiben.

Wenn auch schon seit Längerem die Definition von ‚Sprachkultur‘ mit an vorderster Stelle „das Sprachverhalten einer Gesellschaft oder bestimmter Sprechergruppen“ miteinschließt (Techtmeier 1984, S. 391), also eine Sprachkultur keineswegs jeweils einer Sprache im Sinne des Sprachsystems zuordnet, kommt Linkes Untersuchung das große Verdienst zu, herausgearbeitet zu haben, dass sich innerhalb einer Sprache mehrere, ja, eine Vielzahl von Sprachkulturen entwickeln können. Dies wird deutlich im Kontrast dieser Einsicht zur Grundstruktur des nur zwei Jahre zuvor, 1995, erschienenen repräsentativen Kompendiums *Deutsche Sprachkultur. Von der Barbarensprache zur Weltsprache* von Erich Straßner. Das Werk versammelt zahlreiche Zeugnisse aus der Urteilsgeschichte über die deutsche Sprache, das – nach Epochen geordnet, grammatisch, literarisch, fachlich, didaktisch, puristisch und – auf das 20. Jahrhundert und den nationalsozialistischen und kommunistischen Gebrauch beschränkt – ideologisch orientierte Sprachkultur zum Gegenstand hat. Der Sprachkulturbegriff dieser Quellensammlung folgt jener älteren Systematik, die zwar vielen der verwendeten Quellen besonders nahestehen mag, jedoch gleichwohl in Widerspruch zu geraten droht zu Beobachtungen und Forschungsergebnissen auf anderen Feldern der Sprachkultur. Solche Widersprüche, auch Gegensätze, gehören unweigerlich zu den Folgen der oben erwähnten Offenheit des Begriffs. Gemeinsam ist ihnen allen freilich, dass sie mit ‚Sprachkultur‘ wertende Verhältnisnahmen zu Sprachverwendungen und ihren Kontexten beschreiben, Vorstellungen davon, dass sich an der Sprache etwas entscheidet, was in der Welt bzw. Gesellschaft von Belang ist, kurz gesagt: Relevanzgedanken zur Sprache.

3 Deutsche Sprachkultur von Juden

So sehr schon Linkes Erwähnung jüdischer Zeugen – einige von ihnen kommen auch in Straßners Darstellung zu Wort – die Überlegung nahegelegt hat, nach einer spezifischen deutschen Sprachkultur von Juden zu fragen, so war es doch vor allem dem Historiker Dan Diner überlassen, um die Jahrtausendwende hierzu die ersten wichtigen Impulse zu geben. Im Horizont der von ihm verantworteten Forschungsarbeit am Leipziger Simon Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur gab er wiederholt der Beobachtung Ausdruck, dass zu den „imperialen Residuen", die den Juden und Jüdinnen Mittel- und Ostmitteleuropas anhaften würden, gerade auch das Deutsch des österreichisch-ungarischen Kaiserreiches zählen würde. In einem einschlägigen Aufsatz zur „paradigmatischen Bedeutung transterritorialer jüdischer Erfahrung für eine gesamteuropäische Geschichte" verweist er etwa mit Nachdruck auf die spezifische Rolle von Deutsch als vermeintlich genuinem Ausweis einer transnationalen staatlichen Ordnung, ein Deutsch, das nicht nur *lingua franca* in weiten Teilen Europas und Medium zahlreicher Wissenskulturen wurde, sondern schließlich Eingang in Gottesdienst und Gebet der jüdischen Gemeinschaften fand. In welchem Maß Juden und Jüdinnen Deutsch als explizit transkulturelle, übernationale Sprache verstanden hatten, illustriert Diner mit einem Zitat des Dichters und Übersetzers Felix Pollak, das an Kraus erinnert: „Die einen sind deutsch und die anderen können es." (Pollak zit. nach Diner 2006, S. 271)

Mit seinem Buch *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930* legte Stephan Braese 2010 eine Untersuchung vor, die auf das genannte Desiderat mit einer problemöffnenden Perspektive antwortet. Im Mittelpunkt seiner Darstellung steht die Absicht, in deutscher Sprachkultur von Juden – in Anlehnung an die Vorarbeit von Linke – Sprachgebrauchsformen erkennbar zu machen, die vielfältig durch die Lebensbedingungen von Juden und Jüdinnen in Mitteleuropa im Untersuchungszeitraum geprägt sind. „Sprachkultur wird begriffen", so heißt es in der Einführung,

> als eine soziale und kulturelle Praxis, die geprägt ist durch eine Vielzahl von historischen Bedingungen, als ein bestimmter Modus des Umgangs mit Sprache, der entscheidend beeinflusst wurde durch historische Erfahrungen ihrer Sprecher und die an sie geknüpften spezifischen Bedürfnisse an die Sprache. Gleichzeitig wirkt Sprachkultur als soziale und kulturelle Praxis vielfältig auf ihre Sprecher zurück, wirkt formativ und kreativ. Sprachkultur in diesem Sinn ist eine historisch-kulturelle Metastruktur in Hinsicht auf Sprache. (Braese 2010, S. 12)

Angeführt sind hier vier „grundlegende Komponenten einer deutschen Sprachkultur von Juden" (Braese 2010, S. 17), die – im Singular bezeichnet – in implizitem und explizitem Kontrast zur deutschen Sprachkultur der Mehrheitsgesellschaft bestimmt wird. Zum einen wird „ein – oftmals subjektgeschichtlich verbürgtes – Nahverhältnis zum jüdischen Sprachwechsel vom (West- oder Ost-)Jiddischen zum Standarddeutschen" betrachtet und dessen Ambivalenz betont, die in der Aussicht auf soziale Besserstellung und den Befürchtungen nicht nur konservativer

Kräfte vor schleichender Preisgabe jüdischer Überlieferung bestand (Braese 2010, S. 13–14). Der Sprachwechsel habe sich über das ganze 19. bis hinein ins 20. Jahrhundert erstreckt, sodass er „beispielsweise noch aus der Sicht von Sigmund Freud und Karl Kraus […] erst ein bis zwei Generationen zurück gelegen" habe – während nichtjüdische Deutsche in ihrer Selbstwahrnehmung nicht nur „gleichsam ‚natürlich' in ihre Deutschsprachigkeit geglitten" seien, sondern dieser Eintritt in die deutsche Sprache zudem oft „jenseits einer subjektiven Erinnerbarkeit" (Braese 2010, S. 14) gelegen habe. Das Jiddische, das „nie vollkommen aus der jüdischen Umgebung in Deutschland verschwunden" war (Volkov 2001, S. 231), erinnerte Juden und Jüdinnen stets an diese Erfahrung.

Als zweite Komponente wird die Mehrsprachigkeit als kulturelle Tradition angeführt:

> Das europäische Judentum war seit jeher mehrsprachig gewesen: Diente das Hebräische vor allem religiösen Belangen, fungierte – im mittel- und ostmitteleuropäischen Raum – das Jiddische als Sprache des Alltags; darüber hinaus waren im Umgang mit Mitgliedern der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften – etwa in Handel, Verwaltung und Politik – Kenntnisse der jeweiligen Landessprache erforderlich. (Braese 2010, S. 14–15)

Auch wenn die sprachlichen Kompetenzen keineswegs homogen in den jüdischen Gemeinschaften verteilt waren, galt gleichwohl, dass „in der sozialen Lebenspraxis der jüdischen Gemeinschaften Welt und Gegenwart nie nur im Medium einer einzigen Sprache als begreiflich und erkennbar gedacht worden waren, dass jüdische Existenz immer stattgehabt hatte mit und zwischen grundsätzlich mehreren Sprachen und mit jeweilig verschiedenen Funktionen". Dies sei eine „kulturelle Erinnerung" gewesen, die „auch jene Juden deutscher Sprache erreichte, die selbst aktiv an dieser Mehrsprachigkeit kaum oder gar nicht mehr teilhatten" (Braese 2010, S. 15).

Religiöse Dignifizierung und Sakralisierung des Deutschen bildet die dritte Komponente. Hiermit wird die weitreichende Aufwertung der deutschen Sprache für Juden und Jüdinnen bezeichnet, die sie durch Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung und ihren Gebrauch in Gottesdienst und Liturgie des Reformjudentums erfuhr. Bereits durch Mendelssohns Übersetzungsprojekt sei die deutsche Sprache – so der Historiker William O. McCagg – im Bewusstsein vieler Juden und Jüdinnen „a nigh holy tongue, a vehicle for specifically religious expression second only to Hebrew" (McCagg 1989, S. 38) geworden. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wuchs ihr der Rang einer „jüdischen Sprache" mit „nahezu religiösem Charakter" (Gotzmann 2002, S. 38) zu. „Diese Momente der religiösen Dignifizierung und der Sakralisierung der deutschen Sprache bilden", so Braese, „eine entscheidende Grundierung deutscher Sprachkultur von Juden mit tief greifenden Wirkungen auch auf die literarische und wissenschaftliche Arbeit von Juden in deutscher Sprache." (Braese 2010, S. 16)

Als vierte Komponente wird der transterritoriale Gebrauch des Deutschen durch jüdische Sprecher:innen in ihrem Gegensatz zur Ethnifizierung der Sprachen im Zeitalter des aufkommenden Nationalismus angeführt. In direktem Anschluss an Diners Hinweis auf die Bedeutung „imperialer Sprachen" für die jüdi-

sche Bevölkerung wird darauf verwiesen, dass die deutsche Sprache „für Juden in Riga und St. Petersburg, Czernowitz, Breslau, Posen, Triest, aber auch in Berlin, Prag und Wien“ auch dann noch „ihre traditionelle Rolle als *lingua franca* aufgeklärter Juden“ erfüllte, nämlich „Kommunikation zu erleichtern und Teilhabe an der ‚Hochkultur‘ zu ermöglichen, ohne ethnische, nationale oder politische Grenzen zu ziehen“, als bereits – gerade auch in deutschen Territorien – der Nationalismus „Sprache zu einem zentralen Kennzeichen ethnischer Zugehörigkeit ernannt, d. h. ethnifiziert“ (Braese 2010, S. 16–17) und damit in einen Faktor im ideologischen Kampf verwandelt hatte. Es ist diese Konstellation, in der Braeses Untersuchung den Beginn der Entfaltung „[e]ine[r] entscheidende Differenz zwischen der deutschen Sprachkultur von Juden und der von Deutschen“ (Braese 2010, S. 17) sieht.

So nahe *Eine europäische Sprache* dem Ansatz Linkes insofern steht, als sie die „Rituale und Traditionen des Sprechens (und Schreibens)“ einer spezifischen Sprachgemeinschaft (Linke 1996, S. 17) zum Ausgangspunkt ihrer Bestimmung einer spezifischen Sprachkultur nimmt, so entschieden ignoriert die Untersuchung die Einsetzung von Sprache als ein ausdrückliches Sozialsymbol, mit Funktionen sowohl der Abgrenzung als auch der Selbstversicherung. Markiert Linke gleichsam eine Art – wenn auch unbewusster – Intentionalität in gesellschafts- und sozialpolitischer Hinsicht als entscheidenden Antrieb der Entfaltung bürgerlicher Sprachkultur, benennt Braese dagegen sprachliche und textuelle Routinen, aber auch soziale Voraussetzungen, die der Ausbildung deutscher Sprachkultur von Juden und ihren etwaigen Intentionen großenteils, geradezu objektiv, *vorgelagert* sind, in sie aber – so die These – konstitutiven Eingang finden. Linkes Sozialsymbol käme am ehesten das Begehren vieler Juden und Jüdinnen im Untersuchungszeitraum nahe, zum einen *Zugehörigkeit* zur Mehrheitsgesellschaft – dies wäre als genuiner Ausdruck der Assimilation zu verstehen –, zum zweiten Zugehörigkeit zur *Bürgerklasse* – also ganz im Einklang mit dem von Linke betonten *sozialen* Distinktionsstreben – zu demonstrieren.

Anstelle einer sozialsymbolischen Virulenz setzt Braeses Untersuchung den Begriff eines „*bewusste[n] Differenz-Projekt[s]*“ (Braese 2010, S. 17, Herv. i. O.), das deutsche Sprachkultur von Juden in einzelnen Fällen gebildet habe. Sowohl in Mendelssohns Übersetzungsprojekt, das Braese – im Anschluss an Andrea Schatz – als Projekt kenntlich macht, das Juden erleichtern sollte, unter den Bedingungen des Exils Juden zu bleiben, als auch in Heines weitreichendem poetologischen Unternehmen einer „biblischen Schreibweise“ (vgl. Braese 2010, S. 17–18) lassen sich Arbeitsweisen jüdischer Autor:innen mit der deutschen Sprache identifizieren, die explizit keine risslose Ein- oder Unterordnung in Traditionen deutscher Sprachkultur, wie sie von der Mehrheitsgesellschaft geprägt worden war, anstrebten, sondern – im Gegenteil – einen nicht nur eigenständigen, sondern als explizit jüdisch kenntlichen Gebrauch zu demonstrieren und durchzusetzen versuchten. Ihre explizite Intentionalität, aber auch ihre viel spezifischere Reichweite unterscheidet diese ‚Projekte‘ nachhaltig von der von Linke angeführten sozialsymbolischen Funktion. So minoritär solche „*bewußte[n] Differenz-Projekt[e]*“ auch

im Raum deutscher Sprachkultur von Juden waren, so darf hingegen nicht unterschätzt werden, dass eine weitaus höhere Zahl von jüdischen Sprecher:innen und Autor:innen ihre sprachliche Aktivität sehr wohl im Traditionsraum deutscher Sprachkultur *von Juden* wahrgenommen, oftmals kritisch überprüft und weiterzuentwickeln gesucht haben. Autoren wie Sigmund Freud, Kraus oder Franz Kafka etwa hatten ein sehr genaues Bewusstsein von ihren Vorläufern in diesem Traditionsraum, ohne indes in ihren Urteilen notwendig übereinzustimmen.

Der Forschungsabriss zeigt, dass eine wissenschaftliche Arbeit zu Begriff und Geschichte deutscher Sprachkultur von Juden noch ganz am Anfang steht. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Dazu zählt etwa die Nachhaltigkeit, mit der nationalkulturelle Imprägnierungen gerade in den Geisteswissenschaften fortwirken und die Binnendifferenzierung verschiedener Sprachkulturen innerhalb eines Sprachsystems blockiert haben. Straßners *Deutsche Sprachkultur* bildet dafür ein Beispiel, auch wenn viele seiner historischen Beispiele genau solcher Homogenisierung von Sprachkulturen unter nationalem Vorzeichen zugearbeitet hatten. Dazu mag aber auch das – zumindest für den deutschen Wissenschaftsbetrieb durchaus verständliche – Zögern zählen, zwischen einer jüdischen und einer nichtjüdischen Sprachpraxis zu unterscheiden, schien eine solche Differenzierung doch an das antisemitische Stereotyp einer konstitutionellen Unfähigkeit von Juden, ‚richtiges' Deutsch zu sprechen, zu gemahnen. Dessen ungeachtet hat eine heute nicht mehr übersehbare Fülle von Untersuchungen und Überblicksdarstellungen auf die eminenten Leistungen deutschsprachiger Jüdinnen und Juden in Literatur und Wissenschaft verwiesen und ist mal mehr, mal weniger der Frage nachgegangen, ob und ggf. welche Bedeutung dem Jüdisch-Sein ihrer Verfasser:innen zukommt. ‚Sprachkultur' bedeutet vorzuschlagen, eine Tradition jüdischer Sprachpraxis in einen Zusammenhang zu dieser Produktivität zu stellen.

4 Vom Singular zum Plural

Mit der Betrachtung einer spezifischen Sprachkultur deutschsprachig-jüdischer Autor:innen vom 18. Jahrhundert bis zur Literatur der Gegenwart soll darauf verwiesen sein, dass das Verhältnis jüdischer Autor:innen zur deutschen Sprache eine seit der Haskala im Spannungsfeld von sprachassimilativen bis deutsche Sprache ganz für jüdische Belange reklamierenden Tendenzen eine wiederkehrende Problemkonstellation darstellt. Gerade die literarischen Dokumente solcher Konstellationen weisen diese häufig explizit aus, indem sie Zuschreibungen an die deutsche Sprache nicht nur vornehmen, sondern zum Gegenstand ihrer eigenen dichterischen Praxis machen – und damit nicht nur deren Produktivität belegen können, sondern auch die historischen wie die autorspezifischen Nuancen sichtbar machen. Dabei werden gesellschaftliche Bedingungen von Sprachkulturen und ihre Verbindung mit kulturellen Traditionen und sozialen Differenzierungen ebenso sichtbar, wie intellektuelle Beauftragungen der Sprache mit durchaus anspruchsvollen geistigen und praktischen Wirkungspotenzialen.

‚Sprachkultur' als Paradigma erhält seine Legitimation aus dieser Möglichkeit, ein diachron aussagekräftiges Muster zu benennen: Obgleich als Forschungsansatz erst in seinen Anfängen, erscheint es gleichwohl geeignet, auf die Gesamtheit deutschsprachig-jüdischer Literatur eine Perspektive zu richten, die nicht nur überkommene Master-Narrative und traditionelle Dichotomien zu entkräften, sondern spezifische Aufschlüsse über die für sie signifikante Produktivität sichtbar zu machen verspricht. Voraussetzung dafür bildet jedoch ein Aufbrechen des in der Forschung bisher verbreiteten Singulars in den Plural. Bestimmungen der Sprachkultur, wie sie in den hier vorgestellten Forschungsbeiträgen skizziert wurden, dürfen nämlich nicht hinwegtäuschen zum einen über ihre objektive Diversität, zum andern über die äußerst lebhaften Debatten im kulturwissenschaftlich, gerade auch postkolonialistisch inspirierten Feld, die einer irgend normativen Festlegung entgegenstehen. Wenn das Paradigma dieses Handbuchs ‚Sprachkulturen' lautet, also den Plural, nicht den Singular gewählt hat, so trägt es diesen Sachverhalten Rechnung. Deutschsprachig-jüdische Literatur und Kultur von der Aufklärung bis zur Gegenwart in ihrem gesamten geografischen Verbreitungsraum weist eine Vielfalt auf, die durch ihre Subsumierung unter den Singular *einer* deutschen Sprachkultur von Juden einer problematischen Homogenisierung unterworfen würde. Zugleich lag es uns als Herausgeber:innen dieses Bandes fern, die von unseren Beiträger:innen – Literatur- und Kulturwissenschaftler:innen, Historiker:innen und Linguist:innen – im Kontakt zu ihrer jeweiligen Disziplin und ihrem jeweiligen Forschungsfeld verwendeten Begriffe der ‚Sprachkultur' einer Normierung zu unterstellen, die nicht nur den Entwicklungen in der Debatte, sondern auch den Geboten der Interdisziplinarität widersprechen würde. So divers sich die Erscheinungen deutscher Sprachkulturen von Juden zu erkennen geben, so bleiben sie gleichwohl durch eine signifikante Kennung verbunden: als Verwendungen der und Zuschreibungen an die deutsche Sprache, die mal mittelbar, mal unmittelbar an die Geschichte und die Erfahrungen, die Juden und Jüdinnen durchlaufen haben, geknüpft und von ihnen geprägt sind.

5 Zu den Sektionen

In fünf Sektionen schreitet das Handbuch Untersuchungsfelder ab, die für die Entstehung und die markante Profilierung deutscher Sprachkulturen von Juden und Jüdinnen konstitutiv waren.

Die Sektion „Die Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten" rückt die explizit sprachpolitischen Maßnahmen in den Blickpunkt, die gegen Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den Regierungen und Behörden im Habsburgerreich, in der Schweiz und in Preußen, das hier exemplarisch für die deutschen Territorien betrachtet wird, erlassen wurden. Dieser Politik wächst schon allein deswegen besondere Bedeutung zu, weil sie durch die Verbindung genuin aufklärerischer Intentionen mit dem Durchsetzungsanspruch absolutistischer Regierungsgewalt den ‚Eintritt' vieler Juden und Jüdinnen in die Deutschsprachigkeit mit einer folgenreichen Ambivalenz versah.

Die Sektion zeichnet nach, wie sich diese jüdische Deutschsprachigkeit zwischen den Bildungsidealen der Haskala und dem politischen Zugriffs- und Reglementierungswillen konstituiert und wie sie – historisch immer wieder unterschiedlich – im Spannungsfeld von jüdischer Identität und Nationalgedanke verortet ist. Dass dabei das (wechselnde) Verhältnis zu anderen jüdischen Sprachen eine Rolle spielt, zeigt sich in den kulturpolitischen Zuschreibungen, aber auch in einem Blick auf die sprachhistorischen Grundlagen hinsichtlich der Sprachsituation von Juden und Jüdinnen im Spektrum der sprachlichen Varietäten des Deutschen.

Zur Verbreitung der deutschen Sprache unter Juden und Jüdinnen in Mitteleuropa trugen entscheidend einige gesellschaftlich-soziale Einrichtungen bei, von denen die der Schule der offiziellen Sprachpolitik am nächsten stand. Die Sektion „Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala“ beleuchtet neben der schulischen Spracherziehung jedoch noch weitere Bereiche, in denen deutschsprachige Praxis von Juden und Jüdinnen gewissermaßen ausdrücklich vorgeführt, auf diese Weise zur Nachahmung empfohlen und in ihrer Eignung zur Artikulation gerade auch genuin jüdischer Gegenstände und Interessen demonstriert wurde: Dies war eine bereits seit Mitte des 18. Jahrhunderts behutsam einsetzende öffentliche Korrespondenz von Juden und Jüdinnen in deutscher Sprache; dies war zudem die öffentlich weniger sichtbare, aber durch die Teilhabe zahlreicher Multiplikatoren äußerst einflussreiche deutsche Sprachpraxis von Jüdinnen und Juden im Salon; und dies war die im Verlauf des 19. Jahrhunderts sich in enormer Breite entfaltende jüdische Presse in deutscher Sprache, die unübersehbar zeigte, dass jüdische Gegenstände, Belange und Interessen in deutscher Sprache angemessen zum Ausdruck gebracht werden konnten. Das alles steht im Kontext einer Teilhabe jüdischer Autor:innen an der sich in den Zentren der Aufklärung entfaltenden intellektuellen (bis gelehrten) Kultur, in der die deutsche Sprache zum Medium der Teilhabe und eines Ausweises Geltung beanspruchender Positionen wird.

Dass einige der bis heute herausragendsten sprachphilosophischen Schriften von jüdischen Autor:innen deutscher Sprache stammen, bezeichnet bereits die Bedeutung, die Sprachdenken in den deutschen Sprachkulturen von Juden einnahm. Die gleichnamige Sektion schreitet einige der Schriften u. a. von Moses Mendelssohn, Lazarus Bendavid, Ernst Cassirer, Berthold Auerbach, Fritz Mauthner, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein und George Steiner ab und widmet sich explizit der Frage, in welchem Maß die sprachphilosophischen Reflexionen dieser Autoren – vorzüglich der Moderne – von jüdischen Traditionsbezügen bestimmt sind oder aber sich bereits in einer Denkwelt bewegen, die in der Folge von Assimilationen und Säkularisierungen den Nachweis solcher Spuren nicht mehr zulässt.

Die Sektion „Deutsch als jüdische Sprache – im Widerstreit“ fokussiert verschiedene Bemühungen im Verlauf deutschsprachig-jüdischer Geschichte, die deutsche Sprache als explizit jüdische Sprache, gleichsam in programmatischer Absetzung von einem Programm der Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft oder in Auseinandersetzung mit ihr als feindlichem Gegenüber, zu gewinnen. Der Einsatz der deutschen Sprache im reformierten Gottesdienst, ihre Stellung in der zionistischen Bewegung sowie ihre Bedeutung in Palästina und auch den ersten Jahren des Staates Israel verweist auf ihre Verwendung in Zusammenhängen, die

keineswegs auf die Einordnung in eine nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft, sondern – im Gegenteil – auf eine Stärkung und Beförderung explizit jüdischer Interessen zielt. Energischer Kritik war dieses Projekt hingegen von jenen ausgesetzt, die es als direkte Konkurrenz zur Etablierung des Jiddischen als jüdischer Weltsprache empfanden. Auch literarische Unternehmen, die die deutsche Sprache in verschiedensten Ausgestaltungen als ‚biblische Sprache' einsetzte, arbeiteten dem Projekt, sie als jüdische Sprache zu profilieren, zu. Den vernichtendsten Schlag erhielten die Bemühungen, Deutsch als jüdische Sprache zu etablieren, jedoch durch den Nationalsozialismus. Nicht nur die Vertreibung und Ermordung unzähliger deutschsprachiger Jüdinnen und Juden, sondern auch der Gebrauch der deutschen Sprache zur Konzeption der Massenvernichtung und zur Mobilisierung der deutschen Bevölkerung für Angriffskrieg und Vernichtungspolitik schienen es auf lange Zeit für Juden und Jüdinnen unmöglich zu machen, die deutsche Sprache als ein genuines Idiom zum eigenen Ausdruck zu verwenden. Wie sie auf diese Situation reagierten, zeigen Blicke auf die Arbeit von Karl Kraus und Victor Klemperer, Hilde Domin und Mascha Kaléko, Paul Celan und Ilse Aichinger.

Die letzte Sektion des Handbuchs ist der konstitutiven Stellung der Mehrsprachigkeit in den deutschen Sprachkulturen von Juden gewidmet. Von der Ghettoliteratur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur aktuellsten Gegenwartsliteratur bildet Mehrsprachigkeit eine ihrer geradezu kontinuierlichen Komponenten. Wenn auch Globalisierung und Immigrationen Mehrsprachigkeit auch jenseits deutscher Sprachkulturen jüdischer Autor:innen zu einer häufigeren Erscheinung in der Gegenwartsliteratur haben werden lassen, so verdeutlichen die in dieser Sektion diskutierten Beispiele doch den spezifischen Traditionsraum, den Mehrsprachigkeit und ihre Praxis in der jüdischen Erfahrung einnahmen und einnehmen. Zugleich werden jüdische Autor:innen, die sich vielfältig und oftmals äußerst subtil eingesetzter Mehrsprachigkeit bedienen, unweigerlich erkennbar als Vorläufer:innen einer Entwicklung, die – auch politisch, auch gesellschaftlich – die Welt der Nationalstaaten hinter sich gelassen hat.

Gershom Scholem hat das Aufeinandertreffen einer „neuerwachende[n] Produktivität der Juden" mit dem „Höhepunkt einer großen Produktivität des deutschen Volkes" nach 1750 als „Amalgamierung einer großen historischen Stunde" bezeichnet, die „ihrer Intensität und ihrem Umfang nach keine Parallele in den Begegnungen der Juden mit anderen europäischen Völkern" habe (Scholem [1966] 1970, S. 29). Deutsche Sprachkulturen von Juden und Jüdinnen sind das Produkt, aber auch das Medium dieser nach Scholem singulären historischen Begegnung, das maßgeblich zu ihrer spektakulären Produktivität beigetragen hat.

Aachen, im November 2022

Literatur

Adorno, Theodor W.: Noten zur Literatur. Frankfurt a. M. 1981.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Diner, Dan: Imperiale Residuen. Zur paradigmatischen Bedeutung transterritorialer jüdischer Erfahrung für eine gesamteuropäische Geschichte. In: Daniel Weidner (Hg.): Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven. Paderborn/München 2006, 259–274.

Eibl, Karl: Sprachkultur im 18. Jahrhundert. Über die Erzeugung von Gesellschaft durch Literatur. In: Rainer Wimmer (Hg.): Sprachkultur. Jahrbuch 1984 des Instituts für deutsche Sprache. Düsseldorf 1985, 108–124.

Fix, Ulla u. a.: Aufgaben der Sprachkultur in der Bundesrepublik Deutschland. Podiumsgespräch. In: Jürgen Scharnhorst (Hg.): Sprachkultur und Sprachgeschichte. Herausbildung und Förderung von Sprachbewußtsein und wissenschaftlicher Sprachpflege in Europa. Frankfurt a. M. u. a. 1999, 284–317.

Freimark, Peter: Sprachverhalten und Assimilation. Die Situation der Juden in Norddeutschland in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Saeculum 31/3 (1980), 240–261.

Gilman, Sander L.: Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Aus d. Amerik. von Isabella König. Frankfurt a. M. 1993 [engl. 1986].

Gotzmann, Andreas: Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 28–42, 113–116.

Koelbl, Herlinde: Jüdische Portraits. Photographien und Interviews. Frankfurt a. M. 1989.

Koselleck, Reinhart: The European Revolutions of 1848 and Jewish Emancipation – A Comment. In: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hg.): Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History. Tübingen 1981, 55–62.

Kraus, Karl: Die Sprache [1937]. Hg. von Christian Wagenknecht. Frankfurt a. M. 1997.

Linke, Angelika: Sprachkultur und Bürgertum. Zur Mentalitätsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Stuttgart/Weimar 1996.

McCagg, William O.: A History of Habsburg Jews, 1670–1918. Bloomington/Indianapolis 1989.

Möller, Georg: Ein Begriff zu freier Verfügung: Sprachkultur. In: Sprachpflege und Sprachkultur. Zeitschrift für gutes Deutsch 37/1 (1988), 19–21.

Scharnhorst, Jürgen: Zur Geschichte der Sprachkultur. Die Sprachkulturtheorie der Prager Schule. In: Jörg Meier/Arne Ziegler (Hg.): Deutsche Sprache in Europa. Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Ilpo Tapani Piirainen zum 60. Geburtstag. Wien 2001, 219–229.

Scholem, Gershom: Juden und Deutsche [1966]. In: Ders.: Judaica II. Frankfurt a. M. 1970, 20–46.

Straßner, Erich: Deutsche Sprachkultur. Von der Barbarensprache zur Weltsprache. Tübingen 1995.

Techtmeier, Bärbel: Thesen zur Sprachkultur. In: Zeitschrift für Germanistik N.F. 5/4 (1984), 389–400.

Volkov, Shulamit: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780–1933. In: Wilfried Barner/Christoph König (Hg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001, 223–238.

Weinrich, Harald: Mit Sprachnormen leben. In: Ders.: Wege der Sprachkultur. Stuttgart 1985, 11–18.

Wimmer, Rainer: Sprachkultivierung durch Sprachkritik: Ein Plädoyer für reflektierten Sprachgebrauch. In: Mitteilungen des Instituts für Deutsche Sprache, Mannheim 10 (1984), 7–28.

Wimmer, Rainer: Sprachkritik und Sprachkultur. In: Hans Jürgen Heringer u. a. (Hg.): Tendenzen der deutschen Gegenwartssprache. Paris 1994, 253–264.

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.

Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten

Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten – Überblicksartikel

Andreas Gotzmann

1 Einleitung

Die moderne europäische Sprachpolitik in Bezug auf jüdische Sprachen war untrennbar mit zentralen kultur- und identitätspolitischen Aspekten verbunden und bewegte sich stets im Spannungsfeld von staatlichem Handeln und binnenjüdischen Debatten. Im Hintergrund standen die sich wandelnden sprachphilosophischen Konzepte und die kulturpolitischen Debatten des Nationalismus und damit zugleich die Frage nach der gesellschaftlichen Integration der jüdischen Bevölkerung als paradigmatische Minderheit. Darüber hinaus betrafen diese Debatten allgemeine Aspekte der Sprachkultur, etwa der Bewertung von sakraler Sprache, des Verhältnisses von Alltags- zur Hochsprache, der Positionierung im Hinblick auf Mehrsprachigkeit, der Konzepte von Standardsprache und Landessprache, der Sprachreform sowie der Wiederbelebung alter Sprachen, also leitende identitätspolitische Inhalte. Ausgehend von den Entwicklungen in den deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts erscheinen die Diskurse und deren praktische Umsetzung, vor allem was den Aspekt der Nationalsprache und grundlegende sprachtheoretische Vorstellungen angeht, auf den ersten Blick als stabil und zielgerichtet. Im zeitlichen Verlauf, insbesondere im Hinblick auf die Entwicklungen in Osteuropa und den jüdischen Nationalismus sowie die Gründung des Staates Israel zeigen sich dennoch unerwartete Weichenstellungen. Die Positionen auf jüdischer Seite erweisen sich durchgängig als Übernahmen bzw. Überformungen kultureller Konzepte der majoritären Gesellschaft, wobei die dabei verhandelten Aspekte von kulturellem und sozialem Status mit anderen übergreifenden Faktoren etwa der Bedeutung

A. Gotzmann (✉)
Universität Erfurt, Erfurt, Deutschland
E-Mail: andreas.gotzmann@uni-erfurt.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_2

einer Wissenschaftssprache verbunden waren und zudem stets Fragen der Pädagogik betrafen. Diese Faktoren und ihr Einfluss auf die Diskurse auch um jüdische Deutschsprachigkeit lassen sich nur im Verhältnis und in Abhängigkeit von anderen jüdischen Sprachkulturen bestimmen.

2 Prestige der Kultursprache: Hebräisch

Die jüdischen Sprachen des aschkenasischen Kulturraums waren in der Wahrnehmung von Juden und Christen das Hebräische und das Jiddische. Das biblische Alt-Hebräisch wurde auch von christlicher Seite als sakrale Sprache anerkannt. Die dauerhafte Aufwertung des biblischen Hebräischs lässt sich an den neu entstehenden Grammatiken ablesen, die dieses als eine reine und damit als eine hochstehende Sprache zu fassen versuchten. Dabei übernahm man aus vergleichbaren Konstrukten für die etablierten Kultursprachen Latein und Griechisch die Vorstellung von Sprache als einem vernünftigen Regelwerk, was aufgrund der spezifischen Überlieferungsgeschichte des biblischen Hebräischs besonders problematisch war. Nichtdestotrotz reihte dies Hebräisch in die kurze Liste maßgeblicher Kultursprachen ein. Das erklärt auch die begeisterte Rezeption von Johann Gottfried Herders positiver Bewertung der biblischen Poesie, die von jüdischer Seite fortan als ein objektiver Beleg für den kulturellen Rang der hebräischen Sprache angeführt wurde, obwohl Herder dieser lediglich eine archaische Ästhetik und Qualität zugebilligt hatte (vgl. Volkov 2001, S. 83–86). Dennoch hatte deren bislang schwankende Bewertung als Kultursprache und als Ursprung von Sprache zu Beginn der Moderne eine deutliche Aufwertung erhalten, sogar jenseits des religiösen, zudem jenseits des jüdischen Deutungsraums.

Die Schattenseite dieser idealisierten Vorstellung von Sprache als rein und geregelt war, dass das von Juden als religiöse und literarische Sprache genutzte rabbinische Hebräisch, das sich seit der Spätantike aus einer Mischung von Hebräisch und unterschiedlichen aramäischen Dialekten sowie einigen anderen Fremdsprachen entwickelt hatte, ebenso wie das rabbinische Judentum insgesamt als Korruption des eigentlichen sprachlichen und religiösen Ursprungs verstanden wurde. Diese christliche Abwertung der rabbinischen Tradition gerade auch aufgrund einer falschen Sprache und eines darauf beruhenden Missverstehens der göttlichen Botschaft beeinflusste seit der Renaissance auch jüdische Kritiker der rabbinischen Gelehrsamkeit. So forderten etliche jüdische Gelehrte schon vor Beginn der Moderne die Rückkehr zu einem richtigen, regelhaften Hebräisch, demgegenüber das rabbinische Hebräisch als ungeregelt und als Mischsprache diskreditiert wurde. Unter dem Einfluss der jüdischen Aufklärung, der Haskala, forderte man im Gegensatz zur rabbinischen Vorstellung der religiösen Texte und ihrer Sprache als vielschichtig und interpretationsoffen eine Rückkehr zum biblischen Hebräisch als eine vermeintlich grammatische und damit eindeutige Sprache (vgl. Schatz 2002, S. 22, 25). Die hebräischen Publikationen und Zeitschriften der jüdischen Aufklärung sollten den Zugang zu den eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln

sichern und lehnten deshalb das aramäisierte rabbinische Hebräisch, und im gleichen Sinne den blumigen literarischen Stil des Barock, ab.

Diese frühen Versuche, das Hebräische im Gestus einer Reformation zu erneuern und zugleich über den Rahmen einer literarischen Sprache, die primär auf den allerdings sehr ausgeweiteten Bereich des Religiösen bezogen war, als gelebte, intellektuelle und zugleich als profane Sprache zu etablieren, hatten kaum Erfolg. Dieses veränderte Hebräisch wurde selbst von den rabbinisch gebildeten Zeitgenossen als schwer verständlich wahrgenommen. Die Zahl der Leser war dementsprechend gering, weshalb sich hebräische Zeitschriften nicht halten konnten und sich beispielsweise die Herausgeber der Zeitschrift *Sulamith* nicht als erste, jedoch zum ersten Mal in der Moderne 1806 bewusst vom Hebräischen ab- und der deutschen Sprache zuwandten. Nach dem Scheitern dieser frühen Ansätze zur Erneuerung der primären jüdischen Kultursprache dauerte es bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts, bevor man wieder versuchte, Hebräisch als profane Alltagssprache wiederzubeleben. Das rabbinische Hebräisch blieb für den religiösen gelehrten Diskurs dagegen weiterhin bestimmend.

Sowohl die jüdischen aufklärerischen Schulgründungen des späten 18. Jahrhunderts als auch die vielen jüdischen Grundschulen, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts im Rahmen der staatlichen Regulierung des jüdischen Erziehungswesens eröffnet wurden, lassen die positive Bewertung des Hebräischen erkennen. Hebräisch blieb für lange Zeit Teil der schulischen Bildung mit vergleichsweise hohem Zeitkontingent, wohlgemerkt jenseits der spezifischen Religionslehre (vgl. Lässig 2004, S. 151). Erst durch die zunehmende Ausweitung der staatlicherseits vorgegebenen säkularen Bildungsinhalte wurde eine über den reinen Religionsunterricht hinausreichende jüdisch-kulturelle Erziehung und damit die Vermittlung grundlegender Hebräischkenntnisse weitgehend verdrängt. Je nach Positionierung der Gemeinde versuchte man der Entwicklung mit externen Lehrangeboten gegenzusteuern, was insgesamt gesehen aber wenig erfolgreich war. Dies schon, da die finanziellen Möglichkeiten der jüdischen Gemeinden begrenzt waren, zumal auch die zunehmende Verbürgerlichung der jüdischen Bevölkerung dem entgegenarbeitete. Eine höhere Schulbildung erforderte fast durchgängig den Besuch allgemeiner Schulen, in denen derlei kulturspezifische jüdische Inhalte außerhalb des Religionsunterrichts keinen Raum hatten. Die Kenntnisse nahmen zum Ende des Jahrhunderts in einem solchen Maß ab, dass die Mindestanforderungen der Rabbinerseminare und jüdischen Lehrerbildungsanstalten für Studienbewerber schon hinsichtlich der Sprachkenntnisse gering waren, oftmals sogar Präparandenklassen eingerichtet werden mussten (vgl. Brämer 2006, S. 234–237).

Bei alledem muss man sich aber vergegenwärtigen, dass die Hebräischkenntnisse bereits in der Frühen Neuzeit auf eine kleine Elite beschränkt blieben. Diese Elite umfasste zwar mehr Personen als lediglich das religiös-kultische Personal, stellte aber dennoch eine deutliche Minderheit dar. Da die religiöse Praxis es erforderte, verfügte die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Männer, anders als die meisten Frauen, allerdings über Lesekompetenz. Bei der Masse dürften die Sprachkenntnisse jedoch kaum über ein vages Verständnis der Inhalte zentraler

Gebete hinausgegangen sein. Dennoch blieb Hebräisch als literarische Sprache nicht auf den rituellen und religionsrechtlichen Bereich begrenzt. Sie diente in gebildeten Kreisen auch zum allgemeinen Verkehr, insbesondere über anderweitige sprachliche Grenzen hinweg.

Auf staatlicher Seite war das Interesse am Hebräischen gering. Zugleich wurde es weder in der Frühen Neuzeit noch in der Moderne als eine dem Judentum selbstverständlich zugehörige religiöse Sprache hinterfragt. Die Kritik nährte sich vor allem aus antijüdischen Vorbehalten, die das Judentum als solches und die jüdische Bevölkerung durch ein angeblich gesellschaftsfeindliches Handeln als Gegensatz zur christlichen Religion und Gesellschaft verstanden. Dementsprechend misstraute man auch dem Hebräischen als einer unverständlichen, zudem als mystisch empfundenen Sprache, genauer gesagt, den auf Hebräisch verfassten Texten und Gebeten. Jenseits der kirchlichen und staatlichen Zensur jüdischer Druckerzeugnisse, die aufgrund der fremden Sprache als noch gefährlicher empfunden wurden, betraf dies etwa in Preußen das Verbot eines spezifischen Gebets (*welamalshinim* [und den Verleumdern]/*Birkat haMinim* [Gebet zu den Häretikern]), das als eine unter dem Deckmantel der hebräischen Sprache geäußerte Verfluchung des Christentums angesehen wurde. Zugleich forderten Regenten, dass Juden im öffentlichen Gottesdienst ebenso wie andere religiöse Gruppierungen – und als eine als feindlich erachtete Religion umso mehr – den göttlichen Schutz der Regierung erflehten. Das entsprechende, seit dem 17. Jahrhundert im synagogalen Ritus verankerte Gebet *Hanoten Teshu'a* (der Hilfe gewährt) sollte dagegen bezeichnenderweise auf Hebräisch als der angemessenen und wirkmächtigen Sprache vorgetragen werden, wurde allerdings bereits im 18. Jahrhundert vereinzelt zudem in deutscher Sprache wiedergegeben. Da der Rezipient den Inhalt verstehen sollte, wurden andere zu spezifischen Anlässen des Herrscherhauses verfasste hebräische Gedichte und Gebete ebenso auf Deutsch vorgelegt. Aus dieser Praxis heraus kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts vereinzelt erstmals zum deutschen Vortrag dieser Fürbitte für die Obrigkeit im Rahmen des Gottesdienstes. Ermutigt von der Unterstützung der Obrigkeit, begannen religiöse Reformer zeitgleich – vorerst in privaten Gebetsversammlungen, dann zunehmend auch in der Synagoge – den Gottesdienst durch deutsche Gebete und am christlich-protestantischen Kirchenlied orientierte deutsche Lieder zu ergänzen, um ihn den neuen, bürgerlichen Vorstellungen entsprechend und zudem für jene Gemeindemitglieder, die kein Hebräisch verstanden, auch für die Frauen, attraktiv zu gestalten.

Auf dem Hintergrund der vehementen Vorbehalte gegenüber einer rechtlichen Besser- oder sogar Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung gerieten die Inhalte etlicher Gebete im Rahmen der Emanzipationsdebatten vermehrt unter Verdacht, Zeugnisse eines weiterhin aufrechterhaltenen distinkten Nationalbewusstseins zu sein. Dabei stellte man insbesondere jene Aspekte und Inhalte in Frage, die einer bürgerlichen Ästhetisierung des Kultus und darüber hinaus dem erwarteten Verschmelzen mit der deutschen Nation zu widersprechen schienen. Trotz des zunächst erheblichen Widerstands entstanden in der Folge zahlreiche veränderte Liturgien, die von den Regierungen entweder befördert, geduldet oder, so in Preußen, dezidiert verboten wurden. Die Sprachenfrage war Teil dieser Kultusre-

formen, wobei sich die staatliche Seite in Bezug auf die liturgischen Aspekte üblicherweise zurückhielt. Die damit verbundene interne Kritik am Hebräischen ist insofern erstaunlich, da insbesondere in Deutschland die eigene kulturelle Tradition zeitgleich etwa über wissenschaftliche Forschung aufgewertet und als herausragend verteidigt wurde. Die zumindest zwiespältige Haltung gegenüber der hebräischen Sprache stellt hier eine deutliche Ausnahme dar. Das Hebräische geriet innerjüdisch als kultische Sprache zunächst vor allem deshalb in die Kritik, da die Kenntnisse derselben so gering waren. Es handelte sich nicht um ein generelles Infragestellen, sondern eher um ein bedauerndes Anerkennen des Umstands, dass die Sprachkompetenz gering war und eine Verbesserung der Situation unrealistisch sei. Selbst die traditionsverhafteten Teile der Gemeinden, darunter viele Rabbiner, stimmten dieser Diagnose prinzipiell zu. Deren Antwort war jedoch die Forderung nach einem verbesserten Sprachunterricht.

Die traditionsverbundenen, nunmehr orthodoxen Rabbiner unterschieden sich auch hinsichtlich der Frage nach der Gebetssprache und einer auf diese Weise vorangetriebenen Integration in die deutsche Kultur- und Volksgemeinschaft diametral von den sich im Verlauf der 1840er Jahre allmählich als Bewegung organisierenden Reformern. Die traditionelle religionsrechtliche Perspektive, die im Sinne einer Minimalforderung darauf bestand, dass das Gebet zumindest auf Hebräisch gesprochen werden müsse, demgegenüber das Verstehen des Inhalts nachrangig war, empfand man nun als in jeder Hinsicht ungenügend. Mit der Übernahme der zeitgenössischen nationalistisch-romantischen Vorstellung begriff man Sprache nunmehr als Urgrund und als Spiegel des menschlichen Geistes. Aus diesem veränderten Verständnis heraus und unter Einbeziehung des erweiterten bürgerlichen Bildungsbegriffs, der die Introspektion zu einem Teil des fortwährenden moralischen Entwicklungsbemühens machte, konnte die reine Ritualerfüllung ohne Verstehen der Inhalte nicht genügen. Religion sollte den Menschen mehr denn je erziehen, ihn ermahnen und erbauen, um den Gläubigen zu einem besseren Menschen zu machen. Ein mechanisches Ablesen weitgehend unverständlicher Gebete und ein Ausagieren fremd gewordener Rituale widersprachen dieser Auffassung. Die allein durch das Verstehen bedingte emotionalisierte Verinnerlichung des Gesagten und Gehörten konnte dieser Vorstellung entsprechend schwerlich über eine Fremdsprache geschehen: Sogar eingehende Kenntnisse des Hebräischen würden dem nicht gerecht werden, da allein die Muttersprache als ein dem Menschen nachgerade angeborenes Denken direkt das Fühlen beeinflussen, nur sie allein den Menschen im Innersten berühren könne (vgl. z. B. Reichert 2021, S. 248).

Diese Verschiebung vom Konzept der distanzierten sakralen Sprache hin zur verinnerlichten, eigentümlichen Sprache implizierte bereits, dass die eigentliche Muttersprache der Juden und Jüdinnen Deutsch sei, und verknüpfte die Frage der Kultusreform dadurch abermals mit jener nach dem Grad der Integration. Die Gegenposition betonte weiterhin die Heiligkeit und Ursprünglichkeit des Hebräischen als eine im Sinne des rabbinischen Begriffs des Heiligen nicht verfügbare göttliche Sprache, deren Aussagen sich dem menschlichen Verständnis oftmals nicht direkt erschließen würden, zum Teil sogar verborgen blieben, und deren Gebrauch als Alltagssprache eine Profanisierung darstelle. Selbst Reformer

verwiesen darauf, dass der Mensch mit dem Hebräischen die Sprache des Himmels nutze, wodurch sein Gebet auf eine höhere Stufe erhoben werde. Im Rahmen der reformorientierten Rabbinerversammlung von 1845 finden sich auch explizite Stellungnahmen, die betonten, dass die Muttersprache der deutschen Juden Deutsch und ihnen ihre Kultursprache längst zur Fremdsprache geworden sei. Damit wurde zugleich gesagt, dass die von christlicher Seite geforderte Integration der Juden in die deutsche Nation bereits vollzogen oder zumindest auf gutem Wege sei, denn mit der deutschen Muttersprache sei auch das Fühlen und Sein ein deutsches. Die dabei eingenommene distanzierte historische Bezugnahme zur eigenen Kultur verneinte die Bedeutung der eigenen kulturellen Tradition keineswegs. Sie stellte diese allerdings in den Bezugsrahmen der Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Kulturnation. Doch schon in dieser Versammlung gelang es den Teilnehmern hinsichtlich der Frage der Gebetssprache nicht, eine gemeinsame Position zu finden. Man beschloss lediglich, dass die Einführung der deutschen Sprache wünschenswert sei. Und selbst diesem Kompromiss widersprach nicht nur die Orthodoxie. Auch etliche Reformer vertraten weiterhin die Position, dass das Hebräische nicht nur eine heilige Sprache, sondern zudem ein einigendes Band des zerstreuten jüdischen Volkes sei, weshalb man auf sie niemals oder zumindest nicht vollständig verzichten dürfe (vgl. Gotzmann 2002, S. 261–269).

Vorangetrieben wurde diese Neubewertung des Verhältnisses von Sprache und Ritual vor allem von dem integrationsaffinen jüdischen Bürgertum, das insbesondere mit der Veränderung des Gottesdienstes ein Zeichen setzen wollte. Dabei betraf die Kritik an vielen religionsrechtlich normierten Ritualen die Frage der Sprache erst in zweiter Linie. Trotz etlicher, teilweise eingreifender Veränderungen der Liturgie, wobei Inhalte der Texte revidiert und Deutsch zu einem Bestandteil des Gottesdienstes gemacht wurde, erweist sich die Entwicklung im Rückblick insgesamt als weit weniger radikal, als es etliche der Liturgiereformen des Jahrhunderts erwarten ließen. Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass ein erheblicher Teil der jüdischen Bevölkerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiterhin in prekären Verhältnissen lebte. Und obwohl der Bildungsgrad zwar rasch, aber erst im Generationswechsel stieg, blieb das Hebräische gerade in den vielen kleinen Landgemeinden als Gebetssprache erhalten und wurde allenfalls durch einzelne deutsche Gebete und Gesänge ergänzt. Jenseits der Großgemeinden sah sich die Mehrzahl der jüdischen Gemeinden gezwungen, trotz aller religiösen Differenzen Kompromisse einzugehen. Dies schon, da deren finanzielle Möglichkeiten anders als in etlichen Großstädten separate Gottesdienste nicht zuließen. Die deutsche Sprache fand zwar öfter Eingang, zugleich blieb der religionsrechtlich verbindliche Teil der Gebete weitgehend unverändert. Oder man vereinbarte, dass die geänderten und die deutschen Gebetsteile zwar vorgetragen wurden, tolerierte aber, dass konservativere Mitglieder den alten Ritus für sich beibehielten, die Synagoge an inhaltlich problematischen Stellen gegebenenfalls für den Moment verließen. Bei radikal veränderten Inhalten wurde in den neuen Gebetbüchern dem unveränderten hebräischen Original manches Mal lediglich ein anderer deutscher Text zur Seite gestellt. Oft übersetzte man die neuen Texte aber direkt ins Hebräische, was

erneut auf die konservative Haltung in der Sprachenfrage verweist. Und wie der Entwurf eines Gebetbuchs für alle reformierten Gemeinden durch den Präsidenten der Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands, den Frankfurter Gemeinderabbiner Caesar Seligmann, belegt, war man 1933 wieder auf einer deutlich konservativeren Position angelangt. Dem deutschen Text stand durchgängig ein hebräischer zur Seite, oder umgekehrt (vgl. Petuchowski 1991, S. 180). Auf orthodoxer Seite zeigt sich hingegen, dass die Gebete erwartungsgemäß auch hinsichtlich der Sprache unverändert blieben. Hebräisch verschwand trotz aller Vorbehalte keineswegs aus der religiösen Sphäre, obwohl sich die Problematik hinsichtlich der Vertrautheit und Innerlichkeit sowie der Abnahme der Hebräischkenntnisse nicht verbessert hatte.

3 Hebräisch als moderne Nationalsprache

Mit dem Entstehen des zunächst philanthropisch, zunehmend aber auf die Gründung eines eigenständigen Staates hin ausgerichteten Zionismus gewann der in der Liturgiedebatte aufscheinende Aspekt einer das jüdische Volk einenden und definierenden Sprache erneut an Brisanz. Vor allem da die Frage nach der Verschmelzung mit der deutschen Nation auch nach Erreichen der rechtlichen Gleichstellung aufgrund des nunmehr rassistischen Antisemitismus weiterhin akut blieb, reagierte die jüdische Seite erneut mit einer aus post-kolonialer Perspektive kenntlich werdenden Übernahme externer Erwartungen und Zuschreibungen sowie mit den damit verbundenen Essenzialisierungen. Die internalisierten national-romantischen Vorstellungen des allgemeinen Nationaldiskurses eines in der Sprache geborgenen nationalen Wesens blieben auch für die erneut gestellte Frage relevant. Nun diskutierte man aber nicht mehr über die angemessene Sprache, sondern über die jüdischste aller Sprachen. Für den zionistischen Nationalismus als eine weitgehend säkulare Ideologie, die ebenso wie die diskret nationale jüdische Geschichtsschreibung zu Beginn der Moderne weder auf das verbindende Element der Religion noch auf ein Territorium bauen konnte, wiederholte sich die für den deutschen Nationalismus des frühen 19. Jahrhunderts typische Betonung von Kultur, insbesondere der Sprache als Fundament der Nation und als Garant für die propagierte Wiedergeburt des jüdischen Volkes (vgl. Kremer 2012, S. 323–325). Dies wurde nicht nur von christlicher Seite, sondern auch von erheblichen Teilen der westeuropäischen jüdischen Gemeinschaften als ein direktes Infragestellen der Emanzipation verstanden. Insbesondere national-konservativ gestimmte Zeitgenossen, die sich zuerst als Deutsche verstanden und ihr Judentum ausschließlich als Konfession definiert wissen wollten, fühlten sich angegriffen. Für die Zionisten stellte sich die erneute Frage nach der Nationalsprache nicht nur im Hinblick auf die Vorstellung kultureller Hoch- bzw. Vorrangigkeit. Hinzu kamen die Aspekte von Modernität und Intellektualität, weshalb für viele außer Frage stand, dass die Sprache des jüdischen Staates eine führende moderne Kultursprache sein müsse. Mit dem Verweis, dass keiner der Zionisten auch nur ein Bahnticket auf

Hebräisch kaufen könne, schlug Theodor Herzl pragmatischer Weise eine multilinguale Lösung vor (vgl. Reichert 2021, S. 249): Alle Neubürger behielten ihre ursprüngliche nationale Sprache bei und brachten dadurch auch die damit verbundenen Eigenschaften in das erst noch zu gründende Staatswesen ein. Die Vorstellung vom Hebräischen als eine veraltete, nurmehr für religiöse Inhalte geeignete Sprache traf so allerdings schon nicht mehr zu. Hebräisch hatte den Wandel hin zu einer modernen Sprache bereits beschritten, bezeichnenderweise faktisch auf Grundlage der zuvor noch verschmähten rabbinischen Sprache. An diesem Punkt zeigen sich die Differenzen im Selbstverständnis und hinsichtlich der kulturellen Verortung zwischen den west- und osteuropäischen Zionisten. In Fortschreibung der osteuropäischen jüdischen Aufklärung sowie im Rahmen der Nationalisierung der Vielvölkerstaaten Osteuropas folgten etliche jüdische Protagonisten dem Vorbild anderer kultureller Minderheiten. Auch sie forderten die Stärkung einer als eigenständig, letztlich als national empfundenen jüdischen Kultur, was zu einer Stärkung des Hebräischen als moderne Sprache beitrug. Letzten Endes führte dies aus einer an die Tradition anknüpfenden Perspektive heraus, die Sprache als Fundament und unverzichtbares Zeichen nationaler Existenz begriff, zu der Entscheidung des Hamburger Zionistenkongresses von 1909, auf dem Hebräisch zumindest zur verbindlichen Sprache für die Berichte und Publikationen erklärt wurde (vgl. Perets 2003, S. 76–77).

Mit einer gewissen Häme betonten sogar Gegner des Zionismus, dass der Wunsch nach Eigenstaatlichkeit und nationaler Gemeinschaft notwendigerweise mit einer eigenständigen Sprache einhergehen müsse. Wohlwissend, dass selbst prominente zionistische Vordenker wie Martin Buber eingestehen mussten, dass ihre Hebräischkenntnisse ungenügend waren und die deutsche Muttersprache weiterhin ihr Denken und Fühlen bestimmte. Auf der Grundlage neuer sprachtheoretischer Ansätze konstatierte Buber, dass erst ein wirkliches Leben in der hebräischen Sprache den sozusagen fremdsozialisierten Juden – also allen – jene bislang verschlossene Sphäre eines imaginierten jüdischen Seins eröffnen werde (vgl. Kremer 2008, S. 239; Dzikowska 2000, S. 149–150). Diese Vermischung der dem romantischen Kulturnationalismus verbundenen Vorstellungen mit einem erweiterten Begriff von Sprache als ein vielschichtiges, facettenreiches und zudem dialogisches Medium war auch für Gershom Scholem ausschlaggebend. In Abkehr von der als unjüdisch und angepasst disqualifizierten bürgerlichen Haltung der Elterngeneration, aber auch aus Protest gegen halbgare Zionisten, zwang sich Scholem in jungen Jahren, seine Hebräischkenntnisse zu perfektionieren. Aus einer säkularisierten und zugleich quasi sakral überhöhten Wahrnehmung der Sprache als Voraussetzung kulturellen Seins, die weit mehr als das historische Leben des Volks verbürge und das für eine entfremdete, aber auch für die distanzierte akademische Zugangsweise niemals in Gänze fassbar sein würde, lehnte der inzwischen in Jerusalem lehrende Scholem folgerichtig die pragmatischen Bemühungen der sogenannten Wiederbelebung der hebräischen Sprache ab (vgl. Kremer 2008, S. 259, 261). Nach dem Vorbild der staatlichen Sprachregelungspolitik insbesondere

Frankreichs richtete der Staat Israel 1953 eine auf den schon 1890 gegründeten Rat der hebräischen Sprache folgende Akademie für die hebräische Sprache ein, die die Entwicklung der neuen Nationalsprache lenken und dabei auf deren Reinheit achten sollte. Die Frage der Reinheit bezog sich sogar auf die Aussprache. Hierbei griff man eine aufklärerische und akademisch reformjüdische Diskussion des deutschen Judentums auf und die dort entwickelte Vorstellung einer vermeintlich richtigeren sephardischen Sprechweise.

Die Aneignung der noch im Entstehen begriffenen Nationalsprache wurde zum Kennzeichen der Verbundenheit mit dem nationalen Projekt (vgl. Volovici 2020, S. 102–138). Wie sehr der neugegründete Staat den nationalistischen Begriffen von Volkssprache, die das europäische Judentum bereits seit einem Jahrhundert geprägt hatten, verbunden blieb, zeigt sich auch darin, dass die Sprachen der jüdischen Immigranten und Immigrantinnen – neben Jiddisch alle anderen jüdischen Sondersprachen von Ladino bis Hakethia, zudem die osteuropäischen Landessprachen ebenso wie Berbersprachen, Amharisch, Persisch und auch Arabisch – verdrängt wurden. Insbesondere betraf dies die deutsche Sprache, die zu einem Zeichen der oft als assimiliert diffamierten und sich mit dem neuen Volksleben vermeintlich ungenügend identifizierenden deutschen Juden und Jüdinnen wurde, zumal wenn diese nicht primär aus Überzeugung, sondern gezwungenermaßen gekommen waren. Vielen der bürgerlichen deutschen Immigranten und Immigrantinnen fiel der Spracherwerb schwer, da sie aufgrund ihrer kulturellen und sprachlichen Sozialisation dem deutschen Erbe eng verbunden blieben. Nach dem Holocaust wurde Deutsch als Sprache der Mörder im Alltag und in den Medien nicht mehr toleriert. Erst auf Druck von etlichen prominenten, oftmals dem deutschen Wissenschaftsbetrieb entstammenden Professoren hin wurde Deutsch von der Hebräischen Universität trotz erheblicher Vorbehalte als eine unverzichtbare Wissenschaftssprache 1960 wieder angeboten.

Mit deutlichem Nachdruck wurde auch das Jiddische abgelehnt und unterdrückt, nicht nur weil Jiddisch von vielen weiterhin als eine ‚Unsprache' verstanden wurde. Es sollte außerdem als Zeichen der Diasporaexistenz, als Symbol des Ghettos, abgelegt werden. Zudem stand Jiddisch als *lingua franca* der vielen aus unterschiedlichen osteuropäischen Staaten stammenden Einwanderer in direkter Konkurrenz zu der im Alltag noch nicht fest etablierten hebräischen Sprache. Dorn im Fleische der überwiegend säkularen Staatsgründer blieben sprachlich insbesondere die ultra-orthodoxen Bevölkerungsteile, die dem Zionismus ohnedies kritisch bis ablehnend gegenüberstanden. Wiewohl diese noch am ehesten einen intensiven, allerdings religiös konnotierten Zugang zum Hebräischen hatten, stieß die Nutzung der heiligen Sprache als profane Sprache bei ihnen auf Ablehnung. Deren generelle Distanz zum zionistischen Projekt, die lediglich durch Stillhaltevereinbarungen gemildert werden konnte, verringerte sich grundlegend erst mit der Auslöschung des europäischen Judentums im Holocaust und dem Aufstieg des islamischen Nationalismus, durch den die jüdischen Gemeinschaften in muslimischen Staaten ihre Heimat verloren.

4 Stigma der ‚Unsprache': Jiddisch

Ganz im Gegensatz zu dem geringen Interesse europäischer Staaten am Hebräischen als Minderheitensprache war es historisch insbesondere das Jiddische und als dessen Gegenpol die deutsche Sprache, die im Zentrum der Integrationsdebatten standen und zahlreiche sprachpolitische Regelungen und Zielvorgaben bedingten. Die aschkenasische Bevölkerung Westeuropas war in der Frühen Neuzeit mit Jiddisch und Deutsch stets mindestens zweisprachig gewesen, wenn man das Hebräische einbezieht und für die wirtschaftliche Elite vereinzelt insbesondere das Französische, sogar in noch höherem Maße polyglott. Für den Binnendiskurs nutzte man das Westjiddische oder – so ein älterer Begriff – das Juden-Deutsche. (s. ► Die Sprachsituation der Jüdinnen und Juden im deutschen Varietätenspektrum) Daneben wurde jedoch, sicherlich von der überwiegenden Mehrheit der Männer und wohl auch von einem erheblichen Anteil der Frauen, zudem der lokale Dialekt des Deutschen gesprochen. Dies vermutlich sogar über engere Dialektvarianten hinaus, denn die weitgehende Beschränkung auf den ambulanten Handel und die meist geringen Verdienstspannen erforderten ein stetiges Bereisen oftmals ausgedehnter Handelsbezirke (vgl. Simon 2019, S. 179). Diese erhöhte Mobilität dürfte sich auf die Sprache ausgewirkt haben und bedingte eine meist wohl nur im Detail andere Wortwahl und Aussprache, die auch von der eigentlichen Muttersprache, dem Jiddischen, beeinflusst wurde. Kenntnisse des Deutschen waren insbesondere für den männlichen Bevölkerungsteil aufgrund seiner Professionen unverzichtbar, denn die Kundschaft war nahezu durchgängig nichtjüdisch, wiewohl die lateinische Schrift insbesondere von der ländlich jüdischen Bevölkerung nicht immer beherrscht wurde.

In der binnenkulturellen Wahrnehmung bestand eine klare Hierarchie vom Jiddischen als Umgangs- und interne Verkehrssprache hin zum Hebräischen als eigentliche Kultursprache (vgl. Berger 2008–2009, S. 524). Das Jiddische wurde insbesondere als literarische Sprache auf das Deutsche bezogen. Auf christlicher Seite kategorisierte man das Jiddische schon in der Frühen Neuzeit ohnedies als eine jüdische Variante des Deutschen. Das lag umso näher, als das Westjiddische – anders als dessen osteuropäischer Sprachzweig – den allgemeinen Dialekten der Umwelt verbunden blieb, wiewohl die binnensprachlichen Dialektgrenzen weiter gespannt und geografisch etwas verschoben waren (vgl. Lowenstein 2002–2003, S. 3, 7, 11–12). In jüdischer wie christlicher Perspektive galt Jiddisch als jüdische Binnensprache, wobei die Wahrnehmung von christlicher Seite die einer Sprachmischung und nicht einer eigenständigen Sprache, sondern eines durch den falschen Wortgebrauch, durch Lehnworte und Aussprache entstellten Deutschs war. An den sprachgeografischen Grenzen zum Ostjiddischen verschärfte sich diese negative Wahrnehmung abermals, da dort die Differenz zum Deutschen noch spürbarer wurde. Mit dem Entstehen einer sprachtheoretischen und sprachpolitischen Wendung hin zum Leitbild einer administrativen, dann auch literarischen Hoch- und zudem einer Standardsprache im Sinne einer geregelten, als rein begriffenen Sprache verstärkte sich diese negative Außenwahrnehmung (vgl. Kiefer 2019, S. 173–174). Das Abweichen des Jiddischen vom ‚richtigen' Deutsch wurde

zunehmend auch als Zeichen jüdischer Abgrenzungstendenzen und eines niedrigen kulturellen Status verstanden. Mit der fortschreitenden Kriminalisierung von Nichtsesshaftigkeit und Armut, damit auch eines erheblichen Anteils der verarmten jüdischen Bevölkerung, verschmolz das Jiddische in der Wahrnehmung zudem mit sogenannten Gaunersprachen. Ebenso wie die mit jiddischen Einsprengseln vermischten Händlersprachen in Sparten, die wie der Viehhandel insbesondere von Juden bedient wurden, verstand man Jiddisch auch als eine zum Nachteil der christlichen Bevölkerung genutzte Geheimsprache. Die eigentlichen Dimensionen des Jiddischen als eine facettenreiche, durch unterschiedliche Ebenen von der literarischen Sprache bis hin zum lokalen Dialekt gekennzeichnete Sprachkultur blieben unerkannt. In dem Maße, in dem eine obrigkeitliche Sprachpolitik auf die Normierung von Sprache hinarbeitete, Sprachtheoretiker wie Herder, Wilhelm von Humboldt und in deren Gefolge auch Vordenker des Nationalismus wie Johann Gottlieb Fichte nicht nur die Reinheit und die rechte Form betonten, sondern in der Sprache den Ursprung nationalen Seins erkannten, geriet das Jiddische als verdorbene Sprache immer weiter in Misskredit. Die jüdische Binnensprache wurde im Emanzipationsprozess, der Integration versprach, aber Differenz ausbuchstabierte, zu einem Zeichen kultureller Andersartigkeit und Minderwertigkeit: Die nunmehr als korrupter Jargon diffamierte Sprache dokumentierte und bedingte angeblich den negativ bewerteten Zustand der jüdischen Gemeinschaft und verwies auf deren vermeintlich antisoziale Gesinnung.

5 Sprachpolitik zugunsten des Deutschen

In dem Maß, in dem die jüdische Umgangssprache als Zeichen kultureller Abgrenzungstendenzen und damit eines fehlenden Integrationswillens und Besserungswunsches gesehen wurde, verschärfte sich die staatliche Sprachpolitik zugunsten des Deutschen. Etliche frühneuzeitliche Staaten versuchten bereits im 17. Jahrhundert die Nutzung des Hebräischen und des Jüdisch-Deutschen in Dokumenten, die für den Staat von Interesse waren, zurückzudrängen. Der Grund hierfür war ihr primäres Interesse an der finanziellen Ausbeutung der jüdischen Bevölkerung, eine Haltung, die als Nützlich- bzw. Schädlichkeitsdiskurs auch für die Moderne bestimmend blieb. Das Verbot dieser Sprachen – für das Jiddische bezeichnenderweise als Verbot der Nutzung hebräischer Lettern – sollte der Verwaltung und staatlichen Gerichten einen ungehinderten Einblick in jüdische Rechtsgeschäfte ermöglichen. Diese wiederholten Verdrängungsversuche jüdischer Sprachen aus dem Rechtsverkehr liefen allerdings oft ins Leere. Erst die beginnende Emanzipationsgesetzgebung setzte hier eine klare Grenze, indem sie die Nutzung der deutschen Sprache und der lateinischen Schrift verbindlich machte und Dokumenten, die auf Hebräisch, Jiddisch bzw. in hebräischen Lettern verfasst wurden, generell die Anerkennung versagte. Mit demselben Ziel, der Zurückdrängung autonomer Kultur- und Handlungsbereiche, entzog man im ersten Schritt der Gleichstellung Rabbinatsgerichten die Anerkennung und stellte jüdische Gemeindeverwaltungen oftmals über Jahrzehnte hinweg unter staatliche Kuratel. Dies betraf auch die von nun an sogar intern verpflichtende deutsche Amts- und Dokumentensprache.

In demselben Sinn, in dem die rechtliche Gleichstellung als ein vom Staat vorgegebener Bewährungs- und Erziehungsprozess umgesetzt wurde, betrieben die unterschiedlichen Staaten eine energische Schulpolitik. Auch für Juden sollte eine grundlegende säkulare Allgemeinbildung etabliert und in den deutschen Staaten Deutsch als alleinige Landessprache durchgesetzt werden. Und anders als die Sprachpolitik gegenüber anderen Sprachkulturen wie die der sorbischen und dänischen Minderheiten oder der polnisch sprechenden Bevölkerungsteile Preußens, bei denen die Sprachen je nach politischer Ausrichtung zeitweise toleriert, dann wieder verdrängt wurden, dachte man derlei in Bezug auf das Jiddische nicht einmal an. (s. ► Sprachpolitik und sprachliche Assimilation in Preußen) Auch die allmähliche Aufwertung deutscher Dialekte führte hier nicht zu einem sprachpolitischen Wandel. Die bestehenden innerjüdischen Bildungseinrichtungen und deren Programme wurden weitgehend verdrängt, unter anderem durch das Verbot der verbreiteten einklassigen, meist von einem Lehrer geleiteten Hausschulen sowie durch die Beschränkung und Regulierung der außerhalb dieser Schulen arbeitenden Privatlehrer. Das betraf auch das höhere jüdische Bildungswesen der Lehrklausen und Yeshivot, das unter anderem für das Rabbinat und andere religiöse Ämter ausbildete, nicht nur, da die christliche Seite in der rabbinisch-talmudischen Tradition eine zentrale Ursache für die Abschottung und die vermeintlich gesellschaftsschädigende Haltung der jüdischen Bevölkerung sah. Die Verdrängung bestehender Einrichtungen geschah auch deshalb, weil die hierfür aufgebrachten Mittel für die Einrichtung neuer, meist staatlich verordneter jüdischer Schulen – so die staatliche Seite bzw. einzelne Gemeinden sich für dieses Modell entschieden – und die Finanzierung spezifisch ausgebildeter Religionslehrer benötigt wurden. Da sich jüdische Lehrer mit den nunmehr vom Staat vorgegebenen Qualifikationen einer entsprechenden Ausbildung und guter Kenntnisse der deutschen Sprache zunächst kaum fanden, zudem zu teuer waren, traf dies insbesondere bei den zahlreichen kleinen Gemeinden auf einigen Widerstand.

Allerdings erkannten jüdische Intellektuelle, viele Gemeindevorstände und -mitglieder die Notwendigkeit, der Masse an armen Kindern über eine bessere, zumal eine säkulare Bildung Zukunftschancen zu eröffnen. Auch hinsichtlich der negativen Bewertung der zeitgenössischen jüdischen Kultur und des jüdischen Gemeinwesens stimmten viele jüdische Kritiker den christlichen zu. Diese Diagnose betraf nicht nur das Hebräische, sondern allem voran das Jüdisch-Deutsche als eine verdorbene ‚Unsprache'. In der Folge wurden am Übergang zum 19. Jahrhundert in einigen wenigen jüdischen Gemeinden Reformschulen gegründet. Manche derselben wurden sogar wohlwollend von der Obrigkeit unterstützt, aber nur wenige erhielten einen Finanzierungsbeitrag. Diese Neugründungen fungierten zunächst fast durchgängig wie das jüdische Schulwesen zuvor als Armenschulen, da die von der Gemeinschaft oder von Stiftern finanzierten Einrichtungen nurmehr als Ersatz für die den Familien auferlegte Erziehungspflicht der Jungen vorgehalten wurden. Das gemeinschaftlich meist unzureichend finanzierte Lehrpersonal war ebenso wie im christlichen Bereich meist nur ungenügend qualifiziert. Neben grundlegenden Kenntnissen der religiösen Tradition und kulturellen Grundtechniken wie dem Rechnen vermittelte der Unterricht einige Hebräischkenntnisse sowie

das Schreiben in hebräischer Kursive. Ein Sprachunterricht im Jiddischen, und damit verbunden eine abstrakte interne Anerkennung desselben als eigenständige Sprache, existierte jenseits der Schreibübungen und der Lehrsprache nicht. Kenntnisse des Deutschen und der lateinischen Schrift blieben außen vor. Das war bei der kleinen vermögenden Schicht anders. Hier schloss die Bildung insbesondere in größeren Gemeinden vereinzelt sogar Tanzunterricht mit ein, wobei zusätzlich zu jüdischen Inhalten die Vermittlung von Grundlagen der Mathematik, die deutsche Schriftsprache und zuweilen sogar Fremdsprachen entscheidend waren.

6 Deutsch als jüdische Sprache

Während die staatliche Sprachpolitik in den zahllosen Emanzipationsedikten eher schemenhaft sichtbar wird, ist sie auf den darunterliegenden administrativen Ebenen weit besser dokumentiert. Betrachtet man etwa die Curricula der neugegründeten staatlich genehmigten jüdischen Schulen, die auf einer aufklärerischen Pädagogik aufbauten, von denen jedoch nur wenige, dann zum Teil als innovative Bürgerschulen Bestand hatten, so weisen alle einen deutlichen Schwerpunkt auf dem Deutschunterricht auf (vgl. Lässig 2004, S. 151). Erstaunlicherweise findet sich dennoch über einige Jahrzehnte, wenn man Mähren und Böhmen mit einbezieht sogar noch deutlich später, weiterhin das Fach ‚deutsch-jüdisch Schreiben' bzw. ‚jüdische Kurrentschrift', wobei eine Vermittlung des Jiddischen selbst unerwähnt bleibt. Das Beherrschen der hebräischen Schreibschrift dient einem über die reine Lektüre hinausgehenden Gebrauch sowohl des Hebräischen als auch des Jiddischen. Betrachtet man aber die in Schulbüchern hierfür vorgegebenen Textvorlagen, so zeigt sich, dass schon vom ersten Schulbuch für die Berliner Freischule von 1779 bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts die Übungstexte in jiddischer Schreibweise stets in zeitgenössischem Hochdeutsch verfasst, zugleich niemals hebräische Texte vorgegeben wurden. (s. ► Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern) Dieser Widerspruch, hierbei Deutsch und nicht Hebräisch zu lehren, aber offenkundig eine an das Jiddische gebundene Literalität zu befördern, dokumentiert den Spagat zwischen einer auf das Deutsche hin ausgerichteten Bildung und der sprachlichen Realität. Der Sprachwechsel von der alten hin zur neuen Muttersprache verlief keineswegs so schnell und durchgreifend wie die Verordnungen und Lehrpläne es vorgaben.

Die gesetzlichen Regelungen betrafen auch die nun verpflichtende amtliche Zulassung jüdischer Lehrer, für die durchgängig gute Deutschkenntnisse zur Voraussetzung gemacht wurden. Insbesondere bei den vielen kleinen, ländlichen Gemeinden wird dieser Prozess aus den bereits genannten Gründen eher ein allmählicher Übergang gewesen sein. Selbst in manchen Städten wurde das Zusammenwirken älterer Lehrer ohne adäquate Kenntnisse und solcher, die die Anforderungen schon erfüllten, noch für einige Jahre toleriert. Vor allem an den neugegründeten städtischen Gemeindeschulen achtete man auf eine akademische Bildung, und gelegentlich wurden für den Deutschunterricht bewusst sogar nichtjüdische Lehrer eingestellt. Wie Schulprogramme und -visitationen belegen,

wurde dabei besonders auf die Deutschkenntnisse der jüdischen Kinder geachtet (vgl. Toury 1982, S. 84). Selbst eine an das Jiddische erinnernde Aussprache des Deutschen wurde schon früh zu einem Erkennungsmerkmal des Jüdischen erklärt und kritisiert. Dementsprechend achtete man auch auf jüdischer Seite mit Nachdruck auf ein reines Hochdeutsch. (s. ► Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich) Lediglich in einigen lokalspezifischen modernen Mischdialekten wie etwa dem Berliner- oder Wienerischen fand Jiddisch zum 20. Jahrhundert hin eine gewisse Anerkennung. Als kontextgebundene Binnensprache blieben letztlich nur einzelne kulturspezifische Ausdrücke und idiomatische Redewendungen erhalten. Für Juden wurde Neuhochdeutsch, das in weiten Teilen der christlichen, zumal der ländlichen Bevölkerung kaum verbreitet war, zum Beleg kultureller Integration und sogar abermals zu einem Erkennungsmerkmal. Der wachsende jüdische Mittelstand hatte sich damit eine dem bürgerlichen Bildungsideal verbundene Aufstiegsressource gesichert, die zudem die Umsiedlung eines erheblichen Teils der jüdischen Bevölkerung vom Land in einige wenige Großstädte sprachlich erleichterte. Das Hochdeutsche symbolisierte zudem die Integration in die deutsche Nation, wobei viele der alteingesessenen jüdischen Einwohner weiterhin den Lokaldialekt beherrschten und sich dadurch auch vor Ort als kulturell eingebunden erwiesen.

Parallel hierzu entwickelte sich auf christlicher Seite eine an das Jiddische angelehnte Kunstsprache. Da das alte Stereotyp des durch Armut und Profession gekennzeichneten Betteljuden mit der gesellschaftlichen Integration der jüdischen Bevölkerung rasch an Aussagekraft verlor, kreierten judenfeindliche Autoren vom Beginn des 19. Jahrhunderts an eine fiktive jüdische Sprache, die zum Erkennungsmerkmal des nicht mehr sichtbaren Juden wurde. Ebenso wie bildliche Darstellungen des Juden etwa vom kulturell hervorstechenden Neureichen zu antisemitischen Körpertypen übergingen, wurde Sprache oft in Verbindung mit Gestik zu einem Merkmal bleibender Fremdheit. Eine trotz aller Bildung weiterhin verworrene und verdorbene deutsche Sprache wurde ebenso wie deren überkorrekter, aber dennoch falscher Gebrauch als Bühnen-Jiddisch oder ‚Mauscheln' zu einem festen Bestandteil der Literatur und des Theaters – meist eine negative Zuschreibung, die sich wiederum auf die allgemeine gesellschaftliche Wahrnehmung übertrug. Jüdische Autoren und Autorinnen nutzten ihrerseits sprachliche Differenzierungen vom Jiddischen, von der ungenügenden Sprachbeherrschung des Deutschen hin zum Überkorrekten als Zeichen kultureller Verbundenheit bzw. der Distanz zwischen Überholtem und Modernem. Nur vereinzelt, so in der populären, meist nostalgischen Ghettoliteratur, präsentierte man die bereits im Vergehen begriffene eigene Sprachkultur in positiveren Farben.

Der von außen oktroyierte und intern geförderte Sprachwandel betraf auch die staatlichen Qualifikationsanforderungen für Rabbiner, die nun neben einer bürgerlichen Schulbildung zumindest grundlegende akademische Studien nachweisen mussten. In Ermangelung entsprechender, durchgängig verweigerter universitärer Einrichtungen zur Rabbinerausbildung waren dies üblicherweise allgemeine philosophische und oft auch sprachwissenschaftliche Studien, während die eigentliche rabbinische Ausbildung in der Hand des Rabbinats blieb. Zugleich machte die

staatliche Seite neue Tätigkeitsinhalte verpflichtend, die sich an der christlichen kirchlichen Praxis orientierten. Das betraf vor allem eine neue Predigtkultur, die eine auf die Ziele des Staates hin ausgerichtete bürgerliche Moralität und eine sozialverträgliche Verhaltensnorm vermitteln sollte. Diese Vorgaben wurden durch den neuen reformjüdischen Begriff einer angemessenen Religionsübung gestützt, fort vom primär rituellen Handeln, hin zur ethischen Menschenbildung. Man verpflichtete Rabbiner durchgängig zu regelmäßigem Predigen, gemeint waren damit moralisierende und emotionalisierende Predigten, die etwa im Stil der Schleiermacher'schen Predigtkultur auf Hochdeutsch zu halten waren. Neben einer angemessenen Sprachgewandtheit forderten die Gemeinden von Bewerbern zudem eine reine hochdeutsche Aussprache und eine tragende Stimme. Das Rabbinat, dem mit der Emanzipation erhebliche Teile der ursprünglichen Amtsfunktionen, allen voran die Gerichtsbarkeit und öfter sogar die traditionelle Lehrtätigkeit, untersagt worden waren, sollte noch mehr als zuvor Vermittler einer politisierten Ethik und durch den ausschließlichen Gebrauch der hochdeutschen Sprache auch ein Vermittler dieses Bildungsziels sein.

In der Frühen Neuzeit waren die Predigten des Gemeinderabbiners üblicherweise auf zwei Lehrvorträge im Jahr beschränkt worden. Dabei handelte es sich um öffentliche Lehrdisputationen. Ethische Moralpredigten fanden üblicherweise im Rahmen von Studiergemeinschaften statt und wurden oftmals von Nebenrabbinern oder reisenden Gelehrten gegen Bezahlung angeboten. Dennoch gehörte die Homiletik im Ablauf der Wochenlesungen aus der Tora, wie Sammelhandschriften und entsprechende Kompilationen von Studenten dokumentieren, bereits zur Qualifikation für das Amt. Jiddisch war die Sprache der Lehre und der Predigten, wobei letztere in der Regel auf Hebräisch verschriftlicht wurden. Insbesondere die Stil- und Sprachenfrage erklärt die anfängliche Kritik an der Etablierung deutscher Predigten als ein fester Bestandteil des Gottesdienstes. Tatsächlich fanden diese in den deutschen Staaten bis zum Holocaust keinen verbindlichen Ort in der Liturgie, blieben dadurch weiterhin etwas Fremdes. Viele der älteren Rabbiner, deren Aufgabenbereich ursprünglich gar nicht mit dem synagogalen Kultus verbunden war, sahen sich dazu nicht in der Lage. Die nachfolgende Generation predigte jedoch selbstverständlich in der vorgegebenen Form im Gottesdienst, veröffentlichte die Texte oftmals zudem in jüdischen Zeitungen und Sammelbänden, sodass sie auch in Gemeinden ohne Rabbiner verlesen werden konnten. Und nur sehr konservative orthodoxe Rabbiner übertrugen ihre Predigten für die Publikation weiterhin ins Hebräische. Die überwiegende Mehrzahl der Veröffentlichungen zu religiösen Inhalten, allem voran die Fülle der Arbeiten im Rahmen der Wissenschaft des Judentums wurde auf Deutsch veröffentlicht. Und das, obwohl es sich oftmals um jüdische Inhalte für eine jüdische Leserschaft handelte. Insbesondere für wissenschaftliche und politische Texte nutzte man selbstverständlich Deutsch als führende Wissenschaftssprache, zumal diese Texte stets auch die christliche Umwelt und die akademische Gemeinschaft ansprachen. Deutsch war als Muttersprache auch das angemessene Medium jüdischer religiöser und kultureller Bildung. An die Stelle des Jiddischen und des Hebräischen trat zunehmend die deutsche Sprache als ein einendes, zugleich jüdisches wie deutsches Band, als Sprache des Ge-

müts, des Intellekts und der nationalen Zugehörigkeit, aber auch eigener Kultur. Deutsch versprach zudem gesellschaftliche Anerkennung und war Ausweis von Modernität und Exzellenz. (s. ► Die Sprachenfrage im Reformjudentum, im Zionismus und in Palästina/Israel) Das Hebräische als eine alte und das Jiddische als verdorbene Sprache gehörten hingegen der dunklen Vergangenheit an.

7 Umwertungen der Sprachkulturen

Diese verbreitete Wahrnehmung änderte sich erst allmählich mit dem Ersten Weltkrieg, für die bürgerliche und säkularisierte jüngere Generation mit der sogenannten Jüdischen Renaissance. Die in den Kriegszeiten entstandenen Kontakte zum Ostjudentum führten jenseits der bislang äußerst kritisch gesehenen Fluchtmigration gen Westen zu einer positiveren Wahrnehmung der jüdischen Kultur Osteuropas und zugleich zu deren zunehmender Essenzialisierung als ein von der Moderne noch nicht verdorbenes, ursprüngliches Judentum. In der Folge kam es zu einer Aufwertung des Jiddischen in den Kreisen deutsch-jüdischer Intellektueller, insbesondere in Bezug auf die zeitgleich aufblühende jiddische Kultur Osteuropas (vgl. Olszewska 2019, S. 25–26, 31). Das Ostjiddische, das sich in einer Umwelt entwickelt hatte, die in geringerem Maß oder gar nicht von der deutschen Sprache geprägt war, besaß eine weit größere Eigenständigkeit mit etlichen Dialekten und vielen Übernahmen aus Nachbarsprachen, ohne dass der Kontakt zum westlichen Sprachzweig abgebrochen wäre. Es wurde jenseits der jeweiligen Landessprachen zur grenzübergreifenden Verkehrssprache der osteuropäischen jüdischen Bevölkerungen. Erst im Rahmen der dortigen Nationaldebatten und der damit verbundenen Frage nach den staatlicherseits anerkannten Landessprachen bzw. nach einer Nationalsprache veränderte sich auch die Position des Ostjiddischen. In Böhmen und Mähren sowie den westlichen Teilen Österreich-Ungarns betonte man staatlicherseits die Orientierung gen Westen, also nach Wien, etwa über die verbindliche deutsche Amts- und Bildungssprache. Demgegenüber standen andere Sprachkulturen zwar zurück, wurden zum Teil aber toleriert, so das Ungarische als Unterrichts- und Verwaltungssprache. Da das Jiddische hier ebenso wie in den deutschen Staaten jedoch nicht als eigenständige Sprache, sondern als entstelltes Deutsch angesehen wurde, gewährte man für dieses keine Sonderrechte (vgl. Berger 2008–2009, S. 511–512). Abermals war man sehr darauf bedacht, den Sprachwandel der jüdischen Bevölkerung hin zum Hochdeutschen zu forcieren, so bereits im Rahmen der Josephinischen Reformen des späten 18. Jahrhunderts. Durch Gesetze wie jenes, welches die amtliche Heiratserlaubnis von einem Grundschulabschluss abhängig machte, wurde zugleich die schulische Bildung und der Sprachwandel durchgesetzt. Zudem erließ Österreich-Ungarn vergleichbare Vorgaben hinsichtlich der Kenntnisse der jeweiligen Landessprache für jüdische Lehrer und Rabbiner. (s. ► Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich) In den weiter östlich gelegenen Gebieten und einigen anderen Staaten verlief diese Verdrängungspolitik weniger stringent. (s. ► Schweizerische Sprachpolitik als Leerstelle)

Parallel hierzu stritt man auch in den jüdischen Gemeinschaften Osteuropas über die kulturelle Selbstverortung etwa in Bezug auf die verordnete Germanisierung oder beispielsweise die Etablierung des Ungarischen als Landessprache, vereinzelt aber auch über die Bedeutung einer eigenständigen Kultur und damit über die Frage nach dem Erhalt der eigenen Sprache. Ebenso wie andere sprachlich divergierende kulturelle Minderheiten verstand sich ein erheblicher Anteil der jüdischen Bevölkerung als Teil eines eigenen Volkes innerhalb der mit der Staatszugehörigkeit verbundenen Nationalität. Jüdische Autoren und Künstler beiderlei Geschlechts begannen dementsprechend die jüdische Kultur als eigenständig und bewahrenswürdig aufzuwerten. In der Folge entstand um die Jahrhundertwende ein jiddischer Kulturraum, in dem Theaterstücke, Erzählungen und Dichtungen neben einer als spezifisch begriffenen musikalischen Tradition standen, der wenig später sogar erste Stummfilme hervorbrachte. Obwohl viele der jiddischen Autoren weiterhin klagten, dass diese Sprache ärmlich und wenig feinsinnig sei, entwickelte sie sich im Rahmen dieser kulturellen Renaissance zu einer modernen literarischen Sprache, die es nunmehr in eigenen Institutionen wie dem YIVO *(Yidisher Visnshaftlekher Institut)* auch sprachwissenschaftlich zu erforschen galt. Die Versuche, die bislang unhinterfragte Sprachtradition im Rahmen der symbolischen Sprachdebatten, in denen kulturelle Identität und Nationalität verhandelt wurden, zu verorten, kulminierten 1908 auf der Konferenz der Jiddischisten in Czernowitz in der öffentlichen Erklärung des Jiddischen zu einer jüdischen Nationalsprache (s. ► Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz), ein Beschluss, den parallel dazu der *Algemeyner Yidisher Arbeterbund* bereits 1905 angeregt hatte und 1910 verabschiedete. Dies war zugleich als Stellungnahme gegen die ausschließliche Betonung des Hebräischen durch die osteuropäisch-jüdische Aufklärung und nachfolgend die Zionisten gedacht gewesen. Gleichzeitig positionierte man sich damit insbesondere gegen die allgemeine Sprachpolitik zugunsten des Deutschen und die Abwertung der Umgangssprache der jüdischen Bevölkerung. Ein Resultat dieser Distanzierungsbewegung wird in der sprachpolitischen Maxime etlicher Autoren wie Scholem Aleichem oder von Jiddischisten wie Max Weinreich ersichtlich, dass das Jiddische als literarische Sprache so fern als möglich vom Deutschen anzusiedeln sei. Nach dem Untergang des osteuropäischen Judentums im Holocaust und als Folge der Sprachpolitik in den Sowjetstaaten war das Ostjiddische vor allem für die Generation der Migranten und Migrantinnen, insbesondere in den USA, Teil ihrer Alltagskultur. Jiddisch diente dort für einige Jahrzehnte weiterhin auch als literarische Sprache mit eigenständigen Medien und einer Literatur-, Theater- und Filmkultur, während es von den nachfolgenden Generationen meist nurmehr idiomatisch als Identitätsmarker genutzt wurde. Sieht man einmal von den seit den 1970er Jahren wiederkehrenden Wellen eines zugleich deutlich über jüdische Kreise hinausreichenden, stets jedoch distanzierten Interesses an dieser jiddischen Kultur ab, so dient Jiddisch aktuell nahezu ausschließlich einigen wenigen ultra-orthodoxen Gruppierungen als Alltagssprache.

Literatur

Berger, Shlomo: Jiddisch und die Formierung der aschkenasischen Diaspora. In: Aschkenas 18–19/2 (2008–2009), 509–527.

Brämer, Andreas: Leistung und Gegenleistung. Jüdische Religions- und Elementarlehrer in Preußen (1823/24–1872). Göttingen 2006.

Dzikowska, Katarzyna: Dienst am Geist – Dienst an der Sprache. Martin Buber und die jüdische Renaissance. In: Jürgen Doll (Hg.): Les écrivains juifs autrichiens (du „Vormärz“ à nos jours) = Judentum und österreichische Literatur (vom Vormärz bis zur Gegenwart). Textes réunis et présentés. Poitiers 2000, 145–157.

Gotzmann, Andreas: Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit. Leiden 2002.

Kiefer, Ulrike: Sprachpolitik gegenüber fremdsprachigen Minderheiten im 19. Jahrhundert. Jiddisch. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 172–177.

Kremer, Arndt: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte (1893–1933). Berlin 2012.

Kremer, Arndt: Unvereinbare Zwienatur(en)? Das Problem der Dualität bei Martin Buber und Gershom Scholem und ihre Einstellung zum Hebräischen und Deutschen bis 1918. In: Naharaim 2/2 (2008), 236–264.

Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

Lowenstein, Steven M.: The complicated language situation of German Jewry (1760–1914). In: Studia Rosenthaliana 36 (2002–2003), 3–31.

Olszewska, Izabela/Twardowska, Aleksandra: A positive image of Yiddish and Judeo-Spanish in the Jewish press of the first half of the 20th century. An overview. In: Andrzej Kątny/Izabela Olszewska/Aleksandra Twardowska (Hg.): Ashkenazim and Sephardim. Language miscellanea. Berlin 2019, 23–42.

Perets, Rachel: Die hebräische Sprache. In: Eli Bar-Chen/Anthony D. Kauders (Hg.): Jüdische Geschichte. Alte Herausforderungen, neue Ansätze. München 2003, 111–122.

Petuchowski, Jakob Josef: The development and design of a German-Jewish prayerbook. In: Moses Rischin/Asher Raphael (Hg.): The Jewish legacy and the German conscience. Berkeley, CA 1991, 171–187.

Reichert, Carmen: Von Nathan Birnbaum zu Nosn Birnboym. Das Engagement eines Wiener Bürgers für die jiddische Sprache im Kontext der national-jüdischen Bewegungen. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 88/1–2 (2021), 240–260.

Schatz, Andrea: Vorgeschrieben und umgeschrieben. Die ‚neue heilige Sprache‘ der jüdischen Aufklärer. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 19–27, 112–113.

Simon, Bettina: Zur Situation des Judendeutschen im 19. Jahrhundert. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 178–184.

Toury, Jacob: Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung in den deutschen Kulturraum. In: Walter Grab (Hg.): Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik. Tel-Aviv 1982, 75–94.

Volkov, Shulamit: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland (1780–1933). In: Dies.: Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays. München 2001, 82–96.

Volovici, Marc: German as a Jewish problem. The language politics of Jewish nationalism. Stanford 2020.

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.

Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich

Dirk Sadowski

1 Einleitung

Zu der unter dem Siegel der Toleranz betriebenen Politik, die der österreichische Staat unter Kaiser Joseph II. und seinen Nachfolgern gegenüber der jüdischen Bevölkerung des Habsburgerreiches dekretierte und umsetzte, gehörte von Anfang an die Reglementierung des Gebrauchs ihrer Sprachen. „Um die in Meinen Erblanden so zahlreiche Glieder der Jüdischen Nation dem Staate nützlicher zu machen […], so wird der erste zuträgliche Schritt durch unvermerkte [d. h. unverzügliche, Anm. D. S.] Beseitigung ihrer Nationalsprache […] geschehen können", hieß es im Handschreiben Josephs II. vom 13. Mai 1781 an die Wiener Hofkanzlei, welches gemeinhin als Beginn der kaiserlichen Toleranzpolitik betrachtet wird (Toleranzpatent. I. Handschreiben [1781] 1918, S. 440). Unter der „Nationalsprache" der Juden verstanden Joseph und seine Beamten beide mit hebräischen Schriftzeichen geschriebenen Sprachen, das Hebräische wie das Jiddische, stand doch die Verständlichkeit von Dokumenten im behördlichen Umgang zunächst im Fokus ihres Interesses: Alle rechtsrelevanten Schriftstücke wie Verträge, Testamente, Rechnungen und Handelsbücher sollten zukünftig in der „gerichtsüblichen Sprache eines jeden Landes" verfasst sein. Um den Juden die Gelegenheit zu geben, sich innerhalb der im Handschreiben vorgegebenen Frist „von 2 oder 3 Jahren" die jeweilige Sprache anzueignen, sollte „bei den Hauptsynagogen jeden Landes eine nach der Normallehrart eingerichtete Schule" errichtet werden. Wo dies nicht möglich sei, sollten die jüdischen Kinder die bereits bestehenden, öffentlichen –

D. Sadowski (✉)
Leibniz-Institut für Bildungsmedien, Georg-Eckert-Institut (GEI), Braunschweig, Deutschland
E-Mail: sadowski@gei.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_3

d. h. christlichen – Schulen besuchen. Alles sollte „ohne mindester Beirrung ihres Gottesdienstes und Glaubens“ umgesetzt werden (Toleranzpatent. I. Handschreiben [1781] 1918, S. 440); d. h. nicht nur durften religiöse Inhalte kein Bestandteil des auf den Spracherwerb ausgerichteten Curriculums sein, vielmehr war damit auch festgelegt, dass der Staat nicht versuchen würde, reformierend in den traditionellen jüdischen Religionsunterricht einzugreifen.

Weitere, über die pragmatisch-juridische Begründung im Handschreiben hinausgehende Motive für den angestrebten Sprachenwechsel traten erst im Prozess der Beratungen des kaiserlichen Entwurfs in den zuständigen Gremien und Behörden zutage. Im Vordergrund standen hier die „sittliche Bildung und Aufklärung der Juden“, wie sie Christian Wilhelm Dohm fast zeitgleich in Preußen als ein Hauptanliegen „weise[r] Regierung“ im Kontext der ‚bürgerlichen Verbesserung der Juden‘ definiert hatte (Dohm 1781/83, 1. Tl., S. 120). In den für die neuen jüdischen Schulen zu verfassenden deutschsprachigen Lehrbüchern sollten nach Auffassung der Hofkanzlei „blos natürlich- und philosophische […] Wahrheiten vorgestellet, die widersinnige Leichtglaublichkeit und der Aberglauben durch das wahre Licht der Vernunft bestritten, insbesondere aber die Verbindung der Menschen unter sich […] dargethan und ihnen [den jüdischen Kindern, Anm. D. S.] überhaupts eine ächte Sittenlehre vorgetragen werden“ (Toleranzpatent. III. Vortrag der Hofkanzlei [1781] 1918, S. 447). Nachdem der Staatsrat die Errichtung jüdischer Normalschulen befürwortet hatte, erging am 19. Oktober 1781 ein Dekret der Hofkanzlei an alle Landesregierungen, welches die Parameter des zukünftigen jüdischen Normalschulwesens vorgab.

2 Die jüdischen deutschen Schulen und die Inhalte des Unterrichts in der deutschen Sprache

Das Hofdekret von 1781 galt für alle Länder der Monarchie; somit war den jeweiligen Landesregierungen aufgetragen, für die Errichtung der jüdischen Schulen in ihrem Verantwortungsbereich zu sorgen (vgl. Schulbildungswesen. Hofkanzleidekret [1781] 1918). Das Schulwesen für die jüdische Bevölkerung sollte überall nach dem Vorbild der sogenannten ‚Normalschulen‘ entstehen, wie sie seit der Verabschiedung der *Allgemeinen Schulordnung für die deutschen Normal-, Haupt- und Trivialschulen* im Jahr 1774 bereits für die christliche Bevölkerung des Reiches eingerichtet worden waren. Bei der Mehrzahl von ihnen handelte es sich um ein- bis dreiklassige Trivial- und Hauptschulen, in denen die Kinder der breiten Bevölkerung vor allem in den kleineren Städten und auf dem Lande, denen bisher allenfalls etwas Glaubensunterricht erteilt worden war, Lesen, Schreiben und Rechnen lernten. Der Unterricht orientierte sich an der Lehrart des schlesischen Schulreformers Johann Ignaz von Felbinger, die in Österreich zur ‚Normallehrart‘ bzw. ‚Normalmethode‘, d. h. zur didaktischen *Norm* erklärt worden war. In den Schulen wurde in der Regel auf Deutsch – dann firmierten die Lehranstalten auch unter der Bezeichnung ‚deutsche Schulen‘ –, in den nicht-deutschsprachigen Ländern der Monarchie auch in der jeweiligen Landessprache unterrichtet.

Unter der ‚Landessprache', die die jüdischen Kinder in den Normalschulen zu erlernen hatten, verstanden die Behörden in der Regel ebenfalls das Deutsche. Dies galt zumal für das Königreich Böhmen, in dem auch in den christlichen Normalschulen der Deutschunterricht im Mittelpunkt stand, sowie später für Galizien. In Mähren durfte neben dem Deutschen auch Tschechisch zur Verfertigung von Dokumenten verwendet werden (vgl. Karniel 1986, S. 417). In den Ländern der Stephanskrone konnte, in Anlehnung an die Bestimmungen der *Ratio educationis* von 1777 für das christliche Schulwesen, der jüdische Normalschulunterricht auf Ungarisch stattfinden (vgl. Mandl 1903, S. 13).

Nach den ersten Schulgründungen in Prag und Triest im Mai 1782 wurden in den Ländern der Monarchie in schneller Folge jüdische Normalschulen – zumeist ein- bis zweiklassige Trivialschulen – errichtet. In Böhmen entstanden bis 1787 in 25 Orten jüdische deutsche Schulen, die in jenem Jahr von 559 Schülern besucht wurden. In weiteren 56 Ortschaften Böhmens machten die jüdischen Eltern von der Möglichkeit Gebrauch, ihre Kinder in christliche Schulen zu schicken. In Mähren existierten bereits im Jahre 1784 42 jüdische Normalschulen (vgl. Singer 1933, S. 269–270). In Ungarn entstanden insgesamt 23 Schulen, darunter in den beiden größten jüdischen Gemeinden des Königreiches in Pressburg und Altofen (vgl. Mandl 1903, S. 18–36).

Im Unterschied zu den in Deutschland an verschiedenen Orten entstandenen Schulen der Haskala ging im Habsburgerreich, von Triest abgesehen, die Initiative zur Gründung der neuen Bildungseinrichtungen nicht von aufgeklärten und akkulturierten Vertretern der Gemeindeeliten oder von Maskilim aus. Die konkreten Konditionen der Schulerrichtung wurden vielmehr im besten Fall – wie in Prag – zwischen dem Staat und der jüdischen Gemeinde ausgehandelt, in den allermeisten Fällen jedoch durch die Behörden oktroyiert. Die Gesamtaufsicht über Schulerrichtung und Unterricht lag, wie im Hofdekret von 1781 verordnet, bei der christlichen Schuldirektion des jeweiligen Landes.

In Galizien mit seiner großen jüdischen Bevölkerung kam in den Diskussionen um das jüdische Schulwesen eine Besonderheit zum Tragen. Sie resultierte aus der Vorstellung einer besonderen moralischen Deprivation der polnisch-galizischen Judenheit und der daraus abgeleiteten kameralistischen Auffassung von ihrem äußerst negativen Einfluss auf das wirtschaftliche Wohlergehen des Landes – eine These, für die auch die besonders prekäre sozioökonomische Situation des größten Teils der jüdischen Bevölkerung Galiziens ins Feld geführt wurde. So ging es zuallererst darum, wie es ein hoher Lemberger Regierungsbeamter ausdrückte, „die jüdische Nation, deren sittlicher und religiöser Charakter äusserst verdorben ist, zu nützlichen oder doch zu weniger schädlichen Staats Einwohnern" umzugestalten, wozu der deutsche Unterricht den Boden bereiten sollte (Protokollnotiz zur Sitzung der Studienhofkommission, 3.1.1787, AVA, StHK, Kt. 106, 23 Inneröesterreich). Eng mit diesem Motiv verbunden war die Frage der sprachlichen Akkulturation. So wurde die von den galizischen Juden und Jüdinnen verwendete ostjiddische Sprache als besonders hinderlich für die angestrebte ‚moralische Verbesserung' betrachtet. Viel stärker als in Böhmen, Mähren oder selbst in Ungarn, in dem größere Teile der jüdischen Bevölkerung zum westjiddischen Sprachbe-

reich gehörten, zielte in Galizien die von Joseph II. gegenüber der jüdischen Gemeinschaft ergriffene Sprachenpolitik auch auf den umgangssprachlichen Bereich. Nicht nur die Vermittlung von Literalität im Sinne des Vermögens, Deutsch lesen und schreiben zu können, stand hier im Zentrum des Unterrichts, eine mindestens gleichwertige Rolle spielte der Gebrauch einer ‚reinen' deutschen Aussprache und die hierdurch intendierte Verdrängung des Jiddischen aus dem Alltag der galizischen Juden und Jüdinnen.

Die große Bedeutung, die man der Durchsetzung des deutschen Unterrichts für jüdische Kinder in Galizien beimaß, wird in der 1787 erfolgten Bestellung von Herz Homberg zum Aufseher über das jüdische deutsche Schulwesen deutlich. Homberg, ein Maskil und enger Vertrauter Moses Mendelssohns, hatte zuvor einige Jahre als Lehrer an der Scuola Pia Normale sive Talmud Torà in Triest gewirkt und sich den habsburgischen Behörden wiederholt als Verfasser von auf die Reform des jüdischen Schulwesens zielenden Schriften in Erinnerung gerufen. Von Lemberg aus gelang es ihm innerhalb weniger Jahre, den zuvor nur schleppend vorangegangenen Aufbau des jüdischen Normalschulwesens stark voranzutreiben. Gab es zu seinem Amtsantritt im Jahre 1787 nur 28 jüdische deutsche Schulen, darunter die 1782 gegründete Lemberger Hauptschule und die 1784 eingerichtete Hauptschule in Brody, so waren es vier Jahre später bereits 93 Schulen, die über das ganze Land verteilt waren. Auf seinem Höhepunkt zu Beginn des Jahres 1797 umfasste das jüdische deutsche Schulsystem in Galizien 109 Schulen, in denen insgesamt 117 Lehrer und vier Lehrerinnen, allesamt jüdisch, beschäftigt waren (vgl. Sadowski 2010, S. 121–165). Hombergs oft mangelnde Sensibilität gegenüber Eltern und Gemeindeeliten sowie seine hartnäckigen Versuche, auch den traditionellen Cheder-Unterricht entgegen dem Nichteinmischungsgebot des josephinischen Staates zu reformieren, beschränkten jedoch gleichzeitig seine Durchsetzungskraft, indem sie den Widerstand der galizischen Judenheit gegen ihn und die unter seiner Aufsicht stehenden Schulen hervorriefen bzw. verstärkten. So dürfte selbst in der Hochphase des jüdischen Normalschulsystems in Galizien nur ein relativ geringer Teil schulpflichtiger jüdischer Jungen und Mädchen regelmäßig die deutschen Schulen besucht haben (vgl. Sadowski 2010, S. 273–312).

Unter Hombergs Aufsicht erhielten jüdische Jungen – und ab 1790 verstärkt auch jüdische Mädchen – einen wesentlich auf das Erlernen der deutschen Sprache ausgerichteten Unterricht. Das Curriculum dürfte sich kaum von dem anderer jüdischer deutscher Schulen im Habsburgerreich unterschieden haben. Ein Schulanfänger in der „unteren Abteilung" der 1. Klasse an der jüdischen Hauptschule zu Lemberg hatte in einer gewöhnlichen Schulwoche des Jahres 1794 dreieinhalb Stunden Basisübungen wie „Buchstabenkennen" und „Buchstabieren von der Tafel" bzw. mittels Tabellen, vier Stunden Leseübungen und je eine Stunde elementare Grammatik des Deutschen sowie Schönschreiben zu absolvieren. Vervollständigt wurde der Stundenplan durch zweieinhalb Stunden Rechnen. Im Stundenplan der „oberen Abteilung" der 1. Klasse fanden sich zum größten Teil dieselben Fächer; nur das Buchstabieren fehlte, dafür nahm das Schreibenlernen etwas mehr Raum ein. In der 2. Klasse standen neben neun Schulstunden Leseunterricht sieben Stunden Schreibunterricht (Schönschreiben, Rechtschreibung und Dik-

tate), drei Stunden Grammatik und drei Stunden Rechnen auf dem Stundenplan. Die fortgeschrittenen Schüler der 3. Klasse schließlich hatten neben dem Lese-, Schreib- und Rechenunterricht so anspruchsvolle Fächer wie „Briefstil", „schriftliche Aufsätze" und „Sprachlehre" zu belegen (Curriculum zit. nach Bałaban 1906, S. 30–31).

Als Lese- und Übungsbücher dienten an allen jüdischen deutschen Schulen im Habsburgerreich Bearbeitungen von Lehrwerken, die ursprünglich für die christliche Bevölkerung verfasst worden waren. Neben einer Lesefibel für Schulanfänger, dem *ABC oder Buchstabirbüchlein nebst Leseübungen für die jüdische Jugend* (ABC oder Buchstabirbüchlein 1801), das auch unter dem Titel ‚Namenbüchlein' Verbreitung fand, kam das *Lesebuch für die jüdische Jugend* zum Einsatz, das erstmals 1781 in Prag erschienen war. Der böhmische Schulreformer Ferdinand Kindermann von Schulstein hatte den zweiten Teil des in den katholischen Normalschulen verwendeten Lesebuches von 1778, welches mit *Anleitung zur Rechtschaffenheit* betitelt war (der erste Teil enthielt die Religionslehre), bearbeitet und sich bemüht, „alles jenes, welches der Christlichen Religion eigenthümlich war, wegzustreichen", wie er Mendelssohn Anfang 1783 in einem Brief mitteilte (Kindermann [1783] 1977, S. 89). Sodann habe er moralische Erzählungen eingefügt, nicht nur, um den Unterricht „sinnlich, unterhaltlich und fasslicher" zu machen, sondern auch, um den jüdischen Kindern „Wahrheiten" der universellen Moral vermitteln zu können. Neu im Vergleich mit der christlichen Vorlage war z. B. ein Abschnitt über die „Allgemeine[n] Pflichten gegen den Nächsten" (Lesebuch für die jüdische Jugend 1781, S. 32–34), der dem Anliegen entsprach, die Juden „mit uns" – also den Christen – „sittsamer und geselliger zu machen", wie dies Kindermann gegenüber Mendelssohn formuliert hatte (Kindermann [1783] 1977, S. 89).

Tatsächlich war der Leseunterricht in den jüdischen deutschen Schulen im Habsburgerreich, wie aus den verwendeten Schulbüchern und anderen Quellen hervorgeht, gleichzeitig ‚Moralunterricht' – unter dieser Bezeichnung firmierte er bisweilen auch in den Curricula und im Schriftwechsel zwischen Homberg und den Lemberger bzw. Wiener Behörden. Dies entsprach nicht nur den Maximen des Toleranz- und Verbesserungsdiskurses aufgeklärter reformabsolutistischer Staatsbeamter. Auch ein Maskil wie Naphtali Herz Wessely hatte in seiner Programmschrift *Divre Schalom ve-Emet* 1782 gefordert, spezielle Lehrbücher für den Religions- und Moralunterricht zu verfassen (vgl. Wessely [1782] 2014, S. 126–129). David Friedländers *Lesebuch für jüdische Kinder* für die Berliner Freischule (Friedländer 1779) enthielt moralisch-erzieherische Texte, und Homberg selbst unterbreitete immer wieder Vorschläge für den Unterricht jüdischer Kinder in Moral- und Sittenlehre, ehe er mit dem deutsch-hebräischen *Imre Schefer* (Homberg 1808) und mit dem ausschließlich deutschsprachigen *Bnei Zion* (Homberg 1812) selbst entsprechende Lehrbücher verfasste.

Viele der im *Lesebuch für die jüdische Jugend* enthaltenen, hinter unverfänglichen Titeln wie „Von der Rechtschaffenheit der Schüler in der Schule", „Von der Sittsamkeit und Rechtschaffenheit eines Menschen in seinen Gesinnungen, Handlungen und in seiner Aufführung" oder „Von der Haushaltungskunst" angeordneten Lehr- und Lesetexte enthielten wenig, was unter dem Gesichtspunkt der

jüdischen Tradition als problematisch angesehen worden sein dürfte. Von einer gewissen Brisanz war hingegen der mit „Von der Gesellschaft […] und den gesellschaftlichen Pflichten" überschriebene Teil. Er enthielt eine reformabsolutistische Gesellschaftslehre, von der die Pflichten des Untertanen abgeleitet waren und die weit über das hinausging, was den jüdischen Kindern über ihre bisherige traditionelle Erziehung und lebensweltliche Erfahrung bekannt und vertraut war. Korporative Verbindungen mitsamt ihren tradierten Institutionen und partikularen Interessen kamen in ihr nicht vor und damit auch keine autonomen jüdischen Gemeinden und keine rabbinischen Gerichte, wie sie der österreichische Staat per Dekret 1785 aufgehoben hatte.

Neben dem Erwerb von Lese- und Schreibfähigkeiten des Deutschen und der Erziehung zu anständigen und fleißigen Untertanen mittels des ‚Moralunterrichts' stand in Galizien ein weiteres Unterrichtsziel, nämlich die Übung der ‚reinen Aussprache' des Deutschen. Hinter dieser in den Quellen immer wieder anzutreffenden Formulierung bzw. der Propagierung eines ‚akzentfreien' deutschen Sprechens stand die Forderung, im Unterricht kein Jiddisch zu benutzen. Doch zielte die österreichische Sprachenpolitik gegenüber der jüdischen Bevölkerung Galiziens nicht nur auf die Eliminierung der jiddischen Sprache in der Schule, sondern auch auf ihre Beseitigung als alltägliches Kommunikationsmittel. Hierauf deuten u. a. die Worte des christlichen Schulaufsehers für Galizien Johann Nepomuk Franz Hofmann, der sich 1789 in einem Bericht darüber beklagte, dass die jüdischen Kinder sich in ihrem familiären Umfeld noch immer nicht „der gereinigten deutschen Mundart" bedienen würden, die sie in der Schule lernten (Bericht, 29.8.1789, TsDIAU-L, 146/3/2278 bzw. CAHJP, HM 2/9676.7).

Hinter der Bedeutung, die die österreichischen Behörden der Verwendung der „gereinigten deutschen Mundart" und der Verdrängung des „jüdischen Akzents" (z. B. Bericht über die Schulen des Kreises Bochnia, 27.10.1789, TsDIAU-L, 146/3/2278 bzw. CAHJP, HM 2/9676.7) in den jüdischen Schulen beimaßen, stand die Ablehnung der jiddischen Sprache als vermeintlicher Hort der Unmoral und eines der Haupthindernisse auf dem Weg der ‚sittlichen Verbesserung' der Juden. Hier trafen sich aufgeklärte österreichische Beamte mit den jüdischen Aufklärern. Nicht nur Mendelssohn äußerte seine Vorbehalte gegenüber dem Jiddischen, von dem er fürchtete, dass es „nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen" habe (Mendelssohn [1782] 1977, S. 80). Analog zur Sprachendiskussion der allgemeinen Aufklärung behaupteten radikalere jüdische Aufklärer wie David Friedländer, dass die jiddische Sprache in ihrer Vermischtheit und vermeintlichen Regellosigkeit ungeeignet sei, zu wahrer Vernunft, Frömmigkeit und Moralität zu gelangen, da diese nur über deutliche Begriffe, ergo eine ‚reine' Sprache, zu erlangen seien.

In den jüdischen Normalschulen Galiziens bot vor allem der Lese- und Moralunterricht den Rahmen für das Üben des ‚reinen' Sprechens. Aber auch das Hersagen der täglich zu deklamierenden Schul- und Unterrichtsordnung konnte von den Lehrern zum Anlass genommen werden, die Aussprache der Schüler zu korrigieren. Diejenigen Knaben, die sich im Unterricht eine besonders gute deutsche Aussprache angeeignet hatten, durften zu den öffentlichen Prüfungen am Ende eines

jeden Schulkurses vor den Gemeindenotabeln und Behördenvertretern eine kurze, von den Lehrern vorbereitete Rede vortragen, wie aus den von Homberg 1787 verfassten *Verhaltungspunkten für jüdische Schullehrer* hervorgeht (vgl. AVA, StHK, Kt. 106, 23 Galizien). Dies sollte den Schülern als Ansporn dienen. Da eine ‚reine' Aussprache kaum mittels der halbjährlich nach Wien einzusendenden Probeschriften der Schüler nachgewiesen werden konnte, dienten diese Prüfungsreden in Anwesenheit des Oberaufsehers über die Schulen oder des jeweiligen Kreisschuldirektors dazu, den Fortschritt der Schüler in diesem Bereich zu kontrollieren.

Die jüdischen Normalschullehrer hatten von Anfang an darauf zu achten, dass ihre Schüler sich um den korrekten mündlichen Gebrauch der deutschen Sprache bemühten. Dies dürfte ihnen nicht immer leichtgefallen sein, zumal sie selbst die ‚reine' Aussprache nicht immer beherrschten. Wie ein hoher Lemberger Gubernialbeamter im Jahre 1788 in einem Bericht über den Zustand des Schulwesens bemerkte, gebe es in Galizien kaum eine jüdische Trivialschule, „wo der Lehrer keinen merklichen jüdischen Akzent in der deutschen Aussprache" habe (Bemerkungen im allgemeinen über das Schulwesen, o. D., verm. Ende 1788/Anfang 1789, AVA, StHK, Kt. 79, 17 Galizien *in genere*). In ihren Visitationsberichten vermerkten die Kreisschuldirektoren jedoch auch, wenn sich ein Lehrer besonders um den Unterricht in der ‚reinen' deutschen Aussprache verdient gemacht hatte. So erbat der Kreisschuldirigent des Bochnier Kreises im Oktober 1789 eine finanzielle Belohnung für den Lehrer der jüdischen deutschen Schule in Wisnicz, da dieser sich „mit merkbarem Erfolge" bemüht habe, „den jüdischen Akzent in der deutschen Sprache auszumerzen" (Bericht über die Schulen des Kreises Bochnia, 27.10.1789, TsDIAU-L, 146/3/2278 bzw. CAHJP, HM 2/9676.7). Zur selben Zeit vermerkte auch der Schuldirigent von Stanislau, dass die jüdische Schule in der Kreisstadt „vorzüglichen Beifall" und der Lehrer eine Belohnung verdiene, zeichneten sich die Schüler doch dank seines Geschicks „vorzüglich im Lesen, in der reinen Aussprache, in der Sittenlehre und deutschen Sprache aus" (Bericht über die Schulen des Kreises Stanislau, 15.10.1789, TsDIAU-L, 146/3/2278 bzw. CAHJP, HM 2/9676.7).

Unter der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung des Habsburgerreiches stieß der Versuch des österreichischen Staates, die eigene, in der Tradition tiefverwurzelte Sprache mithilfe des deutschen Schulwesens zu verdrängen, auf Ablehnung. Der Nikolsburger jüdische Chronist Abraham Trebitsch beklagte im Jahre 1801 die *Gzerot*, die Unheilsereignisse, unter denen die Juden in den vorausgegangenen Jahrzehnten zu leiden gehabt hätten, darunter neben der Abschaffung der rabbinischen Gerichtsbarkeit und der Militärdienstpflicht auch die Einführung des Normalschulwesens. Für das Jahr 5548 (1787/88) vermerkte er zynisch, dass die Behörden befohlen hätten, „die Söhne Judas […] mit der Umarmung des Schreibens zu umarmen, durch den Zaum der Rede und die Süße der Sprache zu zügeln […]: Sie sollen nicht mehr schändlich die Sprache der Stammler [gemeint ist das Jiddische, Anm. D. S.] sprechen." (Hebr. Verse, abgedruckt in Kestenberg-Gladstein 1969, S. 43, Übers. D. S.) In seinem Testament warnte der in Eisenstadt geborene Rabbiner Akiva Eger der Jüngere noch Jahrzehnte später vor dem Gebrauch der deutschen Sprache statt des Jiddischen, da ihm dies als Aneignung einer fremden

Kultur und Vorstufe der Preisgabe des jüdischen Glaubens erschien (vgl. Assaf 2002, S. 453). Doch gab es unter der traditionellen Elite auch Stimmen, die die Einführung des Normalschulunterrichts begrüßten und der Ausrichtung des deutschen Unterrichts auf die Zurückdrängung der jiddischen Sprache etwas Positives abgewinnen konnten. Als 1784 die jüdische deutsche Schule in Brody eröffnet wurde, hielt der Gemeindevorsteher Jakovke Landau eine in Deutsch und Hebräisch verfasste „Aufmunterungs-Rede für die jüdische Jugend", in der er die Wohltaten der Politik Josephs II. gegenüber der jüdischen Bevölkerung pries, darunter vor allem die Einführung des deutschen Unterrichts. Aus dem Buch Hiob zitierend, führte er anspielungsreich das „Stammeln", also die jiddische Sprache, als eines der Übel auf, unter denen die Juden seit der Zerstreuung litten; mit der „Beredsamkeit" sei ihnen auch die „weltliche Weisheit" abhandengekommen. Landau forderte die anwesenden Kinder auf, die Gelegenheit zu ergreifen und in der deutschen Schule ihre Sprache und ihre Sitten zu vervollkommnen (Aufmunterungs-Rede für die Jüdische Jugend gehalten bei Eröfnung der Normal-Schule d. 24ten May 1784 […], TsDIAU-L 146/1/208 bzw. CAHJP, HM 2/8894.1).

3 Resümee

Während die deutschen Schulen für jüdische Kinder in Böhmen und Mähren noch lange Bestand hatten – die Prager deutsch-jüdische Lehranstalt etwa wurde erst 1850 in eine allgemeine Stadtschule umgewandelt, in der jüdischer Religionsunterricht erteilt wurde (vgl. Hecht 2008, S. 66–67) – erfolgte in Galizien bereits 1806 die Auflösung des gesamten Normalschulsystems für jüdische Kinder. Im Schatten der allgemeinen Jakobinerfurcht erschienen die noch im josephinischen Geist errichteten Schulen mit ihren, wie man glaubte, der Aufklärung und dem Laizismus zuneigenden jüdischen Lehrern paradoxerweise als eine zu große Gefahr für die Stabilität des Landes. Hinzu kam die nicht nachlassende Gegnerschaft der traditionellen jüdischen Eliten gegen die Institution der Schulen vor dem Hintergrund der als übergriffig empfundenen Reformversuche Herz Hombergs, hinzu kam aber auch der lebensweltliche Widerstand der jüdischen Bevölkerung gegen die Schulbesuchspflicht. Mit der Vorschrift, die den Besuch des fortgeschrittenen Cheder-Unterrichts von der Vorlage eines Zeugnisses über die Teilnahme am Unterricht in der deutschen Schule abhängig machte (Hofdekret, 27.5.1785, AVA, HKP Galizien, S. 503–514), vor allem aber mit der 1786 eingeführten Verweigerung der behördlichen Eheerlaubnis gegenüber jüdischen Paaren, die auf dem Kreisamt kein Normalschulzeugnis vorlegen konnten, hatte der österreichische Staat repressiv in die Strukturen der traditionellen jüdischen Lebenswelt eingegriffen (Hofdekret, 15.4.1786, AVA, StHK, Kt. 106). Einen höheren Schulbesuch hatte er dadurch nicht erzielt; im Gegenteil wurden die Mittel und Wege der jüdischen Bevölkerung, sich dem Schulzwang zu widersetzen, immer vielfältiger und erfindungsreicher (vgl. Sadowski 2010, S. 312–343).

Betrachtet man die Einführung und Durchsetzung der Normalschulpflicht für jüdische Kinder im Habsburgerreich im Kontext der allgemeinen, bereits unter

Maria Theresia angestoßenen und unter Joseph II. fortgeführten Bildungsreformen und unter dem Gesichtspunkt der Reglementierung lebensweltlicher Zusammenhänge, so lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten in den gegenüber Juden wie Nichtjuden verfolgten Intentionen erkennen: Es ging zunächst um eine Vereinheitlichung, Bürokratisierung und Hierarchisierung des Schulwesens, in dessen Mittelpunkt die Erziehung der Kinder zu nützlichen Untertanen stehen sollte. Zu diesem Zweck erstrebte man den Entzug der exklusiven Erziehungs- und Bildungsautorität aus kirchlichen Händen bzw. aus gemeindlich-autonomen Zusammenhängen und ihre Übertragung auf den Staat. Dies konnte nicht ohne Eingriffe in die jeweiligen Lebenswelten vonstattengehen. Wie tief diese ausfielen, hing von verschiedenen Faktoren ab, so von dem zu erwartenden lebensweltlich-korporativen Widerstand und der präventiven Kompromissbereitschaft des Staates bei der konkreten Ausgestaltung des im Allgemeinen auf Gleichförmigkeit zielenden edukativen Systems. Der Kompromiss, den der österreichische Staat im Zeichen von Toleranz und Religionsfreiheit gegenüber der jüdischen Bevölkerung einging, bestand darin, dass der ‚Religions-' bzw. ‚Hebräischunterricht', wie die traditionelle jüdische Erziehung von den Behörden genannt wurde, unter der ausschließlichen Aufsicht der Gemeindeeliten verblieb. Struktur und Inhalte des Cheder-Unterrichts blieben letztlich unangetastet. Auch nach Einführung der Normalschulpflicht verbrachten die jüdischen Knaben einen Großteil des Tages in den traditionellen Lehrstuben; viele blieben der staatlichen Schule gleich ganz fern. So entstand eine Dualität der Erziehungssysteme, mehr noch: eine „Zweiteilung der Lebenswelten" (Hecht 2004, S. 123).

Diese Dualität erstreckte sich auch auf das Feld der Sprache. Hier konkurrierte das im Cheder gesprochene, lebensweltlich tief verankerte Jiddisch als traditionelle Erziehungs- und Alltagssprache mit der staatlicherseits oktroyierten, schulzwangbewehrten und mit Nützlichkeitserwartungen befrachteten deutschen Sprache, die in den Normalschulen gelehrt wurde. In Galizien leisteten die Schulen letztlich keinen großen Beitrag dazu, dass sich Deutsch als jüdische Sprache etablierte, und in den Augen der meisten galizischen Juden und Jüdinnen um 1800 dürfte es als die nichtjüdische Sprache schlechthin gegolten haben. Dem verordneten *Sprachenwechsel* war kein Erfolg beschieden; erst mit der beginnenden Verbürgerlichung, zunächst in den größeren Städten wie Lemberg, setzte um 1830 ein *Sprachwandel* bei einem Teil der jüdischen Bevölkerung Galiziens ein.

Literatur

ABC und Buchstabirbüchlein nebst Leseübungen für die jüdische Jugend der deutschen Schulen im Königreiche Böheim. Prag 1801.

Assaf, Simcha (Hg.): Meqorot le-Toldot ha-Chinuch be-Jisra'el [Quellen zur jüdischen Bildungsgeschichte]. Bd. 1. Neu hg. u. mit Anmerkungen u. Ergänzungen vers. von Shmuel Glick. New York/Jerusalem 2002.

Bałaban, Majer: Herz Homberg i Szkoły Józefińskie dla Żydow w Galicyi (1787–1806) [Herz Homberg und die josephinischen Schulen für Juden in Galizien (1787–1806)]. Lwów 1906.

Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Tl. 1. Berlin/Stettin 1781/1783.

[Friedländer, David]: Lesebuch für jüdische Kinder. Zum Besten der jüdischen Freyschule. Berlin 1779.

Hecht, Louise: Ein jüdischer Aufklärer in Böhmen. Der Pädagoge und Reformer Peter Beer (1758–1838). Köln/Weimar/Wien 2008.

Hecht, Louise: „Gib dem Knaben Unterricht nach seiner Weise“ (Spr. 22,6). Theorie und Praxis des modernen jüdischen Schulsystems in der Habsburger Monarchie. In: Martin Scheutz/Wolfgang Schmale/Dana Štefanová (Hg.): Orte des Wissens. Bochum 2004, 117–134.

Homberg, Herz: Imre Schefer. Ein religiöses und moralisches Lehrbuch. Hebräisch und deutsch. Der israelitischen Jugend gewidmet. Wien 1808.

Homberg, Herz: Bne-Zion. Ein religiös-moralisches Lehrbuch für die Jugend israelitischer Nation. Wien 1812.

Karniel, Joseph: Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II. Gerlingen 1986.

Kestenberg-Gladstein, Ruth: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. 1. Tl: Das Zeitalter der Aufklärung 1780–1830. Tübingen 1969.

Kindermann, Ferdinand Ritter von Schulstein: [Brief an Moses Mendelssohn] Prag den 5 Jänner [1]783. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 88–91.

Lesebuch für die jüdische Jugend der deutschen Schulen im Königreiche Böheim, bestehend in der Anleitung zur Rechtschaffenheit. Prag 1781.

Mandl, Bernhard: Das jüdische Schulwesen in Ungarn unter Kaiser Josef II. (1780–1790). Frankfurt a. M. 1903.

Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.

Sadowski, Dirk: Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782–1806. Göttingen 2010.

Schulbildungswesen. Hofkanzleidekret an alle Länderstellen. 1781 Okt. 19. In: Pribram, Alfred Francis (Hg.): Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. 1. Abt., Allgemeiner Teil 1526–1847 (1849). Bd. 1. Wien/Leipzig 1918, 513–514.

Singer, Ludwig: Zur Geschichte der Toleranzpatente in den Sudetenländern. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik 5 (1933), 231–311.

Silber, Michael: The Historical Experience of German Jewry and Its Impact on Haskalah and Reform in Hungary. In: Jacob Katz (Hg.): Toward Modernity. The European Jewish Model. New Brunswick/Oxford 1987, 107–157.

Toleranzpatent. I. 1781 Mai 13. (Handschreiben Kaiser Josefs an den Grafen Blümegen). In: Pribram, Alfred Francis (Hg.): Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. 1. Abt., Allgemeiner Teil 1526–1847 (1849). Bd. 1. Wien/Leipzig 1918, 440–442.

[Toleranzpatent.] III. 1781 Sept. 7. Vortrag der Hofkanzlei. In: Pribram, Alfred Francis (Hg.): Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien. 1. Abt., Allgemeiner Teil 1526–1847 (1849). Bd. 1. Wien/Leipzig 1918, 443–464.

Wessely, Naphtali Herz: Worte des Friedens und der Wahrheit. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung. Hg., eingel. u. komm. von Ingrid Lohmann. Münster/New York 2014.

Ungedruckte Texte

Österreichisches Staatsarchiv – Allgemeines Verwaltungsarchiv (AVA), Wien: Bestand Studienhofkommission (StHK).
Österreichisches Staatsarchiv – Allgemeines Verwaltungsarchiv (AVA), Wien: Bestand Hofkanzleiprotokolle Galizien [ab 1796: „Ostgalizien"] (HKP Galizien).
Zentrales Staatliches Historisches Archiv der Ukraine, Lviv (TsDIAU-L) – Bestände Galizisches Gubernium (Fond 146) und Jüdische Gemeinde Lemberg (Fond 701) – Mikrofilmkopien aus dem Central Archive for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem.

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.

Sprachpolitik und sprachliche Assimilation in Preußen

Anne Purschwitz

1 Einleitung

Alle gängigen Darstellungen zum Verhältnis zwischen preußischem Staat und jüdischer Minderheit setzen bei der epochemachenden Schrift *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* des preußischen Beamten und Publizisten Christian Wilhelm Dohm im Jahr 1781 an, mit der sich der bekennende Aufklärer Dohm nachdrücklich für eine jüdische Emanzipation engagierte – und auch hier liegt dieser Ansatzpunkt nahe. Kernpunkt der Debatte um Dohm war die Frage nach den von Juden und Jüdinnen zu erfüllenden Voraussetzungen für eine Aufnahme in den bürgerlichen Verband, unter denen die sprachliche Anpassung eher am Rande vorkam – Dohms impulsgebende Reformschrift sah die Verpflichtung vor, „Handelsbücher in der Landessprache" zu führen, sowie die Öffnung christlicher Schulen für jüdische Kinder (Dohm 1781, S. 117, 121); entscheidend war hingegen, dass anschließend an Dohm einzelne jüdische Autoren an einer gelehrten Kontroverse in deutscher Sprache teilhaben konnten. Doch wenngleich eine kleine, aufgeklärte und sich verbürgerlichende Elite von Juden und Nichtjuden begann, die Frage der jüdischen Emanzipation näher zu beleuchten und sich in diesem Zusammenhang beiläufig auch kontrovers mit der Frage der Sprache der jüdischen Gemeinschaften bzw. ihrer Annäherung an die jeweilige Landessprache auseinandersetzte, so erreichten diese sprachpolitischen Äußerungen nur einen sehr kleinen Teil der preußischen und jüdischen Bevölkerung und fanden keinen Niederschlag in Reskripten, Gesetzen oder Verordnungen der preußischen Regierung. Unabhängig von den

A. Purschwitz (✉)
NFDI4memory, Historisches Datenzentrum Sachsen-Anhalt, Institut für Geschichte, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle, Deutschland
E-Mail: anne.purschwitz@geschichte.uni-halle.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_4

persönlichen Kontakten prominenter Staatsmänner wie Wilhelm von Humboldt oder Karl August von Hardenberg zu aufgeklärten Kreisen, ihrer Befürwortung einer engen Verbindung zwischen Nation und Sprache (vgl. Humboldt [1806] 1961) und ihrer persönlichen Einstellung zu jüdischer Emanzipation, ‚bürgerlicher Verbesserung', Akkulturation oder Assimilation verfolgte die preußische Regierung einen ganz eigenen und anscheinend unbeeinflussten Weg.

Um es vorwegzunehmen: Im Unterschied zum Umgang mit anderen sprachlichen Minderheiten wie Sorben oder Polen kann von einer Sprachpolitik im engeren Sinne in Bezug auf die jüdische Minderheit in Preußen keine Rede sein – damit weist das sprachpolitische Handeln Preußens insgesamt sowohl im historischen Längsschnitt als auch im synchronen Vergleich zahlreiche Widersprüche auf (vgl. Gessinger 2019). Die Hauptgründe hierfür sind vermutlich in der vorausgehenden innenpolitischen Staatsräson zu sehen: Der Schwerpunkt preußischer Staatsführung bestand in Machtsicherung, -erhalt und -durchsetzung; offensichtlich nur dann, wenn in diesem Zusammenhang Minderheiten und ihre Sprachen von Bedeutung waren, verfolgte der preußische Staat eine explizite Sprachpolitik. Für die jüdische Minderheit kam dieser Fall nicht zum Tragen, daher muss im Folgenden ein erweitertes Verständnis von Sprachpolitik in den Blick rücken, das diese nicht bloß auf entsprechendes Regierungshandeln reduziert: Sprachpolitik also nicht nur verstanden als „offizielle sprachenrechtliche und -politische Maßnahmen", sondern auch als „Kollektivverhalten von Sprachbevölkerungen" (Polenz 1999, S. 139–140). Somit rückt die Frage danach, von welchem der beteiligten Akteure die ‚Sprachpolitik' in Preußen ausging, in den Mittelpunkt der Betrachtung.

2 Der Weg zu ‚Emanzipation' und Akkulturation 1750–1848: Gelenkte staatliche Sprachpolitik vs. freiwillige sprachliche Assimilation

Seit dem 29. September 1730 regelte das sogenannte *General-Juden-Reglement* als erstes Edikt mit Gültigkeit für das gesamte Territorium der preußischen Monarchie die Verhältnisse der jüdischen Minderheit; es wurde am 17. April 1750 von König Friedrich II. erneut bestätigt und in Form eines *Revidierten General-Privilegiums* um einige Punkte erweitert. Geprägt waren beide Verordnungen von ökonomischen Gesichtspunkten und dem Bestreben zur demografischen Überwachung bzw. Kontrolle der in Preußen lebenden Juden und Jüdinnen. Im Gegenzug wurden den jüdischen Gemeinden die Freiheit der Religionsausübung und der Schutz vor Übergriffen garantiert. Die jüdische Minderheit wurde in drei, später sechs Klassen eingeteilt, deren rechtliche Privilegien in Relation zu ihrem wirtschaftlichen Nutzen für den Staat differierten. Jüdische Kultur, Sprache und Akkulturation spielten hingegen keine Rolle. Der einzige Bezug auf den Aspekt der Sprache im *Revidierten General-Privilegium* findet sich in Artikel XXVI, konkret in der Verpflichtung, Pfandbücher in „teutscher Sprache und teutscher Schrift" (Friederich

[1750] 1761, Art. XXVI, Sp. 137) zu führen. Damit schien die preußische Sprachpolitik in Bezug auf die jüdische Bevölkerung bis 1812 erschöpfend geregelt.

Die jüdische Ausgangssituation in Preußen gestaltete sich ähnlich übersichtlich wie die des Staates: „Die traditionelle Lebensform der jüdischen Gemeinden in Deutschland war bis weit in das 18. Jahrhundert hinein gekennzeichnet durch die Einheit von jüdischer Nation, Religion und Kultur" (Richarz 1974, S. 1). Jüdische Knaben wurden im Rahmen der traditionellen Erziehung in Hebräisch (in Wort und Schrift) unterrichtet. Das Studium nichtjüdischer, sogenannter äußerer Wissenschaften war in den Bildungskanon nur insoweit integriert, als es für das Verständnis der Tora oder die Erfüllung ihrer Gebote erforderlich war – das Erlernen der lateinischen Schrift und der deutschen Sprache erfüllte diese Voraussetzung offensichtlich nicht. Im Alltag sprach die Mehrheit der jüdischen Männer in der Regel ‚Judendeutsch' (zur Kontroverse um die Begriffe ‚West-, ‚Ostjiddisch', ‚Jiddisch', ‚Judendeutsch' vgl. Kiefer 2019; Simon 2019), deutlich seltener Hebräisch. Die Erziehung der Mädchen (vgl. Carlebach 1977, S. 85–87) war weniger tiefgehend, ihnen wurde ein gewisser Grundbestand an Wissen mitgegeben, der sich meist auf ihre häuslichen und mütterlichen Pflichten beschränkte. Im privaten Umfeld bedienten sich Mädchen und Frauen des ‚Judendeutsch', sie hatten häufig keine Hebräischkenntnisse, die über die Erfordernisse des Gebets hinausgegangen wären, und konnten in vielen Fällen weder lesen noch schreiben; lasen sie, dann meist jiddische Erbauungsliteratur, gedruckt mit hebräischen Lettern.

Das in Preußen und den meisten anderen deutschen Staaten völlig eigenständige jüdische Erziehungs- und Schulsystem galt dabei lange Zeit als wesentlicher Ausdruck der religiösen Autonomie der jüdischen Gemeinden; gleichwohl wurde es in der öffentlichen Kontroverse um Emanzipation und rechtliche Gleichstellung von Juden als Bürger und im entsprechenden innerjüdischen Diskurs im 19. Jahrhundert zum „Gravitationspunkt" (Lässig 2004, S. 71) der ‚jüdischen Verbesserung'. Denn ein Teil der westeuropäischen, meist gebildeten Juden fühlte sich zu Beginn der Emanzipation der umgebenden Kultur unterlegen, wobei gerade hier die untrennbare Verknüpfung von Sprache und kulturell-sozialem Status zum Tragen kam. Bestärkt wurde die Wahrnehmung eigener Rückständigkeit durch die Haltung der Maskilim, die als Vertreter der jüdischen Aufklärung die Auffassung vertraten, dass es sich beim ‚Judendeutsch' um einen unkultivierten Jargon handle, ein idiomatisches Gemisch, das der Akkulturation und damit der Emanzipation von Juden und Jüdinnen hinderlich sei (vgl. Bering 2019, S. 329). Gerade das Beharren auf einer separaten Sprache würde zum Zeichen selbstgewollter und dem Gemeinwohl entgegenstehender Isolation. Gegen diese These formierte sich schnell innerjüdischer Widerstand; gerade orthodoxe Juden äußerten die Befürchtung, dass mit dem Verlust der eigenen Sprache auch die traditionelle jüdische Gemeinschaft und ihre Religion verloren gehen könnten (vgl. Diebold 1991, S. 22). Dennoch nahmen die Reformvorstellungen der Maskilim in Form jüdischer Freischulen bereits Ende des 18. Jahrhunderts Gestalt an (1778 in Berlin, 1791 in Breslau, 1799 in Dessau, 1801 in Seesen, 1804 in Frankfurt am Main, 1807 in Wolfenbüttel).

Das preußische Edikt von 1812 legte trotz seiner moderat aufgeklärten Ansätze erneut die Problematik offen, dass ‚Judendeutsch' als sprachliche Entität innerhalb der preußischen Verwaltung weder ernst- noch in größerem Ausmaß wahrgenommen wurde. Zwar finden sich vereinzelte Versuche, gegen die Verwendung des Hebräischen in der Synagoge vorzugehen; das alltagsgebräuchliche ‚Judendeutsch', die eigentliche Verkehrssprache in den jüdischen Gemeinden, rief aber keine offizielle, gesetzlich manifestierte Sprachpolitik hervor, was insbesondere vor dem Hintergrund der durchgreifenden Assimilierung von Juden und Jüdinnen aus allen sozialen Gruppen an das Deutsche verblüfft (vgl. Kiefer 2019, S. 173). Im Edikt von 1812 sind lediglich zwei sprachbezogene Vorbedingungen für die Aufnahme von Juden als „Einländer und preußische Staatsbürger" (Friedrich Wilhelm 1812, §1, S. 17) zu finden: die Annahme deutscher Familiennamen und die Verwendung der deutschen Sprache in Rechnungsbüchern und offiziellen Dokumenten – wobei der Angleichung an die Mehrheitsgesellschaft mithilfe des Namens spätestens 1849 wieder Grenzen gesetzt wurden, indem Juden und Jüdinnen verboten wurde, christliche Vornamen zu tragen. Der eigentliche Schwerpunkt lag auch hier auf ökonomischen Gesichtspunkten. Die genannten sprachpolitischen Vorschriften des Edikts waren somit vor allem Mittel zum Zweck des Aufbaus stabiler Wirtschaftsbeziehungen zwischen Minderheits- und Mehrheitsbevölkerung. Die Verpflichtung auf das Deutsche als Verkehrssprache in Handel und Wirtschaft sollte das gegenseitige Vertrauen und etwaige Kontrollmöglichkeiten des Staates stärken (vgl. Diebold 1991, S. 23).

Neben solchen ökonomischen Aspekten zielten das Edikt von 1812 und insbesondere die spätere Separatverordnung für die Provinz Posen aus dem Jahr 1833 auf eine grundsätzliche (bürgerliche) ‚Verbesserung' der preußischen Juden als Vorbedingung für eine vollständige Integration in die Gemeinschaft der Staatsbürger. Dazu gehörte auch die sprachliche Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Fähigkeit, die Verkehrssprache der Umwelt nicht nur zu verstehen, sondern sie auch aktiv sprechen, lesen und schreiben zu können. Dafür erforderlich waren bildungspolitische Maßnahmen, die einen Rahmen zum Erwerb der entsprechenden Kenntnisse schufen. Für Preußen finden sich jedoch nur ‚versteckte' Hinweise auf eine politische Einflussnahme im Bereich des jüdischen Erziehungs- und Bildungssystems. Die jüdische Bevölkerung sollte sich zwar anpassen, gleich werden, um dann gleich sein zu können, doch nicht einmal das genaue Ausmaß dieses Angleichungsprozesses wurde von der preußischen Regierung ausdrücklich abgesteckt – wohl auch in der Hoffnung auf eine umfassende Christianisierung der jüdischen Minderheit.

Nicht grundlegend anders als in Preußen stellte sich die Handhabung der Sprachfrage in den meisten deutschen Staaten dar. Die deutschen Regierungen standen einer sprachlichen Angleichung der jüdischen Minderheit somit nicht im Wege, sie ermöglichten Juden den Zugang zu christlich-öffentlichen Schulen (in Preußen auf Grundlage des *Allgemeinen Preußischen Landrechts* (ALR) Teil II, Tit. 12, §§2–17), bezogen die jüdischen Kinder explizit mit in die allgemeine Schulpflicht ein, schützten sie hier vor Angriffen und Schmähungen und machten im Verlauf des 19. Jahrhunderts in vielen Städten auch Gymnasien und Universitäten für Juden zugänglich bzw. verschlossen sie diesen nicht. Dass strenge regulatorische Maßnahmen zur Einflussnahme auf die Sprachpraxis der jüdischen

Bevölkerung fehlten, darf dabei keineswegs als Hinweis auf eine abgeschlossene Sprachtransformation betrachtet werden; die Beherrschung der deutschen Sprache war innerhalb der jüdischen Gemeinschaft selbst Mitte des 19. Jahrhunderts noch keine Selbstverständlichkeit.

Interessant ist dieser Befund vor dem Hintergrund der durchaus aktiven Sprachpolitik, die Preußen z. B. in Bezug auf die sorbische oder die polnische Minderheit verfolgte. Von der polnischen Bevölkerung jener Gebiete, die Preußen auf dem Wiener Kongress 1815 zugeschlagen worden waren, erwartete der preußische Staat politische Loyalität, er gestand ihnen aber ausdrücklich ihre eigene Sprache zu (Preußen hatte sich zur Respektierung der polnischen Minderheit im Rahmen der Wiener Schlussakte und im Preußisch-Russischen Vertrag von 1815 verpflichtet, vgl. Kemlein 1997, S. 63; Gessinger 2019, S. 115) Die Zweisprachigkeit der polnischen Minderheit wurde – wenn auch möglicherweise mit dem Ziel einer allmählichen Hinführung zur deutschen Sprache – bis 1847 nicht infrage gestellt.

Am Niederrhein, ein Gebiet, das ebenfalls durch Kongressbeschluss dem Königreich zugeschlagen worden war, startete Preußen nach der Eingliederung 1815 hingegen eine zielgerichtete Sprachpolitik mit der Absicht, das Niederländische vollständig zu verdrängen; dies war trotz des vor allem katholisch-klerikalen Widerstandes so erfolgreich, dass Niederländisch um 1850 kaum noch in öffentlichen Dokumenten und Druckerzeugnissen zu finden war. Ähnlich gestaltete sich die preußische Politik gegenüber der sorbischen Minderheit, auch hier wurde die separate Sprache nach 1815 zügig aus Schule, Verwaltung und öffentlichem Leben verdrängt. Die Argumentationsweise der preußischen Behörden zeigt dabei auffällige Parallelen zwischen ihren Vorbehalten dem ‚Judendeutsch' und denen dem Sorbischen gegenüber, nur führten diese offensichtlich nicht zwingend zu gleichen Maßnahmen. Die sorbische galt ähnlich der jüdischen Minderheit als Musterbeispiel für ein unaufgeklärtes und rückständiges Volk, deren Festhalten an einer separaten Sprache einem einheitlichen Staat im Wege stünde, Aufklärung verhindere und anfällig für aufrührerische Tendenzen mache (vgl. Gessinger 2019, S. 109). Die gesetzlichen Regelungen reichten im Fall der sorbischen Minderheit aber viel weiter, denn Sorbisch wurde als Unterrichtssprache untersagt, sorbischen Schriften wurde die Druckerlaubnis verweigert und die Einstellung von Pfarrern und Lehrern in sorbischen Gemeinden gesteuert.

Nur für die Provinz Posen zeigen Separatverordnungen (Friedrich Wilhelm 1833), dass der preußische Staat sich auch im Hinblick auf die jüdische Minderheit stärker um eine sprachliche Angleichung bemühen konnte, im Falle Posens vielleicht aber auch musste, weil dort die ‚freiwillige' Akkulturation weniger weit fortgeschritten war als in den alten Provinzen. Wohl aus diesem Grund finden sich Ausführungen zum jüdischen Schulwesen und die ausdrückliche Anweisung zu Errichtung und Besuch von Elementarschulen. Dabei standen Polnisch und Deutsch 1824 noch auf einer Stufe, und Juden wurden nur angewiesen, ihre Kinder in *einer* der beiden Sprachen unterrichten zu lassen. Auch im Posener Edikt von 1833 war für eine Aufnahme in die Gruppe der zu naturalisierenden Juden die Beherrschung entweder der deutschen oder der polnischen Sprache erforderlich; unter Verweis auf den Novemberaufstand von 1830 wurde jedoch Deutsch

als Unterrichtssprache an jüdischen Elementarschulen ausdrücklich festgeschrieben, wahrscheinlich um die Bindung der jüdischen Minderheit an den preußischen Staat zu stärken. Eine gezielte ‚Germanisierung' der Provinz Posen mithilfe der jüdischen Minderheit darf daraus aber nicht abgeleitet werden (vgl. Kemlein 1997, S. 107–108). Des Weiteren zeigte sich bei der Umsetzung des Posener Edikts von 1833, dass der Nachweis ausreichender Sprachkenntnisse zunächst zwar viele Juden vor Probleme stellte, Eigeninitiativen für den Unterricht in Lesen, Schreiben und Rechnen aber offenbar erfolgreich Abhilfe schufen. So finden sich in den dokumentierten Antragsverfahren und Einsprüchen dieser Zeit keine Hinweise darauf, dass Juden die Naturalisation aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse verweigert worden wäre (vgl. Kemlein 1997, S. 145).

Von Posen abgesehen, bestand der Schwerpunkt preußischer Politik gegenüber der jüdischen Minderheit bis Mitte des 19. Jahrhundert in der eher passiven Beobachtung des voranschreitenden Verbürgerlichungsprozesses, was sich in unterschiedlichsten Anfragen, Berichten und Stellungnahmen widerspiegelt. Intensiviert wurde die behördliche Kontrolle dieses Prozesses in den 1840er Jahren, im Vorfeld von Bestrebungen für ein neues, preußenweit gleichermaßen gültiges Judenedikt. Ein detaillierter, an die Provinzen adressierter Fragenkatalog zur Situation der jüdischen Minderheit reflektierte nun ein staatliches Interesse auch an der sprachlichen Angleichung (Fragen und Antworten finden sich in: Freund 1843, S. 283–312). Im Fokus der Verwaltung standen jedoch nicht die Bildungsinhalte jüdischer Elementarschulen oder die Anzahl jüdischer Kinder auf christlichen Schulen, sondern religiöse Praktiken: Die deutsche Predigt in den Synagogen galt den preußischen Behörden als deutlichster Hinweis auf eine erfolgreiche (Sprach-)Assimilation und als endgültiges Zeichen der Bereitschaft zur Identifikation mit dem preußischen Staat. Dabei hatte das anfragende Ministerium des Inneren jedoch nicht berücksichtigt, dass in einigen Provinzen bzw. Bezirken gerade die Einführung einer deutschsprachigen Predigt in Synagogen als unzulässige Neuerung untersagt worden war. Zu Beginn der 1830er Jahre hatte die preußische Regierung mit solchen Maßnahmen noch das Ziel verfolgt, den jüdischen dem protestantischen Gottesdienst als besonders antiquiert gegenüberzustellen und jüdische Gemeinschaften davon zu überzeugen, sich von ihrer ‚veralteten' Religion abzuwenden.

Die eingehenden Antworten dürften Enttäuschung hervorgerufen haben, denn mehrheitlich berichteten die Provinzen, dass die deutsche Sprache nur bei besonderen Anlässen und Gebeten zur Anwendung komme und keinen ‚allgemeinen Eingang' gefunden habe. Allerdings finden sich auch zahlreiche Hinweise darauf, dass Deutsch im privaten Umgang innerhalb der jüdischen Bevölkerung bereits gut verankert war. So sei das Bedürfnis nach deutschsprachigen Predigten nämlich sehr hoch, da der allergrößte Teil Hebräisch nicht länger verstünde und die deutsche Sprache „privatim, besonders von den Frauen" (Freund 1843, S. 299) gebraucht würde. Dieser Einschätzung entspricht auch die Beobachtung, dass die Aufnahme der Landessprache in den jüdischen Bildungskanon keine grundlegenden Widerstände mit sich gebracht hatte, solange Hebräisch weiter unterrichtet wurde. Die Einführung der deutschen Sprache als Predigt- und Gebetssprache war innerhalb der jüdischen Gemeinden weitaus strittiger, denn der Einzug

des Deutschen in die Synagoge verlieh dieser Sprache in den Augen orthodoxer Juden Heiligkeit, zudem war eine ‚Predigt' nach christlichem Vorbild im jüdischen Ritus überhaupt nicht intendiert. Doch trotz solcher Widerstände ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine Verbürgerlichung und Konfessionalisierung des Judentums zu beobachten (vgl. Lässig 2004, S. 243–441); und die deutsche Sprache innerhalb des jüdischen Gottesdienstes beanspruchte zunehmend Raum: Wurden zunächst nur spezifische Gebete (z. B. für das Wohl des Monarchen) in deutscher Sprache gesprochen, hielten später – zumindest teilweise – deutschsprachige Predigten Einzug, wurden Gebete übersetzt und angepasst (vgl. Kley 1818) und Lieder in deutscher Sprache gesungen.

Das preußische Judengesetz des Jahres 1847 nahm wohl auch aus diesem Grund kaum Änderungen an den bestehenden Regelungen vor. Feste und erbliche Familiennamen blieben bestehen (Friedrich Wilhelm 1847, §5, S. 264), und die Handelsbücher sollten in Deutsch „oder in der unter der Bevölkerung des Wohnorts üblichen Landessprache" in deutscher oder lateinischer Schrift verfasst werden (Friedrich Wilhelm 1847, §6, S. 264). Deutlicher als bisher formuliert war die Verpflichtung zum Schulunterricht und zugleich auf die Unterrichtssprache Deutsch (Friedrich Wilhelm 1847, §67, S. 276), während der innere Kultus (und damit auch die Sprache in der Synagoge) von jeder zu gründenden Synagogengemeinde selbst festgelegt werden sollte und ein staatliches Eingreifen nur bei Widersprüchen mit der öffentlichen Ordnung gerechtfertigt sei (Friedrich Wilhelm 1847, §51, S. 273).

Wird die These vertreten, dass die jüdische Bevölkerung, Bildungsbürgertum und Standarddeutsch gemeinsam und zeitgleich in einen Emanzipationsprozess eintraten, in dem gerade für Juden und Jüdinnen die Offenheit und ‚Konzeptlosigkeit' des Neuhochdeutschen und der Sozialformation ‚Bürgertum' die Voraussetzung für eine neutrale Verwendung der Sprache und die Einbeziehung in bürgerliche Kultur- und Bildungsmuster schufen, gibt die Verknüpfung von Toleranz, ‚bürgerlicher Verbesserung' und Sprachkompetenz dem Sprachwandel eine zutiefst ambivalente Legitimation (vgl. Schorch 2012, S. 23–24). Zwar blieb Hebräisch als Sprache der Heiligen Schrift und Gebetssprache erhalten, dennoch kann im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine durchgreifende sprachliche Assimilation an das Deutsche beobachtet werden, „die für Formen einer Bilingualität keinen Raum ließ und in dieser Totalität eine Besonderheit der politisch-kulturellen Assimilierung der jüdischen Minderheit" in Deutschland darstellt (Kiefer 2019, S. 176).

Standarddeutsch, zunächst soziales Prestigemittel, dann Gruppensymbol einer bildungsbürgerlichen Elite entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Nationalsymbol, wurde popularisiert und pädagogisiert, war damit in der Lage, unterschiedliche soziale Gruppen zu integrieren und bedingte so zugleich eine Entkonturierung des Bildungsbürgertums (vgl. Mattheier 1991, S. 47–52).

Die ‚Sprachpolitik' einer zunächst kleinen jüdischen Elite begann, lange bevor sich der preußische Staat und seine Beamten für die Frage des ‚Judendeutsch' interessierten. Bereits Ende des 17. Jahrhunderts hatten wohlhabende Juden ihren Kindern durch privaten Unterricht weltliche und sprachliche Bildung zuteilwerden lassen, wobei die Intensivierung des jüdischen Wunsches nach Zugehörigkeit auch

den Prozess der sprachlichen Assimilation beschleunigte. Durch die Kombination von staatlichen und innerjüdischen Verbürgerlichungsbemühungen entstanden in den meisten deutschen Staaten neue jüdische Elementarschulen, deren Schwerpunkt sich immer deutlicher auf die Vermittlung weltlichen Wissens verschob. Die auch hier zum Ausdruck kommende Attraktivität des deutschen Bildungsbürgertums offenbart sich noch stärker in der Tatsache, dass sich in keinem deutschen Staat ein höheres *jüdisches* Schulwesen entwickeln konnte. In Bezug auf die Übernahme der deutschen Sprache finden sich aufseiten der jüdischen Minderheit keine Binnenkohäsion und keine prinzipielle Verweigerungshaltung, keine bewussten Entscheidungen gegen die Kultur der Umwelt, sondern bis zur Einbeziehung von jüdischen Kindern in die allgemeine Schulpflicht in den 1810er Jahren zumindest für bestimmte Gruppen der jüdischen Bevölkerung eher mangelnde Gelegenheiten zum Erlernen der deutschen Sprache und Schrift (vgl. Brämer 2006, S. 70). Der Anteil der obligatorisch gewordenen und für jüdische Kinder geöffneten Volksschulen für die Verbreitung des Standarddeutschen darf dennoch nicht vernachlässigt werden. Dieses Verdienst konnten sich denn auch die preußischen Behörden anrechnen lassen; der Erfolg ihrer sprachpolitischen Zurückhaltung gegenüber der jüdischen Minderheit schien der preußischen Regierung recht zu geben; das gilt auch für Posen:

> Aeußerlich gehört schon jetzt die jüdische Bevölkerung der hiesigen Provinz der deutschen Nationalität an, da nicht nur die deutsche Sprache die allgemeine Umgangssprache derselben ist, und der jüdisch-deutsche Jargon mit der fortschreitenden Verbesserung des Schulunterrichts und mit der verminderten Abgeschlossenheit der Juden in ihren bürgerlichen und socialen Verhältnissen immer mehr der hochdeutschen Sprachweise Platz macht, sondern auch die ganze geistige Bildung von Tage zu Tage eine mehr national-deutsche wird […]. (Regierung Posen [1844] 1998, S. 840)

Damit wird ein weiterer Akkulturationsfaktor sichtbar, denn die jüdische Emanzipation im 18. und 19. Jahrhundert ist nur im Kontext der europäischen Nationenbildung richtig zu verstehen, in deren Verlauf gerade die deutschen Einzelstaaten in Anbetracht der politischen Fragmentierung ihres Territoriums lange auf die integrative Klammer der ‚Kulturnation' angewiesen blieben, was ein intensives Streben nach kultureller Homogenität hervorrief (vgl. Coulmas 1985, S. 46). Die Annahme des Standarddeutschen wurde infolgedessen zum Symbol einer echten Integration in die Mehrheitskultur und dadurch zu einem wichtigen Kapital für die jüdische Verbürgerlichung. Mit der sprachlichen Angleichung trugen Juden und Jüdinnen der direkten Relation zwischen Sprache und Nationalitätsidee Rechnung, die darin bestand, dass die zunehmend standardisierte deutsche Sprache zu einem einigenden Band auch zwischen den verschiedenen deutschen Staaten und christlichen Konfessionen werden sollte. Der Gebrauch der deutschen Standardsprache wurde schließlich weit mehr als nur ein individueller Indikator der Akkulturation – er war Symbol der Bildungs- und Aufstiegswilligkeit der jüdischen Minderheit und für ein neues Verständnis von Religiosität.

3 Fazit

Die in den Jahren zwischen 1780 und 1848 zum Ausdruck kommende sprachpolitische Dynamik innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wirkte ebenso stark, wenn nicht stärker als die rudimentäre preußische Sprachpolitik auf den Sprachwandel der jüdischen Minderheit in Preußen. Die bewusste, weitgehend selbst initiierte und vorangetriebene Verdrängung des ‚Judendeutsch' innerhalb der jüdischen Gemeinschaft begann mit der Haskala, der jüdischen Aufklärungsbewegung, dauerte über einige Generationen, führte aber spätestens Ende des 19. Jahrhunderts dazu, dass selbst Angehörige der jüdischen Unterschicht in der Lage waren, sich der deutschen Sprache zu bedienen. Der preußische Staat hingegen hatte mit seinen gesetzlichen Regelungen mehrheitlich den niedrigen sozialen Status der jüdischen Minderheit – mit dem ihrer Meinung nach ihre eigene Sprache untrennbar verbunden war (vgl. Polenz 1999, S. 141) – in den Blick genommen, um sie zu einer Emanzipation zu ‚befähigen'; sofern sie eine ausreichende Bereitschaft zu Assimilation und Akkulturation unter Beweis stellten. Die in diesem Zusammenhang jedoch nie ausdrücklich formulierten Bedingungen für eine rechtliche Gleichstellung ermöglichten Preußens Regierung deren beständiges Hinauszögern, da Juden und Jüdinnen, so lange sie sich nicht zum Christentum bekannten, als nie ausreichend akkulturiert erschienen. Inwiefern die weitgehend freiwillig erfolgte Sprachassimilation der jüdischen Minderheit in Preußen beim gleichzeitigen Versuch einer Bewahrung des Judentums als Religion und Kultur somit einen Mehrwert für ihre bürgerlichen Gleichberechtigungsbemühungen hatte, bleibt fraglich, vielleicht schufen sie gerade mit der Beherrschung des Standarddeutschen ein neues Symbol der Distinktion:

> Ein deutscher Professor konnte sächseln, berlinern, schwäbeln, wienern oder Goethes Frankfurterisch sprechen. Ein gebildeter Jude sprach hochdeutsch. Das war seine Auszeichnung, das war aber auch sein Manko. Denn damit gehörte er eben doch nicht zu der autochthonen Sprachfamilie seines Wohnsitzes. (Toury 1982, S. 84)

Literatur

Bering, Dietz: Sprache und Antisemitismus im 19. Jahrhundert. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 325–354.

Brämer, Andreas: Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/24 bis 1872. Göttingen 2006.

Carlebach, Julius: Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation. In: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation. Tübingen 1977, 55–94.

Coulmas, Florian: Sprache und Staat. Studien zur Sprachplanung und Sprachpolitik. Berlin 1985.

Diebold, Ruth: Die Chronologie der Judengesetzgebung in den zum Deutschen Bund gehörenden süd- und mittelwestdeutschen Staaten Baden, Württemberg, Bayern, Hessen-Darmstadt, Frankfurt und Sachsen-Weimar-Eisenach im 19. Jahrhundert bis zur Revolution von 1848/49. Tübingen 1991.

Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. 1. Tl. Berlin/Stettin 1781.

Freund, Wilhelm (Hg.): Zur Judenfrage in Deutschland. Vom Standpunkte des Rechts und der Gewissensfreiheit. Berlin 1843.

Friedrich Wilhelm: Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate. Vom 11ten März 1812. In: Gesetz-Sammlung für die Königlich Preußischen Staaten (1812) Nr. 80, 17–22.

Friedrich Wilhelm: Vorläufige Verordnung wegen des Judenwesens im Großherzogthum Posen. Vom 1sten Juni 1833. In: Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preußischen Staaten (1833) Nr. 10, 66–72.

Friedrich Wilhelm: Gesetz über die Verhältnisse der Juden. Vom 23 Juli 1847. In: Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preußischen Staaten (1847) Nr. 30, 263–278.

Friederich: Revidiertes General-Privilegium und Reglement, vor die Judenschaft im Königreiche, Preussen, […] vom 17ten April 1750. In: Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer […] Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten. Bd. 2: Von 1756, 1757, 1758, 1759 und 1760. Berlin [1761]. Sp. 117–146.

Gessinger, Joachim: Sprachenpolitik gegenüber fremdsprachiger Bevölkerung in Preußen im 19. Jahrhundert. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 106–124.

Humboldt, Wilhelm von: Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum [1806]. In: Ders.: Werke in 5 Bden. Bd. 2: Schriften zur Altertumskunde und Ästhetik. Die Vasken. Hg. von Andreas Flitner. Darmstadt 1961, 25–63.

Kemlein, Sophia: Die Posener Juden 1815–1848. Entwicklungsprozesse einer polnischen Judenheit unter preußischer Herrschaft. Berlin 1997.

Kiefer, Ulrike: Sprachpolitik gegenüber fremdsprachigen Minderheiten im 19. Jahrhundert: Jiddisch. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 172–177.

Kley, E[duard] (Hg.): Religiöse Lieder und Gesänge für Israeliten, zum Gebrauch häuslicher und öffentlicher Gottes-Verehrung. Hamburg 1818.

Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

Mattheier, Klaus J.: Standardsprache als Sozialsymbol. Über kommunikative Folgen gesellschaftlichen Wandels. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 1991, 41–72.

Polenz, Peter von: Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Bd. 3: 19. und 20. Jahrhundert. Berlin/New York 1999.

Regierung Posen, Abteilung des Inneren: Das Kultus- und Schulwesen der Juden im Regierungsbezirk. 16.1.1844. In: Manfred Jehle (Hg.): Die Juden und die jüdischen Gemeinden Preußens in amtlichen Enquêten des Vormärz. München 1998, 829–866.

Richarz, Monika: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848. Tübingen 1974.

Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin 2012.

Simon, Bettina: Zur Situation des Judendeutschen im 19. Jahrhundert. In: Rainer Wimmer (Hg.): Das 19. Jahrhundert. Sprachgeschichtliche Wurzeln des heutigen Deutsch. Berlin/New York 2019, 178–184.

Toury, Jacob: Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung in den deutschen Kulturraum. In: Walter Grab (Hg.): Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik. Tel-Aviv 1982, 75–94.

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.

Schweizerische Sprachpolitik als Leerstelle

Patrik Süess

1 Einleitung

Am Ende des 18. Jahrhunderts lebten nur ganz wenige jüdische Menschen auf dem Gebiet der heutigen Schweiz. Die herrschenden Orte der Alten Eidgenossenschaft hatten ihnen die Grafschaft Baden, ein von Zürich, Bern und Glarus gemeinsam verwaltetes Untertanengebiet im heutigen Kanton Aargau, als einzig legalen Niederlassungsrayon zugewiesen. Im Schutz- und Schirmbrief des Jahres 1776 wurde dieses Gebiet noch einmal auf die beiden Bauerndörfer Oberendingen und Lengnau im Badischen Surbtal eingeschränkt (Schutz- und Schirmbrief Grafschaft Baden 1776). Obwohl manchmal als die beiden Schweizer ‚Judendörfer' bezeichnet, wohnten diese Jüdinnen und Juden – im Jahr 1809 waren es etwa 200 Haushaltungen – auch dort unter einer christlichen Mehrheitsbevölkerung.

Mit der Besetzung durch die französische Armee im Jahr 1798 wurden die rechtlichen Strukturen der Schweiz grundlegend umgestaltet. Bürgerlich-revolutionäre Anschauungen im Gepäck, brachen die Franzosen die Macht der alten regierenden Patrizierfamilien, beseitigten die Herrschaft der Städte über die Landschaften und erhoben die alten Untertanengebiete zu neuen, gleichberechtigten Kantonen. Diese revolutionären Umwälzungen hatten für jüdisches Leben in der Schweiz zwei essenzielle politische Neuerungen zur Folge: Zum einen führten die im schweizerisch-französischen Allianzvertrag niedergelegten Privilegien für französische Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in der Schweiz erstmals seit Jahrhun-

P. Süess (✉)
Zentrum für Jüdische Studien, Universität Basel, Basel, Schweiz
E-Mail: patrik.sueess@unibas.ch

© 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_5

derten wieder zur legalen Niederlassung jüdischer Menschen in einigen Schweizer Städten, vor allem in Basel, Bern und Neuenburg, sowie im Kanton Waadt. Zum anderen akzeptierte der aus verschiedenen ehemaligen Untertanengebieten zusammengefügte neue Kanton Aargau die zuvor als ‚Schutzjuden' in Oberendingen und Lengnau wohnenden Personen als integrale Kantonsangehörige; aus einer vormals jeweils nur auf 16 Jahre beschränkten Duldung wurde so ein unbefristetes Niederlassungsrecht.

Der Status als Staatsangehörige, über den die Surbtaler Jüdinnen und Juden nun verfügten, war demjenigen eines vollberechtigten Kantonsbürgers jedoch keinesfalls äquivalent. Stark beeinflusst durch die deutsche ‚Verbesserungs'-Debatte im Gefolge Dohms bestand die Aargauer Regierung auf dem Prinzip der ‚konditionalen Emanzipation': Erst wenn die jüdische Bevölkerung überwunden hätte, was die christlichen Behörden als ihre moralische und kulturelle ‚Verdorbenheit' imaginierten, würde die bürgerliche Gleichstellung überhaupt in Betracht gezogen werden können. Folgerichtig lockerte die Kantonsregierung im neuen ‚Judengesetz' von 1809 kaum eine der Restriktionen, die schon im Ancien Régime bestanden hatten: Nach wie vor war der jüdischen Aargauer Bevölkerung nur in den Dörfern Oberendingen und Lengnau die Niederlassung erlaubt, Grundbesitz außerhalb dieses Rayons zu erwerben, war ihnen verboten, und auch ihre wirtschaftliche Freiheit, vor allem im Hausier-, Geld- und Schuldtitelhandel, wurde weiterhin empfindlich beschränkt (vgl. Aufenthalts-, Gewerbs-, Verkehrs-Verhältnisse der Juden [1809] 1848). All diese Vorkehrungen seien nötig, um die christliche Bevölkerung vor „diesen im Verkehr gewöhnlich sehr gefährlichen Menschen" (Gesetzeskommission Grosser Rat Aargau 1808) zu schützen. Unter solch eingeengten rechtlichen Verhältnissen war an eine groß angelegte berufliche Umschichtung der jüdischen Bevölkerung, weg von den Handelstätigkeiten hin zu Landwirtschaft und Handwerk, wie sie der Regierung vorschwebte, kaum zu denken.

Doch beschränkte sich der behördliche Maßnahmenkatalog nicht auf Restriktionen. Die selbst noch in der Restaurationszeit zumindest den Grundlinien der bürgerlichen Aufklärung verpflichtete Aargauer Regierung betrachtete adäquate moderne Bildung als unverzichtbar, um aus den Juden tugendhafte Bürger zu machen. Schon 1805 hatte es der Kanton jeder Ortsgemeinde zur Pflicht gemacht, zumindest eine Primarschule (Grundschule) zu gründen, aus der die Kinder erst entlassen werden könnten, wenn sie „verständlich und fertig lesen, schreiben, wo möglich rechnen [konnten], und […] den gehörigen Schulunterricht in der Religion erhalten" hatten (Schulordnung für Primar-Schulen [1805] 1809, §19, S. 202). Diese Regelung wurde spätestens mit dem Organisationsgesetz von 1824 auch für die jüdischen Gemeinden des Aargaus verbindlich. „Unerläßliche" Unterrichtsgegenstände bildeten Deutsch Lesen und Schreiben sowie Rechnen. Anstelle des in den christlichen Primarschulen obligatorischen Religionsunterrichtes stand in den jüdischen Schulen das Fach „Allgemeine Sittenlehre" auf dem Lehrplan (Organisation der Judengemeinden [1824] 1826, Art. 62, S. 433). Da die bürgerlichen Kantonsbehörden der Religion den allerhöchsten Stellenwert im Kampf um ‚bürgerliche Tugend' beimaßen, wurde 1830 schließlich auch der jüdische Religionsunterricht staatlich organisiert. Bekundetes Ziel war es, „die von jüdischen

Privatlehrern gehaltenen Winkelschulen zu verbannen und dieselben durch Aufstellung öffentlicher, der Aufsicht der Behörden unterworfene Lehrer zu ersetzen“ (Kantonsschulrat Aargau 1832). Dieser Religionsunterricht für die jüdischen Kinder sollte durch moderne „deutsche Lehr- und Lesebücher […], die von Juden verfasst sind“, vermittelt werden; obligatorisch wurde jedoch auch der Unterricht im Hebräischen (Verordnung zu Reorganisation des Schulwesens in den jüdischen Gemeinden zu Endingen und Lengnau 1830, §§8/9). Sollten sich interessierte und befähigte Schüler und Schülerinnen finden, konnte der Religions-Oberlehrer auch in die Grundlagen des Talmud einführen.

2 Sprachpolitik im Land anerkannter Mehrsprachigkeit

Die christlichen Regierungen des Aargaus griffen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts intensiv und nachhaltig in die Strukturen der jüdischen Gemeinden des Kantons ein, bauten deren interne Autonomie drastisch ab und mischten sich auch in kulturelle und religiöse Belange. Sie übernahmen dabei die meisten antijüdischen Stereotype, die im deutschsprachigen Raum gängig waren, und gründeten auf sie ihre Forderungen nach ‚Verbesserung‘ und nicht zuletzt nach Assimilierung an die christliche Mehrheitsgesellschaft. Was im Schweizer Fall jedoch fast gänzlich fehlte, waren Polemiken und Maßnahmen gegen das Jiddische. Im Jahr 1834 hatte der Oberrat der Israelitischen Schulkonferenz des dem Aargau benachbarten Großherzogtums Baden eigens einen Erlass gegen den „entartete[n], sogenannte[n] deutsch-jüdische[n] Dialekt“ herausgegeben, der festhielt:

> Sämtliche Rabbiner, Bezirks-Synagogen und Synagogenräthe werden […] aufgefordert, demselben, bei jeder Veranlassung in ihrem Wirkungskreise, auf jede Weise entgegen zu wirken. Vorzüglich aber werden die Schullehrer ermahnt, bei dem Jugendunterrichte, nach allen Kräften dahin zu wirken, dass der Gebrauch jener korrupten Redensarten der heranwachsenden Generation in und ausser der Schule ganz fremd bleibe. (zit. nach Fleischer 2005, S. 33)

Obwohl die Politik des Kantons Aargau gegenüber seiner jüdischen Bevölkerung etliche inhaltliche wie zeitliche Übereinstimmungen mit derjenigen Badens aufwies (Erlass eines vorläufigen Sondergesetzes im Jahr 1809, Aufbau jüdischer Schulen seit den 1820er Jahren, Verleihung von Ortsbürgerrechten für die jüdische Bevölkerung durch die jeweiligen Regierungen im Jahr 1862), gab es hier weder Erlasse noch behördeninterne Kommentare, die sich näher mit dem Jiddischen bzw. mit der spezifischen Sprachsituation der jüdischen Kantonsbevölkerung befasst hätten.

Dabei unterschied sich die sprachliche Ausgangslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht von derjenigen in anderen deutschsprachigen Gebieten. Auch in der Schweiz war Jiddisch die Umgangssprache in den jüdischen Gemeinden, wobei das in Oberendingen und Lengnau gesprochene Surbtaler Jiddisch einen eigenständigen Dialekt des im alemannischen Raum gebräuchlichen Südwestjiddisch bildete (vgl. Fleischer 2005, S. 2–3). Inwieweit die Surbtaler Jüdin-

nen und Juden auch der Sprache der sie umgebenden christlichen Bevölkerung mächtig waren, ist schwer zu eruieren. Die Kulturhistorikerin Florence Guggenheim-Grünberg, der die Dokumentation und Erforschung des Surbtaler Jiddisch hauptsächlich zu verdanken ist, ging noch davon aus, dass die jüdische Bevölkerung aufgrund ihrer religiösen und kulturellen Isolation am Idiom der Christen keinen Anteil hatte (vgl. Guggenheim-Grünberg 1950, Nr. 23, S. 33). Das dürfte übertrieben sein. Die jüdischen Einwohner Oberendingens und Lengnaus lebten einerseits mit Christen im selben Dorf zusammen und waren administrativ den christlichen Dorfbehörden unterstellt, und sie mussten andererseits beruflich mit Christen des weiteren Umlandes in Kontakt bleiben, was beides zumindest eine sprachliche Grundkompetenz im schweizerdeutsch-aargauischen Dialekt voraussetzte (vgl. Fleischer 2005, S. 23). So schrieb denn auch der Zürcher Pfarrer Hans Rudolf Maurer 1794 in seinen *Kleinen Reisen im Schweizerland* über die Surbtaler Jüdinnen und Juden: „Ihre jüdisch deutsche Sprache reden sie unter sich, sehr verständlich hingegen mit uns." (Maurer 1794, S. 184) Richtig ist allerdings, dass das Surbtaler Jiddisch als gesprochene Sprache sehr viel länger überlebt hat, als es mit dem Jiddischen in anderen deutschsprachigen Gegenden der Fall war (vgl. Guggenheim-Grünberg 1950, Nr. 21, S. 41). Der Grund dafür dürfte neben den in der Eidgenossenschaft vergleichsweise lang aufrechterhaltenen Niederlassungsbeschränkungen im erwähnten sprachpolitischen Desinteresse der Schweizer Behörden zu suchen sein.

Nur die Kantone Basel und Bern führten in ihren jeweiligen ‚Judengesetzen' des Jahres 1809 (deren Regelungen eine kleine, kaum dreistellige Anzahl jüdischer Einwohnerinnen und Einwohner mit französischer Staatsbürgerschaft betrafen) einen Passus ein, der vorschrieb, dass jüdische Handelsleute ihre Geschäftsbücher in deutscher oder französischer Sprache und in lateinischer Schrift zu führen hätten (vgl. Bennewitz 2008, S. 42; Huser 2014, S. 95). Es handelte sich hierbei ausschließlich um eine Maßnahme zur besseren staatlichen Kontrolle; an Integration oder gar Assimilation dieser nur aufgrund des politischen Drucks von Seiten Frankreichs tolerierten Ausländer war dabei weder gedacht, noch wäre eine solche behördlicherseits überhaupt als erwünscht betrachtet worden.

In den Gesetzen des Kantons Aargau fehlten selbst solche formalen Forderungen. Obwohl das Gesetz vom Mai 1809 jüdische Wirtschaftstätigkeit streng reglementierte, schwieg es zur Art und Weise der Führung von Geschäftsbüchern. Auch das umfassende Organisationsgesetz von 1824, das immerhin sowohl die interne Verwaltung der jüdischen Gemeinden strukturierte als auch die Pflichten dieser Gemeinden gegenüber der Kantonsregierung festlegte, erwähnte das Thema Sprache mit keinem Wort. Dass die Korrespondenz der jüdischen Vorsteherschaft mit der Kantonsregierung in Standard-Deutsch abgewickelt werden sollte, verstand sich offenbar von selbst und führte auch zu keinen Problemen. Nicht einmal die Schulgesetze, die eigens für die jüdischen Gemeinden erlassen wurden, erwähnten eine besondere Dringlichkeit des Deutschunterrichtes für die jüdischen Kinder. Das Gesetz von 1835 übernahm einfach den §5 der Allgemeinen Schulordnung, der festsetzte, dass in den Schulen des Kantons „Lesen, Schreiben, Sprachunter-

richt [und] Bildung des mündlichen und schriftlichen Ausdrucks“ gelehrt werden müsse (Einrichtung des gesammten Schulwesens [1835] 1847, S. 400). Nur als die Rabbiner der Gemeinden 1822 verpflichtet wurden, ein Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu führen, verfügte Artikel 5 des entsprechenden Regierungsbeschlusses gesondert: „Die Register sollen durchgehends in deutscher Sprache geführt, und alles, was in dieselben eingetragen wird, soll mit guter Dinte, leserlich und geräumig geschrieben werden.“ (Einrichtung der Geburts-, Ehe und Sterbe-Register [1822] 1848, S. 496) Nach einer Inaugenscheinnahme zeigte sich die Regierung sogleich befriedigt darüber, dass beide Rabbiner „richtig deutsch schreiben“ könnten (Oberamt Zurzach 1823). Interne Gemeindedokumente jedoch wurden offenbar noch bis in die späten 1830er Jahre hinein zuweilen in Hebräisch gehalten, ein Brauch, den die Vorsteherschaft der Gemeinde Oberendingen 1838 selbst abschaffte, da „das Abfassen in hebräischer Sprache […] durchaus nicht mehr in unsere Zeit“ gehöre und „die meisten Beisitzer [solche Dokumente] nicht einmal mehr lesen“ könnten (Vorsteherschaft Oberendingen 1838). Bis 1824 war auch das Oberendinger Gemeindebuch noch in jiddischer Sprache und in hebräischer Schrift geführt worden (vgl. Guggenheim-Grünberg 1952, S. 1).

Weshalb gab es weder im Aargau noch in den anderen Schweizer Kantonen politische oder edukative Maßnahmen, die speziell auf die Überwindung des Jiddischen gerichtet waren? Wenn man davon ausgeht, dass für Deutschland (aber auch für Frankreich) zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Sprache das wichtigste Mittel zur nationalen Vergemeinschaftung und das wesentliche Zeichen der Zugehörigkeit zur Nation bildete, und wenn man zudem annimmt, dass die hauptsächliche Motivation für die Sprachpolitik, wie sie in diesen Staaten praktiziert wurde, in der nationalen Assimilation der jüdischen Bevölkerung lag, so ergibt sich auf diese Frage eine einfache Antwort: Sprache stellte in der Eidgenossenschaft keinen Faktor nationaler Identitätsstiftung dar. Zum einen gab und gibt es keine ‚schweizerische‘ Sprache, und zum anderen war die Mehrsprachigkeit des Landes (Deutsch, Französisch und Italienisch) spätestens seit 1798 normativ verankert (vgl. Godel/Acklin Muji 2004, S. 64). Gerade den Bürgerlich-Liberalen, denen seit Beginn des 19. Jahrhunderts an der Schaffung eines einheitlichen schweizerischen Staates gelegen war, war die anerkannte Mehrsprachigkeit Ausweis der Volkssouveränität bzw. der Gleichberechtigung aller Schweizer Bürger – nicht zuletzt deshalb, weil etliche der nicht-deutschsprachigen Regionen ehemalige Untertanengebiete waren. Deren bürgerliche Gleichberechtigung musste auch die Gleichberechtigung ihrer Sprache beinhalten. Deutsch wieder zur alleinigen Amtssprache zu machen, lag hingegen in der Absicht aristokratisch gesinnter Konservativer, die von einer Rückkehr ins Ancien Régime träumten, als 13 deutschsprachige Orte über die Eidgenossenschaft geherrscht hatten (vgl. Koller 2000, S. 588; Im Hof 1975, S. 58–60). Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts wurde die Schweizer Mehrsprachigkeit von vaterländisch gesinnten Bürgerlichen geradezu zu einem konstitutiven nationalen Merkmal erhoben und die Fähigkeit, verschiedene Sprachen auf politischer Ebene zu integrieren, zu einer typisch schweizerisch-republikanischen Eigenart erklärt (vgl. Koller 2000, S. 565). Artikel 109 der Bundesverfassung von 1848 lautete: „Die drei Hauptsprachen der Schweiz, die deutsche, französische und italienische,

sind Nationalsprachen des Bundes.“ (Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1848, S. 32). 1938, nicht zufällig während einer Zeit des höchst aktiven Sprachgruppen-Irredentismus einiger Nachbarländer, wurde noch das von einigen zehntausend Menschen im Kanton Graubünden gesprochene Rätoromanisch als vierte Landessprache hinzugefügt; die Schweizer Regierung begründete diesen Schritt damit, dass die Eidgenossenschaft eine „Gemeinschaft […] verschiedensprachiger Völkerschaften“ sei (zit. nach Camartin 1982, S. 303).

Mehrsprachigkeit des Landes bedeutete jedoch nicht Mehrsprachigkeit der einzelnen Bürgerinnen und Bürger. Die Schweiz war (und ist) eingeteilt in verschiedene jeweils einsprachige Regionen (dies bezieht sich auf die offizielle Verkehrssprache und nicht unbedingt auf die Sprachsituation der in diesen Regionen lebenden Menschen). Im 19. Jahrhundert waren 17 Kantone deutschsprachig, drei französischsprachig, einer italienischsprachig und drei (Bern, Freiburg, Wallis) deutsch- und französischsprachig. Der Kanton Aargau war ein rein deutschsprachiger Kanton. Zumindest auf dieser regionalen Ebene nun hätte, trotz der Mehrsprachigkeit des Gesamtstaates, Druck in Richtung sprachliche Assimilation bzw. auf Aufgabe des Jiddischen von Seiten der Regierung ausgeübt werden können. Um eine Erklärung vorschlagen zu können, warum auch dies unterblieb, ist es nötig, einen Blick auf die Bedeutung der gesprochenen alemannischen Dialekte als schweizerische „Nationalvarietät“ des Deutschen (Ruoss 2019, S. 250) in den deutschsprachigen Kantonen zu werfen.

Während in den französischsprachigen Gebieten der Schweiz die Dialekte, die sogenannten *Patois,* im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts zugunsten des Standardfranzösischen verdrängt wurden (vgl. Koller 2000, S. 577), setzte sich in der Deutschschweiz bereits um 1700 endgültig eine „mediale Diglossie“ durch (Ruoss 2019, S. 71): Das Hoch- bzw. Standarddeutsch wurde als Schriftsprache akzeptiert, gesprochen wurden jedoch weiterhin, auch von gebildeten Schweizerinnen und Schweizern der Oberschicht, die Dialekte (vgl. Haas 2020, S. 34–37). Während des 19. Jahrhunderts wuchs die Bedeutung, die man in der Deutschschweiz den Dialekten bzw. den ‚Mundarten‘ beilegte noch, indem man sie zu einem eigenständigen Nationalsymbol erhob und sich durch ihren Gebrauch von Deutschland abgrenzte – zum einen in nationaler Hinsicht, indem man die, trotz aller Ähnlichkeiten, realiter verschiedenen Dialekte ideell zu einem ‚Schweizerdeutsch‘ bündelte; zum anderen in politischer Hinsicht, indem man den sozial nicht stigmatisierten Dialektgebrauch aller Bürger als Ausweis der egalitär-republikanischen Gesinnung der Schweizerinnen und Schweizer darstellte (vgl. Ruoss 2019, S. 251–258, 277–280).

Die alltägliche Erfahrung der Existenz verschiedener Dialekte und die allgemeine Akzeptanz ihres Gebrauches also machte das Surbtaler Jiddisch für die christliche Deutschschweizer Bevölkerung weniger ‚exotisch‘ als dies in anderen Gegenden vielleicht der Fall gewesen wäre. Diese Sprache war ja, abgesehen von den hebräischen Begriffen, für sie recht gut verständlich (vgl. Fleischer 2005, S. 22). Auch die Schule konnte nicht der Ort sein, wo jüdischen Kindern die ‚richtige‘ deutsche Sprache beigebracht wurde, denn das Hochdeutsch, das dort vermittelt wurde, war für keine:n der Schülerinnen und Schüler die tägliche Umgangs-

sprache – und sie sollte es auch nie werden, weder für die jüdische noch die christliche Bevölkerung.

Wie weit das Desinteresse der christlichen Bevölkerung an möglicherweise noch existierenden Sprachunterschieden ging, lässt sich daran ermessen, dass sie noch nicht einmal von den ausgesprochenen Judenfeinden, die 1862 die Verleihung von Ortsbürgerrechten an die jüdischen Aargauer rückgängig machen wollten, zum Thema gemacht wurden. Überliefert ist einzig eine öffentlich gehaltene, das Jiddische parodierende, Spottpredigt (vgl. Weibel 1999, S. 343–346) und eine Äußerung eines einzigen Aargauer Großrates, der von den Juden forderte, ihr „alle ihre Stammesgenossen bei uns kennzeichnende[s] Sprachidiom" aufzugeben (zit. nach Keller 1922, S. 363). Ansonsten wurden in der christlich-konservativen Presse (besonders in der Zeitung *Die Botschaft* des katholisch-konservativen Verlegers Johann Nepomuk Schleuniger) zwar ausgiebig religiöse, kulturelle und angebliche ‚charakterliche' Unterschiede betont, die die Juden und Jüdinnen unfähig zur gesellschaftlichen Integration machen sollten (im Lebensweltlichen wurden in erster Linie die Kaschrut-Gesetze und die Shabbat-Ruhe problematisiert), aber keine sprachlichen.

Es gab nur eine Person, die sich explizit gegen den ‚Jargon' in den jüdischen Gemeinden wandte, und diese Ausnahme bestätigt eher die hier ansonsten konstatierte Tendenz – zumal es sich nicht um einen Vertreter der christlichen ordnungspolitischen Autoritäten, sondern um einen jüdischen Amtsträger handelte. Die geäußerte Kritik stammte von Leopold Wyler, seit 1831 Religions-Oberlehrer, und von 1835–1852 Rabbiner in Oberendingen. Geboren im Surbtal, genoss er seine Ausbildung in Karlsruhe und Frankfurt am Main. Dort kam er mit den Ideen der Haskala bzw. des anhebenden Reformjudentums in Kontakt, die er in seinem Heimatdorf umzusetzen gedachte. Zu diesen aus Deutschland stammenden Ideen gehörte auch die strikte Ablehnung des Jiddischen. In den Augen der deutschen Maskilim repräsentierte diese Sprache Armut, Unwissenheit und Unterdrückung, Zustände also, aus denen man sich zu befreien gedachte. Das Erlernen von möglichst gutem Hochdeutsch war ihnen daher ein Ziel von höchster Dringlichkeit (vgl. Schulte 2002, S. 32). Auch im 19. Jahrhundert blieb Verbürgerlichung durch Sprachwandel vom Jiddischen hin zum Hochdeutschen eine zentrale Forderung nicht nur der deutschen Behörden, sondern auch der jüdischen Reformer (vgl. Lässig 2004, S. 146). In seiner Funktion als Religionslehrer appellierte Wyler daher 1833 an die Aargauer Regierung, den Rabbinern Wolf Dreyfuss und Abraham Ris das Halten ihres monatlichen Religionsvortrages zu verbieten, da sie „mit ihrem unsinnigen Jargon dem geläuterten Religionsunterrichte im Wege" stünden und ihr „vernunftloses Kauderwelsch-Deutsch […] dem besseren Sinn" schädlich sei (Wyler 1833). Tatsächlich hatte es die Kantonsregierung den Rabbinern 1824 zur Pflicht gemacht, regelmäßig in der Synagoge einen „Moral-Cursus" zu halten (Kommission des Innern Aargau 1824), und wie es scheint, hielten sie diesen in Jiddisch ab – offenbar jedoch ohne dass sich die Behörden daran gestört hätten. Jedenfalls ignorierte die Kantonsregierung Wylers Wunsch und ließ die Rabbiner weiter predigen. Ein Jahr später polemisierte Wyler gegen einen Konkurrenten um das Rabbineramt, indem er behauptete, jener habe „weder von der hebräischen

noch von der deutschen Sprache […] Kenntniss“ (Wyler 1834). Hier folgten die Kantonsbehörden ausnahmsweise dieser Argumentation und lehnten den Kandidaten unter anderem deswegen ab, weil er eine „undeutsche Aussprache“ hätte, „keinen Satz richtig schreibt [und] die gröbsten Verstösse gegen Ortographie, Wortstellung und Satzbau macht“ (Kantonsschulrat Aargau 1835).

Dennoch wartete der Aargau bis ins Jahr 1853, bevor er erstmals eine Verordnung erließ, die die fachlichen Anforderungen für Rabbinatskandidaten im Kanton näher spezifizierte. §8 verlangte, dass der Rabbiner „alle Sabbate und an den Festtagen wenigstens einen halbstündigen Religionsvortrag in deutscher Sprache zu halten“ habe; „dabei befleissige er sich einer richtigen, reinen, einfachen und würdigen Sprache, mit deutlichem und ausdrucksvollem Vortrage.“ (Verordnung betreffend die Rabbinate [1853] 1857, S. 191) Diese explizite Festlegung auf das Deutsche als Predigtsprache richtete sich jedoch wohl eher gegen das Hebräische denn gegen das Jiddische. Dass die Rabbiner des Hochdeutschen grundsätzlich mächtig waren, dürfte angesichts dessen, dass von ihnen nicht nur ein Maturitätszeugnis, sondern auch ein mindestens dreijähriges Universitätsstudium gefordert wurde, von der Regierung kaum angezweifelt worden sein.

3 Resümee

Als hauptsächliches Vehikel schweizerisch-nationaler Identitätsbildung diente auf ideeller Ebene eine religiös angehauchte politische Ursprungserzählung, die im Spätmittelalter entstanden war. Dieser geteilte Mythos handelte von der Befreiung gottesfürchtiger, edler Bauern aus der Tyrannei eines machtgierigen, moralisch korrupten Adels. Freiheits- und Unabhängigkeitsdrang gepaart mit Bescheidenheit, Ehrlichkeit und Fleiß waren Eigenschaften der Alten Eidgenossen aus der Heldenzeit, die im Jahrhundert der Aufklärung von der republikanischen Bewegung als bürgerliche Tugenden ‚wiederentdeckt‘ und zu normativen Vorgaben für die Charakterbildung der Bürgerinnen und Bürger im noch zu schaffenden demokratischen Staat erhoben wurden (vgl. Marchal 2006, S. 60–83).

Diese historischen Voraussetzungen wirkten sich auch auf das Schicksal der jüdischen Bevölkerung der Schweiz aus. Einerseits führte die moralische Aufladung des ‚Schweizerseins‘ angesichts der unkritisch übernommenen antijüdischen Stereotypen zu einer intensiven ‚Verbesserungs‘- bzw. Erziehungspolitik. Andererseits aber betrachtete sich die Schweiz vornehmlich als eine aus politischem Handeln entstandene Gemeinschaft, die weder ethnisch noch sprachlich definiert war – wobei Letzteres wiederum eine bewusst ins Werk gesetzte Sprachpolitik gegenüber den schweizerischen Juden verhinderte.

Literatur

Aufenthalts-, Gewerbs- und Verkehrs-Verhältnisse der Juden im Kanton. Gesetz vom 5. Mai 1809, mit Nachträgen. In: Gesetzes-Sammlung für den eidgenössischen Kanton Aargau […]. Bd. 3. Aarau 1848, 492–494.

Bennewitz, Susanne: Basler Juden – französische Bürger. Migration und Alltag einer jüdischen Gemeinde im frühen 19. Jahrhundert. Basel 2008.

Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, vom 12. September 1848. Nebst den Satzungs-Beschlüssen, betreffend die feierliche Erklärung über die Annahme und denjenigen über die Einführung derselben. St. Gallen 1848.

Camartin, Iso: Die Beziehungen zwischen den schweizerischen Sprachregionen. In: Robert Schläpfer (Hg.): Die viersprachige Schweiz. Zürich 1982, 301–351.

Einrichtung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister in den beiden Judengemeinden. Regierungs-Beschluß vom 25. Januar 1822. In: Gesetzes-Sammlung für den eidgenössischen Kanton Aargau […]. Bd. 3. Aarau 1848, 496–498.

Einrichtung des gesammten Schulwesens. Gesetz vom 21. März und 8. April 1835. In: Gesetzes-Sammlung für den eidgenössischen Kanton Aargau […]. Bd. 2. Aarau 1847, 399–430.

Fleischer, Jürg: Westjiddisch in der Schweiz und Südwestdeutschland. Tonaufnahmen und Texte zum Surbtaler und Hegauer Jiddisch. Tübingen 2005.

Godel, Eric/Acklin Muji, Dunya: Nationales Selbstverständnis und Sprache in der Bundesverfassung von 1848. In: Dies./Jean Widmer/Renata Coray (Hg.): Die Schweizer Sprachenvielfalt im öffentlichen Diskurs. Eine sozialhistorische Analyse der Transformationen der Sprachenordnung von 1848 bis 2000. Bern 2004, 31–126.

Guggenheim-Grünberg, Florence: Aus einem alten Endinger Gemeindebuch. Zürich 1952.

Guggenheim-Grünberg, Florence: Die Sprache der Schweizer Juden von Endingen und Lengnau. In: Israelitisches Wochenblatt 50 (1950), Nr. 21, 41–43; Nr. 22, 31; Nr. 23, 33; Nr. 24, 28; Nr. 25, 27–28; Nr. 26, 37–39.

Haas, Walter: Deutschschweizer Sprachbewusstsein vor 1800. In: Emanuel Ruoss/Juliane Schröter (Hg.): Schweizerdeutsch. Sprache und Identität von 1800 bis heute. Basel 2020, 13–42.

Huser, Karin: Juden unter Vorbehalt. Der lange Weg bis zur „Emanzipation“. In: René Bloch/Jacques Picard (Hg.): Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200–2000. Zürich 2014, 89–104.

Im Hof, Ulrich: Die Viersprachigkeit als Minoritätenproblem des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Beat Junker/Peter Gilg/Richard Reich (Hg.): Geschichte und Politische Wissenschaft. Festschrift für Erich Gruner zum 60. Geburtstag. Bern 1975, 55–76.

Keller, Arnold: Augustin Keller, 1805–1883. Ein Lebensbild und Beitrag zur vaterländischen Geschichte des XIX. Jahrhunderts. Aarau 1922.

Koller, Werner: Nation und Sprache in der Schweiz. In: Andreas Gardt (Hg.): Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York 2000, 563–609.

Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

Maurer, Hans Rudolf: Kleine Reisen im Schweizerland. Zürich 1794.

Marchal, Guy P.: Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität. Basel 2006.

Organisation der Judengemeinden. Gesetz vom 11. Brachmonat 1824. In: Sammlung der Gesetze und Verordnungen des Kantons Aargau. Bd. 3. [Aarau] 1826, 422–436.

Ruoss, Emanuel: Schweizerdeutsch und Sprachbewusstsein. Zur Konsolidierung der Deutschschweizer Diglossie im 19. Jahrhundert. Berlin/Boston 2019.

Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte. München 2002.

Schulordnung für Primar-Schulen. Gesetz vom 16ten Mai 1805. In: Sammlung der in Kraft bestehenden Kanton Aargauischen Gesetze und Verordnungen. Bd. 2. Aarau 1809, 195–202.

Weibel, Karl: Endingen 798–1998. Baden-Dättwil 1999.

Verordnung betreffend die Rabbinate der beiden israelitischen Gemeinden Endingen und Lengnau. Vom 4. Hornung 1853. In: Gesetzes-Sammlung für den eidgenössischen Kanton Aargau […]. Bd. 4. Aarau 1857, 189–194.

Ungedruckte Texte (Staatsarchiv Aargau)

Gesetzeskommission Grosser Rat Aargau, 2.12.1808, AG 24.114.
Kantonsschulrat Aargau, 17.4.1832, R01.IA11.0004.31.
Kantonsschulrat Aargau, 9.6.1835, R01.IA11.0005.27.
Kommission des Innern Aargau, 1./3.4.1824, R01.IA11.0002.32
Leopold Wyler, 6.5.1833, R01.IA11.0004.11a.
Leopold Wyler, 25.12.1834, R01.IA11.0005.27.
Oberamt Zurzach, 12.5.1823, DIA01/0037/01.
Schutz- und Schirmbrief Grafschaft Baden, 5.8.1776, R01.IA11.0001.2.
Verordnung zu Reorganisation des Schulwesens in den jüdischen Gemeinden zu Endingen und Lengnau, 9.8.1830, R01.IA11.0004.11.
Vorsteherschaft Oberendingen, 19.7.1838, R01.IA11.0006.64.

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.

Die Sprachsituation der Jüdinnen und Juden im deutschen Varietätenspektrum

Lea Schäfer

1 Einleitung

Auf die Entwicklung einer standarddeutschen Sprachkultur und Literatur von Jüdinnen und Juden haben verschiedene vorgängige jüdische Sprachen und ihre Stellung im gesellschaftlichen Umfeld vielfältig eingewirkt. Das Ausmaß dieses Einflusses gibt sich erst in einem Blick auf die gesamte Sprachgeschichte der jüdischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum zu erkennen. Sie wird im Folgenden knapp und mit Fokus auf der Entwicklung vom 17.–19. Jahrhundert umrissen.

Jiddisch entstand als Minderheitensprache der aschkenasischen Jüdinnen und Juden im hochdeutschen Raum. Die in der Literatur gebrauchten Sprachbezeichnungen sind z. T. irreführend und zeigen bereits, dass jüdische Varietäten nicht strikt von den deutschen Varietäten abzugrenzen sind. Die Bezeichnung ‚Jiddisch' kommt erst im späten 19. Jahrhundert auf und wurde im 20. Jahrhundert zum linguistischen Fachterminus zur Bezeichnung des modernen Ostjiddischen. Davor waren Begriffe wie ‚Jüdisch', ‚Jüdisch-Deutsch', ‚Juden-Teutsch', ‚Hebräisch' oder einfach ‚Jargon' üblich. Die Sprecher:innen selbst bezeichneten (und bezeichnen) ihre Sprache meist als *daytsh* (wörtl. ‚Deutsch') oder *mame-loshn* (wörtl. ‚Muttersprache'). Besonders die Selbstbezeichnung *daytsh* unterstreicht eine schwer zu ziehende Unterscheidung zwischen den Sprachen der jüdischen und der nicht-jüdischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum.

L. Schäfer (✉)
Philipps-Universität Marburg, Marburg, Deutschland
E-Mail: lea.schaefer@staff.uni-marburg.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_6

Mit Jiddisch muss entsprechend nicht nur die moderne ostjiddische Sprache assoziiert werden, sondern auch eine Reihe weiterer jüdischer Sprachen, die im Kontext des jüdisch-deutschen Kulturkontakts aufkamen. Das sind zum einen die historischen Varietäten, die sich oftmals nur schwer von deutschen Varietäten unterscheiden lassen, zum anderen aber auch Register, Schreibvarietäten, Dialekte und Fachsprachen, wie z. B. Geheim- und Händlersprachen. Im entferntesten Sinne zählen dazu auch die aschkenasischen Aussprache- und Schreibtraditionen des Hebräischen. All diese Varietäten bilden das sprachliche Universum jüdischen Lebens in Mitteleuropa.

Global betrachtet ist Jiddisch wenig exotisch. Es gibt viele Sprachen, die an bestimmte ethnische Gruppen geknüpft sind. Und selbst innerhalb des Judentums gibt es eine Vielzahl an Sprachen, die spezifisch sind für die jüdische Bevölkerung eines bestimmten Kulturkreises (vgl. u. a. Spolsky 2014; Fishman 1985). Nach Wexler (1987, S. 6–8) wird unterschieden zwischen:

- Jüdischen Sprachen: Sprachen, die von Juden/Jüdinnen und Nicht-Juden/Jüdinnen gleichermaßen gesprochen werden. Im Gegensatz zu nicht-jüdischen Sprecher:innen verwenden jüdische Sprecher:innen Wörter aus überlieferten Sprachen (wie Hebräisch oder Jiddisch); Beispiele sind Jinglish und Judeo-Deutsch.
- Judeo-x Calque-Sprachen: Schreibvarietäten, die überregional verstanden werden, aber nie eigenständige Sprachen darstellten; Beispiele sind die Sprache, die in Bibelübersetzungen für mitteljiddische Texte verwendet wird, und Judäo-Ostslawisch.
- Judaisierte Sprachen: Sprachen, die nur von der jüdischen Bevölkerung gesprochen, aber von anderen Sprechergruppen verstanden werden; Beispiele sind Westjiddisch, Ladino, Judäo-Aramäisch, Knaan sowie jüdisch-romanische Sprachen.
- Judeo-Sprachen: Autonome jüdische Sprachen, die nur innerhalb der jüdischen Gruppe verstanden und gesprochen werden; Beispiele sind Ostjiddisch und Hebräisch.

In seiner Sprachgeschichte hat das Jiddische diese verschiedenen Typen auf unterschiedliche Weise durchlaufen. Das Besondere an den jüdischen Sprachen ist, dass sie an eine spezifische Sprechergruppe geknüpft sind (Jüdinnen und Juden der einzelnen Subkulturen) und dass es sich immer um Sprachen in einem mehrsprachigen Kontext handelt. Diese Mehrsprachigkeit gestaltet sich zumeist so, dass die jeweilige jüdische Sprache als Alltagssprache unter Glaubensgenossen verwendet wird, während eine Varietät des Hebräisch-Aramäischen als interne Sakralsprache fungiert und eine oder mehrere koterritoriale Varietät(en) für den Austausch mit der nicht-jüdischen Bevölkerung gebraucht wird bzw. werden. Dies zeigt sich bereits in den ersten Quellen aus deutschsprachigen Gebieten.

Die Profansprachen der ersten Jüdinnen und Juden im deutschsprachigen Raum waren zunächst die Sprachen, die sie aus den Ländern mitbrachten, aus denen sie einwanderten. Dies waren vor allem romanische Varietäten, insbesondere französische, aber auch italienische. Eine germanische Sprache war für die jüdische Be-

völkerung erst ab einem Zeitpunkt relevant, ab dem der alltägliche Austausch mit der deutschsprachigen Bevölkerung zunahm und notwendig wurde. Ab wann eine Interaktion mit der Alltagskultur stattfand, lässt sich aufgrund fehlender Quellen nicht datieren. Vom ersten Sprachwechsel der jüdischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum von einer nicht-germanischen Sprache zu einer germanischen Sprache liegen entsprechend keine unmittelbaren Zeugnisse vor. Erste Hinweise auf eine Präsenz des Deutschen in der jüdischen Kultur findet sich ab dem späten 10. Jahrhundert n. d. Z. im Raum der sog. SchUM-Städte Speyer, Worms und Mainz (vgl. Timm 1985). Ab dem 14. Jahrhundert nehmen überlieferte Zeugnisse einer jüdisch-deutschen Schriftkultur zu.

Die hebräische Sprache dient dabei vor allem für den internen (religiösen) schriftlichen Diskurs, während die Profansprache als allgemeine orale Umgangssprache den Stellenwert einer Muttersprache hat. Die äußere Mehrsprachigkeit entsteht durch die soziale Sonderrolle von Jüdinnen und Juden, die dazu führt, dass zur internen Profansprache die regionale Varietät der nicht-jüdischen Bevölkerung hinzutritt.

Da gerade in der jüdischen Kultur, deren Bevölkerung zwar im Vergleich zur nicht-jüdischen Bevölkerung hochgradig literarisiert war, die profane Umgangssprache bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht verschriftlicht wurde, sondern immer eine Schreibvarietät (entweder die deutschen Schreibvarietäten oder hebräisch-aramäische Varietäten) als Vorbild diente, wissen wir wenig über die tatsächliche Struktur der gesprochenen Alltagssprache. So stehen wir oft vor dem Problem, nicht entscheiden zu können, ob ein schriftliches Zeugnis nun Deutsch oder älteres Jiddisch repräsentiert. Oft ist das einzige Kriterium die verwendete Grafie: Alles, was in hebräischen Lettern verfasst wird, wird als Jüdisch-Deutsch/(Alt-)Jiddisch bezeichnet und alles in lateinischen Lettern als Deutsch. Eine etwas strengere Klassifizierung verlangt zumindest die Verwendung hebräisch-stämmiger Lexeme.

Nicht nur sprachlich, sondern auch literarisch unterscheidet sich die frühe (weltliche) jiddische Literatur kaum von der nicht-jüdischen. Während sich religiöse Schriften an der hebräisch-aramäischen Tradition orientieren, richten sich weltliche Texte an der mittel- und v. a. frühneuhochdeutschen Literatur aus. Die alt- und mitteljiddische Literatur bewegt sich dabei im Kontext der europäischen Literatur. So finden wir zum Beispiel europäisch-frühneuzeitliche Spielmanns- und Heldenepik oder auch Narren- und Fabelliteratur in jiddischen Handschriften bzw. Drucken.

2 Auseinanderentwicklung und Wechselwirkungen von Deutsch und Jiddisch

Eine strukturelle Auseinanderentwicklung von jiddischen und deutschen Drucksprachen ist in frühneuhochdeutscher Zeit (1350–1650) festzustellen (vgl. insb. Timm 1987; 2005). Während die germanische Sprache der Aschkenasim in den ersten Quellen bis zum 14. Jahrhundert noch im Sinne von Wexler (1987, S. 6–8)

als eine jüdische Sprache (Jüdisch-Deutsch) charakterisiert werden kann, entwickelt sich nun eine judaisierte Sprache (Jiddisch), die zwar von der umgebenden Bevölkerung verstanden, aber nicht selbst gesprochen wird.

Ein wichtiger Faktor, der die wachsende Differenzierung zwischen Jiddisch und Hochdeutsch bewirkt, ist die Veränderung der sozialen Situation der Jüdinnen und Juden innerhalb des deutschsprachigen Raums. Im frühen 13. Jahrhundert verschlechtert sich die Lage der europäischen Jüdinnen und Juden gewaltig. Vorwürfe der sog. ‚Hostienschändung', ‚Brunnenvergiftung' und des ‚Ritualmordes' führen zu Massakern sowie auf erfolterten Geständnissen basierenden Todesurteilen und zwingen die jüdische Bevölkerung in Isolation und Vertreibung (vgl. Stemberger 2002, S. 124–125). Mit der Pestepidemie (1347–1352) verschlimmert sich die ohnehin schon prekäre Situation der Jüdinnen und Juden um ein weiteres, da sie für diese Epidemie verantwortlich gemacht werden (vgl. Hartweg/Wegera 2005, S. 43). Zwar reduziert sich die Zahl der Pogrome ab dem 15. Jahrhundert, doch der Zug ausgewiesener Jüdinnen und Juden durch Mitteleuropa bricht damit nicht ab. So ergibt es sich, „daß geographische Ausgleichsprozesse dank innerjüdischer Sprecher- und Sprachbewegung ganz anders verlaufen als in der nichtjüdischen Umgebung" (Timm 2005, S. 30).

Es darf aber nicht unberücksichtigt bleiben, dass auch der deutsche Sprachraum während der Hauptphase der Ostsiedlung (12.–15. Jahrhundert) um mehr als ein Drittel erweitert wird und in diesem Zug ganz neue Varietäten entstehen. Timms Beobachtungen beziehen sich ausschließlich auf die Auseinanderentwicklung jiddischer und deutscher Drucksprachen. Bisher gibt es weder Analysen zu den entsprechenden Dynamiken der deutschen Dialekte noch Arbeiten dazu, wie sich die jiddischen Dialekte in diesem Varietätenspektrum verhielten; allerdings sprechen strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den jüngeren deutschen Siedlungsmundarten im Osten und den jiddischen Varietäten dafür, dass ähnliche Umstände vorliegen (vgl. Schäfer im Ersch.).

Aber nicht nur Migrationsbewegungen von Sprecher:innen führen zu Wanderscheinungen deutscher und jiddischer Dialekte. Die wichtigste Entwicklung im Neuhochdeutschen ist das Herausbilden einer vertikalen Sprachsituation mit einer überdachenden Leitvarietät. Während im Mittelhochdeutschen die einzelnen Varietäten im deutschen Sprachraum noch horizontal, d. h. gleichwertig waren, stehen im Neuhochdeutschen die Varietäten in einem vertikal geordneten, durch Prestige bestimmten Verhältnis (vgl. Reichmann 1990, S. 141). Diese Umstrukturierung führt dazu, dass einige Varietäten als minderwertig stigmatisiert werden, was zur Folge hat, dass diese entweder zu Gunsten prestigereicherer Varietäten aufgegeben werden oder nur noch in sehr spezifischen, geschützten Domänen Verwendung finden.

Der wichtige Punkt in der Auseinanderentwicklung zwischen Hochdeutsch und Jiddisch findet sich in der Ausschließung des Jiddischen von der im 16. Jahrhundert beginnenden und sich im 17. Jahrhundert verstärkenden Sprachnormentwicklung der Leitvarietät Deutsch. Das Jiddische bleibt vom aufkommenden „Streben nach überregionalen Normierungsgrundsätzen" (Schmidt 2007, S. 127) einer geltenden Leitvarietät des Hochdeutschen aber nicht nur durch gesellschaftliche

Umstände isoliert, sondern auch aufgrund innerjiddischer Barrieren gegen eine solche Norm. Zum einen sei hier auf die allgemeine „Schriftbarriere“ zwischen Deutsch und Jiddisch verwiesen (Hartweg/Wegera 2005, S. 43), zum anderen aber sind nach Timm „die ideologisch-sprachästhetischen Vorstellungen der nichtjüdischen Umgebung von Sprachrichtigkeit oder Hochsprachlichkeit großenteils ignoriert worden, so daß die Sprache der innerjüdischen Kommunikation formal weit freier vor sich hinwächst [als die hochdeutsche, Anm. L. S.]“ (Timm 2005, S. 30). Der jüdischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum mögen solche „ideologisch-sprachästhetischen Vorstellungen“ auch daher absurd erschienen sein, da sie (bis zur Haskala) bereits eine diglossische Situation zwischen zwei Sprachformen aufwies: der heiligen Sprache, in der sich Gott offenbart, und der Umgangssprache zur profanen, zwischenmenschlichen Kommunikation.

In der Auseinanderentwicklung von Jiddisch und Deutsch in frühneuhochdeutscher Zeit geht nicht das Jiddische einen Sonderweg, sondern das Deutsche, indem es einem Ausgleichsprozess der Dialekte und Mundarten mit der oktroyierten Idee von Leitvarietät(en) entgegenwirkt (vgl. Timm 1987, S. 10). Der Sprachwechsel vollzieht sich also langfristig im gesamten Varietätenspektrum des Deutschen, in dem sich auch die jiddischen Varietäten bewegen.

Mit der Abwanderung von Jiddischsprecher:innen in den vorwiegend slavischsprachigen Raum Zentraleuropas ab dem 16. Jahrhundert verlässt Jiddisch das Varietätenspektrum des Deutschen. Jiddischsprachige Jüdinnen und Juden siedelten sich im slavischen Sprachraum zunächst in Böhmen, Mähren und Polen an, später auch in Litauen, Weißrussland und der Ukraine, noch später in Lettland, Estland und Russland. Dort kamen sie auch in Kontakt mit einer slavischsprachigen jüdischen Bevölkerung (vgl. Beider 2004, S. 195). Durch die Isolation von den Entwicklungen germanischer Varietäten und durch Kontakt mit slavischen und baltischen Sprachen entstehen die ostjiddischen Dialekte, die bis heute – insbesondere im ultraorthodoxen Milieu – noch immer vital sind. Die ostjiddischen Varietäten erreichen damit den Status einer Judeo-Sprache als autonome jüdische Sprachen, die nur innerhalb der Gruppe verstanden werden. Die im binnendeutschen Sprachraum verbleibenden jiddischen Varietäten bezeichnet man entsprechend als Westjiddisch.

Aber selbst im Ostjiddischen reißt die Verbindung zu deutschen Varietäten nicht vollständig ab. Direkter Kontakt zu deutschen Siedlungsmundarten und Sprachinseldialekten bestand vielerorts (vgl. Weinreich 1958). Als Verwaltungssprache der Österreichisch-Ungarischen Monarchie und Preußens besteht der Kontakt zum Deutschen als Leitvarietät ebenfalls weiter. Insbesondere im 19. Jahrhundert gilt Deutsch als prestigereiche Sprache, aus der immer wieder Strukturen entlehnt werden (vgl. Krogh 2018). Aber auch westjiddische (hochdeutsch beeinflusste) Drucksprachen sind noch bis ins 19. Jahrhundert in den ostjiddischen Siedlungsgebieten üblich. So gibt es erst im 19. Jahrhundert empirische Evidenz für die ostjiddischen Dialekte. Vorher sind in Osteuropa kaum Texte überliefert, die eindeutig ostjiddische Formen aufweisen (vgl. Kerler 1999).

Die Sprachsituation der Jüdinnen und Juden im binnendeutschen Sprachraum gestaltet sich ab neuhochdeutscher Zeit (ab 1650) zunehmend inhomogen. Und

auch dies gilt nicht nur für die jüdische Bevölkerung, sondern ergibt sich aus den Umwälzungen der Vertikalisierung. Herkunft und Bildung spielen eine entscheidende Rolle dabei, welches sprachliche Register bedient werden kann und je nach Kontext bedient wird. Ein Beispiel dafür sind die 1691–1719 entstandenen Memoiren der Kauffrau Glikl bas Judah Leib (Die Memoiren der Glückel von Hameln 1896). Obzwar in hebräischen Lettern verfasst, ist diese Autobiografie sprachlich einer deutschen Schreibvarietät des 17. Jahrhunderts näher, als den oralen Varietäten des Westjiddischen. Nur vereinzelt tauchen darin Hebräismen (in der jiddisch-askenazischen Aussprache und z. T. Schreibung) und extrem selten Jiddismen auf. Dieses ‚Deutsch in hebräischen Lettern' *(Ivre-taytsh)* ist noch bis ins späte 19. Jahrhundert unter deutschsprachigen Jüdinnen und Juden üblich für sowohl private Korrespondenz als auch gedruckte Publikationen wie z. B. Moses Mendelssohns Bibelübersetzung (vgl. Lowenstein 1979). Damit wird eine Tradition fortgesetzt, die wir bereits in den frühen Handschriften und Drucken finden. Im 19. Jahrhundert gewinnt die Verwendung der Lateinschrift schnell die Oberhand und nur noch wenige private Zeugnisse des 20. Jahrhunderts zeigen eine Verwendung des ‚Deutschen in hebräischen Lettern'.

Mit der jüdischen Aufklärung, der Haskala, dringt das Standarddeutsche im späten 18. Jahrhundert auch zunehmend in den sakralen innerjüdischen Multilingualismus ein. So entstehen z. B. auch deutschsprachige religiöse Lieder oder die bereits erwähnte Übersetzung des Pentateuchs durch Moses Mendelssohn in *Ivre-taytsh*. Im Register der prestigereichen *Kultursprache* konkurrieren somit Schriftdeutsch und Hebräisch, was in der Alltagskultur z. B. auf Grabsteinen ab dem späten 18. Jahrhundert deutlich wird, die nun vermehrt beidseitig beschriftet werden (die Vorderseite zumeist Hebräisch und die Rückseite Deutsch; zum 20. Jahrhundert verdrängt Deutsch dann allmählich das Hebräische vollständig bzw. steht mit diesem zusammen auf der Vorderseite).

Dass die oralen Varietäten des Westjiddischen weiterhin fortbestehen, sieht man in Dialektquellen, die ab dem 18. Jahrhundert auftauchen (vgl. Schäfer 2017; 2019a). Aber auch in nicht-jüdischen Sprachen finden sich zunehmend Reflexe aus dem Kontakt zu oralen jüdischen Sprachen. Neben den deutschen Dialekten und der Standardsprache, in denen sich jiddisch-stämmige Hebraismen insbesondere ab dem 19. Jahrhundert finden (vgl. Althaus 2010; Stern 2000; Klepsch 2004), sind vor allem (regionale) Geheimsprachen, Soziolekte (vgl. z. B. Meißner 1999; Siewert 1998; Klepsch 1996; Lerch 1986) und Händlersprachen (vgl. z. B. Guggenheim-Grünberg 1981) stark durch jiddische und hebräische Varietäten beeinflusst worden.

Ab dem 19. Jahrhundert wird auch deutlich, dass die jüdische Mehrsprachigkeit auch einen Bidialektalismus mit einschließt, indem sich Jüdinnen und Juden als aktive Sprecher:innen verschiedener deutscher Dialekte hervortun (vgl. Weinreich 1962; Schäfer 2014; 2019a). Jiddisch wird in diesem deutschen Varietätenspektrum sowohl in der Fremd- als auch in der Selbstwahrnehmung als ‚Jargon' des Deutschen und als jüdischer Ethnolekt verstanden. Exemplarisch sieht man das beim Umgang mit jiddischen Varietäten im Zuge großflächiger Dialekterhebungen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert (vgl. Fleischer/Schäfer 2014; Schäfer

2020). Bei Rückfragen zu anderen am Ort gesprochenen Varietäten wird in nur äußerst seltenen Fällen auf die besondere Sprachsituation der jüdischen Bevölkerung Bezug genommen, wie z. B. „Keine nichtdeutsch; doch der jüdische Dialekt: bei den die Hälft der Einw. betragenden Juden." (Wenkerbogen Buttenhausen, Württemberg; Fleischer/Schäfer 2014, S. 21).

Die jiddischen Dialekte geraten, genau wie die deutschen, ab dem 19. Jahrhundert zunehmend unter den normativen Druck der Standardisierung und werden im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts sukzessive zugunsten des Deutschen aufgegeben, sodass in vielen Fällen die erste Quelle eines westjiddischen Dialekts auch zugleich die letzte darstellt (vgl. Schäfer 2017; 2019a). Der westjiddische Sprachtod ist vielerorts ein schleichender Übergang, der an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten zu unterschiedlichen Zeitpunkten vollzogen wird. Entscheidend hierfür ist, wann eine Sprechergeneration oder ein:e Sprecher:in entscheidet, seine muttersprachlich erworbene Varietät nicht an die Kinder weiterzugeben. Vor allem in der ländlichen Bevölkerung und in multilingualen Randgebieten (wie dem Elsass, Friesland, dem Burgenland oder der Schweiz) wird Westjiddisch noch bis ins 20. Jahrhundert an die Kindergeneration weitergegeben, während in urbanen Regionen schneller der Wechsel zum (Standard)Deutschen vollzogen wird (vgl. Guggenheim-Grünberg 1973; Schäfer 2017; 2019a). Bis heute finden sich im von Jüdinnen und Juden gesprochenen (Standard) Deutsch (zumeist nur lexikalische) Reste des Jiddischen (vgl. Guggenheim-Grünberg 1973; Jahns 2021).

Autobiografische Zeugnisse geben häufig Impressionen zur soziolinguistischen Situation. So zeigt der folgende Ausschnitt aus den „Jugenderinnerungen" des in Gröbzig (Anhalt) aufgewachsenen Heymann Steinthal den sukzessiven Übergang vom Westjiddischen zu einer standardnäheren deutschen Varietät:

> Wir Kinder kannten ein vierfaches Deutsch: Unsere Eltern sprachen das eigentliche Jüdisch-Deutsch, mit eingestreuten hebräischen Wörtern, die in der lebendigen Rede oft anders gesprochen wurden als im hebräischen Gebet. Die christlichen Knaben sprachen den mitteldeutschen Volksdialekt. Wir jüdische Knaben sprachen weder wie unsere Väter und Mütter, noch auch wie die christlichen Kinder, die natürlich genau so wie ihre Eltern sprachen. Es war ein gemäßigtes Judendeutsch. Ich muß hinzufügen, daß manche der älteren Juden und Jüdinnen, die eine gewisse Bildung hatten, z. B. auch mein Vater, der sogar französisch gelernt hatte und ein ziemlich korrektes Deutsch schrieb, im Umgang mit den Christen genau so sprach wie diese: den Dialekt mit den Bürgern; reines oder dem reinen sich näherndes Deutsch mit den Honoratioren.
> In der Schule sollten wir Knaben reines Deutsch sprechen, was uns schwer ward, weil es uns geziert schien. (Steinthal 1932–1933, S. 145)

Der Multidialektalismus und der Sprachwechsel vom Jiddischen zum Deutschen generiert so lokal neue Varietäten, wie zum Beispiel im Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts, wo der Sprachwechsel von Sprecher:innen des ungarischen Jiddisch zu einer deutsch-jüdischen Stadtsprache führt, die neben ungarisch-jiddischen und standarddeutschen Elementen auch westjiddische und bairische Charakteristika aufweist (Schäfer 2019b).

Im Zuge der aufkommenden europäischen Nationalsprachen und gepaart mit dem wachsenden Wunsch nach einer jüdischen Nation mit eigenem Nationalstaat wächst insbesondere im ostjiddischen Raum ab dem späten 19. Jahrhundert der normative Druck einer Standardisierung jüdischer Sprachen (vgl. Reichert 2021; Gal-Ed 2021). Dies hat zur Folge, dass gewisse Varietäten (insb. ostjiddische Dialekte aus dem Süden) stigmatisiert werden und andere (insb. ostjiddische Dialekte im Norden) als prestigereicher gelten. Die Pejorisierung der südostjiddischen Dialekte nimmt im 20. Jahrhundert im Zusammenhang mit der wachsenden Ablehnung ‚deutscher' Strukturen zu, da diese Varietäten insbesondere durch den engen Kontakt zu den bairischen Varietäten der k. u. k.-Monarchie besonders viele solcher vermeintlich ‚deutschen' Strukturen aufweisen (vgl. Schäfer 2022). Für das Standardjiddische des 20. Jahrhunderts gilt insofern das Motto *vos vayter fun daytsh* (so weit vom Deutschen weg wie möglich).

Eine Pejorisierung jüdischer Sprache(n) findet sich zunehmend in der deutschsprachigen Literatur ab dem späten 18. Jahrhundert in Texten sowohl jüdischer als auch nicht-jüdischer Autor:innen. Jüdische Figuren werden dabei durch fiktionalisiertes Jiddisch oder auch hyperkorrektes Deutsch sprachlich markiert (vgl. Schäfer 2017), wie z. B. in Goethes *Judenpredigt* (1856 im *Weimarischen Sonntagsblatt* erschienen) „Sagen de Goyen, wer hätten kä König, kä Käser, kä Zepter, kä Kron" (Die Nicht-Juden sagen, wir hätten keinen König, keinen Kaiser, kein Zepter, keine Krone) (Goethe [1856] 1994, S. 1086). Je nach Kontext sind diese Fiktionalisierungen auch ein Element des literarischen Antisemitismus (vgl. Gelber 1986). Obwohl sprachliche Charakteristika im Antijudaismus des 19. Jahrhunderts noch eine wichtige Rolle für jüdische Stereotype spielen, werden diese Klischees im Faschismus des 20. Jahrhunderts kaum mehr bedient. Eines der wenigen Beispiele für sprachliche Stereotype findet sich in der Eingangsszene des Propagandafilms *Jud Süß* (1940). Aber auch die das Hebräische imitierende Grafie von ‚Jude' im Gelben Stern (umgspr. ‚Judenstern') kann noch in der Tradition dieser Stereotype verstanden werden. Nach 1945 wird Jiddisch im deutschen Sprachraum stark emotionalisiert und als Exempel für die vernichtete europäisch-jüdische Kultur gesetzt. Dies mag mitunter ein Grund dafür sein, wieso sich die sprachliche Kennzeichnung von *Jüdischkeit* bis heute in der deutschen Literatur und im Film findet; hinzu kommt der starke Einfluss der amerikanischen Popkultur, in der jüdische Sprachen ebenfalls fiktionalisiert werden (vgl. Schäfer 2014, S. 28–33).

3 Resümee

Der diachrone Überblick zeigt, dass die Sprachverhältnisse der Jüdinnen und Juden ein ständiges Schwanken zwischen Assimilation und Dissimilation darstellen, aus dem sich verschiedene Sprachwechsel ergeben, die mal stärker, mal schwächer eingebunden sind in allgemeine Prozesse des deutschen Varietätenspektrums bzw. autonome, innerjiddische Entwicklungen darstellen. Zu jedem Zeitpunkt in der Geschichte jüdischer Sprachen im deutschsprachigen Raum sind diese Teil des deutschen Varietätenspektrums; nie gab es eine Situation der voll-

ständigen Isolation jüdischer Sprachen. Selbst außerhalb des binnendeutschen Sprachgebiets brach der Kontakt der Aschkenasim zum deutschen Sprachraum nie vollständig ab und bis heute sind jüdische Sprachen Teil des Varietätenkosmos der deutschsprachigen Länder.

Literatur

Althaus, Hans Peter: Kleines Lexikon deutscher Wörter jiddischer Herkunft. München ^{3}2010.

Beider, Alexander: The Birth of Yiddish and the Paradigm of the Rhenish origin of Ashkenazic Jews. In: Revue des études juives 163/1–2 (2004), 193–244.

Fishman, Joshua (Hg.): Readings in the Sociology of Jewish Languages. Leiden 1985.

Fleischer, Jürg/Schäfer, Lea: Jiddisch in den Marburger Wenker-Materialien. In: Jiddistik Mitteilungen. Jiddistik in deutschsprachigen Ländern Nr. 52 (2014), 1–34.

Gal-Ed, Efrat: Yiddishland: A Promise of Belonging. In: Journal of Modern Jewish Studies 20/2 (2021), 141–169.

Gelber, Mark H.: Das Judentum in der deutschen Literatur. Einige Beispiele von den frühesten Lexika bis Gustav Freytag und Thomas Mann. In: Stéphane Moses/Albrecht Schöne (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Frankfurt a. M. 1986, 162–178.

Goethe, Johann W.: Judenpredigt [1856]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Abt. 1., Bd. 8: Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandtschaften. Kleine Prosa. Epen. Hg. von Waltraud Wiethölter. Frankfurt a. M. 1994, 1086.

Guggenheim-Grünberg, Florence: Jiddisch auf alemannischem Sprachgebiet. 56 Karten zur Sprach- und Sachgeographie. Zürich 1973.

Guggenheim-Grünberg, Florence: Die Surbtaler Pferdehändlersprache. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 100 (1981) Sonderheft, 43–55.

Hartweg, Frédéric/Wegera, Klaus-Peter: Frühneuhochdeutsch. Eine Einführung in die deutsche Sprache des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. 2., neu bearb. Aufl. Tübingen 2005.

Jahns, Esther: The distinctive repertoire of German-speaking Jews. Diss. Potsdam 2021.

Kerler, Dov-Ber: The Origins of Modern Literary Yiddish. Oxford 1999.

Klepsch, Alfred: Das Lachoudische. Eine jiddische Sondersprache in Franken. In: Klaus Siewert (Hg.): Rotwelsch-Dialekte. Symposion Münster, 10. bis 12. März 1995. Wiesbaden 1996, 81–93.

Klepsch, Alfred: Westjiddisches Wörterbuch. Auf der Basis dialektologischer Erhebungen in Mittelfranken. Tübingen 2004.

Krogh, Steffen: *Dos iz eyne vahre geshikhte…* On the Germanization of Eastern Yiddish in the Nineteenth Century. In: Tobias Grill (Hg.): Jews and Germans in Eastern Europe. Shared and Comparative Histories. Berlin/Boston 2018, 88–114.

Lerch, Hans-Günther: „Tschü lowi...“. Das Manische in Gießen. Die Geheimsprache einer gesellschaftlichen Randgruppe, ihre Geschichte und ihre soziologischen Hintergründe. 3., durchges. u. erg. Aufl. Gießen 1986.

Lowenstein, Steven: The Yiddish written word in nineteenth century Germany. In: Leo Baeck Institute Year Book 24 (1979), 179–192.

Meißner, Anton: Die pfälzische Handelssprache Lotegorisch. Wörterbuch mit Leseproben. Wattenheim 1999.

Die Memoiren der Glückel von Hameln 1645–1719 [Zikhronot Marat Gliḳl Hamil]. Hg. von David Kaufmann. Frankfurt a. M. 1896.

Reichert, Carmen: Von Nathan Birnbaum zu Nosn Birnboym. Das Engagement eines Wiener Bürgers für die jiddische Sprache im Kontext der national-jüdischen Bewegungen. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 88/1–2 (2021), 240–260.

Reichmann, Oskar: Sprache ohne Leitvarietät vs. Sprache mit Leitvarietät: ein Schlüssel für die nachmittelalterliche Geschichte des Deutschen? In: Werner Besch (Hg.): Deutsche Sprachgeschichte. Grundlagen, Methoden, Perspektiven. Festschrift für Johannes Erben zum 65. Geburtstag. Frankfurt a. M. u. a. 1990, 141–158.
Schäfer, Lea: Imitationen des Jiddischen in der deutschsprachigen Literatur. Studien zur Struktur fiktionaler Sprache. Diss. Marburg 2014. DOI: https://doi.org/10.17192/z2016.0493.
Schäfer, Lea: Sprachliche Imitation – Jiddisch in der deutschsprachigen Literatur (18.–20. Jahrhundert). Berlin 2017.
Schäfer, Lea: Hessisches Jiddisch. Quellen zur Sprache der Juden im zentralhessischen Raum. Wiesbaden 2019a.
Schäfer, Lea: Between fiction and reality: The Vienna Jewish cabaret as a mirror of Vienna Jewish speech. In: Journal of Jewish Languages 7/2 (2019b), 1–18.
Schäfer, Lea: Jiddische Wenkerbögen. Nebst Überlegungen zur Genese jiddischer Pluraldiminution auf Basis der Wenker-Materialien. In: Jürg Fleischer u. a. (Hg.): Minderheitensprachen und Sprachminderheiten. Deutsch und seine Kontaktsprachen in der Dokumentation der Wenker-Materialien. Hildesheim/Zürich/New York 2020, 169–208.
Schäfer, Lea: Wie bairisch ist Jiddisch? Morphosyntaktische Evidenz für ein Jiddisch-Oberdeutsches Dialektkontinuum. In: Philip C. Vergeiner/Stephan Elspaß/Dominik Wallner (Hg.): Struktur von Variation zwischen Individuum und Gesellschaft. Akten der 14. Bayerisch-Österreichischen Dialektologietagung, Salzburg, 7.–9.11.2019. Stuttgart 2022, 363–385.
Schäfer, Lea: West- und Ostjiddisch im Kontext der deutschen Dialekte. In: Volker Beck (Hg.): Wie Deutsch ist Jiddisch? [im Ersch.].
Schmidt, Wilhelm: Geschichte der deutschen Sprache. Ein Lehrbuch für das germanistische Studium. 10., verb. u. erw. Aufl. Erarb. unter der Leitung von Helmut Langner, Norbert Richard Wolf. Stuttgart 2007.
Spolsky, Bernard: The Languages of the Jews. A Sociolinguistic History. Cambridge 2014.
Steinthal, Heymann: Aus den Jugenderinnerungen Steinthals. Mit einer Vorbemerkung von Leo Baeck. In: Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland 8/2 (1932–1933), 141–146.
Stemberger, Günter: Einführung in die Judaistik. München 2002.
Siewert, Klaus: Sondersprachliche Hebraismen. In: Zeitschrift für Althebraistik 11/1 (1998), 82–84.
Stern, Heidi: Wörterbuch zum jiddischen Lehnwortschatz in den deutschen Dialekten. Tübingen 2000.
Timm, Erika: Zur Frage der Echtheit von Raschis jiddischen Glossen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 107/1 (1985), 45–81.
Timm, Erika: Das Jiddische als Kontrastsprache bei der Erforschung des Frühneuhochdeutschen. In: Zeitschrift für Germanistische Linguistik 14/1 (1987), 1–22.
Timm, Erika: Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes. Tübingen 2005.
Weinreich, Uriel: Yiddish and Colonial German in Eastern Europe: The Differential Impact of Slavic. In: American Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists (Moskow, September 1958). S'Gravenhage 1958, 369–421.
Weinreich, Uriel: Multilingual Dialectology and the New Yiddish Atlas. In: Anthropological Linguistics 4/1 (1962), 6–22.
Wexler, Paul: Explorations in Judeo-Slavic Linguistics. Leiden 1987.

Film

Veit Harlan: Jud Süß. Terra Filmkunst 1940.

Ungedruckter Text

Wenkerbogen 37590: Buttenhausen, Württemberg. Forschungszentrum Deutscher Sprachatlas. https://wenker.online.uni-marburg.de/wenker/bogennummer/37590.

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.

Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala

Institutionalisierung und Etablierung im Kontext der Haskala – Überblicksartikel

Christine Waldschmidt

1 Das Verhältnis von Etablierung und Aufwertung der deutschen Sprache

Wenn Moses Mendelssohn im August 1782 in einem Brief an Ernst Ferdinand Klein von dem „unter meinen Brüdern seit einiger Zeit aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart“ (Mendelssohn [1782] 1977, S. 80) schreibt, dann benennt er damit den Beginn wie das Noch-Ausstehen der Verbreitung eines schrift- oder hochsprachlichen deutschen Idioms unter jüdischen Sprechern. Mendelssohn formuliert zudem das Verhältnis dieser Sprecher zur deutschen Sprache als Einsetzen eines Prozesses der sprachlichen Aneignung und als Indikator einer (nicht nur sprachlichen) Vervollkommnung. Mehr als 60 Jahre später erscheint dieses Verhältnis in Heinrich Heines bekannten Verszeilen aus *Deutschland. Ein Wintermärchen* unter anderen Vorzeichen: „Und als ich die deutsche Sprache vernahm, / Da ward mir seltsam zu Mute; / Ich meinte nicht anders, als ob das Herz / Recht angenehm verblute.“ (Heine [1844] 1985, S. 91) Dargestellt als ambivalentes Gefühl fassen diese Verse das Verhältnis zur deutschen Sprache als Zugleich von existenzieller, innerlich empfundener Zugehörigkeit und physischem Schmerz sowie als dessen – ironisch festgehaltene – sentimentale Verklärung auf. Sie stehen im Kontext des Heraufbeschwörens eines Heimatgefühls bei der Ankunft in deutschen Ländern, das freilich als affirmativer Bezug zu diesem ‚Deutschland‘, wie es ist, gleich wieder aufgehoben wird und die sentimentale Geste als Absehen von den (keineswegs sprachlichen, sondern politischen und sozialen) Widersprüchen

C. Waldschmidt (✉)
Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: c.waldschmidt@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_7

entlarvt. Dabei ist für die Sprache längst unterstellt, dass sie als Ausdruck einer Zugehörigkeit, aber auch ihrer Problematik fungiert, hier v. a. sofern die Verse Einrede sind gegen die Vorstellung, dass in der Sprache diese Zugehörigkeit als emotionale und deshalb unhintergehbare vorliegt, die auch jenseits eines Einverständnisses mit den Zuständen des Sprecherkollektivs ihre Verbindlichkeit behält.

Sozialhistorisch betrachtet liegt zwischen beiden Zitaten die „Verbreitung der schriftdeutschen Sprache unter den Juden" (Toury 1982, S. 76), die große Teile der jüdischen Bevölkerung in den deutschsprachigen Ländern Mittel- und Ostmitteleuropas betrifft. Sie zeigt sich zuletzt daran, dass um 1871 bekanntlich die Mehrheit der Juden und Jüdinnen z. B. im gerade gegründeten deutschen Kaiserreich nicht nur „ein korrektes Deutsch" sprach und las (Toury 1977, S. 209), sondern eine eigene Produktivität als Kulturschaffende in dieser Sprache entfaltet hatte (vgl. Toury 1977, S. 178). Dass diese Entwicklung nicht nur eine *quantitative* Zunahme von eine deutsche ‚Hochsprache' schreibenden und sprechenden Anteilen in der jüdischen Bevölkerung umfasst, sondern ebenso die Etablierung einer spezifischen Bedeutung oder gar Wertschätzung dieser Sprache, ist wiederholt thematisiert worden. Nicht nur die Zitate von Mendelssohn und Heine legen davon – auf je eigene, mehr oder weniger gebrochene Weise – Zeugnis ab. Auch werden für die vergleichsweise schnelle Sprachakkulturation von Jüdinnen und Juden im 19. Jahrhundert neben sozio-ökonomischen Faktoren, wie einer ‚Verbürgerlichung' breiter jüdischer Bevölkerungsteile, Zugangsmöglichkeiten zu administrativen Schichten in multilingualen Gesellschaften (zu Böhmen vgl. Lässig 2004, S. 158) und veränderten Verwendungszusammenhängen für Hebräisch, Jiddisch und Deutsch, auch ein anerkanntes Sozialprestige der deutschen Sprache und ihre „exklusive Wertschätzung" in Anschlag gebracht (Kremer 2007, S. 82–84) sowie (nicht nur in sprachpolitischen Ordnungsvorstellungen, sondern auch im innerjüdischen Diskurs) die Vorstellung, dass gerade die sprachliche Akkulturation mit dem Emanzipationsversprechen eng verbunden sei (Kremer 2007, u. a. S. 76–77). Zudem wurde festgehalten, dass die deutsche Sprache für Juden und Jüdinnen mit Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung auch insofern eine „Dignifizierung" erfährt, als sie – zeitgenössisch nicht unumstritten – zum adäquaten Ausdruck religiöser Wahrheit und jüdischer Frömmigkeit erhoben wird, und zudem als *lingua franca* einer europäischen Gelehrtenwelt und Literatur im 18. Jahrhundert eine kosmopolitisch und transterritorial konnotierte Kommunikationsform bietet (Braese 2010, S. 15–17, 19–20).

Die Durchsetzung jüdischer Deutschsprachigkeit seit der Mitte des 18. Jahrhunderts – und das unterscheidet sie von einer Kontinuität sprachlicher Angleichungen früherer Zeiten (vgl. dazu Roemer 2002, S. 12–13) – geht mit solchen Aufwertungen der deutschen Sprache durch die jüdischen Sprecher:innen einher und wird in ihren Resultaten, auch in ihren Enttäuschungen, davon geprägt. Das liegt daran, dass die Etablierung einer deutschen Schrift- und Hochsprache von einem Diskurs begleitet wird, der immer wieder Debatten um politische Emanzipation und gesellschaftliche Teilhabe in Fragen einer kulturellen Partizipation und in eine Sprachenfrage verlagert. Ist diese Verschiebung erfolgt, sollen sich nun an der Sprache Ausschlüsse und Möglichkeiten des Einbezugs entscheiden und

Fragen der Anerkennung als Probleme der Beherrschung und Anwendung von Sprache verhandeln lassen. Dass dies einen Idealismus darstellt, der die Sprache als die maßgebliche gesellschaftlich (und zu sittlichen Gemeinschaften) kollektivierende Kraft ernstnimmt, ist eine Seite dieser Wertschätzung der deutschen Sprache; die andere liegt darin, dass sie eine Einladung ist, an solchen sprachlichen Differenzierungen bzw. Einschlüssen qua Sprache weiterzudenken, sowohl was die Inhalte der Kollektivierung als auch die Grade und Inhalte der Anerkennung angeht. Für die jüdischen Thematisierungen von Partizipation und Zugehörigkeit erweist sie sich dadurch nicht einfach als Illusion, sondern als Mittel einer diskursiven Praxis, die – im Rahmen nicht-jüdischer ressentimentbestimmter Öffentlichkeit vielfach prekär – Möglichkeiten eröffnet, sich Geltungsgründe für eigene Positionen zu verschaffen.

Wenn hier von einer Etablierung jüdischer Deutschsprachigkeit die Rede ist, so bedeutet dies nicht nur, die faktische Durchsetzung eines Mediums der Kommunikation im Dienste des sozialen Aufstiegs oder im Rahmen einer (mehr oder weniger erzwungenen) Anpassung an die vorherrschende Mehrheitssprache zu beschreiben, sondern zu klären, wie die Verwendung der deutschen Sprache von jüdischer Seite als Grundlage dafür genutzt wird, für die eigenen Urteile und Positionen eine *allgemeine* Geltung zu beanspruchen. Die Institutionalisierungen deutscher Schriftsprache im jüdischen Diskurs des 18. Jahrhunderts finden dort statt, wo für jüdische Belange die deutsche Sprache als Medium der Geltung eigener Äußerungen und Wortmeldungen vorkommt, ja bisweilen die jüdischen Sprecher selbst als engagierte Verfechter des sprachlichen Maßstabs auftreten.

Damit ist aber im Grunde schon mitgesagt, dass die Aufwertung der deutschen Sprache und ihre Institutionalisierungen primär gerade dort stattfinden, wo die Modi des Zugangs und der Gemeinschaftsbildung tatsächlich (auch) sprachlicher Art sind: in der Sphäre der Gelehrsamkeit und des intellektuellen Austauschs. Die Institutionalisierung der deutschen Sprache in jüdischen Gemeinschaften im 18. Jahrhundert ist getragen von kleinen, bildungsbürgerlichen Gruppen von Juden und Jüdinnen im städtischen Umfeld, bestehend „aus einzelnen Gelehrten, vor allem Ärzten und Hofjuden, welche die deutsche Sprache in Wort und Schrift beherrschten“ (Roemer 2002, S. 14), einer „recht elitären Schicht jüdischer Aufklärer“ (Kremer 2007, S. 82). Sie ist damit in ihren Anfängen eine schwerpunktmäßig philosophische, v. a. aber eine literarische und publizistische Veranstaltung.

Dies ist auch hinsichtlich der Inhalte jener Aufwertung der deutschen Hochsprache von Belang: Die Phase der Aneignung einer deutschen Schrift- und Hochsprache bei jüdischen Sprecher:innen fällt zeitlich zusammen mit der Konjunktur aufklärerischer Konzepte in der intellektuellen Schicht der Umgebungsgesellschaft und der Entfaltung aufklärerischer Konzepte unter Rückgriff auf jüdische Vorläufer durch die Maskilim. Insofern gilt in der Tat, dass die Haskala und die von ihr geprägten Vorstellungen bürgerlicher Emanzipation für die Juden und Jüdinnen in Mittel- und Osteuropa bis ins 19. Jahrhundert hinein die „zentrale Basis ihrer kulturellen Identitätsentwürfe“ (Kremer 2007, S. 77) darstellen. Das führt aber auch dazu, dass der Sprachwechsel zum Deutschen sowohl mit den sprachphilosophischen bis sprachidealistischen Konzepten der Spätaufklärung in Dialog

tritt – also eine wissenschaftliche Thematisierung der Sprachfragen und dessen, was von ihnen grundsätzlich abhängen soll, einschließt – als auch mit didaktischen Anliegen aufklärerischer Provenienz konvergiert. Die Sprachdebatten der Spätaufklärung finden in die deutschsprachigen gelehrten Einlassungen jüdischer Autoren ebenso Eingang wie die mit jüdischen Interessenlagen und z. T. mit jüdischen Traditionen synchronisierten aufklärerischen Ansprüche an eine vernünftig und im Sinne der moralischen Entwicklung des Subjekts eingerichtete Gesellschaft, ein weltbürgerlich fundierter Humanismus und die Vorstellung einer individuellen Betätigung und Entwicklung der Vernunft, aber auch der moralischen Vervollkommnung durch Geistesbildung. Diese Vorstellungen haben in der Regel eine didaktisch-pädagogische Nutzanwendung – als solche gehen sie z. B. in die Schulprogramme der neu gegründeten jüdischen Freischulen ein –, aber auch eine theoretische psychologische Seite. All diese Themen stellen Inhalte für die Aufladung der deutschen Sprache zum Träger eines aufklärerischen Idealismus bereit, welcher der gelehrten Kommunikation als solcher der Form nach schon unterstellt ist: Im gelehrten Austausch sollen eine jedem Menschen – jenseits seiner Herkunft und gesellschaftlichen Stellung – zukommende Vernunft und sachliche Argumente ohne Ansehen von Autorität den Ausschlag für eine Position geben, soll ein allgemeiner Maßstab der Kritik gelten, der jedem eigen ist und durch den auch jeder bzw. jede zum Urteil aufgerufen und fähig ist. Von jüdischer Seite zeigen sich im Kontext der Haskala verschiedene Ansätze, gerade diese Fiktion einer offenen intellektuellen deutschsprachigen Sprechergemeinschaft und damit eine ganz allgemeine Version von intellektueller Anerkennung zu konstituieren und zu unterhalten.

2 Austausch, Kritik und Öffentlichkeit – Kommunikationsräume und -gesten

In den Kreisen der Berliner Haskala zeigt sich die deutsche Sprache als Gruppenzugehörigkeit organisierende Kommunikationsform, aber auch als Medium, Debatten zu solchen von allgemeiner Relevanz zu erklären und mitzuprägen. Mit der deutschen Sprache eine Frage der Partizipation zu verbinden, heißt dabei zunächst, letztere als Bekräftigung eines Kommunikationsverhältnisses zu verstehen und in der Praxis zu installieren – und zwar dort, wo Teilhabe tatsächlich über diskursiven Austausch zustande kommt und dieser die praktische Konsequenz eines intellektuellen Idealismus abgibt.

Mendelssohn und sein Berliner Freundeskreis sprach ab den 1750er Jahren neben Westjiddisch immer mehr auch Deutsch (vgl. Schorch 2012, S. 67) – und sie praktizierten den deutschsprachigen Austausch u. a. in den Formen einer Geselligkeit, in denen die Maskilim sich maßgeblich am Projekt der Aufklärung als umfassendem Bildungs- und Kritikgedanken beteiligten sowie eigene philosophische und pädagogische Positionen in dieses einbinden konnten. Dies zeigt die Partizipation an nicht-jüdischen aufklärerischen (teils gelehrten) Gesellschaften: z. B. an der Berliner Mittwochsgesellschaft, die sich programmatischen Diskus-

sionen darüber widmete, was Aufklärung theoretisch und praktisch bedeute, und bei der Mendelssohn als Ehrenmitglied zwar seltener an den Sitzungen, wohl aber am schriftlichen Austausch rege teilnahm; an der Gelehrten Kaffeehaus-Gesellschaft mit ihren Mitgliedern Aron Salomon Gumpertz und Mendelssohn; an der Gesellschaft der Freunde der Humanität, bei deren ‚gesetzmäßigen' Zusammenkünften „nur eigene Abhandlungen der Mitglieder […] in deutscher Sprache vorgetragen wurden" (Motschmann 2015, S. 190), die sich „Erziehung zur Humanität durch gesellige Bildung" (Motschmann 2015, S. 188) zur Aufgabe gemacht hatte und „einer der wenigen nicht-jüdischen Vereine" war, „in denen Juden gleichberechtigt mitwirken konnten" (Motschmann 2015, S. 192) – ihr gehörten u. a. Wolf Davidson, Jacob Ezechiel Aronsson und Lazarus Bendavid an, Letzterer fungierte fast zehn Jahre als Direktor der Gesellschaft; schließlich an der Feßler'schen Mittwochsgesellschaft, die sich als Lesegesellschaft einem Ideal schöngeistiger Unterhaltung und Belehrung verschrieben hatte, bei der es allen möglich sein sollte, Mitglied zu werden „gleichgültig, ob diese Menschen Juden, ob sie Christen sind" (zit. nach Panwitz/Motschmann 2015, 184) und auch Frauen zugelassen waren – Teilnehmer:innen waren Marcus Herz, Isaac Euchel, Henriette Herz, David Friedländer sowie Töchter von Daniel Itzig (vgl. Panwitz/Motschmann 2015, S. 184, 186–187).

Solche Formen aufklärerischer Geselligkeit praktizieren erst einmal das Wegdenken eines sozial weiter bestehenden Unterschieds oder Ausschlusses in der Konstitution einer kulturell bestimmten Sphäre. So asymmetrisch der Gestus ihrer Einrichtung z. T. ausfällt, das Interesse an diesem Wegdenken ähnelt sich bei nicht-jüdischen wie jüdischen Teilnehmer:innen in einer Hinsicht: Der gesellige Austausch ist Modus einer gegenseitigen Versicherung des jeweils eigenen Selbstverständnisses, Teil einer intellektuellen Avantgarde zu sein, sowie der Relevanz der diskutierten Themen – kurz: einer gerade nicht durch soziale Unterschiede oder gesellschaftlichen Stand eingeschränkten exklusiven Geltungssphäre der eigenen aufklärerischen Ideale (inklusive desjenigen eines geistig-moralischen Bestimmtseins aller zwischenmenschlichen Verhältnisse). Geschaffen und in der geselligen Praxis aufrechterhalten wird eine soziale Fiktion, in der die nicht-jüdischen Aufklärer sich die Geltung ihres Humanitätsideals bestätigen und die Maskilim die Aufklärung als universell gemeinschaftsstiftendes Projekt bewahrheitet finden. Deutschsprachigkeit ist dabei Teil der Vorstellung, dass diese Kollektivierung sich (nur und gerade) als *Kommunikations*gemeinschaft realisiert, sowie Teil des Anspruchs, dass die ‚Integration' in diese Gemeinschaft sich ohne auffällige Schwierigkeiten vollzieht. Das umfasst auch den Übergang von Deutschsprechen als von der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft institutionalisierter Voraussetzung für den Zugang zu diesen Kommunikationsgemeinschaften zur Übernahme und zum aktiven Verfechten der sprachlichen ‚Norm' durch die jüdischen Aufklärer, worin aus einer bloß gewährten Möglichkeit die Begründung eines Rechts auf Anerkennung gemacht wird, das sich an den Sprachwechsel knüpft (und das sich von einer tatsächlichen bürgerlich-gesellschaftlichen Anerkennung nicht mehr abhängig sehen will). In diesem Sinne ist die Etablierung von Deutschsprachigkeit

ein Modus, der mit der „Eröffnung neuer jüdischer Kommunikationsräume“ zusammenfällt (Schwarz 2005/06, S. 224).

Dass auch Publikationen an den Kontext aufgeklärter Geselligkeit zurückgebunden sind, wie z. B. die *Berlinische Monatsschrift*, die als eines der wichtigsten Publikationsorgane der Aufklärung eng mit der Berliner Mittwochsgesellschaft verbunden ist und in der u. a. Naphtali Herz Wessely und Salomon Maimon Aufsätze veröffentlichen, oder Veröffentlichungen als Produkte dieser Geselligkeit ausgestellt werden wie Herz' Beitrag für Christoph Martin Wielands *Neuen Teutschen Merkur* (vgl. Herz 1798), verweist auf den größeren Rahmen einer publizistisch gestifteten Öffentlichkeit, in dem Deutschsprachigkeit als Mittel der gelehrten Kommunikation und ihres Ideals einer gegenseitigen Anerkennung der an ihr Beteiligten vorkommt. Während das Entstehen deutschsprachiger jüdischer Zeitschriften die deutsche Sprache für dezidiert jüdische Belange etablieren hilft (► Jüdische Zeitschriften deutscher Sprache), erschließen die durchaus zahlreichen Veröffentlichungen jüdischer Autoren in den Zeitschriften der deutschen Aufklärung wie der genannten *Berlinischen Monatsschrift*, dem *Teutschen Merkur* oder dem *Berlinischen Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*, aber auch jüdische Redakteure solcher Zeitschriften (vgl. dazu auch Toury 1982, S. 81) ebenso eine nicht-jüdische Öffentlichkeit als Geltungssphäre ihrer Positionen.

Wie ambivalent solche Sphären eines sprachlich-kulturellen Aufgehens und die darin suggerierte Zugehörigkeit qua Diskursteilhabe sind, zeigt sich, sobald diese mit rechtlichen bzw. sozialen Realitäten konfrontiert wird, sei es dass die intellektuellen Ansprüche mit denen politischer oder gesellschaftlicher Institutionen kollidieren oder diese Instanzen von nichtjüdischer Seite für die Durchsetzung eigener Positionen in den Debatten aufgerufen werden. Aber auch das Anschließen an Fragen der Sprachbeherrschung erlaubt den Übergang in ein Festhalten an der Differenz jüdischer Deutschsprachigkeit zum Sprecherkollektiv der Mehrheitsgesellschaft, also in eine Abwertung jüdischer Deutschsprachigkeit oder deren angeblich defizitärer Ausgestaltung. (► Die deutsche Sprache im Salon) Sofern das Beherrschen der deutschen Sprache zum maßgeblichen Indikator für die jüdische Akkulturation erhoben wird, wird er auch zum Ort „für Kritik und Angriff gegen sie“ (Volkov 2001, S. 234; vgl. auch S. 236). Dass jüdische Autor:innen diese Ambivalenzen bewusst in die eigene Darstellungsweise aufgenommen haben, dass sie auf Problematik und Scheitern von Bildungswegen und unauffälligem Aufgehen in ein deutschsprachiges Sprecherkollektiv reflektieren und diese Problematik, die angeblichen ‚Mängel' der Sprache ebenfalls zum Ausdruck aufklärerischen Selbstbewusstseins oder zum Teil literarischer Produktivität machen, behält den Gedanken einer Verbindung von sprachlichem Ausdruck und Anerkennungsfragen auch im Negativen bei. Die deutsche Sprache zum Medium des eigenen ästhetischen oder persönlichen Ausdrucks zu erklären, indem entweder die Abweichung vom schriftsprachlichen Standard oder aber dessen Erfüllung gemäß zeitgenössischer literarischer Schreibmuster (z. B. anakreontischer Dichtung) zum Ausweis des individuellen Ausdrucks oder der Gleichzeitigkeit von ästhetischer Könnerschaft und Dementi der Erwartungshaltung an jüdisches Schreiben gemacht wird, zeigt sich an den Gedichten Isachar Falkensohn Behrs (► Öffentliche Korrespondenz

deutschsprachiger Juden, 1745–1800) oder an den Reflexionen Rahel Varnhagens über ihren Schreibstil bzw. an dessen Inszenierung als authentischem Subjektausdruck (► Die deutsche Sprache im Salon).

Ähnlich wie die Formen der Geselligkeit verweist auch die Praxis aufklärerischer Kritik „auf einen sozialen Kontext", der einen „permanenten intersubjektiven Austausch […] gewährleistete" (Braese 2010, S. 44), sowie auf die Vorstellung, dass in diesem Austausch ein idealer Raum gestiftet wird, in dem nur die Argumente gelten und „dessen Regeln für eine festgesetzte Zeit seine Teilnehmer in eine gleichermaßen fiktive Parität einsetzen" (Braese 2010, S. 61). In den Dokumenten dieser Kritik ist der gelungene deutschsprachige Ausdruck Mittel, sie vorzutragen, aber daneben bisweilen auch Gegenstand der Kritik bzw. Diskussion.

Mendelssohn, Herz oder Bendavid beherrschen souverän die deutsche Schriftsprache und sie entwickeln nicht nur, wie leicht zu erwarten, einen eigenen Schreibstil (vgl. Schorch 2012, S. 67), sondern auch ein Stilbewusstsein des Schriftdeutschen als philosophische und literarische Sprache. Mendelssohn dokumentiert dies in seiner Pentateuch-Übersetzung sowie in seinen kritischen Schriften, etwa in einem „Feingefühl für die Unbeständigkeit, die Vielfalt der Bedeutung des einzelnen Wortes, für Bedeutungsschwankungen einzelner Wörter" oder darin, dass er Wert auf eine „Genauigkeit in der Anwendung" (Engel 1981, S. XIII) der deutschen Sprache legt. Noch deutlicher freilich zeigt es sich in seinen literaturkritischen Publikationen, namentlich den Beiträgen für die *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*. Die Zeitschrift war – wie wenige andere – ein aufklärerisches Gemeinschaftsprojekt, das auch eine eigene Art der Kritik geprägt hat: nämlich das Kultivieren eines Besprechungswesens zu zeitgenössischen Publikationen und literarischen Tendenzen, in dem eine individuell geprägte geistreiche Präsentation der Gedanken zugleich die Relevanz und damit den Allgemeinheitsanspruch der Kritik trägt; darin liegt eine Emphase auf dem zu seinem Urteil aufgeforderten Subjekt, dessen Sprecherposition affirmiert wird, und auf der Handhabung der literarischen und rhetorischen Mittel der Kritik, die ihre Produktivität auf Seiten des (ggf. polemischen) Einfalls entfaltet.

Die Kritik setzt also die sprachliche Brillanz (des Rezensenten) voraus, die es erlaubt, ein urteilendes Subjekt zu inszenieren sowie dessen Maßstab einnehmend zu finden. Gerade hinsichtlich seiner Mitwirkung an den *Briefen, die neueste Litteratur betreffend* ist Mendelssohn dann auch attestiert worden, an der Entwicklung des Deutschen als Literatursprache entscheidend mitgewirkt zu haben (vgl. auch Braese 2010, S. 19); dass dies schon zeitgenössisch der Fall war, davon zeugt nicht zuletzt Maimons Einordnung Mendelssohns in eine Reihe literarischer ‚Größen' der Aufklärung: „Was hat nicht ein Lessing, ein Mendelssohn, Wieland, und andere vortreffliche Schriftsteller dazu [zur Vollkommenheit der Sprache, Anm. C. W.] beigetragen?" (Maimon 1790, S. 329)

Die aufklärerische Kritik, sofern sie Bewertung von anderen Texten ist, *thematisiert* aber auch das aufklärerische Stilideal und seinen Inhalt als *Maßstab* der Kritik. In solchen Fällen ist die Frage nach dem treffenden Ausdruck einer der Inhalte von (durchaus kontrovers geführten) Debatten, in denen die gegenseitige Vorführung geteilter Ideale und deren wiederholte Bestätigung dazu dient, eine

intellektuelle Gemeinschaft und ihre Anerkennungspraxis zu pflegen. Dies lässt sich exemplarisch an der (semi-)privaten Korrespondenz Mendelssohns zeigen. So tauscht er z. B. mit Thomas Abbt, der nach Lessings Weggang mit Friedrich Nicolai und Mendelssohn den festen Mitarbeiterkreis der *Literaturbriefe* bildet, nicht nur kontroverse Auffassungen zu philosophischen Themen oder Ansichten über die eigenen sowie die von Abbt verfassten Rezensionen aus, sondern er diskutiert bisweilen auch den Stil von Abbts Texten. So schreibt er über Abbts Schrift *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben und Character* (1765), welche dieser ihm vorab – mit der Bitte um Mendelssohns Urteil – hatte zukommen lassen: „Ich komme zu den Anmerkungen über Ihre Schreibart. Ich gestehe, daß diese mir nach und nach etwas gezwungenes anzunehmen scheinet, daran vielleicht blos Ihr Genie Schuld seyn mag. Sie wollen immer neu, immer gedrängt, immer edel schreiben, und werden daher zuweilen unerhört dunkel, affectirt." (Mendelssohn [1764] 1976, S. 33) Mendelssohn gibt in dieser Kritik sein Stilideal zu erkennen: Was er vermisst, ist Klarheit der Ausdrucksweise; was er in der Diskussion des Stils geltend macht, ist die in aufklärerischen Kreisen weithin geteilte Auffassung, dass als Prüfstein für die ‚Wahrheit' und Gültigkeit eines Gedankens nicht nur ihr Inhalt, sondern auch die Form bzw. das Einnehmende seiner Darbietung fungiert, dass also für Überzeugendsein oder Korrektheit einer Mitteilung sowohl logische als auch ästhetische Adäquatheit ausschlaggebend ist. Abbt wird von Mendelssohn vorgehalten, dass er auf der darstellerischen Seite dieses Ideal verfehlt habe (dass er hier gerade kein argumentatives oder ästhetisches Entsprechungsverhältnis zum Gedanken eingerichtet habe, sondern die Darstellung mehr für sich als für ihr Argument einnehme, s. „affectirt", „gezwungen[]"). Gleichzeitig formuliert Mendelssohn das, was in seinen Augen den Mangel von Abbts „Schreibart" darstellt, als Resultat einer von ihm anerkannten Vortrefflichkeit von dessen Person, Ambition und Geist.

Die Fortsetzung der Stilkritik sammelt nun Beispiele, die von der Kritik an einzelnen verwendeten Wörtern, an unpassenden, weil weit hergeholten Metaphern bis zu der an „undeutliche[m] Ausdruck" und ungeschickter Wortwahl bzw. Syntax reicht. Dabei wird v. a. Material entfaltet für den Vorwurf, der Ausdruck sei nicht gelungen, nicht zuletzt indem die Kritik im Detail für die gelungene Form neben stilistischen Geschmacksfragen auch die schlichte (grammatische) Sprachrichtigkeit anmahnt: „(S. 135) Durch die Geschichte *herunter, vorzuweisen;* Alles gesucht. (S. 141) *nie was vergeblich*. Klingt nicht deutsch. Etwas vergeblich, oder was vergebliches." (Mendelssohn [1764] 1976, S. 34–35, Herv. i. O.)

Zum einen macht Mendelssohn in seinem Urteil ein eigenes Stilempfinden bzw. -ideal als zu berücksichtigenden Gesichtspunkt geltend. Das umfasst einerseits, dass dieses bereits als gültiger Maßstab akzeptiert und geteilt ist, andererseits, dass er dann nicht mehr in jedem einzelnen Fall begründet werden muss, sondern einfach Anwendung findet, im Resultat durchaus subjektiven Geschmacksurteilen Raum gibt und auch einen bisweilen harschen, dezidierten Ton der Formulierung einschließen kann – „Tausend Kleinigkeiten, die ich an derselben [der zuvor zitierten Periode] auszusetzen habe, machen sie mir ganz unerträglich" (Mendelssohn [1764] 1976, S. 33). Beides gibt Auskunft darüber, dass die Kritik hier weniger

auf die Verbesserung eines Textes denn auf das Vorführen eines gemeinsamen, von beiden Seiten schon anerkannten (d. h. in diesem Dialog gar nicht mehr durchzusetzenden) Maßstabs zielt, in dem sich eine aufklärerische Gelehrtengemeinschaft ihr Kommunikationsideal bestätigt. Deutlich wird zudem, dass sich dieses Selbstverständnis nicht im bloßen Bekennen zum – in diesem Fall – sich stilistisch manifestierenden Sprachideal bezeugt, sondern die *Praxis* einer solchen Gemeinschaft darstellt, die nur im wiederholten ‚Pflegen' dieser Einigkeit und damit als permanentes *Verfahren* der Anerkennung Substanz gewinnt. Dass beide Briefpartner ein Kommunikationsideal bekräftigen und für die eigene Produktion wie Kritik in Anspruch nehmen, zeigt sich auch daran, dass Abbt die Kritik als Ausweis der Freundschaft Mendelssohns ebenso einfordert, wie er deren Ausbleiben als Zeichen mangelnden Vertrauens deutet. Debatten als Praxis der Versicherung eigener Positionen und damit gegenseitiger Anerkennung unter Gleichgesinnten zu führen, ist im Grunde eine allgemein verbreitete Dynamik aufklärerischer gelehrter Diskussionen (nicht nur über Sprache); für die jüdischen Teilnehmer wird in ihnen freilich die Auffassung von der sprachlichen Sphäre als Geltungsgrund eigener Positionen und emanzipatorischer Bestrebungen geprägt. Dass Stil und gelungener Ausdruck hier zudem das Thema abgeben, expliziert auch inhaltlich ein sprachliches Entsprechungsverhältnis von Geltung des Individuellen und allgemeinem Gehalt, von Form und anerkanntem Wahrheitsanspruch der Rede.

Eine Koinzidenz der Thematisierung von aufklärerischen Sprachidealismen mit einer wissenschaftlichen Einbindung jüdischer Autoren findet sich auch in Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. Die Zeitschrift entwickelt sich – nicht allein durch die spätere Herausgeberschaft Maimons – zu einem Publikationsmedium, in dem die wiederholt behandelte Sprachthematik zum einen eine Bestätigung aufklärerischer (Sprach-)Ideale produziert, zum anderen den Stoff für die Fortschreibung einer Debatte abgibt, in der sich philosophisch-psychologische Deutungsansprüche jüdischer Autoren geltend machen. Moritz' Sammlung von Material, die der Befassung mit psychisch-seelischen Phänomenen zur Grundlage dienen soll, hat nicht nur durch persönliche Kontakte u. a. zu Mendelssohn (der bekanntlich den Titel des Magazins vorschlug, vgl. Weissberg 1994, S. 299) und Herz ein Forum für eigene Positionierungen der jüdischen Aufklärer eröffnet. Die Erfahrungsseelenkunde erschließt zudem einen neuen Wissenschaftsbereich jenseits akademischer Zulassungsmodalitäten. Liliane Weissberg hat das in den 1780er Jahren sich gerade erst etablierende Wissensgebiet als Feld jüdischer Akkulturation und der Artikulation ihrer Problematik (vgl. Weissberg 1994) beschrieben. Indem mit dem *Magazin* eine Aufforderung zur Autorschaft in Sachen eigener Erfahrung sowie zur Bildung von neuen Hypothesen einhergeht, schien sie dem Blick auf das Problematische der eigenen Existenz wie der Formulierung einer intellektuellen Deutung dazu Raum zu bieten (vgl. auch Weissberg 1994, S. 327). Auffällig ist in dieser Hinsicht nicht zuletzt die Debatte, die sich an Johann Joachim Spaldings Darlegung seiner Erfahrung einer Störung von Wortfindung und Sprechen anschließt und auf die zuerst Mendelssohn mit einem eigenen Entwurf über den Zusammenhang von Denken und Körperlichem antwortet, worauf weitere Beiträge u. a. von Herz und Maimon folgen (zum Verlauf der Debatte

vgl. Gressinger 2011, insb. S. 210 die Übersicht über die Beiträge, die Spaldings Sprachstörung erörtern). Ab dem 2. Stück des 8. Bandes des *Magazins* von 1791 und Herz' Beitrag *Wirkung des Denkvermögens auf die Sprachwerkzeuge* „verwandelt sich das Magazin schlagartig zu einem Forum der Berliner jüdischen Aufklärung" (Goldmann 2005, S. 302; vgl. auch Gressinger 2011, S. 210), wobei die noch folgenden Stücke der Jahre 1791/1792 immer Beiträge von zwei oder drei jüdischen Autoren enthalten (vgl. Goldmann 2005, S. 303).

Das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* ermöglicht also einerseits das schon in anderen Publikationen gepflegte „lebendige Streitgespräch" (Goldmann 2005, S. 302), das sich als Anerkennungspraxis ausweist, sofern es in jedem Widerlegen und Aufgreifen anderer Positionen diese als einen relevanten Beitrag für ein allgemein geteiltes Anliegen wertet und den darin erfolgenden Austausch der Meinungen als Mittel eines gedanklichen Fortschreitens und einer Mitwirkung am selben Erkenntnisinteresse begreift. Es erlaubt aber auch, in der Schilderung normabweichenden Verhaltens das Scheitern jüdischer Akkulturationsbestrebungen und Zurückweisungen durch die christliche Mehrheitsgesellschaft (vgl. z. B. Bendavid 1792; dazu Goldmann 2005, S. 305–309) als innere (geistig destruktive) Widersprüche oder als Zerrissenheit der betroffenen Subjekte vorzuführen – und dabei aufklärerische Moral- und Bildungsideale im Konflikt mit den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Realisierbarkeit für Juden und Jüdinnen zu zeigen. Die Fortschreibungen der Überlegungen zur Verbindung von Sprache und Denken wiederum, wie sie in Herz' Aufsatz, aber auch in Maimons Kritik dazu im folgenden 3. Stück des 8. Bandes sowie in seinem Beitrag zur *Sprache in psychologischer Rücksicht* (1793) vorkommen, gewinnen eher wieder der Bestätigung des aufklärerischen Sprachideals eine eigene Seite ab, indem sie dieser Verbindung eine physisch-seelische *Wirksamkeit* attestieren. Die Kontroverse darüber, wie eine solche Wirkkraft vorzustellen sei, oder aber Maimons Ausführungen, wie Sprache Modi der (Selbst-)Präsentation des Subjekts enthält oder zurücknimmt, tendiert dazu, die Sprache jenseits ihrer Ausdrucksseite als ganz allgemeines Muster (positiv wie negativ) relevanter geistiger Bestimmungsgrößen des Subjekts in Erwägung zu ziehen.

3 Aufklärerisches Sprachideal und pädagogischer Auftrag

Das von Mendelssohn artikulierte Sprachideal, die Entsprechung von Sprache, ihrem Gegenstand und dem ihn erfassenden Denken hat mit der in der Spätaufklärung verbreiteten Vorstellung der Sprache als Ausdruck der vernunftgemäßen Welterfassung, in der die Welt dieser Erfassung gleich entspricht, zu tun. Ein solches Ideal leitet die Mendelssohn'sche Literaturkritik insgesamt: „Wer deutliche Einsichten hat, wird sich auch verständlich erklären können." (Mendelssohn [1760] 1991, S. 236) Sie findet sich ebenso in Mendelssohns Auskünften zu den Beweggründen seiner Pentateuch-Übersetzung wie in den Schriften der pädagogischen Programme jüdischer Reformschulen. Wenn Mendelssohn in einem Brief

an Avigdor Levi 1779 festhält, dass er die Tora „zum Nutzen der Kinder in die reine und regelrechte deutsche Sprache“ übersetzt habe (zit. nach Weinberg 1990, S. XIX), so wird das aufklärerische Sprachideal nach der Seite seiner Wirkung für die Vermittlung von Wahrheit aufgefasst. Während Mendelssohn bekanntlich davon ausgeht, dass diese eine geistige Ordnung abbildende, Wahrheit erschließende und zugleich in der Entsprechung zur Welt und dem sie anschauenden Subjekt auch ästhetische Sprache sowohl die hebräische als auch die deutsche Schriftsprache sein kann (nicht aber das Jiddische), gibt es in der Haskala z. T. Tendenzen, die welterschließende Kraft verstärkt der deutschen Sprache zuzuschreiben – nämlich sofern nur sie als Medium aufklärerischer und vernunftbestimmter Inhalte gilt. Dazu gehört die Verbindung des Erwerbs der deutschen Sprache mit dem Einblick in neue, nicht mehr religiös gekennzeichnete Wissensbereiche, die Gleichsetzung von Deutschsprachigkeit mit dem Eintreten in die zeitgenössischen Wissenschaften: Das einschlägige Beispiel hierfür liefert Maimons Autobiografie; Maimon kommentiert die Erzählung vom Studium *deutscher* Bücher, die er sich von einem Oberrabbiner leiht, folgendermaßen: „Nachdem ich diese durchstudiert hatte, wurden mir auf einmal meine Augen aufgetan. […] Ich sah über alle andern, die dieses [einfache Naturgesetze, Entstehung von Wetterphänomenen] noch nicht wußten, stolz herab, lachte über ihre Vorurteile und Aberglauben und erbot mich, ihre Begriffe hierin aufzuklären und ihren Verstand zu erleuchten.“ (Maimon [1792/93] 2019, S. 86)

Die jüdischen Schulreformer wiederum greifen auf die allgemeinere Gleichsetzung von sprachlicher (stilistischer, grammatikalischer etc.) Klarheit und Ordnung des Denkens zurück, wie sie die gängige Analogisierung von Bildung der Verstandesbegriffe und sprachlichem Erfassen von Konzepten und Vorstellungen beschreibt, mit der die Berücksichtigung des Deutschen, aber auch die sprachliche, v. a. grammatikalische Unterrichtung im Hebräischen in den Schulprogrammen der jüdischen Reformschulen begründet wird. (► Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern) Nicht zuletzt bestimmt auch und gerade die Koppelung von Zugehörigkeitsfragen an Fragen der Sprache für jüdische Sprecher:innen die Frage der gesellschaftlichen Zugehörigkeit sogleich als pädagogische Aufgabe (vgl. Lässig 2004, S. 115). Ihr Resultat ist die Vorstellung einer Spracherziehung, welche mit einem pädagogischen Projekt zusammenfällt, das sie mit Verstandesbildung und sittlicher Vervollkommnung in eins setzt.

4 Stilkritik als Expertise und das Verhältnis zur ‚deutschen‘ Sprachpflege

Bisher ist bemerkt worden, dass die Etablierung jüdischer Deutschsprachigkeit mit der Herausbildung einer deutschen Literatursprache im 18. Jahrhundert nicht nur koinzidiert, sondern dass diese von jüdischer Seite rege Beiträge erfährt. Neben der Ausbildung einer Literatursprache stehen Ende des 18. Jahrhunderts Bemühungen, eine deutsche Standardsprache zu begründen – eine Anstrengung, die ihren Niederschlag in Darstellungen zu Entwicklung, Grammatik und Wortschatz

der deutschen Sprache, aber auch in Wörterbuchprojekten findet, dessen bekanntestes Johann Christoph Adelungs *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (1774–1782) darstellt. Solche Bemühungen um die deutsche Sprache, ihren historischen Wandel und ihre syntaktischen und grammatikalischen Formen verdanken sich zunächst einem Interesse an Normierung und Systematisierung dessen, was die sprachliche Seite einem Fragen nach semantisch-logischer Stimmigkeit, nach Unterscheidbarkeit und dem Bedürfnis einer einheitlichen Verwendung nahelegt. Sie kennt Ende des 18. Jahrhunderts aber auch eine ‚kulturpolitische' Seite; Letztere erscheint dort, wo in Kultur und Sprache ein deutsches Nationalbewusstsein abgesichert werden soll. So ist in den späten 1790er Jahren durchaus an die Entsprechung der deutschen Sprache zu einem Sprecherkollektiv gedacht, worin von einer sprachlichen Einheitlichkeit auf eine sittliche Einheit und nationale Eigenart abstrahiert wird, die dann in der Sprache nur ihren allgemeinsten Ausdruck finden soll, wobei diese sprachliche Qualität zu kultivieren und – darin wird deutlich, dass der nationale Gedanke hier eigentlich über die sprachliche Seite regiert – von ‚fremden', d. h. in der Regel von französischen Einflüssen frei zu halten sei.

Joachim Heinrich Campe, über längere Zeit im Briefkontakt mit Mendelssohn und einer der am häufigsten ins Hebräische übersetzten Autoren von Kinderbüchern im Rahmen jüdischer Reformpädagogik des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, gilt in der Haskala als Vermittlerfigur zwischen jüdischer und deutscher Kultur (vgl. Völpel/Shavit 2002, S. 58–68). Wenn hier allerdings seine Bemühungen um die Wortschatzarbeit an der deutschen Sprache bzw. seine Vorstellung einer von fremdsprachigen Einflüssen ‚gereinigten' deutschen Sprache als (volks) pädagogisches Anliegen (vgl. Kilian 2021, S. 242) im Zentrum stehen, dann deshalb, weil diese Vorstellung einen Zusammenhang von deutscher Sprache und einer gerade in ihr sich ausdrückenden geistigen wie sittlichen Vortrefflichkeit insinuiert, zu der sich einzelne Vertreter der Haskala – durchaus unterschiedlich – positioniert haben. Den Wortmeldungen ist freilich gemeinsam, dass die Maskilim sich in die Debatte einschalten, indem sie darin selbst als Vertreter der Sprachnorm bzw. eines Sprachideals des Deutschen auftreten, das sie – mal in der Anwendung von, mal in Konkurrenz zu Campes Ansatz – propagieren.

Campes Projekt einer ‚sprachreinigenden' und darin nationalerzieherischen Kritik des deutschen Sprachgebrauchs fand in unregelmäßig erscheinenden Folgen der *Beiträge zur Beförderung der fortschreitenden Ausbildung der Deutschen Sprache* mit dem Untertitel „von einer Gesellschaft von Sprachfreunden" (seit 1795) ihren Niederschlag. Campes Vorwort zum 1. Stück bekräftigt im Anschluss an Johann Gottfried Herder die Verbindung von sittlicher Gemeinschaft und deren Ausdruck in einer Nationalsprache, um hinzuzufügen, dass das Deutsche für diese Entsprechung erst noch ausgebildet werden müsse – und zwar indem Wert auf Sprachrichtigkeit und eine „wohlgebildete", nicht mit „Fremdheiten" vermischte Sprache gelegt werde (Campe 1795, S. 6). Ein beständiger Beiträger zu diesem publizistischen Projekt Campes wurde Joel Bril Löwe, Mitglied des Direktoriums der Breslauer Wilhelmsschule, ab 1794 einer der Herausgeber des *Hame'assef*

(Der Sammler) und Verfasser hebräischer wie deutscher Schriften sowie von Übersetzungen biblischer Texte ins Deutsche.

„Prof. Löwe", der im Vorwort als Mitglied jener Gesellschaft der Sprachfreunde aufgeführt wird (Campe 1795, S. 6), schreibt insgesamt zwölf Texte für die *Beiträge*, darunter auch zu Themen, die er bereits zuvor (z. B. in Schulprogrammen) besprochen hatte; vieles erscheint in der Rubrik „Gegen-urtheile", in der Kommentare und Erwiderungen zu vorherigen Ausführungen anderer Beiträger gesammelt werden – also in einer Art dialogischem Beurteilungsprozess. Dieser wird auch dadurch noch einmal betont, dass Campe in den Fußnoten Kommentare an Löwes Ausführungen anschließt, die mal Anerkennung für das Argument, mal weitere Erläuterung oder auch – in Aufnahme der Argumentation Löwes – Einwände formulieren. Löwes Beiträge weisen sich darin als Fortschreibungen eines sprachkritischen Interesses aus, aber auch als Einbezogensein in dieses sowie in das dazu vorgefundene Publikationsmedium, das seine Argumente goutiert und gleich zusammen mit deren Anerkennung erscheinen lässt.

Wenn Löwe sich in seinen Aufsätzen z. B. mit semantischen Differenzen von Wörtern befasst, mit der Angemessenheit eines Ausdrucks für einen bestimmten Inhalt, der Verdeutschung der Kategorien ‚Subjekt' und ‚Objekt', mit der Kategorisierung von syntaktischen Einheiten, von Umstandswörtern oder der Hilfsverben ‚sein' und ‚haben', wenn er Einschätzungen Adelungs diskutiert bzw. bewertet, eine bestimmte Verwendung des Wortes ‚entsprechen' gegen Campes zahlreiche Einwände verteidigt oder das Hebräische als Vergleichsobjekt für sprachliche Formen heranzieht, führt er in allen diesen Fällen ein Begründungs- und Unterscheidungswesen an der deutschen Sprache vor, das in der grammatischen und semantischen Detailarbeit eine profunde Kennerschaft des Verfassers und die Ergiebigkeit des theoretischen Zugriffs auf sprachliche Gegenstände gleichermaßen belegt: Diese Ergiebigkeit besteht darin, dass sich an der Sprache theoretische Differenzierungen und Unterscheidungen vornehmen lassen, dass es in ihr um intellektuelle Verfahren der Bestimmung bzw. Konkretisierung von Bedeutung geht und sich unterschiedlich adäquate Verwendungsweisen benennen lassen.

Zu Campes Projekt gehört auch die Beurteilung dichterischer Werke auf ihre Tauglichkeit als deutsche „*Musterschriften*" hin, also auf die Musterhaftigkeit einer ‚reinen' und vorbildlichen Sprachverwendung, die dann zum „*Eigenthum des gesammten Volkes*" (Campe 1795, S. 4, Herv. i. O.) werden soll. Löwe liefert im 6. Stück der *Beiträge* von 1796 und im 7. Stück von 1797 einen Aufsatz auch zu dieser Rubrik: eine durch wiederkehrendes emphatisches Lob der Dichtung – auch und gerade mit Blick auf ihre Schönheit und „Vortrefflichkeit des Ausdrucks" (Löwe 1796, S. 1) – begleitete Kritik einzelner Ausdrücke, syntaktischer ‚Fehler' und Ungeschicklichkeiten der Versbetonung in Johann Wolfgang Goethes *Iphigenie auf Tauris*. Auch diese wird von Campes Anmerkungen sekundiert, auf die Löwe wiederum im 7. Stück mit einer Erwiderung reagiert.

Löwes Mitwirkung an den *Beiträgen* und an der Methode sowie den Maßstäben der Sprachkritik des Campe'schen Formats teilt an keiner Stelle explizit dessen Anliegen einer Stiftung nationaler Kollektive durch deren – sich in der Sprache

angeblich widerspiegelnde – überlegene Sittlichkeit, ja es scheint dies in Löwes Einlassungen gänzlich ausgeklammert. Löwe betreibt hingegen die ausführliche Darstellung der semantischen Nuancen und Differenzierungsmöglichkeiten anhand sprachlicher Bestimmungen und die systematisierende Beschreibung dieser Ausdruckspotenziale, um seine eigene Expertise in der Sache vorzuführen und um für diese Art von wissenschaftlich-theoretischer Auseinandersetzung mit der Sprache zu werben. Dass auch Goethe dem darin angewandten Maßstab unterstellt wird, demonstriert die übergeordnete Gültigkeit dieser Kritik; die betonte Wertschätzung von Goethes Dichtung leistet hier zur Erhöhung der Autorität der Kritik nur einen weiteren Beitrag. Das Campe'sche Projekt ist für Löwe ein Forum der Anerkennung seiner sprach- und stilkritischen Expertise. Dazu gehört, dass er die Relevanz seiner Sprachkritik nicht in ihrer Dienlichkeit für das erklärte Ziel von Campes Unterfangen sieht; vielmehr weist er diese Relevanz ganz der sprachkritischen Praxis selbst zu. Die Beurteilung des sprachlichen Ausdrucks setzt den jüdischen Gelehrten dabei nicht mehr in die Position einer Teilhabe oder einer Unterordnung unter den sprachlichen Maßstab, sondern in diejenige dessen, der diesen Maßstab gegen andere geltend macht.

Im Gegensatz zu Löwe fasst ein anderer jüdischer Autor Campes Unterfangen sogleich nach seiner kulturpolitischen Implikation auf: Dass die Sprache Grundlage einer nationalen Kollektivierung sein soll, erscheint Saul Ascher unmittelbar verbunden mit der Frage, welcher Ausschluss mit dieser Kollektivierung einhergeht. Seine grundsätzlichen und kritischen Überlegungen zum aufkommenden Nationalgedanken und seiner sprachlichen ‚Fundierung' bleibt dabei allerdings selbst ganz auf der Ebene einer Auseinandersetzung über Zuschreibungen an die deutsche Sprache. In *Ueber den Campeschen Purismus* (1801) führt Ascher seine Sprachauffassung, die einem aufklärerischen kosmopolitischen und menschheitsbildenden Sprachideal verpflichtet ist, gegen die Sprachreinigung und ihren Ausschluss des ‚Fremden' ins Feld. Diese Gegenüberstellung entwickelt das kosmopolitisch ausgerichtete Sprachideal als Maßstab, an dem die Unangemessenheit einer Forderung nach Sprachreinheit – und zwar für die Produktivität und Wertigkeit der Sprache – verdeutlicht werden soll.

> Und im Grunde, was hat es denn auch für einen innern, intensiven Werth für eine Nation, wenn sie einer Sprache sich rühmen kann, die von keiner andern etwas entlehnt? Enthält die Nation etwa dadurch einen höhern sittlichen Werth? Erlangt sie dadurch das Recht, sich gegen ihre Nachbaren einer größern Geisteskultur zu rühmen? (Ascher 1801, S. 127)

Ascher benennt hier die Interessen, die die nationale Inanspruchnahme mit der Sprachpflege verbindet, nämlich die Aufwertung der eigenen Kultur, die immer eine Abwertung miteinschließt. Er formuliert sie aber als Konkurrenz seines Sprachideals um dieselben Werte (Geistesbildung, sittlicher Anspruch etc.): „Durch das gegenseitige Entlehnen der willkührlich augedrückten Begriffe aus dem Kreise der hohen Geistesbildung, kann nur ein *Gedankenverein* unter den gebildeten Menschen aller Nationen veranstaltet werden; und welchen heilsamen Einfluß dürfte der nicht auf den ganzen Zustand der Menschheit veranlassen!" (Ascher 1801, S. 128, Herv. i. O.)

Einen späteren ‚Nachklang' findet die Konjunktur der Stilkritik als Art und Weise der Etablierung jüdischer Deutschsprachigkeit in einer eher randständigen Publikation von Leopold Zunz, den *Deutschen Briefen* (1872). Zunz betreibt eine ausführliche Stilkritik der zeitgenössischen Presse und ihrer Sucht nach Fremdwörtern oder Wortneuschöpfungen aller Art, die in langen Listen zusammengestellt werden und für Zunz als Ausweis der sittlichen Indifferenz, wenn nicht ebensolchen Problematik der Presse und ihrer Weltdarstellung herhalten soll – in die er auch ausdrücklich die antisemitischen Ressentiments einbezieht. Die Gleichsetzung von Sprache und einem ihr innewohnenden moralischen Gemeingeist ihrer Benutzer:innen, wie sie das nationale Sprachreinigungspathos ebenso kennt, erscheint hier als probates Mittel, um – nun negativ gewendet – der nach Bestätigung eigener Vorurteile suchenden Dummheit jener Schreibenden intellektuell habhaft zu werden.

5 Stilkritik als Distanzierung vom Sprachidealismus

Auch Heine kennt die Verwendung der Bezugnahme auf die deutsche Sprache als Modus einer Generalisierung sittlicher Eigenarten gerade dort, wo er sie als pauschales Urteil des nationalen Ein- oder Ausschlusses entlarvt, indem er die Kriterienlosigkeit ihrer Anwendung für eine schon zuvor und gerade nicht an der Sprache sich manifestierende Ablehnung sprechen lässt. So wendet er sich in Form einer Kritik an der deutschen Sprache gegen ihre Aufladung zum Medium des deutschen Nationalgeistes, wenn er sie in den Gestus einer emphatischen und rhetorisch durchaus als Übertreibung ausgewiesenen Ablehnung miteinbezieht: „Alles, was deutsch ist, ist mir zuwider; […] Alles Deutsche wirkt auf mich wie ein Brechpulver. Die deutsche Sprache zerreißt meine Ohre. Die eigenen Gedichte ekeln mich zuweilen an, wenn ich sehe, daß sie auf deutsch geschrieben sind." (Heine [1922] 1970a, S. 50) Zum anderen erfahren stilkritische Äußerungen im Kontext von Heines Mitgliedschaft im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden eine eigene Wendung: Im Juni 1823 schreibt Heine an Zunz:

> Ich will keine goethische Sprache, aber eine verständliche […]. Ich habe alle Sorten Deutsch studiert, sächsisch Deutsch, schwäbisch Deutsch, fränkisch Deutsch – aber unser Zeitschriftendeutsch macht mir die meisten Schwierigkeiten. Wüßte ich zufällig nicht, was Ludwig Markus und Doctor Gans wollen, so würde ich gar nichts von ihnen verstehen. Aber wer in der Corruptheit des Stils es am weitesten gebracht hat in Europa, das ist L. Bernhardt. […] Dringen Sie doch bey den Mitarbeitern der Zeitschrift auf Cultur des Styls. Ohne diese kann die andere Cultur nicht gefördert werden. Indessen, ich möchte hier ungefähr das anwenden was Sie beym Erscheinen der ersten Bände Jostischer Geschichte äußerten, indem Sie sich alles Urtheils darüber enthielten, weil es doch möglich sey dass diese vorsätzlich so schlecht geschrieben worden, damit die späteren Bände desto glänzender ausfielen; auf gleiche Weise möchte ich vermuthen die Aufsätze der Zeitschrift werden von Ihnen so geordnet dass man einst in einer Reihe von Jahrgängen genau nachweisen kann, wie sich der deutsche Styl unter uns Wissenschaftsjuden allmählig ausbildet. (Heine [1823] 1970b, S. 102–103)

Die Stilkritik, die Heine hier äußert, enthält zumindest zwei inhaltliche Tendenzen: Der Vorwurf der Unverständlichkeit, mit dem sie einsetzt, richtet sich zunächst gegen den Ausdruck, der nur die Wiedergabe einer inhaltlichen Voreingenommenheit für den Gegenstand bekräftigen, sich von dieser also gar nicht mehr frei bzw. von dieser getrennt nicht verständlich machen kann. Sie bringt zudem eine moralische Nuance („Corruptheit") ins Spiel, die aber weiter nicht konkretisiert wird. Wie genau der Maßstab aussieht, von dem aus diese Kritik erfolgt, wird an keiner Stelle ausgeführt. Dass unterschiedliche Aspekte geistiger oder moralischer Defizite nur alludiert werden, hängt damit zusammen, dass hier stattdessen ein ganz allgemeiner Vorbehalt formuliert werden soll. Heine begnügt sich damit, eine Skepsis gegen die Autoren und Anliegen der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums auszusprechen, die ebenso allgemein bleibt, wie sie – in Gestalt eines Einwands gegen die Tauglichkeit schon der Mittel, das eigene Anliegen zu formulieren, sowie in der Behauptung der Abhängigkeit des Erfolgs aller anderen Zwecksetzungen davon – ins Grundsätzliche gewendet ist. Dass der Vorbehalt als solcher darin aber geradezu polemisch zur Geltung kommt, ja eigentlich nur in der polemischen Fassung seinen Inhalt bekommt, gibt zudem den Verweis auf eine Überlegenheit des Schreibers Heine zu erkennen.

Diese Überlegenheitsmitteilung wird zudem getragen von der ästhetisch-sprachlichen Seite, die diese Polemik aufbaut und die darin besteht, die Freiheit der Kritik sowie diejenige von jeder Verpflichtung auf das Thema auszustellen. Dazu gehört, dass die Kritik nicht ohne komische Ausmalung (wie die Aufzählung der regionalen Varianten des Deutschen) daherkommt, sowie das am Ende des Briefes ironisch ausgeführte Bemühen, eine Strategie von Zunz hinter den Mängeln des Schreibstils zu entdecken. Gerade dieser Übergang in das ironische Zugutehalten einer Absicht des schlechten Stils ist der Auftakt dazu, im Fortgang des Textes den Inhalt der Kritik zu wechseln: Was als Versuch der Legitimierung eingeführt wird, enthüllt nur ein grundsätzliches Scheitern – diesmal nicht auf stilistischer, sondern programmatischer Ebene. Indem in der angeblich „künstlich generierten ‚Verbesserung' des Stils" (Braese 2010, S. 108) vorgeführt wird, wie gerade an den eingesetzten Mitteln das Anliegen, über eine Einbindung des Jüdischen in die deutsche Kultur auch dessen akademische und bürgerlich-gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen, scheitert, spitzt Heine hier die Skepsis bezüglich der Erfolgsaussichten des Zunz'schen Projekts zu: Ihm wird attestiert, doch nichts anderes als eine Fortschreibung der Partikularität und der Herabsetzung zu produzieren. An diesem Ausschnitt kann die Vagheit wie Uneinheitlichkeit der Stilkritik ebenso auffallen wie ihre instrumentelle Verwendung: Sie ist das Mittel für lauter sprachliche Distanznahmen, die ausstellen, dass es eigentlich gar nicht um einen stilkritischen Inhalt geht, ja die sich vielmehr skeptisch gegenüber der Annahme zeigen, dass die gesellschaftlichen Ein- oder Ausschlüsse tatsächlich auf kulturellem und sprachlichem Gebiet entschieden werden bzw. auf diesem zu erreichen sind.

Literatur

Ascher, Saul: Ueber den Campeschen Purismus. In: Eunomia. Eine Zeitschrift des 19. Jahrhunderts 1 (1801), Bd. 1, 122–140; Bd. 2, 221–241.

Bendavid, Lazarus: Sonderbare Art des Trübsinns. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 9 (1792) 3. St., 67–85.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Campe, Joachim Heinrich: Vorrede und Einladung. In: Beiträge zur Beförderung der fortschreitenden Ausbildung der deutschen Sprache (1795) 1. St., 1–22.

Engel, Eva J.: Einleitung I. Die sprachwissenschaftlichen Schriften. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearb. von ders. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, XI-XXIV.

Heine, Heinrich: Deutschland. Ein Wintermärchen. In: Ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. von Manfred Windfuhr. Bd. 4: Atta Troll. Ein Sommernachtstraum. Deutschland. Ein Wintermärchen. Bearb. von Winfried Woesler. Hamburg 1985, 89–157.

Heine, Heinrich: An Christian Sethe in Berlin. Berlin, 14. April 1822, Sonntag. In: Ders.: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe. Bd. 20: Briefe 1815–1831. Bearb. von Fritz H. Eisner. Berlin/Paris 1970a, 49–51.

Heine, Heinrich: An Leopold Zunz in Berlin. Lüneburg d 27 Juny 1823. In: Ders.: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Säkularausgabe. Bd. 20: Briefe 1815–1831. Bearb. von Fritz H. Eisner. Berlin/Paris 1970b, 102–103.

Herz, Marcus: Fragment aus einer Abendunterhaltung in der Feßlerschen Mittwochsgesellschaft: 1. Der überlistigte Tod, ein jüdisches Mährchen. In: Der neue Teutsche Merkur (1798) 2. Bd., 8. St., 305–311.

Herz, Marcus: Wirkung des Denkvermögens auf die Sprachwerkzeuge. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8 (1791) 2. St., 1–6.

Gressinger, Joachim: Sprachkrankheiten. Moses Mendelssohns Analyse einer Sprachstörung Johann Joachim Spaldings. In: „Fakta, und kein moralisches Geschwätz“. Zu den Fallgeschichten im ‚Magazin zur Erfahrungsseelenkunde‘ (1783–1793). Hg. von Sheila Dickson, Stefan Goldmann, Christof Wingertszahn. Göttingen 2011, 187–212.

Goldmann, Stefan: Erfahrungsseelenkunde und Haskala. Jüdische Autoren in dem psychologischen Magazin von Karl Philipp Moritz. In: Ute Tintemann/Christof Wingertszahn (Hg.): Karl Philipp Moritz in Berlin 1789–1793. Hannover-Laatzen 2005, 293–315.

Kilian, Jörg: Dialogische Wortschatzarbeit: Wörter, Begriffe und Sachen in Joachim Heinrich Campes Lehr- und Lerngesprächen. In: Cord-Friedrich Berghahn/Imke Lang-Groth (Hg.): Joachim Heinrich Campe. Dichtung, Sprache, Pädagogik und Politik zwischen Aufklärung, Revolution und Restauration. Heidelberg 2021, 241–257.

Kremer, Arndt: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1933. Berlin/Boston 2007.

Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

Löwe, Joel: Bemerkungen über den Ausdruck in Göthen’s Iphigenie. In: Beiträge zur Beförderung der fortschreitenden Ausbildung der deutschen Sprache (1796) 6. St., 1–37.

Maimon, Salomon: Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß. Berlin 1790.

Maimon, Salomon: Sprache in psychologischer Rücksicht. In: Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 10 (1793) 1. St., 11–16.

Maimon, Salomon: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und hg. von Karl Philipp Moritz [1792/1793]. Neu hg. von Zwi Batscha. Frankfurt a. M. 2019.

Mendelssohn, Moses: An Thomas Abbt. Berlin, den 9. Hornung [Februar] 1764. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 12,1: Briefwechsel II,1. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 31–35.

Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.

Mendelssohn, Moses: Hundert und zwey und zwanzigster Brief. Den 14. Augustus 1760. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionsartikel in Briefe die neueste Litteratur betreffend (1759–1765). Bearb. von Eva J. Engel. Stattgart-Bad Cannstatt 1991, 235–242.

Motschmann, Uta: Gesellschaft der Freunde der Humanität. In: Dies. (Hg.): Handbuch der Berliner Vereine und Gesellschaften, 1786–1815. Berlin 2015, 188–195.

Panwitz, Sebastian/Motschmann, Uta: (Feßlersche) Mittwochsgesellschaft. In: Uta Motschmann (Hg.): Handbuch der Berliner Vereine und Gesellschaften, 1786–1815. Berlin 2015, 184–187.

Roemer, Nils: Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 11–18, 109–112.

Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin/Boston 2012.

Schwarz, Johannes Valentin: Die Anfänge der jüdischen Presse in Deutschland im späten 18. Jahrhundert. Zur Genese einer neuen bürgerlich-jüdischen Öffentlichkeit. In: Menora 16 (2005/2006), 221–240.

Toury, Jacob: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation. Düsseldorf 1977.

Toury, Jacob: Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung im deutschen Kulturraum. In: Walter Grab (Hg.): Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik. Internationales Symposium, April 1982. Tel-Aviv 1982, 75–96.

Völpel, Annegret/Zohar Shavit: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß. Stuttgart/Weimar 2002.

Volkov, Shulamit: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780–1933. In: Wilfried Barner/Christoph König (Hg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001, 223–238.

Weinberg, Werner: Einleitung. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 15,1: Hebräische Schriften II,1. Der Pentateuch. Bearb. von dems. Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, IX-CI.

Weissberg, Liliane: Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992. Stuttgart/Weimar 1994, 298–328.

Zunz, Leopold: Deutsche Briefe. Leipzig 1872.

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.

Öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden, 1745–1800

Hans Kruschwitz

1 Einleitung

Jüdische Deutschsprachigkeit steht zur Mitte des 18. Jahrhunderts zugleich im Kontext des Aufstiegs des Deutschen zur Kultur- und Wissenschaftssprache, einer neuen Soziabilität, die Juden wie Moses Mendelssohn Zugang zu Vereinen wie etwa dem 1755 in Berlin gegründeten Gelehrten Kaffeehaus verschafft, und von bald einsetzenden innerjüdischen Bemühungen, nicht nur das Deutsche aufzunehmen, sondern auch das Hebräische zu reformieren. Sie ist eingebettet in das Projekt, ausgehend von der Sprachpflege eine aufgeklärt-kritische Kultur zu etablieren.

Die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache, verstanden als das einem nichtjüdischen Publikum vorgeführte Deutschsprechen, erfüllt vor diesem Hintergrund nicht zuletzt den Zweck, die sogenannte ‚Verbesserungsfähigkeit' der Juden zu bezeugen. Abzulesen ist das schon an dem von Gotthold Ephraim Lessing veröffentlichten Brief Mendelssohns an Aron Salomon Gumpertz, in dem der Absender davon spricht, dass man am Empfänger – als einem der ersten deutschsprachigen Juden – sehen könne, „wie leicht sich glückliche Geister, ohne Vorbild und Erziehung empor schwingen […] und sich in den Rang der größten Männer erheben können" (Lessing [1754] 1989, S. 495). Vorausgesetzt wird dabei, dass es auch Sprachen wie das Jiddische gibt, die aufgrund ihres Mischcharakters nicht für die Ausbildung einer aufgeklärten Kultur taugen (Braese 2010, S. 38–39). „Nur keine Vermischung der Sprachen!" (Mendelssohn [1782] 1977, S. 80), warnt

H. Kruschwitz (✉)
RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: h.kruschwitz@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_8

Mendelssohn noch 1782 im Umkreis der Diskussion über die künftige Fassung des Judeneides.

Gleichwohl kann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel in der öffentlichen Korrespondenz deutschsprachiger Juden beobachtet werden. An die Stelle der verbreiteten Minderbewertung des Jiddischen, die von der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft ausgeht und von vielen jüdischen Aufklärern aufgegriffen wird, tritt immer öfter das Bewusstsein, dass Vermischungen, Unreinheiten und andere Mängel der Sprache zu den konstitutiven Elementen jeder, erst recht der eigenen Individuation gehören – und dass sich in ihnen nicht weniger als in vermeintlich ‚reinen' Sprachformen ein aufgeklärt-kritisches Bewusstsein artikulieren kann.

2 Vorgeführtes Deutschsprechen

Der Eintritt der Juden in die Öffentlichkeit der deutschsprachigen Gelehrtenwelt vollzieht sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zu seinen frühesten Zeugnissen gehört ein Brief, den Gumpertz im März 1745 an Johann Christoph Gottsched nach Leipzig sendet, um ihn zu bitten, in seinem Haus und unter seiner Leitung studieren zu dürfen. Gumpertz weist dabei unumwunden auf seine jüdische Herkunft und die mit ihr verbundene Besonderheit seines Bildungswegs hin, um zu erklären, warum er glaubt, dass ihm noch viel „zu einem Gelehrten" fehlt (Gumpertz [1745] 2016, S. 389):

> Ich bin seit 20 Jahren ein Mitglied der menschlichen Gesellschaft. Den allergrößten Theil dieser Zeit habe ich auf den Studien gewandt, die beÿ meinen Glaubensgenoßenen [sic] im Gebrauch eingeführt sind. […] Die Neübegierde […] zündte von meiner zartesten Jugend, in meinem Herzen eine Flamme an, die nur allein durch Erfahrung neüer Kenntniße genährt wird. Dieser angebohrne Zug zu den Wissenschaften und Freÿenkünsten, bekam allererst vor dreÿ Jahren ein Licht [.] (Gumpertz [1745] 2016, S. 388)

Zugleich mit dem Hinweis auf seine Verwurzelung in der jüdischen Tradition bekennt sich Gumpertz aber auch rückhaltlos zur deutschen Bildungsnation, wenn er den Grund angibt, warum er sich an niemand anderen als Gottsched wendet: „Sie sind es den *wir Deütsche* so verschiedene geistreiche Schriften zu dancken haben. Ja Sie sind endlich derjenige Wunderstern, den die gesamte Gelehrtewelt mit so großer Aufmercksamkeit bewundert." (Gumpertz [1745] 2016, S. 389, Herv. H. K.)

Gumpertz' Selbstzurechnung zu den Deutschen, die in Gottsched ihren „Wunderstern" erkennen, muss insbesondere vor dem Hintergrund von zwei Leistungen Gottscheds gesehen werden. Erstens war Gottsched der Autor des zweibändigen Lehrwerks *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit* (1733), mit dem er zu einem „Hauptvertreter der Leibniz-Wolffschen Philosophie" wurde (Döring 2006, S. 462). Zweitens war er der Verfasser des *Versuchs einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* (1730), mit dem er wesentlich dazu beitrug, die deutsche Sprache als Literatursprache zu etablieren. Die Juden partizipierten an diesem Prozess,

indem sie das Deutsche als scheinbar „neutrales Medium“ (Schorch 2012, S. 20) von Kultur und Wissenschaft aufnahmen und mitprägten, bevor es nationalistisch aufgeladen wurde. Bekannt geworden ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt das Urteil von Mendelssohn, der die deutsche Sprache 1760 rühmte, „mehr als irgend eine vor den lebendigen Sprachen“ für die „Weltweisheit“ ausgebildet zu sein (Mendelssohn [1760] 1991, S. 265):

> Sie ist bestimmt und reich genug, die feinsten Gedanken des Metaphysikers in ihrer nackten Schönheit vorzutragen, und von der andern Seite nachdrücklich und bilderreich genug, die abgezogensten Lehren durch den Schmuck der Dichtkunst zu beleben. (Mendelssohn [1760] 1991, S. 265)

Jenseits des impliziten Bekenntnisses zur deutschen Philosophie und zur deutschen Sprache ist Gumpertz' Brief indes auch bemerkenswert, weil er geschrieben wurde, bevor die Erscheinung des gebildeten oder ‚edlen' Juden in der deutschen Literatur Einzug gehalten hatte. Als erster deutschsprachiger Text, in dem eine solche Figur vorkommt, gilt bis heute der 1748 publizierte zweite Teil von Christian Fürchtegott Gellerts Roman *Leben der Schwedischen Gräfin von G****. Ihm folgt das ein Jahr später entstehende, 1754 erstmals gedruckte Lustspiel *Die Juden* von Lessing, über das sogleich eine Debatte entbrennt. Denn der Theologe und Orientalist Johann David Michaelis moniert in seiner Rezension des Stücks für die *Göttingischen Anzeigen von Gelehrten Sachen*, dass es „zwar nicht unmöglich,“ aber doch „allzu unwahrscheinlich“ sei (Michaelis [1754] 1989, S. 1248), jüdische Charaktere, wie Gellert und Lessing sie zeichnen, in der Realität wirklich anzutreffen. Lessing antwortet auf diesen Einwand bekanntlich durch Mitteilung des Schreibens von Mendelssohn an Gumpertz, in dem sich der Absender nicht nur über solcherlei Vorurteile empört, sondern seinen Adressaten, Gumpertz, selbst als lebendigen Beweis für deren Falschheit anführt.

Lessings Glaube freilich, in seiner Erwiderung an Michaelis ausdrücklich versichern zu müssen, dass Mendelssohns Brief wirklich von einem Juden stammt (Lessing [1754] 1989, S. 492), macht deutlich, wie außergewöhnlich die Erscheinung eines gebildeten Juden deutscher Sprache zu dieser Zeit war und wie sehr Mendelssohns Wortmeldung darum besondere Qualität gewann: Als deutschsprachige – und erst recht als veröffentlichte deutschsprachige – Wortmeldung musste sie sich zwingend an ein überwiegend nichtjüdisches Publikum wenden. Sie war öffentliche Korrespondenz mit einem Publikum, dem jüdische Deutschsprachigkeit programmatisch vorzuführen war.

Zweifellos einen ersten Höhepunkt findet die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache in der Mitarbeit von Mendelssohn an den Zeitschriften *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste* (1757–1759) sowie *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759–1765), die bis heute als Meilensteine auf dem Weg zur Ausbildung einer kritischen Kultur und eines guten Stils in der deutschen Sprache gewürdigt werden. Sie bilden im Vergleich mit dem von Lessing veröffentlichten Brief Mendelssohns an Gumpertz jedoch insofern schon einen Sonderfall, als die Autorschaft und das Judentum Mendelssohns – mochten

sie auch offene Geheimnisse sein – darin nicht thematisiert werden. Im Gegenteil, die Anonymität der Beiträger sollte in den Zeitschriften streng gewahrt werden. Mit Blick auf das Ziel, eine Kultur der sachlichen, nicht der persönlichen Kritik zu befördern, war das ebenso angezeigt wie mit Blick auf den Schutz der Beiträger vor politischer Strafverfolgung – zumal beides ohne Weiteres ineinandergreifen konnte. Das zeigt nicht zuletzt die Zensur-Anzeige von 1762, derer Mendelssohn sich im Anschluss an seine Rezension der *Poésies diverses* (1760) von Friedrich II. zu erwehren hatte (vgl. Engel 1991, S. XXII–XLVII).

Mendelssohns Kritik sowohl des philosophischen Gehalts als auch der Machart von Friedrichs Gedichten (vgl. Braese 2010, S. 47–59) brachte ihm im Zusammenhang mit Artikeln, in denen Lessing gegen die religiöse Auffassung Johann Andreas Cramers polemisiert hatte und die man fälschlicherweise Mendelssohn zurechnete, eine Anzeige ein, in der man ausdrücklich seine Stellung als Jude problematisierte: „Aber die Sache würde schon sehr weit gehen," ließ sich der Kameralist Johann Heinrich Gottlob von Justi vernehmen, „wenn sich ein Jude in öffentlichen Sachen dergleichen verächtlicher Ausdrücke" gegen das Christentum „bedienen dürfte" (Engel 1991, S. XXV). Im Raum stand der Verdacht, dass Mendelssohn mit der – eigentlich von Lessing stammenden – Polemik gegen Cramer gegen das Generalprivileg für die Juden in Preußen verstoßen habe, das die Bedingungen diktierte, unter denen er und seine Glaubensgenossen zu leben hatten (vgl. Engel 1991, S. XXXVII).

Auch wenn die Zensur-Affäre für Mendelssohn am Ende glücklich ausging, zeigt sie, welche Risiken Juden mit dem Eintritt in die Öffentlichkeit der deutschsprachigen Gelehrtenwelt grundsätzlich eingingen. So sehr der richtige und gute Gebrauch des Deutschen als scheinbar ‚neutraler' Wissenschaftssprache die Möglichkeit einer Gleichstellung verhieß, die weit über das Rechtliche hinausginge – so leicht konnte, wer hervortrat, unabhängig vom argumentativen Gehalt seiner Äußerung jederzeit als Jude angesprochen und bedrängt werden. Mendelssohn musste diese Erfahrung nicht nur anlässlich seiner Rezension der *Poésies diverses* machen. Ähnliches widerfuhr ihm auch 1769/70 in seiner Auseinandersetzung mit Johann Caspar Lavater und 1782 mit August Friedrich Cranz. Nur im Streit mit Lavater kam es dabei zu einer größeren Debatte, weil Lavater seine teilweise Übersetzung von Charles Bonnets *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* [sic] (1769) vor den Augen aller Leserinnen und Leser mit einer unverhohlenen Aufforderung zur Konversion zueignete (zur Debatte vgl. Essig 2001). War Mendelssohn stets darauf bedacht gewesen, jeder Glaubensstreitigkeit auszuweichen (vgl. Seitz 1996, S. 18–85) – spätestens mit der Lavater-Affäre wurde deutlich, dass die deutsche Sprache, wenn überhaupt, nicht leicht als ‚neutrales Medium' erschlossen werden konnte, weil die öffentliche Aufmerksamkeit für jüdische Deutschsprachigkeit doch sehr grundsätzlich von antijüdischen Inferioritätshypothesen und Exotismuserwartungen geprägt blieb.

Auch am Beispiel von Marcus Herz und Isachar Falkensohn Behr lässt sich nachvollziehen, wie sehr die öffentliche Korrespondenz von Juden deutscher Sprache mit diesen Vorurteilen kämpfte. Herz war 1747 in Berlin geboren worden, hatte dort eine traditionelle jüdische Ausbildung genossen und war 1762 als Kauf-

mannslehrling nach Königsberg geschickt worden, ehe er 1766 beschloss, sich an der Königsberger Universität für ein Philosophiestudium einzuschreiben:

> Er begann zu studieren, „und zwar" – wie er selbst berichtet – „mit dem höchsten Grade von Anstrengung aller Seelenkräfte, die auch wohl bey dem vollkommensten Mangel jeder untalmudischen Kenntniß höchst notwendig war." Das größte Hindernis bildete die Sprachbarriere: „Ich wußte von keiner Sprache, kannte meine mütterliche wie ein Judenknabe von damaliger Erziehung", womit offenbar die jiddische Sprachprägung gemeint ist. Herz bestand freilich die Herausforderung mit Erfolg. Nach dreijährigem Studium […] wurde er von seinem Lehrer Kant dazu bestimmt, als Respondent dessen Dissertation öffentlich mit zu verteidigen [.] (Och 1988, S. 66–67)

Als Herz 1770 nach Berlin zurückkehrte, lagen sein eigener Sprachwechsel und die Lavater-Affäre noch nicht lange zurück. Er war im Begriff, die unausgesprochene Verheißung, durch Aufnahme und Mitprägung des Deutschen als Kultur- und Wissenschaftssprache rechtliche und soziale Gleichstellung zu erringen, an sich selbst zu erfüllen. Umso mehr musste ihn daher das Auftreten einer Figur wie die des Juden Pinkus in der Komödie *Die abgedankten Offiziers* (uraufgeführt 1770) von Johann Gottlieb Stephanie dem Jüngeren schmerzen, an der sich, wie in der Konversionsdebatte um Mendelssohn, zu erweisen schien, dass ein Jude selbst dort, wo sein Charakter nicht in Zweifel gezogen, sondern anerkannt wurde, gleichwohl als minderwertig beurteilt werden konnte, schließlich beruhte der Erfolg des Stephanie'schen Stücks v. a. auf der Komik von Pinkus' Sprachprägung, seiner „kauderwälsche[n] Sprache" (Herz 1771, S. 23).

Was Herz in seiner Rezension *Freymüthiges Kaffegespräch zwoer jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus oder über den Geschmack eines gewissen Parterrs* (1771) an Stephanies Figurenzeichnung bemängelt, ist dann auch genau das. So wenig Pinkus' zum Lachen reizende Spracheigentümlichkeit, sein Literaturjiddisch, für seinen Charakter und die Handlung des Stücks Bedeutung trug, so sehr zeigte sich am Kalkül des Autors und an der Reaktion des Publikums, dass die alte, antijüdische Inferioritätshypothese grundsätzlich intakt war:

> [A]llein auch über das Verfahren der Wiener [die Koch'sche Schauspieltruppe; Anm. H. K.] muß ich mich wundern, daß sie auf Unkosten der gesunden Vernunft das Zwergfell eines Publikums zu erschüttern suchen, bloß durch Vorstellung eines Fehlers, der, wenn er auch nicht erdichtet ist, doch nicht den mindesten Einfluß auf die Handlungen und das Verhalten der Menschen hat, als eine ungewöhnliche Sprache ist [.] (Herz 1771, S. 24)

Herz' anonyme Rezension möchte dazu das Gegenstück liefern. Wo Stephanie den Umriss des ‚edlen' Juden nutzt, um nichtsdestotrotz den komischen vorzuführen, will Herz den mutmaßlich komischen nutzen – um den ‚edlen' zu zeigen. Das wird deutlich, wenn er im fingierten Herausgeberbericht davon spricht, das folgende Kaffeegespräch zweier jüdischer Damen in der Absicht belauscht zu haben, den Inhalt bei Gelegenheit zum Gegenstand eines Scherzes zu machen – er diesen Zweck aber völlig verfehlt habe, da das belauschte Gespräch durchaus nichts Komisches enthalte. Herz' Rezension will jüdische Bildung und perfekte jüdische Deutschsprachigkeit vorführen. In diesem Sinne ist sie öffentliche Korrespondenz

mit einem immer noch von Michaelis und seinen ‚orientalistischen' Erwartungen (Said) geprägten Publikum.

Ungemach drohte aber nicht nur von einem Theaterpublikum, das trotz aller Aufklärung bereit war, sich am Stereotyp des jiddelnden Schacherjuden zu ergötzen. Es drohte auch von gebildeten Lesern wie Johann Wolfgang Goethe, die meinten, dem ‚neutralen Medium' der deutschen Sprache eine besondere Qualität ablauschen zu müssen, sobald es von Juden gebraucht wurde. Isachar Falkensohn Behr war 1746 in Polen-Litauen zur Welt gekommen und hatte sich spätestens ab 1768 in Königsberg, wo er die deutsche Sprache erlernte, verschiedenen „Studien […] gewiedmet", ehe er noch im selben oder im folgenden Jahr mit Empfehlungen an Mendelssohn nach Berlin kam, um kurze Zeit später, 1772, mit dem kleinen Band *Gedichte von einem pohlnischen Juden* hervorzutreten. Behrs Sprachwechsel hatte sich also fast gleichzeitig und mindestens ebenso rasant wie der von Herz vollzogen, und sein Rezensent Goethe interessierte sich für ihn, weil er, wie er offen eingesteht, neugierig war, ob er in seinen Texten nicht einen neuen, genuin polnisch-jüdischen Ton würde finden können:

> Da tritt, dachten wir, ein feuriger Geist, ein fühlbares Herz, bis zum selbstständigen Alter unter einem fremden rauhen Himmel aufgewachsen, auf einmal in unsre Welt. Was für Empfindungen werden sich in ihm regen, was für Bemerkungen wird er machen, er, dem alles neu ist? […] Genug, er wird finden, was er nicht sucht, und suchen, was er nicht findet. […] Das hofften wir, und griffen – in Wind. (Goethe [1772] 1998, S. 49)

Was Goethe in seiner Rezension übergeht, ist freilich, dass Behr schon in dem seinen Gedichten vorangestellten „Brief an einen Freund" Originalität nicht nur nicht beansprucht, sondern von sich weist: „In meinem Büchlein wird schwerlich neues zu finden seyn, es wäre denn der Titel: Lieder eines pohlnischen Juden" (Behr 1772, S. 8). Behr inszeniert sich bewusst als Epigone. Er will überhaupt nicht originell sein (vgl. Lamping 2001, S. 100–102), zumindest nicht in seinen Gedichten. Er will sich vielmehr „in die Literatur der Spät-Aufklärung" einreihen (Lamping 2001, S. 101) und vorführen, dass er perfekt beherrscht, was in Stücken wie Stephanies *Die abgedankten Offiziers* immer noch als typischer Mangel der Juden vorgeführt wird: die Anpassung an die konventionelle Sprachform.

Wenn Goethes Urteil bis in die jüngste Zeit fortgeschrieben und immer wieder Behrs dichterische Mittelmäßigkeit betont worden ist (vgl. Kraft 1986; Wagenknecht 1986), hat man folglich verkannt, in welchem Maß er mit seinem Buch gerade glatte jüdische Deutschsprachigkeit vorführen und zugleich das orientalistische Bild vom ‚wilden, polnischen Juden' unterminieren wollte. Regina Maria Seitz hat deutlich auf Behrs Spiel mit diesem Bild hingewiesen (vgl. Seitz 1996, S. 111–115). Er gibt im „Brief an einen Freund" deutlich zu erkennen, dass er seine Existenz und Wirkung kennt:

> Erregen nicht die Worte: pohlnischer Jude, in der Seele das Bild eines Mannes, schwartzvermummt, das Gesicht verwachsen, die Blicke finster, und rauh die Stimme? […] und wird dieses lebhafte Bild meinen Liedern nicht nachtheilig sein? (Behr 1772, S. 9)

Aber nicht nur das, Behr erklärt auch, dass er ursprünglich geplant habe, dieses Bild in einer „langen Vorrede“ (Behr 1772, S. 10) zu seinem Buch zu destruieren, nur dass er wegen seiner „erbärmlich schlechten Prosa“ (Behr 1772, S. 13) leider keine solche Vorrede zustande gebracht habe.

Die wahre Originalität von Behr liegt in diesem Kunstgriff: Er macht nicht nur das Bild vom ‚wilden polnischen Juden‘ als Phantasmagorie, sondern auch die glatte Deutschsprachigkeit des Juden als notwendig epigonale kenntlich. Er erreicht dadurch, dass beide seiner Identitäten, seine polnisch-jüdische ebenso wie seine deutsch-jüdische, als gleichermaßen nicht-authentische ausgewiesen werden. Wirklich authentisch tritt Behr nur in seinem höchst selbstreflexiven Urteil über seine ‚erbärmlich schlechte‘ Prosa hervor, mit dem er jedwedem Glauben an die Möglichkeit ungebrochener Authentizität performativ entsagt. Für ihn liegt sie gerade im Bruch und der Ellipse:

> Dieses alles, theuerster Freund, und noch mehr wollte ich in der Vorrede sagen: allein, aufrichtig! Ich kann keine machen! – […] was meinen Sie? wenn – beim Donnerer! der Einfall ist nicht übel; – ich will ihn erst durchlesen – ja beym Apoll, und allen Musen! dieser Brief, so wie er ist, mit der erbärmlich schlechten Prosa, mit den kleinen Knüttelverslein, keine Sylbe abgeändert, wird dem Werkchen vorgesetzet. (Behr 1772, S. 13–14)

So gelesen, nämlich als öffentliche Korrespondenz mit einem Publikum, das das unreine Deutsch lächerlich und das konventionelle öde findet, stellt Behrs „Brief an einen Freund“ eine postkoloniale Intervention *avant la lettre* dar.

Was Goethe bei Behr noch vergeblich sucht, kann zwanzig Jahre später in den von Karl Philipp Moritz herausgegebenen *Fragmenten aus Ben Josua's Lebensgeschichte* im neunten Band des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* (Maimon 1792) reichlich aufgefunden werden. Bis heute gilt Salomon Maimons noch im gleichen Jahr auch selbstständig erschienene Autobiografie als erster authentischer deutschsprachiger Bericht über das Leben in den osteuropäischen Schtetln (vgl. Wade 1997, S. 175). Maimon, wohl 1753 in Polen-Litauen geboren, hatte seine Heimat 1777 verlassen, um über Königsberg nach Berlin zu gelangen, und hatte den Sprachwechsel zum Deutschen erst als gut Dreißigjähriger während seines Besuchs des Altonaer Christianeums zwischen Juni 1783 und November 1785 vollzogen. Wie andere jüdische Autobiografien des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die sich als deutschsprachige an ein überwiegend nichtjüdisches Publikum wenden (vgl. Hecht 2002, S. 28), folgt auch Maimons *Lebensgeschichte* (Maimon [1792/93] 1965) – zumindest auf den ersten Blick – dem Muster einer Bildungs- und Bekehrungsgeschichte, die tendenziell aus dem Judentum herausführt:

> The decision to write an autobiography in a non-Jewish language thus forced a double self-exposure upon Jews: first, the kind of exposure any autobiographer faces when presenting his or her life to a larger public; and second, the need to present oneself as a Jew to a readership that was mostly ambivalent towards Judaism. (Hecht 2002, S. 28)

Doch auch wenn Maimon in seiner *Lebensgeschichte* wie an anderen Stellen seines Werks kritisch genug mit dem orthodoxen Judentum ins Gericht geht, ihr

Schwerpunkt liegt ganz woanders. Jeffrey S. Librett hat nicht nur gezeigt, in welchem Maß Maimon jede kulturelle Identität, auch die eigene jüdische, als eine angenommene, wie durch Diebstahl angeeignete, in spezifische Sprachformen gekleidete Identität verstanden wissen möchte, sondern er hat auch wie zuvor Seitz (vgl. 1996, S. 149) und später Hecht (vgl. 2002, S. 25) erkannt, dass Maimon aus diesem Grund davor zurückschreckt, seinen Bildungsweg als eine lineare, zu allgemeinen Begriffen führende Geschichte zu erzählen:

> Thus, what is *formally* ‚appropriate' about Maimon's characterization of cultural appropriation as theft is that is does not state this characterization in abstract terms, in accordance with the very impossibility of ever completely escaping the language of concrete historicality, an impossibility that is a crucial part of his message. (Librett 2000, S. 59, Herv. i. O.)

Maimons Sprachkritik geht so weit, dass er keiner Sprache objektive Wahrheitsfähigkeit zubilligt. Sprachen sind, das führt er bereits in seiner 1789 entstandenen Abhandlung *Was sind Tropen?* (Maimon 1789) aus, lediglich bewegliche Systeme von Metaphern. „In dem Maße, in dem ‚Sprache bloß Zeichen allgemeiner Begriffe ist' und die Benennung der Objekte […] ‚bloß nach subjektivem Grund' erfolge […], bleibt" ihnen „ein irgend konstitutionell verfasster Zugang zur Wahrheit der Dinge […] verstellt." (Braese 2010, S. 85) Eine Folge davon ist, dass Maimon seine eigene Bildungsgeschichte als perpetuierten Prozess der Übersetzung darstellt:

> Übersetzung ist die Art und Weise, wie er versteht, nämlich indem er das Gelesene in ein anderes System und/oder ein anderes Zeichensystem übersetzt. So baut er sich nach dem astronomischen Buch, das ihm in die Hände gerät, einen Globus. Und er lernt, analog zum hebräischen Alphabet durch Seitenmarkierungen das lateinische Alphabet, indem er ratend-ahnend die Logik des einen Systems auf das andere überträgt. (Seitz 1996, S. 174)

Fast jeder seiner Ortswechsel erweist sich für Maimon auch als Sprachwechsel, immer wieder kommt es zu Kommunikationsproblemen (vgl. Wade 1997, S. 179). Er meistert sie zwar mit Bravour, muss aber doch einsehen, dass er trotz seiner Erfolge „in der Welt nicht weiterkommt" (Seitz 1996, S. 178).

Nun ist es aber nicht so, dass Maimon damit alle Hoffnung auf Erkenntnis fahren lässt: Genauso wichtig wie die Erkenntnis selbst wird für Maimon vielmehr das Bewusstsein, wer sie auf welche Weise sucht und wie sie sich ihm darum darstellt: Erkenntnis ist abhängig von historischen und individuellen Sprachprägungen. Das unterstreicht Maimon auch in seinem postum unter dem Titel *Salomon Maimon's Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen* (1804) veröffentlichten fiktiven Gespräch mit einem Rezensenten, in dem er darauf besteht, dass sein Werk mit Blick für eben diese Prägung beurteilt werde. Auf die Frage, warum er glaube, dass die Kenntnis seiner Bildungsgeschichte für die Beurteilung seiner Schriften eine Rolle spiele, antwortet er:

> Damit Sie die *Muttersprache des Verfassers* kennen lernen. Sie ist, wie es sich leicht aus dem Vorhergesehenen ergiebt, ein Gemisch aus der hebräischen, griechischen, deutschen

> und slavonischen Sprache; so, daß die Grundwörter der einen Sprache nicht selten in ihrer Zusammensetzung den Regeln der andern Sprache, und zuweilen gar keinen Regeln folgen. (Maimon [1804] 1976, S. 630, Herv. i. O.)

Die jeweils eigene Sprache, die für Maimon auch und gerade als philosophische Sprache immer etwas Figuratives bewahrt, mitnichten aber zu einer objektiven, mit klaren Begriffen operierenden Sprache wird, tritt damit in Kontrast zur Sprache der anderen „und zeigt sich bisweilen, gleich einem Körper, mißgebildet und mangelhaft" (Weissberg 1994, S. 326). Es ist dieses feine Sprachbewusstsein, mit dem Maimon den Tenor der öffentlichen Korrespondenz deutschsprachiger Juden als ihrem vorgeführten Deutschsprechen nachhaltig verschiebt. Wurde der Beginn dieser öffentlichen Korrespondenz zunächst von der Hoffnung getragen, durch Aufnahme und Mitprägung des Deutschen als ‚neutralem Medium' von Kultur und Wissenschaft Gleichstellung zu erringen, rückt Maimon entschieden die Nicht-Neutralität der Sprachen in den Vordergrund. Er zeigt mithin „die Grenzen jeglichen Bemühens nach Akkulturation" (Weissberg 1994, S. 326). Vergleichbare Impulse finden sich später in den Schriften Rahel Levin Varnhagens (vgl. Weissberg 1988) (► Die deutsche Sprache im Salon) und Ludwig Börnes (vgl. Kruschwitz 2020), die auf je ihre Weise von einer konventionellen Ausdrucksweise absehen und stattdessen eine ganz spezifische ausstellen.

3 Fazit

Die öffentliche Korrespondenz deutschsprachiger Juden verändert sich im Laufe des 18. Jahrhunderts. Während sie zu Beginn vor allem Zeugnis von der Annäherung der Juden an die deutschsprachige Kultur und Wissenschaft ablegt, äußert sich in ihr schon bald das Bewusstsein, wie sehr diese Annäherung vom nichtjüdischen Publikum als Entfernung vom Judentum und mithin als Bestätigung seines wie auch immer camouflierten ‚orientalistischen' Vorurteils (Said) gelesen wird. Das zeigt sich in Michaelis' Rezension von Lessings *Die Juden* ebenso wie in der Lavater-Affäre, in Herz' Reaktion auf das Schauspiel von Stephanie dem Jüngeren oder in Goethes Rezension von Behrs Gedichten.

Das vorgeführte Sprechen deutschsprachiger Juden hat immer weniger zum Ziel, im Zusammenhang mit aufklärerischen Sprachpflegeideen die ‚Verbesserungsfähigkeit' der Juden zu bezeugen. Stattdessen will es mehr und mehr demonstrieren, wie sehr sich gerade im Wissen von der unhintergehbaren Mangelhaftigkeit der eigenen (und aller) Sprache jenes kritische Bewusstsein konstituiert, auf das die Aufklärung zielte.

Literatur

Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem pohlnischen Juden. Mietau/Leipzig 1772.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Döring, Detlef: Der aufgeklärte Jude als aufgeklärter Deutscher. Aron Salomon Gumpertz, ein jüdischer ‚Liebhaber der Weißheit', in Korrespondenz mit Johann Christoph Gottsched. In: Stephan Wendehorst (Hg.): Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig. Leipzig 2006, 451–482.

Engel, Eva J.: Einleitung. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionsartikel in ‚Briefe, die neueste Literatur betreffend' (1759–1765). Bearb. von ders. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, IX–LXXXIII.

Essig, Rolf-Bernhard: Der Disput zwischen Moses Mendelssohn und Johann Kaspar Lavater von 1769/70. Ein exemplarischer Fall für den Einsatz Offener Briefe in der aufgeklärten Öffentlichkeit. In: Gudrun Schury/Martin Götze (Hg.): Buchpersonen, Büchermenschen. Würzburg 2001, 49–60.

Goethe, Johann Wolfgang: Gedichte von einem Polnischen Juden. In: Ders.: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. 1. Abt.: Sämtliche Werke. Bd. 18: Ästhetische Schriften 1771–1805. Hg. von Friedmar Apel. Frankfurt a. M. 1998, 49–52.

Gumpertz, Aron Salomon: Aron Salomon Gumpertz an Gottsched, Berlin, 8. März 1745. In: Johann Christoph Gottsched: Briefwechsel. Bd. 10: März 1744 – September 1745. Hg. von Detlef Döring u. a. Berlin 2016, 387–390.

Hecht, Louise: „How the power of thought can develop within a human mind." Salomon Maimon, Peter Beer, Lazarus Bendavid. Autobiographies of Maskilim Written in German. In: Leo Baeck Institute Year Book 47/1 (2002), 21–38.

[Herz, Marcus]: Freymüthiges Kaffegespräch zwoer jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus, oder über den Geschmack eines gewissen Parterrs. o. O. 1771.

Kraft, Werner: Prolog: Gedichte von einem Polnischen Juden. In: Ders.: Goethe. Wiederholte Spiegelungen aus fünf Jahrzehnten. München 1986, 7–15.

Kruschwitz, Hans: Frühe Diskurskritik. ‚Jüdischer Witz' in Börnes politischem Feuilleton. In: Heine-Jahrbuch 59 (2020), 155–183.

Lamping, Dieter: Assimilation und Ambivalenz. Goethes Rezension der ‚Gedichte eines pohlnischen Juden' von Isachar Falkensohn Behr. In: Lothar Bluhm/Achim Hölter (Hg.): „daß gepfleget werde der feste Buchstab". Festschrift für Heinz Rölleke zum 65. Geburtstag am 6. November 2001. Trier 2001, 96–106.

Lessing, Gotthold Ephraim: Über das Lustspiel ‚Die Juden', im vierten Teile der Lessingschen Schriften [1754]. In: Ders.: Werke und Briefe. Bd. 1: Werke 1743–1750. Hg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989, 489–497.

Librett, Jeffrey S.: Stolen Goods. Cultural Identity After the Counterenlightenment in Salomon Maimon's Autobiography (1792). In: New German Critique Nr. 79 (2000), 36–66.

Maimon, Salomon: Was sind Tropen? In: Berlinisches Journal für Aufklärung (1789) 5. Bd., 2. St., 162–179.

Maimon, Salomon: Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte. Hg. von K. P. Moritz. In: Gnōthi sautón oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 9 (1792) 1. St., 24–69, 2. St., 41–88.

Maimon, Salomon: Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und hg. von K. P. Moritz [1792/93]. 2 Tle. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 1. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1965, 1–588.

Maimon, Salomon: Salomon Maimon's Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen [1804]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 7. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1976, 627–648.

Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.

Mendelssohn, Moses: Hundert und sechs und zwanzigster Brief [1760]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionsartikel in ‚Briefe, die neueste Litteratur betreffend' (1759–1765). Bearb. von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 265–271.

Michaelis, Johann David: Rezension des vierten Teils der ‚Schrifften' [1754]. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe. Bd. 1: Werke 1743–1750. Hg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt a. M. 1989, 1246–1249.

Och, Gunnar: ‚Freymüthiges Kaffegespräch Zwoer Jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus.' Eine Theaterkritik von Marcus Herz. In: Lessing Yearbook 20 (1988), 61–86.
Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin 2012.
Seitz, Regina Maria: Verschwiegene Texte. Kritik an der Aufklärung bei Mendelssohn, Behr, Maimon und Kuh. Ann Arbor 1996.
Stephanie, Johann Gottlieb: Die abgedankten Offiziers. Wien 1774.
Wade, Mara: Enlightenment Self-Fashioning in the German Vernacular: Salomon Maimon's Autobiography. In: Lessing Yearbook 29 (1997), 175–198.
Wagenknecht, Christian: Isachar Falkensohn Behrs ‚Gedichte von einem pohlnischen Juden'. In: Stéphane Moses/Albrecht Schöne (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion. Frankfurt a. M. 1986, 77–87.
Weissberg, Liliane: Anders schreiben? Überlegungen zu Briefen Rahel Varnhagens an Friedrich de la Motte Fouqué. In: Ulrich Reck (Hg.): Kanalarbeit. Medienstrategien im Kulturwandel. Frankfurt a. M. 1988, 150–162.
Weissberg, Liliane: Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation. Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1994, 298–328.

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.

Die deutsche Sprache im Salon

Sharon Rom

1 Einleitung

Der Salon erlaubte jüdischen Akteur:innen, am kulturellen, gelehrten und bildungsbürgerlichen Diskurs ihrer Zeit zu partizipieren. Als standes- und geschlechterübergreifende Institution gab er gerade jüdischen Frauen die Möglichkeit, sich die deutsche Sprache im Rahmen von Gesprächen oder beim Verfassen von Briefen und Romanen anzueignen. Das Milieu des Salons bildete also ein soziales Scharnier, das den jüdischen Salondamen ermöglichte, sich durch geistreiche Gespräche und weltgewandtes Verhalten in der nichtjüdischen Welt und vor allem in der männlich dominierten Bildungsgesellschaft zu etablieren. Obwohl das eigentliche Salongespräch, aber auch die Textzeugnisse, die im Rahmen dieser gesellschaftlichen Zusammenkünfte entstanden sind, von eminenter Wichtigkeit für das Verständnis jüdisch-weiblicher Emanzipationsvorgänge sind, bildet dieser Themenbereich ein Forschungsdesiderat. In Hannah Lotte Lunds Dissertation findet sich allerdings ein prägnanter Abschnitt, in welchem der Fokus, weg von der tradierten Vorstellung eines geselligen Geplauders bei Tee und Gebäck, auf den multimedialen Charakter des Salongesprächs gelenkt wird. Dieser zeichnete sich durch die Koexistenz von verschiedenen Kommunikationsformen – Gesprächen, Billets und Briefen – aus, die den Austausch auf verschiedenen Ebenen sicherstellten. Lund gesteht vor allem dem Briefverkehr bei der Erforschung der Salonkommunikation einen hohen Stellenwert zu und weist darauf hin, dass diese Kom-

S. Rom (✉)
Zentrum für Jüdische Studien, Universität Basel, Basel, Schweiz

© 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_9

munikation stets als „exemplarische Momentaufnahme“ betrachtet werden muss (Lund 2012, S. 142).

Den jüdischen Salon als sprachliche Institution zu begreifen, stellt Forschende vor eine fundamentale Herausforderung: Wie sollen mündlich tradierte Äußerungen, Diskussionen und Gespräche in ihrer Kurzlebigkeit – ohne schriftliche Aufzeichnung – eine verlässliche Untersuchungsgrundlage bilden? Die eigentliche Essenz eines jeden Salons, die Konversation, kann zwar über schriftliche Zeugnisse rekonstruiert werden, wesentliche Bestandteile eines Salongesprächs, vor allem nonverbale Faktoren wie Mimik und Gestik, können dabei aber nicht erschlossen werden. Wie also verfahren, wenn die eigentliche Quellenbasis des Untersuchungsgegenstandes nicht mehr vorliegt bzw. nie vorgelegen hat?

Es bestehen drei Möglichkeiten, dieses Problem für die Forschung zu lösen: Erstens können die sprachlichen Eigenheiten der Salonteilnehmer:innen aus deren Egodokumenten erschlossen werden, sowohl auf der grammatikalischen Ebene (Rechtschreibfehler, Syntax, Interpunktion), inhaltlich (Themenschwerpunkte, Argumentationsstränge) als auch stilistisch (rhetorische Fähigkeiten, Formulierungen). Zweitens geben diese Quellen teilweise Auskunft darüber, wie gerade die jüdischen Salonbesucher:innen *selbst* über ihre Sprachlichkeit dachten, wie sie ihren eigenen Gebrauch der deutschen Sprache reflektierten. Drittens ist es möglich, Äußerungen zu analysieren, welche *über* die stilistischen Fähigkeiten einer bestimmten jüdischen Salonteilnehmerin gemacht worden sind, d. h. herauszuarbeiten, wie Drittpersonen über den Stil und die Ausdrucksweise einer Salonbesucherin urteilten.

Eine diese drei Zugangsweisen aufgreifende Analyse von Rahel Varnhagens Selbstäußerungen sowie von Rezensionen über Rebecca Friedländers schriftstellerische Arbeiten kann zeigen, wie Deutsch als jüdische Sprache im Rahmen der Salons etabliert und produktiv gemacht wurde. Gerade am Beispiel dieser Autorinnen wird deutlich, wie unterschiedlich sich die Aneignung deutscher Sprachkultur im Salon vollziehen konnte. Rahel Varnhagen griff die Kritik an ihrer defizitären Schreibweise zum Zweck ihrer Umwertung auf. Sie akzeptierte ihre sprachlichen Mängel nicht nur, sondern schätzte diese als adäquaten Subjektausdruck sowie als Zeugnis ihrer Authentizität und Originalität. Friedländer hingegen schloss sich eng an literarische Vorbilder an. Diese getreue Übernahme von Vokabular und Stil veranlasste Rezensenten, harsche Kritik an Friedländers literarischen Werken zu üben. Die Besprechungen, welche in zeitgenössischen Feuilletons über Friedländers Publikationen verfasst wurden, werteten – unter dem Deckmantel einer Stilkritik – die assimilatorischen Bemühungen der Autorin ab. Letztendlich weist diese Kritik an sprachlichen Defiziten eine antisemitische Färbung auf und zielte zudem auf die grundsätzliche Diskriminierung weiblicher Autorschaft.

2 Rahel Varnhagen und Rebecca Friedländer – angeeignete Sprache als Subjektausdruck und als Gegenstand der Kritik

Rahel Varnhagen, die wohl herausragendste Figur der jüdischen Salonkultur, beklagt sich in ihren Briefen mehrfach über ihre sprachlichen Unzulänglichkeiten. Erstens sollen hier diese Passagen der eigenen kritischen Reflexion analysiert werden: Wie geht Rahel Varnhagen mit ihrer vorgeblich mangelhaften Kenntnis der deutschen Sprache um? Zweitens werden Äußerungen mutmaßlich männlicher Rezensenten über Rebecca Friedländers Romane untersucht. Diese Autorin ist, im Gegensatz zu ihrer berühmten Freundin Rahel Varnhagen, relativ unbekannt. Als Rebecca Salomon 1783 in Berlin geboren, bewegte auch sie sich im Salonmilieu, vornehmlich in den Häusern Rahel Varnhagens und Elisabeths von Staegemann. Nach einer kurzen, unglücklichen Ehe mit Moses Friedländer, dem Sohn des Reformers David Friedländer, siedelte Friedländer nach Wien über, ließ sich taufen und verkehrte fortan in den Salons der geadelten Familien Eskeles und Arnstein. Sie war eine äußerst produktive Schriftstellerin, unter dem Pseudonym Regina Frohberg verfasste sie über zwanzig Romane und übersetzte mehrere Theaterstücke aus dem Französischen. Ihre Werke wurden in den damaligen Zeitungen meist ablehnend besprochen, wobei sich die Rezensenten oft über ihre sprachlichen Konstruktionen mokierten.

Die jüdischen Salons sind um 1800 Orte eines sprachlichen Übergangs. In den wohlhabenden, bildungsnahen Schichten des städtischen Judentums wurde das Jiddische allmählich von der deutschen Standardsprache abgelöst. Beschleunigt wurde diese Tendenz durch die Abwertung, welche das Jiddische im nichtjüdischen Milieu erfuhr (vgl. dazu und zum Verhältnis beider Sprachen im 18. und 19. Jahrhundert Richter 1995). Die inferiore Stellung des Jiddischen erklärt Matthias Richter mit dessen „geringe[m] linguistisch-ästhetische[n] Sprachprestige“ (Richter 1995, S. 69). Personen, die sich in Jiddisch verständigten, gaben sich zweifelsfrei als Juden zu erkennen, und zwar als Juden, welche die Phasen der Aufklärung sowie der Assimilation noch nicht durchlaufen haben. Die jiddische Sprache wurde mit einer rückständigen Lebensart assoziiert, welche der deutschen Kultur sowie den nationalen Vereinigungsbestrebungen entgegenstand (vgl. Richter 1995, S. 69–70). (► Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten) Das Wissen um diesen sprachlichen Übergang ist deshalb relevant, weil auch das Deutsch der jüdischen Salonièren dialektal gefärbt war. So wuchs Rahel Varnhagen nicht mit der Standardsprache auf, sondern mit „Judeo-Deutsch“ oder „westlichem Jiddisch“ (Hertz 2018, S. 53). Jüdische Frauen um 1800 hatten in Bezug auf ihre Sprachkompetenz also einen doppelt schweren Stand: Einerseits erhielten sie eine – in dieser Zeit für Frauen typische – unsystematische Bildung, die im Wesentlichen auf autodidaktischem Wissenserwerb basierte. Eine fundierte grammatikalische und stilistische Ausbildung blieb den Männern vorbehalten. Andererseits beschränkte sich der gesellschaftliche Radius der jüdischen Frauen in deren Kindes- und Jugendjahren meist auf die eigene Familie

und auf Kontakte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Die Berührungspunkte mit der deutschen Standardsprache waren aus diesem Grund selten, die Muttersprache war und blieb Jiddisch. Oft kamen die Frauen erst in späteren Jahren – durch die Lektüre weltlicher Bücher und den Umgang mit Nichtjuden und Nichtjüdinnen – mit der deutschen Sprache in Kontakt, mussten das Vokabular und die Syntax also erst erlernen. Deutsch blieb für sie bis zu einem gewissen Grad eine Fremdsprache.

In ihrer Einleitung zur Briefedition weist Deborah Hertz darauf hin, dass sämtliche schriftliche Zeugnisse Rahel Varnhagens bereits vor der Veröffentlichung modifiziert wurden, also keine eigentlichen Originaltexte mehr darstellen (vgl. Hertz 2018, S. 53). Karl August Varnhagen prüfte diese vor der Publikation; er griff editorisch stark in die Schriften seiner Frau ein, korrigierte grammatikalische Fehler und brachte stilistische Verbesserungen an. Auch andere Herausgeber bearbeiteten die ursprünglichen Texte, was deren Lesbarkeit zwar erhöhte, aber das Bild der Leser:innen über Rahel Varnhagens literarische Fähigkeiten verfälschte (vgl. Hertz 2018, S. 53). In den Briefen und Tagebüchern finden sich trotz dieser Bearbeitungen zahlreiche Fehler. So schreibt Kay Goodman:

> Her style, so admired by progressive writers of the 1830s, is rich in metaphor, neologism and unusual syntactics. It fairly errupts with misplaced relative pronouns; postplaced modifiers; awkward, unblanced phrasing; asyndeton; faulty punctuation, spelling, diction; frequent intrusions of French. (Goodman 1982, S. 132)

Besonders stark stechen diese sprachlichen Unzulänglichkeiten in Rahel Varnhagens Briefwechsel mit Ludwig Robert ins Auge (vgl. R. Varnhagen 2001). Zwar wuchsen die Geschwister im selben Haushalt auf, doch lassen die Schreibstile im direkten Vergleich auf große Bildungsunterschiede schließen: Ludwig Robert schreibt flüssig und kohärent, Rahel Varnhagens verschriftlichte Gedanken sind sprunghaft und assoziativ, weisen zahlreiche grammatikalische Fehler auf sowie eine unübliche Interpunktion. Eine inflationäre Verwendung von Ausrufezeichen charakterisiert ihren Schreibstil, ebenso der häufige Verzicht auf den Punkt zugunsten eines Kommas. Es ist unklar, ob Rahel Varnhagen sich bis zu einem gewissen Grad weigerte, fehlerfreies Deutsch zu erlernen, oder ob ihre Schwächen auf eine mangelhafte sprachliche Bildung zurückzuführen sind. Weissberg spricht sich in ihrem Aufsatz über Rahel Varnhagens Briefe an Friedrich de la Motte Fouqué für das erste Erklärungsmodell aus. Sie charakterisiert Rahel Varnhagens schriftstellerisches Schaffen als permanentes Spannungsfeld zwischen zwei Positionen: Dem „Versuch, die deutsche Sprache zu beherrschen“ und „ihre[r] Weigerung, sich ihr ganz anzupassen“. Für Weissberg liegt in Rahels Stil eine subversive Kraft, die dem deutschen, grammatikalischen Regelwerk eine natürliche, anarchische Variante entgegensetzt (Weissberg 1988, S. 158).

Rahel Varnhagen selbst äußert sich in ihren Briefen mehrfach zu ihren sprachlichen Schwächen. Diese sind ihr bereits als Zweiundzwanzigjähriger bewusst, wie ihr Schreiben an David Veit dokumentiert:

> Nun will ich Ihnen genau sagen, was ich von meinem unrichtigen Schreiben weiß, ohne mich im geringsten entschuldigen zu wollen: weil ich mich durch ihre *Frage* gar nicht angeklagt fühle. Ich mag mir wirklich noch so viel vornehmen, auf die Orthographie, während ich lese, Acht zu geben, so geschieht's fast niemals, und bringe ich es einmal gleich anfangs beim Lesen dahin, so lese ich gar nicht, sondern sehe nun nur wieder, wie die Wörter geschrieben sind; dessen werde ich gar bald überdrüssig und lese wieder[.] (R. Varnhagen [1793] 1834a, S. 64, Herv. i. O.)

Rahel Varnhagen nimmt hier eine offenbar von außen an sie herangetragene Kritik an ihrem sprachlichen Ausdruck auf und liefert ein Erklärungsmodell ihres „unrichtigen Schreiben[s]". Dieses sieht sie als Folge ihres Leseverhaltens: Ihr fehle die Bereitschaft, auf die Rechtschreibung der vor ihr liegenden Texte zu achten, weil diese stete Konzentration den Lesefluss störe. Durch die Lektüre stellt sich für Rahel Varnhagen also kein Lerneffekt ein. Dabei wäre es aber notwendig, während des Lesens auch die Orthografie zu beachten, denn ein guter Schreibstil kann in Rahel Varnhagens Augen nur durch die Auseinandersetzung mit fremden Texten erlernt werden. Obwohl Rahel Varnhagen ihre Unzulänglichkeiten eingesteht, zeigt sie sich gegenüber Veit selbstbewusst. In ihrem Brief an de la Motte Fouqué macht sie das Thematisieren sprachlicher Defizite sogar als kommunikative Strategie nutzbar:

> Wenn ich so in das Fouqué'sche Schreibehaus hineinschreibe, es ist doch ganz ehrlich und naiv von mir! Ich weiß wohl, daß ich Ihnen lesenswerthe Dinge schreibe; aber meine Worte, und Ihre! Wie exerzirte Soldaten mit schönen Uniformen steht alles von Ihnen da; und meine, wie die zusammengelaufenen Rebellen mit Knittlen! (R. Varnhagen [1811] 1834b, S. 585)

Auffallend an dieser Passage ist der direkte Vergleich, den Rahel Varnhagen zwischen sich und de la Motte Fouqué zieht: „[E]xerzirte Soldaten mit schönen Uniformen" stehen „zusammengelaufenen Rebellen mit Knittlen" gegenüber. Während sich de la Motte Fouqués Sprache durch Übung perfektionieren konnte, einem Regelwerk untersteht und sich um eine ansprechende Form bemüht, wohnt Rahel Varnhagens Worten eine anarchische, subversive Kraft inne. Sie sind wie zufällig aneinandergereiht und gehorchen keiner ordnenden Gewalt, keiner einheitlichen Weisung. Im Feststellen dieses Defizits inszeniert Rahel Varnhagen sehr geschickt die eigene Kraft ihrer Sprache, oder spricht zumindest die individuelle Eigenart als Qualität derselben an. Gerade in Abgrenzung zum Deutsch de la Motte Fouqués, der exemplarisch für die anderen, nicht-jüdischen Korrespondenten steht, entfaltet sich Rahel Varnhagens eigener, individueller Ausdruck.

Dennoch bleibt das Nichtbeherrschen der verbindlichen grammatikalischen Regeln auf Rahel Varnhagens schriftstellerisches Selbstbewusstsein nicht ohne Auswirkungen:

> Aber schreiben kann ich doch nichts, lieber Dr. Troxler, was Sie zum Druck gebrauchen könnten. Ich kann nur Briefe schreiben; und manchmal einen Aphorism; aber absolut über keinen Gegenstand, den man mir, oder ich mir selbst vorlegen möchte. (R. Varnhagen [1816] 1834c, S. 370)

In ihrem Brief an Ignaz Troxler legt sich Rahel Varnhagen selbst inhaltliche Restriktionen auf. Aufgrund der sprachlichen Unzulänglichkeiten, die sie an sich feststellt, beschränkt sie ihre literarische Produktion auf Briefe und Aphorismen. Bei der obigen Briefpassage könnte es sich um eine biografisch-literaturgeschichtliche Schlüsselstelle handeln, die zu erklären vermag, weshalb von Rahel Varnhagen zwar tausende Briefseiten, Tagebucheinträge und Sprichwort-Sammlungen überliefert sind, aber kein einziger Roman. Dennoch sind diese Zeilen wohl nicht als Kapitulation vor den eigenen sprachlichen Defiziten zu verstehen. Vielmehr wertet Rahel Varnhagen diese um, indem sie ihre Unzulänglichkeiten thematisiert und sich zu ihnen bekennt. So ist an anderer Stelle von einer sehr deutlichen moralischen Legitimierung ihres Stils die Rede, ist dieser doch der „ächt[e]“ Ausdruck ihrer Individualität.

> Die Sprache steht mir aber nicht zu Gebote, die deutsche, meine eigene nicht; unsere Sprache ist unser gelebtes Leben; ich habe mir meines selbst erfunden, ich konnte also weniger Gebrauch, als viele Andere, von den einmal fertigen Phrasen machen, darum sind meine oft holperig und in allerlei Art fehlerhaft, aber immer ächt. (R. Varnhagen [1801] 1877, S. 159)

Weil Rahel Varnhagen keinen direkten Zugang zur deutschen Sprache besaß, musste sie sich ihre sprachlichen Fähigkeiten selbst aneignen. Es fehlte ihr an Übung und Unterweisung. Feststehende Wendungen und Formulierungen waren ihr nicht geläufig, was sich auf ihren Schreibstil auswirkte. Rahel Varnhagens Briefpassagen, die bemerkenswerterweise stets an Männer gerichtet sind, thematisieren zwar ein sprachliches Unterlegenheitsgefühl und eine kritische Auseinandersetzung mit den eigenen schriftstellerischen Fähigkeiten. Das Defizit ihrer eigenen Sprache wendet Rahel Varnhagen aber in einen Ausweis der Authentizität. Diese lässt sich nicht in ein grammatikalisches Korsett zwängen und steht dafür ein, dass sie intendierte Gefühlsausdrücke und Gedanken, kurz die individuelle Subjektivität, unverfälscht wiedergibt. Im Eingeständnis ihrer Mängel liegt also eine kommunikative Strategie: Rahel Varnhagen wertet den eigenen, vom Deutsch der nichtjüdischen Briefpartner abweichenden Ausdruck auf. Ihre Briefe belegen gut, wie Hinweise auf sprachliche Defizite, die gegenüber der Autorin offenbar geäußert wurden, von ihr aufgegriffen und thematisiert werden. Sie zeigen aber auch, wie Rahel Varnhagen die Differenz zu anderen Sprechern des Deutschen für sich produktiv macht: Für den Ausweis ihrer Rede als authentischeren, mit ihrer individuellen Subjektivität verbundenen Ausdruck.

Von Rebecca Friedländer finden sich keine dokumentierten Selbstäußerungen zur eigenen Sprache. Dafür verdanken wir ihrer exponierten Stellung als Romanautorin Werkbesprechungen und Kritiken und damit Urteile über ihre sprachlichen Fähigkeiten. Die Resonanz, die Friedländers Romane und Theaterstücke in Form von Presserezensionen fanden, hilft, den Diskurs über diese Werke zu rekonstruieren und herauszuarbeiten, wie die vermutlich männlichen Rezensenten über Friedländers grammatischen Stil, aber auch über weibliche Autorschaft im Allgemeinen dachten. Friedländers Werke werden in dem von Carl Herloßsohn herausge-

gebenen *Damen Conversations Lexikon* pauschal folgendermaßen beurteilt: „Ihre Darstellungen aus dem Bereiche des Familienlebens […] sind schätzenswerth; Reichthum der Phantasie fehlt ihr, so wie auch Correktheit des Stils“ ([Anonym] 1835, S. 268). Während diese Kritik an Friedländers Sprache noch sehr unspezifisch gehalten ist und nicht begründet wird, bemängelt eine anonyme Rezension zum Roman *Schmerz der Liebe* Folgendes: „Uebrigens ist der Styl, bis auf eine oft zu gehäufte u. affektirte Participialconstruction, nicht ganz übel.“ ([Anonym] 1810, Sp. 2110) Friedländers sprachliche Unzulänglichkeiten manifestieren sich also in einem häufigen, gekünstelten Partizipialgebrauch, der im 19. Jahrhundert nicht mehr zeitgemäß zu sein scheint. Ein Beispiel für Friedländers Stil gibt das folgende Zitat aus *Schmerz der Liebe*. Im Ausruf der Portraitmalerin Amalie werden vor allem der durch Inversion und Einschübe künstlich wirkende Satzbau, die Hyperbeln und der durchweg pathetische Gestus deutlich:

> Reden Sie, und zermalmen dies unglückselige Herz vollends! Ertödten Sie bis auf den letzten Funken, die schwache Hoffnung, die ich, Wahnsinnige, noch immer zu nähren gesucht. Ich bin gefaßt auf alles; denn nur eine Liebe, wie die meinige, konnte noch zweifeln wollen. (Frohberg 1815, S. 24)

Friedländers Stil ist von einer Aneignung und zum Teil noch gesteigerten Anwendung literarischer Muster geprägt. Das Pathos erinnert an die Dramen des 18. Jahrhunderts, die Sätze werden durch Einschübe verlängert, was eine wohl beabsichtigte Manieriertheit der Syntax zur Folge hat. Mit ihrem Schreib- und Sprachduktus versuchte Friedländer bewusst, eine literarische Höhe zu erreichen.

Ihr Schreibstil sorgte bei ihren Zeitgenossen für Kritik: Friedländer wurde immer wieder ein ‚unnatürlicher‘, umständlicher und unzeitgemäßer Satzbau vorgeworfen. Beispiele hierfür liefert die folgende Rezension: „Die Verfasserin gefällt sich in gewissen kostbaren Versetzungen z. B. ‚nicht kann ich es schildern‘ statt: ich kann nicht; oder ‚die nicht kenne ich‘ statt: ich kenne diese nicht etc.“ ([Anonym] 1827, S. 302) Es stellt sich die Frage, weshalb sich Friedländer so häufig dazu entscheidet, Hilfswörter wegzulassen, und worauf sich die Bauart ihrer Sätze zurückführen lässt. Eine plausible Erklärung für ihren ungewöhnlichen Schreibstil findet sich im *Beiwagen für Kritik und Antikritik zur Berliner Schnellpost* um 1827:

> [Der Styl] ist bisweilen an vielen Stellen auffallend vernachläßigt, an andern geht er wieder wie auf Stelzen einher. Besonders scheint die Verf. mit den Hülfsverben „haben und seyn“ im Kampfe zu seyn, denn sie läßt sie sehr oft weg, weshalb denn Manches so ganz absonderlich klingt. Z. B. (S. 205.) „es werde diese einst an der Hand eines würdigen Gatten dem Glücke entgegen gehen, worauf Mutter und Tochter ein so volles Recht. S. 208. Allein verpflichten darf ich mich zu nichts, da ich nicht Lenker mehr des eignen Schicksals. S. 7. Wenn nicht die Mutter sich so bestimmt ausgesprochen für den Baron. S. 19. Er strich jetzt die Segel von diesem Nebenbuhler, besonders nun er an Ort und Stelle.“ Scheint es nach diesen Proben nicht, als ob die Verf. ihren Styl nach irgend einem Hefte alter stäubiger Akten aus dieser oder jener Canzlei gebildet hätte? Druck und Papier sind leider viel besser als der Roman! (A. M. S. 1827, S. [3])

Der Grund, den diese Rezension für Friedländers umständlichen Satzbau sowie das häufige Weglassen der Hilfsverben angibt, ist, dass sich die Autorin im Rahmen ihres literarischen Schaffens an älteren Schriften orientierte. Diese Erklärung scheint plausibel, wenn man bedenkt, dass sich bildungswillige Mädchen und Frauen um 1800 oft mit den Hausbibliotheken ihrer Väter begnügen mussten. Da keine Lehrer sie auf den neusten literarischen Stand brachten, hatten die jungen Mädchen oft nur ältere Texte zur Hand, die ihnen als literarische Vorbilder dienten. Es wäre aufschlussreich zu wissen, welche Werke diesen Frauen vorlagen. Vermutlich waren dies – zumindest in Friedländers Fall – religionsgesetzliche jüdische Schriften, die sich im literarischen Bestand ihres Elternhauses befanden, oder auch Werke der Frühaufklärung und des Sturm und Drang. Geht man davon aus, dass diese Schriften einen maßgeblichen Einfluss auf Friedländers Stil hatten, lassen sich die Partizipialverwendung, die Hilfsverben-Ellipsen sowie die umständliche Satzstellung hinreichend erklären. Als stilistische Vorbilder könnten Schillers Dramen gewirkt haben, etwa *Kabale und Liebe* (1784), das mit den Friedländer'schen Romanen übrigens auch thematische Gemeinsamkeiten aufweist. Mehreren Rezensenten fiel die Praxis der allzu starken stilistischen Annäherung an (ältere) literarische Vorbilder auf. Karl August Varnhagen, der unter dem Pseudonym August Becker schrieb, machte daraus eine Kritik, die Friedländers Schriften mangelnde Originalität vorwirft.

> Geistreicher Umgang verführt leicht, sich selbst für geistreich zu halten, was man gehört und gelesen hat, braucht nur einige Zeit im Gedächtniß gelegen zu haben, um von der schmeichlerischen Eigenliebe für Selbstgedachtes genommen zu werden; man schreibt es nieder; die zum zehntausendsten Mal gebrauchte Wendung thut als wäre sie neu erfunden, das gemein Erlebte erscheint als wunderbare Poesie, man strebt durchaus die dürftigen Lebensereignisse in Briefen romantisch festzuhalten; der Roman ist fertig; die Dichterin auch. (Becker 1812, S. 178)

Während in anderen Rezensionen lediglich die Stilkritik auftritt, fügt Karl August Varnhagen hier mit dem Hinweis auf die fehlende Originalität von Friedländers Werken einen weiteren Aspekt hinzu. Indem er der Autorin nicht nur sprachliche, sondern auch intellektuelle Schwächen attestiert, verlagert sich seine Kritik auf die Person. Für Karl August Varnhagen sind Friedländers Romane keine eigenständigen Werke, sondern immer nur Zitate, Abschriften und Nachahmungen. Salongespräche, gelesene Texte, einmal vernommene Redensarten würden unverändert in ihre Romane eingefügt. Es sei Friedländers „Eigenliebe" zuzuschreiben, dass sie diese für Eigenkreationen hält, doch seien ihre literarischen Schöpfungen im Wesentlichen immer Schöpfungen anderer. Karl August Varnhagen kritisiert hier die Übernahme der bildungsbürgerlichen Sprache und Kultur, genauer: die Assimilation an die deutsche Mehrheitsgesellschaft und ihre Sprache. Der Rezensent nimmt dabei eine deutliche moralische Abwertung vor und propagiert zugleich die zeitgenössische ästhetische Norm der Originalität. Seine Kritik ist – durch die Abwertung jüdischer weiblicher Autorschaft – nicht nur exkludierend, sondern auch diskriminierend, denn im Vorwurf, nicht selbst schöpferisch tätig zu sein, schwin-

gen antijüdische Stereotype mit: Keine schöpferische Essenz zu besitzen, immer nur epigonal zu arbeiten und nachzuahmen, wird jüdischen Schriftsteller:innen im literarischen Diskurs des 19. und frühen 20. Jahrhunderts immer wieder vorgeworfen. Exemplarisch hierfür ist Richard Wagners *Das Judenthum in der Musik,* doch tragen diese Stereotypen noch weit über die Jahrhundertwende hinaus – bis sie während des Nationalsozialismus im Vorwurf der Kulturzersetzung münden.

> Welch trauriges Geschäft, jedes Erlebte zu Rathe zu halten, jeden gehörten Gedanken einzufangen, jeden neuen Ausdruck anzuwenden, um mit eigensinnigem Fleiße in einer harten, stockenden Schreibart solche Dürftigkeit zur Schau zu tragen! (Becker 1812, S. 187)

Friedländer kann, gemäß Karl August Varnhagen, nur dann literarische Werke verfassen, wenn eigene Erlebnisse permanent beobachtet und im Hinblick auf ein literarisches Projekt zusammengetragen werden. Einfach alles zufällig ‚Erlebte' werde mangels eigener Schöpfungskraft für die Texte verwendet. In diesem Kontext wird der Salon zum Ort, an dem Friedländer ihr literarisches Material gewinnt. An die Stelle genialer Literaturgenese aber, wie sie etwa im Sturm und Drang konzeptualisiert wird, trete ein mühevoller, fruchtloser Schreibprozess. Karl August Varnhagen erklärt Friedländers Werke zu bloßen Zitaten und spricht der Autorin die Fähigkeit ab, literarische Werke *aus sich selbst* zu schöpfen, das heißt, eigene Thematiken und Redewendungen zu kreieren. Der Grundton der Varnhagen'schen Rezension, aber auch der übrigen zitierten Kritiken, ist oft herablassend. Ein zentraler Kritikpunkt der vorliegenden Rezensionen stellt die Sprache der Autorin dar; indem die Kritiken teilweise sogar einzelne Werkpassagen als Beispiele herbeiziehen (vgl. A. M. S. 1827, S. [3]), demontieren sie Friedländers stilistische Fähigkeiten bis ins Detail.

3 Fazit

Der Salon setzte um 1800 einen Rahmen, in dem sich jüdische Frauen sprachlich exponieren konnten. Als Briefpartnerinnen, Tagebuchschreiberinnen oder Romanschriftstellerinnen erschrieben sie sich die deutsche Sprache und einen eigenen Stil.

Dieser sprachliche Prozess war von Selbstreflexionen, aber auch von Zweifeln begleitet. Sowohl Rahel Varnhagen als auch Rebecca Friedländer sahen sich mit den Grenzen ihres eigenen sprachlichen Ausdrucks konfrontiert: Beide Autorinnen waren sich ihrer stilistischen und grammatikalischen Defizite bewusst oder wurden durch Außenstehende auf diese Mängel hingewiesen. Rahel Varnhagen bekannte sich zur Differenz ihres Sprechens und Schreibens. Indem sie ihren Stil als Ausdruck ihrer Subjektivität propagierte, wertete sie ihn zu einer literarischen Qualität um. Friedländer setzte hingegen darauf, die Differenz in einer Art Übererfüllung literarischer Muster nicht sichtbar werden zu lassen. Die ablehnenden Rezensionen ihrer Werke sind symptomatisch für eine Kritik, die zwar vordergründig einen

überkommenen Stil bemängelt, der Autorin im Kern aber assimilatorische Bemühungen vorwirft. Durch ihre enge Anbindung an literarische Vorbilder setzte sich Rebecca Friedländer dem antisemitisch motivierten Vorwurf aus, bloß nachzuahmen, ohne eigene, originale Werke zu verfassen. In diesem besonderen Fall wurde eine Schriftstellerin auf zwei Ebenen diskreditiert: Einerseits als Jüdin, die sich mit dem Vorwurf konfrontiert sah, nur epigonal zu arbeiten und nur schlechte Kopien fremder Gedanken und deutscher Literatur zu produzieren, andererseits als Frau, die nicht über die entsprechenden literarischen Fähigkeiten verfügte, um auf dem deutschen Literaturmarkt zu bestehen. Die vermutlich meist von Männern verfassten Rezensionen bemängelten zwar Friedländers Schreibstil – doch im Endeffekt bildeten diese sprachlichen Kritikpunkte den Anlass für eine grundsätzliche literarische Diskreditierung. Beobachtungen über grammatikalische Mängel wuchsen sich zum Vorwurf mangelnder schriftstellerischer Eigenständigkeit aus. Stil und Sprache haben also auf das Schreiben von jüdischen Autorinnen um 1800 einen nicht zu unterschätzenden Einfluss: als Anlass zu Selbstzweifeln, die bis zu selbstauferlegten literarischen Beschränkungen führen können, aber auch als Mittel, um schreibende Frauen auf dem Literaturmarkt zu diskreditieren.

Literatur

A. M. S.: Rezension zu ‚Der Liebe Kämpfe'. In: Beiwagen für Kritik und Antikritik zur Berliner Schnellpost Nr. 14 (1827), [3].

[Anonym]: Rezension zu ‚Schmerz der Liebe'. In: Neue Leipziger Literaturzeitung (1810), 4. Bd., 132. St., Sp. 2110.

[Anonym]: Rezension zu ‚Der Liebe Kämpfe'. In: Literatur-Blatt (Beilage des Morgenblattes für gebildete Stände) Nr. 76 (21.9.1827), 302.

[Anonym]: Frohberg, Regina. In: Carl Herloßsohn (Hg.): Damen Conversations Lexikon. Bd. 4: Eskimos bis Grätz. Adorf 1835, 268.

Becker, August (= Karl August Varnhagen): Schöne Litteratur. Romane von Regina Frohberg. In: Die Musen. Eine norddeutsche Zeitschrift 2. Q. (1812), 177–187.

Frohberg, Regina (= Rebecca Friedländer): Schmerz der Liebe. Wien 1815.

Goodman, Kay: Poesis and Praxis in Rahel Varnhagen's Letters. In: New German Critique Nr. 27 (1982), 123–139.

Hertz, Deborah: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Briefe an eine Freundin. Rahel Varnhagen an Rebecca Friedländer. Köln 2018, 17–68.

Levin Varnhagen, Rahel: Briefwechsel mit Ludwig Robert. Hg. von Consolina Vigliero. München 2001.

Lund, Hannah Lotte: Der Berliner „jüdische Salon" um 1800. Emanzipation in der Debatte. Berlin 2012.

Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995.

Varnhagen, Rahel: Rahel an Bokelmann in Cadix. (Berlin, den 2. Juli 1801.) In: Dies.: Aus Rahel's Herzensleben. Briefe und Tagebuchblätter. Hg. von Ludmilla Assing. Leipzig 1877, 157–161.

Varnhagen, Rahel: An David Veit, in Göttingen. (Berlin, den 18. November 1793.) In: Dies.: Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. 1. Tl. Hg. von Karl August Varnhagen von Ense. Berlin 1834a, 64–66.

Varnhagen, Rahel: An Fouqué, in Nennhausen. (Dienstag, den 31. Dezember 1811.) In: Dies.: Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. 1. Tl. Hg. von Karl August Varnhagen von Ense. Berlin 1834b, 582–585.

Varnhagen, Rahel: An Troxler, in Arau. (Frankfurt a. M., den 7. Januar 1816.) In: Dies.: Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde. 2. Tl. Hg. von Karl August Varnhagen von Ense. Berlin 1834c, 368–370.

Weissberg, Liliane: Anders schreiben? Überlegungen zu Briefen Rahel Varnhagens an Friedrich de la Motte Fouqué. In: Hans Ulrich Reck (Hg.): Kanalarbeit. Medienstrategien im Kulturwandel. Basel/Frankfurt a. M. 1988, 148–162.

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.

Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern

Dorothea M. Salzer

1 Einleitung

Spracherziehung war ein zentraler Bestandteil in den Diskussionen der jüdischen Aufklärer – der Maskilim – über die Reform der jüdischen Erziehung. Den Hintergrund und die Ausgangsprämisse für diese Diskussionen bildeten die erkenntnistheoretischen, sprachphilosophischen und literaturästhetischen Überlegungen der Aufklärung, denen zufolge wahre Erkenntnis, vernünftige Einsicht und moralisches Handeln nur in einer ‚reinen' Sprache und durch die Verwendung klar umgrenzter Begriffe überhaupt möglich sei. Für das von den Maskilim vertretene Erziehungskonzept bedeutete dies, dass einerseits das Jiddische, das als eine Mischsprache galt und deshalb als einer aufgeklärten Persönlichkeitsentwicklung entgegenstehend empfunden wurde, als Unterrichts- und Umgangssprache zurückgedrängt und durch die deutsche Sprache ersetzt werden sollte (vgl. Sadowski 2010, S. 177–180). Andererseits wurde angestrebt, das Hebräische von nachbiblischen Einflüssen und Entwicklungen wie z. B. dem Einfluss des Aramäischen zu befreien und in einer dem biblischen Sprachgebrauch folgenden Form als europäische Literatur- und Kultursprache zu etablieren.

Bislang wurde das Thema des Sprachunterrichts zumeist als Teilaspekt anderer Forschungsschwerpunkte behandelt (vgl. allgemein zur Erziehungsreform der Aufklärer: Römer 1995, S. 70–79; zum Schwerpunkt Moralunterricht in Galizien: Sadowski 2010, S. 183–204; zur Rolle von Übersetzungen in maskilischen Erziehungsentwürfen: Salzer 2019).

D. M. Salzer (✉)
Universität Potsdam, Potsdam, Deutschland
E-Mail: salzer@uni-potsdam.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_10

Im Folgenden werden die aus den oben genannten maskilischen Bestrebungen sich ergebenden Überlegungen zum Spracherwerb sowohl anhand von erziehungstheoretischen Texten als auch anhand der praktischen Umsetzung in Schulen und Lehrbüchern exemplarisch dargestellt.

2 Pädagogische Überlegungen zum Sprachunterricht und praktische Umsetzung in Schulen und Lehrbüchern

Bereits die für das maskilische Erziehungsprogramm grundlegende Schrift Divre Shalom we-Emet (Worte des Friedens und der Wahrheit), 1782 von Naphtali Herz Wessely publiziert, geht ausführlich auf die Spracherziehung jüdischer Kinder ein. Der Autor zieht darin zunächst Bilanz und führt die vermeintlichen Mischsprachen, derer sich die Juden bedienten, auf deren Geschichte zurück:

> Bücher in der hebräischen Sprache hatten wir nicht, und in den Sprachen der Völker zu lesen und zu sprechen, waren wir nicht geübt, da wir uns in den Zeiten der großen Drangsale […] von ihnen und ihrer Sprache entfernt hatten. In ihren Büchern zu lesen, lernten wir nicht, und zierlich zu sprechen, lernten wir erst recht nicht. Als wir der vielen Drangsale wegen von Nation zu Nation und von Reich zu Reich zogen, lernten wir ein wenig von der Sprache dieses Volkes und ein wenig von der Sprache des Volkes, in dessen Land wir kamen. Unsere Sprache verwirrte sich, und es wurde aus ihr, was daraus wurde[.] (Wessely [1782] 2014, S. 121)

Diese Bestandsaufnahme beziehe sich, wie Wessely im Fortgang des Sendschreibens ausführte, v. a. auf die jüdische Bevölkerung, „deren Landessprache das Deutsche ist“, da die Juden und Jüdinnen in anderen europäischen Ländern durchaus der dortigen Landessprachen mächtig seien:

> Nur wir allein in den deutschen Ländern haben keine Ausrede, um unser sprachliches Unvermögen zu rechtfertigen. Denn wir wohnen unter Völkern, die diese Sprache ordentlich sprechen. Unter ihnen gibt es gewandte Schriftsteller, zierlich beredte Stilisten und Dichter. Wir aber haben uns nicht darum gekümmert, von ihnen zu lernen und unsere Kinder auf diese Weise großzuziehen[.] (Wessely, [1782] 2014, S. 131)

Wessely empfahl in seinem Sendschreiben daher das Abfassen zweisprachiger Lehrbücher auf Hebräisch und Deutsch sowie die Lektüre der Mendelssohn'schen Übersetzung des Pentateuchs *Netivot ha-Shalom* (Friedenspfade, 1780–1783), „so dass die Schüler zweifachen Gewinn davontragen, sie lernen nämlich beides, Hebräisch und Deutsch“ (Wessely [1782] 2014, S. 128). Während das Beherrschen der hebräischen Sprache v. a. dem religiösen Erkenntnisgewinn diene, ermögliche eine gründliche Kenntnis des Deutschen die Lektüre von

> Geschichtsbücher[n], Reisebücher[n] und Bücher[n] über den Handel […]. Das sind schätzenswerte Bücher, um die Menschen wertvolle Dinge über die Wissenschaft vom Menschen und Kenntnisse über seine Gebräuche im Umgang mit den Geschöpfen und über Handel und Wandel zu lehren. (Wessely [1782] 2014, S. 128–129)

Über die Weiterbildung in weltlichem Wissen hinaus sah Wessely den Nutzen der deutschen Sprache aber auch darin, dass sich die derart Gebildeten nicht mehr von geschickter, doch inhaltsleerer Rhetorik blenden ließen (vgl. Wessely [1782] 2014, S. 130) und darüber hinaus in die Lage versetzt würden, sich nichtjüdischen Gesprächspartnern gegenüber eloquent auszudrücken und die eigenen religiösen Ansichten verständlich machen zu können, um so auf unzureichende Sprachkenntnisse zurückzuführende interreligiöse Missverständnisse zu vermeiden:

> Man bedenke, dass gelegentlich Gelehrte der Völker und ihre Großen mit uns über Glaubenslehren und Gesinnungen sprechen. Wenn der jüdische Gelehrte ihm einen bestimmten Vers oder Ausspruch erläutern will, fehlen ihm die Worte, sie ihm so zu übersetzen, dass sie dem Ohre seines Gegenübers wohllautend anmuten. Also verdunkelt er die Weisheit seines Herzens durch die Verderbnis seiner Sprache. […] Durch das Fehlen gründlicher Sprachkenntnis ist der Einzelne von seinem Bruder getrennt, ohne Rede und ohne Worte […] Wenn die Knaben die Tora des Ewigen anhand der Deutung dieser zierlichen Übertragung [der Mendelssohn-Übersetzung, Anm. D. M. S.] lernen, aus dem Munde von Lehrern, die ausgezeichnet Deutsch sprechen, werden sie die deutsche Sprache schon von der Schule an auf das zierlichste lernen. (Wessely [1782] 2014, S. 131–132)

Eine gründliche Ausbildung in den Sprachen Hebräisch und Deutsch führte nach Wessely also einerseits zur Stärkung der religiösen jüdischen Identität, andererseits aber ermächtigte sie auch zum Austausch über diese Identität und deren kulturelle Vermittlung gegenüber Nichtjuden und damit zum interkulturellen und -religiösen Gespräch.

Während Wessely anregte, dass die Kinder gleichzeitig mit dem Erwerb des Hebräischen und des Deutschen beginnen sollten, wobei er davon ausging, dass der Spracherwerb sich parallel entwickeln sollte, schlug der aufklärerische Pädagoge Moritz Löwe Schlesinger in seiner 1800 erschienenen Abhandlung *Ueber Verbesserung der Erziehungs-Methode bey der jüdischen Jugend* ein stufenweises Vorgehen vor, das mit der Unterweisung in der deutschen Sprache beginnen sollte, um einerseits an das Bekannte anschließen und andererseits eine Aussprache einüben zu können, die nicht die jiddische Muttersprache verrät. Das schwerer zu vermittelnde Hebräisch wollte er erst unterrichtet wissen, wenn bereits eine fundierte Lesekompetenz im Deutschen vorliege:

> Sobald ein Kind gehörig sprechen kann, ist es Zeit, daß es lesen zu lernen anfange, und zwar in Deutsch, nicht Ebräisch; weil ihm Ersteres weit angenehmer seyn muß, indem es bekannte Worte und Redensarten ausspricht […]. Sie haben hierbey den Vortheil, die reine und gehörige Aussprache der Wörter bey Zeiten zu hören und zu lernen, welches bey unserer Nation besonders höchst nöthig ist, weil sie von Jugend auf von ihren Aeltern zur jüdisch-deutschen Sprache […] gewöhnet werden, die ihnen in der Folge nachtheilig und schädlich werden kann […] Ist das Kind nun hierin so weit gekommen, daß es ziemlich deutsch lesen kann, so lehre man es, nebst Schreiben und Rechnen, auch Ebräisch lesen. Hat es auch hierin einige Fortschritte gemacht, so kann es eine [weitere] Sprache anfangen. (Schlesinger 1800, S. 89–90)

Die programmatische Vorstellung, dass jüdische Kinder im Laufe ihrer Ausbildung mehr Sprachen als nur das Deutsche und das Hebräische erlernen sollten, ist kein

Einzelfall. Vielmehr ist gerade zu Beginn der maskilischen Bildungsreform nicht eine Zwei-, sondern Mehrsprachigkeit ein Erziehungsziel, das sich auch an den Schulprogrammen der maskilischen Schulen und an mehrsprachigen Lesebüchern ablesen lässt.

Während in der Habsburger Monarchie die Umgestaltung der jüdischen Erziehung stark vonseiten des Staates gelenkt wurde (► Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich), wurde sie in den deutschen Landen durch die Gründung jüdischer Schulen durch aufgeklärte Juden vorangetrieben. In diesen maskilischen Schulen bildete die Sprachausbildung einen deutlichen Schwerpunkt der Erziehung. In der Jüdischen Freischule Berlin wurden 1803 z. B. folgende Sprachkenntnisse vermittelt:

1. Die *Muttersprache* unsers Vaterlandes, *die deutsche Sprache*.
2. Die *französische,* als diejenige, die niemand, der auf einen gewissen Grad von Cultur Anspruch machen will, besonders aber kein Geschäftsmann, entbehren kann.
3. Die *hebräische,* deren Verständniß unsre Zöglinge gegen so viele Vorurtheile, die sich in die Ausübung unserer Religion eingeschlichen haben, bewahren, sie gegen ein sinnloses Herplappern der Gebete beim Gottesdienst schützen, und ihnen bei einem künftigen Handelsverkehr mit ihren Glaubensgenossen sehr nützlich seyn kann. (Itzig [1803] 2001a, S. 396, Herv. i. O.)

Die von Moses Hirsch Bock geleitete Lehr- und Bildungsanstalt für Söhne gebildeter Familien in Berlin bot zusätzlich noch Unterricht in Englisch (vgl. Bock 1810, S. 8) und später in Latein (vgl. Bock 1814, S. 7) an, während die Königliche Wilhelms-Schule in Breslau (1791–1848) neben Französisch noch Polnisch als zusätzliche Sprache im Angebot hatte, da diese „dem hiesigen jüdischen Handelsmanne so unentbehrlich[]“ sei (Nachricht 1791, S. 12). Joel Bril Löwe, der erste Direktor dieser Schule, hielt zu ihrer Einweihung am 15. März 1791 eine Rede, in der er die erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Prämissen eines aufklärerischen Sprachverständnisses mit seiner Vision für die Schule in Verbindung brachte:

> Ich wende mich zur Hauptbestimmung unserer öffentlichen Schul-Anstalt, die folglich keine andere, als die Entwickelung der Verstandeskräfte seyn wird. Dahin zielt der Unterricht der Landessprache, und anderer, theils zum Unterricht der Religion, theils in andern Hinsichten nothwendigen Sprachen[.]
>
> […] Durch die Sprachkunde werden sich seine [des Schülers, Anm. D. M. S] Ideen erweitern und bestimmen[.] (Löwe 1791, S. 65, 66)

Löwe postuliert hier also einen Zusammenhang zwischen Sprachausbildung und der Beförderung kognitiver Fähigkeiten, der u. a. darauf beruhte, dass der Spracherwerb gleichzeitig auch eine deutlichere Bestimmung und Abgrenzung von Begriffen und Ideen ermöglichte. Ausführlicher noch geht Löwe im Vorwort zu seiner hebräischen Elementargrammatik *Amude ha-Lashon* (Säulen der Sprache, 1794) auf diese wechselseitige Beziehung ein und verweist in diesem Kontext

bereits auf die ersten Erfahrungen in maskilischen Schulen im Allgemeinen und in der Wilhelms-Schule im Besonderen. Ihm zufolge gilt es, den Schüler darauf aufmerksam zu machen,

> auf welche Art die menschliche Seele vermittelst des Verstands Begriffe bildet, sammelt, ordnet und miteinander vergleicht […] wie sie dieses alles vermittelst der Sprach-Werkzeuge aus den Gedanken in die eigentliche Sprache überträgt, in welcher genauen Verbindung diese beiden miteinander stehen, und wie sie sich wechselseitig ausbilden helfen. Hierdurch wird […] zugleich ein doppelter Entzweck [sic] erreicht. Denn er lernt nicht nur die Sprache gründlicher, leichter, und in weit kürzerer Zeit, indem die ganze Grammatik dadurch weit einfacher wird, dass sie auf festen Grundsätzen der Vernunft erbauet ist, sondern, es dient auch zugleich zum Mittel die Verstandeskräfte des Schülers zu entwickeln, und ihm den richtigen Gebrauch derselben zu zeigen. (Löwe 1794, S. 4–5)

Löwe sah demnach in der wechselseitigen Abhängigkeit von Sprache und Verstand den Ausgangspunkt für den Sprachunterricht, der, wenn er im Gegensatz zu dem bislang üblichen Auswendiglernen von Texten auf einem systematischen Grammatikstudium basiere, sowohl zu einem schnelleren und gründlicheren Erfassen der Sprache führe als auch die kognitiven Fähigkeiten der Lernenden befördere. Dass er sich mit diesen Ansichten ganz im Einklang mit den zeitgenössischen Pädagogen befand, zeigt auch die Beschreibung des Leseunterrichtes für die Schulanfänger in der Jüdischen Freischule in Berlin von Daniel Itzig. Demgemäß wurden die

> [e]rsten Anfänger […] alle fünf zum Unterricht bestimmten Tage hindurch Vormittags von 9 bis 10 Uhr in der Buchstabenkenntniß, im Buchstabiren und im Lesen […] geübt, und erhielten dabei Anleitung zum Nachdenken, zum Vergleichen und Unterscheiden der Dinge. (Itzig [1804] 2001b, S. 407)

Der hohe Stellenwert, der dem Sprachunterricht in den Schulen der jüdischen Aufklärer zugedacht war, spiegelt sich auch in deren Lehrplänen wider. In den ersten Jahren ihres Bestehens sah z. B. der Stundenplan für die Schulanfänger („Classe 3“) in der von Löwe geleiteten Breslauer Wilhelms-Schule 19 bzw. 23 (inklusive „Jüdisch Schreiben“) von insgesamt 28 Wochenstunden für Sprachunterricht vor: zehn für den Hebräisch- und neun für den Deutschunterricht, wobei letzterer in „Deutsch Schreiben“ (drei Stunden) und „Deutsch Lesen“ (sechs Stunden) aufgeteilt war (dazu kamen noch vier Stunden „Jüdisch Schreiben“). In der zweiten Klasse wurde der Hebräischunterricht auf sieben und der Deutschunterricht auf sechs Stunden (zwei Stunden „Deutsch Schreiben“, vier Stunden „Deutsche Sprache“) reduziert. In den letzten beiden Klassen nahm insgesamt der prozentuale Anteil des Sprachunterrichtes ab: In der „2. Classe“ wurden 17 bzw. 18 von 35 Stunden darauf verwendet (sechs Stunden Hebräisch, vier Stunden „Deutsche Sprache“, zwei Stunden „Deutsch Schreiben“, vier Stunden „Französisch und Polnisch“; zusätzlich eine Stunde „Jüdisch Schreiben“), während in der Abschlussklasse („Classe 1“) 13 von 35 Stunden für den Sprachunterricht verwendet wurden (Hebräisch vier, „Deutsche Sprache“ drei, „Deutsch Schreiben“ zwei sowie „Französisch und Polnisch“ vier Stunden); diese Angaben folgen dem *Lections-*

Verzeichniß der Wilhelms-Schule in Breslau vom 7. März 1791 (Reinke 1991, S. 201 kommt zu einer abweichenden Aufteilung der Lehrstunden).

Hinsichtlich des Deutschunterrichtes sahen die Maskilim eine besondere Herausforderung in der Vermittlung der richtigen Aussprache, wie bereits aus den oben zitierten Ausführungen von Schlesinger hervorgeht. Moses Wiener beschreibt in diesem Sinne den Unterricht für die Prager Kinder folgendermaßen: „Da der jüdischen Jugend hierlands nichts so sehr anklebt, als der hebräische Accent, so läßt er [der Deutschlehrer, Anm. D. M. S.] sich mit vielem Eifer angelegen seyn, die Kinder an eine richtige Aussprache zu gewöhnen." (Wiener [1785], S. 68).

In Breslau sah Löwe das Problem der Aussprache v. a. durch die letzte Teilung Polens begründet, die einen Gebietszuwachs ehemals polnischer Gebiete in Preußen und damit auch eine höhere Präsenz der jiddischen Sprache zur Folge hatte. In der Vorrede zu seiner 1797 erschienenen Übersetzung des Pentateuchs *Chamischa Chumsche Tora (Die fünf Bücher der Tora)* geht Löwe darauf ein, wobei auch hier sich deutlich die ablehnende Haltung der Maskilim gegenüber der jiddischen Sprache widerspiegelt:

> Wir wissen alle, wie schwer es hält, sich der in der Jugend angenommenen Unart einer falschen und übelklingenden Aussprache wiederum zu entwöhnen, wie viel Gelegenheiten leider selbst in den späteren Jahren sich noch darbieten, die mit Mühe sich eigen gemachte Sprach-Reinigkeit wieder zu verderben und zu vernichten, als dass wir nicht im Gegentheil jede Gelegenheit, jedes Mittel, mit Ernst ergreifen sollten, um jene Unsitte weniger allgemein zu machen, und mit der Zeit gar auszurotten. Besonders aber izt, da wir auch auf die Bildung der Jugend in den ehemaligen polnischen Landen Rücksicht zu nehmen haben[.] (Löwe 1797, S. 22–25)

Für seine Tora-Übersetzung entwickelte Löwe daher ein reformiertes System zur Umschrift des Deutschen in hebräischen Buchstaben, um auf uneindeutige Umschrift zurückzuführende Aussprachefehler wie z. B. die Aussprache des ‚a' als ‚o' zu vermeiden. In der Jüdischen Freischule in Berlin begegnete man wie in anderen Schulen auch der nicht erwünschten Sprachfärbung in höheren Klassen durch Sprechübungen, wurden die Schüler doch dort „[z]ur Uebung des Gedächtnisses und zur Verbesserung der *fehlerhaften Dialecte* […] öfters im *Declamieren* prosaischer und poetischer Stellen aus klassischen deutschen Schriftstellern" (Itzig [1803] 2001a, S. 396; Itzig [1804] 2001b, S. 408, Herv. i. O.) unterrichtet.

Die als ‚Jüdisch-Deutsch' bezeichnete Wiedergabe standarddeutscher Texte in hebräischen Buchstaben etablierte sich in den 1760er Jahren und war spätestens seit der Mendelssohn'schen Bibelausgabe zu einem beliebten Mittel der niederschwelligen Heranführung an die deutsche Sprache geworden, wobei sich die Aufklärer gerne der semikursiven Schrifttype ‚Maschket' (auch ‚Weiberdeutsch') bedienten, die auch für Drucke in Jiddisch gebräuchlich war (vgl. hierzu Römer 1995, S. 51–54). Heimann Schwabacher begründete den Gebrauch jüdisch-deutscher Lettern damit, dass man „die Feder viel freier darf laufen lassen, wenn das Geschriebene nur der zu lesen bekommt, für den es eigentlich bestimmt ist"

(Schwabacher 1816/17, S. VIII), und macht damit die angestrebte Beschränkung auf ein jüdisches Zielpublikum zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen.

Während diese Wahl der Schrift in den dörflichen Gemeinden Süddeutschlands, in manchen Gegenden des mittel- und osteuropäischen Raums (so z. B. im Druckhaus von Anton Schmidt in Wien) und in traditionellen Kreisen sehr lange weiter gepflegt wurde, lehnten andere aufklärerische Pädagogen diese Methode bald entschieden ab. So ließ beispielsweise der Prager Pädagoge Peretz/Peter Beer, der sich für sein Erstlingswerk, die zweisprachige Kinderbibel Toledot Israel (Geschichte Israels, 1796), noch dafür entschieden hatte, die deutschen Textanteile in hebräischen Buchstaben drucken zu lassen, dessen Fortsetzung, die *Geschichte der Juden von ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung des zweyten Tempels* (1808) bereits ausschließlich auf Deutsch und in deutschen Lettern drucken. Im Vorwort des Werkes findet sich dazu folgende Begründung:

> Denn wenn wir schon die deutsche Sprache als Muttersprache im Allgemeinen angenommen haben, warum sollen wir uns nicht auch ihrer Schriftzüge allgemein bedienen? […] Ein rein deutscher Aufsatz oder Brief mit jüdisch-deutschen Lettern gedruckt oder geschrieben, kommt mir eben so komisch vor, als ein nach neuester Mode gekleideter Elegant mit einem Turban auf dem Kopfe und Sandalien auf den Füßen einhergehend. […] Schreibt doch der italienische Israelite das Italienische mit italienischen, der englische das Englische mit englischen, und so weiter, jeder israelitische Einwohner seine Landessprache mit den daselbst üblichen Charakteren; nur wir deutsche und polnische Israeliten wollen in dieser, wie in mehreren Sachen, in welchen unsere Religionsgenossen anderen Orts weiter vorwärts sind, immer unbeweglich und auf einem Flecke bleiben, und diese bizarre Gewohnheit […] nicht ablegen. (Beer 1808, S. XVIII–XIX)

Trotz dieser unterschiedlichen Ansichten über den Gebrauch der hebräischen Schriftzeichen wurde in den jüdischen Schulen das Schulfach „Jüdisch Schreiben", in dem das Schreiben des Deutschen in hebräischen Buchstaben eingeübt wurde, weiterhin unterrichtet. Teilweise wurde dieser Unterricht bis weit in das 19. Jahrhundert hinein beibehalten, so z. B. in der Halberstädter Hascharath Zwi-Schule (vgl. Lasch/Bär 1847, S. 35).

Das erste jüdische Schulbuch, das den Sprachwandel zum Standarddeutschen modellhaft vorführt, ist das *Lesebuch für jüdische Kinder*, von David Friedländer anonym im Jahr 1779 für die Jüdische Freischule in Berlin veröffentlicht. Das auf Deutsch verfasste und mit einer Ausnahme (s. u.) in deutschen und lateinischen Lettern gedruckte Büchlein von insgesamt 46 Seiten erschien zwei Jahre vor der Aufnahme des Unterrichtes in der Schule; Auflage, Verbreitung und tatsächliche Verwendung können allerdings nicht geklärt werden (vgl. Shavit 2002, S. 27). Sicher ist jedoch, dass seine Veröffentlichung als programmatischer Symbolakt zu verstehen ist, welchen Zohar Shavit als den Versuch beschreibt, „eine verdeutschte jüdische Kultur zu erschaffen" (Shavit 2002, S. 24). Kennzeichnend für dieses Lesebuch ist sein eklektischer Rückgriff auf verschiedene kulturelle Bezugssysteme. So beginnt das Lesebuch nach Art älterer deutscher ABC-Bücher mit der Darstellung des kleinen und großen deutschen sowie (in deutschen Lesebüchern

nicht immer üblich) des lateinischen Alphabets anhand von Buchstabentafeln, nicht aber anhand der in der zeitgenössischen deutschen Lesebuchliteratur verwendeten Illustrationen, Übungen und kurzen Texte. Als ein Element aus der jüdischen Kultur wird eine Kupfertafel mit den hebräischen Buchstaben in Kursivschrift und dem Text des *Schema Israel* geführt, einem der wichtigsten jüdischen Gebete, das bezeichnenderweise in deutscher Übersetzung und in hebräischer Kursive abgedruckt ist, nicht aber in der Gebetssprache Hebräisch. Eventuell sollte dies zur Einführung in das Fach „Jüdisch Schreiben" dienen. Andere aus der jüdischen Tradition aufgenommene Elemente sind beispielsweise die 13 Glaubenssätze des Moses Maimonides, der Dekalog in der Übersetzung von Moses Mendelssohn und Fabeln des Barachja ben Natronai (12./13. Jahrhundert) in deutscher Übersetzung. Die Verwendung von Fabeln im Lesebuch wiederum entspricht genauso wie die Aufnahme von Gedichten mehrerer deutscher Autoren den Gepflogenheiten aufklärerischer Pädagogik in den neuesten zeitgenössischen Lesebüchern (zu dieser Übersicht und noch ausführlicher vgl. Shavit 2002, S. 29–38). Auffällig an Friedländers Lesebuch ist neben dieser innovativen Zusammenstellung v. a. die Tatsache, dass er mittels der gewählten Schrifttypen die jüdischen Kinder in drei Schriftsysteme für deutschsprachige Texte einführt: In die Frakturschrift, in der die meisten der Texte gedruckt sind, in Antiqua und in die sogenannte deutsch-jüdische Schrift – wobei letztere allerdings nur durch die Kupfertafel mit dem jüdischen Alphabet und dem *Schema Israel* in deutscher Übersetzung repräsentiert ist. Die Verwendung der Schrifttype Antiqua ist in den gängigen zeitgenössischen nichtjüdischen Lesebüchern und Fibeln weniger verbreitet und daher bemerkenswert, sie findet sich aber zuweilen auch in anderen jüdischen Lesebüchern wie z. B. Moses Hirsch Bocks *Israelitischer Kinderfreund* (Bock 1811, S. 3) und war daher keineswegs idiosynkratisch. Zu vermuten ist, dass damit auf den Fremdsprachenunterricht in anderen europäischen Sprachen vorbereitet werden sollte, so etwa auf das Französische.

Während Anlage und Ausführung des Friedländer'schen Lesebuchs Zweifel an seiner praktischen Verwendung aufkommen lassen (vgl. Shavit 2002, S. 38–39) und tatsächlich für die Jahre 1803 und 1804 die Verwendung anderer (nichtjüdischer) Lesebücher für die Berliner Freischule nachgewiesen werden kann (Itzig [1803] 2001a, 396: Friedrich Philipp Wilmsens *Der Brandenburgische Kinderfreund;* Itzig [1804] 2001b, 407: Karl Friedrich Splittegarbs Neues Bilder-ABC oder Deutsches Lesebuch für die Jugend), ist Heimann Schwabachers Lesebuch Hadrachat ha-Jeled oder Unterricht im Lesen für die israelitische Jugend von 3 bis 6 Jahren (1812, 42 Seiten zuzüglich Kupfertafeln) in mindestens fünf Auflagen bis in das Jahr 1838 belegt (vgl. Shavit/Ewers 1996, Bd. 2, S. 928). Das Lesebuch ist darauf ausgerichtet, in das Lesen sowohl des Hebräischen als auch des Deutschen einzuführen. Dabei orientiert es sich in Inhalt und Aufbau an den deutschsprachigen Lesebüchern der Spätaufklärung wie z. B. Christian Felix Weißes *Neues A, B, C Buch* (1772); allerdings transponiert Schwabacher die Methode in das hebräische Schrift- und in das jüdische Kultursystem: Dem Buch

sind in seinerzeit verbreiteter Weise Kupfertafeln beigegeben, die die Buchstaben mittels Illustrationen vorstellen, wobei Schwabachers Lesebuch Kupfertafeln von Josef Herz führt, auf denen mehrere Buchstaben pro Seite dargestellt sind. Der jeweilige hebräische Buchstabe ist auf der rechten Seite des Bildes abgebildet, es folgen die hebräische Bezeichnung für den dargestellten Begriff (in den meisten Fällen ein Tier) und dessen deutsche Übersetzung, welche wie alle deutschsprachigen Teile des Lesebuches in jüdisch-deutscher Schrift gedruckt sind (s. Abb. 1). Der ausführlichere Teil des Lesebuches widmet sich der Einführung in das jüdisch-deutsche Lesen unter Verwendung längerer Texteinheiten: Parallel zum hebräischen Teil wird hier zunächst das Lesen mittels Buchstabentabelle, Lautlehre und der nach 1800 beliebten Lautiermethode vermittelt. Nach einer kurzen Leseübung und der Einführung in hebräische, arabische und lateinische Zahlen werden die auf den Kupfertafeln dargestellten Begriffe beschrieben. Da es sich dabei meist um Tiere handelt, kann dies auch als eine erste Einführung in die Naturkunde verstanden werden. Es folgen eine Fabel und Gespräche zwischen Schüler (dem fünfjährigen Samuel) und Lehrer, die die Themen Dankbarkeit gegenüber Gott, jüdische Feiertage im Jahreskreis und das richtige Verhalten beim Beten behandeln. Das Lesebuch schließt mit deutschen Gebeten (Morgen-, Tisch- und Abendgebet und Gebete vor und nach dem Unterricht). Schwabachers Lesebuch zielt also wie auch die nichtjüdischen Lesebücher der Zeit darauf ab, den Leseunterricht mit einem elementaren Religions- und Moralunterricht zu verbinden.

3 Resümee

Die im Zuge der Haskala auftretenden Bestrebungen nach einer jüdischen Erziehungsreform in den deutschsprachigen Gebieten Europas standen von Beginn an sowohl in den theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Thema als auch in ihren praktischen Umsetzungen in einem engen Zusammenhang mit einem forcierten Sprachunterricht v. a. in den Sprachen der Umgebungskulturen. Wenngleich die erziehungstheoretische Auseinandersetzung der Maskilim mit dem Thema des Sprachenerwerbs ideengeschichtlich sicherlich von tragender Bedeutung war und die Sprachenausbildung zu einem der wichtigsten Elemente des maskilischen Erziehungskonzeptes gehörte, sollte allerdings der konkrete Einfluss der aufklärerischen Schulen auf den Sprachwechsel im mitteleuropäischen Judentum nicht überschätzt werden, denn tatsächlich war die Zahl der diese Einrichtungen besuchenden Schüler relativ gering. So besuchten im Jahr 1806/07 insgesamt 523 und im Jahr 1812 insgesamt 994 Schüler Schulen der Aufklärer (vgl. Eliav [1960] 2001, S. 226). Die allgemeine Schulpflicht, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in fast allen deutschen Ländern eingeführt war, führte zu einer Öffnung allgemeiner Schulen für jüdische Kinder (vgl. Eliav [1960] 2001, S. 231–232, 264), sodass viele von ihnen diese Lehranstalten besuchten und das Standarddeutsche spätestens durch den Schulalltag erwarben.

Abb. 1 Kupfertafel aus Heimann Schwabacher: הדרכת הילד [Dt. in hebr. Lettern] oder erster Unterricht für Kinder von 3 bis 6 Jahren. [Fürth] 1812

Literatur

Beer, Peretz [Peter]: ספר תלדות ישראל: והוא ספור כולל כל הקורות אשר קרו לכלל עם ישראל מיום ברא יי אלהים את האדם עד שוב ישראל מגלות בבל ירושלימה […]. [Buch der Geschichte Israels. Und dies ist eine Erzählung, die alle Ereignisse enthält, die dem gesamten Volke Israel widerfuhren, vom Tage, an dem JJ Gott den Menschen erschaffen, bis zur Rückkehr Israels aus dem Exil in Babel nach Jerusalem…]. Prag 1796.

Beer, Peter: Geschichte der Juden von ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung des zweyten Tempels; nach Josephus Flavius zunächst für die jüdische Jugend bearbeitet und mit erläuternden Anmerkungen begleitet. Wien 1808.

Bock, Moses Hirsch: Fortsetzung der Nachrichten von meiner Lehr- und Bildungsanstalt, für Söhne gebildeter Familien. Berlin 1810.

Bock, Moses Hirsch: Israelitischer Kinderfreund oder Handbuch der gemeinnützigsten wissenschaftlichen Kenntnisse. Ein Elementarwerk in hebräischer, deutscher und französischer Sprache für den Schul- und Privat-Unterricht der israelitischen Jugend. Berlin 1811.

Bock, Moses Hirsch: Achte fortgesetzte Bemerkung über Verfassung, Einrichtung und Beschaffenheit seiner Lehr- Erziehungs- und Pensions-Anstalt im Jahre 1814 […]. Berlin 1814.

Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation. Aus d. Hebr. von Maike Strobel. Münster u. a. 2001 [hebr. 1960].

[Friedländer, David]: Lesebuch für jüdische Kinder. Zum Besten der jüdischen Freyschule. Berlin 1779.

Itzig, Isaak Daniel: Nachricht von dem gegenwärtigen Zustande der jüdischen Freischule in Berlin. Berlin 1803. In: Ingrid Lohmann (Hg.): Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung. Bd. 1. Münster u. a. 2001a, 393–402.

Itzig, Isaak Daniel: Zweite Nachricht von dem Zustande der jüdischen Freischule in Berlin. Berlin 1804. In: Ingrid Lohmann (Hg.): Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung. Bd. 1. Münster u. a. 2001b, 403–414.

Lasch, Gerson/Bär, S.: Die Geschichte der israelitischen Schule zu Halberstadt, dargestellt in zwei Reden, gehalten bei der fünfzigjährigen Jubelfeier derselben, am 1. April 1846. Nordhausen 1847.

Lections-Verzeichniß der Wilhelms-Schule in Breslau [vom 7. März 1791]. Breslau 1791.

Löwe (Bril), Joel: Rede, gehalten von Joel Löwe. In: Nachricht, von dem, unter dem Namen Wilhelms-Schule, zu Breslau errichteten Institut, zu einer verbesserten Unterweisung der Kinder dasiger Juden-Gemeinde, und der am 15ten März 1791 erfolgten feyerlichen Einweihung desselben. Breslau 1791, 53–67.

Löwe, Joel: עמודי הלשון. המיוסדים על אדני ההגיון. לתועלת התלמידים החפצים ללמוד שפת עבר. שפה ברורה להבין במקרא מפורש ושום שכל. [Pfeiler der Sprache. Gegründet auf die Prinzipien der Logik. Zum Nutzen der Schüler, die die hebräische Sprache zu lernen begehren. Deutliche Sprache, um die Bibel klar und deutlich auszulegen]. [Dt. in hebr. Lettern:] Die Elemente der ebräischen Sprache nach logischen Prinzipien entwickelt. Ein Handbuch für Lehrer. Berlin 1794.

Löwe (Bril), Joel: חמשה חומשי תורה נעבסט איינר וואַרטליכן איבערזעטצונג פיר אנפאנגר פאן יואל ברי"ל גנאנט לאוּנע. [Chamischa Chumsche Tora]. [In hebr. Lettern:] Nebst einer wörtlichen Übersetzung für Anfänger. Bd. 1. Breslau 1797.

Mendelssohn, Moses u. a.: ספר נתיבות השלום והוא חבור כולל חמשת חמשי התוּרה עם תקון סופרים ותרגום אשכנזי ובאור [Friedenspfade, enthält die fünf Bücher Moses mit kritischem Apparat, deutscher Übersetzung und Kommentar]. Berlin 5540–5543 [1780–1783].

Reinke, Andreas: Zwischen Tradition, Aufklärung und Assimilation. Die Königliche Wilhelmsschule in Breslau 1791–1848. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 43/3 (1991), 193–214.

Römer, Nils: Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah. Münster/New York 1995.
Salzer, Dorothea M.: Die pädagogische Utopie der Zweisprachigkeit. Die Funktion der Übersetzung in der Pädagogik der Maskilim. In: Rafael D. Arnold (Hg.): Jüdische Übersetzer – als Akteure interkultureller Transformationen. Heidelberg 2019, 117–136.
Sadowski, Dirk: Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782–1806. Göttingen 2010.
Schlesinger, Moritz Löwe: Ueber Verbesserung der Erziehungs-Methode bey der jüdischen Jugend. Breslau/Hirschberg/Lissa 1800.
Schwabacher, Heimann: הדרכת הילד [Dt. in hebr. Lettern:] oder erster Unterricht für Kinder von 3 bis 6 Jahren. [Fürth] 1812.
Schwabacher, Heimann: קרן תושיה [Dt. in hebr. Lettern:] Eine Zeitschrift für die reifere Jugend zur Beförderung der Sittlichkeit und Moralität. Fürth 1816/17.
Shavit, Zohar: David Friedländers ‚Lesebuch für jüdische Kinder': Ein Versuch, eine verdeutschte jüdische Kultur zu erschaffen. In: Dies./Annegret Völpel (Hg.): Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß. Stuttgart/Weimar 2002, 24–40.
Shavit, Zohar/Ewers, Hans-Heino: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945. Die deutsch- und hebräischsprachigen Schriften des deutschsprachigen Raums. Ein bibliographisches Handbuch. 2 Bde. Stuttgart/Weimar 1996.
Wessely, Naphtali Herz: Worte des Friedens und der Wahrheit. Erstes Sendschreiben (um den 10. Januar 1782). In: Ingrid Lohmann/Rainer Wenzel/Uta Lohmann (Hg.): Naphtali Herz Wessely. ‚Worte des Friedens und der Wahrheit'. Dokumente einer Kontroverse über Erziehung in der europäischen Spätaufklärung. Aus d. Hebr. übers. u. mit Anmerkungen vers. von Rainer Wenzel. Münster/New York 2014, 113–137.
Wiener, Moses: Nachricht von dem Ursprunge und Fortgange der deutschen jüdischen Hauptschule zu Prag. Prag [1785].

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.

Jüdische Zeitschriften deutscher Sprache

Tom Vanassche

1 Einführung

Die Aufbereitung von zunächst vor allem politischen, zunehmend jedoch auch ökonomischen, sozialen und kulturellen Sachverhalten durch neuzeitliche Periodika seit ihrer Entstehung im 17. Jahrhundert ermöglichte der Leserschaft dieser Publikationen, sich über ihre Stellung in der Welt und damit über sich selbst zu verständigen. Juden und Jüdinnen in Europa waren in diese Entwicklung zuerst spezifisch eingebunden durch die *Gazeta de Amsterdam* (erschienen 1675) sowie den 1686/1687 ebenfalls in der niederländischen Metropole erschienenen *Kurantn* (Heuberger/Horch/Glasenapp 2016, S. 501). Die Abfassung dieser Blätter in Ladino sowie in Jiddisch bildete nicht nur die elementare Voraussetzung für den Absatz in der angezielten Leserschaft; vielmehr, insofern „[j]ede natürliche Sprache […] eine vollständige Welt dar[stellt]“ (Steiner [1997] 1999, S. 115), dokumentierten diese Zeitungen zugleich, dass eine Erfassung und eine Integration der in ihnen berichteten Sachverhalte durch und in die Welt ihrer jüdischen Leserschaft möglich ist. Diese Kommunikation stellte mithin deren Jüdisch-Sein nicht nur nicht in Frage; vielmehr wurde es – im Gegenteil – auch in der Konfrontation mit und informationeller Teilhabe an Mitteilungen aus der profanen Umgebungswelt bestätigt. Vor dem Hintergrund dieser konstitutiven Verknüpfung kam dem Erscheinen jüdischer Periodika in deutscher Sprache besondere Bedeutung für die Entfaltung deutscher Sprachkultur von Juden zu – würde sich hier doch erweisen müssen, ob die deutsche Sprache zur Verhandlung von Jüdisch-Sein in der Welt

T. Vanassche (✉)
Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: t.vanassche@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_11

ebenso tauglich sein würde wie die traditionellen jüdischen Sprachen. In anderen Worten: Würde die deutsche Sprache eine jüdische Sprache werden können? Tatsächlich zeigt ein Blick auf die unterschiedlichen jüdischen Periodika in Mitteleuropa vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, dass ihr Verhältnis zur Ausbildung deutscher Sprachkulturen von Juden jenes zwischen einem Wandel der Publikationssprache und der Rhetorik jüdischen Selbstverständnisses in diesen Zeitschriften miteinschließt.

2 Deutschsprachige Presse als Medium jüdischen Selbstverständnisses

Die ersten beiden jüdischen Presseerzeugnisse in deutscher Sprache erschienen 1752 (zum Begriff der jüdischen Presse vgl. Marten-Finnis/Winkler 2006, S. 9–10). Publiziert von Benjamin Croneburg, einem – mutmaßlich selbsternannten – jüdischen Arzt aus Neuwied, trug die eine den Titel *Kuriöser Antiquarius das ist allerhand auserlesene geographische und historische Merkwürdigkeiten so in denen Europäischen Ländern zu finden aus berühmter Männer Reisen zusammen getragen aus bewährte Autores von Wort zu Wort auf (jüdisch) zum ersten Mal über setzt,* die andere nannte sich *Der Grosse Schau Platz Lust und Lehrreiche, auch traurige und wunderliche Geschichten* (vgl. Toury 1967, S. 110, 113). Beide Periodika sind „in einer dem Hochdeutschen nahekommenden Sprache geschrieben“ (Toury 1967, S. 110) und in hebräischen Lettern gedruckt. Beide Blätter betonen ihren vorgeblich spracherzieherischen Impetus: Das Vorwort des *Kuriösen Antiquarius* verweist darauf, man könne „durch fleissiges Lesen die hochdeutsche Sprach gründlich, anbei die Rechtschreibung der Wörter … erlernen, weil man sich beflissen, alle Druckzeichen auf *jüdisch* so zu setzen, wie sie eigentlich mit denen auf *lateinisch* in der Aussprach über eins stimmen und kommt [es] nur darauf ahn, dass der, so es liest, recht buchstabiret“ (Transkription nach Toury 1967, S. 114, Herv. bei Toury). Und auch *Der Grosse Schau Platz* erkennt seinen Nutzen u. a. darin, „dass solches die Jugend in der Schreibahrt und Konzept in Hochdeutschen Loschen qualifiziert und in vielen Stücken raffiniert macht“ (Transkription nach Toury 1967, S. 113). Inhaltlich lehnten sich beide Blätter an „geläufige Typen der allgemeinen, also nichtjüdischen zeitgenössischen Publizistik“ (Nagel 2006, S. 29) an; tatsächlich griff der *Kuriöse Antiquarius* auf eine Vorlage von Paul Ludolf Berckenmeyer von 1711, der *Grosse Schau Platz* auf ein erstmals 1650 erschienenes Werk des Barockdichters und Sprachreinigers Georg Philipp Harsdörffer zurück (vgl. Nagel 2006, S. 33, 36–37). Michael Nagel konnte überzeugend darlegen, dass beide Publikationen weniger auf „de[n] reisende[n] Gelehrte[n]“ oder den „zur Messe fahrende[n] Handelsmann“ spekulierten, eher auf „das Publikum der seit längerer Zeit beliebten deutsch-jüdischen Profanliteratur: Frauen, Mädchen und die im Hebräischen weniger gebildeten Männer“ (Nagel 2006, S. 34–36). Jacob Toury zweifelt gar an Croneburgs Interesse „an wirklicher Aufklärung und Kulturverbreitung“ und stellt „etwaige spracherzieherische und sonstige volksaufklärerische Tendenzen des Übersetzers und Kompilators“ (Toury

1967, S. 116) in Abrede. Gab es neben dieser Orientierung auf eine spezifische Leserschaft ein womöglich noch deutlicher „jüdische[s] Moment" in Croneburgs Projekten? Tatsächlich wies Nagel nach, dass der Neuwieder Arzt die „im Tenor der gängigen antijüdischen Vorurteile seiner Zeit" abgefassten Berichte Berckenmeyers über die Juden in Europa in seine Übertragung nicht übernommen hat, und nimmt Vergleichbares für den *Grossen Schau Platz* an (Nagel 2006, S. 35–37).

Ein drittes jüdisches Periodikum in deutscher Sprache erschien 1771–1772: die von Michael Lebel herausgegebene *Dyhernfurther Privilegirte Zeitung*. Auch dieses Blatt erschien in hebräischen Lettern; es brachte bevorzugt Nachrichten, die zuvor im *Hamburgischen Correspondenten,* einer der bedeutendsten Zeitungen Mitteleuropas in dieser Zeit, erschienen waren (vgl. Nagel 2006, S. 39).

Alle drei Blätter waren äußerst kurzlebig. Während Toury dies darauf zurückführt, dass die „breite jüdische Leserschaft […] noch nicht an weltlichen Dingen und an deutschem Sprachstudium übermäßig interessiert" gewesen sei und „im allgemeinen viel zu abgeschlossen [lebte], um an den Vorgängen der Umwelt eine derartige Teilnahme zu bekunden, die eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift rechtfertigen würde" (Toury 1967, S. 117, 119), verweist Nagel nicht nur auf ein „seit Beginn des 18. Jahrhunderts zusehends geschätzte[s] deutsch-jüdisches Schrifttum zur profanen Belehrung" (Nagel 2006, S. 35; vgl. auch Daxelmüller 1995, S. 181–186), sondern auch auf eine zunehmende Lesekompetenz des Deutschen unter Juden und Jüdinnen, die den einschlägig Interessierten erlaubte, die deutschsprachigen nichtjüdischen Blätter zu studieren und denjenigen, die die deutsche Sprache und Schrift nicht genügend beherrschten, aus ihnen vorzulesen und zu übersetzen (vgl. Nagel 2006, S. 41). Für das 18. Jahrhundert ist bereits bezeugt, dass unter Rabbinern „in zeitgenössischen Responsen darüber diskutiert wird, ob das Zeitunglesen am Sabbat erlaubt sei" (Graupe 1977, S. 46). Spätestens 1811 ist es soweit, dass Johann Peter Hebel, dessen seit 1808 erschienener *Rheinländischer Hausfreund* nicht nur stets ein jüdisches Kalendarium mitführte, sondern immer wieder auch jüdische Gegenwart thematisierte, einer offenkundig jüdischen Stammleserschaft – die er, ganz im Duktus der badischen Reformkräfte, als „Staatsbürger mosaischen Glaubens" tituliert – „einen eigenen Hausfreund" in Aussicht stellt (Hebel [1810] 1981, S. 116) – was für den protestantischen Geistlichen im Dienst der badischen Landesregierung freilich nur eine Geste der Zuwendung, kein tatsächliches Projekt hatte sein können.

Jüdisches Selbstverständnis explizit im Medium eines Periodikums zu artikulieren, das schien selbst gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch hebräischsprachigen Organen vorbehalten. Tatsächlich kam ihnen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu für die Entstehung deutschsprachig-jüdischer Blätter, die Einfluss auf die Entfaltung deutscher Sprachkultur von Juden nehmen sollten.

Bereits 1755 erschien der von Moses Mendelssohn und Tobias Bock verfasste קהלת מוסר (*Kohelet Mussar,* Prediger der Moral), der in hebräischer Sprache „[d]en jüdischen Lesern […] zum ersten Mal die Positionen der gemäßigten Aufklärung zugänglich" machte (Feiner [2005] 2009, S. 54). Als Medium der Haskala gab das Wochenblatt seinen Lesern „das ohnehin in der religiösen jüdischen Kultur Vorhandene mit neuen Augen zu lesen" und propagierte dabei „moderne Werte, die in der

aschkenasischen Gesellschaft jener Zeit unbekannt waren"; ebenso stand die Forderung im Vordergrund, „die heilige Sprache zu erneuern und auch profane Texte in ihr zu verfassen, was in der aschkenasischen Kultur der letzten Generationen so gut wie nicht geschehen war" (Feiner [2005] 2009, S. 55). Das nur in zwei Ausgaben erschienene Blatt, das, Mendelssohns Biograf Isaac Euchel zufolge, „die Wut der Fanatiker" (zit. nach Feiner [2005] 2009, S. 57) hervorgerufen hatte, bildete einen wichtigen Vorläufer des wesentlich von Euchel, einem Kant-Schüler, initiierten Zeitschriften-Projekts unter dem Namen הֶמְאַסֵּף (*Hame'assef,* Der Sammler), das mit Unterbrechungen von 1783 bis 1812 erschien. In der Gründungsanzeige teilen die Herausgeber mit, dass es Zweck der Zeitschrift sei, Bibelkommentare, Sendschreiben „von alten Weisen oder Weisen unserer Generation", Quellen der Tradition, die „Geschichte der Großen Israels", „Neuigkeiten, die unter uns in diesen Tagen geschehen", sowie die „Ankündigung neuer Bücher" „den Lernenden und der Jugend der Volkes Israel in die Hand zu geben, um ihr Herz zu stärken und ihnen Mut zu geben". An zweiter Stelle steht die Aufgabe, „in Israel die Kenntnis vom Wert unserer heiligen Sprache zu verbreiten" – eine Aufgabe, die der Maskil Naphtali Wessely in einem Brief an die Herausgeber mit Nachdruck unterstreicht: „Ihr sollt Euch keine Grenzen bei der Vermittlung der Sprache setzen, nur klar sprechen und schreiben sollt Ihr, so daß man dadurch die Art und Weise der säkularen Sprachen lehrt." (Euchel/Breslau [1783] 2001, S. 8, 9, 10, 20, 21, 16) Dass das Blatt zum Ziel hatte, nicht nur das Selbstverständnis, sondern auch das Selbstbewusstsein insbesondere der jüngeren Generation von Juden in der Reichweite des *Hame'assef* zu stärken, war schon aus dieser Programmschrift klar ersichtlich. Dass dazu aus Sicht der Maskilim die Beherrschung des Hebräischen eine wichtige Voraussetzung bildete, wurde ebenso bereits an dieser Stelle deutlich dokumentiert – auch wenn die Herausgeber bereits seit der ersten Nummer einen deutschsprachigen Teil anhängten. Euchel musste jedoch schon 1797 eine negative Bilanz dieser spracherzieherischen Komponente des *Hame'assef* ziehen. Er musste einsehen, so fasst Andreas Kennecke zusammen, „daß die hebräische Sprache in Deutschland von den gebildeten Juden nicht mehr verstanden wurde. Diejenigen, die des Hebräischen in Deutschland noch mächtig waren, waren an aufklärerischen Schriften nicht interessiert" (Kennecke 2002, S. 81). Das Erscheinen des *Hame'assef* setzte im selben Jahr vorerst aus. Eine Mitarbeit bei dem Versuch zwei Jahre darauf, die Zeitschrift wiederzubeleben, lehnte Euchel unter Hinweis darauf ab, „daß das Interesse an der hebräischen Sprache im Volk Israel erloschen sei" (Kennecke 2002, S. 72).

Diese Zäsur in der Entwicklung des *Hame'assef* (der noch von 1809 bis 1812 ein kurzes Nachleben hatte) ist von konstitutiver Bedeutung, wenn nicht für die Entstehung, so aber doch für die besondere Legitimation der *Sulamith*, dem „erste[n] Versuch seiner Art […] einer *deutschen* Zeitschrift für die jüdische Nation" (Fränkel 1806, S. 37, Herv. i. O.). Dieses Periodikum mit dem Untertitel „eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation", dessen erste Nummer 1806 erschien, bezieht sich ausdrücklich auf den *Hame'assef*. David Fränkel, der Herausgeber der *Sulamith,* führt die Tatsache, dass Euchels Zeitschrift „aufhören mußte", darauf zurück, dass

> nämlich selbige in hebräischer Sprache herauskam, und folglich aus Mangel an Kenntniß dieser Sprache, nur von wenigen Juden gelesen werden konnte. Für den hellsehenden Gelehrten unter den Juden war sie kein nothwendiges Bedürfniß mehr; der orthodoxe Schriftverständige unter denselben betrachtete es als eine Sünde, durch das Lesen solcher Schriften aufgeklärter zu werden; denn dafür sorgten die Scheinheiligen und Frömmler gar sehr, den Credit dieser Zeitschrift bei den unter ihrer Aegide stehenden Alltags-Zeloten zu schwächen; und die übrigen, die den besten Willen zum Lesen dieser Zeitschrift äußerten, konnten, da sie, wie erwähnt, der hebräischen Sprache nicht mächtig waren, nicht den erwünschten Gebrauch davon machen. (Fränkel 1806, S. 29)

Diese Verhältnisse, so Fränkel, hätten sich jedoch markant verändert:

> Ein weit günstigerer Zeitpunkt, als derjenige war, in welchem der Sammler erschien, ist der gegenwärtige, um eine für die jüdischen Religionsbekenner bestimmte Zeitschrift herausgeben und gehörig in Gang bringen zu können. An nützlicher Lectüre findet der heutige Jude immer mehr Geschmack, häufiger und richtiger als je spricht, liest und schreibt er die deutsche Muttersprache, und seine rühmliche Wißbegierde, sein ernstes Streben, sich eine wissenschaftliche Bildung zu verschaffen, unterscheiden ihn überhaupt sehr deutlich von dem Juden vergangener Zeiten, daher es auch jetzt weit leichter ist, auf ihn wirken zu können, wenn man nämlich die rechten, für ihn passenden Mittel dazu anzuwenden sucht. (Fränkel 1806, S. 29–30)

So zutreffend dieser Blick sowohl auf die oppositionellen Kräfte des *Hame'assef* als auch auf die sprachliche Entwicklung des mitteleuropäischen Judentums war, so problematisch war hingegen der vermeintliche Anspruch der *Sulamith* auf die Nachfolge des *Hame'assef,* der hier suggeriert wird. Tatsächlich steht das Aufklärungsethos Fränkels ganz in der Tradition nicht etwa Mendelssohns, sondern Christian Wilhelm Dohms. Hatte Mendelssohn noch Dohms Einsicht – die hier von Fränkel geteilt wird – zugestimmt, dass die „moralischen und physischen Verhältnisse der Juden" lange Zeit von dem „höchst bedaurungswürdigen Zustand" geprägt worden seien, in den sie durch „Religionshaß" (Fränkel 1806, S. 20) gezwungen worden seien, wiederholt Fränkel geradezu aufdringlich das Telos, das Dohms europaweit diskutierte Reformvorschläge von 1781 geprägt hatte: Wiederholt ist die Rede davon, den Juden „zu einem nützlichen Unterthan" zu machen, dass Juden „nützlichere Unterthanen des Staats werden müssen" und dass die amtierenden „erleuchteten, edeldenkenden und menschenfreundlichen Regenten […] es sich zur heiligsten Pflicht machen […], den Juden […] die Wege und Mittel zu eröffnen, wodurch sie sich selbst und dem Staate weit nützlicher werden können" (Fränkel 1806, S. 17, 26, 23). Folgerichtig wird die *Sulamith* definiert als „eine für die Juden eigends bestimmte Zeitschrift […], durch welche jeder Menschenfreund – er sey von welcher Religion er wolle – in den Stand gesetzt werden kann, seine Gedanken zum Wohl der Juden an einem bestimmten Vereinigungsplatze mittheilen zu können" (Fränkel 1806, S. 28). Simone Lässig sieht hierin das symbolische Überschreiten der „tradierte[n] Grenzziehung zwischen jüdischem und nicht-jüdischem Publikum" (Lässig 2004, S. 446). Doch der *Hame'assef* hatte sich keineswegs verstanden als Einladung an jedermann in der Umgebungsgesellschaft, seine – meist von den hegemonialen antijüdischen, teils bereits antisemitischen Disposi-

tiven ihrer Zeit geprägten – Ideen zur vermeintlich allfälligen ‚Verbesserung' der Juden zum Besten zu geben. Im Gegenteil: So sehr auch Mendelssohn – etwa in *Jerusalem* (1783) – sein Vertrauen in die Möglichkeit der Steigerung einer produktiven Teilhabe der jüdischen Gemeinschaft an der Gesamtgesellschaft artikulierte, so bildete – für ihn und die Haskala – die Voraussetzung dafür doch eine Steigerung ihres Jüdisch-Seins.

Die erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache und Fraktur-Lettern gibt sich im historiografischen Rückblick also zu erkennen als ein Medium der Assimilation. Die Betonung der „Keime eigner Kultur, [die] von Neuem entwickelt werden [müssten]" (J. Wolf 1806, S. 2) versucht zum einen das aufklärerische Erziehungsziel als eigenes „Muster kollektiver Identität zu vermitteln", indem sie ein solches Muster in der jüdischen Tradition erst erfindet (Lässig 2004, S. 447); zum anderen haftet ihr etwas Beteuerndes an: die Versicherung, dass im akuten Prozess des Wandels, in dem sich die Leserschaft nicht nur der *Sulamith* befand, ihr Jüdisch-Sein nicht preisgegeben werden würde. Tatsächlich jedoch suchte das Programm der Zeitschrift vor allem „die Soziabilität, die Emanzipationswürdigkeit und die Redlichkeit des Verbürgerlichungsprogramms der Juden [zu] bezeugen" und eine „Orientierung auf dezidiert bürgerliche Tugenden" (Lässig 2004, S. 448, 450) zu propagieren; ihr Ziel war die Assimilation. In diesem Sinn war die *Sulamith* hochgradig symptomatisch für die Sozialgeschichte mitteleuropäischer Juden im 19. Jahrhundert.

Einen anderen Weg wählte die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*. Die erstmals 1822 erschienene Zeitschrift wurde initiiert vom Verein für die Cultur und Wissenschaft der Juden, der unter dem Eindruck der Hep-Hep-Unruhen von 1819 u. a. durch Leopold Zunz und Eduard Gans gegründet worden war. Unter ihrer Beteiligung und der weiterer namhafter Persönlichkeiten der maskilisch geprägten jüdischen Intelligenz wie Lazarus Bendavid und David Friedländer griff die *Zeitschrift* etliche jener Themenkreise auf, die schon im *Hame'assef* wichtig waren: Bendavids *Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias*, Friedländers *Briefe über das Lesen der heiligen Schriften*, Gans' *Gesetzgebung der Juden in Rom* oder Zunz' Raschi-Portrait knüpfen an den für den *Hame'assef* konstitutiven Impetus an, durch die Unterrichtung über die Quellen der Tradition, aber auch über die „Geschichte der Großen Israels" (vgl. Meyers 2012, S. 438) das jüdische Selbstverständnis zu stärken. War dieser Impetus in Euchels Blatt jedoch noch wesentlich religiös fundiert, erfolgte die Befassung mit den „gesammten Verhältnisse[n], Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Litteratur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten" strikt wissenschaftlich – „Denn der Standpunkt der Wissenschaftlichkeit ist der eigenthümliche unserer Zeit" (I. Wolf 1823, S. 1, 24). Von jüdischer Assimilation kann hier im Gegensatz zu *Sulamith* also nicht die Rede sein; Immanuel Wolf dreht sogar den Spieß um, indem er programmatisch betont, dass „was das Judenthum Fremdes in sich aufgenommen, das mußte seinem Grundprincip huldigen, ihm sich assimilieren, mit ihm in Eins verschmelzen, so wie Alles was von ihm ausgegangen, das Gepräge dieser Grundidee

überall an sich trägt, unter allen Gestalten durchblicken läßt“ (I. Wolf 1823, S. 2). Einen nicht minder großen Unterschied, diesmal zum *Hame'assef*, bildet die Sprachpolitik der *Zeitschrift*: Nicht nur verzichtet sie auf hebräischsprachige Beiträge und erscheint vollständig in deutscher Sprache, gedruckt in Fraktur; vielmehr fällt bereits in einer ersten Ausführung zum Arbeitsfeld der „Philologie des Judentums“ auch die diskursive Marginalisierung des Hebräischen auf, wenn es über die „gesammte Litteratur der Juden“ heißt: „Wiefern diese Litteratur in verschiedene Sprachen gekleidet ist, verschiedene Stoffe umfaßt und verschiedenen Zeiträumen angehört, wird auch die Philologie ihre verschiedenen Weisen haben.“ (I. Wolf 1823, S. 19)

Aus dem für die *Zeitschrift* leitenden Verständnis von Wissenschaft als konstitutiv universell folgte zunächst, dass sie sich nicht an eine spezifische, exklusive Leserschaft richten konnte – keine „Klasse unserer Leser“ sei „vorausgesetzt oder berechnet“ (I. Wolf 1823, S. IV). Tatsächlich jedoch war die Deklaration von Wissenschaft als einer Tätigkeit, die „keinen Nutzen außer sich“ bezwecke, eingebettet in eine umfassendere Strategie: gerade durch diese Qualität eine Veränderung des Status der jüdischen Gemeinschaften in Mitteleuropa herbeizuführen. Wolf hat dies mit Blick auf die seinerzeit aktuelle Lage in seinem programmatischen Aufsatz *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* in folgende Worte gefasst:

> über das Verhältniß der Juden hat man noch kein allgemeingültiges Princip gefunden; und soll es je zu einer gerechten Entscheidung über diesen Vorwurf kommen: so kann dies wohl nicht anders als auf *wissenschaftlichem* Wege geschehen. Die wissenschaftliche Kunde des Judenthums muß über den Werth oder Unwerth der Juden, über ihre Fähigkeit oder Unfähigkeit, andern Bürgern gleich geachtet und gleich gestellt zu werden, entscheiden. (I. Wolf 1823, S. 22–23, Herv. i. O.)

Daran, wie diese Entscheidung ausfallen muss, lässt Wolf an derselben Stelle keinen Zweifel:

> Die Juden müssen […] sich und ihr Princip auf den Standpunkt der Wissenschaft erheben, denn dies ist der Standpunkt des *Europäischen Lebens*. Auf diesem Standpunkte muß das Verhältniß der Fremdheit, in welchem Juden und Judenthum bisher zur Außenwelt gestanden, – *verschwinden*. (I. Wolf 1823, S. 24, Herv. i. O.)

Diese Perspektive in Rechnung gestellt, erhält die Adressierung der *Zeitschrift* nun doch eine – auch explizit geäußerte – Präzisierung: „Jüdische Männer“ seien „vorzugsweise zur Bearbeitung“ dieser wissenschaftlichen Aufgaben *„berufen“* – und „insonderheit [von] meine[n] Glaubensbrüder[n]“ wird „einige Aufmerksamkeit“ für dieses „Unternehmen“ (I. Wolf 1823, S. 24, IV, Herv. i. O.) erhofft.

In dem Maße, in dem die Redakteure der *Zeitschrift* die Zuwendung zur Wissenschaft als „eine dem *Zeitgeiste* gemäße Gestaltung“ der „innern Gährung“ innerhalb des Judentums begreifen – als „[*z*]*eitgemäß*“ (I. Wolf 1823, S. 24, Herv. i. O.) – und diese Artikulation *in deutscher Sprache* stattfindet, demonstriert das Periodikum eine Verbindung von Deutschsprachigkeit und jüdischer Selbstbehaup-

tung, die eine maßgebliche Komponente in der Ausbildung deutscher Sprachkultur von Juden zu bilden versprach. Tatsächlich erlebte jedoch auch die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* nur wenige Ausgaben; ihre Bedeutung für die Entwicklung der Wissenschaft des Judentums ist gleichwohl unumstritten (vgl. Diehl 1997, S. 15).

Zwei Tendenzen bestimmten den Einfluss der deutschsprachigen Presselandschaft auf die weitere Entfaltung deutscher Sprachkulturen von Juden seit den 1830er Jahren. Dies war zum einen die Diversifizierung der jüdischen Presse, die zusehends für jede religiöse, aber auch politische Orientierung innerhalb der mitteleuropäischen jüdischen Gemeinschaften mindestens ein, oft mehrere Periodika bereithielt. Dazu zählten auf Seiten der Reform etwa *Der Israelit des 19. Jahrhunderts* (1839–1848), auf Seiten der Orthodoxie *Der Treue Zionswächter* (1845–1854), *Der Israelit* (1860–1938) und *Die jüdische Presse* (1870–1923); parteiübergreifend versuchte die liberale *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (1837–1922) zu agieren. Die *Jüdische Rundschau* (1902–1938) war das offizielle Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, während *Ost und West* (1901–1923) sowie *Der Jude* (1916–1928) die kulturelle jüdische Renaissance zu befördern versuchten. Die *K. C. Blaetter* (1910–1933) hingegen betonten in nationalistischem Duktus die integrale Stellung der Juden und Jüdinnen im deutschen Volk. Diese und viele andere Blätter, die meist explizit an jüdische Leserschaften gerichtet waren, erschienen in deutscher Sprache – lediglich orthodoxe Organe gaben auch zeitweilig parallel hebräischsprachige Fassungen heraus (vgl. Heuberger/Horch/Glasenapp 2016, S. 502–511). Je umfassender und genauer jüdisches Selbstverständnis in religiöser, kultureller, sozialer und politischer Hinsicht in den jüdischen Gemeinschaften in deutscher Sprache hatte formuliert und artikuliert werden können, umso vollständiger hatte diese Sprache zu einer jüdischen Sprache und damit zur Basis deutscher Sprachkultur von Juden werden können.

Doch nicht nur diese enorme Diversifizierung einer deutschsprachig-jüdischen Presse im Verlauf des 19. Jahrhunderts bestärkte diese Entwicklung; das taten auch die Aktivitäten deutschsprachig-jüdischer Autoren in nichtjüdischen Periodika. Heine zählte zusammen mit Ludwig Börne zu jenen deutschsprachig-jüdischen Autoren, die zwar keine jüdischen Periodika nach dem Muster der *Sulamith* oder der *Zeitschrift* gründeten oder belieferten, die jedoch – unterlegt mit zuweilen expliziten Bekenntnissen zu ihrem Jüdisch-Sein – Belange von Juden und Jüdinnen in der Gegenwart, in deutscher Sprache, *„[z]eitgemäß“* (I. Wolf 1823, S. 24, Herv. i. O.), zum Ausdruck zu bringen verstanden. Denkt man an den – teils schon zeitgenössischen – Ruhm von Autoren wie Heine und Börne, darf ihr Wirken in nichtjüdischen Zeitungen auf eine jüdische Leserschaft nicht unterschätzt werden. Auch sie demonstrierten, auf welche Weise die deutsche Sprache für Juden und Jüdinnen zu gebrauchen war.

3 Ausblick

Mit der Vernichtung und Vertreibung, die die jüdischen Gemeinschaften nicht nur Mitteleuropas durch die Shoa erlitten, war auch die Basis deutscher Sprachkultur von Juden erloschen. Deutschsprachig-jüdische Blätter im Exil – wie etwa der New Yorker *Aufbau* (1934–2004) oder die Tel Aviver *Israel Nachrichten* (1935–2011) – gemahnten eher an den Verlust, als dass sie an die Vielfalt und das Vermögen jener Sprachkulturen anzuknüpfen vermochten, die einmal durch die deutschsprachig-jüdische Presse in Mitteleuropa sichergestellt worden waren. Während Blätter wie die *Jüdische Allgemeine* (seit 1946), herausgegeben vom Zentralrat der Juden in Deutschland, sich als liberale Stimme der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland versteht, suchte die *Tribüne* (1962–2012), untertitelt „Zeitschrift zum Verständnis des Judentums", zum Versöhnungsprozess zwischen Juden und Deutschen nach dem Genozid beizutragen. In einer gewissermaßen emphatischeren Nachfolge zum Leistungsvermögen der deutschsprachig-jüdischen Presse vor 1933 lässt sich die Halbjahresschrift *Babylon – Beiträge zur jüdischen Gegenwart* (1986–2010) sehen. Im Editorial ihrer ersten Nummer heißt es:

> Mit ‚Babylon' wollen wir […] den Versuch unternehmen, wieder einen intellektuellen Diskurs zu jüdischen Problemen zu etablieren. Nicht so sehr als Vertreter einer je nach Perspektive religiösen/sozialen/ethnischen Minderheit wollen wir uns äußern, sondern als universalistisch orientierte Intellektuelle, die Herkunftspartikularität reflektierend überschreiten wollen, ohne sie zu leugnen. Wenn wir eine Tradition im Auge haben, dann ist es allenfalls die des ‚jüdischen Intellektuellen', eine Rolle, die heute am ehesten noch in der amerikanischen ‚jewish community' tragfähig ist, auf deutschem Boden aber erst wieder erobert werden muss. Die Zeichen der Zeit mögen dagegen stehen, der bequeme Kompromiß, daß sich auf deutschem Boden Juden allenfalls zu enggefaßten historischen Bereichen äußern und damit selbst noch einmal den Ausschluss aus der gegenwärtigen Gesellschaft nachvollziehen, scheint fest etabliert. Von der konkreten historischen Erfahrung ausgehend, daß das innere Maß an Freiheit einer Gesellschaft an ihrem Verhältnis zu den Zumutungen intellektueller Kritik, insbesondere wenn sie von den jüdischen Randzonen her formuliert wird, sich bestimmen läßt, betrachten wir es als eine mehr als äußere Provokation, wenn wir das Gespenst des jüdischen Intellektuellen noch einmal aus der Versenkung holen. (Editorial 1986, S. 7–8)

Das wiederholte „wieder", das „noch einmal", aber auch die Wendung von den „universalistisch orientierte[n] Intellektuelle[n], die Herkunftspartikularität reflektierend überschreiten wollen, ohne sie zu leugnen", deuten zurück auf eine *Haltung*, die wesentlich einmal von Juden in deutscher Sprache erarbeitet worden war. *Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart* (2017–2020) wollte hieran anknüpfen, wie schon der Untertitel verrät. Durch das Ende von *Babylon* und die Kurzlebigkeit von *Jalta* kommt die Frage auf, welche Zukunft Organe engagierter jüdischer Intellektualität in deutscher Sprache – d. h. vor allem: angewiesen auf ein deutschsprachiges Publikum – haben werden. Zeitschriften im engeren Sinn scheinen bei der Demonstration – und dadurch auch immer: Anleitung und Ermutigung – deutscher Sprachkultur von Juden und Jüdinnen keine wesentliche Rolle mehr

zu spielen. Vielmehr werden heute unterschiedliche „Positionen zur jüdischen Gegenwart“ – in deutscher Sprache – in vielen anderen Medien und zahlreichen Formaten artikuliert. Dass *Jalta* ab 2022 als Buchreihe einen zweiten Atem findet, scheint diese Tendenz nur zu bestätigen.

Literatur

Daxelmüller, Christoph: Der Jude als Leser. Von religiösen Pflichten und irdischen Vergnügungen. In: Ursula Brunold-Bigler/Hermann Bausinger (Hg.): Hören Sagen Lesen Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern u. a. 1995, 173–189.

Diehl, Katrin: Die jüdische Presse im Dritten Reich. Zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung. Tübingen 1997.

Editorial. In: Babylon H. 1 (1986), 7–8.

Euchel, Isaak/Breslau, Mendel: Nachal HaBesor [נחל הבשור] [1783]. In: Isaak Euchel: Vom Nutzen der Aufklärung – Schriften zur Haskala. Mit den hebräischen Originaltexten. In Verb. mit dem Franz Rosenzweig Forschungszentrum, Jerusalem, hg., übers. u. komm. von Andreas Kennecke. Düsseldorf 2001, 7–27.

Feiner, Shmuel: Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung. Göttingen 2009 [hebr. 2005].

Fränkel, David: Vorläufige Bemerkungen über die zweckmäßigsten Mittel zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation. In: Sulamith 1 (1806) 1. Bd., H. 1, 12–40.

Graupe, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942. 2., rev. u. erw. Aufl. Hamburg 1977.

Hebel, Johann Peter: Des Hausfreunds Vorrede und NeuJahrswunsch [1810]. In: Ders.: Der Rheinländische Hausfreund. Faksimiledruck der Jahrgänge 1808–1815 und 1819. Hg. von Ludwig Rohner. Wiesbaden 1981, 115–117.

Heuberger, Rachel/Horch, Hans Otto/Glasenapp, Gabriele von: Deutsch-jüdische Periodika. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016, 500–526.

Kennecke, Andreas: Der ‚HaMe'assef‘ und sein erster Herausgeber Isaac Euchel. In: Michael Nagel (Hg.): Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. Hildesheim/Zürich/New York 2002, 67–83.

Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.

Marten-Finnis, Susanne/Winkler, Markus: Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990. Bremen 2006, 9–16.

Meyers, David N.: Geschichte. In: Dan Diner (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 2: Co-Ha. Stuttgart/Weimar 2012, 437-450.

Nagel, Michael: Zur Journalistik der frühen Haskala. In: Markus Winkler/Susanne Marten-Finnis (Hg.): Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990. Bremen 2006, 27–42.

Steiner, George: Errata. Bilanz eines Lebens. Aus d. Engl. von Martin Pfeiffer. München/Wien 1999 [engl. 1997].

Toury, Jacob: Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 10/38–39 (1967), 93–123.

Wolf, Immanuel: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1/1 (1823), 1–24.

Wolf, Joseph: Inhalt, Zweck und Titel dieser Zeitschrift. In: Sulamith 1 (1806) 1. Bd., H. 1, 1–11.

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.

Sprachdenken – Überblicksartikel

Daniel Weidner

1 Eine paradoxe Konstellation

1925 charakterisiert Franz Rosenzweig das Neue seiner Philosophie:

> An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste. Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt, es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im Voraus, wo es herauskommen wird, es läßt sich seine Stichworte vom andern geben. Es lebt überhaupt vom Leben des anderen, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors; während Denken immer einsam ist[.] (Rosenzweig [1925] 2001, S. 223)

Zeitlos und zeitgenährt, einsam und im Zwiegespräch – das sind prägnante Gegensätze, die sich in eine schöne Periode fügen und schließlich im Oxymoron des ‚Sprachdenkens' gipfeln, „denn natürlich ist auch das neue, das sprechende Denken ein Denken" (Rosenzweig [1925] 2001, S. 223). Auch nach der Metaphysik kann man noch denken, nur anders, eben sprechend, aber dieses Denken bleibt doch immer geprägt von der eigenartigen chiastischen Verschränkung der beiden Termini: „Denken heißt hier für niemanden denken und zu niemandem sprechen […], Sprechen heißt aber zu jemandem sprechen und für jemanden denken" (Rosenzweig [1925] 2001, S. 223–224). Ein Sprachdenken als sprechendes Denken tangiert auch einen der wichtigsten Orte, an dem jüdische Zugehörigkeit in der Moderne verhandelt wird: die Sprache (vgl. Volkov 2001). Und es ist auch nicht

D. Weidner (✉)
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle/S., Deutschland
E-Mail: daniel.weidner@germanistik.uni-halle.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_12

irgendeine Sprache: Rosenzweig schreibt den Satz auf Deutsch und denkt ihn auch auf Deutsch; nicht zufällig ist die Formel vom ‚Sprachdenken' auch kaum übersetzbar – man nutzt die wenig idiomatische Rede vom ‚speech-thinking' oder interpretierend ‚pensée dans le langage'. Aber so wenig wie das neue Denken monologisch sein will, so wenig ist auch seine Sprache einfach oder schlicht die eigene, vielmehr wird sie von der chiastischen Differenz von Sprechen und Denken, von niemandem und jemandem, von Zeitlosigkeit und Zeit angesteckt.

‚Sprachdenken' ist tatsächlich kein einfacher Ausdruck, sondern verweist bereits auf eine paradoxe Konstellation, die zwischen Tautologie und Oxymoron changiert. In gewissem Sinne, versteht man Sprachdenken als *genitivus subjectivus,* ist jedes Denken Sprachdenken, weil sich Denken ja wesentlich sprachlich vollzieht. Aber auch das Denken über Sprache, im Sinne des *genitivus objectivus,* ist umfassend, vielleicht allzu umfassend. Für Jürgen Trabant umfasst Sprachdenken zunächst jede Reflexion über Sprache in der Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft; ins Zentrum stellt er aber „die Frage nach den Sprachen" bzw. der Spannung von Ein- und Mehrsprachigkeit (Trabant 2003, S. 13). Gerald Hartung betont dagegen eher die anthropologischen Implikationen – „Jede Sprachtheorie impliziert eine anthropologische These." (Hartung 2012, S. 9) – und den Ereignischarakter der Sprache. Und auch die erste Bedeutungsdimension kann man präzisieren und meint dann ein Denken, dass sich nicht nur sprachlich vollzieht, sondern diesen Vollzug explizit thematisiert, oder, noch anders gesagt: ein Denken, das sich wie das Rosenzweigs an einer natürlichen Sprache orientiert. Was sogleich die Frage aufwirft, *welche* natürliche Sprache man hier wählt und *als was* man sie betrachtet. Wenn Sprache zum „Organon des Denkens" werden soll (Rosenzweig [1921] 1988, S. 139), so Rosenzweig im Anschluss an Wilhelm von Humboldt, woran denkt man dabei: an ihr Gesprochensein (*speech*), an ihre Systematizität (*langue*), ihre Bezeichnungsfunktion? Ein Denken *mit* Sprache wird daher auch ein Denken *über* Sprache – und umgekehrt. Eigentlich prägnant ist der Ausdruck daher nur, wenn man beide Bedeutungen zusammendenkt: Ein Denken über Sprache, das sich zugleich sprachlich ausspricht und daher in dem Augenblick, wo es die Identität von Sprechen und Denken behauptet, immer auch ihre Differenz aussagt und umgekehrt. Es handelt sich also um eine Kippfigur: „Die Metapher ‚Sprachdenken' ist selbstbezüglich: sie sagt, was sie zeigt und zeigt, was sie sagt. Denn in dem Ausdruck selbst ist bereits präsent, wovon die Rede ist: von der metaphorischen ‚Identität' von Sprache und Denken – und damit auch von einer Nichtidentität." (Stoellger 2010, S. 98)

Ein solches Denken hat keine einfache Geschichte, die man der Reihe nach erzählen könnte. Es manifestiert sich eher in einzelnen Konstellationen, oft am Rand von anderen Diskursen, etwa der Philosophie – die, folgen wir Rosenzweig, denken will, aber ohne Sprache – oder der Sprachwissenschaft – die ihren Gegenstand weniger ‚denkt' als Wissen über ihn produziert. Es ist der an sich schon paradoxe Versuch, über Sprache zu sprechen, der auf geläufige Strategien der Entparadoxisierung verzichtet: auf die philosophische Behauptung einer Substanz oder einer transzendentalen Subjektivität ebenso wie auf die wissenschaftliche Einhegung durch disziplinäre Praktiken eines Forschungsfeldes. Sprachdenken stellt sich sei-

nem eigenen Chiasmus und sucht seinerseits nach anderen Wegen der Selbstbehauptung: etwa in den aphoristischen Perioden Rosenzweigs oder in der Einführung weiterer Unterscheidungen (etwa von Zeit und Ewigkeit, Ich und Du, eigener und fremder Sprache). Solchen neuen Wegen entsprechen ihrerseits neue Möglichkeiten des Selbstverständnisses und neue Entwürfe der Zugehörigkeit, denn über und mit dem Sprechen zu sprechen, bedeutet immer auch, sich in eine bestimmte Gruppe einzusprechen. Dies gilt es im Folgenden an einigen Schlaglichtern jüdischen Sprachdenkens in deutscher Sprache zu zeigen: sowohl eines Denkens, das ausgehend von jüdischen Traditionsbeständen mit und über Sprache nachdenkt, als auch eines von Jüdinnen und Juden, die ihre Situation sprachdenkend artikulieren oder auch ihr Sprachdenken explizit als jüdisch charakterisieren. Dabei geht es durchgehend um Positionen zwischen Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie, allerdings werden diejenigen weitgehend ausgespart, die schon immer in der Sprache über die Sprache nachgedacht haben: die Dichter.

2 Sprache, Wissen, Poesie

In der europäischen Tradition sind es vor allem drei Diskurse, in denen über Sprache nachgedacht wird: Rhetorik, Philosophie und Hermeneutik religiöser Texte. Die Rhetorik hat ein reiches Repertoire des Redens über Sprache entwickelt und dabei auch dem Sprachdenken breiten Raum eingeräumt. Die Philosophie dagegen versteht sich von vornherein als Rivalin und Gegnerin der Rhetorik, deren Rede sie den Wahrheitsgehalt abspricht – eine Konkurrenz, die beider Geschichte tief prägt und letztlich auch hinter Rosenzweigs Unterscheidung von Sprechen und Denken steht. Die Hermeneutik verkompliziert diese Konstellation, weil sie im Kontext der Schriftreligionen eine Quelle der Wahrheit postuliert, die sprachlich und sogar textuell ist und mit Figuren der Inspiration oder des mehrfachen Schriftsinns eine anders gelagerte Konkurrenz mit der Philosophie eröffnet.

Beide Streitigkeiten werden in der Neuzeit akut. Der Streit zwischen Athen und Jerusalem tritt in den Vordergrund, als die Reformation die mittelalterlichen Kompromisse zwischen Philosophie und Theologie aufkündigt durch das Schriftprinzip, nach dem alles Wissen dem Text zu entnehmen ist. Mit dessen Aufwertung rücken dann auch andere Wissensbestände wie die hebräische Grammatik und die kabbalistische Sprach- und Schriftmystik in den Vordergrund, die oft von Juden vermittelt werden (vgl. Klein 1992). So verfasst etwa Spinoza neben dem bibelkritischen *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) auch eine hebräische Grammatik *Compendium grammatices linguae Hebraea* (1677). Die intensive Beschäftigung mit der Bibel zieht auch eine Faszination für komplexe Zeichen nach sich, für Hieroglyphen, aber auch für die Redefiguren der Bibel. Für William Warburton besteht die Sprache ursprünglich in „a mixed discourse of words and actions; hence comes the eastern phrase of the ‚voice of a sign'" (Warburton [1788–1794] 1980, S. 405); besonders interessant sind dabei die prophetischen Zeichenhandlungen: „In a word, the prophetic style seems to be a speaking hieroglyph" (Warburton [1788–1794] 1980, S. 450; vgl. dazu Weidner 2011, S. 40–50). Im Anschluss

daran entwickelt sich sowohl die Idee einer einfachen und sublimen prophetischen Poesie als auch die einer prophetischen Hieroglyphe, die für die ästhetische Reflexion des 18. Jahrhunderts von zentraler Bedeutung sind.

Die Entstehung der Ästhetik ist bereits Zeichen einer weiteren entscheidenden Verschiebung in der erwähnten Trias des Sprachdenkens: der Krise der Rhetorik am Ende des 18. Jahrhunderts, die von einem neuen Wissenschafts- wie Kunstverständnis zurückgedrängt wird. An den Rändern der entstehenden Sprachwissenschaft tritt auch ein neues Sprachdenken auf: Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt insistieren gegenüber der Philosophie des Bewusstseins auf der Sprachlichkeit des Denkens. Für Hamann und Herder spielt dabei die hebräische Sprache eine zentrale Rolle, die Hamann recht strikt im Sinne der christlichen Typologie interpretiert – also die ‚Schrift' zwar emphatisiert, aber auch dem christlichen ‚Geist' gegenüberstellt –,während Herder eher den Zusammenhang betont und dabei auch Verbindungen zur sensualistischen Anthropologie sucht. Deutlich wird das etwa in seiner Preisschrift *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in der die einfachste Sprache nicht zufällig alle Züge des Hebräischen trägt: Ihr Wortschatz beruhe auf einfachen, zweisilbigen Wurzeln, die für Verben im Perfekt stehen, welche durch Prä- und Suffixe erweitert werden; selbst die Konsonantenschrift wird in Herders extrem phonozentrischem Entwurf als ursprünglich interpretiert: Im Morgenland waren die Vokale „so lebendig und feinorganisieret, ihr Hauch war so geistig und ätherisch, daß er verduftete und sich nicht in Buchstaben fassen ließ"; demgegenüber sei die Konsonantenschrift „ein weit späterer, nur unvollkommener Versuch gewesen, sich einige Merkstäbe der Erinnerung zu setzen" (Herder [1772] 1985, S. 704, 705; vgl. Weidner 2011, S. 110–120). Das Hebräische ist nicht mehr die göttliche, sondern eine ‚morgenländische' Sprache – aber auch nicht eine unter anderen, sondern eine besonders ursprüngliche, an der man das Wesen der Sprache erkennen und die Vielheit der Sprachen genetisch ableiten kann.

Herder bemüht sich daher auch pädagogisch um die Aufwertung des Hebräischen. In *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83) entwickelt er den ursprünglich-poetischen Geist der Bibel in Dialogform. Der Text beginnt dabei mit einer Apologie der hebräischen Sprache, auf die nun angewandt wird, was in der Sprachursprungsschrift von der Sprache überhaupt gesagt worden ist: „Sie ist voll Atems der Seele: sie tönt nicht wie die Griechische, aber sie hauchet, sie lebet" (Herder [1782/83] 1993, S. 680). Gerade darum ist sie in allen Zügen für die Dichtung geeignet, etwa im wenig entwickelten Tempussystem: „Bei den Ebräern ist die Geschichte selbst eigentlich Poesie, d. i. Tradition einer Erzählung, die auch als gegenwärtig gemacht wird: also hilft diese Unbestimmtheit oder Verschwebung der Zeiten ausdrücklich der Evidenz, der hellen und klaren Gegenwart dessen, was beschrieben, erzählt oder verkündigt wird." (Herder [1782/83] 1993, S. 682) Auch der Parallelismus sei kein starres Schema, sondern unmittelbar poetisch, Tanz, „Pulsschlag der Natur", „Atemholen der Empfindung" (Herder [1782/83] 1993, S. 686). Selten ist wohl so emphatisch vom Hebräischen gesprochen worden wie hier; nachdrücklich versucht Herder, Sprache und Dichtung der Bibel als Teil der Literatur der Völker zu verstehen und zu überliefern. Dass dabei die hebräische Li-

teratur auch mit christlichen Augen gelesen wird, hindert Herder nicht daran, auch späterer jüdischer Literatur eine gewisse, wenngleich ambivalente Wertschätzung entgegenzubringen (vgl. Bollacher 2003).

3 Am Rand der Philologie

Allerdings bleibt Herders Versuch historisch ohne Nachfolger. Der Diskurs über die Ursprache verlagert sich zum Indogermanischen, das gerade in Differenz zum Hebräischen konstruiert wird (vgl. Olender 1995); Herders Versuch der Integration der Kulturen der Völker in den Kanon wird sowohl durch die neue Auffassung ‚autonomer' Kunst als auch die einer Nationalliteratur abgelöst; der Neuhumanismus konzentriert sich ganz auf Griechen und Römer und scheidet das Hebräische als ‚orientalisch' aus (vgl. Grafton 1999), und selbst die protestantische Bibelwissenschaft interessiert sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts weniger für die Poesie der Bibel als für die politische Geschichte des alten Israels.

Wenn Juden die Diskurse des Sprachdenkens im 19. Jahrhunderts aufgreifen, so geschieht das nicht selten auf anachronistische Weise. Moses Mendelssohn hatte in *Jerusalem* noch auf das zeitgenössische Konzept der Hieroglyphe Bezug genommen, um die jüdischen Gesetze als Merkzeichen zu deuten (Mendelssohn [1783] 1983). (s. ► Jüdische Reflexionen zu Sprachentstehung und Kulturgenese) Aber mit Immanuel Kant und dem Deutschen Idealismus nimmt die sich neu bildende ‚Religionsphilosophie' eine ganz andere Richtung und interessiert sich kaum noch für die Zeichenhaftigkeit der Überlieferung, sondern für das innere Gefühl. Auch die jüdische Herder-Rezeption ist oft indirekt verdeckt und idiosynkratisch (vgl. Pelli 2003). So tritt etwa Isaak Bernays' *Der Bibel'sche Orient* (1821) explizit als „Wiederbelebung" von Herders Projekt auf, die Bibel „auch für das ästhetisch gebildete höhere Publikum genießbar" zu machen (Bernays 1821, S. 15). Bernays mischt dabei Herder'sches Sprachdenken mit Schelling'scher Mythenphilosophie und kabbalistischen Spekulationen über die Etymologie biblischer Namen. Diese Verbindung von Tradition und Moderne wird dann von seinem Schüler Samson Raphael Hirsch, dem Begründer der modernen Orthodoxie, fortgesetzt, der zunächst das Ritualgesetz als „Mittel zur Mitteilung von Gott an den Menschen" und als „objektives Symbol" interpretiert, das „gleichzeitig von Hunderttausenden gehandhabt, die Handlung gleichzeitig von Hunderttausenden begangen und in dieser Gleichzeitigkeit zum Bewusstsein gebracht werden kann" (Hirsch [1857–1863] 1906, S. 237, 217). In seinen späteren Bibelkommentaren wird dann auch der hebräische Text ähnlich entlang von umfassenden etymologischen Spekulationen und einer entwickelten Symbolik ausgelegt.

Die historische Verschiebung sowohl des Nachdenkens über Sprache wie auch der jüdischen Zugehörigkeit zeigt sich paradigmatisch an Bernays' Familiengeschichte: Seine Söhne werden Philologen; Jacob Bernays ein wichtiger klassischer Philologe, Michael Bernays einer der Begründer der Goethephilologie. Das ist nicht untypisch, weil Juden in den sich herausbildenden Philologien des 19. Jahrhunderts stark vertreten sind – wohl auch deswegen, weil hier akademi-

sche Karrieren leichter sind als in Fächern wie Jura und Philosophie (vgl. Barner/König 2001). Besonders in den orientalischen Philologien arbeiten schon aufgrund ihrer Sprachkenntnisse Philologen aus dem Umfeld der Wissenschaft des Judentums wie Ludwig Geiger oder Ignaz Goldziher. Ihre historischen Arbeiten über jüdische und islamische Quellen bewegen sich dabei in der Regel in den Grenzen der Philologie, die sich im Zuge ihrer Verwissenschaftlichung immer strikter von allgemeinerem Nachdenken über die Sprache abgrenzt und etwa die Frage nach dem Ursprung der Sprache explizit als unwissenschaftlich verwirft. Der Gestus der Selbstbeschränkung prägt auch die neuere Philologie. Auch Michael Bernays denkt weder über Goethe noch mit Goethe, geschweige denn über und mit der Sprache, sondern inszeniert sich als treuer Diener des Autors, indem er den durch Nachdruck korrumpierten Text des *Werther* wieder herstellt: Die Methoden der klassischen Philologie und auch der alten *philologia sacra* werden hier auf die jüngst verstorbenen Autoren der deutschen Literatur angewandt, was nicht wenig zu deren Prestige als ‚Klassiker' beiträgt – und damit auch als Instanzen der Zugehörigkeit, auf die sich die jüdischen Deutschen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker beziehen.

Nichtsdestotrotz bilden sich an den Rändern dieser Disziplinen auch neue Traditionen des Sprachdenkens. So entwickeln der Psychologe Moritz Lazarus und der Philologe Heymann Steinthal eine „Völkerpsychologie" (s. ► Jüdische Reflexionen zu Sprachentstehung und Kulturgenese), die am Leitfaden der Sprache die Herausbildung von Kulturen untersucht:

> Durch Sprache und in der Sprache erreicht der Mensch am entschiedensten und wirkungsreichsten die Individualität seines Geistes, während er durch sie zugleich die höchste ausgeprägte Form seiner Allgemeinheit und die innigste Zusammenschließung mit dem Gesamtgeist, dem er angehört, erringt. (Lazarus [1857] 1885a, S. 406)

Der damit verbundene Gedanke sprachlicher Verdichtung wird von Ernst Cassirer aufgegriffen; Georg Simmel schließt an das Dual von objektiver und subjektiver Kultur an, mit der die krisenhafte Erfahrung der Moderne beschrieben werden kann. Und auch Lazarus' Interesse für Gespräche als der Ort, an dem sich das „eigentliche natürliche, blühende Leben" der Sprache manifestiere (Lazarus [1876] 1885b, S. 291), wirkt fort in Simmels Projekt einer relationalen Soziologie, nach der Gesellschaft nicht etwas Gegebenes ist, sondern sich erst in der Interaktion konstituiert. Vor allem aber bestimmt dieser Gedanke das Sprachdenken der Zwischenkriegszeit.

4 Denken im Dialog

Martin Bubers *Ich und Du* von 1923 gehört wohl zu den populärsten philosophischen Texten des 20. Jahrhunderts. Mit großer Prägnanz entwirft Buber die „zwiefältige" „Haltung des Menschen" gemäß der „Zwiefalt der Grundworte" oder genauer „Wortpaare": Während ‚Ich-Es' ein Verhältnis von Abgrenzung und Objektivierung darstelle, so stehe ‚Ich-Du' für eines des lebendigen Austauschs. Beide

sind als Relationsbeziehungen dem vorgängig, was sie verbinden: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden. […] Ich sein und Ich sprechen sind eins." (Buber [1923] 1962a, S. 79) Buber schließt dabei an die vor allem von Max Scheler wiederbelebte Philosophische Anthropologie und den von verschiedenen Denkern vertretenen Personalismus an: „Der Mensch ist um so personhafter, je stärker in der menschlichen Zwiefalt seines Ich das des Grundworts Ich-Du ist." (Buber [1923] 1962a, S. 122; vgl. dazu Casper 2017) Aber auch sein älteres Interesse an mystischer Religiosität scheint durch, nicht zuletzt dort, wo die Beziehung von Ich und Du doch gleich wieder als unmittelbar gedacht wird: „Von der Unmittelbarkeit der Beziehung wird alles Mittelbare unerheblich." (Buber [1923] 1962a, S. 85) Sprache wird hier also zugleich betont und relativiert, und zwar nicht nur in Bezug auf die Unmittelbarkeit der Begegnung, sondern auch in Bezug auf eine transzendente Dimension: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du" (Buber [1923] 1962a, S. 128). Bubers Sprachdenken ist anthropologisch, aber auch theologisch, und gerade in Bezug auf diese religiöse Dimension erweist es sich als ausgesprochen fruchtbar. So interpretiert Buber in mehreren Bibelkommentaren die biblische Überlieferung als Geschichte einer Begegnung von Gott und Mensch und trägt diese Gedanken auch in die gemeinsam mit Rosenzweig unternommene Bibelübersetzung (s. ► Deutungen der Mehrsprachigkeit) hinein, die immer wieder betont, dass der Text der Bibel nicht als objektiver Bericht, sondern als Anrede und Austausch betrachtet werden muss.

Bubers Wende zum Dialog hat auch durchaus politische Konnotationen: Sein Denken entwickelt sich vom anarchistischen Individualismus mystischer Prägung zu einem Ethos der Begegnung und des Austauschs (vgl. Mendes-Flohr [1974] 1979), das sowohl sein Wirken in Deutschland als auch sein Engagement in Israel prägt, wo er sich immer wieder vehement für einen Dialog mit den Arabern einsetzt. Die Betonung des Dialogs kann darüber hinaus auch diskurspraktisch gesehen werden: Das existenzielle Pathos, das Bubers dialogische Schriften auszeichnet, spricht nicht nur über den Dialog, sondern will Dialog initiieren: Es will die akademischen Formen der Mitteilung überwinden zugunsten eines neuen gemeinsamen (Miteinander)Sprechens. Buber nimmt damit an einer Neuformierung der intellektuellen Diskurse teil, die sich in der Weimarer Republik zunehmend aus der Universität hinaus in eine intellektuelle Öffentlichkeit verlagern: in Feuilletons und Kulturzeitschriften, die vor allem in den 1920er Jahren aus dem Boden schießen (vgl. Mattenklott 1988). In ihnen publizieren Intellektuelle wie Buber nun Essays, die sich anders, neu, lebendiger mit den Leser:innen und dem Gegenstand ins Benehmen setzen müssen als die traditionelle Abhandlung.

Wie eng dabei das Denken mit der konkreten Situation zusammenhängt, zeigt der 1930 veröffentlichte Aufsatz *Zwiesprache,* der den Menschen als redendes, aber auch nichtsprachlich redendes Wesen denkt: „Der Mensch redet in vielen Zungen, Zungen der Sprache, der Kunst, der Handlung, aber der Geist ist einer […]. Geist ist Wort" (Buber [1930] 1962b, S. 103). Wie sehr der Text selbst auf Zwiesprache angelegt ist, zeigt dabei bereits der Ort seiner Veröffentlichung in der

Zeitschrift *Die Kreatur*, die Buber 1926 gemeinsam mit dem Protestanten Viktor von Weizsäcker und dem Katholiken Joseph Wittig gegründet hatte. Programmatisch will die Zeitschrift nicht etwa überkonfessionell sein, denn die drei Konfessionen seien nichts Äußerliches, „sondern sinnvoll beständige Wahrheitssphären, die nicht eher als in der Wirklichkeit des Reiches aufschmelzen dürfen. Erlaubt aber und an diesem Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch […]. Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben." (Anonym 1926/27, S. 1) Die Zeitschrift will jüdisch-christliche und protestantisch-katholische Dialoge begründen und realisiert sie dann auch im Medium der Zeitschrift, in der die verschiedenen Beiträge nebeneinanderstehen und nicht zu einer Botschaft verschmolzen werden (vgl. Weidner 2016).

In *Zwiesprache* erzählt Buber darüber hinaus ein Erlebnis, dass ihm das Wesen des Dialogs offenbart habe. Im Frühjahr 1914 sei er im Forte-Kreis, einem geistesaristokratischen Zirkel, Florens Christan Rang begegnet; dieser hatte während einer Diskussion Skepsis gegen die Aufnahme weiterer Juden geäußert: „Hartnäckiger Jude, der ich war, protestierte ich gegen den Protest." (Buber [1930] 1962b, S. 178) Buber habe sein Judesein erklärt, dann hätten sie einander „ins Herz der Augen geschaut":

> „Es ist versunken" sagte er, und wir gaben uns den Bruderkuß. Die Erörterung der Lage zwischen Juden und Christen hatte sich in einen Bund zwischen dem Christen und dem Juden verwandelt; in dieser Wandlung erfüllte sich die Dialogik. Die Meinungen waren versunken, leibhaft geschah das Faktische. (Buber [1930] 1962b, S. 178)

Der paradigmatische Dialog findet also zwischen einem Juden und einem Christen statt – und ist eigentlich kein Dialog, sondern zugleich ein ‚Bund' und ein wortloses Verstehen. Dass eine solche Konstellation nicht ohne Spannungen, nicht ohne Risiko ist, war den Protagonisten durchaus bewusst. Rosenzweig schrieb schon 1924 in Sachen *Kreatur* an Buber, dass die Zeit, in der sich die Konfessionen „tolerant" ignoriert hätten, sich dem Ende zuneige:

> Heut treten wir oder vielmehr sind schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche, und daß die Stummheit der letzten Jahrzehnte aufhört. (Rosenzweig [1924] 1979, S. 947)

5 Sprechen als Übersetzen

Auch Rosenzweig führt sein Denken auf eine Urszene zwischen Juden und Christen zurück, die zugleich eine Szene der Krise ist: auf das ‚Nachtgespräch', das der junge Philosoph im Juli 1913 mit dem bereits zum Protestantismus konvertierten Eugen Rosenstock-Huessy führt und das ihn religiös so aufrüttelt, dass er überlegt, ebenfalls zu konvertieren. Schließlich bleibt er Jude, vollzieht aber eine denkerische Umkehr: vom reinen Denken zum Sprachdenken, von der idealistischen

Philosophie zum Denken des ‚gesunden Menschenverstandes', das auch für Gott wieder Raum lässt. In *Der Stern der Erlösung* (1921) wird dieser Schritt dann als eine Krise der traditionellen Philosophie, ja als allgemeine Kulturkrise verhandelt, die mit dem Ersten Weltkrieg manifest geworden sei. (s. ► Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit)

Anders zu denken heißt für Rosenzweig dabei wesentlich, entlang der Sprache zu denken. In der komplexen Struktur des *Sterns* spielen Sprache und Grammatik immer wieder eine zentrale Rolle (vgl. Mosès 1985; Casper 2017). So beginnt dessen erstes Buch mit der Erörterung von ‚Nein' und ‚Ja' als „Urworten" und betont, dass man über Gott *und* die Welt sprechen müsse, und nicht wie die Philosophie eines aus dem andren ableiten könne. Aber diese Urworte sind noch unartikuliert: „Die Sprache, die uns in den Urworten ihrer Logik die stummen, immerwährenden Elemente der Vor-Welt, der Schöpfung, vernehmlich machte, wird in den Formen ihrer Grammatik den tönend immer sich erneuernden Sphärengang der ewigen Mitwelt uns verständlich machen." (Rosenzweig [1921] 1988, S. 122) So wie in der Schöpfungsgeschichte sich Gottes Schaffen erst von Gottes Sprechen her erschließt, wird auch die Welt erst aus dem Sprechen verständlich: „Aus den stummen, bloß mitgedachten Urworten […] müssen hörbare Worte entspringen": „Stammworte" (Rosenzweig [1921] 1988, S. 140) wie die Kopula, die Tempora, die im Argumentationsgang des *Sterns* den Platz einer Kategorienlehre einnehmen; das gipfelt in einer Auslegung des „Wortformenschatzes der Schöpfung" (Rosenzweig [1921] 1988, S. 170) in Gen 1 und 2. Später im Text wird dann anstelle einer Bewusstseins- oder Ichtheorie der Wortschatz des Dialogs untersucht: „Nicht als Wort innerhalb seiner Wortart haben wir hier das ‚ich' als das lautgewordene ‚nein' entdeckt […]. Sondern im Frage- und Antwortspiel des Denkens, als einzelne Antwort auf einzelne Frage." (Rosenzweig [1921] 1988, S. 194) Auch hier beansprucht Rosenzweig, „dem ganz wirklichen Gesprochenwerden der Sprache" (Rosenzweig [1921] 1988, S. 194) zu folgen, und diskutiert Sprechakte wie die Liebeserklärung, das Gebot, das Bekenntnis und die Offenbarung oder – im dritten Teil des *Sterns* – das liturgische Sprechen, das für die spezifisch jüdische Erfahrung der Geschichte steht.

Noch deutlicher als bei Buber stützt sich dieses Nachdenken über Sprache auf theologische und spezifisch jüdische Traditionsbestände. Im Rückblick wird Rosenzweig sagen, das „Neue Denken" sei keine Theologie, aber theologisches Denken habe ihm „zum Durchbruch verholfen" (Rosenzweig [1925] 2001, S. 224): „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben. Etwa das Problem des Gottesnamens ist nun Teil des logischen Problems des Namens überhaupt" (Rosenzweig [1925] 2001, S. 225). Rosenzweig will also, anders gesagt, die Theologie aus dem selbstbezüglichen Diskurs der ‚Religion' befreien, der gerade für das Judentum immer problematisch gewesen war, und die denkerischen Ressourcen theologischen Sprechens nutzen. Dabei will der *Stern* ein dezidiert jüdisches Buch sein, das Rosenzweig dann auch absichtlich in einem spezifisch jüdischen Verlag erscheinen lässt. Allerdings setzen sich große Teile des Textes mit dem Christentum und einige auch mit dem Islam auseinander: Das Judentum wird also von vornhe-

rein von seinem Anderen her gedacht – zumal die drei Religionen in der Regel so zueinander gestellt werden, dass Judentum und Christentum jeweils zwei gleichermaßen gültige Lösungsvarianten eines Problems repräsentieren, der Islam dagegen dessen Verfehlung. Noch hier scheint also der Ausgangspunkt des Nachtgespräches durch: Rosenzweig als Jude macht seinen Frieden mit den Christen um den Preis des Ausschlusses des Islams.

Rosenzweigs Denken steht aber nicht nur zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Philosophie und jüdischem Denken, Judentum und Christentum, es steht auch zwischen den Sprachen. Dabei lässt sich eine deutliche Verschiebung beobachten: Im *Stern* spricht Rosenzweig über Sprache überhaupt, denkt aber in aller Regel über die und mit der *deutschen* Sprache – selbst die Kommentare zur Schöpfungsgeschichte und zur jüdischen Liturgie beziehen sich auf die jeweiligen deutschen Übersetzungen. Erst in den folgenden Jahren setzt sich Rosenzweig immer stärker mit der hebräischen Sprache auseinander, indem er zunächst Gedichte von Jehuda Halevi, dann Texte aus der Bibel übersetzt und kommentiert. Wie sehr diese Unternehmungen immer noch *auch* an die deutsche Sprache gebunden sind, macht Rosenzweigs Selbstkommentar in *Die Schrift und Luther* von 1926 deutlich. Die neue Übersetzung sei nicht nur eine jüdische Alternative zur Lutherbibel, sie sei auch nötig, weil die heutigen Juden wie Christen anders glaubten als zu Luthers Zeiten. Die Übersetzung könne dabei gar nicht ‚besser' oder ‚treuer' sein als die Luther'sche, weil Übersetzungen immer historisch seien und weil gerade die Lutherübersetzung unüberholbar sei, weil sie ja die deutsche Literatursprache begründet habe. Gerade dadurch aber, so Rosenzweigs Volte, sei die Lutherbibel heute nur noch ein Kulturgut, nur noch ein Buch. Aber „die Stimme dieses Buches darf sich in keinen Raum einschließen lassen, nicht in den geheiligten Innenraum einer Kirche, nicht in das Sprachheiligtum eines Volkes" (Rosenzweig [1926] 1936, S. 104). Übersetzung wird hier nicht nur theologisch gedacht, als Aufgabe der Verkündigung, welche das „Schatzhaus des Kulturbesitzes" (Rosenzweig [1926] 1936, S. 105) sprengen muss, sie wird auch noch einmal explizit im Modus der Stimme gedacht, also dialogisch, ereignishaft, lebendig – und zwar in dem Moment, wo der an fortschreitender Lähmung leidende Rosenzweig seine Stimme bereits verloren hat. Von der Übersetzung her gedacht, wenn „alles Sprechen übersetzen ist", ist der Dialog kein Ereignis *in* der Sprache mehr, sondern umgekehrt: „Jeder hat seine eigene Sprache. Oder vielmehr: jeder hätte seine eigene Sprache, wenn es ein monologisches Sprechen (wie es die Logiker, diese Möchtegern-Monologiker für sich beanspruchen) in Wahrheit gäbe und nicht alles Sprechen schon dialogisches Sprechen wäre." (Rosenzweig [1926] 1936, S. 88)

6 Sprechen und Schweigen

Sprachdenken kann sich aber nicht nur in den Zwischenraum der Sprache hineinbewegen, sondern auch aus ihm heraus. Das lässt sich etwa an den Sprachreflexionen Gershom Scholems zeigen, genauer: an dessen Aneignung und kreativer Fehllektüre des Sprachdenkens von Walter Benjamin. Wieder gibt es einen Dia-

log, wieder eine Krise: Scholem hatte 1917 Benjamins Manuskript *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* in einer Situation akuter Krise gelesen, in der er verzweifelt nach einem intellektuellen, ja existenziellen Standpunkt suchte (vgl. Weidner 2003, S. 65–69, 85–103). Benjamins allenfalls indirekt auf jüdischen Erfahrungen und Traditionen beruhende Gedanken (s. ► Moderne Sprachphilosophie im Kontext von Judentum und Sprachmetaphysik) werden dabei von ihm als eine spezifisch jüdische Theorie der Sprache reformuliert und weiterentwickelt. Anfang 1918 schickt Scholem Benjamin seinen Aufsatz *Über Klage und Klagelied* als Antwort und Fortsetzung von Benjamins Text, die nun auch die Sprachen von Mathematik und Religion berücksichtigen will. Wie Benjamin denkt Scholem die Sprache dabei als Erkenntnismedium, das seiner Natur nach unendlich sei: „Alle Sprache ist unendlich. Es gibt aber eine Sprache, deren Unendlichkeit tiefer und anders ist als die aller andern (von der Sprache Gottes abgesehen)“ (Scholem [1917] 2000a, S. 128) – nämlich die Sprache der Klage. Weil in ihr Sagbares und Nichtsagbares aneinanderstoßen, sei sie eine „Sprache der Grenze“ bzw. eine „Sprache des Schweigens“, daher auch eine „labile Sprache“ (Scholem [1917] 2000a, S. 128–129, 131): „Die Sprache in der Beschaffenheit der Klage vernichtet sich selbst“ (Scholem [1917] 2000a, S. 129). Das führt Scholem dann am biblischen Buch der Klagelieder aus, die er gerade übersetzt hat: Ausgehend von der Klage über die totale Zerstörung Jerusalems und von der scheinbar hoffnungslosen Abgewandtheit Gottes wendet sich die lyrische Stimme hier wieder an Gott und stellt schließlich das Verhältnis wieder her, dessen Zerstörung sie gerade beklagt hat. Das *echa* (*Ach,* in „Ach, wie liegt die Stadt so verlassen“ Klgl 1,1) steht dabei nicht nur als bloßer Laut für den Übergang von Stummheit zur Sprache, sondern bildet als Anfang des Akrostichon, das dem Gedicht zugrunde liegt, den Ursprung der poetischen Organisation, die die Sprache zurückbringt.

Wie Benjamins Reflexionen verdanken sich Scholems Überlegungen auch nichtjüdischen Kontexten, etwa der Poetik der Elegie, der es immer schon um das Sprechen aus dem Verlust heraus geht (vgl. Weidner 2014). Anders aber als Benjamins recht vage Referenz auf die Schöpfungsgeschichte bezieht sich Scholem explizit auf ein zentrales Moment der jüdischen Überlieferung – die Deutung des Exils – und führt das präzise am hebräischen Text aus. Der Schlussteil des Textes macht deutlich, dass er von der Klage der Juden spricht: „Die Lehre und die Klage waren in diesem Volk verschwistert, in ihm konnte es geschehen, daß die Lehre klagte und die Klage lehrte“ (Scholem [1917] 2000a, S. 133). Die Krise der Sprache wie auch die Krise der Gottesbeziehung, die im Klagelied Ausdruck findet, wird so selbst zum Teil der Tradition; in gewisser Hinsicht revidiert Scholem damit auch Benjamins Behauptung, die menschliche Sprache sei dem Sündenfall unterworfen: Weil in der Klage auch das Schweigen zur Sprache komme, gebe es immer noch „Hoffnung auf Restitution der Sprache“, nämlich die Hoffnung, „daß zwar die Sprache den Sündenfall erlitten hat, das Schweigen aber nicht“ (Scholem [1917] 2000a, S. 133).

Wie sehr diese Hoffnung für Scholem existenzielle, politische, aber auch poetologische Bedeutung hat, machen zahlreiche andere Aufzeichnungen aus dem

Umfeld des erwähnten Textes deutlich. Existenziell hofft Scholem, den Dialog mit Benjamin weiterzuführen, von dem er sich zunehmend entfremdet und der sich nicht sehr für den Text interessiert, sodass Scholem mehr und mehr ohne Adressaten für sich selbst schreibt. Entscheidend ist wohl, dass es ihm nicht gelingt, Benjamin vom Zionismus zu überzeugen, von dem er sich – zweitens, politisch – genau jene „Restitution der Sprache" erhofft, sowohl unmittelbar, als Wiederbelebung des Hebräischen, als auch in einem weiteren Sinne, worin die Juden aus dem Schweigen wieder zur Sprache kommen, wenn sie nur das falsche Sprechen – oft benutzt Scholem den von Sören Kierkegaard kommenden Ausdruck des ‚Geschwätzes' – des Deutschjudentums und der jüdischen Jugendbewegung vermeiden. Eine solche Restitution würde schließlich – drittens, poetologisch – auch ihm selbst wieder eine Sprache geben, eine Möglichkeit, sich zu äußern, und ein intellektuelles Projekt. Scholem sucht ein solches Projekt zunächst in einer Theorie des Judentums, die immer auch eine Theorie jüdischen Sprechens ist: „Das Judentum ist aus seiner Sprache herzuleiten" (Scholem [1918] 2000b, S. 300; vgl. dazu Weidner 2003, S. 152–161, 203–211). Er liest und kommentiert umfänglich die klassischen Texte des Judentums und denkt intensiv über deren sprachliche Gestalt nach, etwa über die Zeitstrukturen in der Prophetie, über den Dialog im Buch Hiob, über Erzähltempora der hebräischen Bibel oder über die sprachliche Seite der talmudischen Dialektik. Dabei entstehen Sentenzen wie „Geschriebene Tradition ist die Paradoxie, in der die jüdische Literatur sich essentiell entfaltet" (Scholem [1918] 2000b, S. 302), die nicht nur auf Scholems spätere Werke zur Kabbala vorausweisen, sondern die sich auch selbstbezüglich verstehen lassen: als Bekenntnisse eines entschlossenen Zionisten, der nach einem eigenen Standpunkt sucht, an dem sich Tradition und Moderne, Lernen und Schreiben verbinden lassen, der sich aber der Spannungen und Paradoxien dieses Unterfangens bewusst bleibt.

Auch die Übersiedlung nach Palästina und der Wechsel ins Hebräische löst diese Spannungen nicht auf. Das macht ein offener Brief an Rosenzweig von 1926 deutlich, in dem Scholem über die Gefahren spricht, die mit der „Verweltlichung der Sprache", also dem Wandel des Hebräischen von der sakralen Schriftsprache zur Alltagssprache einhergehen: „Was ist es mit der ‚Aktualisierung' des Hebräischen? Muß nicht dieser Abgrund einer heiligen Sprache, die in unsere Kinder gesenkt wird, wieder aufbrechen?" (Scholem [1926] 1994, S. 215) Mit apokalyptisch-expressionistischen Bildern und unter Rückgriff auf die alten Gedanken von Sprachkrise, Stummheit und Wiederherstellung malt Scholem eine künftige Krise an die Wand, in der sich „die in der Sprache gelagerte *Macht entfalten* wird, wo das ‚Gesprochene', der Inhalt der Sprache, wieder Gestalt annehmen wird […]. Gott wird in einer Sprache, in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird, nicht stumm bleiben." (Scholem [1926] 1994, S. 217, Herv. i. O.; vgl. Weidner 2003, S. 125–140) Politisch-theologisch verweisen solche Formulierungen auf die Gefahr, ein konkretes politisches Unternehmen als Rückkehr in ‚das Heilige Land' samt West- und Ostjordanland zu beschreiben, wie es die nationalistisch-revisionistische Bewegung der Zionisten in den 1920er Jahren zunehmend tat. Sie machen zugleich deutlich, wie sehr Scholems neues intellektuelles Projekt

– die historische Erforschung der Kabbala – aus sprachlichen Erfahrungen der Krise und des Abgrunds heraus entworfen wird.

7 Nach dem Abgrund

In Deutschland bricht die Tradition des Sprachdenkens mit dem Nationalsozialismus ab. Martin Bubers Dialogphilosophie erlebt nach dem Zweiten Weltkrieg eine kurze Renaissance, um bald darauf umso nachhaltiger vergessen zu werden. Die metaphysikkritischen Implikationen der Diskurse über die Sprachkrise gehen größtenteils in der ‚analytischen Philosophie' auf, die bald einen hochdifferenzierten Spezialdiskurs führt. Der Versuch einer Reetablierung der moralisch-politischen Sprachkritik Kraus'scher Prägung (s. ► Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit) in Dolf Sternbergers, Gerhard Storz' und Wilhelm Süskinds *Wörterbuch des Unmenschen* (Sternberger/Storz/Süskind 1957) wird schnell als laienhaft, methodisch fragwürdig und moralistisch kritisiert; ähnlich wird auch Victor Klemperers Analyse der Sprache des Nationalsozialismus in *LTI* (Klemperer [1947] 1975) zwar wahrgenommen, bleibt aber eigenartig ortlos gegenüber einer an politischen Kontexten oder gar moralischen Fragen wenig interessierten Sprachwissenschaft und einem ebenso politikabgewandten Feuilleton, das erst ab den späten 1960er Jahren die Denker der kritischen Theorie wiederentdeckt.

Europäisch wird das Sprachdenken auf einem eigenartigen Umweg rezipiert: vermittelt über Martin Heidegger und dessen französische Rezeption. Heidegger hatte nach dem Scheitern seines Engagements für den Nationalsozialismus eine ‚Kehre' von der metaphysischen Tradition zu einer Orientierung an Sprache und Dichtung vollzogen. Vor allem bei der Lektüre Hölderlins hatte er die wesenhafte Zusammengehörigkeit von griechischem und deutschem Denken betont und auch einen eigentümlichen Stil des sprechend Denkens entwickelt: So „west" hier zum Beispiel die „Innigkeit von Welt und Ding" „im Schied des Zwischen", sie „west im Unter-Schied" (Heidegger [1950] 1959, S. 22; s. zum Vergleich mit Buber etwa Siegfried 2010). Heideggers französische Schüler transformieren diesen Gestus, nicht zuletzt angesichts des Schocks, den das Bekanntwerden von Heideggers Verwicklung in den Nationalsozialismus auslöst. So verbindet Emmanuel Lévinas die fundamentalontologische Kritik der europäischen Tradition mit dialogphilosophischen Ansätzen: Verdrängt habe die abendländische Metaphysik weniger das Hören der Sprache als vielmehr den Anspruch des Anderen, aus dem Lévinas eine radikale Ethik entwickelt. Seine philosophischen Texte berufen sich dabei explizit auch auf jüdische Quellen und in seinen Talmud-Lektüren entwirft er ein neues jüdisches Denken im Anschluss an die Rosenzweig'sche Lehrhaus-Tradition, das eine beachtliche Resonanz unter frankophonen jüdischen Intellektuellen wie Edmond Jabès, Marc-Alain Ouaknin oder Henri Meschonnic gefunden hat. Auch Jacques Derrida radikalisiert Heideggers Denken zur Dekonstruktion, deren Infragestellung stabiler Metasprache zur Auflösung der Grenze von Literatur und Philosophie führt und ebenfalls einen eigentümlichen sprachdenkerischen Stil ausprägt. In Deutschland sind diese Richtungen allerdings zunächst zögernd zur Kenntnis ge-

nommen worden, und ihre jüdischen Implikationen wurden eher ausgeblendet – zu politisiert war in der Nachkriegszeit offensichtlich die Referenz auf das Judentum und zu schwach ein jüdisches intellektuelles Leben, das sich nicht von vornherein im Rahmen der „negativen Symbiose" (Diner 1986) von deutscher und jüdischer Erinnerung an den Nationalsozialismus zu positionieren hatte. Spuren dieses Denkens finden sich am ehesten dort, wo es ohnehin immer besonders zu Hause war: in den Reflexionen der Dichter, die sich mit der deutschen Sprache als Täterspra-che auseinandersetzen.

So hat etwa Peter Weiss die Schwierigkeiten des Exilanten mit der deutschen Sprache konsequent in ein poetisches Projekt umgesetzt. Obwohl selbst nur indirekt Opfer des Nationalsozialismus, situiert er in *Meine Ortschaft* sein Schreiben in Auschwitz – „eine Ortschaft, für die ich bestimmt war und der ich entkam" (Weiss [1965] 1968a, S. 114) –, das für ihn zugleich stummes Bild und poetische Aufgabe ist: „Ein Lebender ist gekommen, und vor diesem Lebenden verschließt sich, was hier geschah […]. Er trägt daran, doch fassen kann er nur, was ihm selbst widerfährt" (Weiss [1965] 1968a, S. 124). Um das Unfassbare, Stumme zur Sprache zu bringen und über die Grenzen der Darstellbarkeit zu reflektieren, greift Weiss auf die poetische Tradition zurück, etwa auf die Figur der Paragone – des Wettstreits von Sprache und bildender Kunst. In der Beschreibung der für diese Figur kanonischen Laokoon-Darstellung – seit Gotthold Ephraim Lessing ebenfalls ein Bild stummen Schreckens – (er)findet er die Möglichkeit einer Alternative im Bild des älteren Sohns: „Er sah, was neben ihm geschah und was auch ihn gleich ereilen konnte. Doch in der Zeitspanne, die ihm noch zur Verfügung stand, untersuchte er jede Möglichkeit, die Fesselung zu lockern." (Weiss [1965] 1968b, S. 183) In der fiktiven Autobiografie der *Ästhetik des Widerstands* (1975–1981) verbindet Weiss eine modernistische Ästhetik des Schrecklichen mit einem politischen Möglichkeitsdenken. Freilich wird auch dieses Projekt in der sich zunehmend auf die ‚Authentizität' des Zeugnisses fixierenden Erinnerungskultur bald marginalisiert.

Noch deutlicher lebt das Sprachdenken der Zwischenkriegszeit in der Poetik Paul Celans fort. Gegen die modernistische, monologische Ästhetik Gottfried Benns betont Celan in seiner Büchnerpreisrede, dass Gedichte nicht zu sich selber sprechen, sondern einen Anderen voraussetzen: „Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber" (Celan [1960] 1983, S. 198). Freilich impliziert das nicht nur, dass nicht schon jedes Sprechen Gespräch ist, sondern dass sich der Dialog nur im Extremfall der Dichtung ereignen kann. Dieses Ereignis ist auch dort nicht mehr als eine Möglichkeit, denn im Gedicht ist die Antwort nicht schon gegeben, sondern erwartet: „oft ist es ein verzweifeltes Gespräch" (Celan [1960] 1983, S. 198). Das Gedicht will, so einer von Celans Titeln, eine *Atemwende* (1967) sein, es spricht aber zunächst nur in eine ‚Atempause' hinein, von der niemand sagen kann, wie lange sie noch andauert. Dass das Gedicht immer schon „eine starke Neigung zum Verstummen" hat und sich nur „am Rande seiner Selbst" behaupten kann (Celan [1960] 1983, S. 197), ist nicht nur Ausdruck des Abbrechens aller Traditionen im Zivilisationsbruch, inklusive des Verbrauchs der überlieferten poetischen Bildlichkeit, von der für Celan

nur poetische Chiffren wie die ‚Niemandsrose' bleiben. Sowohl An-Spruch wie auch erwartetes und oft ausbleibendes antwortendes Gegen-Wort entsprechen der Tatsache, dass diese Dichtung sich gerade in, mit und gegen die Sprache der Täter entfaltet. (s. ► Deutsch als Tätersprache)

8 Fazit

Gerade diese Nachgeschichte lässt ein Moment des hier behandelten jüdischen Sprachdenkens in den Vordergrund treten, das in der Forschung wenig explizit thematisiert wird: seine erstaunliche, oft verkrampfte, bisweilen verzweifelte Fixierung auf die *deutsche* Sprache als Medium des Denkens (vgl. dazu Hartung 2012, S. 200–202). Allenfalls nehmen die erwähnten Denker auf das Hebräische als ursprüngliche Sprache Bezug, andere Sprachen kommen nur am Rande vor, Sprachdenken bleibt eine deutsche Angelegenheit. Die Gründe sind undeutlich und vermutlich vielfältig: Sei es, dass im Deutschen die Verbindung zur Sprache der Philosophie, von der man sich doch gerade abgrenzen will, besonders stark ist, sei es, dass die deutsche Sprache doch als ‚eigene' Sprache erfahren oder zumindest gewünscht wird, sei es, dass sie so zwischen der ‚eigenen' und der ‚fremden' Sprache changiert, dass man sie denken kann – auch das Sprachdenken bleibt im eigenartigen Doppelspiegel der deutsch-jüdischen Beziehungen gefangen.

Zumindest auf den ersten Blick. Denn dieser Eindruck könnte auch ein Effekt der Rezeptionsgeschichte sein, ein Effekt ihres blinden Flecks in Bezug auf das Deutsche, ein Effekt auch der Annahme, dass das Sprachdenken letztlich doch in der Form einer philosophischen Abhandlung gesucht wird – und nicht etwa in Form von Dialogen, von Dichtungen, von Übersetzungen. So ist das Ausbleiben der Reflexion auf den deutschen Charakter dieses Denkens auch ein Effekt des apologetischen Gestus, der die ohnehin nicht eben breite Rezeption dieses Sprachdenkens prägt: Man lobt die untersuchten Traditionen, beklagt ihre Vernachlässigung, stellt sie in bekannte Kontexte – und vermeidet die heiklen und kritischen Punkte. Die Aufgabe heutiger Forschung dürfte daher in der Dezentrierung und Kritik liegen: Wie etwa verhält sich das hier vorgestellte Sprachdenken zu anderen Formen des Nachdenkens über Sprache, welche anderen Traditionen kann man miteinbeziehen, was passiert mit dem Sprachdenken, wenn es in andere Kontexte übertragen wird? Wie kann man etwa Buber von anderen Deutungen des Chassidismus her neu lesen, welche Rolle spielt die Erneuerung der Mystik bei Rav Kook, wie positioniert man einen Autor wie Chaim Nachman Bialik, der russische Avantgarde und romantischen Nationalismus in biblischem Hebräisch vorträgt? Solche Fragen und die mit ihnen einhergehenden kritischen Anfragen an das ‚deutsche' Sprachdenken könnten es erlauben, auch dieses Denken wieder neu und interessant zu lesen.

Literatur

Anonym: [Editorial]. In: Die Kreatur 1/1 (1926/27), 1–2.
Barner, Wilfried/König, Christoph (Hg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001.
[Bernays, Isaac]: Der Bibel'sche Orient. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften H. 1 (1821).
Bollacher, Martin: „Feines, scharfsinniges Volk, ein Wunder der Zeiten!" – Herders Verhältnis zum Judentum und zur jüdischen Welt. In: Christoph Schulte (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas. Hildesheim/Zürich/New York 2003, 17–33.
Buber, Martin: Ich und Du [1923]. In: Ders.: Werke. Bd.1: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg 1962a, 77–170.
Buber, Martin: Zwiesprache [1930]. In: Ders.: Werke. Bd.1: Schriften zur Philosophie. München/Heidelberg 1962b, 171–214.
Casper, Bernhard: Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. 3., durchges. u. erw. Aufl. als Neuausg. München/Freiburg 2017.
Celan, Paul: Der Meridian [1960]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 3: Gedichte 3, Prosa, Reden. Hg. von Beda Allemann. Frankfurt a. M. 1983, 187–202.
Diner, Dan: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Babylon H. 1 (1986), 9–20.
Grafton, Anthony: Juden und Griechen bei Friedrich August Wolf. In: Reinhard Markner/Giuseppe Veltri (Hg.): Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie. Stuttgart 1999, 9–31.
Hartung, Gerald: Sprach-Kritik. Sprach- und kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext. Weilerswist 2012.
Heidegger, Martin: Die Sprache [1950]. In: Ders.: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959, 9–33.
Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache [1772]. In: Ders.: Werke in 10 Bden. Bd. 1: Frühe Schriften 1764–1772. Hg. von Ulrich Gaier. Frankfurt a. M. 1985, 695–810.
Herder, Johann Gottfried: Vom Geist der Ebräischen Poesie [1782/83]. In: Ders.: Werke in 10 Bden. Bd. 5: Schriften zum Alten Testament. Hg. von Rudolf Smend. Frankfurt a. M. 1993, 661–1308.
Hirsch, Samson Raphael: Grundlinien einer jüdischen Symbolik [1857–1863]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hg. von Naphtali Hirsch. Frankfurt a. M. 1906, 213–447.
Klein, Wolf Peter: Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewußtseins. Berlin 1992.
Klemperer, Victor: LTI. Notizbuch eines Philologen [1947]. Leipzig 1975.
Lazarus, Moritz: Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze. Bd. 2: Geist und Sprache, eine psychologische Monographie [1857]. 3. Aufl. Berlin 1885a.
Lazarus, Moritz: Ueber Gespräche. Vortrag im wissenschaftlichen Verein in der Singakademie [1876]. In: Ders.: Ideale Fragen in Reden und Vorträgen. 3., durchges. Aufl. Leipzig 1885b, 261–296.
Mattenklott, Gert: Spuren eines gemeinsamen Weges. Deutsch-jüdische Zeitschriftenkultur 1910–1930. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 42/7 (1988), 570–581.
Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum [1783]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 8: Schriften zum Judentum II. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 99–203.
Mendes-Flohr, Paul: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu ‚Ich und Du'. Königstein Ts. 1979 [engl. 1974].
Mosès, Stéphane: System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. Aus d. Frz. von Rainer Rochlitz. München 1985.

Olender, Maurice: Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M./New York 1995.

Pelli, Moshe: „These are the words of the great pundit, scholar and poet Herder…": Herder and the Hebrew Haskalah. In: Christoph Schulte (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas. Hildesheim 2003, 107–124.

Rosenzweig, Franz: Die Schrift und Luther [1926]. In: Ders./Martin Buber: Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin 1936, 88–129.

Rosenzweig, Franz: An Martin Buber. 19.3.24. In: Ders.: Der Mensch und sein Werk. Tl. 1: Briefe und Tagebücher. Bd. 2: 1918–1929. Hg. von Rachel Rosenzweig, Edith Rosenzweig-Scheinmann, Bernhard Casper. Den Haag/Boston/Lancaster 1979, 947–948.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung [1921]. Frankfurt a. M. 1988.

Rosenzweig, Franz: Das Neue Denken [1925]. In: Ders.: Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Hg. von Gesine Palmer. Berlin/Wien 2001, 210–234.

Scholem, Gershom: Bekenntnis über unsere Sprache [1926]. In: Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt a. M. 1994, 215–217.

Scholem, Gershom: Über Klage und Klagelied [1917]. In: Ders.: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbbd.: 1917–1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink, Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M. 2000a, 128–133.

Scholem, Gershom: 95 Thesen über Judentum und Zionismus [1918]. In: Ders.: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. 2. Halbbd.: 1917–1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink, Friedrich Niewöhner. Frankfurt a. M. 2000b, 300–306.

Siegfried, Meike: Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber. Freiburg i. Br./München 2010.

Sternberger, Dolf/Storz, Gerhard/Süskind, Wilhelm: Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. Hamburg 1957.

Stoellger, Philipp: Sprachdenken *zwischen* Schleiermacher, Kierkegaard und Rosenzweig. Zum Vor- und Nachleben des Sprachdenkens in hermeneutischer Perspektive. In: Naharaim 4/1 (2010), 97–119.

Trabant, Jürgen: Mithridates im Paradies: Kleine Geschichte des Sprachdenkens. München 2003.

Volkov, Shulamit: Sprache als Ort der Auseinandersetzung mit Juden und Judentum in Deutschland, 1780–1933. In: Wilfried Barner/Christoph König (Hg.): Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933. Göttingen 2001, 223–238.

Warburton, William: The Divine Legation of Moses [1788–1794]. Bd. 2. Nachdruck Hildesheim/New York 1980.

Weidner, Daniel: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München 2003.

Weidner, Daniel: Bibel und Literatur um 1800. München 2011.

Weidner, Daniel: ‚Movement of Language' and Transcience. Lament, Mourning, and the Tradition of Elegy in Early Scholem. In: I. Ferber/P. Schwebel (Hg.): Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, and Literary Perspectives. Berlin 2014, 237–254.

Weidner, Daniel: „Going together without coming together": ‚Die Kreatur' (1926–1929) and Why We Should Read German Jewish Journals Differently. In: Naharaim 10/1 (2016), 103–126.

Weiss, Peter: Laokoon oder Über die Grenzen der Sprache [1965]. In: Ders.: Rapporte. Frankfurt 1968a, 170–187.

Weiss, Peter: Meine Ortschaft [1965]. In: Ders.: Rapporte. Frankfurt 1968b, 113–124.

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.

Jüdische Reflexionen zu Sprachentstehung und Kulturgenese

Andreas Hütig

1 Einführung

Theorien von Sprachursprung und -entwicklung, häufig in Form von Narrativen über die Urgeschichte des menschlichen Sprechens, sind im 18. Jahrhundert insbesondere in den spätaufklärerischen Entwürfen zu Fortschritts- und Kulturgeschichten präsent – und zwar im Zusammenhang mit anthropologischen Reflexionen einerseits und einer Inanspruchnahme von Sinngedanken für die jeweiligen Vorstellungen vernünftiger Weltordnung qua historischer Deutung andererseits. Nur der Mensch ist zur Sprache fähig, dies zeichnet ihn zugleich erst als Menschen aus; das Sprechen ordnet die menschliche wie die nichtmenschliche Welt und stiftet Beziehungen zwischen Menschen untereinander und zwischen Menschen und Welt (schon 1750 bei Albrecht von Haller und 1755 bei Jean-Jacques Rousseau wird die Sprachfähigkeit zu den Charakteristika der menschlichen Art gezählt, vgl. Gisi 2007, S. 237–239). Die Sprachentwicklungsnarrative der Spätaufklärung generieren eine subjektive geistige Ordnung der Welt, die im Sprechen wie in der Sprachentwicklung erschlossen und für kulturhistorische Verortungen und Wertungen bedeutsam wird. So ist Sprachentstehung stets auch mit der Genese von Kultur verbunden. Eine Spannung zwischen anthropologischer Universalität von Sprache überhaupt und kulturrelativer Partikularität von Sprachen kann dabei unterschiedlich ausgetragen werden. Die deutschsprachigen jüdischen Autoren kennen diesen den Menschen auszeichnenden wie historische Ordnung generierenden Sprachidealismus, nehmen ihn aber auf je eigene Art auf.

A. Hütig (✉)
Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz, Deutschland
E-Mail: ahuetig@uni-mainz.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_13

Nicht nur im 18. Jahrhundert stehen die kulturhistorischen Narrative neben einer anderen, ebenso großen Sinnzuschreibung: den religiösen Beschreibungen der Sprachentstehung, in denen Sprache als Gabe Gottes vorgestellt wird. Die zweite biblische (jahwistische) Schöpfungsgeschichte setzt die menschliche Fähigkeit zur Benennung allerdings schlicht voraus und macht diese nicht zum Thema, sondern zeigt ihre Ausübung als Begründung einer Namensordnung und damit als ebenso exklusive wie funktionale Teilhabe des Menschen an der göttlichen Schöpfung, was in Sprachursprungsnarrativen stets mit verhandelt wird.

Wächst zudem das Wissen um kulturelle Vielfalt, um alternative Denkweisen und Entwicklungspfade, so stellen die Sprachentstehung überhaupt sowie die Ausdifferenzierung der verschiedenen Sprachen zentrale Reflexionspunkte dar. Mit der diachronen Perspektive entstehen Möglichkeiten des Vergleichens und Wertens, auch die Zugänglichkeit geistiger Traditionen und der spezifischen, in Sprache geronnenen Kategorisierungen bemisst sich nach dem Grad, in dem ältere Sprachstufen vertraut sind oder aufgeschlossen werden können. Fragen nach Stellung, Form und Wirkung einer spezifischen Sprache und nach den Verwandtschaften zwischen Sprachen kommen auf, dabei Johann Gottfried Herders Perspektive folgend, dass Sprachverwendung, insbesondere literarische, durch Struktur und Genius von Volksart und Sprache bestimmt ist und sich Sprachen ohne einen göttlichen Ursprung aus Orientierungs- und Ordnungsbedürfnissen, durch die Verschiedenheit der klimatischen und geologischen Bedingungen, durch Lebensweisen und kulturelle Fokussierungen und auch durch bewusste Abgrenzungen hin zu unüberbrückbar scheinenden Unterschieden entwickeln (vgl. Herder 1772, S. 199–200). Untersuchungen der spezifischen Sprachentwicklung und der Korrelation zwischen Sprache bzw. Sprachtypus und kultureller Entwicklung schließen sich systematisch wie historisch an.

Deutschsprachig-jüdische Autoren der Haskala wie des 19. und 20. Jahrhunderts partizipieren an diesen Diskursen. Allerdings antworten sie auf das Angebot, kulturelle Sinnstiftung qua Sprachtheorie und Sprachursprungsdebatte auch für die jüdische Kulturentwicklung zu generieren, auf spezifische Weise. Trotz ausgeweiteter spätaufklärerischer Literatur zu Universal-, Menschheits- und Kulturgeschichte gibt es in diesem Schreib- und Diskurskontext kaum deutschsprachig-jüdische Historiker und Autoren. Hierfür wird es je individuell unterschiedliche Gründe gegeben haben, etwa ein Vertrauen auf die religiöse Herleitung, die gar keine Erklärbarkeit einfordert und in ihrer eigenen Sphäre unbefragt gilt, oder aber die Zurückweisung der hierarchisierenden Perspektive von Sprachvergleich und Entwicklungsdenken als Kehrseite einer universalistischen Vernunftorientierung. Da die Hinwendung zur Vernunft Priorität hat, ist für viele Autoren der Haskala die in ihren Augen ‚unvernünftige' jüdische Tradition dasjenige, was es zu überwinden gilt; zumindest steht sie in ihren weltkonstitutiven Leistungen nicht im Fokus. Allenfalls als hilfsweise eingesetzte Verbildlichung darf dann – wie in Kants *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) – auf die biblische Anthropogenie Bezug genommen werden. Aufseiten der jüdischen Tradition besteht zudem mit der kabbalistischen Tradition eine sehr eigene Sprachreflexion, deren Bedeutung den Sprachursprungsnarrativen entgegensteht.

So zeigt sich bei allem Interesse der jüdischen Aufklärer für das biblische Hebräisch der Versuch eines Anschlusses an Diskurse der europäischen Aufklärung bei einer ausgeblendeten Urgeschichte der Sprachentstehung. Es bedarf erst eines affirmativeren Verständnisses von Hebraismen und der jüdischen Tradition sowie einer modernen Sprachauffassung, um den Themenkreis erneut in den Blick zu nehmen – mit variierender Haltung zur allgemeinen wie auch zur spezifisch jüdischen Sprache und Kulturgeschichte, auch bedingt durch andere historische Ausgangspunkte sowie Herausforderungen durch externe Anwürfe und Festschreibungen.

2 Von Mendelssohn zu Flusser: Anthropologischer Universalismus und sprachlicher Partikularismus

Ausgangspunkte der Debatte sind einerseits Moses Mendelssohns Rousseau-Übersetzung, andererseits Herders Sprachursprungstheorie und Kulturphilosophie. Beide prägen das Nachdenken über Sprachursprung und Kulturgenese aufseiten jüdischer Autoren in paradigmatischer Weise. Mendelssohn übersetzt schon 1756, ein Jahr nach Erscheinen, Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Die Übersetzung (und das beigefügte *Sendschreiben*, Mendelssohn [1756] 1981a) ermöglicht ihm eine erste Formulierung des eigenen Menschenbilds und fördert die frühe Rousseau-Rezeption.

Wie Rousseau lehnt Mendelssohn eine eindeutige Positionierung in Bezug auf den Sprachursprung ab, verweist aber doch auf die mögliche natürliche Entstehung: „Man siehet wenigstens, daß alles natürlich hat zugehen können, und daß wir nicht nöthig haben das höchste Wesen mit einer Erfindung zu belästigen, die uns nach Rousseaus Meinung so schädlich gewesen ist." (Mendelssohn [1756] 1972, S. 108) In der Besprechung von Michaelis' Preisschrift betont er sogar den hypothetischen Charakter aller Sprachursprungstheorien (vgl. Mendelssohn [1759] 1991, S. 105) und – wie auch in dem frühen Text *Über die Sprache* – die Interdependenz von Vernunft und Sprache, deren Ausbildung durch Sozialität gefördert wird (vgl. Mendelssohn [1759] 1981b, S. 8–10). Diese methodisch begründete Ausblendung des Sprachursprungs hat ihre Parallele in der Abwehr einer Kritik am jüdischen Schriftglauben und im Verweis auf die lebendige Weitergabe religiöser Wahrheiten, wie sie im späten *Jerusalem* artikuliert wird (vgl. Mendelssohn [1783] 1983, S. 193). Die Betonung des diskursiven, damit genuin emphatischen und sozialen Charakters von Sprache und ihrer eher rituell-performativen als denotativen Funktion verbindet sich mit der Kritik an Idolatrie und dem Plädoyer für Anerkennung statt Vereinheitlichung, mit dem *Jerusalem* endet: Jeder Versuch, einen Konsens in religiösen Angelegenheiten festzuschreiben, ist mit Blick auf die nicht stillzustellende Überlieferungsgeschichte vergebens und dogmatisch im schlechten Sinne – und dies liegt auch am Charakter der Sprache als solcher, womit sich Mendelssohns Sprachdenken „diachron in die jüdische Tradition einordnet" (Schorch 2012, S. 13).

Diskursbildend wirken Mendelssohn wie der Rousseau'sche „Referenztext" (Neis 2003, S. 187) dann auch für die Einreichungen zur Preisfrage der Berliner Akademie von 1771, bei der Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* ausgezeichnet wird. Herder weist jede Idee eines göttlichen Ursprungs als unerkennbar und überflüssig zurück, positioniert sich aber auch – trotz des Eingangssatzes, der Sprache begrifflich schon bei tierischen Lauten beginnen lässt – gegen Hypothesen einer Aufstufung oder bloßen Ausweitung tierischer Anlagen (zur Debatte u. a. Aarsleff [1974] 1982; Neis 2003, S. 570–577). Sprache ist vielmehr eine Erfindung des Menschen, dies aber nicht im Sinne einer Konstruktion, sondern im Sinne eines Vollzugs – mit Vernunft als der spezifisch menschlichen Einrichtung und Disposition aller Kräfte und Vermögen, mit Reflexion als der Hinwendung auf Bilder und Merkmale der eigenen Sinnesempfindungen und mit Sprache als Ergebnis dieser Hinwendung und der Fokussierung auf ein wiedererkennbares Merkzeichen. In Anerkennung der Historizität und Diversität dieser Prozesse und ihrer Ausdifferenzierungen sind dann kulturelle und sprachliche Verschiedenheiten allererst möglich – und verdienen Anerkennung, ja Bewunderung der jeweiligen Individualität.

Gemeinsamkeiten zwischen Herder und Mendelssohn zeigen sich u. a. im lobenden Blick auf den ästhetischen Charakter der hebräischen Bibel, wodurch Herders Schriften – trotz seines Diktums über die Fremdheit dieses Volks in Europa – zum Bildungskanon deutschsprachiger Juden wurden (vgl. Schulte 2003, S. 93). Eine wirkliche Affirmation auch der jüdischen Tradition oder der hebräischen Sprache als solcher findet bei Herder jedoch nicht statt. Aus dieser wenig positiven, wenn nicht sogar abgrenzenden Haltung heraus finden sich bei den späteren Reformern der Haskala einzelne Bemerkungen über Sprachentwicklung und das Abstraktionsniveau verschiedener Sprachen, jedoch nur wenige Verbindungen zur Kulturgenese. Zudem orientieren sich die jüdischen Denker epistemologisch eher an der Dualität von Vernunft und Empirie als an der auf Rousseau zurückgehenden „anthropologischen Historie" (Gisi 2007, S. 4; vgl. auch Aarsleff [1974] 1982). Das Interesse an einer ‚psychologischen' oder anthropologischen, aber nicht kulturhistorischen Bestimmung von Sprache und Spracherwerb teilen z. B. Lazarus Bendavid und Salomon Maimon, der im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* 1792 und 1793 mehrere Aufsätze zu diesem Thema veröffentlicht. Der Kantianer Bendavid entwickelt in *Ueber den Ursprung der Sprachen* die Sprache aus dem Festhalten von Eindrücken der verschiedenen Sinne, das das „Chaotische des Total-Eindrucks" (Bendavid 1817, S. 96) scheidet und – wenn Eindrücke einmal in einem zunächst gar nicht individualisierten Ausdruck gefasst sind – den gleichschrittigen Entwicklungsprozess von Verstand und Sprache in Gang setzt.

An den semitischen Sprachen allgemein hebt Bendavid den „Reichthume an Formen und Zeitwörtern" hervor, konstatiert aber auch aufgrund fehlender Zeitstufen und Modi bei diesen Sprachen „eine Zweydeutigkeit, die alle Mahl auf Mangel an Unterscheidungs-Vermögen hinweiset" (Bendavid 1817, S. 98–99). Damit ist für Bendavid deutlich, dass diese Sprachen mangelhaft sind – und darin dem vernachlässigten Stand der kulturellen Entwicklung und Erziehung der Juden ähnlich. Sprache ist hier nicht Quell und Faktor der Kulturentwicklung, sondern

Gegenstand der vergleichenden logisch-philosophischen Analyse einerseits, der programmatischen Forderung nach kultureller Aufklärung andererseits. Der Blick auf historische Entwicklungen und individuelle Weltsichten, der Herders Position noch kennzeichnete, ist einer kritischen und bildungsreformerischen Perspektive gewichen. So ist es gerade die Möglichkeit, die Heilige Schrift auch in einer deutschen Übersetzung studieren zu können – für Bendavid eine Großtat Mendelssohns –, die weitere Entwicklung ermöglicht: „Das große Verdienst Luthers um die Christus-Religion, daß er den Angehörigen derselben die deutsche Übersetzung der Bibel in die Hand lieferte […] – dieses Verdienst erwarb sich Mendelssohn um die Juden, und die Folgen davon […] werden ersprießlicher sein, als man denkt." (Bendavid 1800, S. 122) Für das Selbstverständnis der jüdischen Spätaufklärung ist der mögliche affirmative Bezug auf eine jüdische Sprache aber überlagert von der Kritik an vermeintlichen oder tatsächlichen zivilisatorischen Rückständen und in Traditionen verhafteter Borniertheit, die sich auch im Umgang mit der Sprache niederschlägt. Zwar lernen die jüdischen Kinder früh hebräische Buchstaben kennen und die Bibel lesen, was Bendavid lobend erwähnt, jedoch sei an die „nöthigen grammatikalischen Vorkenntnisse, an eine richtige Exegese […] nicht zu denken", werde vielmehr alles „in der verdorbenen, unter den Juden üblichen, Sprache erklärt" (Bendavid 1800, S. 121). Selbst wenn also kulturelle Entwicklung möglich wäre, ist sie unter den gegebenen historischen Umständen nur in der Sprache einer zivilisatorisch hochstehenden, vernünftigen Kultur in wirklich aufklärerischer Haltung zu vollziehen. Diese Diagnose ist eine Reaktion auf soziokulturelle Lagen der Zeit, jedoch zugleich auf Absonderungstendenzen des traditionalistischen Judentums, dessen Genealogie Bendavid schonungslos nachzeichnet. Auch wenn also systematisch die enge Verbindung zwischen Kulturgenese und Sprachentstehung nahelag, verweigert die Perspektive der philosophisch gebildeten jüdischen Spätaufklärung eine positive Parallelisierung und Konkretisierung dieser Relation in kulturgeschichtlicher Hinsicht. Stattdessen entsteht im Kontext der Wertschätzung von Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung eine Aufladung des Deutschen zu einer ‚modernen', ‚fortschrittlichen' jüdischen Sprache.

Mit einem affirmativeren Bezug auf jüdische Identität und Geschichte, wie er im 19. Jahrhundert entwickelt wird, ändert sich auch der Blick auf Sprachform und Kulturentwicklung. Vermutlich wird diskursstrategisch eine affirmative Haltung in dieser Form erst nach der wissenschaftlichen Wiederaneignung und historischen Kritik durch Leopold Zunz und seine Mitstreiter möglich. Heinrich Graetz' monumentale *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet* konstruiert historiografisch einen stärker national und ethisch denn allein religiös bestimmten Zusammenhang in der jüdischen Geschichte: Jüdische Identität wird nicht nur durch die gemeinsame Religion, sondern durch die gemeinsame Geschichte hergestellt, jüdische Geschichte ist angesichts einer allgemein verblassenden Bedeutung von Religion ein säkulares Medium der Identitätsbildung. Dies gilt dann auch und gerade für die Sprache, die für Sprechende aus der kulturellen Tradition jedoch in ihren historischen Dimensionen noch Bezüge zu den religiösen Ursprüngen aufweist und so Verständnis und Identität gleichermaßen herstellen kann. Die aus der Erfahrung der geteilten

Lebenswelt wie der Historie erwachsene Sprachkompetenz verbindet sich mit den Anforderungen der zeitgenössischen Wissenschaft (vgl. Graetz 1861, S. 20–21); Exegese – inklusive Sprachkritik – und Geschichte sind aufeinander angewiesen.

Ebenso verhält es sich mit dem Verhältnis von Sprach- und Kulturentwicklung. Graetz betont die Rolle des hebräischen Humanismus für die Herausbildung der höheren Kultur: „Zwei schöpferische Völker waren die Urheber der edlen Gesittung, die den Menschen aus dem Urzustande der Barbarei und der Wildheit emporgetragen haben: das hellenische und das israelitische; ein drittes gibt es nicht." (Graetz 1874, S. 19) Anders als die Griechen hat aber das hebräische Volk durch seine „Lebensaufgabe" der Selbstbeschränkung und der Selbstverpflichtung zu einer demokratisch-egalitären Gesellschaftsform bei allem „grausigsten Unglück" (Graetz 1874, S. 21) Stärke und Dauerhaftigkeit gefunden. Für Literatur und Sprache gilt ganz ähnlich, dass statt ästhetischer Innovationen und artifizieller Phantasie noch in den poetischsten Gattungen, in Psalmen und Prophetenrede, eine Orientierung an der Wahrheit und der sittlichen Erhabenheit festzustellen sei (vgl. Graetz 1874, S. 26). Die Ablehnung, die jüdisches Denken und jüdische Kulturleistungen dennoch erfahren haben, durchzieht indes noch die Geschichtsschreibung des Historikers, der von diesen weltgeschichtlichen Leistungen überzeugt ist. Der Durchlauf durch die Geschichte der Juden kommt daher nicht umhin, immer wieder auf negative Erfahrungen und Einschätzungen einzugehen und selbst dort, wo ein Bewusstsein für Wert und Besonderheit hebräischer Kulturformen gegeben ist, „Zurücksetzung und Verachtung" (Graetz 1870, S. 234) zu bemerken. Insgesamt gilt für Graetz' auf Wissenschaftlichkeit und eine kulturhistorische Totalität zielende Herangehensweise, dass die explizite Herleitung aus Ursituationen der Menschwerdung im Grunde nicht mehr benötigt wird bzw. zugunsten einer weit später ansetzenden, kulturgeschichtlichen Betrachtung zurückstehen kann, die die Leistungen der eigenen Tradition wissenschaftlich aufarbeitet und außerdem zur narrativen „Popularisierung von Geschichtswissen in identitätsstiftender Absicht" (Pyka 2009, S. 209) beiträgt.

Auch das kurze Wiederaufleben der expliziten Sprachursprungsdebatte ab 1850 bringt unter deutschsprachig-jüdischen Autor:innen eine nicht primär auf ethnische, sondern auf kulturelle Gemeinsamkeiten ausgerichtete Positionierung hervor, so etwa bei Moritz Lazarus und Heymann (Chajim) Steinthal, die 1860 die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* gründen. Für den Psychologen Lazarus ist Sprache Ausdruck kollektiver Verdichtungen und zugleich Medium der Aneignung (vgl. Sander 2009, S. 115) von Wissen und Erfahrungen, die aber nicht völkisch, sondern in der Selbstidentifikation der sich zugehörig fühlenden Subjekte verankert sind. Darin zeigt sich im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft eine „Gleichzeitigkeit von Pluralismus- und Differenzerfahrung" (Berek 2009, S. 6), wie es Steinthals Ausführungen zur Sprache deutlich machen: Trotz der berechtigten Forderung, reines und verständliches Deutsch zu sprechen, müsse es Juden und Jüdinnen erlaubt sein, neben der hebräischen Gebetssprache auch „jene unübersetzbaren neuhebräischen Worte, in denen das jüdische Herz liegt" (Steinthal [1893] 1906a, S. 79), zu bewahren. Der Philologe Steinthal lobt auch

die biblische Erzählung über die Sprachentstehung, weil in ihr Sprache gerade nicht als göttliche Gabe erscheint, sondern als „sich in Beziehung, sich in Verkehr setzen mit den Dingen“ gedeutet, also ins Zentrum der „Sittlichkeit des tätigen menschlichen Lebens“ (Steinthal [1863] 1906b, S. 132) gestellt wird. Darin werde auch deutlich, „was dem Hebräer der Name bedeutet“ (Steinthal 1858, S. 32) – das Wesen des Benannten auszudrücken und zugleich als Herrscher über die Dinge diesen ihren Platz zuzuweisen. Neben der Würdigung dieses „mythischen […] Standpunktes der Sprachbetrachtung“ (Steinthal [1863] 1906b, S. 136) kann der empirische Forscher die Frage nach dem Ursprung der Sprache in psychologische, physiologische und sprachhistorische Untersuchungen und solche der „Classification“ (Steinthal 1858, S. 126) zerlegen, weil „Sprache und Geist zugleich und in Einem entspringen, weil eben, indem Sprache entsteht, der Geist selbst es ist, der geboren worden“ (Steinthal 1858, S. 120). Das Hebräische ist dann wie andere Sprachen primär in den klassifikatorischen und historischen Fragen relevant (vgl. etwa Steinthal 1858, S. 140).

Die Reflexion auf Ursprünge menschlicher Symbolfähigkeiten wie der Sprache und die Analyse der Leistungen verschiedener Sprach- und Denkformen wird ähnlich auch unter den Vorzeichen moderner Kulturphilosophie wichtig. Bei Ernst Cassirer gilt es als Aufgabe der Philosophie, die formbildenden Energien der mannigfaltigen Formen des menschlichen Geistes abzuschreiten und auf ihre Strukturen hin zu untersuchen und zu relationieren. Der reiche Bestand an mythischen und religiösen Weltentwürfen wie an sprachhistorischen und sprachwissenschaftlichen Befunden wird als letztlich kontingentes, für die Durchführung aber notwendiges Material benutzt. Cassirer entnimmt dieses der Bibliothek Warburg, die er in Hamburg kennen- und schätzen lernt. Dabei geht er vom Urphänomen des Ausdrucks aus, mit dem ein ‚Verstehen‘ unmittelbar einhergeht und symbolische Bedeutung in die Welt kommt, was die Philosophie aber nur im Rückgang auf relativ einfachere Formen erschließen kann. Die Urszene der Menschwerdung ist der Rekonstruktion nicht oder allenfalls quasi-transzendental zugänglich. Für einzelne Funktionen und Stufen von Sprache wiederholt Cassirers aus reichem Material schöpfender Durchgang auf neuer Materialbasis die Humboldt’sche Ansicht von der Gestaltung der Welt durch Sprache. Das Hebräische wie das Deutsche werden ebenso wie alle anderen Sprachen, zu denen Cassirer wissenschaftliche Beschreibungen zugänglich waren, auf ihre spezifischen Strukturen hin thematisch. Der Bezug auf die jüdische Religion beschreibt diese als Typus für die Ablösung von mythischen Fundamenten hin zu einer sittlichen Relation zum Göttlichen.

Cassirers eigenes Judentum ist liberal und säkular. Dennoch kann er sich antisemitischen Kontroversen von außen nicht entziehen, etwa wenn 1916 Kritik an der ‚undeutschen‘ Philosophie seines Doktorvaters Hermann Cohen laut wird (vgl. Sieg 1991) oder nationalistische Proteste in den späten 1920er Jahren unter seinem Rektorat an der eigentlich liberalen Universität Hamburg stattfinden. Im Exil tritt dann die Analyse der politischen Remythisierung hinzu: Attacken gegen das Judentum erfolgen Cassirer zufolge auch als Reaktionen auf die Utopie einer neuen, friedlichen Welt (vgl. Cassirer [1944] 2007, S. 206). In eins mit dieser auf-

gezwungenen Befassung mit spezifisch jüdischen Positionen und Traditionen fällt das Ringen um die eigene Bildungs- und Werkbiografie, die Verankerung in der deutschen und europäischen Tradition, die etwa in einem Brief an Paul Tillich von 1944 zum Ausdruck kommt. Tillich hatte u. a. Cassirer um die Mitwirkung bei einem *Council for a Democratic Germany* gebeten, das Positionen deutscher Emigrierter in die Debatten um die Nachkriegszukunft Deutschlands einbringen sollte. Cassirer antwortet abschlägig; für ihn macht die „innere Zugehörigkeit zum Judentum" die gewünschte Beteiligung „doppelt und dreifach kompliziert" (zit. nach Graf 2013, S. 67). Gerade für einen so fest in der deutschen Tradition stehenden Denker ist der Anwurf, nicht Teil der Kulturnation zu sein, erheblich. Zugleich ist auch die integrale Perspektive auf menschliche Welterschließung in und mit Sprache und auf die Leistungen der verschiedenen Sprachen und Religionen mit der ambivalenten, durch externe Ereignisse aufgebrochenen doppelten Identität nicht mehr vermittelbar. „Ich kann kaum *über* dieses Deutschland sprechen – geschweige, dass ich öffentlich *für* es sprechen könnte." (zit. nach Graf 2013, S. 67, Herv. i. O.) Das Verständnis des „Judentum[s] aus dem Geist der universalistischen Vernunft" (Meyer 2000, S. 459) wird denunziert und subjektiv als fragwürdig erfahren, gewissermaßen repartikularisiert.

Die Spannung zwischen universalistischer Anthropologie und partikularer Bindung an spezifische Traditionen von Sprach- und Kulturgeschichte findet produktive Verwendung in der Kommunikologie Vilém Flussers. Flusser betont an zahlreichen Stellen seine Bezüge zu jüdischen Denkformen, Traditionen und Etymologien und parallelisiert seine eigene Mehrsprachigkeit zur Situation vieler Juden und Jüdinnen: „Obwohl selbstredend jeder Jude eine Muttersprache hat, so definiert ihn diese nicht als Juden, und oft (wie im Falle der deutschen Sprache) handelt es sich (auch) um die Sprache des Feindes." (Flusser [1990] 1995, S. 131) Aus dieser sprachlichen Heimatlosigkeit erwächst aber kein Pessimismus, sondern ein Denken in variablen Modellen, das Flusser auch für sich in Anspruch nimmt. In seinen frühen Werken wird Sprache – in Aufnahme klassischer Traditionen von Humboldt bis Cassirer – als Mittel der Ordnung der Welt und der systematischen Erzeugung von Sinn bestimmt, mit einer Betonung des dialogischen Charakters aller Sprachverwendung. Später entwickelt Flusser in dem unvollendeten Werk *Menschwerdung* eine projektive Anthropologie, die essayistisch mit Urszenen der Menschwerdung spielt, etwa mit der Kulturentstehung aus der Informationsweitergabe und der Gefahr, dass der allein gelassene gefallene Affe Mensch niederträchtig wird. Statt auf die Notwendigkeit der Erlösung wie bei den „Judenchristen" (Flusser [1991] 1994, S. 229) komme es aber auf Aufrichtigkeit im Wortsinne an und auf ein Springen „von Standpunkt zu Standpunkt" (Flusser [1991] 1994, S. 263). Der spielerische Umgang mit anthropogenetischen Urszenen und Sprachbildern erlaubt demnach das postanthropologische Entfalten eigener Ideale, ohne dabei Traditionen und Prägungen abzulegen. Vielmehr werden diese produktiv gewendet und gehen ein in einen neuen Standpunkt, in Möglichkeiten zukünftigen Menschseins.

3 Resümee und Ausblick

Über Sprachentstehung und -entwicklung nachzudenken, ist immer auch anthropologisch reflexiv und bietet Gelegenheiten zur historischen Auszeichnung oder Abwertung von Traditionen und kulturellen Zusammenhängen. In den relevanten Diskursen haben jüdische Autor:innen, wiewohl mit Sprache selbst, mit jüdischer Kulturgeschichtsschreibung oder mit kultur- und anthropogenetischen Fragen umfänglich befasst, von dieser Möglichkeit nur verhalten Gebrauch gemacht und zudem auf umgebende Diskurse und Anwürfe ebenso reagiert wie auf prekärer werdende historische Konstellationen. Von einer universalistischen Verweigerung der Entwicklungsperspektive über den Versuch, mit Wissenschaftlichkeit die eigene Tradition zu verobjektivieren, und die souveräne Beherrschung des Materials in einer transzendentalphilosophische Perspektive, die durch externe Faktoren zu einer prekären Selbstidentifikation führt, bis hin zum spielerischen Umgang mit Elementen der Traditionen und Sprachformen in einer Postanthropologie haben Autor:innen unterschiedlich auf diese diskursiven Möglichkeiten reagiert. Im Umgang mit Ursprungsdenken und Anthropologie bieten sich so gleichermaßen kulturell reflexive und traditionsbewusste wie innovative und zukunftsweisende Reflexionen auf das Menschsein und das Leben in und mit Sprache.

Literatur

Aarsleff, Hans: The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder [1974]. In: Ders.: From Locke to Saussure. Essays on the Study of Language and Intellectual History. London 1982, 176–209.

Bendavid, Lazarus: Ueber den Unterricht der Juden. Vorgelesen in der litterarischen Gesellschaft der Freunde der Humanität, am Stiftungstage, den 18ten Januar 1800. In: Ders.: Aufsätze verschiedenen Inhalts. Berlin 1800, 117–133.

Bendavid, Lazarus: Ueber den Ursprung der Sprachen. Vorgelesen in der philomatischen Gesellschaft, am 18. Nov. 1813. In: Jedidja 1/2 (1817), 87–99.

Berek, Mathias: Schnittpunkt sozialer Kreise statt völkischer Verwurzelung – Die Entstehung moderner Sozialtheorie aus der deutsch-jüdischen Lebenswelt des 19. Jahrhunderts am Beispiel Moritz Lazarus. In: Medaon 3/5 (2009), 1–14.

Cassirer, Ernst: Judaism and the Modern Political Myths [1944]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 24: Aufsätze und kleine Schriften 1941–1946. Hamburg 2007, 197–208.

Flusser, Vilém: Menschwerdung [1991]. In: Ders.: Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung. Hamburg 1994, 161–275.

Flusser, Vilém: Juden und Sprache [1990]. In: Ders.: Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen. Mannheim 1995, 131–136.

Gisi, Lucas Marco: Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2007.

Graetz, Heinrich: Zur hebräischen Sprachkunde und Bibelexegese. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 10/1 (1861), 20–28.

Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 11: Vom Beginn der Mendelssohn'schen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848). Leipzig 1870.

Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 1: Geschichte der Israeliten von ihren Uranfängen (um 1500) bis zum Tode des Königs Salomo (um 977 vorchristl. Zeit). Leipzig 1874.

Graf, Friedrich Wilhelm: „meine innere Zugehörigkeit zum Judentum". Ernst Cassirer erläutert Paul Tillich seine komplexe deutsch-jüdische Identität (19. Mai 1944). In: Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur 6/2 (2013), 53–68.

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Academie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesezten Preis erhalten hat. Berlin 1772.

Mendelssohn, Moses: Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig [1756]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 2: Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Bearb. von Fritz Bamberger/Leo Strauss. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 81–110.

Mendelssohn, Moses: Johann Jacob Rousseau Bürgers zu Genf Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründe: ins Deutsche übersetzt und mit einem Schreiben an den Magister Lessing und einem Briefe Voltaires an den Verfasser vermehret [1756]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearb. von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981a, 61–203.

Mendelssohn, Moses: Über die Sprache [1759]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 6,2: Kleinere Schriften II. Bearb. von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981b, 3–24.

Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum [1783]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 8: Schriften zum Judentum II. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 99–203.

Mendelssohn, Moses: Ursprung der Sprache. Michaelis' Preisschrift [1759]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 5,1: Rezensionsartikel in ‚Briefe, die neueste Litteratur betreffend' (1759–1765). Bearb. von Eva J. Engel. Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 105–107.

Meyer, Thomas: Ernst Cassirer – Judentum aus dem Geist der universalistischen Vernunft. In: Aschkenas 10/2 (2000), 459–502.

Neis, Cordula: Anthropologie im Sprachdenken des 18. Jahrhunderts. Die Berliner Preisfrage nach dem Ursprung der Sprache (1771). Berlin/New York 2003.

Pyka, Marcus: Jüdische Identität bei Heinrich Graetz. Göttingen 2009.

Sander, Sabine: Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus' ‚Völkerpsychologie'. In: Naharaim 3 (2009), 102–116.

Schorch, Grit: Moses Mendelssohns Sprachpolitik. Berlin 2012.

Schulte, Christoph: Mendelssohns Verteidigung der Halacha gegen protestantische Bibelverständnisse seiner Zeit. In: Ders. (Hg.): Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas. Hildesheim/Zürich/New York 2003, 93–106.

Sieg, Ulrich: Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts Nr. 88 (1991), 59–72.

Steinthal, Heymann: Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. 2., erw. Ausg. Berlin 1858.

Steinthal, Heymann: Die Idee der Sprachschöpfung [1863]. In: Ders.: Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze. Hg. von Gustav Karpeles. Berlin 1906b, 131–136.

Steinthal, Heymann: Reindeutsche Sprache [1893]. In: Ders.: Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze. Hg. von Gustav Karpeles. Berlin 1906a, 78–80.

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.

Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit

Hans-Joachim Hahn

1 Einleitung

Sprachskepsis verbunden mit Sprachkritik, die sich zur Sprachkrise oder gar zu einem Verstummen steigern können, gelten innerhalb der Literatur als ebenso alt wie sie selbst. Zur Illustration dieser Kontinuität ließen sich Beispiele von „Platos Klage über die Kraftlosigkeit der Worte“ (Platon 2005, S. 417) über Shakespeares „How every fool can play upon the word!“ (Shakespeare [1597] 1990, S. 226) bis zu Schillers berühmtem Distichon („Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen? / *Spricht* die Seele, so spricht, ach! schon die *Seele* nicht mehr“, Schiller [1796] 1893, S. 73; Herv. i. O.) anführen; jedoch gilt im Allgemeinen als ebenso gesichert, dass diese „alte Sprachskepsistradition“ in der literarischen Moderne um 1900 „eine Verwandlung und Steigerung“ erfahre, „die in einem Begründungszusammenhang mit den Krisen der modernen Literatur und ihrer einzelnen Gattungen“ stehe (Göttsche 1987, S. 1–2). Sprachkrisen jüdischer Autor:innen deutscher Sprache in der Moderne, die an der von Dirk Göttsche beobachteten „Verwandlung und Steigerung“ von Sprachskepsis und Sprachkrise in der Literatur der vorletzten Jahrhundertwende ganz offensichtlich teilhaben, wie allein schon mit Blick auf Franz Kafka, Fritz Mauthner oder Karl Kraus unmittelbar evident erscheint, beziehen sich jedoch auf spezifische, mit der *conditio judaica* in der Moderne verbundene und der konkreten Schreibsituation inhärente Aspekte: Sprachkrisen sind nicht nur von Zeit zu Zeit und bei bestimmten Autoren

H.-J. Hahn (✉)
Universität Basel, Basel, Schweiz / RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: hansjoachim.hahn@unibas.ch

© 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_14

und Autorinnen auftretende Ausdrucksformen der deutschsprachig-jüdischen Literatur, sondern sie bilden seit Beginn der Entwicklung dieser Literatur im ausgehenden 18. Jahrhundert einen vor allem durch heteronome Faktoren bedingten Aspekt. Denn jüdisches Sprechen und Schreiben in deutscher Sprache begegnet von Anfang an Zuschreibungen durch die Mehrheitsgesellschaft, die es different erscheinen lassen. Diese Konfrontation vor allem mit Zurückweisungen gerade im Bereich der literarischen und künstlerischen Produktion erscheint für seine Akteur:innen oft als krisenhaft. Die zumindest latent während der gesamten Emanzipationszeit und darüber hinaus fortdauernde Krise hängt in dieser Perspektive eng mit dem Eintritt der Juden und Jüdinnen in die deutsche Sprachgemeinschaft zusammen. Dieser weise „einen emotionellen Unterton“ auf, der anderswo nicht zu beobachten gewesen sei, wie Adolf Leschnitzer für die Ebene der antijüdischen Zuschreibungen festhielt, wenn er diesen Unterton für die Mobilisierung heftiger antisozialer Reaktionen bei nichtjüdischen Deutschen verantwortlich macht (Leschnitzer 1954, S. 108).

Am Beispiel von Isachar Falkensohn Behr, der als der erste deutschsprachig-jüdische Lyriker in der Moderne gilt, und dessen *Gedichten von einem pohlnischen Juden* (Behr [1772] 2002) in der Konstellation ihrer negativen Rezension durch Goethe, der ihm die dichterische Originalität absprach, sowie weiteren, teils anonymen Rezeptionszeugnissen entwickelt Andreas Kilcher eine Darstellung jüdischen Schreibens in deutscher Sprache, die dieses „in seinen transkulturellen Bedingungen“ (Kilcher 2009, S. 353) begründet sieht. Die Besonderheit der von Goethe als mittelmäßig abqualifizierten anakreontischen Lyrik Behrs liege dabei gerade in der deklarierten jüdischen Autorschaft ihres Verfassers. Allerdings werde genau diese Tatsache, dass der Autor sich als polnischer Jude der deutschen Sprache und Dichtung erfolgreich ‚assimiliert‘ habe, nicht honoriert, sondern ihm im Gegenteil eine ‚Ursprünglichkeit‘ der Sprachbeherrschung abgesprochen. Kilcher hält in diesem Sinne eine Aporie jüdischer Autorschaft in deutscher Sprache fest, die darin bestehe, „zwar erfolgreich assimiliert und zivilisiert zu sein, dies jedoch um den Preis der Originalität, die dem Juden, der deutsch schreibt, abgesprochen wird“ (Kilcher 2009, S. 359). Bereits im antisemitischen Diskurs des 19. Jahrhunderts, exemplarisch etwa bei Achim von Arnim und besonders wirkmächtig in Richard Wagners *Das Judenthum in der Musik* (1850/69), verdichtet sich die negative Zuschreibung mangelnder origineller Ausdruckskraft innerhalb des Felds der europäischen Kultur allgemein sowie der deutschen Sprache im Besonderen. Paradigmatisch dafür können die folgenden Zeilen aus Wagners Pamphlet angeführt werden: „In dieser Sprache, dieser Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen.“ (Wagner 1869, S. 15)

Dass jüdische Autorschaft in deutscher Sprache so von ihren Anfängen an als eine Normabweichung markiert und dies immer wieder im öffentlichen Diskurs der Mehrheitsdeutschen aktualisiert wurde, gehört – jeweils im Zusammenhang mit historisch spezifischen, häufig generationellen Erfahrungen – zu den Voraussetzungen eines wiederkehrenden Sprachkrisenbewusstseins bei einer Reihe jüdischer Autoren und Autorinnen. Der antisemitische Hass stellt jedoch nur die ex-

tremste Form einer Fremdzuschreibung dar, die auf dem Feld der Sprache in der Verweigerung besteht, jüdisches Schreiben als originären Ausdruck der jeweiligen Autorin oder des jeweiligen Autors und sowohl als legitimen Teil deutscher Literatur und Kultur als auch als jüdisch anzuerkennen. So bleibt die Ethnisierung der deutschen Sprache bis zum Ende des Nationalsozialismus und zum Teil darüber hinaus der wichtigste Auslöser für Sprachkrisen jüdischer Autor:innen deutscher Sprache.

Dabei gilt nicht nur für jüdisches Sprechen und Schreiben in der deutschen Sprache, sondern für alles moderne jüdische Schreiben in der Diaspora, dass es von dem Verhältnis Minderheit/Mehrheit mitbestimmt wird. Dies wiederum muss nicht per se als Krise erfahren werden. Lital Levy und Allison Schachter etwa, die sich mit Blick auf Bestimmungen jüdischer Literaturen der Gegenwart unter anderem auf den Begriff der ‚Weltliteratur' beziehen, sprechen in diesem Zusammenhang vom „nonuniversal global" (Levy/Schachter 2017, S. 4), um sowohl die damit verbundene Asymmetrie in den Sprecherpositionen als auch das kreative Potenzial dieser transkulturellen Disposition zu bezeichnen. Sie sehen daher nicht in der Sprache selbst, sondern in der ihr zugrunde liegenden „paradoxen Bedingung" einer globalen Diaspora, die kosmopolitisch, zugleich aber überall von ihrem Minderheitenstatus bestimmt sei, sogar grundsätzlich den Auslöser literarischer Aktivität jüdischer Autoren und Autorinnen: „Rather than a discursive effect produced through writing, it is an underlying condition that animates much of the literary activity, including translation" (Levy/Schachter 2017, S. 4).

Im Falle des spezifischen Sprechorts jüdischer Autor:innen in der deutschen Nachkriegsliteratur nach der Shoa gelangt Stephan Braese zu der Auffassung, dass „ein einziger ‚sozialgeschichtlicher' Sachverhalt" für diesen bestimmend sei, nämlich deren „Nicht-Teilhabe an der kollektiven Erfahrung der Mehrheit der Deutschen zwischen 1933 und 1945" (Braese 2002, S. 30). Damit ist eine zentrale Erinnerungsdifferenz benannt, die als Voraussetzung für eine krisenhafte jüdische Autorschaft in deutscher Sprache nach 1945 sowie als Schreibantrieb gelten muss. Eine weitere Dimension des Topos ‚Sprachkrise' innerhalb der deutschsprachig-jüdischen Literatur liegt, wie in der gesamten Tradition der Sprachskepsis, in einer Infragestellung der „Relation zwischen Sprache und Wirklichkeit" (Lehmann 1999, S. xiii). Annette Jael Lehmann stellt dies angesichts der extremen Leiderfahrungen während der Shoa exemplarisch für das lyrische Werk von Rose Ausländer und Nelly Sachs heraus: Es gehe darin um Fragen nach der Legitimität des poetischen Sprechens „nach Auschwitz" (Adorno [1951] 1995, S. 49) und um eine Krise des Subjekts. Allerdings aktualisieren sich dabei, so lässt sich einwenden, sprach- und subjektkritische Modelle, die bereits um 1900 herum reflektiert wurden. Lehmann verknüpft mit dem „Terminus Krise" einerseits „Erfahrungsstrukturen, die die humane, historische und kulturelle Katastrophe der Shoah mit der Gegenwart verbinden"; andererseits aber rekurriere der Krisentopos auch „auf komplexe Phänomene, in denen verschiedene Problemdimensionen und Aporien der Dichtung koinzidieren" (Lehmann 1999, S. xiii).

Im Feld der deutschsprachig-jüdischen Literatur umreißt der Begriff, wie nachfolgend exemplarisch gezeigt wird, durchgängig eine paradigmatische Kon-

stellation, die sich unter wechselnden historischen Vorzeichen bis in die Gegenwart wiederholt. Der Terminus ‚Sprachkrise' bezeichnet dabei in erster Linie ein komplexes Verhältnis jüdischer Autoren und Autorinnen zur deutschen Sprache als ihrem Ausdrucksmedium und dessen Reflexion vor dem Hintergrund der (zumeist) problematisch gewordenen jüdischen Zugehörigkeit (Stichworte sind u. a.: Traditionsverlust, Antisemitismus, Shoa). Während der Vormärzzeit findet sich in Berthold Auerbachs bedeutendem, literaturtheoretischen und kulturpolitischen Essay *Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch* eine der ersten Formulierungen dieser Konstellation – wenn auch ohne Verwendung des Krisenbegriffs.

2 Formen der Sprachkrise seit dem 19. Jahrhundert

Auerbach hielt 1836 fest, dass es weder Ludwig Börne etwas nütze, wenn er sich im Feuilleton gegen Heinrich Heine für das Christentum und die Religion überhaupt verwende, noch wiederum Heine, „wenn er sich von seiner Eitelkeit zu der feigen und lächerlichen Lüge verleiten läßt, im Journal des Debats zu erklären, er sey nie Jude gewesen? In Deutschland bleibt all euer Thun und Lassen doch nur ein jüdisches." (Auerbach [1836] 2014, S. 204) Der angehende Schriftsteller, der nur wenige Jahre später mit seinen *Schwarzwälder Dorfgeschichten* zu einem der erfolgreichsten deutschsprachigen Autoren des 19. Jahrhunderts avancieren sollte, beschreibt hier illusionslos, dass das Schreiben jüdischer Autoren von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft als ein „jüdisches" wahrgenommen wird, völlig unabhängig davon, wie sehr sich die Genannten selbst davon distanzierten. Bemerkenswert ist zugleich, dass er die beiden Autoren in persönlicher Anrede anspricht – „euer Thun und Lassen" – und sich damit, bei aller Distanz und Kritik an der Literatur Börnes und Heines und ganz im Einklang mit seiner Beobachtung, an ihrer Seite verortet. Wenn er ein Jahr später in einem seinem *Spinoza*-Roman vorangestellten Paratext unter dem Titel „Das Ghetto" im Kern das Programm eines neuen Literaturgenres, der Ghettoerzählung, entwirft, dann stellt er dies unter den Begriff der „poetischen Gerechtigkeit" (Auerbach 1837, S. III). Dabei gilt ihm seine eigene Zeit als eine, die die Würde des von der Aufklärung oft genug missverstandenen Judentums sowie dessen vergangener und weiter in Auflösung begriffenen Lebenswelt zu erkennen vermag (vgl. Auerbach 1837, S. III; Hahn 2019, S. 51). Durch diese Verbindung mit dem Optimismus, ein jüdisches Schreiben in deutscher Sprache zu etablieren, das es mit den christlichen Verzeichnungen jüdischer Lebenswelten im literarischen Medium aufnehmen könne, lässt sich Auerbachs weiteres Schreiben freilich nicht mehr mit dem Begriff der Sprachkrise erfassen. Genauso wenig aber wie sich seine Hoffnung einer „poetischen Gerechtigkeit" für das deutschsprachige Judentum erfüllte, brachte das 19. Jahrhundert eine dauerhafte Auflösung der als ‚Sprachkrise' markierten, besonderen Schreibsituation deutschsprachig-jüdischer Autor:innen. Im Gegenteil, noch zu Auerbachs Lebzeiten wurde der prekäre Status eines jüdischen Schreibens in deutscher Sprache sowie das Misstrauen auch gegenüber anderen kulturellen Äußerungen von Jü-

dinnen und Juden durch Angriffe im Kulturbetrieb deutlich, etwa angesichts von Wagners antisemitischem Pamphlet, dessen zweite Fassung 1869 Auerbach nachhaltig verstörte.

Besonders anschaulich wird eine solche, mit der eigenen jüdischen Zugehörigkeit verbundene Sprachkrise bei dem eine Generation später und an anderem Ort geborenen Fritz Mauthner. Dessen Sprachkritik nach 1900, wie sie insbesondere in seinen drei Bänden *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (Mauthner [1901–1902] 1982) niedergelegt ist, besitzt ihren zentralen Ausgangspunkt in der kollektiv-biografischen Situation deutschsprachiger Juden und Jüdinnen in einer Provinz des k. u. k. Österreich unter den Vorzeichen von ‚Assimilation' und ‚Sprachenkampf' während des ausgehenden 19. Jahrhunderts. So wurden Mauthners Äußerungen zu Sprachkrise und Sprachkritik vor dem Hintergrund der besonderen, multilingualen Situation in Prag diskutiert und zugleich im „Kontext der zeitgenössischen Sprach- und Literatursituation" (Eschenbacher 1977, S. 10–11) verortet. Er selbst hielt in seiner Erinnerungsschrift *Prager Jugendjahre* eine mehrfache Entfremdung fest, die sowohl seine jüdische Zugehörigkeit, sein Verhältnis zur Religion sowie zur Sprache berührt: „Wie ich keine rechte Muttersprache besaß als Jude in einem zweisprachigen Lande, so hatte ich auch keine Mutterreligion, als Sohn einer völlig konfessionslosen Judenfamilie." (Mauthner 1918, S. 50) Religion und Sprache erscheinen dem Autor als unverfügbar bzw. mangelhaft und die jüdische Zugehörigkeit durch die Konfessionslosigkeit der Eltern gewissermaßen als eigenschaftslos. Mauthners sprachkritische Haltung, sein erklärter Atheismus sowie seine sich zeitweise als deutscher Sprachchauvinismus äußernde Parteinahme für die deutsche Sprache, unter Abwertung des Tschechischen und des Jiddischen, ließen seine jüdische Zugehörigkeit insbesondere aus der Perspektive nach dem Zweiten Weltkrieg als problematisch erscheinen. So deutet etwa Walter Eschenbacher Mauthners „jüdische Krise" als Verkörperung einer „Widersprüchlichkeit und Zwiespältigkeit", die ihm für dessen Biografie als „symptomatisch" gilt; „[d]er Kampf gegen sein [Mauthners, Anm. H. J. H.] angeborenes, aber nie ‚erworbenes' Judentum", werde zum „Kampf gegen die Sprache" (Eschenbacher 1977, S. 23). Wiewohl Mauthners Krise der Zugehörigkeit hier plausibel als Sprachkrise gedeutet wird, erscheint die Behauptung einer biografischen „Zwiespältigkeit" vor allem normativ. James Goldwasser hat solchen Positionen und insbesondere den vier Schritten, in denen sich nach Ansicht von Gershon Weiler die Zurückweisung von Mauthners ‚Jüdischkeit' *(Jewishness)* vollzogen habe (1. Ablehnung der jüdischen Religion, 2. Aversion gegenüber aus dem Jiddischen transferierten Spracheigentümlichkeiten, 3. Zurückweisung eigener jüdischer Nationalität sowie 4. Feindschaft gegenüber den ‚Ostjuden'), widersprochen und gerade in Mauthners Bemühungen um eine Verwirklichung seines Deutschseins dessen Weise gesehen, „ein Jude zu sein" (Goldwasser 2004, S. 52; vgl. Hahn 2015, S. 44). Tatsächlich findet sich in Mauthners Beitrag für das von Werner Sombart herausgegebene Bändchen *Judentaufen* aus dem Jahr 1912, demselben Jahr, in dem auch der von Moritz Goldstein verfasste Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnaß* (Goldstein 1912) für eine kontroverse Debatte um die jüdische kulturelle ‚Assimilation' sorgte, eine komplexe Reflexion seines Verhältnisses zu seinem ‚Judesein' formuliert, in der

sich zugleich ein antinationales, atheistisches und kulturelles Verständnis der deutschen Sprache zeigt. Am Ende des kurzen Textes hält Mauthner fest, dass wieder einmal die Juden zu Vorreitern geworden seien, „durch den Drang der Verhältnisse getrieben, […] ohne Bekenntnis zu dem Gott einer Konfession, gottlos zu leben“ (Mauthner 1912, S. 77; vgl. auch Hahn 2015, S. 47). So erweist sich der kurze Text als Absage an christliche Konversionserwartungen, ebenso aber auch als Zurückweisung religiös-jüdischer Ansprüche oder zionistischer Aspirationen. Die für Mauthner charakteristische (Sprach-)Skepsis, die bei ihm am Ende jedoch nicht in der Sprach*krise* verbleibt, sondern als Kritik an der Sprache konkret auch als Wissenschaftskritik artikuliert wird (vgl. Hahn 2015, S. 47–53), nimmt ihren Ausgang bei der Religionskritik, die er in dem erst posthum veröffentlichten Aufsatz *Skeptizismus und Judentum* wiederum sogar in der Nähe von Moses Mendelssohn, von deistischer Naturreligion und Reformjudentum verortet (vgl. Mauthner [1924] 1989, S. 304). Zusammenfassend lässt sich auch für Mauthner eine Aussage anführen, mit der Braese die von Karl Kraus praktizierte Sprachkultur präzise charakterisiert hat: In dessen „genauen Beobachtungen deutscher Sprachpraxis und ihrer Kritik“ hätte Kraus „der deutschen Sprache einen Ort *jenseits* ihrer Ethnifizierung, ja, *jenseits* jedes Ethnos schlechthin zu bewahren“ gesucht (Braese 2010, S. 241; Herv. i. O.).

Für die krisenhafte Erfahrung mit der Wahrnehmung seiner literarischen Produktion als jüdischer Autor deutscher Sprache, die im Kern um die ‚völkische‘ Verengung des Deutschen kreist, wie sie von Auerbach bis Kraus zurückgewiesen wird, steht in herausgehobener Weise Jakob Wassermanns *Mein Weg als Deutscher und Jude* aus dem Jahr 1921. Entstanden vor dem Hintergrund eines im Ersten Weltkrieg und in der unmittelbaren Nachkriegszeit verschärften Antisemitismus enthält es eine, selbst mehrfach antisemitische Vorstellungen aufgreifende, widersprüchliche Selbstreflexion des Autors, dem die im Titel genannte doppelte Zugehörigkeit zu zwei für ihn primär *kulturellen* Kollektiven als krisenhaft, wenn nicht gar unmöglich erscheint. Der Satz, mit dem der Autor im Alter von 48 Jahren seinen Rechenschaftsbericht eröffnet, hält diese Krise fest, die sich für ihn als erfolgreichem deutschsprachigen Autor durch die Verbindung seines Judentums mit dem Epitheton ‚deutsch‘ ergibt: „Ohne Rücksicht auf die Gewöhnung meines Geistes, sich in Bildern und Figuren zu bewegen, will ich mir – gedrängt von innerer Not der Zeit – Rechenschaft ablegen über den problematischsten Teil meines Lebens“; damit meint er den, der seine jüdische Existenz betrifft, konkreter noch: seine Existenz „als deutscher Jude, zwei Begriffe, die auch dem Unbefangenen Ausblick auf Fülle von Mißverständnissen, Tragik, Widersprüchen, Hader und Leiden eröffnen“ (Wassermann [1921] 1994, S. 7). Unter dieser Perspektive blickt Wassermann in seinem Essay auf verschiedene Stationen seiner Biografie. Ein eindrückliches Bild für seine Jahre zwischen zehn und zwanzig findet der Autor dabei im Vergleich mit einem „Moses, der vom Berge Sinai kommt, aber vergessen hat, was er dort erblickt, und was Gott mit ihm geredet hat“ (Wassermann [1921] 1994, S. 7). Der Bund bleibt geschlossen, aber sein Gegenstand, die Offenbarung, die Auserwähltheit und die Tora sind vergessen; das Bild zeichnet einen jungen Menschen, dessen jüdische Zugehörigkeit durch Traditionsverlust ihres Sinns be-

raubt erscheint. Dennoch behandelt Wassermanns zweiter Roman, der ihm frühe Anerkennung einbringt, *Die Juden von Zirndorf*, 1897 bei Albert Langen erschienen (Wassermann [1897] 1918), einen Gegenstand jüdischer Geschichte, der eng mit der Herkunft seiner Familie väterlicherseits verbunden ist. Im Rückblick sieht er mit diesem frühen Erfolgsbuch sowie seinem 1908 veröffentlichten *Caspar Hauser* „die polaren Punkte" seiner literarischen Reflexion des *double bind* einer akkulturierten Autorschaft im deutschen Sprachraum bezeichnet, von denen der „eine nach der Seite des jüdischen", der „andere nach der des deutschen Problems" tendiere (Wassermann [1921] 1994, S. 76).

Wie in der gesamten Tradition der Sprachskepsis, ganz ähnlich auch in Bildern aus Hugo von Hofmannsthals berühmtem Chandos-Brief (Hofmannsthal [1902] 2014), mit dem in der germanistischen Forschung der Topos der Sprachkrise zuallererst verbunden wird, fasst Wassermann das Auseinanderfallen von Wort und Bedeutung, wie es ihm retrospektiv seine Jugendjahre zu charakterisieren scheint: „Und wie sehr das Wort Surrogat und Behelf ist, erweist sich in meinem Fall nicht minder offensichtlich, da doch das Ding und Sein, worauf es sich bezog, unbekannt geworden und hinter nicht zu entriegelnder Pforte lag." (Wassermann [1921] 1994, S. 22) Daran anschließend nennt Wassermann die literarische Produktion „Reproduktion", „Annäherung an Geschautes, Gehörtes, Gefühltes, das durch einen jenseitigen Trakt des Bewußtseins gegangen ist und in Stücken, Trümmern und Fragmenten ausgegraben werden muß"; im Unterschied zur Rede vom „Schaffen" bezeichnet er den Schreibprozess „als das ununterbrochene Bemühen eines manischen Schatzgräbers" (Wassermann [1921] 1994, S. 22).

Eine Generation später lässt sich in der Sprach- und Kulturphilosophie des kritischen Theoretikers Theodor W. Adorno eine weitere Form der Sprachkritik und -krise beobachten, die im Kontext einer transdisziplinären kritischen Gesellschaftstheorie sowie als Reflexion der katastrophalen deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert innerhalb der deutschen Sprachkultur von Jüdinnen und Juden einen besonderen Ort einnimmt. Bereits in seinen *Thesen über die Sprache des Philosophen*, einem zu Lebzeiten Adornos unveröffentlichten Text, den die Herausgeber:innen der *Gesammelten Schriften* auf Anfang der 1930er Jahre datieren, findet sich der apodiktische Satz, „[a]lle philosophische Kritik" sei „heute möglich als Sprachkritik" (Adorno [frühe 1930er J.] 1998, S. 369). Denn der Philosoph stehe gegenwärtig „der zerfallenen Sprache gegenüber", sein Material seien „die Trümmer der Worte, an die Geschichte ihn bindet" (Adorno [frühe 1930er J.] 1998, S. 368). Was sich in dieser Neufassung der Philosophie als Sprachkritik zeigt, verweise auf „den Beginn der Adorno'schen Philosophie", den Übergang vom transzendentalen Idealismus zum historischen Materialismus, den der Philosoph unter dem Einfluss Walter Benjamins – und d. h. insbesondere von dessen Sprachtheorie – zwischen 1927 und 1931 vollzieht (Tiedemann [1973] 1998, S. 383). Sie steht zugleich für eine Krise des Denkens nach der Verabschiedung des Idealismus, das „Autonomie und Spontaneität" nicht mehr anzuerkennen bereit ist und dem daher „die Zufälligkeit der signifikativen Zuordnung von Sprache und Sachen radikal problematisch" wird (Adorno [frühe 1930er J.] 1998, S. 366). Gleich in der ersten seiner zehn Thesen zur Sprache des Philosophen kritisiert

Adorno das beliebige Benennen von Dingen als „Zeichen aller Verdinglichung durch idealistisches Bewußtsein“ (Adorno [frühe 1930er J.] 1998, S. 366). In der achten seiner Thesen wird als Ausweg das „sprachliche Verfahren“ der Dialektik eingebracht; während ihm im gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustand die „objektiv vorhandenen Worte der Philosophie“ als „seinsentleert“ gelten, sei Hoffnung einzig davon zu erwarten, „die Worte so um die neue Wahrheit zu stellen, daß deren bloße Konfiguration die neue Wahrheit“ ergebe (Adorno [frühe 1930er J.] 1998, S. 366).

3 Ausblick

Adornos Sprachkritik und -philosophie erfuhr angesichts der Shoa in einer Vielzahl von Schriften eine komplexe Reformulierung, die häufig mit Blick auf den in dem Essay *Kulturkritik und Gesellschaft* (1951) geäußerten Satz, „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben“ (Adorno [1951] 1995, S. 49), sei barbarisch, stark verkürzt wahrgenommen wurde (vgl. Johann 2018). Dass Adornos Position zwischen einer *allgemeinen,* durch den „Zivilisationsbruch“ (Diner 1988) verschärften Sprachkrise und einem Sprachidealismus oszilliert, kann hier nur angedeutet werden.

Im berühmten „Kulturindustrie“-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* findet sich das Grundmotiv der Sprachkritik Adornos und Horkheimers: die Kälte einer von instrumenteller Vernunft beherrschten Sprache. „Das blinde und rapid sich ausbreitende Wiederholen designierter Worte“, heißt es hier etwa, verbinde „die Reklame mit der totalitären Parole“; Warenwerbung, totalitärer Sprachgebrauch und Erfahrungsverlust erscheinen als zentrale Momente einer allgemein gewordenen Sprachkrise: „Die Schicht der Erfahrung, welche die Worte zu denen der Menschen machte, die sie sprachen, ist abgegraben, und in der prompten Aneignung nimmt die Sprache jene Kälte an, die ihr bislang nur an Litfaßsäulen und im Annoncenteil der Zeitungen eigen war.“ (Horkheimer/Adorno [1944/47] 1988, S. 175) Der instrumentelle Gebrauch von Sprache, zum Träger von Reklame verkommen, erscheint als später Augenblick einer Verfallsgeschichte von Sprache krisenhaft. Vor dem doppelten Hintergrund des Nationalsozialismus und ihrer Erfahrung mit der US-amerikanischen Massenkultur der dreißiger und frühen vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts hielten Adorno und Horkheimer hier den Zustand einer gesellschaftlichen Sprachkrise fest, der die Menschen in spätkapitalistischen Gesellschaften von einem früheren Zustand, in dem die Sprache noch eine Schicht von Erfahrung besessen habe, entfremdet zeige. Ihre Sprachkritik zielt auf die Kritik einer Gesellschaftsform, die alles dem Tausch- und Konkurrenzprinzip unterwirft, in der in der Massen- oder Unterhaltungskultur „seit je die Brüchigkeit der Gesellschaft sich reproduzierte“ (Horkheimer/Adorno [1944/47] 1988, S. 164).

Dieser Kritik einer erfahrungs- und geschichtslosen Sprache entleerter, formelhafter gesellschaftlicher Kommunikation steht in Adornos Sprachreflexionen jedoch ein aufgeladenes Verständnis von *idealer* Sprache zur Seite. Dies artikuliert sich im Briefwechsel mit Siegfried Kracauer ebenso wie in einer Reihe von Es-

says und Rundfunkbeiträgen. So wolle er nicht von dem „Glauben“ lassen, dass er sich nur in der deutschen Muttersprache und d. h. in der Sprache, „in der, wie sehr auch verschüttet, alle Assoziationen der Kindheit bereit liegen“, wirklich ausdrücken könne (Adorno [1959] 2008, S. 500). An seinem eigenwilligen Gebrauch des Deutschen hielt Adorno mit Nachdruck fest, während er in seinen zentralen Schriften von der *Dialektik der Aufklärung* bis zur *Negativen Dialektik,* seinem *opus magnum*, den Erfahrungsverlust formelhafter Sprache als allgemeine Sprachkrise konstatierte.

Wollte man den Topos der Sprachkrise innerhalb der deutschsprachig-jüdischen Literatur bis in die Gegenwart verlängern, so ließe sich etwa an den 1944 in Wien geborenen Robert Schindel denken. In Reaktion auf den verbalen Antisemitismus, dem Schindel als Kind begegnet, flüchtet das lyrische Ich seiner Gedichte in eine Zukunft in der deutschen Sprache: „Ich lief schreiend der Vergangenheit davon, ich weiß es noch, ich lief in die deutsche Sprache hinein, als sei die ein Adlerhorst. So musste ich der Fremde die kleinsten sprachlichen Modulationen ablauschen und die nicht benennenden Sprachen lernen, die Gesten übersetzen.“ (Schindel 2004, S. 67) Sprachkrise erscheint hier als Zwang zur Übersetzung, dazu, sich „ein Wortarsenal anzulegen“ auf Hochdeutsch und im „breiteste[n] Wienerisch“, um sprach*mächtig* der Vergangenheit der Todesdrohung als unerkannter „Judenbalg“ in Wien zu entfliehen (Schindel 2004, S. 67).

Literatur

Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft [1951]. In: Petra Kiedaisch (Hg.): Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Stuttgart 1995, 27–49.

Adorno, Theodor W.: Thesen über die Sprache des Philosophen [frühe 1930er J.]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 1: Philosophische Frühschriften. Hg. von Rolf Tiedemann. Darmstadt 1998, 366–371.

Adorno, Theodor W.: Adorno an Kracauer (Frankfurt am Main, 3.2.1959). In: Ders.: Briefe und Briefwechsel. Bd. 7: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923–1966. „Der Riß der Welt geht auch durch mich“. Hg. von Wolfgang Schopf. Frankfurt a. M. 2008, 500–502.

Auerbach, Berthold: Spinoza. Ein historischer Roman. 1. Tl. Stuttgart 1837.

Auerbach, Berthold: Das Judenthum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch [1836]. In: Ders.: Schriften zur Literatur. Hg. von Marcus Twellmann. Göttingen 2014.

Behr, Isachar Falkensohn: Gedichte von einem pohlnischen Juden [1772]. Mit Behrs Lobgedicht auf Katharina II. und Goethes Rezension der ‚Gedichte‘. Hg. von Gerhart Lauer. St. Ingbert 2002.

Braese, Stephan: Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur. Berlin/Wien ^{2}2002.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Diner, Dan (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt a. M. 1988.

Eschenbacher, Walter: Fritz Mauthner und die deutsche Literatur um 1900. Eine Untersuchung zur Sprachkrise der Jahrhundertwende. Frankfurt a. M./Bern 1977.

Göttsche, Dirk: Die Produktivität der Sprachkrise in der modernen Prosa. Frankfurt a. M. 1987.

Goldstein, Moritz: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: Der Kunstwart 25/11 (1912), 281–294.

Goldwasser, James: Fritz Mauthner's Way of Being a Jew. In: Elisabeth Leinfellner/Jörg Thunecke (Hg.): Brückenschlag zwischen den Disziplinen. Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker. Wuppertal 2004, 51–61.

Hahn, Hans-Joachim: Parodie, Dilettantismus, Wissenschaft. Fritz Mauthners politische Sprachkritik. In: Stephan Braese/Daniel Weidner (Hg.): Meine Sprache ist Deutsch. Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970. Berlin 2015, 36–53.

Hahn, Hans-Joachim: Poetische Gerechtigkeit. Ghettoliteratur und moderne Judenfeindschaft. In: Ders./Olaf Kistenmacher (Hg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft II. Antisemitismus in Text und Bild – zwischen Kritik, Reflexion und Ambivalenz. Berlin/Boston 2019, 51–82.

Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief [1902]. Mit einem Text von Christoph König. Hg. u. eingel. von Klaus Detjen. Göttingen 2014.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944/47]. Frankfurt a. M. 1988.

Johann, Wolfgang: Das Diktum Adornos. Adaptionen und Poetiken. Rekonstruktionen einer Debatte. Würzburg 2018.

Kilcher, Andreas: Deutsch-jüdische Literaturgeschichte schreiben? Perspektiven historischer Diskursanalyse. In: Eva Lezzi/Dorothea M. Salzer (Hg.): Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft. Berlin 2009, 351–379.

Lehmann, Annette Jael: Im Zeichen der Shoah. Aspekte der Dichtungs- und Sprachkrise bei Rose Ausländer und Nelly Sachs. Tübingen 1999.

Leschnitzer, Adolf: Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft. Heidelberg 1954.

Levy, Lital/Schachter, Allison: A Non-Universal Global: On Jewish Writing and World Literature. In: Prooftexts 36/1 (2017), 1–26.

Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache [1901–1902]. 3 Bde. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1982.

Mauthner, Fritz: o. T. In: Werner Sombart (Hg.): Judentaufen. München 1912, 74–77.

Mauthner, Fritz: Erinnerungen. Bd. 1: Prager Jugendjahre. München 1918.

Mauthner, Fritz: Skeptizismus und Judentum [1924]. Mit einer Einl. u. Anmerkungen von Frederick Betz/Jörg Thunecke. In: Studia Spinozana 5 (1989), 275–307.

Platon: Werke. Hg. von Gunther Eigler. Bd. 5: Phaidros, Parmenides, Epistolai (Briefe). Darmstadt 2005.

Schiller, Friedrich: Xenie 644: Die Sprache. In: [Ders./Johann Wolfgang Goethe]: Xenien 1796. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs. Hg. von Erich Schmidt, Bernhard Suphan. Weimar 1893, 73.

Schindel, Robert: Zeitpumpen. Rede zum Mörike-Preis 2000. In: Ders.: Mein liebster Feind. Essays, Reden, Miniaturen. Frankfurt a. M. 2004, 66–73.

Shakespeare, William: The Merchant of Venice [1597]. In: Ders.: The Complete Works. Hg. von W. J. Craig. London 1990, 208–234.

Tiedemann, Rolf: Editorische Nachbemerkung [1973]. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 1: Philosophische Frühschriften. Hg. von Rolf Tiedemann. Darmstadt 1998, 381–384.

Wagner, Richard: Das Judenthum in der Musik. Leipzig 1869.

Wassermann, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude [1921]. München 1994.

Wassermann, Jakob: Die Juden von Zirndorf. Roman [1897]. Neubearb. Ausg., 6.-20. Aufl. Berlin/Wien 1918.

Wassermann, Jakob: Caspar Hauser oder die Trägheit des Herzens. Roman. 1.-4. Aufl. Stuttgart/Leipzig 1908.

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.

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 [entsprachen]“ (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

© 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

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 unumgehbaren 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 – transformation – 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 soffrim*), 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 letzthin 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 Konnotierung 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 Gemeinte 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 Zerstreuung 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‘, irgend ‚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 ^{2}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.

Moderne Sprachphilosophie im Kontext von Judentum und Sprachmetaphysik

Demian Berger

1 Einleitung

Walter Benjamins Sprachtheorie und Ludwig Wittgensteins Sprachdenken sind als Ausdruck deutschsprachig-jüdischer Sprachkulturen lesbar. Eine vergleichende Untersuchung dieser sprachphilosophischen Beiträge im Problemfeld jüdischer Sprachkultur muss methodisch verschiedene Perspektiven integrieren. Sie muss erstens diskursgeschichtlich die Ansätze vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Metaphysikkritik und einer ihrer Varianten zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der Sprachkritik um 1900, betrachten. Sie muss zweitens biografisch und kulturhistorisch das Verhältnis der betreffenden Autoren zum eigenen Judentum beleuchten. Sie kann drittens, auf dieser Grundlage, nach Formen säkularisierter Theologie in den sprachphilosophischen Entwürfen fragen. Während sich die Benjamin-Forschung primär auf die zweite und dritte Perspektive konzentrierte, war die Wittgenstein-Forschung vor allem, sofern nicht ausschließlich sprachanalytisch ausgerichtet, um die erste und in geringerem Maße um die zweite Frage bemüht. Zudem gibt es einige vergleichende Einzelstudien etwa zu sprachtheoretischen, ethischen oder ästhetischen Aspekten, in denen das Judentum, wenn überhaupt, eine eher untergeordnete Rolle spielt (vgl. exemplarisch Bense 1960; Gabrielli 2004 und jüngst Stern 2019). Es fehlt somit eine alle drei Problemkreise integrierende, vergleichende systematische Betrachtung zweier zentraler sprachtheoretischer Ent-

D. Berger (✉)
Universität Zürich, Zürich, Schweiz
E-Mail: demian.berger@uzh.ch

© 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_16

würfe des 20. Jahrhunderts (vgl. Cho 2014, S. 234; zu biografischen Berührungspunkten, Affinitäten und Abgrenzungen vgl. Schöttker 2008). Diesem Desiderat soll hier Rechnung getragen werden.

2 Sprachdenken bei Benjamin und Wittgenstein

Eine grundlegende Differenz zwischen dem Sprachdenken Benjamins und dem Wittgensteins betrifft deren Verhältnis zur Metaphysik. Zwar stehen beide Autoren der traditionellen okzidentalen Metaphysik ablehnend gegenüber. Sie nehmen dabei den Weg der zeittypischen Sprachkritik, unterscheiden sich jedoch nicht nur hinsichtlich ihres Sprachbegriffs, sondern auch im Ziel ihrer sprachkritischen Unternehmung. Während Wittgenstein zeitlebens in der traditionellen Philosophie oder Metaphysik seinen Hauptgegner erblickte, geht es Benjamin um eine Rehabilitation metaphysischen Denkens mit den Mitteln der Sprache. Diese Neubestimmung von Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes“ (Adorno [1966] 2003, S. 400) geht aus von der Erfahrung der epistemischen Unzulänglichkeit des alltäglichen Sprachgebrauchs und soll dann zur Erfassung metaphysisch adäquater sprachlicher Verfahren gelangen. Wittgensteins und Benjamins sprachkritische Denkbewegungen nehmen somit zunächst die entgegengesetzte Richtung. Soll bei Wittgenstein die Freilegung des ‚richtigen‘ Sprachgebrauchs von der Metaphysik wegführen, so weist sie bei Benjamin in Richtung Transzendenz. Von der traditionellen Metaphysik unterscheidet sich Benjamins Projekt dennoch fundamental, weil nicht die deduzierende Ratio (vgl. Kondylis 1990, S. 13), sondern eine Sprachtheologie unter ästhetischen Vorzeichen den Zugang zur wahren, transzendenten Wirklichkeit eröffnet.

Die brieflich dokumentierte frühe Mauthner-Lektüre vom Sommer 1910 war wichtig für Benjamin (vgl. Benjamin 1995a, S. 13, 14, 19). Fritz Mauthners Sprachkritik (in der Kurzfassung *Die Sprache*, Mauthner 1907) löste nämlich eine persönliche Sprachkrise in Gestalt umfassender Zweifel an der Erkenntniskraft von Sprache aus, die den Hintergrund für Benjamins in den folgenden Jahren entwickelte Sprachtheorie bildete (vgl. Berger 2019a, S. 301–324). So sucht Benjamin Mauthner spätestens ab 1916, im Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, zu überwinden, indem er dessen Kritik im Rückgriff auf Theologie historisiert: Die epistemische Defizienz der Sprache – Mauthners in *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* entwickelte Hauptthese, die Sprache sei zur Erschließung der Wirklichkeit unfähig (vgl. Mauthner [1902] 1923) – betrifft nach Benjamin nicht Sprache schlechthin, sondern einen bestimmten geschichtlichen Sprachstand, nämlich die Sprache nach ihrer Zerstreuung in eine Vielzahl von Einzelsprachen, die jenen Mängeln unterliegen, die Benjamin unter dem Stichwort „bürgerlich“ (Benjamin [1916] 1991a, S. 144) beschreibt. Zwar ist „bürgerlich“ ein Begriff, den Benjamin zur Kennzeichnung einer von ihm abgelehnten Sprach*auffassung* benutzt, wonach das konventionell gesetzte „Mittel der Mitteilung […] das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat der Mensch“ (Benjamin [1916] 1991a, S. 144) sei. Jedoch fängt diese Sprachansicht Sprachcharaktere ein, die

nach Sündenfall und babylonischer Sprachverwirrung faktisch vorherrschend sind, nämlich ihre durch arbiträre „Zeichen" vermittelte Denotations- und Kommunikationsfunktion (Benjamin [1916] 1991a, S. 154). Im Hinblick auf Sprache überhaupt ist diese Auffassung nach Benjamin falsch, weil sie den wesentlichen, nicht-arbiträren Ausdruckscharakter der Sprache verkennt. Hinsichtlich des gegenwärtigen Sprachgebrauchs erkennt sie dessen instrumentellen Zug, verkennt aber, dass der Begriffsinhalt, den die Sprachzeichen darzustellen prätendieren, eine Fiktion ist: „Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht" (Benjamin [1916] 1991a, S. 145). Hatte Mauthner die epistemische Insuffizienz der Sprache ontologisch auf deren Bindung an irrtumsanfällige Sinneseindrücke und an die praktischen Lebenserfordernisse zurückgeführt (vgl. Mauthner [1902] 1923, S. 641), konstatiert Benjamin historisch eine „Abkehr" vom ursprünglichen „Anschauen der Dinge" in deren begrifflicher Unterwerfung (Benjamin [1916] 1991a, S. 154).

Die Historisierung der Sprachkritik eröffnet Benjamin eine Perspektive auf die künftige Überwindung der beschriebenen Mängel. Dieses Projekt ist ein sprachmetaphysisches. Erstens wird die „reine Sprache" (Benjamin [1923] 1991b, S. 13) als transzendentes Telos einer Sprachbewegung installiert, die sich etwa durch Übersetzung realisiert. (► Deutungen der Mehrsprachigkeit) Zweitens setzt diese Sprachbewegung an jenen einzelsprachlichen Charakteren an, die auf die verlorene Namenssprache zurückverweisen, nämlich an deren Ausdrucks- oder Anschauungsqualität, oder, in späteren Jahren, an deren ‚auratischer' Dimension (vgl. Berger 2019b, S. 56–57; zu ähnlichen Momenten schon bei Mauthner vgl. Berger 2019a, S. 83–88, sowie ► Sprachkrisen im Kontext kontroverser Zugehörigkeit). Benjamin hat sein frühes Sprachdenken explizit als metaphysisch begriffen. So zieht er im Aufsatz *Über das Programm der kommenden Philosophie* von 1917 die transzendentalphilosophischen Folgerungen aus seiner im Jahr zuvor entworfenen Sprachtheorie. Der „neue Begriff der Erfahrung" sei „selbst der logische Ort und die logische Möglichkeit der Metaphysik", entsprechend würde kritische Philosophie, als Erfahrung zweiter Ordnung, in Metaphysik ‚übergehen' (vgl. Benjamin [1917] 1991c, S. 163, 169). Eine „solche Philosophie" aber, so Benjamin im Anschluss an die sprachtheologischen Überlegungen von 1916, wäre „in ihrem allgemeinen Teile selbst als Theologie zu bezeichnen" (Benjamin [1917] 1991c, S. 168).

Dagegen ist Wittgensteins frühes Sprachdenken, das er zur selben Zeit im *Tractatus logico-philosophicus* entwickelt, im Einklang mit der neopositivistischen Grundsatzposition ausdrücklich als Metaphysik-Kritik angelegt: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft […], und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat." (TLP 6.53, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 85) Dass die Sätze der Naturwissenschaft Bedeutung *haben,* liegt daran, dass sie sich, hypothetisch, in logisch voneinander unabhängige Elementarsätze, die elementaren Sachverhalten entsprechen, zerlegen lassen (vgl. TLP 4.21, 4.221, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 38), wobei die Sachverhalte sich aus einfachen Gegenständen zusammensetzen, die im Satz durch „Namen" vertreten werden und

die Wittgenstein abweichend von der traditionellen Bedeutung „Substanz“ nennt (vgl. TLP 2.01, 2.021, 3.202, 3.203, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 11, 13). Wittgensteins Erstlingswerk tritt zwar mit dem Anspruch auf, die überlieferte Metaphysik zu kritisieren und deren Sätze als sinnlos zu erweisen. Gleichwohl gerät es letztlich zu einem metaphysischen Unterfangen, erstens im Hinblick auf seine Gesamtanlage: Wittgenstein fragt schon in den ersten Paragraphen nach der logischen Struktur der „Welt“ (vgl. TLP 1–1.21, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 11), um die Natur sprachlicher Erkenntnis und Erfahrung aufzuklären. Nicht etwa fragt er empiristisch nach Sinnesdaten oder Protokollsätzen. Das Erkenntnissubjekt ist ein „metaphysisches“, das, Kants ‚transzendentalem Subjekt‘ ähnlich, die „Grenze der Welt“ bildet (TLP 5.632, 5.633, 5.641, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 68), wie denn auch die „Logik“ selbst als „transzendental“ bezeichnet wird (TLP 6.13, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 76). Zweitens enthält der *Tractatus* ein zentrales metaphysisches Postulat, die Annahme einer vollkommenen Isomorphie von (idealer) Sprache und Realität, eines spiegelbildlichen Verhältnisses von kategorialer Struktur der Sprache und kategorialer Struktur der Wirklichkeit (vgl. Stenius 1969, S. 253). Zwischen den Elementarsätzen und den atomaren Sachverhalten besteht eine strukturelle Abbildbeziehung; die Grenzziehung von Sagbarem und Unsagbarem betrifft die Sprache *und* die Welt (vgl. TLP 5.5561, 5.6, 5.61, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 66–67). Wittgensteins frühe Schrift enthält noch eine dritte metaphysische Ebene, nämlich dort, wo das „Mystische“ als „Unaussprechliches“, das sich nur „*zeigt*“ darin, „*dass*“ die Welt ist (TLP 6.44, 6.522, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 84–85, Herv. i. O.), berührt wird. Dabei sind theologische Fragen, ebenso wie ethische oder ästhetische (vgl. TLP 6.421, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 83), vom Bereich des Sagbaren ausgeschlossen.

Sowohl Wittgenstein als auch der jüngere Benjamin vertreten also einen je spezifischen Sprach-Transzendentalismus, beide postulieren eine durch Sprachpurifikation freizulegende bzw. wiederzugewinnende „vollkommen erkennende“ (Benjamin [1916] 1991a, S. 152) Ideal- oder Ursprache, die in beiden Fällen eine ‚Namenssprache‘ darstellt (vgl. Benjamin [1916] 1991a, S. 144; Schöttker 2008, S. 103, sowie TLP 3.26, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 20: „Der Name […] ist ein Urzeichen“), wobei die Art dieser vollkommenen Erkenntnis sehr unterschiedlich bestimmt wird (vgl. Albinus 2016, S. 123–126). Beide Entwürfe haben überdies metaphysische Implikationen, die teils religiös-theologischen Charakter annehmen: Benjamins Sprachmetaphysik fällt mit Sprachtheologie zusammen, während bei Wittgenstein religiöse Erfahrung die Grenzen von Sprache und Welt überschreitet. Was die mystischen Aspekte betrifft, zielt Benjamins Mystik auf die „Elimination des Unsagbaren“ (Benjamin [1916] 1995b, S. 326), ist mithin sprachlicher Natur, während Wittgenstein eine Mystik des Unaussprechlichen konzipiert. Auch in Bezug auf die zeitgenössische Sprachkritik zeigen sich deutliche Unterschiede. Während Benjamin Mauthners Kritik auf seine Weise adaptiert, lehnt Wittgenstein sie ab: „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘“, allerdings „nicht im Sinne Mauthners“ (TLP 4.0031, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 26). Sprachkritik im Sinne des *Tractatus* stellt nicht eine allgemeine Unzulänglichkeit der Sprache zu Erkenntniszwecken fest, sondern möchte die Grenzen des richti-

gen Sprachgebrauchs angeben, indem sie die „wirkliche“ hinter der „scheinbare[n] logische[n] Form“ von Sätzen freilegt (TLP 4.0031, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 26; vgl. auch Janik/Toulmin 1973, S. 132, 180–182, 196). Sprachkritik in diesem Sinn postuliert eine der Realität isomorphe Idealsprache, die in den Sätzen der Naturwissenschaft und denen der Umgangssprache (vgl. TLP 5.5563, Wittgenstein [1922] 1984a, S. 66) logisch enthalten ist. Demgegenüber ist bei Benjamin nicht nur der Erkenntnischarakter der idealen, der ‚reinen‘ Sprache ein anderer – nicht vermittels einer Strukturanalogie, vielmehr durch „magische Gemeinschaft mit den Dingen“ (Benjamin [1916] 1991a, S. 147) –, sondern in den bestehenden Sprachen auch anders gegenwärtig, nicht logisch-implizit, sondern als Ausdrucks- oder Unmittelbarkeitsdimension.

Während bei Benjamin jüdische Denkformen und -inhalte überall, oft mit allgemein biblischem Bezug oder vielfältig transformiert, gegenwärtig sind – die sprachphilosophische Genesis-Deutung im frühen Sprachaufsatz kann dafür methodisch und thematisch gleichsam als Blaupause sowie als Beleg für die theoretische Relevanz dieser Bezüge gelten (vgl. etwa Fuld 1979, S. 72–79; Hirsch 1995, S. 80; allgemein und exemplarisch Pignotti 2009) –, ist Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Judentum verborgener und problematischer. Nun ist es richtig, in Wittgenstein auch einen religiösen Denker zu erblicken, nicht nur mit Blick auf die Mystik des *Tractatus*, sondern auch auf die zahlreichen Überlegungen in den nachgelassenen Schriften, die sich mit religiösen Fragen, insbesondere dem Problem des Glaubens und dessen Verhältnis zum Wissen (vgl. etwa Wittgenstein [1950–1951] 1984b, S. 154, 166–170; Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 496, 540, 567, 568) beschäftigen. Doch zögert man, solche Überlegungen direkt auf Wittgensteins Judentum zu beziehen und in Wittgenstein den genuin ‚jüdischen Denker‘, wie er sich 1931 selbst bezeichnete (vgl. Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 476), zu erblicken (so aber bei Chatterjee 2005, S. ix: „[T]he pointing function of all Wittgenstein’s work was towards Jewish tradition“). Zum einen sind die religiösen Impulse des in einer früh assimilierten Familie aufgewachsenen Philosophen, der mit Tolstojs Evangelien-Bearbeitung im Tornister in den Ersten Weltkrieg zog (vgl. Monk 1992, S. 21; Schulte [1989] 2001, S. 14), sehr divers: Viele religiös-theologische Denkfiguren sind, wo nicht eindeutig christlich (vgl. Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 496), konfessionell nicht-determiniert. So geht das religiöse Bezugssystem für Wittgenstein dem Glauben nicht voraus oder mit ihm als spezifische Offenbarung einher, vielmehr bestimmt er, Sören Kierkegaard ähnlich, den religiösen Glauben als „das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem“, als „eine Art des Lebens, oder eine Art das Leben zu beurteilen“ (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 540–541; vgl. Putnam 2008, S. 9, 11–12, 27; zu Wittgensteins „religious point of view“ vgl. auch Stern 2019, S. 360–362). Zum anderen hatte Wittgenstein ein sehr problematisches Verhältnis zur eigenen jüdischen ‚Identität‘. David G. Stern hat differenziert aufgezeigt, wie Wittgensteins jüdisches Selbstverständnis, bei aller brieflich artikulierten kritischen Distanz (vgl. Wittgenstein [1931] 1980, S. 183), von seiner Auseinandersetzung mit Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* geprägt war: „Wittgenstein saw in Weininger, and Weininger’s antisemitism, a mirror of his own self-hatred,

a way of figuring a relationship of identification and denial that he both had to and could not confront.“ (Stern 2000, S. 390; vgl. auch Janik 1995) Weininger hatte das Judentum nicht als „Rasse“, sondern als „platonische Idee“ konzipiert, an der alle Menschen, insbesondere aber die Juden selbst, teilhätten und die es innerlich zu überwinden gelte (Weininger [1903] 1997, S. 418). Er verbindet diese Idee nicht nur mit dem abgelehnten Prinzip des ‚Weiblichen‘, sondern auch, im Rekurs auf Houston Stewart Chamberlain, mit zahlreichen antisemitischen Stereotypen, lässt sie letztlich mit dem „Geist der Modernität“ (Weininger [1903] 1997, S. 441) zusammenfallen: „Diese innere Vieldeutigkeit, diesen Mangel an unmittelbarer innerer Realität irgend eines psychischen Geschehens, die Armut an jenem An- und Fürsich-Sein, aus welchem allein höchste Schöpferkraft fließen kann, glaube ich als die Definition dessen betrachten zu müssen, was ich das Jüdische als Idee genannt habe.“ (Weininger [1903] 1997, S. 434–435; vgl. auch Achinger 2015, S. 221) Der Topos der fehlenden Ganzheit taucht bei Wittgenstein wieder auf, etwa, wenn er in einer Notiz von 1948 den ‚ganzen Menschen‘ Georg Christoph Lichtenberg dem „Verstandesskelett“ Karl Kraus gegenüberstellt (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 542). Zur „Abstraktheit“ des Kraus’schen Theaters würden, so Wittgenstein 1931, „vielleicht nur die Juden“ neigen (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 467). Auch adaptiert Wittgenstein Weiningers Gegenüberstellung von Judentum und Christentum („jenes das zerrissenste, der inneren Identität barste, dieses das glaubenskräftigste, gottvertrauendste Sein“, Weininger [1903] 1997, S. 437), wenn er das Alte Testament, „die Judenbibel“, als „Körper ohne Kopf“, das Neue Testament als „Kopf“, die Apostelbriefe als „Krone auf dem Haupt“ bezeichnet (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 498). Judentum und Christentum stehen für Wittgenstein im Verhältnis von „Problem“ und „Lösung“ bzw. „Hoffnung“ und „Erfüllung“ (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 498). Gerade diese Formulierung sollte jedoch davor bewahren, die antisemitischen Momente und Konnotationen überzubetonen und die Komplexität von Wittgensteins Beschäftigung mit dem Judentum, die auch positive Identifikation einschließt (s. u.), zu verkennen: Das eigene Judentum, nicht weniger aber der Antisemitismus selbst, war für ihn tatsächlich ein ‚Problem‘, das er philosophisch nicht aufzulösen im Stande war (vgl. Stern 2000, S. 398; Lurie 1989, S. 325; Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 556).

Gegenüber einer ‚Judaisierung‘ Wittgensteins ist also Vorsicht geboten. Dennoch ist es legitim, bestimmte Elemente, Theoreme und Verfahren auf das Judentum zu beziehen. Methodisch kann dabei Wittgensteins spätes Sprachdenken selbst als Leitfaden dienen. Zwar hat Wittgenstein für den Begriff des Judentums eine Analyse sprachlicher Gebrauchskontexte nicht geleistet. Doch fordert er sie 1950 für den religiösen Bereich überhaupt: „Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer […]. *Die Praxis* gibt den Worten ihren Sinn“ (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 571, Herv. i. O.). So gelte es, sich zu fragen, wie „uns das Wort ‚Gott‘ beigebracht“ werde und dabei „Beiträge zu der Beschreibung“ in Form einer „Beispielsammlung“ zu machen (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 566–567). In solchen Beispielen treten „Familienähnlichkeiten“ der verschiedenen Gebrauchszusam-

menhänge des Gottesbegriffs zutage: „Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (PU 66, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 278). Solche Ähnlichkeitsrelationen lassen sich für einen paradigmatischen Zugang zu Wittgensteins eigentümlicher ‚Sprachtheologie‘ nutzen. Bestimmte sprachphilosophische Theoreme lassen sich nämlich mit sprachtheologischen Paradigmen – Beispielen, Vorbildern, Mustern, Modellen – *vergleichen*. „Paradigma“ ist nach Wittgenstein eben das: „etwas, womit verglichen wird“ (PU 50, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 268). Die Basis solcher Vergleiche und das, was dabei sichtbar wird, sind Relationen der Strukturanalogie. Im Folgenden sollen zwei zentrale sprachtheologische Problemkreise betrachtet werden: Erstens das Verhältnis von Ein- und Mehrsprachigkeit im Laufe der Entwicklung von Wittgensteins Denken, zweitens das lebenslange Bemühen um Sprachreinigung.

Das frühe Konzept einer logisch strukturierten Idealsprache, das den Dreh- und Angelpunkt der Metaphysik des *Tractatus* bildet, unterzieht Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* einer Kritik und verwirft es ausdrücklich als metaphysisch. Das betrifft zunächst die Idee eines „*verborgenen*“, in der philosophischen Analyse freizulegenden „*Wesens*“ der Sprache (PU 92, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 293, Herv. i. O.), die Auffassung, es gebe „eine letzte Analyse unserer Sprachformen, also *eine* vollkommen zerlegte Form des Ausdrucks“ (PU 91, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 292, Herv. i. O.). Statt ein solch imaginiertes Wesen aufzusuchen, müsse man nach dem tatsächlichen Gebrauch von Worten wie ‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Gegenstand‘ oder ‚Satz‘ fragen, nach dem Gebrauch in der „Sprache, in der es seine Heimat hat“. Das würde bedeuten, „die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ zu führen (PU 116, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 300). Metaphysisch ist nach Wittgenstein aber auch die durch die bildhafte Form der Sprache selbst nahegelegte Idee einer Isomorphie von idealer Sprache und Realität („Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten“, PU 114, Wittgenstein [ca. 1936–1946] 1984d, S. 300), ein Irrtum, den Wittgenstein schon in den frühen 1930er Jahren in der *Philosophischen Grammatik* als metaphysisch charakterisiert hatte: „Wie alles Metaphysische ist die Harmonie zwischen Gedanken und Wirklichkeit in der Grammatik der Sprache aufzufinden.“ (Wittgenstein [1932/33] 1984e, S. 162) Die Hinwendung zum tatsächlichen Sprachgebrauch schließt es ein, die philosophische Relevanz menschlicher Mehrsprachigkeit anzuerkennen, da sich sprachliche Bedeutung nur performativ in den diversen Einzelsprachen und dort sehr unterschiedlich realisiert. Entsprechend ist die Kritik mentalistischer Vorstellungen von einer allen Einzelsprachen zugrunde liegenden universellen ‚Sprache des Geistes‘ ein stets wiederkehrendes Thema der *Philosophischen Untersuchungen*. Freilich ist dieses Mehrsprachigkeitskonzept nicht eindeutig messianisch, doch legt ein paradigmatischer Zugang es nahe, darin säkularisiert sprachmessianische Züge zu erkennen. Suchte Wittgenstein in jungen Jahren eine logische Ursprache hinter den verstellenden Einzelsprachen freizulegen, so steht Mehrsprachigkeit später unter positiven Vorzeichen: Die klärende, ja *heilende* Beschreibung von sich

in unterschiedlichsten Landessprachen realisierenden Sprachspielen stellt nun das Kerngeschäft jener philosophischen Tätigkeit dar, die Wittgenstein beinahe mit dem Eifer eines religiösen Auftrags betreibt, dabei gegen Ende seines Lebens die Übermenschlichkeit dieser Aufgabe betonend: „Die Landschaft dieser Begriffsverhältnisse aus ihren unzähligen Stücken, wie sie die Sprache uns zeigt, zusammenzustellen, ist *zu schwer* für mich. Ich kann es nur sehr unvollkommen tun." (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 561, Herv. i. O.) Es ist diese Hingabe an Sprachpurifikation, die, alle Brüche überdauernd, Wittgensteins philosophisches Denken durchzieht, die es mit Benjamins „Heilungsgeschichte der Sprache" (Kumekawa 1999, S. 113), der Suche nach der ‚reinen Sprache', verbindet. Wittgenstein sieht darin 1930/31 selbst etwas ‚Jüdisches', zunächst mit Bezug auf Ernest Renans *Histoire du Peuple d'Israël*. So kennzeichne „das *Undichterische,* unmittelbar auf's Konkrete gehende" der „semitischen Rassen" auch seine eigene Philosophie (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 458, Herv. i. O.). Auch Weininger hatte ‚dem Juden' jede echte Fähigkeit zur religiösen und ästhetischen Transzendenz abgesprochen (vgl. Weininger [1903] 1997, S. 427–430). Gerade das aber hat für Wittgenstein religiöse Züge: „Die Dinge liegen unmittelbar da vor unsern Augen, kein Schleier über ihnen. – Hier trennen sich Religion und Kunst." (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 458) Wittgenstein identifiziert sich hier positiv mit dem Jüdischen: Zwar sei, so Wittgensteins Variation eines verbreiteten antisemitischen Topos, auch der „größte jüdische Denker", wie er selbst („Ich z. B."), immer „nur ein Talent", weil er in seinem Denken nicht wahrhaft schöpferisch, sondern nur „reproduktiv" sei, doch könne immerhin die „Tätigkeit des Klärens mit Mut betrieben werden" (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 476; vgl. Thomä 2003, S. 61–62). Im Bemühen um Sprachreinigung durch Betrachtung des alltäglichen, natürlichen (Poesie einschließenden) Sprachgebrauchs, dürfte Wittgenstein sich Karl Kraus verwandt gefühlt haben (vgl. Kraus [1937] 2016, S. 9–11; zu Wittgensteins und Benjamins Kraus-Bezug als verbindendem Moment vgl. Cho 2014, S. 235–236). Die antisemitischen Konnotationen sind dabei weiterhin vorhanden, wenn Wittgenstein um 1933 seine und Kraus' Art zu philosophieren als „Verfall" bezeichnet, als „Sprechen mit einem zahnlosen Mund", das ihm fälschlich als „das eigentliche, wertvollere" erscheine (Wittgenstein [1914–1951] 1984c, S. 482).

In veränderter Gestalt kehrt die kritisierte Idealsprache auch im Sprachpluralismus der späten Philosophie wieder. Denn Wittgensteins Vorstellung eines richtigen, alltäglichen Sprachgebrauchs, der, korrekt beschrieben, zugleich die Kriterien an die Hand gibt, über Sinn und Unsinn zu entscheiden sowie metaphysische Scheinsätze zu entlarven, ist ebendas: die Idee einer idealen, von allen metaphysischen Mängeln und Zweideutigkeiten befreiten Sprache (vgl. Kondylis 1990, S. 507). Zwar ist Letztere je nach Sprach- und Handlungskontext unterschiedlich realisiert. Gleichwohl handelt es sich um ein philosophisches, ja seinerseits metaphysisches Konstrukt. Wo der wirkliche Sprachgebrauch, ein hybrides Geflecht unterschiedlichster, gerade auch metaphysischer Sprechweisen, die gesuchten Sinn-Kriterien nicht hergibt, muss Wittgenstein den ‚richtigen' Sprachgebrauch gleichsam als regulative Idee postulieren. Dieser ist dann das, was nach allen sprachreinigenden Bemühungen übrigbleibt: die säkulare Form jenes Telos der

messianischen Sprachbewegung, die Benjamin unter dem Titel ‚reine Sprache' behandelte und die auf eine ‚vollkommen erkennende' Ursprache verweist.

3 Resümee

Es wäre unangemessen, Benjamins und Wittgensteins Sprachdenken unter die Kategorie ‚jüdische Sprachmetaphysik' zu subsumieren. Insbesondere Wittgensteins Sprachdenken weist weder einen konstitutiven Bezug zu jüdischen Denkformen und -inhalten auf, noch ist es sprachmetaphysisch verfasst, sondern richtet sich ausdrücklich gegen metaphysische Denkweisen in den unterschiedlichsten Gestalten. Benjamins Sprachtheorie allerdings, obschon sprachkritisch und ästhetisch gegen die traditionelle Metaphysik gerichtet, enthält selbst gewichtige metaphysische Elemente. Auch sind darin Formen und Inhalte jüdischen Denkens, wenngleich vielfältig transformiert, überall präsent. Und ohne aus Wittgenstein einen ‚jüdischen Denker' machen zu wollen, lassen sich auch bei ihm – biografisch und philosophisch – offene und verborgene Bezüge zur jüdischen Tradition ausmachen. Ebenso hält Metaphysisches ungewollt Einzug in sein dezidiert metaphysikkritisches Denken, einmal in Form von rückblickend von ihm selbst als metaphysisch erkannter Theoreme im sprachidealistischen Frühwerk, dann als verkapptes metaphysisch-messianisches Telos sprachpurifizierender Bemühung im Rahmen der späten praktisch-pluralistischen Sprachkonzeption.

Literatur

Achinger, Christine: „Wer immer das jüdische Wesen haßt, der haßt es zunächst in sich." Otto Weininger als Theoretiker und Praktiker des Antisemitismus. In: Hans-Joachim Hahn/Olaf Kistenmacher (Hg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944. Berlin/München/Boston 2015, 209–233.

Albinus, Lars: Religion as a Philosophical Matter. Concerns about Truth, Name, and Habitation. Berlin/Boston 2016.

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Bd. 6: Negative Dialektik [1966]. Jargon der Eigentlichkeit. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2003.

Benjamin, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen [1916]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991a, 140–157.

Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie [1917]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991c, 157–179.

Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers [1923]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV.1: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen. Hg. von Tillmann Rexroth. Frankfurt a. M. 1991b, 9–21.

Benjamin, Walter: An Martin Buber (München, 17.7.1916). In: Ders.: Gesammelte Briefe. Bd. I: 1910–1918. Hg. von Christoph Gödde, Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1995b, 325–327.

Benjamin, Walter: Gesammelte Briefe. Bd. I: 1910–1918. Hg. von Christoph Gödde, Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1995a.

Bense, Max: Exkurs über Walter Benjamin und Ludwig Wittgenstein. In: Ders.: Programmierung des Schönen. Allgemeine Texttheorie und Textästhetik. Baden-Baden 1960, 46–51.
Berger, Demian: Ästhetische Moderne im Widerspruch. Studien zur politischen Ästhetik Gustav Landauers und Walter Benjamins im Kontext der Neo-Mystik um 1900. Bielefeld 2019a.
Berger, Demian: Aura und Anschauung. Walter Benjamins materialistische Wahrnehmungslehre. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2019b.
Chatterjee, Ranjit: Wittgenstein and Judaism. A Triumph of Concealment. New York 2005.
Cho, Hyowon: A Cloud of Words. A Reflection on (Dis)appearing Words of Benjamin and Wittgenstein. In: Benjamin-Studien Bd. 3 (2014), 233–250.
Fuld, Werner: Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie. München/Wien 1979.
Gabrielli, Paolo: Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin. Bern 2004.
Hirsch, Alfred: Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas. München 1995.
Janik, Allan/Toulmin, Stephen: Wittgenstein's Vienna. New York 1973.
Janik, Allan: How did Weininger influence Wittgenstein? In: Nancy A. Harrowitz/Barbara Hyams (Hg.): Jews & Gender. Responses to Otto Weininger. Philadelphia 1995, 61–71.
Kondylis, Panajotis: Die neuzeitliche Metaphysikkritik. Stuttgart 1990.
Kraus, Karl: Schriften. Bd. 7: Die Sprache [1937]. Hg. von Christian Wagenknecht. Frankfurt a. M. 2016.
Kumekawa, Mario: Nach dem Sündenfall. Über die Vorstellung der besseren Sprache bei Ludwig Wittgenstein und dem frühen Walter Benjamin. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 29/3 (1999), 113–129.
Lurie, Yuval: Jews as a Metaphysical Species. In: Philosophy 64/249 (1989), 323–347.
Mauthner, Fritz: Die Sprache. Frankfurt a. M. 1907.
Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache [1902]. Bd. 3: Zur Grammatik und Logik. 3., um Zusätze verm. Aufl. Leipzig 1923.
Monk, Ray: Wittgenstein. Das Handwerk des Genies. Stuttgart 1992.
Pignotti, Sandro: Walter Benjamin – Judentum und Literatur. Tradition, Ursprung, Lehre. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2009.
Putnam, Hilary: Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein. Bloomington/Indianapolis 2008.
Schöttker, Detlev: Benjamin liest Wittgenstein. Zur sprachphilosophischen Vorgeschichte des Positivismusstreits. In: Benjamin-Studien Bd. 1 (2008), 91–105.
Schulte, Joachim: Wittgenstein. Eine Einführung. Stuttgart [1989] 2001.
Stenius, Erik: Wittgensteins Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken. Frankfurt a. M. 1969.
Stern, Alexander: The Fall of Language. Benjamin and Wittgenstein on Meaning. Cambridge, Mass. 2019.
Stern, David G.: The Significance of Jewishness for Wittgenstein's Philosophy. In: Inquiry 43/4 (2000), 383–401.
Thomä, Dieter: Vom Glück in der Moderne. Frankfurt a. M. 2003.
Weininger, Otto: Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung [1903]. München 1997.
Wittgenstein, Ludwig: Wittgenstein an Moore (23. August 1931). In: Ders.: Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker. Hg. von Brian F. McGuinness, Georg Henrik von Wright. Frankfurt a. M. 1980, 183–184.
Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen [1914–1951]. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 8: Bemerkungen über Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Neu durchges. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1984c, 445–573.
Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus [1922]. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Neu durchges. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1984a, 7–85.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen [ca. 1936–1946]. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen. Neu durchges. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1984d, 225–618.
Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe. Bd. 4: Philosophische Grammatik [1932/33]. Hg. von Rush Rhees. Frankfurt a. M. 1984e.
Wittgenstein, Ludwig: Über Gewissheit [1950–1951]. In: Ders.: Werkausgabe. Bd. 8: Bemerkungen über Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. Neu durchges. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1984b, 113–257.

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.

Deutsch als jüdische Sprache – im Widerstreit

Deutsch als jüdische Sprache im Widerstreit – Überblicksartikel

Stephan Braese

1 Zur begrifflichen Klärung

Im Spektrum deutscher Sprachkulturen von Juden stellt die Formel ‚Deutsch als jüdische Sprache' einen gesteigerten Anspruch an die Verbindung zwischen der deutschen Sprache und ihren jüdischen Sprecher:innen dar. Sind deutsche Sprachkulturen von Juden als verschiedenste Modi eines praktischen Gebrauchs der deutschen Sprache durch jüdische Sprecher:innen begreifbar, legt die Wendung ‚Deutsch als jüdische Sprache' nahe, dass ihr eine jüdische Qualität eigne, die ihr konstitutiv und unabtrennbar zugehörig sei – dass die deutsche Sprache in eine Reihe mit Hebräisch, Jiddisch, Ladino gehöre.

Tatsächlich zählt der gängige wissenschaftliche Diskurs Deutsch nicht zu den jüdischen Sprachen. Dies wird etwa auf Anhieb offenkundig im Titel eines von Michael Brenner herausgegebenen Bandes: *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Ein genauerer Blick in das Buch relativiert hingegen den im Titel vermeintlich festgelegten Ausschluss des Deutschen aus dem Ensemble jüdischer Sprachen. In seinem Vorwort betont Brenner das zentrale Anliegen dieses Buches: Es wendet sich kritisch gegen die verbreitete – zuweilen wohl durchaus affektgesteuerte – Ablehnung, „[e]ine hoch entwickelte hebräische und jiddische Kultur und ihre engen Beziehungen zum Geistesleben vieler deutscher Juden" zur Kenntnis zu nehmen, passten sie doch

S. Braese (✉)
Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: 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_17

> nicht ins Bild, ja stören sogar die in manchen Kreisen wieder in Mode gekommene Sichtweise einer ‚deutsch-jüdischen Symbiose', für deren Existenz es neben den Rathenaus und Ullsteins und Wassermanns allenfalls noch das ostjüdische Proletariat im Scheunenviertel gibt. Dieser Ansatz übersieht die Erschütterung der Assimilationsideologie unter zahlreichen deutschen Juden nach dem 1. Weltkrieg ebenso wie die Präsenz einer hebräischen Avantgarde. Dahinter jedoch steht ein weitergehendes Dilemma: die Verweigerung, sich eine facettenreiche, ja man nenne sie ruhig: multikulturelle Gesellschaft in Deutschland vorzustellen – in der Retrospektive ebenso wie in der Gegenwart. (Brenner 2002, S. 9)

Kritisch konstatiert Brenner:

> Vergessen ist jene Zeit, in der Hebräisch und Jiddisch ihren Mittelpunkt zwischen Spree und Main fanden, vergessen sowohl in diesem Land wie auch in Israel. Erst seit wenigen Jahren bemühen sich Wissenschaftler um die systematische Rekonstruktion jener ‚anderen' jüdischen Geschichte in Deutschland, die nicht so recht ins Bild einer Geschichtsauffassung passen mag, die bestimmt ist von den Koordinaten Assimilation und Emanzipation, Antisemitismus und ‚Beiträge zur deutschen Kultur'. (Brenner 2002, S. 8)

Dieser interventionistischen Absicht eingedenk hätte eine gleichsam paritätische Berücksichtigung der deutschen Sprache als jüdischer – die zudem in einem Diskursklima, das Brenner von den angeführten Koordinaten bestimmt sah, weithin auf Unverständnis gestoßen wäre – ihre Pointierung in aufklärerischer Absicht einzubüßen gedroht. Umso augenfälliger ist der Sachverhalt, dass durchaus noch im selben Band eine Perspektive eröffnet wird, die auch Sprachen wie Deutsch, Französisch und Englisch als „[j]üdische Sprachen" zu begreifen vorschlägt: in einem Beitrag von Andreas Gotzmann. Unter dem Titel *Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert* heißt es:

> Befasst man sich primär mit der innerjüdischen Perspektive der hier zugrunde liegenden Frage *Was ist eine jüdische Sprache und wieso ist sie dies?*, so verweist uns der ideologisch stark überhöhte historische Diskurs zunächst einmal auf die Vorgaben, vor denen wissenschaftliche Analysen dieses Thema für gewöhnlich abhandeln. Entfernt man sich von der schon durch die Vertreter der Wissenschaft des Judentums begründeten Sicht einer quasi zeitlosen, in sich geschlossenen voremanzipatorischen Kultur, der gegenüber jeder Wandel zunächst als ein Verlust von Hergebrachtem erscheinen muss; entfernt man sich auch von einer letztlich auf dieselbe Sichtweise rekurrierenden zionistischen Perspektive, in der die Kriterien einer autonomen, indigen jüdischen Kultur ebenso vorbestimmt sind. Wendet man sich hiervon ab, gerade indem die ideologischen Selbstbestimmungsprozesse des 19. Jahrhunderts ernstgenommen werden, so erscheint der Sprachwandel von einer *jüdischen* zur hochdeutschen Sprache, der zweifelsohne stattgefunden hat, nicht mehr als ein Verlust, in dem Nahes mit Fernem, Eigenes mit Fremdem vertauscht wurde. Jüdische Sprache lässt sich dann eben nicht mehr nur in dem uns allen vertrauten Kanon vermeintlicher *Sondersprachen* wie Hebräisch, Jiddisch usw. erfassen: Jüdische Sprachen können dann in besonderer Weise auch *bürgerliche* Sprachen sein wie Deutsch, Französisch oder Englisch. (Gotzmann 2002, S. 29–30, Herv. i. O.)

Die Entwicklung der deutschen Sprache zu einer bürgerlichen und damit zu einem Idiom, das für Juden und Jüdinnen in Mitteleuropa eine spezifische Anziehungskraft hat entfalten können, hatte jedoch einen historischen Vorlauf. Erst aus diesem

Vorlauf mag ersichtlich werden, warum – und warum mit einer unverwechselbaren Intensität – die deutsche Sprache zu einer jüdischen hatte werden können. Die Entwicklung wurde kontinuierlich begleitet sowohl von einem innerjüdischen Diskurs als auch einem Diskurs der Umgebungsgesellschaft, zugleich von einer Reihe objektiver Außenbedingungen, die sowohl auf beide Diskurse einwirkten, aber auch zum Gegenstand der diskursiven Verhandlung gemacht wurden.

2 Historische Ausgangsbedingungen

Als eine Art Auftakt-Konstellation kann die Situation in Mitteleuropa um 1780 gelten. Zu diesem Zeitpunkt gilt Deutsch als eine genuine Sprache der Aufklärung insbesondere für jene jüdischen Menschen, die aus den Siedlungsgebieten in Mittelost- und Osteuropa Richtung Westen aufbrechen. Salomon Maimons Autobiografie bildet das kanonische Dokument dieser spezifischen Ausstrahlung (Maimon [1792/93] 1965). Die enge Verknüpfung aufklärerischer Arbeit mit emanzipatorischen Fortschritten, wie sie in den Toleranzpatenten Josephs II. ab 1781 ihren Anfang nahmen, sowie Moses Mendelssohns Indienststellung sowohl seiner wissenschaftlichen und exegetischen Expertise als auch seines europaweiten Ruhms in die Neuübersetzung der Tora ins Deutsche führten zu einem kennzeichnenden Doppeleffekt, der für die Disposition des Deutschen auf dem Weg zu einer jüdischen Sprache maßgeblich wurde: einer dezidiert nicht-nationalistischen, vielmehr kosmopolitischen Qualität des Deutschen – *und* seiner gleichzeitigen Eignung zur zeitgemäßen Überlieferung jüdischer Glaubensbestände. William O. McCagg jr. formuliert: „There was no question of ‚nationalism' here: German romantic ‚nationalism' would not be invented for another twenty years after 1780, and to be ‚just German' – not ‚cosmopolitan' and European – was considered ‚un-German'." Und nach der Veröffentlichung der Tora-Übersetzung durch Mendelssohn und sein Team habe gegolten: „For fashion-minded Jews of central Europe, German then became a nigh holy tongue, a vehicle for specifically religious expression second only to Hebrew." (McCagg 1989, S. 38) Etwas von dieser „modern-Jewish marriage with German" (McCagg 1989, S. 38), genauer: vom humanistischen Programm, das vom Gründungsmoment dieser Verbindung untrennbar war, scheint noch auf lange nach der Katastrophe der Shoa, wenn George Steiner 1969 schreibt, dass für ihn „das Wort ‚Mensch' […] einen klaren deutsch-jüdischen Klang" (Steiner [1969] 1973, S. 8) habe.

Die Konstellation von 1780 legt jedoch zugleich ihren Konfliktcharakter offen: Die Zuwendung zur deutschen Sprache stieß jenseits der von McCagg prägnant bezeichneten „fashion-minded Jews", in den traditionsorientierteren Kreisen, auf entschiedene Ablehnung; mit der Entfernung sowohl vom Hebräischen als auch vom Jiddischen – von den lebenspraktischen Absagen an das Leben in der Gemeinschaft des (osteuropäischen) Schtetl gar nicht zu reden – war eine Bedrohung essenzieller jüdischer Traditionsbestände verbunden. Mendelssohns berühmte autoritative Stellungnahme gegen das Jiddische in seinem Brief vom 29. August 1782 an Ernst Ferdinand Klein, der im preußischen Justizministerium mit

einer Neufassung des Judeneides beauftragt war, dokumentiert eine Wende im innerjüdischen Sprachendiskurs: Hatten das Hebräische und das Jiddische in den mitteleuropäisch-jüdischen Lebenswelten ihre unterschiedlichen – auch unterschiedlich gewichtigen – anerkannten Orte und Funktionen gehabt, so beendete Mendelssohn – als ein Sprecher *aus* der jüdischen Gemeinschaft in der Kommunikation mit einem Repräsentanten der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft – diese ‚friedliche Koexistenz': Er leistet einem in dieser Umgebungsgesellschaft seit Langem flottierenden Stereotyp Vorschub mit seiner Befürchtung, „dieser Jargon" habe „nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen" (Mendelssohn [1782] 1977, S. 80) und rät nachdrücklich von seiner Verwendung im Judeneid ab. Am Anfang einer Entwicklung des Deutschen zur jüdischen Sprache steht daher auch eine in ihrer Schärfe neuartige *Konkurrenz* (möglicher) jüdischer Sprachen in einer seit Jahrhunderten in Mehrsprachigkeit trainierten Gemeinschaft. Die Bedrohung, die traditionsorientierte Kreise in den Maskilim und gerade auch in deren sprachpolitischen Praktiken erkannten, war insofern keineswegs eingebildet. Sanktionen und Repressalien gegen die Neuerer waren die Folge; sowohl Maimons Autobiografie als auch die 1788 von Isaac Euchel vorgelegte Mendelssohn-Biografie (Euchel [1788] 1998) liefern dafür eindrückliche Beispiele.

Ein tiefgreifender Wandel der politischen Außenbedingungen setzte um 1800 ein. Hatten die sprachbezogenen Initiativen der Maskilim *politisch* auf größere Teilhabe von Juden und Jüdinnen an der Mehrheitsgesellschaft gezielt, hatten etwa auch die berühmten Reformvorschläge Christian Wilhelm Dohms von 1781 Hürden auf dem Weg dahin abräumen wollen (merkantilistisch motivierte Interessen des Staates dabei fest im Blick (► Sprachpolitik und sprachliche Assimilation in Preußen)), stießen diese Initiativen nun zunehmend

> auf die Vorgabe des liberalen Nationalismus, dass eine direkte Relation zwischen Sprache und Nationalität bestehe. Aufgrund der Überzeugung, dass die hochdeutsche Sprache das einigende und vielleicht sogar das einzige Band sei, das die Deutschen zur Einheit zusammenknüpfe, betrachtete man in diesem Sinne deutlich internationalere Sprachen wie das Jüdisch-Deutsche und noch mehr das Hebräische als Zeichen einer separaten Nationalität. […] Über den nationalen Einheitsdiskurs stand der jüdische Sprachdiskurs damit in direkter Beziehung zu den in den Emanzipationsdebatten geforderten Punkten einer Integration, die ein Aufgehen im deutschen Volk forderten und allenfalls die Nische einer nicht klar gefassten Konfessionalität offen ließen. (Gotzmann 2002, S. 34)

Zwar zollte diese Auffassung regionalen Ausprägungen der deutschen Sprache durchaus Anerkennung; das große zeitgenössische Echo auf Johann Peter Hebels bis heute bekannte *Alemannische Gedichte* (Hebel [1803] 1968) steht im Kontext des zeitgenössischen Nationalismus. Doch „[w]ährend Bayerisch, Sächsisch oder Schwäbisch als Repräsentationen *deutscher Stämme* zunehmend als organische Teile einer gemeinsamen Sprache verstanden wurden, blieb das Jüdisch-Deutsche als entstellte Sprache außen vor." (Gotzmann 2002, S. 33) Jiddischsprachigkeit wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa geradezu zur stigmatisierenden Kennung der Nichtzugehörigkeit zur deutschen Nation. Dieser Entwicklung eingedenk wächst einem Versuch, dieser politisch und sozial motivier-

ten, ideologisch unterfütterten strikten Abtrennung des Jiddischen von deutscher Sprache und Kultur entgegenzutreten, geradezu der Rang eines Kuriosums zu: die von Davis Trietsch 1915 vorgelegte Studie *Juden und Deutsche. Eine Sprach- und Interessengemeinschaft*.

3 Von einem späten Versuch der Rehabilitation des Jiddischen

Trietsch, 1870 in Dresden geboren, war ein zionistischer Schriftsteller, Teilnehmer am ersten Zionistenkongress 1897 in Basel und 1902 Mitbegründer des Jüdischen Verlags in Berlin, der sich besonders in der Aufklärung der akkulturierten Juden und Jüdinnen Mitteleuropas über das osteuropäische Judentum engagierte. 1932 emigrierte er nach Palästina, wo er 1935 starb. Dreh- und Angelpunkt seiner Publikation von 1915 ist „die *Tatsache*, daß eine außerordentlich große Zahl von Juden des außerdeutschen Auslands die *deutsche* Sprache resp. eine deutsche *Mundart* reden und verstehen“ (Trietsch 1915, S. 11, Herv. i. O.). In seiner „Statistik der gesamten Judenheit unter Berücksichtigung der Sprachverhältnisse (Deutsch und Jüdisch-Deutsch)“, in der für Deutschland die „Gesamtzahl der Juden“ und die Zahl der „Deutschredende[n] Juden“ mit 620.000, für „Oesterreich-Ungarn“, ebenfalls beide Gruppen identifizierend, mit 2.260.000 angegeben werden, führt der Autor an, dass von der gesamten jüdischen Weltbevölkerung in Höhe von 14.340.000 Jüdinnen und Juden nicht weniger als 12.930.000 „[d]eutschredend“ (Trietsch 1915, S. 14) seien. Auf der Basis solcher Re-Integration des Jiddischen in die Deutschsprachigkeit kann Trietsch zu dem – sicher manche:n Leser:in seines Werkes verblüffenden – Schluss gelangen, dass Jerusalem „*eine vorwiegend deutschsprachige Stadt!*“ (Trietsch 1915, S. 14, Herv. i. O.) sei. Zwar sei, so Trietsch, „[d]ie Judenschaft der ganzen Welt […] zu fast neun Zehnteln eine deutschsprachige Gemeinschaft“; „*der richtige Standpunkt* gegenüber der Deutschsprachigkeit der Juden“ hingegen sei „*noch nicht gefunden*“ (Trietsch 1915, S. 5, 9, Herv. i. O.). Diesem komme jedoch gerade deswegen Bedeutung zu, weil „*Stützpunkte der Sprache zugleich solche für den Handel* sind“, aber auch „große *geistige* Interessen auf dem Spiel stehen“; demgegenüber müssten auch „politische und religiöse Unterschiede schweigen“, zumal „gegenüber der Ausbreitung des *Englischen* keine weitere Preisgabe des Besitzstandes geduldet werden dürfe“ (Trietsch 1915, S. 9, Herv. i. O.).

Trietschs Unternehmen verdient umso größere Aufmerksamkeit als hier ein Autor agierte, der – symptomatisch für seinen zionistischen Standpunkt – sich nicht nur des ideologischen Konnexes zwischen deutscher Sprache und nationalistisch aufgeladenem ‚Deutschtum‘ bewusst war, sondern auch der spezifischen Bedeutung, die das Jiddische für die Ausbildung eines explizit jüdischen Bewusstseins in der jüdischen Bevölkerung Mitteleuropas einnahm – eine Bedeutung, die er in seiner Schrift in das „psychologische Wesen“ des Jiddischen verschiebt. Diese Gratwanderung liest sich so:

> Die dieser Klarstellung zugrunde liegende Absicht ist *nicht* etwa, eine Annäherung auf dem *sogenannten nationalen Gebiete herbeizuführen*, sondern das Verständnis für gewisse *unzweifelhafte* Interessengemeinschaften, die sich aus der *Tatsache der Sprachgemeinschaft* von selbst ergeben, zu fördern. […] Auch soll hier ausdrücklich über die jüdisch-deutsche Sprache nur von dem Gesichtspunkt ihres direkten Nutzens für die deutschen Sprach-, Kultur- und Wirtschaftsinteressen geurteilt werden. Ihr eigentliches psychologisches Wesen aber, vermöge dessen sie heute sehr weiten Kreisen unter den Juden und Nichtjuden als eine von der deutschen streng geschiedene und unabhängige, als eine innerlich selbständige, eigenen Entwicklungsgesetzen folgende Sprache gilt, steht hier nicht zur Debatte. (Trietsch 1915, S. 10, 11, Herv. i. O.)

Die Anerkennung des Jiddischen als Sprache ‚eigenen Rechts' durch Trietsch trug nicht nur der Entwicklung der jiddischen Gegenwartsliteratur und ihres allmählich zunehmenden Renommees auch in Mitteleuropa, sondern zugleich gezielten sprachpolitischen Aktivitäten wie der Czernowitzer Konferenz von 1908 Rechnung, in der versucht worden war, den einschlägigen Ansprüchen des Jiddischen Geltung zu verschaffen.

Trietschs Versuch, Nähe und Gemeinsamkeiten zwischen dem Jiddischen und dem Deutschen herauszustreichen, mochte dabei davon profitiert haben, dass selbst vor und nach der Czernowitzer Sprachkonferenz, wie Reichert zeigt (► Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz), die Stellung des Jiddischen als jüdische Nationalsprache durchaus nicht unumstritten war. Zum einen war „für große Teile des deutschen Judentums die Sprachenfrage zu diesem Zeitpunkt noch nicht integraler Bestandteil der sogenannten ‚Judenfrage'", zum andern wurde ihr von vielen Jüdinnen und Juden „das Prestige als Kultursprache" abgesprochen. Und nur ein Jahr nach der Czernowitzer Konferenz warb etwa Martin Buber auf der Hebräischen Sprachkonferenz für das Hebräische.

Ungeachtet des Respekts, den Trietsch in seiner Schrift gleichwohl der „jüdisch-deutschen Sprache" zollt, scheut er nicht davor zurück, Stimmen für seine Sache ins Feld zu führen, die einer unzweideutig kultur- und wirtschaftsimperialistischen Agenda der deutschsprachigen Achsenmächte das Wort redeten. Ausführlich und zustimmend zitiert er etwa aus einem Vortrag des Rechtssoziologen Eugen Ehrlich von 1909, in dem es heißt:

> Das Judentum des Ostens stellten wir uns vor als eine *Erweiterung der deutschen Machtstellung bis tief in das Gebiet fremder Völker und Reiche hinein.* Wir beurteilen die Judenfrage ausschließlich vom Standpunkte der deutschen Interessen und schätzten den Wert des Deutschtums für die Juden ausschließlich von einem gewissen allgemein menschlichen, kulturellen, sittlichen Standpunkte ein. – Wenn dieser ganze Plan jetzt aufgegeben werden muß, so liegt es ausschließlich an dem Antisemitismus, der das deutsche Volk ergriffen hat. […] ich glaube, daß dieser nicht sehr gescheite Studentenulk, der Antisemitismus, hier eine *verhängnisvolle historische Rolle* gespielt hat, *daß er die Deutschen um ein Machtgebiet oder mindestens um eine Einflußsphäre gebracht hat, die einst vom Böhmerwald bis Odessa gereicht hat*. – Hier hat der Deutsche überall Menschen gefunden, die deutsch sprachen, ihre Kinder mit Schiller und Goethe erzogen, sich zu den Deutschen in einem besonderen Nahverhältnis und zur Wahrung der politischen und wirtschaftlichen Interessen des Deutschtums berufen fühlten […] und eigentlich nichts dafür verlangten, als daß man ihnen erlaubt, sich Deutsche zu nennen. (Trietsch 1915, S. 18–19, Herv. i. O.)

Ausführlich sucht Trietsch im Folgenden darzulegen, wie Juden und Jüdinnen vor allem durch ihre Urbanität, durch ihren Erfindungsreichtum gerade auch im Bereich der Modernisierung der Landwirtschaft und durch ihre Förderung deutscher Schulen sowohl einer Maximierung der Wirtschaftskraft als auch der kulturellen Anbindung an deutschsprachige Kultur in allen möglichen Weltgegenden, bis nach Palästina, neue Dynamik verschafft hätten. Die Ergänzung von Trietschs Darstellung durch zahlreiche Einzelzeugnisse und Statistiken verschafft ihr wissenschaftliche Dignität; der häufig auftretende Sperrdruck im Fließtext versieht seine Argumente mit gewissermaßen grafisch unterstrichener Nachdrücklichkeit. In seiner „Schlußbemerkung" heißt es kaum missverständlich, dass „Freunde der deutschen Expansion *mehr als bisher mit der Deutschsprachigkeit der Juden rechnen* und sich ihrer bedienen sollten" (Trietsch 1915, S. 58, Herv. i. O.). Auch wenn etliche seiner Ausführungen eigener Angabe nach bereits 1911 veröffentlicht worden waren, wächst der Formulierung von der „deutschen Expansion" im Erscheinungsjahr der Schrift, dem zweiten Kriegsjahr, eine unzweideutig imperialistische Note zu, in der die Deutschsprachigkeit der Juden und Jüdinnen als Instrument für die Erlangung – womöglich weitreichender – Gebietsgewinne der Achsenmächte beworben wird.

Die Balfour-Declaration vom November 1917 mag daran erinnern, dass der Zionismus der europäischen Metropolen und die Kolonialpolitik der europäischen Mächte eine zumindest punktuelle Interessengemeinschaft ergeben konnten. Trietschs Emphase über die Deutschsprachigkeit Jerusalems stand – auch eingedenk der Versuche Theodor Herzls, mit der deutschen Reichsregierung ins Gespräch zu kommen – dazu durchaus in Parallele. Als wohl wesentlicheres Motiv hinter Trietschs Schrift darf jedoch der andauernde Kampf gegen den grassierenden Antisemitismus angesehen werden. Dies wird offenkundig in Ausführungen wie dieser: „*Kein Teil* der Deutschen schließlich – wenigstens kein irgendwie nach Zahl und Einfluss nennenswerter Teil – ist bemüht, den Juden für ihre hohen Leistungen im In- und Ausland ein Aequivalent zu bieten, und sei es selbst nur das magere Aequivalent der Gleichstellung mit minder intelligenten, minder rührigen, minder nützlichen, anderen Elementen." (Trietsch 1915, S. 6, Herv. i. O.) Und mit Blick auf den „Verlust des Deutschtums durch die Auswanderung von vielen seiner besten eigensten Söhne im verflossenen Jahrhundert" führt er an:

> Freiheitliche Zustände in *jeder* Hinsicht. Achtung vor dem Staatsgrundgesetz von der Gleichheit aller Bürger. Offene Tür für die Unterdrückten der Nachbarländer. Das wären die Mittel gewesen, um – von allen höheren Gesichtspunkten abgesehen – dem deutschen Sprachgebiet seinen Besitzstand zu erhalten, *soweit* sogar, daß das Verhältnis von Deutsch zu Englisch, wie es im Jahre 1801 bestand, in diesen 110 Jahren sich *nicht* in sein genaues *Gegenteil* hätte zu verwandeln brauchen. (Trietsch 1915, S. 37, Herv. i. O.)

Trietschs Versuch, Jiddisch die breite Anerkennung als eine deutsche Sprache zu verschaffen, scheiterte; ein alteingesessener, neuen Bedürfnissen immer wieder angepasster Antisemitismus hatte einer solchen radikalen Revision entgegenstehen müssen. Die nur kurz nach Erscheinen von Trietschs Schrift erfolgte ‚Judenzählung' – eine offizielle ‚Überprüfung' des Anteils von Juden im deutschen Kriegs-

dienst – gab solchem Antisemitismus seinen zeitgemäßen Ausdruck. Trietschs Versuch hatte zugleich auf die Kompatibilität zu einer deutschen Realpolitik spekuliert, deren eigene antisemitische Disposition womöglich 1915 noch nicht hinreichend erkennbar gewesen sein mag.

4 Heinrich Heines biblische Sprache

In der Mitte des 19. Jahrhunderts machten der zunehmende moderne Antisemitismus mit seiner radikalen Dichotomisierung zwischen ‚Deutschtum' und ‚Judentum' als auch die mit ihm verknüpfte Deklarierung des Deutschen zu einer Nationalsprache jeden Versuch, Deutsch als jüdische Sprache zu gewinnen und zu behaupten, bodenlos. In dem Maße, in welchem dem nationalen Einheitsdiskurs aufgegeben war, der deutschen Sprache ihre kosmopolitischen Qualitäten abzustreifen, musste diese Sprache ihre Anziehungskraft auf Juden und Jüdinnen, die sich nicht in erster Linie als Deutsche zu verstehen gedachten, einbüßen. „Fashion-minded Jews" (McCagg 1989, S. 38) im Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts setzten – in etlichen Beispielen bis zur Verzweiflung – auf die Assimilation; andere – wie etwa Ludwig Börne – arbeiteten in vielfältiger Weise mit der deutschen Sprache an Modi der Selbstbehauptung als Juden, ohne jedoch explizit, gar programmatisch zu versuchen, Deutsch als jüdische Sprache auszuweisen. Die weltliterarische Ausnahme, die diese Regel bestätigt, ist Heinrich Heine. Er unternahm den emphatischen Versuch, Deutsch als jüdische Sprache – und zwar in ihrem Einsetzen als biblischer Sprache – zu gewinnen.

Alfred Bodenheimer weist in seinem Beitrag zu diesem Band auf die kategoriale Differenz hin, die Erich Auerbach in seiner Schrift *Mimesis* zwischen der griechisch-abendländischen und der biblischen Erzähltradition markiert hat: Im Gegensatz zu „einer selbstgenerierenden literarischen Wirklichkeit" (► Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache'), einer „für sich selbst stehenden Welt", in der „nichts weiter enthalten ist als sie selbst" (Auerbach [1946] 2015, S. 15–16), seien die biblischen Geschichten unterlegt mit einem „geheime[n] zweite[n] Sinn", mit „ethischen, religiösen, innerlichen Vorgänge[n], auf die allein sie es absehen" und die „sich im sinnlichen Material des Lebens konkretisieren" (Auerbach [1946] 2015, S. 15–16). Diese von der griechisch-abendländischen Tradition differierende Qualität bezeichnet Bodenheimer als eine „das potenziell Eskapistische künstlerischen Sprechens durchbrechende radikale Authentizität" (► Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache').

Damit ist bereits der entscheidende Fluchtpunkt jener ‚biblischen Sprache' Heinrich Heines markiert, die Klaus Briegleb in mehreren Studien am elaboriertesten zu fassen versucht hat: als Anstrengung des jüdischen Dichters deutscher Sprache, der Tatsache, dass die Erlösung noch aussteht, gewissermaßen mit derselben Unmittelbarkeit, über die die biblische Überlieferung verfügt, Ausdruck in der Gegenwart zu verschaffen.

Biblische Sprache bezeichnet in diesem Sinne eine literarische Arbeit, die sich als „Nach- und Fortschrift zur Bibel im 19. Jahrhundert" (Briegleb 2001, S. 161)

versteht; der biblische Schriftsteller „*steht wie neben Gott und sieht vom Anfang her*“ (Briegleb 1997, S. 236, Herv. i. O.). Die „dem Gesamtwerk heimlich eingeschriebene Zeitrechnung“ datiere „[v]om Tag von Jerusalem an, der ersten Zerstörung des Tempels“ (Briegleb 2001, S. 162). Die der biblischen Sprache Heines eigene Schreibhaltung fasst Briegleb wie folgt zusammen:

> Schreiben in kritischem Gedenken, den Bildern des Gedenkens zugetan und aus einem unzensierten Gedächtnis; Ur-Geschriebenes weiterschreiben und die Spannen, Klüfte, Katastrophen in der Geschichte seither und die Einsichten daraus ins Uralt-Geschriebene zurücklagern, seiner geschichtslosen, oft geschichtsblinden bloßen Überlieferung ins Wort fallen, es verletzend; dabei getreu der kabbalistischen Weise, das Geschriebene anzutasten, ohne ihm zu entsagen, nach neuen Formen suchen, um dem Überlieferten gerecht zu werden[.] (Briegleb 1997, S. 240)

Diese Schreibhaltung ist die „Haltung eines Juden, der in radikaler Weise von seinem Gedächtnis Gebrauch macht und dessen biblische Reflexivität ins Ganze geht“ (Briegleb 1997, S. 108). Das Verhältnis zur Tradition ist dabei ein gebrochenes: Er steht „in Distanz zu einer jüdischen Gottesvorstellung […], die einen Universalpoeten nicht vorsieht, der in Konkurrenz zur rabbinischen Autorität der Bibelauslegung tritt und sich dabei die Freiheit des säkularen religiösen Denkens nimmt“ (Briegleb 2001, S. 170). In der „biblische[n] *Schreibart*“ herrscht eine „einzigartige Verwobenheit des eigenen an das ‚Wort Gottes‘“ (Briegleb 2001, S. 194, Herv. i. O.) vor. Mit dieser Schreibart arbeite Heine „an der Entwicklung eines Überlieferungsbegriffs für die Literatur der Epoche […], der an das Grundparadox der (spanischen) Kabbala anschließt, wonach die schriftliche Überlieferung angehalten, ihr Diktat (und ihr geschultes Verstehen) unterbrochen/ergänzt/subjektiviert werden müsse durch intuitive Unmittelbarkeit zu den Geheimnissen des (‚heiligen‘) Schrift-Kanons“ (Briegleb 2001, S. 195). Das Subjekt von Heines biblischer Schreibweise ist der „messianisch denkende Schriftsteller, der in der Nachfolge des deutschen Bibelübersetzers Luther ‚eine soziale Revolution befördern will‘ […], daher zu warten gelernt hat darauf, dass die Freiheit aus dem Geist der Hebräischen Bibel sprechen lerne“ (Briegleb 2001, S. 164). Die sozialrevolutionäre Komponente dieser Arbeit am biblischen Schreiben scheint auf in dessen Charakterisierung als „Projekt eines *dritten* Testaments“: „Das säkulare Judentum leitet die neue Offenbarung ein. Das letzte ‚Wort Gottes‘ ist nicht gesagt und ist ebensowenig am neuen Anfang schon bekannt.“ (Briegleb 2001, S. 196, Herv. i. O.)

Indem Heine seine literarische Arbeit an den gewissermaßen menschheitsgeschichtlichen Auftrag der Hebräischen Bibel, nicht etwa an ihre christlichen Überschreibungen, zurückbindet *und* an ein besonderes Nahverhältnis der deutschen Sprache zum Wort Gottes, das er wiederholt zum Ausdruck gebracht hat (vgl. Braese 2010, S. 116), bildet sein Projekt einer biblischen Sprache einen der wohl emphatischsten Versuche, Deutsch als jüdische Sprache zu gewinnen. In Heines literarischer Arbeit, so die suggestive Leseanregung Brieglebs, ist nichts Geringeres erkennbar als der Anspruch, die Hebräische Bibel – unter den Bedingungen des Exils, unter dem Neigungswinkel der von Juden und Jüdinnen erfahrenen Kata-

strophen, in der Epoche der Säkularisierung – in deutscher Sprache fortzuschreiben. *Jüdisch* ist dieses Deutsch nicht vor allem deswegen, weil es einen kanonischen Text jüdischer Autoren fortsetzt. Jüdisch ist es deshalb, weil es die Fülle und das Gewicht jüdischer Überlieferung: die Last der Erinnerung und der ethischen Gebote, in ihrem vollen Umfang und nicht ohne sprachtheologische Einsprengsel in eine Aktualisierung zu heben versucht, die ihren Verursacher mindestens zwei Fronten aussetzt: der der nichtjüdischen Umgebungsgesellschaft, die von der katastrophischen Rückseite ihrer Moderne nichts hören will, und der eines jüdischen Bürgertums, das sich an die Einhegung der Ansprüche ihrer Herkunftsreligion in der Konfessionalisierung gewöhnt hat. Wo – etwa in den traditionsverbundeneren Kreisen jüdischer Observanz – solcher Einhegung noch zu widersprechen versucht worden wäre, hätte allerdings Heines Unabhängigkeit in Auslegung und Fort- und Weiterschreiben heiliger Texte düpiert.

Deutsch als jüdische Sprache im Sinne Heines stand jedoch nicht nur für die Möglichkeit, als Autor deutscher Sprache in einem nicht weniger emphatischen Sinn Jude sein zu können; es schloss die Hoffnung, ja, die Verpflichtung ein, die singuläre Beschaffenheit der deutschen Sprache nicht zuletzt auch dafür zu nutzen, all jenen, die sie zu lesen verstanden und *nicht* jüdisch waren, von den Einsichten, die Heine durch seine Arbeit mit ihr gewann, mitzuteilen. Heines biblische Sprache bildet einen Modus des Deutschen als jüdischer Sprache, der, indem er ihren emphatisch jüdischen Gebrauch ermöglicht, eine Erweiterung ihrer Potenziale eröffnet, von der alle ihre Sprecherinnen und Sprecher, ihre Leserinnen und Leser profitieren können. Abweichend von Brieglebs Deutung der ‚biblischen Schreibweise' erkennt Bodenheimer das Spezifikum einer solchen Schreibweise nicht in einer Nachfolge, sondern im Sich-Aussetzen einer Vielzahl aporetischer Spannungen, die sich vor allem in Unternehmungen manifestieren, „Biblisches literarisch zu fassen". Nach der Shoa war diese Arbeit einem erneuten, tiefgreifenden Wandel ausgesetzt, der sowohl historisch-politische Inanspruchnahmen biblischen Erzählens sowie seine nur noch im Modus der Distanzierung mögliche Fortsetzung umfasst. (► Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache')

5 Die Entwicklungen nach 1900

Die Beschaffenheit von Heines literarischer Arbeit als biblischer Sprache – und damit einer spezifischen Aneignung des Deutschen als jüdischer Sprache – mag vielen seiner Leserinnen und Leser verborgen geblieben sein. Nicht verborgen blieb hingegen die singuläre Produktivität von Juden und Jüdinnen in und mit der deutschen Sprache, in Literatur und Wissenschaft, die in den Jahrzehnten nach 1900 einen Höhepunkt erreichte. Gershom Scholem bescheinigte dieser von ihm sogenannten „Amalgamierung", dass sie „ihrer Intensität und ihrem Umfang nach keine Parallele in den Begegnungen der Juden mit anderen europäischen Völkern" (Scholem [1966] 1970, S. 29) habe. Juden und Jüdinnen fanden im Deutschen jene Sprache vor, in der sie eine beispiellose künstlerische und wissenschaftliche Kre-

ativität verwirklichen konnten. Wo diese Produktivität und die deutsche Sprache eins wurden, wurde das Deutsche zu einer jüdischen Sprache.

Karl Kraus, der sich in seinem berühmten Essay *Heine und die Folgen* polemisch von Heine abzusetzen versucht hatte (Kraus 1911), knüpft dagegen an eine konstitutive Komponente von dessen biblischer Sprache an, wenn seine sprachtheologischen Reflexionen – die nichts Geringeres als die Basis seiner berüchtigt-gnadenlosen Sprachkritik in der *Fackel* bilden – tatsächlich das Deutsche an jenen Ort einer Ur- und Schöpfungssprache rücken, der in der jüdischen Tradition stets vom Hebräischen besetzt gewesen war. Dies wird etwa deutlich in seinem im Juni 1921 erschienenen Beitrag unter dem Titel *Es (Abdeckung eines Subjekts)*, in dem er das „es" in der Wendung vom „Abend, *der es werden will*" mit folgender Ausführung verteidigt:

> Daß das „es" in einer Wendung wie „es will Abend werden" kein „vorangestelltes es" ist, sondern ein „*richtiges Subjekt*", daran habe ich zu allerletzt gezweifelt, als ich das Bibelwort in einen Relativsatz brachte. […] in „Es werde Licht" ist das „es" so wahr ein Subjekt, als im Anfang das Wort war. Das stärkste Subjekt, das es im Bereich der Schöpfung gibt, jenes, das Licht wurde, jenes, das Tag wird, jenes, das Abend werden will. (Alles hängt davon ab; alles kann Relativsatz werden.) Es: das Chaos, die Sphäre, das All, das Größte, Gefühlteste, welches schon da ist vor jenem, das daraus erst entsteht. Licht, Tag, Abend ist nicht Subjekt (wie der Grammatiker schlicht vermutet), sondern Prädikat, kann nicht Subjekt sein, weil „es" erst zu Licht, zu Tag, zu Abend „wird", sich dazu entwickelt. (Kraus [1937] 1997a, S. 71, 73–74, Herv. i. O.)

In solcher Lektüre ist die Sprache das Gegenteil einer kulturellen Konvention: Sie ist überzeitlicher Abdruck eines einstigen Schöpfungsgeschehens. Was als Element einer grammatikalischen Struktur zu ‚rationalisieren' versucht wird, kündet stattdessen von einem Ursprungsgeschehen, zu dem die Sprache – und zwar die hier behandelte: die deutsche! – in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit steht.

Einen noch direkteren Bezug zur Verbindung von Wort und Schöpfung, wie sie auch in Walter Benjamins – allerdings erst posthum veröffentlichtem – Sprachaufsatz reformuliert wird (Benjamin [1916] 1991, S. 140–157), markiert Kraus innerhalb seiner Ausführungen zum *Reim*. Er vermerkt, dass

> insbesondere der Versuch, „Sprache und Sache" als einen Fall von Unreinheit und Widerwärtigkeit hinzustellen, nichts anderes [beweise] als die Weltenferne, in der sich solche Doktrin vom Wesentlichen einer Sphäre hält, die sich hier schon im Material des gewählten Beispiels beziehungsvoll erschließt. Denn man dürfte wohl nicht leugnen können, dass zwischen Sprache und Sache eine engere schöpferische Verbindung obwaltet als zwischen „Harz und bewahrt's" (Reimpartner, denen nachgerühmt wird, dass sie für jedes deutsche Ohr „vollkommen gleichtönend" seien), ja, als zwischen Molch und Erfolch. Und beinahe möchte ich vermuten, dass es im Kosmos überhaupt keinen ursächlicheren Zusammenhang gibt als diesen und auch keinen anderen Fall, wo gerade die leichte vokalische Unstimmigkeit den vollen Ausdruck dessen bedeutet, was als Zwist und Erdenrest einer tiefinnersten Beziehung, eines Gegeneinander und zugleich Ineinander vorhanden bleibt und einen Reim, der von Urbeginn da ist, noch im Widerstreit der Töne beglaubigt. (Kraus [1937] 1997b, S. 331–332)

Mit der „engere[n] schöpferische[n] Verbindung“ zwischen Sprache und Sache, die vom „Urbeginn“ herrührt, ist unmissverständlich jene Schöpfungs- und Ursprachenszene aufgerufen, in der „der Mensch […] der Erkennende derselben Sprache [ist], in der Gott Schöpfer ist.“ (Benjamin [1916] 1991, S. 149) Eine solche Nobilitierung des Deutschen bildet die spezifische Form einer ‚Gewinnung‘ des Deutschen als jüdischer Sprache – in Form ihrer Einsetzung in eine jüdische Sprachtheologie. Versteht man die Überlieferung der Hebräischen Bibel als den vielleicht unverrückbarsten Kern jüdischen Selbstverständnisses, so darf die Einsetzung des Deutschen als Sprache der Schöpfung als wohl äußerste Radikalisierung des Deutschen als jüdischer Sprache gelten.

Ungeachtet dessen, dass vielen zeitgenössischen Leserinnen und Lesern Kraus’ Verhältnis zur deutschen Sprache abwegig, mindestens esoterisch erschienen sein mag, ist es gleichwohl lesbar als unübersehbares Symptom für das singuläre Nahverhältnis vieler Juden und Jüdinnen zur deutschen Sprache gerade in den 1910er und 1920er Jahren und ihre mit ihm verknüpfte spektakuläre Produktivität. Dieser Produktivität wurde nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten 1933 ein abruptes Ende zu setzen versucht. Am 25. April 1933 sieht Victor Klemperer, zu diesem Zeitpunkt noch Professor der Romanistik an der Technischen Universität Dresden, einen „Anschlag am Studentenhaus (ähnlich an allen Universitäten): ‚Wenn der Jude deutsch schreibt, lügt er‘, er darf nur noch hebräisch schreiben. Jüdische Bücher in deutscher Sprache müssen als ‚Übersetzungen‘ gekennzeichnet werden“ (Klemperer [1933] 1999, S. 24). Die Formeln strichen nicht nur die Zulässigkeit eines jeglichen Modus, Deutsch als jüdische Sprache zu verstehen, kategorisch durch – sie diffamierten weit darüber hinaus noch den ‚arglosesten‘, rein habituellen Alltagsgebrauch der deutschen Sprache durch Juden und Jüdinnen, für die ‚Deutsch als jüdische Sprache‘ nie ein Thema gewesen war. Das im Anschlag artikulierte Phantasma einer konstitutionellen Unfähigkeit jüdischer Menschen, Deutsch zu sprechen (vgl. Braese 2013, S. 7–8), ist Ausdruck des Bedürfnisses, eine Art unüberwindlichen Schutzwall für die vermeintliche ‚Reinheit‘ einer eingebildeten deutschen Kultur zu errichten. Doch dem Projekt – oder auch nur den Lesarten – des Deutschen als jüdischer Sprache stand ab 1933 nicht nur die brachiale NS-Kultur- und ‚Rassen‘-Politik gegenüber, sondern kaum weniger eine mit allen Mitteln der modernen Medientechnologie geförderte Indienstnahme der deutschen Sprache für die Vorbereitung eines Angriffs- und Vernichtungskrieges. Diese Zurichtung der deutschen Sprache zielte auf ihre maximale Entfernung von jenen kosmopolitischen (vgl. McCagg 1989, S. 38) Qualitäten, die sie einst wesentlich dafür disponiert hatten, zu einer jüdischen Sprache zu werden. Victor Klemperer selbst zählte zu den ersten Wissenschaftler:innen, die diese Verwandlung der deutschen Sprache unter dem NS registriert und zur öffentlichen Diskussion gestellt haben (vgl. Klemperer [1947] 1975). (► Deutsch als Tätersprache)

Während Klemperer in Deutschland verblieb, gingen zahlreiche Schriftsteller:innen und Wissenschaftler:innen ins Exil. Anne Benteler zeichnet an Texten Hilde Domins und Mascha Kalékos nach, welche Wandlungen das Verhältnis

deutschsprachig-jüdischer Autorinnen zur deutschen Sprache unter den Bedingungen des antifaschistischen Exils durchlief und unterzieht den literaturwissenschaftlich gepflegten, einseitigen Topos vom Deutschen als Sprachheimat im Exil einer kritischen Befragung. Auch dort, wo eine Vorstellung von Sprache als ‚Heimat' aufrechtzuerhalten versucht wurde, wurden durchaus transkulturelle Verstrickungen wirksam, die sich vielfältigen literarischen Ausdruck verschafften. (► Deutsch als ‚Sprachheimat' im Exil?)

Doch nicht nur die rund 12 Jahre währende systematische Deformation der deutschen Sprache stand einer Renaissance des Deutschen als jüdischer Sprache entgegen. Die Vernichtung von rund 6 Millionen europäischer Jüdinnen und Juden hatte jene demografische Dimension ausgelöscht, derer ein solches Projekt stets bedurft hatte. Doch auch für die Überlebenden musste es anachronistisch erscheinen: Zum einen war für viele von ihnen die Perspektive von Assimilation und Akkulturation in der Diaspora fortan keine Option mehr; zum anderen schien die Rezeption und Deutung der deutschen Sprache als genuin europäisches Idiom von Aufklärung und Humanität auf unabsehbare Zeit widerlegt – weit über ihre Deformierungen hinaus – durch die Funktionalität in der NS-Vernichtungspolitik, durch ihre Verwandlung von einer Sprache der Dichter und Denker in die Sprache der Täter.

Die Zäsur, die der Holocaust für die deutschsprachige Literatur bedeutete, ist von der (west-)deutschen Fachgermanistik erst mit großer Verzögerung anerkannt worden. 2002 stellte Heinz Schlaffer in seiner *Kurzen Geschichte der deutschen Literatur* fest:

> Versteht man unter ‚deutsch' nicht eine ethnische Spezies, sondern eine kulturelle Prägung, so dürfen die emanzipierten Juden als die ernsthafteren Deutschen gelten. Mit ihrer Vertreibung und Vernichtung hat daher folgerichtig die deutsche Literatur ihren Rang eingebüßt und ihren Charakter verloren. (Schlaffer 2002, S. 140)

Jüdische Autor:innen deutscher Sprache nach 1945 arbeiteten in einem durch die epidemische Ignoranz der Umgebungsgesellschaft immer wieder gespenstisch anmutenden Vakuum – Bedingungen, unter denen Deutsch eine jüdische Sprache fast nur insofern hatte sein können, als sie unweigerlich auf die Katastrophe der Vernichtung verwies.

Christine Waldschmidt zeigt auf, in wie hohem Maß die noch während der NS-Zeit erarbeitete Sprachkritik vor allem von Karl Kraus und Victor Klemperer auf einem Sprachidealismus basierte, von dem sich Autor:innen der Nachkriegsjahre, wie Paul Celan und Ilse Aichinger, abwendeten. Wohl gilt auch Celan Sprache noch als Repräsentant einer Sinnordnung der Welt. Sowohl die in seiner Lyrik demonstrierte Negation sinnhaften Sprechens als auch Aichingers „Einspruch gegen jede Form *affirmativen* Sprechens" vermögen gerade dadurch, „einer neuen, historisch begründeten und umfassenden moralischen oder kritischen Verpflichtung der Literatur" zuzuarbeiten (► Deutsch als Tätersprache). Zu Recht weist Waldschmidt auf die augenfällige Ferne beider Autor:innen etwa zur Poetologie des

‚Kahlschlags', die beide in der Gruppe 47 aus nächster Nähe miterlebten – wie auch beider explizite autobiografische Bezugnahmen auf Verfolgung und Verlust in ihrer literarischen Arbeit naturgemäß keine Parallele in der zeitgleichen deutschen Literatur der ehemaligen Wehrmachtsmitglieder hatte finden können.

Jene jüdischen Lebenswelten in Mitteleuropa, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts an kulturellen Standards der Mehrheitsgesellschaft zu orientieren begannen, schlossen auch spezifischer jüdische Bezirke ein wie das Reformjudentum und den Zionismus. Karin Neuburger Twito zeigt auf, welche Rolle in ihnen der Deutschsprachigkeit zugewiesen wurde – und welchen Stellenwert sie bis heute in Gesellschaft und Öffentlichkeit des Staates Israel einnimmt. (► Die Sprachenfrage im Reformjudentum, im Zionismus und in Palästina/Israel) Anknüpfend an Andreas Gotzmann (► Sprachpolitik im Spannungsfeld von Nationalismus und Identitätsdebatten), markiert auch sie die Bedeutung der „Koppelung von Identität und Sprache" im Kontext des nationalen Einheitsdiskurses für die Sprachpraxis von Juden und Jüdinnen mit dem Deutschen. Hier kommt auch die Rolle des Deutschen in der Entstehung des Zionismus in den Blick. Wenn auch wichtige Vorläufer der Bewegung wie Yehuda Alkalai und Zwi Hirsch Kalischer ihre Appelle zur Einwanderung ins Land Israel in Hebräisch abgefasst hatten, waren es doch vor allem die deutschsprachigen Schriften von Moses Hess, Leon Pinsker und vor allem Herzl, die der Bewegung zu ihrer historischen Größe verhalfen.

Die spezifischen Prägungen deutschsprachigen Schreibens von Jüdinnen und Juden nach 1945 – und damit zugleich für die Ausgangsbedingungen, die dem Projekt des Deutschen als einer jüdischen Sprache gestellt waren – veränderten sich grundlegend mit dem Zuzug jüdischer Kontingentflüchtlinge aus der (bald ehemaligen) Sowjetunion nach Deutschland im Gefolge der historischen Umwälzungen ab 1990. Mit Vladimir Vertlib, Olga Grjasnowa, Katja Petrowskaja, Wladimir Kaminer, Lena Gorelik und Sasha Marianna Salzmann wählten Autor:innen die deutsche Sprache für ihre literarische Arbeit, die nicht nur eine andere Sprache als Muttersprache haben, sondern eine politische Sozialisation durchlaufen hatten, die sie nicht als Opfer, sondern als Sieger über den NS-Faschismus ausgewiesen hatte (vgl. Weiss 2007–2009, S. 72). Eine *emphatische* Deutung des Deutschen als jüdischer Sprache, wie sie etwa bei Heine, Kraus sowie weiteren Autor:innen vor allem der Jahrzehnte vor 1933 erkennbar gewesen ist, scheint ihrer Literatur eher fremd zu sein. Doch das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die deutsche Sprache offenkundig etwas bewahrt hat – oder ihr wieder hat erarbeitet werden können –, das Jüdinnen und Juden der Gegenwart erlaubt, in literarischer – d. h.: in potenziell radikaler – Form von den Bedingungen ihrer Existenz zu erzählen. Deutsch als jüdische Sprache bedeutet dabei stets auch – nicht anders als zu Heines Zeiten – die Gewissheit, dass die Erzählung von diesen Bedingungen von Belang ist für *jeden und jede,* der/die die deutsche Sprache zu lesen versteht.

Literatur

Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur [1946]. Tübingen 2015.

Benjamin, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen [1916]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1991, 140–157.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Braese, Stephan: Deutsche Sprache, jüdisches Exil – Optionen von ‚Identität' nach 1933. In: Hans Otto Horch/Hanni Mittelmann/Karin Neuburger (Hg.): Exilerfahrung und Konstruktion von Identität 1933 bis 1945. Berlin/Boston 2013, 7–16.

Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.

Brenner, Michael: Jüdische Sprachen und die neuere deutsch-jüdische Geschichte. In: Ders. (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 7–10.

Briegleb, Klaus: Die Nacht am Strande. Eine Vorstudie zu Heinrich Heines biblischer Schreibweise. In: Ders./Itta Shedletzky (Hg.): Das Jerusalemer Heine-Symposium. Gedächtnis, Mythos, Modernität. Hamburg 2001, 161–201.

Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997.

Euchel, Isaac: Die Geschichte des Lebens unseres weisen Lehrers Moses, Sohn des Menachem, von Itzik Euchel. Mitglied der Gesellschaft zur Förderung des Guten und des Edlen [1788]. Übers. von Reuven Michael. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 23: Dokumente II. Die frühen Mendelssohn-Biographien. Bearb. von Michael Albrecht. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 103–254.

Gotzmann, Andreas: Vatersprache und Mutterland: Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 28-42, 113–116.

Hebel, Johann Peter: Alemannische Gedichte [1803]. In: Ders.: Werke. Bd. 2: Gedichte, Briefe, Hebels Leben in Daten und Bildern. Hg. von Eberhard Meckel. Frankfurt a. M. 1968, 5–128.

Klemperer, Victor: Tagebücher 1933–1934. Hg von Walter Nowojski unter Mitarb. von Hadwig Klemperer. Berlin 1999.

Klemperer, Victor: LTI. Notizbuch eines Philologen [1947]. Leipzig 1975.

Kraus, Karl: Es (Abdeckung des Subjekts). In: Ders.: Die Sprache [1937]. Hg. von Christian Wagenknecht. Frankfurt a. M. 1997a, 70–77.

Kraus, Karl: Heine und die Folgen. In: Die Fackel 13/329–330 (1911), 1–33.

Kraus, Karl: Der Reim. In: Ders.: Die Sprache [1937]. Hg. von Christian Wagenknecht. Frankfurt a. M. 1997b, 323–358.

Maimon, Salomon: Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und hg. von K. P. Moritz [1792/93]. 2 Tle. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 1. Hg. von Valerio Verra. Hildesheim 1965, 1–588.

McCagg, William O.: A History of Habsburg Jews, 1670–1918. Bloomington/Indianapolis 1989.

Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.

Schlaffer, Heinz: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München/Wien 2002.

Scholem, Gershom: Juden und Deutsche [1966]. In: Ders.: Judaica II. Frankfurt a. M. 1970, 20–46.

Steiner, George: An den deutschen Leser [1969]. In: Ders.: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche. Frankfurt a. M. 1973, 7–11.

Trietsch, Davis: Juden und Deutsche. Eine Sprach- und Interessengemeinschaft. Wien 1915.

Weiss, Yfaat: Post-Soviet Jews in Germany after 1989. In: Jewish Studies at the Central European University, Yearbook VI (2007–2009), 63–73.

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.

Von der Einsetzung als ‚biblische Sprache'

Alfred Bodenheimer

1 Einleitung

Für Heinrich Heine stand fest, dass die deutsche Sprache durch Martin Luthers Übersetzung der Hebräischen Bibel (Tanach) geschaffen worden war. Diesem kreativen Akt der Übersetzung, ihrer Eingängigkeit und Verbreitung war, wie Heine in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* festhält, die Erkenntnis deutscher Gelehrter der Frühen Neuzeit vorangegangen, dass zum „wirklichen Wort Gottes" nur unter Umgehung der katholischen Übersetzungen vorgedrungen werden könne. Deshalb seien sie in die „verrufenen Schlupfwinkel" hinabgestiegen, wo das jüdische „Volk-Gespenst, in seinen dunklen Ghettos" (Heine [1834] 1979, S. 39) die Hebräische Bibel aufbewahrte.

Dass die europäische Judenheit der Frühen Neuzeit ein unerschütterliches Reservoir für die Pflege der Bibel im hebräischen Urtext gewesen sei, wird allerdings in der neueren Forschung bestritten. Die Erweiterung durch rabbinische Kommentare, das Memorieren einzelner Verse und die Wiedergabe zentraler biblischer Narrative in der Vernakularsprache (also in der Regel dem Jiddischen) sei in der breiteren jüdischen Bevölkerung zwischen dem 13. und 18. Jahrhundert weit üblicher gewesen als die klassische Lektüre der Bibel und ihre grammatikalische Durchdringung (Gillman 2018, S. 1).

Mit dem Emanzipations- und Bildungsanspruch der jüdischen Aufklärung des späten 18. Jahrhunderts wurde der Wert des Studiums der rabbinischen Schriften, eine der Zeit adäquate Ausbildung darzustellen, hinterfragt. Dies führte bei den

A. Bodenheimer (✉)
Universität Basel, Basel, Schweiz
E-Mail: alfred.bodenheimer@unibas.ch

© 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_18

Vertretern der Haskala zur Forderung der „Entwicklung eines modernen, biblisch ausgerichteten Bildungsideals“, das „auch eine neue, aktualisierte Auslegung der Bibel notwendig“ machte (Lohmann 2019, S. 81). Das fiel zusammen mit einer Zeit, in der auch in der christlichen Umwelt Luthers Kulturleistung gewürdigt, seine Bibelübersetzung aber als nicht mehr zeitgemäß erachtet wurde. Die erste deutsch-jüdische Pentateuchübersetzung von Moses Mendelssohn (Mendelssohn [1780–1783] 1990), die noch Teil eines exegetischen Gesamtkonzepts mit hebräischen Erklärungen (des sogenannten *Biur*) war, sah sich in der Pflicht, die drohende Sprengung der jüdischen Generationenkette zu verhindern und biblisches Wissen als Grundlage jüdischer Identität wieder zu verankern.

Zugleich aber war, wie Yaakov Shavit und Mordechai Eran schreiben, die Hinwendung zur Bibel auch über den Zeitraum des Jahrhunderts hin für die Jüdinnen und Juden über ideologische Gräben hinweg gerade *nicht* eine Rückkehr zu einem Ursprung, der hinter die rabbinischen Schriften zurückführte, sondern ein Schritt in die Moderne, in die deutsche Gesellschaft hinein: „At the same time, neo Orthodox Jews and liberal Jews shared the belief that the Bible was a spiritual-cultural asset common to Jews and to (Protestant) Germans.“ (Shavit/Eran 2007, S. 44) Ein Echo davon findet sich auch in den erwähnten Aufzeichnungen Heines.

Die Sprache der jüdischen Bibelübersetzungen, wie entsprechend auch der Bibeldichtungen des 19. Jahrhunderts, unterlag weitestgehend den zugleich philologischen, philosophischen und an die Erhabenheit religiöser Gefühle appellierenden Ansprüchen der Übersetzer und Verfasser. Exemplarisch dafür ließe sich Ludwig Philippson anführen, der einerseits (nebst vielen anderen publizistischen, wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Schriften) nicht nur die verbreitetste jüdische Pentateuchübersetzung ins Deutsche im 19. Jahrhundert verfasste, sondern auch biblische Dramen wie die Versdichtung *Jojachin* von 1858. Der Umgang mit der Bibel wurde hier vornehmlich als pädagogisches Projekt verstanden, es galt, ein bürgerliches und bildungsbürgerliches jüdisches Publikum an die Bibel heranzuführen.

Als in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts Martin Buber und Franz Rosenzweig mit ihrer „Verdeutschung der Schrift“ (Buber [1930] 1936) begannen, hatte sich, nicht zuletzt unter dem Eindruck des einsetzenden Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts und dann des Ersten Weltkriegs, eine jüdische Moderne gebildet, ohne deren Kontext auch dieses Übersetzungsprojekt nicht denkbar gewesen wäre. In Zeitgenossenschaft von Franz Kafka und Arnold Schönberg enthielt sie „something utterly new and alienating“ (Gillman 2018, S. 198). Jüdische Intellektuelle wie Benno Jacob (selbst ein bedeutender Übersetzer und Kommentator der ersten zwei Bücher des Pentateuchs) oder Margarete Susman priesen diese Verdeutschung als eine nie dagewesene Heranführung und Nähe des Deutschen zum hebräischen Urtext (Brenner [1996] 2000, S. 121).

Das Buber-Rosenzweig’sche Projekt (Die Schrift [1925–1962] 1992) kann als Symptom gelesen werden für eine grundlegende Selbstreflexion deutschsprachig-jüdischen Schreibens in der Moderne überhaupt: Inwieweit nämlich die literarischen Traditionen des Abendlandes – und womöglich eine literarische Auffas-

sung von Narration überhaupt – imstande sein würden, dem Ausdruck jüdischer Existenz in einer Epoche wachsender Ausgrenzung und Verfolgung des Jüdischen in Europa zu entsprechen. Niemand hat dies treffender, wenn auch aus der scheinbar distanzierten Position einer gerade entideologisiert literaturwissenschaftlich orientierten Betrachtung analysiert als Erich Auerbach im ersten Kapitel seines im türkischen Exil verfassten Werks *Mimesis*. Indem er die bis in die Details auserzählte Wiederbegegnung des Odysseus mit seiner einstigen Amme Eurykleia aus der *Odyssee* mit der verknappt erzählten Passage der Opferung Isaaks im Buch Genesis vergleicht, reißt Auerbach die Differenz zweier Erzähltraditionen auf, die mehr als nur narratologische Strukturen trennt:

> In dieser ‚wirklichen', für sich selbst stehenden Welt [Homers], in die wir hineingezaubert werden, ist auch nichts weiter enthalten als sie selbst; die homerischen Gedichte verbergen nichts, in ihnen ist keine Lehre und kein geheimer zweiter Sinn. […] Das alles ist ganz anders in den biblischen Geschichten. Der sinnliche Zauber ist nicht ihre Absicht, und wenn sie trotzdem auch im Sinnlichen sehr lebensvoll wirken, so geschieht dies, weil die ethischen, religiösen, innerlichen Vorgänge, auf die allein sie es absehen, sich im sinnlichen Material des Lebens konkretisieren. Die religiöse Absicht bedingt aber einen absoluten Anspruch auf geschichtliche Wahrheit. (Auerbach [1946] 2015, S. 15–16)

Die Diskrepanz zwischen einer selbstgenerierenden literarischen Wirklichkeit in der abendländischen Tradition und einer das potenziell Eskapistische künstlerischen Sprechens durchbrechenden radikalen Authentizität lässt sich in einer Reihe von Werken erkennen, die von den Schockwellen des 20. Jahrhunderts geprägt sind – wobei sich die Authentizität nicht notwendigerweise als im engeren Sinne geschichtlich, vielmehr als unumstößlich in ihrem beanspruchten Geltungsanspruch begreifen lässt, was letztlich auch für Auerbach die Basis des biblischen Absolutheitsdiskurses ist. Besonders deutlich wird dies, am Vorabend der Shoa, aber schon unter dem Schatten einer Krise, die Judentum und Kultur gleichermaßen infrage stellt, in Arnold Schönbergs *Moses und Aron*. Was Auerbach als Diskrepanz zwischen literarischer und biblischer Narration auffaltet, was Buber und Rosenzweig durch Verfremdungsprozesse adäquat wiederzugeben suchten, wird in der gleichsam dialektischen Aufgabe, Biblisches literarisch zu fassen, für diese Autoren des 20. Jahrhunderts zu einem per se aporetischen Unterfangen.

In anderen Werken wiederum wird biblisches Sprechen vor allem in deutschsprachig-jüdischer Literatur der Nachkriegszeit zum Prototyp angemaßter Autorität, hinter der sich ausgesprochen weltliche Interessen verbergen. Hierfür steht vor allem Stefan Heyms Roman *Der König David Bericht*, der noch eine zusätzliche sprachliche Spannungskomponente dadurch erhält, dass Heym ihn zunächst auf Englisch verfasste und dann selbst ins Deutsche übersetzte. Schließlich zeigt sich in Grete Weils *Der Brautpreis*, dass gerade in ihrem feministisch ausgerichteten Erzählduktus teilweise unüberbrückbare Brüche zwischen biblischem und zeitgenössischem Erzählen eines der Bibel entlehnten Plots erwachsen.

2 Die sprachliche Spiegelung erzählerischer Sperrigkeit

Schönbergs Oper *Moses und Aron*, deren Libretto der Komponist selbst verfasste, lag 1932 in ihrer Endgestalt vor. Als junger Mann 1898 zum lutherischen Christentum konvertiert, befand sich Schönberg während der Niederschrift des Werks, das er explizit als religiöses verstand (vgl. Kupferberg 2015, S. 242), in einem Annäherungsprozess ans Judentum, der 1933 in Paris in eine (nach jüdischem Recht formell weder nötige noch mögliche) Rekonversion ins Judentum mündete. Moses und sein redegewandter Bruder Aron verkörpern in der Oper zwei einander fundamental widersprechende Prinzipien des jüdischen Monotheismus. Moses steht für den philosophischen Gottesbegriff, den Jan Assmann zu Recht mit dem mittelalterlichen Philosophen Moses Maimonides in Verbindung bringt.

> Er war es, der das biblische Bilderverbot auf die Sprache ausdehnte und jedes bildhafte, anthropomorphisierende Reden von Gott als Idolatrie verdammte. Die bildhafte Rede der Torah und die Vielzahl der Vorschriften und Opferriten erklärt er als ein freundliches Entgegenkommen Gottes, sich auf die beschränkte Fassungskraft seines Volkes einzulassen. (Assmann 2005, S. 24)

Aron hingegen, eine Mischfigur, die auch Zitate des biblischen Moses zu Gottes Eigenschaften im Mund führt, steht bei Schönberg genau für diese Anschaulichkeit, die seinem Moses fremd ist. Dies zeigt sich etwa an der Feuer- bzw. Wolkensäule, die nach Ex 13,21 Israel auf seinem Weg durch die Wüste führt. Moses quittiert diese göttlichen Erscheinungen mit dem verächtlichen Wort „Götzenbilder!“, während Aron erwidert: „Gottes Zeichen, wie der glühende Dornbusch. / Darin zeigt der Ewige nicht sich, aber den Weg zu sich; / und den Weg ins gelobte Land!“ (Schönberg [1923–1937] 1999, S. 29)

Damit ist der aporetische Abgrund allen Offenbarungshandelns aufgerissen, auf das sich das Judentum beruft. Um gegenüber Menschen überhaupt wirken zu können, ist auch der unabbildbare und unbeschreibbare Gott auf Zeichenhaftigkeit angewiesen, womit er aber selbst den Keim des Missverstehens seiner eigenen Existenz und das Abgleiten in den Bilderdienst legt, der im zweiten Akt der Oper in den Tanz um das Goldene Kalb ausartet. Die Bibel im Sinne des Schönberg'schen Moses wäre ein Dokument der Sprachlosigkeit, eine Anti-Offenbarung. Der hier inszenierte Konflikt greift über das Ästhetische hinaus und in die Existenzform des Jüdischen hinein. Yael Kupferberg erkennt im Ansatz der Oper, dass Schönberg den von Adorno, Horkheimer und auch Freud postulierten, in der Rigidität seines Bilder- und schon gar seines Menschwerdungsverbots fundierten Vorzug des Judentums gegenüber dem Christentum relativiert. „Schönberg […] trägt diesen Konflikt in den jüdischen Monotheismus hinein. Hier werden nicht die verwandten Kulturen gegeneinander polarisiert, sondern es ist ein innerjüdischer Konflikt, ein innerfamiliärer – ein Bruderstreit.“ (Kupferberg 2015, S. 244)

Assmann vertritt die These, Schönberg habe die Oper nicht in einer Aporie, sondern in einer Synthese enden lassen wollen, sei aber an diesem seinem Anspruch gescheitert (vgl. Assmann 2020, S. 246). Arons Tod nach dem Vergehen

des Goldenen Kalbs spreche dafür, dass Schönberg glaubte, „das Dilemma der monotheistischen Religion einigermaßen gewaltsam durch Abspaltung, Abtötung und Verleugnung des Aronitischen lösen zu können" (Assmann 2020, S. 247). Doch Moses' Warnung vor der Niederlassung in Gelobten Ländern, verbunden mit dem Ausruf „Aber in der Wüste seid ihr unüberwindlich und werdet das Ziel erreichen: vereint mit Gott" (Schönberg [1923–1937] 1999, S. 32) unterstreiche „nur noch einmal die Tragödie des Monotheismus als einer im Leben kollektiv nicht zu verwirklichenden Utopie" (Assmann 2020, S. 247). Es scheint aber einen weiteren, für Schönberg umfassenderen Aspekt zu geben, zu dessen Verständnis sein 1926/27 verfasstes, nie aufgeführtes Zeitstück *Der biblische Weg* (Schönberg [1926/27] 1994) herangezogen werden muss. Im Zentrum jenes Stücks steht der Protagonist Max Aruns, eine politische Führer- und Märtyrerfigur, die den jüdischen Staat Neupalästina in Afrika (eine Art literarischer Umsetzung von Theodor Herzls gescheitertem Uganda-Plan von 1903) gründet, aber ermordet wird, bevor die eigentliche Rückkehr ins Gelobte Land möglich wird – ein Ziel, das dann sein Nachfolger Guido, die Analogie zum biblischen Josua, erreichen wird. Aruns, in vielem ein Alter Ego Herzls (vgl. Lindenberger 1989, S. 59), dem von einem seiner Gegner vorgehalten wird, in sich Moses und Aron vereinen zu wollen, vertraut ebenso auf die Kraft der Rede wie die der Idee und der Führerschaft und verfolgt einen Plan zur politischen Befreiung der Juden. Doch Sprache, Philosophie, Glauben, Überzeugungskraft, ob sie in einer Person vereint oder miteinander konfligierend auf zwei Personen verteilt sind, reichen immer nur bis in die Wüste – den Eintritt ins Land, von dem sich Guido im *Biblischen Weg* „Sicherheit *und* Vergeistigung" (Bodenheimer 2004, S. 155) erwartet, schaffen sie nicht.

Moses und Aron stehen somit hier für die Möglichkeiten und Grenzen von Sprache; dass die Oper unvollendet nach der ersten Szene des dritten Aktes mit Moses' Aufruf, in der Wüste zu bleiben, endet, hat seine innere Logik – denn über die Wüste hinaus führt das Sprechen nicht, weder das Gott entrückende noch das ihn bis zur Bildhaftigkeit vergegenwärtigende. Die Kontingenz des Sprechens generiert, vervollkommnet und perpetuiert den diasporischen Zustand der Zwischenwelt, in dem sich Ästhetik, Religion und das Judentum gerade aufgrund der immer mitschwingenden Defizienz und Prekarität entwickelt haben. Josua hinwiederum mag die zum Kampf entschlossene Führerfigur sein, die ins Land führt, ästhetisch, sprachlich und philosophisch ist er für Schönberg unergiebig, er kann allenfalls die Bedingungen für eine neue Stufe der Vergeistigung, aber nicht diese selbst schaffen.

Bei Autorinnen und Autoren, die in der Shoa verfolgt oder vertrieben worden sind und sich erst in den Jahrzehnten danach literarisch entfalten, ist an einen Umgang mit biblischem Stoff und biblischem Sprechen jenseits der Erfahrungen des Holocaust und des Totalitarismus nicht mehr zu denken. Das zeigt sich etwa in Paul Celans im Titel unmittelbar auf die Bibel verweisenden Gedicht *Psalm*, in dem die (potenziell) schöpferische Instanz, die auch preisend (in der Art der klassischen jüdischen Gebetsformel) angesprochen wird, als „Niemand" bezeichnet wird (Celan 2003, S. 132). Die von Schönbergs Moses vertretene negative Theologie weitet sich hier aus – nicht die Vorstellbarkeit, Benennbarkeit oder Erkennbar-

keit dessen, was dort noch „Gott“ heißt, wird bei Celan problematisiert, sondern die Instanz selbst ist nur greifbar als „Name […], dem der Index des Unbestimmten, möglicherweise Unbestimmbaren eingeschrieben ist“ (Tück [2000] 2020, S. 128). Dabei ist entscheidend, dass der Dichter kein anderes Referenzwerk sieht, dessen Zitieren eine vergleichbare Wucht und Glaubwürdigkeit entfaltet, wie die in kontrafaktorischer Verneinung herangezogene Bibel.

Der Fokus sei hier aber auf zwei Werke gelegt, die zur Dechiffrierung totalitärer Strukturen auf ein anderes Kapitel der Bibel verweisen, nämlich auf die Reichsgründung Davids: Stefan Heyms Roman *Der König David Bericht* (1972) sowie Grete Weils Roman *Der Brautpreis* (1988).

Was Heyms *König David Bericht* betrifft, das romanhaft-ironische Konstrukt der Entstehung der biblischen Davidserzählung durch einen in der Bibel genannten, hier aber fiktionalisierten Autor namens Ethan von Esrah, so wird dieser Text zum Modell historischer Auftragsarbeit unter totalitären Bedingungen. Die Sprache, changierend zwischen einem unverstellt privaten Erzählton Ethans, einem gestelzt unterwürfig-vorsichtigen im Kontakt mit hochgestellten Persönlichkeiten und Vertretern der Macht, einem poetisch-(Luther-)biblischen betreffend die Liebesverhältnisse zu Ethans Frauen, wird hier zum Instrument der eigentlichen Destruktion der Person des Erzählers – und genau diese Destruktion wird, indem der biblische Bericht aus der notdürftigen Verarbeitung der Widersprüchlichkeiten zwischen Realität und Erzählbarem entsteht, dann auch umgesetzt. „Ethans Aufschlüsselung und Ausführung undurchsichtiger Machenschaften entspricht der Zerteilung des Bibeltextes durch den Lesevorgang.“ (Eckstein 2000, S. 220) Denn da sich Ethan das Wohlwollen seiner hochgestellten Auftraggeber verscherzt, an deren Spitze der um Legitimation über seinen Vater David bemühte Salomon steht, wird beschlossen, ihn mit dem Totschweigen seiner Autorschaft (dieses Textes, und nebenbei auch des – im Roman Ethan zugeschriebenen – *Hohenlieds,* als dessen Autor sich Salomo brüstet) zu bestrafen (vgl. Heym [1972] 1974, S. 207–211). Heym verwendet in der deutschen Fassung „jüdische Sprachelemente, ebenso welche aus dem Kontext der DDR sowie eine Vielzahl aus biblischen Texten“ (Ginz 2014, S. 162). Damit wird der Text sprachlich zum Abbild sowohl der Zwänge, der Ängste wie der Strategien bei Autorschaft und Aufarbeitung historischer Wahrheiten in totalitären Systemen, aber auch zur Eröffnung einer vollständig neuen Lesart der Bibel. Denn in dieser wird die (bei Ethan authentische) Verehrung Gottes mit dessen Instrumentalisierung durch die Machthabenden konterkariert. Die Bibel wird auch sprachlich als ein Gemisch von Ideologie, Glauben und Verarbeitung dieser Zwischenwelt zu einer Historie lesbar und erweist sich als „Speicher im kulturellen Gedächtnis“ (Ginz 2014, S. 166) wie auch als Beispiel eines intertextuellen Fortschreibens der Quelle im Sinne von Roland Barthes (vgl. Eckstein 2000, S. 219) in den politischen Kontext von Heyms eigener Gegenwart als jüdischer Autor in die DDR hinein.

Grete Weil bricht im Gegensatz zu Heym fast vollständig mit jedem Sprachduktus, der Anlehnung an eine der klassischen Bibelübersetzungen andeuten könnte. Ihr Roman *Der Brautpreis* spricht aus der Perspektive zweier alt gewordener Frauen. Der größere Part wird jeweils mit „Ich, Michal“ eingeleitet. Davids erste

Frau mit ihrem schweren Schicksal ist hier nicht, wie bei Heym, eine von mehreren Zeitzeuginnen und Zeitzeugen aus der Zeit Davids, sie prägt die Perspektive, aus der die Handlung der Davidsgeschichte erzählt wird. In einer nüchternen Sprache, meist kurzen, wie gesprochen formulierten Sätzen erzählt sie ihre Geschichte einer eigentlich hochgestellten Frau – Prinzessin und Königsgattin –, die zugleich aber Objekt männlicher Machtspiele und ohnmächtige Zuschauerin schauriger Gewaltexzesse ist. Eingesprengt finden sich zudem kürzere Kapitel, die unter der Einleitungsformel „Ich, Grete" von Ereignissen berichten, die mit der empirischen Autorin Grete Weil in Verbindung gebracht werden können: Die Jugend in gutbürgerlich-assimiliertem jüdischen Haus in München, die Flucht und Verfolgung in Holland samt der Deportation und Ermordung ihres ersten Mannes, die Rückkehr nach Deutschland und schließlich der im Alter von achtzig Jahren erlittene Hirnschlag, der Weil gesundheitlich beeinträchtigt, aber am Schreiben nicht hindert. Schließlich auch die von Weil unternommene erste Reise nach Israel, im Zusammenhang mit der Arbeit an diesem Roman. Miriam Fuchs bezeichnet den Roman als intertextuelles Werk im Sinne Julia Kristevas, indem die sich überkreuzenden Stoffe der beiden Textebenen (und deren gibt es in den Berichten der beiden Frauen Michal und Grete etliche) neue konnotative und denotative Möglichkeiten erschließen würden: „Insisting upon Michal's narrative as Weil's intertext enables Weil's autobiographical elements, however abbreviated, to sustain narrative control over the biblical sections." (Fuchs 1998–1999, S. 78)

Dass die Autorin Grete Weil gleichzeitig Faszination für den biblischen Stoff empfindet und mit seiner Fremdheit zu kämpfen hat, äußert sich an mehreren Stellen. Michal selbst, als Figur aus der Bibel, beschreibt das Moment der Entfremdung gegenüber David, den sie liebt, doch von dem sie der Abscheu vor seinem grausigen Brautpreis, zweihundert abgeschnittenen Penissen von Philistern, trennt, in dem Moment, als sie auf seinen Wunsch als Eheformel den Treueschwur von Davids Urgroßmutter Ruth gegenüber ihrer Schwiegermutter Naomi nachsprechen soll. Diese Formel aus dem Buch Ruth, auf deren Gebrauch in der Davidsgeschichte nichts mehr verweist, wird von Weil aus der Buber'schen Übersetzung entnommen (vgl. Weil 1988, S. 42). Diese Passage ragt fremd in die Erlebniswelt Michals hinein, wie auch die ganze Gewalt, die das Leben des einstigen Dichters David prägt, der immer im Namen Gottes zu handeln vorgibt. Die Rede Ruths, einer anderen großen biblischen Frau, ist durch die Konnotation mit kriegerischer Brutalität zu einer Formel geworden, die gerade in ihrer Erhabenheit nicht mehr authentisch wirkt. Dass die Fremdheit der Shoa-Überlebenden Grete gegenüber der Bibel zugleich eine profunde ist, die in Analogien der Gegenwart hineinreicht, verdeutlicht sich dort, wo sie in Israel den Paradigmenwechsel erlebt, der mit dem von ihr erfahrenen Begriff des Jüdischen und seiner Kollision mit der Gegenwart zu tun hat.

> Wenn man sich der Klagemauer nähert, muß man die Handtasche öffnen, zeigen, daß keine Bombe, keine Waffe in ihr verborgen ist.

> Ach, könnte ich sagen: Ich bin eine Jüdin. Juden sprengen nichts in die Luft. Aber sie sprengen. Vielleicht hat dieses, ihnen von Gott verheißene Land sie immer zu Kämpfern gemacht. (Weil 1988, S. 224)

Die Fremdheit der Besucherin Grete gegenüber diesem Land, das ihr als Schauplatz der Geschichte Jesu, „mit der ich genau so aufwuchs wie meine christlichen Mitschülerinnen" (Weil 1988, S. 225), viel vertrauter ist als in Verbindung mit der dort angetroffenen jüdischen Bevölkerung (die notabene auch wieder die ihr vollkommen fremde Sprache der Bibel spricht), vertieft den Eindruck, dass Weil das Sprechen über die Bibel nur noch in einer Haltung der bewussten, auch sprachlichen Distanz möglich ist. Die unüberwindbare Irritation bei der Begegnung mit israelischen Jüdinnen und Juden äußert sich bei ihrem Besuch in Eilat, wo sie „jüdischen Kleinbürgern" begegnet, die einerseits „sehr orientalisch, laut und unmanierlich [sind], was mich bei Juden mehr stört als bei anderen Leuten (Ungerechtigkeit)", sie andererseits an jene jüdischen Menschen erinnern, mit denen sie in Amsterdam als Angestellte des Judenrats zu tun hatte, sodass sie die Horrorvision hat, „jeden Augenblick werde SS hereinmarschieren und uns alle mitnehmen" (Weil 1988, S. 220–221).

Der Kontingenz biblischer (Bilder-)Sprache ist auch Gretes Beziehung zu David unterworfen, dem sie als schwärmerisches Mädchen zuerst in der betörenden Figur von Michelangelos Davide begegnet ist, später dann auch in der ihr näherstehenden von Rembrandts jungem, weit weniger ansehnlichen Harfenspieler David, „der Auschwitz nicht überlebt hätte", woraus sie den Schluss zieht: „Der echte David, mein Ahne, mir fremd, mir nahe." (Weil 1988, S. 236) Die unüberbrückbare Grenze der Shoa trennt sie von der Bibel und lässt jede Annäherung sprachlich nur unter Einhaltung der Differenz zu.

Diese Differenz, wo sie von Weil eingebaut wird, wirkt oft genug verstörend und betont die Komplexität der Verfremdung. Wo die Erzählstimme Michals über Jerusalem spricht, wird es Yerushalaim genannt, in ähnlicher Verfremdung wie bei Heym. Die Erzählstimme Gretes hingegen spricht von „Jerusalem". Und auch innerhalb der Michal-Handlung treten sprachliche Brüche auf, die vor allem aufzeigen, wie schwierig der Umgang mit der Sprachebene der Bibelübersetzung für Weil ist. In dem längeren Kapitel (Weil 1988, S. 198–218), das von Davids Konflikt mit seinem Sohn Absalom erzählt, der letztlich Absalom das Leben kostet, werden David und seine Leute immer wieder in getragenem biblischen Ton zitiert, nicht nur bei der Wiederkehr der Ruth'schen Formel und Davids Lied um Absalom, sondern auch in ihren dem Bibeltext entnommenen Aussagen und Dialogen. Demgegenüber wird im selben Kapitel der von großem Antagonismus beherrschte Dialog zwischen Michal und Davids Frau Bathseba, der Michal Tücke und Berechnung zuschreibt, in sehr harschem, keineswegs biblisch verbrämtem Ton geführt.

Durch all das wird die stoffliche Sperrigkeit der Bibel sprachlich unterstrichen – wie auch durch die Irritationen der im Leiden Jüdin gewordenen Grete im Land der Bibel, das seine jüdischen Bewohner in deren Bann zurückzuziehen scheint.

3 Zusammenfassung und Ausblick

Die Bibel als Orientierung sprachlichen Ausdrucks hat in der deutschsprachig-jüdischen Literatur bemerkenswerte Wandlungen erfahren. War, von einem aufklärerisch-liberalen Geist erfüllt, die daran ausgerichtete Dichtung im 19. Jahrhundert noch stark religionspädagogisch geprägt, so wird im früheren 20. Jahrhundert vor allem die Rigidität von Sprache als Medium der Eigentlichkeit relevant, wie es sich in Schönbergs Oper *Moses und Aron* zeigt, aber etwa auch in Franz Werfels Roman *Höret die Stimme* (Werfel [1937] 2009). Letzterer problematisiert in der Figur eines jüdischen Gelehrten in der Rahmenerzählung wie auch in der Figur des Propheten Jirmijah in der opulenten Romanhandlung „die Modellierung des Gottes-Worts und die Hindernisse des prophetischen Dolmetschens göttlicher Eingebungen" (Wacker 2013, S. 416). Spuren der Entzogenheit, nun aber schon von einer grundlegenden Religionsskepsis getragen, finden sich bei Celan.

Die Erfahrungen von Totalitarismus und Shoa lassen insgesamt in der Nachkriegsliteratur keine Fokussierungen auf die Bibel mehr zu, die nicht mit Fragen von Gewalt, ideologischer Instrumentalisierung und dem historischen Blick aus der Außenseiterperspektive operieren würden, wie es sich bei Heym und Weil zeigt. Entsprechend wird in diesen intertextuell das – fiktive oder empirische – Private mit dem Kanonischen verbindenden Werken der biblische Sprachduktus jeweils gerade zum intertextuell eingesetzten Verfremdungselement gegenüber der Defizienz einer prosaischen Realität.

In der Gegenwartsliteratur ist, auch aufgrund des kulturellen Einflussverlusts und einer zunehmenden Distanz zu Übersetzungsformen der Bibel, dieser Aspekt aus dem Raum deutschsprachig-jüdischen Schreibens praktisch verschwunden. Präsent ist er nun viel stärker in der israelisch-hebräischen Literatur, wo die Bekanntschaft mit stehenden Wendungen aus der Bibel und dem Sprachduktus insgesamt weit höher ist und zudem Fragen von Herrschaft, Territorialität und dem Einfluss von Religion auf das politische und alltägliche Leben näher an der Lebensrealität stehen. Ein beeindruckendes Beispiel hierfür, das aus biblischen Motiven eine in der Zukunft angelegte Dystopie formt, ist etwa Yishai Sarids Roman השלישי, bzw. *The Third* (Sarid 2015), der Bericht des gefangenen Sohnes eines judäischen Königs, der nach dem Ende Israels ein neues Reich, den dritten Tempel aufgebaut und dann sein Land in den militärischen und moralischen Untergang geführt hat.

Literatur

Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung in Arnold Schönbergs Oper ‚Moses und Aron'. In: Musik & Ästhetik 9/33 (2005), 5–29.

Assmann, Jan: Ende wider Willen: Schönbergs ‚Moses und Aron' – Die Tragödie des Monotheismus. In: Poetica 51/3–4 (2020), 235–247.

Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur [1946]. Tübingen [11]2015.

Bodenheimer, Alfred: Biblische Wege. Jüdisches Wandern in Werken Arnold Schönbergs und Franz Werfels. In: Eckhard John/Heidy Zimmermann (Hg.): Jüdische Musik. Fremdbilder – Eigenbilder. Köln/Weimar/Wien 2004, 149–156.

Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. Aus d. Engl. übers. von Holger Fliessbach. München 2000 [engl. 1996].

Buber, Martin: Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift. Dem Gedächtnis Franz Rosenzweigs [1930]. In: Ders./Franz Rosenzweig: Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin 1936, 135–167.

Celan, Paul: Psalm. In: Ders.: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Bd. Hg. u. komm. von Barbara Wiedemann. Berlin 2003, 132–133.

Die Schrift. Aus d. Hebr. verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig [1925–1962]. 4 Bde. Stuttgart 1992.

Eckstein, Pia: König David. Eine strukturelle Analyse des Textes aus der Hebräischen Bibel und seine Wideraufnahme im Roman des 20. Jahrhunderts. Bielefeld 2000.

Fuchs, Miriam: Recalling the Past and Rescuing the Self: Autobiographical Slippage in Grete Weil's ‚The Bride Price: A Novel'. In: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 17/2 (1998–1999), 73–83.

Gillman, Abigail: A History of German Jewish Bible Translation. Chicago/London 2018.

Ginz, Cornelia Christin: Die Ungefragten der Geschichte. Eine Lektüre von Stefan Heyms ‚Der König David Bericht' mit dem Diskurs um Gedächtnis und Geschichte. Berlin 2014.

Heine, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland [1834]. In: Ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. von Manfred Windfuhr. Bd. 8,1: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Die romantische Schule. Text. Hamburg 1979, 9–120.

Heym, Stefan: Der König David Bericht. Roman [1972]. Frankfurt a. M. 1974.

Kupferberg, Yael: Moses und Aron in der musikalischen Rezeption Arnold Schönbergs. In: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.): Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten. Frankfurt a. M. u. a. 2015, 239–253.

Lindenberger, Herbert: Arnold Schoenberg's ‚Der Biblische Weg' and ‚Moses and Aron': On the Transactions of Aesthetics and Politics. In: Modern Judaism 9/1 (1989), 55–70.

Lohmann, Uta: Wissensspeicher, Lehrbuch, Erkenntnisquelle. Zur Rolle der Hebräischen Bibel im Bildungskonzept der Berliner Haskala. In: Daniel Vorpahl/Shani Tzoref/Sophia Kähler (Hg.): Deutsch-jüdische Bibelwissenschaft. Historische, exegetische und theologische Perspektiven. Berlin/Boston 2019, 77–91.

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.

Philippson, Ludwig: Jojachin. Trauerspiel in vier Aufzügen. Leipzig 1858.

Sarid, Yishai: The Third [hebr.]. Tel Aviv 2015.

Schönberg, Arnold: Der biblische Weg [1926/27]. In: Journal of the Arnold Schoenberg Institute 17 (1994), 162–329.

Schönberg, Arnold: Moses und Aron. Oper in drei Akten [1923–1937]. Mainz 1999.

Shavit, Yaacov/Mordechai Eran: The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism. Berlin/New York 2007.

Tück, Jan-Heiner: Gelobt seist Du, Niemand. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation [2000]. Freiburg i. Br./Basel/Wien 2020.

Wacker, Gabriela: Poetik des Prophetischen. Zum visionären Kunstverständnis in der Klassischen Moderne. Berlin/Boston 2013.

Werfel, Franz: Gesammelte Werke in Einzelbänden. Höret die Stimme. Roman [1937]. 3. Aufl. Hg. von Knut Beck. Frankfurt a. M. 2009.

Weil, Grete: Der Brautpreis. Roman. Zürich/Frauenfeld 1988.

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.

Die Sprachenfrage im Reformjudentum, im Zionismus und in Palästina/Israel

Karin Neuburger Twito

1 Einleitung

Innerhalb einer Geschichte des Verhältnisses von Juden und Jüdinnen zur deutschen Sprache, die sich ausgehend vom Reformjudentum über den Zionismus bis in die Gegenwart des Staates Israel erstreckt, lassen sich zwei Tendenzen ausmachen. Zum einen ist die deutsche Sprache Katalysator und Indikator der Assimilation, zum anderen aber geradezu Ausdruck jüdischer Identität. Die Widersprüchlichkeit dieser beiden Tendenzen erweist sich bei genauer Betrachtung als gegenseitige Bedingtheit, welche sich nicht aus einem wie auch immer gearteten ‚Jüdischsein' herleitet, sondern aus dem Begriff der Identität, der der Entwicklung der deutschen Länder zur ‚Nation' zugrunde liegt – einer Entwicklung, die lange vor der Reichsgründung 1870/71 begann und mit dieser zwar besiegelt, jedoch nicht abgeschlossen wurde. Die Einheit der Nation sollte durch die deutsche Identität ihrer Bürger und Bürgerinnen garantiert und nicht nur in der Einübung bürgerlicher Werte und Normen, sondern vornehmlich im Gebrauch der deutschen Hochsprache bezeugt werden. Der jüdischen Gemeinschaft kam in diesem Zusammenhang die Rolle der Minderheit zu, die die einheitliche Identität der Mehrheit durch ihre vermeintlich grundlegende, sich auch und gerade in der Sprache zu erkennen gebende Fremdheit bestätigt (vgl. Braese 2010, S. 14). Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass dem Jiddischen – anders als Dialekten wie dem Schwäbischen oder dem Plattdeutschen – der Status einer deutschen Sprache

K. Neuburger Twito (✉)
Jerusalem, Israel
E-Mail: karin.neuburger@mail.huji.ac.il

© 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_19

und den auf Hebräisch und Aramäisch betenden Juden – anders als den auf Latein betenden Katholiken – die genuine Zugehörigkeit zum deutschen Volk abgesprochen wurde (vgl. Gotzmann 2002, S. 255). Die (Un-)Möglichkeit, ihr Deutschsein unter Beweis zu stellen, war sicherlich ein wesentlicher Faktor im Verhältnis der mittel- und osteuropäischen Judenheit zur deutschen Sprache, prägte darüber hinaus aber auch ihren Bezug zum Jiddischen und zum Hebräischen, den ‚jüdischen' Sprachen, die im Rahmen des nationalistisch orientierten Diskurses in Konkurrenz zum Deutschen gesetzt wurden. Es mag daher nicht überraschen, dass sich das sprachliche Dreigespann in der kulturellen Imagination lange über die Jahre hinaus erhielt, in denen zunächst in Palästina und dann im Staat Israel das Hebräische als Nationalsprache des jüdischen Volkes das Deutsche wie das Jiddische aus dem Alltag der meisten dort lebenden Juden und Jüdinnen verdrängte.

2 Reformjudentum – Zionismus – Palästina/Israel

Die um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert immer bestimmter an die jüdische Gemeinschaft in den deutschen Ländern herangetragene Forderung, sich in Schrift und Rede der Hochsprache zu bedienen, ging auf eine über Jahrhunderte andauernde Normierung des Deutschen im Zuge der Entwicklung und Ausbreitung des Buchdrucks und der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft zurück (vgl. Eichinger 2015, S. 171–175), an der die jüdischen Eliten Mitteleuropas immer schon Anteil hatten. Ihr Mitwirken an den wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Veränderungen ihrer Zeit schlug sich in Inhalten und Formen ihrer Bildung nieder und machte sich schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts an Erscheinungen bemerkbar, die dann im 19. Jahrhundert für Juden und Jüdinnen in den deutschen Ländern im Allgemeinen charakteristisch wurden, wie z. B. die Auflösung der Diglossie, d. h. die weitgehende Unkenntnis des Hebräischen, und im Gegenzug die Beherrschung moderner Sprachen wie des Französischen und des Hochdeutschen (vgl. Römer 1995, S. 29–43). Forcierend wirkte in diesem Zusammenhang das Postulat des Gebrauchs der Hochsprache, wo es sich in den nationalistisch-emanzipatorischen Diskurs einfügte, wobei sich neben dem Anspruch der Ausschließlichkeit des Deutschen, der sich aus der eingangs erwähnten Koppelung von Identität und Sprache herleitete, ein Erziehungsdiskurs durchsetzte, der kulturelle Angleichung zur Bedingung von sozialer Integration machte. Der damit verbundene Konzeptionswandel auch und gerade in Bezug auf das Verhältnis von Sprache und Religion trat innerhalb des deutschsprachigen Judentums am pointiertesten in den von der Reformbewegung vertretenen Positionen zutage (vgl. Gotzmann 2002, S. 253).

Hintergrund dieser Positionen bildete die schon von der jüdischen Aufklärungsbewegung, der Haskala, vorangetriebene Schulung von Kindern, die aus der Unterschicht der Bevölkerung stammten und daher keinen Privatunterricht genossen. Hierzu wurden in verschiedenen Gemeinden wie z. B. Berlin (1778), Breslau (1791/1801), Hannover (1798) und Mainz (1814) sogenannte Freischulen gegrün-

det, die den gesellschaftlichen Entwicklungen gemäß nicht nur kindgerechte Pädagogik und weltlich gebildetes Lehrpersonal einsetzten, sondern auch die Curricula entlang der bürgerlichen Bildungsideale gestalteten. Sie setzten also vornehmlich bei den Sprachverhältnissen an, womit nicht allein die Verdrängung des Jüdisch-Deutschen, i. e. des Jiddischen, gemeint ist, das sowohl von aufklärerischen jüdischen Kreisen als auch von nicht-jüdischer Seite zur ‚Unsprache' erklärt worden war (► Spracherziehung in Schulprogrammen und Lesebüchern), sondern darüber hinaus die Einübung von Sprachpraktiken, die der Verwissenschaftlichung und Individualisierung der bürgerlichen Gesellschaft entsprachen (vgl. Lässig 2004, S. 101–242). Parallel hierzu verlief die Tendenz der Übersetzung hebräischsprachiger, von der Allgemeinheit der jüdischen Bevölkerung nicht mehr verstandener Texte ins Deutsche. Prominent sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten Moses Mendelssohns, die allerdings – wie schon zuvor verfertigte Übersetzungen – noch in hebräischen Lettern gedruckt und in der Folge von Veröffentlichungen in lateinischen Lettern abgelöst wurden (vgl. Römer 1995, S. 82–109). Das zeitgleiche Bemühen der Haskala, dem Hebräischen, das u. a. aufgrund der Herder'schen Sprach- und Kulturtheorie (Herder [1769] 1993, S. 22–30, 666–670; vgl. Weidner 2003, S. 187–191) auch in christlichen Kreisen als erste Kultursprache anerkannt war, zu erneuter Blüte zu verhelfen, führte kaum zum Erfolg, was sich auch darin äußerte, dass hebräischsprachige Zeitschriften wie der 1784 erschienene *Meassef* von deutschsprachigen Organen wie der 1806 erstmals erschienenen *Sulamith* abgelöst wurden (vgl. Römer 1995, S. 63–65). Doch war dem nicht genug. Vielmehr stellte sich heraus, dass der gelungene Wechsel vom Jiddischen zur Hochsprache und das Verschwinden des Hebräischen aus dem kulturellen Alltag der jüdischen Gemeinden die Frage nach der Funktion des Hebräischen in der jüdischen Religion im Allgemeinen und in der Liturgie im Besonderen aufwarf (vgl. Lässig 2004, S. 243–441). War das Beharren auf dem Hebräischen in Gebet und Bibelvortrag nicht Ausdruck der Überzeugung, es sei die eigentliche jüdische Sprache?

Um dem Deutschen im jüdischen Kultus mehr Raum zu geben, bedienten sich die jüdischen Reformer im deutschsprachigen Raum einer doppelten Strategie. Zum einen – und dies ganz im Sinne der sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts formierenden Wissenschaft des Judentums, die einem geschichtlichen Zugang zu jüdischem Geistesleben das Wort redete – beförderte man die Historisierung des Hebräischen als von den meisten Juden und Jüdinnen nicht mehr verstandene Sprache. Zum anderen – und in konsequenter Verlängerung hierzu – aktualisierte man den Begriff der ‚religiösen Sprache'. Während dieser in voraufklärerischer Zeit unterschiedliche – magische, mythische oder auch gemeinschaftsstiftende – Funktionen zugesprochen wurden, setzte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Vorstellung durch, religiöses Sprechen sei, ähnlich wie die Lyrik, vor allem Rede des Herzens und fuße als solche auf tiefster Rührung, die umfassendes Textverständnis voraussetze. Ein solches aber – so die Argumentation – sei nur in der Muttersprache möglich, i. e. im Deutschen, das damit in bestimmten Kreisen des Reformjudentums zur eigentlichen religiösen Sprache avanciert:

> Man sagt: [...] Die hebr. Sprache ist *heilig*; keineswegs, die Sprache ist heilig, welche Heiliges verkündet; rede ich in deutscher Sprache Wahrheit, so ist das deutsche Wort *heilig*. Spreche ich im Hebräischen eine Lüge aus, so ist das hebr. Wort unheilig [.] (Adler 1845, S. 43–44; Abk. u. Herv. i. O.)

Während diesem Trend folgend die auf Deutsch gehaltene, erbauliche Predigt auch in orthodoxen Synagogen Einzug hielt, blieb das Hebräische zumeist auch im Reformjudentum die Sprache, in der die biblischen Wochenabschnitte und die Gebete vorgetragen wurden:

> Wenn ihr hier vernehmet die Klänge unserer lieben *deutschen Muttersprache*, so freuet euch aus Herzensgrund, daß eine bessere Zeit gekommen, und *Mutter Deutschland* auch eure Mutter geworden; wenn ihr aber vernehmet die Klänge unserer *alt-ehrwürdigen hebräischen Sprache*, so denket an Vater *Israel* und was seine Söhne im erhabenen *„Schema"* ihm gelobt haben. (Stein 1860, S. 132–133, Herv. i. O.)

Diese wenigen Zeilen sprechen zunächst von den ‚Nebenwirkungen' der Historisierung der biblischen Schriften in hebräischer Sprache, die im Einklang steht mit der Herder'schen Theorie, derzufolge diese vom Ursprung der Menschheit im Allgemeinen und dem der jüdischen Nation insbesondere zeuge – eine Vorstellung, die dann im Zionismus eine große Rolle spielen wird. So fordert Herder in seiner Abhandlung *Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen* den Leser auf, die „Geschichte der Wahrheit" dort zu suchen, wo uns

> eine Göttliche Stimme [...] gewürdigt hat, und es gibt einige Orientalische, Hebräische Urkunden, die sich in der Jüdischen Kirche fortgepflanzt, […]. Ich würde sagen, daß auch von Außen das reine Unmythologische ihrer Begriffe, die Erhabenheit und der Adel ihrer Vorstellungen mit von diesem Ursprunge zeuge [.] (Herder [1769] 1993, S. 18)

Des Weiteren aber fällt an den Ausführungen Steins auf, dass der Sprecher die Zugehörigkeit zu Deutschland gerade dort infrage stellt, wo er sie zu bestätigen wünscht: Die Formulierung „*Mutter Deutschland* ist auch eure Mutter geworden" legt nahe, dass die Deutschen, wer immer sie sein mögen, doch in jedem Falle anders als die Juden, ‚ursprüngliche' Söhne Deutschlands sind.

Gleichsam vorweggenommen findet sich hier die für das beginnende 20. Jahrhundert beschriebene Dynamik von Assimilation und Dissimilation (vgl. Volkov 1985, S. 196), die paradoxerweise in der Definition von Identität gründet, die die Emanzipation allererst ermöglichte, und jüdische wie nicht-jüdische Bürger und Bürgerinnen gleichermaßen im Dualismus von Eigenem und Anderem befangen hielt (vgl. Neuburger 2012, S. 158–165). Ihren Höhepunkt erreichte diese Dynamik in ‚Jüdischer Renaissance' und europäischem Zionismus, wobei bezeichnend ist, dass sie sich in beiden – und zwar weit über den deutschsprachigen Raum hinaus – u. a. in der Spannung zwischen ‚Deutsch' und ‚Hebräisch' manifestierte (vgl. Volovici 2020, S. 20). Neben der Diskreditierung des Jiddischen und der Stilisierung des Hebräischen als ursprünglicher Sprache der jüdischen Nation trug dazu vor allem die dominante Position des Deutschen als Bildungs- und Kultur-

sprache der Moderne im Allgemeinen und als *lingua franca* des europäischen jüdischen Bildungsbürgertums im Besonderen (vgl. Braese 2010, S. 13–23) bei.

Das Aufeinanderbezogensein des Deutschen und des Hebräischen im europäischen Zionismus zeigt sich deutlich im Schlagabtausch zwischen Theodor Herzl und Achad HaAm, in dem es u. a. um die Frage ging, in welcher Sprache Juden und Jüdinnen miteinander kommunizieren sollten. Herzl, für den der Gebrauch des Deutschen eine Selbstverständlichkeit darstellte, plädierte in seiner 1896 veröffentlichten Schrift *Der Judenstaat* für einen Sprachenföderalismus:

> Vielleicht denkt jemand, es werde eine Schwierigkeit sein, dass wir keine gemeinsame Sprache mehr haben. Wir können doch nicht Hebräisch miteinander reden. […] Jeder behält seine Sprache, welche die liebe Heimat seiner Gedanken ist. (Herzl 1896, S. 75)

Dem zumindest in Herzls Roman *Altneuland* vom Deutschen dominierten sprachlichen Universalismus im jüdischen Staat setzte Achad HaAm, Wortführer des Kulturzionismus und Vertreter eines, wie er meinte, authentischen osteuropäischen Judentums, die Wahl des Hebräischen als Nationalsprache entgegen, welche er, anders als Herzl, beherrschte und zwar in solchem Maße, dass er sich in ihr virtuos auszudrücken verstand.

Im Sprachenstreit sollte Achad HaAm letztendlich die Oberhand gewinnen, sodass sich das zionistische Narrativ zumindest oberflächlich betrachtet vom Hebräischen über das Deutsche zurück ins Hebräische bewegt. Es nimmt seinen Anfang in den hebräischen Schriften der Vorläufer Herzls, i. e. Rabbi Yehuda Alkalais *Minchat Yehuda* (Gabe Yehudas, 1840) und Rabbi Zwi Hirsch Kalischers *Drischat Zion* (Forderung Zions, 1861), in denen zur Einwanderung ins Land Israel aufgerufen wird. Ihnen folgt eine Reihe deutschsprachiger Werke, in denen in der einen oder anderen Form die Gründung eines jüdischen Staates anvisiert wird: *Rom und Jerusalem* (1862) von Moses Hess, *Die Lösung der Judenfrage* (1881) von Moses Schrenzel und *Autoemanzipation* (1882) von Leon Pinsker (vgl. Brenner 2002, S. 10–15). Das Ganze gipfelt in Herzls Schreiben und politischem Engagement, in dessen Rahmen kulturelle Belange hintangestellt sind – ein Manko, das durch die von Martin Buber angeführte ‚Demokratische Fraktion' behoben werden sollte. In der Nachfolge Achad HaAms forderte sie nicht nur jüdische Bildung und Erziehung für das deutschsprachige Judentum – eine Forderung, der man durch Gründungen von Einrichtungen wie des Jüdischen Verlags (1902), des Zionistischen Kulturfonds (1914) oder der Zeitschrift *Der Jude* (1916) nachkam –, sondern führte auch die von Herzl vertretene Vorstellung von Sprache als Heimat weiter, die nun konsequent in den Dienst jüdischen Volkstums gestellt wurde (vgl. M. H. Gelber 2000, S. 125–160). Das zur ursprünglichen Sprache der Juden stilisierte Hebräische sollte nicht nur die Einheit des Volkes, sondern auch die Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft in Eretz Israel garantieren. Basis bildeten hierzu neben schon Jahrzehnte fortwährenden Anstrengungen von Hebraisten wie Eliezer Ben Yehuda, Nahum Sokolov und Simon Bernfeld die im Osten Europas auf Jiddisch und Hebräisch verfassten Werke zeitgenössischer Literatur, die in deutscher Übersetzung erschienen, wie auch die vor allem von Chaim Nachman Bialik, dem

Nationaldichter der modernen hebräischen Literatur, vorangetriebene Sammlung und Kanonisierung historischer Werke, die dem zeitgenössischen Leser in besonderen Ausgaben zugänglich gemacht wurden (vgl. Brenner 1994, S. 407–464). Auf diese Weise wurde das Historisierungsprojekt der Wissenschaft des Judentums nur eben unter umgekehrten Vorzeichen fortgesetzt: Anstatt das Judentum der Geschichte anheimzugeben, wurde es nun in die Geschichte, d. h. in die lebendige, Vergangenheit und Zukunft verknüpfende Gegenwart, gestellt – freilich um den Preis der Vergeschichtlichung all dessen, was in dieser Gegenwart keinen Platz fand, i. e. des Diasporajudentums, das mit dem Jiddischen und anderen nicht-hebräischen, von Juden und Jüdinnen gesprochenen und geschriebenen Sprachen in eins gesetzt wurde (zum Jiddischen als möglicher Nationalsprache (► Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz)). Demgemäß konnten auch und – angesichts der besonderen Bedeutung des Deutschen für die jüdische Moderne – gerade deutschsprachige jüdische Autoren und Autorinnen, wenn sie nicht auf dem Deutschen als jüdischer Sprache bestehen wollten, sich im Schreiben des Deutschen und/oder des Hebräischen der Brüche und Verbindungen zwischen ihnen vergewissern (vgl. Barouch 2016, S. 170).

Dieses Narrativ, das in die scharfe Gegenüberstellung des Deutschen und des Hebräischen als zweier voneinander getrennter Nationalsprachen und -literaturen mündet, wurde in Darstellungen in Palästina/Israel verfasster deutschsprachiger Literatur ebenso beibehalten (z. B. Kilcher/Edelmann-Ohler 2017) wie in der Geschichtsschreibung der hebräischen Literatur (z. B. Brinker 2016). Eine gewisse Neuerung brachte die für Forschungen zu den Werken hebräischer Dichter wie Yehuda Amichais, Nathan Zachs u. a. richtungsweisende Arbeit Anne Birkenhauers, die Spuren der deutschen Muttersprache im Werk Dan Pagis' nachzeichnete (vgl. Birkenhauer 2003, S. 122–123). Im Grunde allerdings wurde auch in den auf Befunden dieser Forschung aufbauenden Deutsch-Hebräischen Studien die Dualität der Sprachen und der damit einhergehende Identitätsdiskurs bewahrt (vgl. Eshel/Rokem 2015). Andere Ansätze dagegen stellen das Deutsche in den Kontext der Vielsprachigkeit der europäischen Judenheit (vgl. Bechtel 2002, S. 10; Moss 2009, S. 96, 110). Darüber hinaus untersuchen Forschungen, die dem Deutschen in der Moderne eine paradigmatische Position zusprechen, in wie vielfältiger Weise jüdisches politisches, kulturelles und religiöses Leben spätestens seit der Aufklärung mit deutschsprachiger Kultur verschränkt war. So positionierte sich der im Alltag vor allem auf Jiddisch und Russisch kommunizierende Achad HaAm zwar u. a. dadurch als der jüdischen Tradition ursprünglich verbundener Ostjude, dass er ein mit Zitaten aus Tanach, Gebet und Talmud gespicktes Hebräisch schrieb; doch war sein Denken insbesondere in Fragen des jüdischen Nationalismus nicht weniger in deutschsprachigen Denktraditionen verhaftet als das seiner Gegner, die in der Auseinandersetzung um den Zionismus die Rolle assimilierter, dem Humanismus und dem Fortschritt verschriebener Westjuden einnahmen (vgl. Volovici 2020, S. 129–138).

Deutlicher noch kann die Verwobenheit jüdischen Schreibens mit deutschsprachiger Kultur an der jiddischen und hebräischen Dichtung Uri Zvi Grinbergs ab-

gelesen werden, der sich schon in seinen ersten 1912 in Lemberg veröffentlichten Werken am Paradigma moderner Subjektivität abarbeitet, wobei er sich unablässig an Werke deutschsprachiger Literatur verwiesen sieht. Als bewusst in sein Schreiben aufgenommene Intertexte sind diese nicht weniger Teil seines Schreibens als die Struktur der von Goethe für die (neo-)romantische Lyrik vorgeprägten Subjektivität, die Grinberg auch dann noch anhaftet, wo er sie im Übergang zum Hebräischen abzuschütteln vermeint (vgl. Neuburger Twito 2023).

Mit dem Verweis auf Achad HaAm und Grinberg ist die paradigmatische Rolle des Deutschen für die israelische Literatur angesprochen, die bisher jedoch kaum untersucht wurde. Im Folgenden wird daher vor allem auf die sprachliche Präsenz des Deutschen im Verlauf der Geschichte der Konsolidierung des Hebräischen als jüdischer Nationalsprache im Jischuw, dem jüdischen vorstaatlichen Gemeinwesen in Palästina, und nach 1948 dann im israelischen Staat verwiesen.

Die konkrete Präsenz des Deutschen im osmanischen Palästina der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde durch die Eröffnung eines preußischen und eines österreichischen Konsulats in Jerusalem und durch die Ansiedlung von Mitgliedern der süddeutschen Tempelgesellschaft gefördert, die sich durch landwirtschaftliche und handwerkliche Initiativen hervortaten. Zudem subventionierte das deutsche Kaiserreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Hilfsverein der deutschen Juden, der 11 Kindergärten und 10 Volksschulen unterhielt, die zur Verbreitung der deutschen Sprache unter den in Palästina ansässigen Juden und Jüdinnen beitragen sollten (vgl. Zabel 2002, S. 111–112) und die Anzahl vergleichbarer hebräischsprachiger Bildungseinrichtungen leicht überstieg. Dies allerdings änderte sich infolge des ‚Sprachenstreits'. Paul Nathan, ein Mitglied des Hilfsvereins, regte 1907 die Gründung einer technischen Schule in Haifa an. Die Mitfinanzierung wurde von deutscher Seite davon abhängig gemacht, dass die Unterrichtssprache Deutsch sei. Dies führte zum Konflikt mit der zionistischen Bewegung in Palästina, die letztendlich nicht nur Grundstück und Gebäude der technischen Schule erwarb, sondern die breite Unterstützung, die sie in der anwachsenden jüdischen Bevölkerung genoss, auch dahingehend nutzte, das Deutsche als Unterrichtssprache in den Schulen durch das Hebräische zu ersetzen (vgl. Zabel 2002, S. 113–114).

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Jahr 1914 wurden deutsche Staatsbürger des Landes verwiesen, die zum Teil aber nach dem Krieg zurückkamen. Zudem ließen sich vermehrt deutschsprachige Einwanderer in Palästina nieder, zu denen Persönlichkeiten aus der zionistischen Bewegung Mitteleuropas sowie führende jüdische Intellektuelle und Kulturschaffende zählten, die zum Teil entgegen der herrschenden Ideologie ihre Muttersprache nicht mit dem Hebräischen vertauschen konnten oder wollten. Mit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten in Deutschland und infolge ihrer Annexionspolitik kam es zu einer verstärkten Einwanderung deutschsprachiger Juden und Jüdinnen, die sich in den Jahren 1933–1945 auf eine Gesamtzahl von etwa 90.000 legal eingewanderter Personen belief (vgl. Y. Gelber 1990, S. 64). Sie leisteten einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des Jischuws, der 1945 mit gut einer halben Million knapp ein Drittel der Bevölkerung Palästinas ausmachte. So waren mitteleuropäische Juden

und Jüdinnen in den 1930er Jahren an der Ausweitung jüdischen Siedlungsgebiets beteiligt und trugen durch eingebrachtes Kapital, Unternehmergeist und vielfältige berufliche Qualifikationen zum wirtschaftlichen Wachstum des Jischuws bei (vgl. Y. Gelber 1990, S. 152–185, 357, 398–475) – ein Beitrag, von dem die hebräische Sprache beredtes Zeugnis ablegt: Wörter wie ‚Spachtel', ‚Kugellager' oder ‚Zoll' (als Maßeinheit) sind wie selbstverständlich in sie eingegangen und wurden auch nach 1945 nicht aus dem Verkehr gezogen.

3 Ausblick

Die Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschland an der Judenheit riefen auch in Israel Reaktionen im Verhältnis zur deutschen Sprache hervor, die zwischen völliger Ablehnung der Sprache der Täter und dem Bestehen auf dem intimen Bezug zur Muttersprache bzw. zur Sprache einer gewichtigen kulturellen Tradition schwankten (vgl. Volovici 2020, S. 200–228). Deren Vorstellungswelt und Denkformen nahmen im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben Israels weitaus breiteren Raum ein, als dies der Anzahl ihrer Repräsentanten in der Bevölkerung entsprach. Dies hing zum einen damit zusammen, dass Schlüsselpositionen in den vorstaatlichen und staatlichen Institutionen vorwiegend von an deutschsprachigen Universitäten ausgebildeten Persönlichkeiten eingenommen wurden (vgl. z. B. die Besetzung der Professuren an der Hebräischen Universität Jerusalem und am ‚Technion'; Weiss 2015, S. 253). Zum anderen aber war und ist es, wie oben erwähnt, die Bedeutung deutschsprachiger Wissenschaft, Philosophie und Literatur für die Moderne und insbesondere für die jüdische Moderne, die die überaus starke Präsenz ihrer Traditionen in der hebräischsprachigen Kultur des Jischuws und Israels zu erklären vermag. Hierfür drei Beispiele:

Übersetzungen aus dem Deutschen ins Hebräische: Die Übersetzung deutschsprachiger Literatur im Allgemeinen und deutschsprachiger Kinderliteratur im Besonderen ist spätestens seit der Aufklärung gängige Praxis, deren Einfluss auf die Entwicklung der hebräischsprachigen Literatur kaum überschätzt werden kann (vgl. Sheffi 2011, S. 20–23, 68, 82–86, 137–140). Selbst in den 30er, 40er, 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts werden Klassiker deutschsprachiger Literatur wie Goethe, Kleist, Rilke und Kästner einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht. Goethes *Faust*, um nur ein Beispiel zu nennen, wurde in den Jahren 1943 (in zwei verschiedenen Übersetzungen), 1945, 1952, 1953, 1956, 1962, 1972, 1975 und 2006 in hebräischer Sprache veröffentlicht (s. Katalog der israelischen Nationalbibliothek). Häufig wurden und werden Werke deutscher Sprache im Literaturunterricht an israelischen Schulen als Textgrundlage herangezogen und neben anderen Werken der Weltliteratur gelehrt. Allerdings fällt auf, dass in den beiden letzten Jahrzehnten der Anteil der Übersetzungen aus dem Deutschen – im Vergleich zum Englischen bzw. Amerikanischen – deutlich zurückgeht.

Deutsch in der Literatur: Die oben im Ansatz vorgestellte paradigmatische Bedeutung des Deutschen für die hebräische Literatur, die in der Weimarer Republik durch die Verlagerung von Zentren jüdischen Schreibens und Publizierens in den

deutschsprachigen Raum (Berlin, Wien, Leipzig u. a.) noch verstärkt wurde, zeigt sich auch an der relativ großen Anzahl kanonischer Autoren der hebräischen Literatur, die dem Deutschen verbunden sind, sei es, weil es ihre Muttersprache ist (Dan Pagis, Yehuda Amichai, Nathan Zach, Ruth Almog, um nur wenige zu nennen), sei es, weil das Deutsche einen ihrer wichtigsten biografischen und literarischen Bezugspunkte bildet (David Vogel, Yoram Kaniuk, Yoel Hoffmann und viele andere). Auch in jüngster Zeit, u. a. aufgrund des Trends unter jungen Künstlern, Berlin oder andere deutschsprachige Metropolen zu ihrer Wohnstätte zu machen, wird israelische Kultur im intensiven Austausch mit deutscher Kultur geschaffen (vgl. z. B. Alon o. J.).

Deutsch in der Wissenschaft: Im Jahre 1934 wurde der offizielle Unterricht der deutschen Sprache, die an der Hebräischen Universität Jerusalem bis dahin die vorrangig erlernte moderne Fremdsprache war, ausgesetzt, um dann im Jahre 1953 neu eingesetzt zu werden. Kurz darauf wurde deutsche Literatur im Rahmen der Komparatistik (vgl. Weiss 2015, S. 247–248, 263) und ab 1979 dann in einer eigens dafür eingerichteten Abteilung gelehrt, der 1990 das Franz Rosenzweig Minerva Forschungszentrum beigesellt wurde. Des Weiteren ist die deutsche Literatur heute, wenngleich in geringem Umfang, in den Curricula der Abteilungen für Komparatistik beinahe aller israelischen Universitäten vertreten, wobei der Schwerpunkt in der Regel auf deutsch-jüdischer Literatur liegt, während deutsche Philosophie und deutsche Geschichte in all ihrer Bandbreite gelehrt und erforscht werden (zur problematischen Position der Germanistik in Israel vgl. Oesterle 2017).

Von Bedeutung für die Präsenz deutscher Wissenschaft und Wissenschaftskultur sind darüber hinaus die im Laufe der vergangenen drei Jahrzehnte an beinahe allen israelischen Universitäten mit deutscher und österreichischer Unterstützung eingerichteten Zentren zur Erforschung von Kultur und Gesellschaft Mitteleuropas, mit deren Hilfe auch die relativ enge deutsch-israelische Zusammenarbeit auf verschiedenen Wissenschaftsgebieten bestärkt wird: Deutschland ist heute – nach den USA – der zweitwichtigste Wissenschaftspartner Israels (vgl. hierzu den State of Science Report 2019, S. 26).

Literatur

Adler, Jakob Abraham: [Wortmeldungen in] Fünfte Sitzung (den 17. Juli 1845. Morgens 9 Uhr). In: Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, abgehalten zu Frankfurt am Main, vom 15ten bis zum 28ten Juli 1845. Frankfurt a. M. 1845, 34–47.

Alon, Tal (Hg.): Spitz – das hebräische Magazin in Berlin. https://spitzmag.de/english (22.8.2021).

Barouch, Lina: Between German and Hebrew. The Counterlanguages of Gershom Scholem, Werner Kraft and Ludwig Strauss. Berlin/Boston 2016.

Bechtel, Delphine: La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897–1930: langue, littérature et construction nationale. Paris 2002.

Birkenhauer, Anne: Spuren. Nachwort. In: Dan Pagis: An beiden Ufern der Zeit. Ausgewählte Gedichte und Prosa. Hebräisch-Deutsch. Aus d. Hebr. von Anne Birkenhauer. Straelen 2003, 122–125.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.
Brenner, Michael: The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany. Ann Arbor, Mich. 1994.
Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2002.
Brinker, Menachem: הספרות העברית כספרות אירופית [Hebräische Literatur als europäische Literatur]. Jerusalem 2016.
Eichinger, Ludwig M.: Normierung und Standardisierung der deutschen Sprache – eine lange Geschichte kurz erzählt. In: Wenjan Jia u. a. (Hg.): Sprache als Brücke der Kulturen. Sprachpolitik und Sprachwirklichkeit in Deutschland und China. Beijing 2015, 168–184.
Eshel, Amir/Rokem, Na'ama: Berlin and Jerusalem: Toward German-Hebrew Studies. In: Steven E. Aschheim/Vivian Liska (Hg.): The German-Jewish Experience Revisited. Berlin/Boston 2015, 265–272.
Gelber, Mark H.: Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism. Tübingen 2000.
Gelber, Yoav: 1948–1933 ,מולדת חדשה : עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם [Neue Heimat. Immigration und Integration mitteleuropäischer Juden, 1933–1948]. Jerusalem 1990.
Gotzmann, Andreas: Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit. Leiden/Boston/Köln 2002.
Herder, Johann Gottfried: Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts. Einige Anmerkungen [1769]. In: Werke in 10 Bden. Bd. 5: Schriften zum Alten Testament. Hg. von Rudolf Smend. Frankfurt a. M. 1993, 9–178.
Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Leipzig/Wien 1896.
Israel Academy of Sciences and Humanities, Wissenschaftsbericht 2019 [hebr.]. In: https://academy.ac.il/SystemFiles2015/State_of_Science_report_digital_7.1.2020.pdf (13.8.2021).
Kilcher, Andreas B./Eva Edelmann-Ohler: Deutsche Sprachkultur in Palästina/Israel. Geschichte und Bibliographie. Berlin/Boston 2017.
Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004.
Moss, Kenneth B.: Jewish Renaissance in the Russian Revolution. Cambridge, Mass./London 2009.
Neuburger, Karin: Between Judaism and the West. The Making of a Modern Jewish Poet in Uri Zvi Greenberg's ‚Memoirs (from the Book of Wanderings)'. In: Israel Bartal/Antony Polonsky/Scott Ury (Hg.): Polin. Studies in Polish Jewry. Bd. 24: Jews and Their Neighbours in Eastern Europe Since 1750. Oxford 2012, 151–169.
Neuburger Twito, Karin: הר ירוק ואהבה: אורי צבי גרינברג הצעיר ותולדותיה של השירה היהודית החדשה [Grüner Berg und Liebe: Uri Zvi Grinbergs frühe Dichtung und die Geschichte der hebräischen Dichtung der Moderne]. Jerusalem 2023.
Oesterle, Günter: Kleine Erfolge und große Hindernisse bei der Gründung einer deutschen Abteilung an der Hebräischen Universität Jerusalem. In: Naharaim 11/1–2 (2017), 89–102.
Römer, Nils: Tradition und Akkulturation. Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah. Münster/New York 1995.
Sheffi, Na'ama: Vom Deutschen ins Hebräische. Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882–1948. Göttingen 2011.
Stein, Leopold: Die Bedeutung unseres Synagogen-Weihefestes, dargestellt in zwei Predigten über 2. B. M. 12,2; gehalten bei der Einweihung der neuen Hauptsynagoge zu Frankfurt a. M., am 23/24. März 1860. I. Die Erinnerung. In: Der Israelitische Volkslehrer. Ein Organ für Synagoge, Schule, Leben und Wissenschaft des Judenthums 10/4 (1860), 121–136.
Volkov, Shulamit: The Dynamics of Dissimilation. *Ostjuden* and German Jews. In: Yehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Hg.): The Jewish Response to German Culture. From Enlightenment to the Second World War. Hanover, Mass./London 1985, 195–211.

Volovici, Marc: German as a Jewish Problem. The Language Politics of Jewish Nationalism. Stanford 2020.
Weidner, Daniel: ‚Menschliche, heilige Sprache': Das Hebräische bei Michaelis und Herder. In: Monatshefte 95/2 (2003), 171–206.
Weiss, Yfaat: Back to the Ivory Tower: The German Language at the Hebrew University. In: Arndt Engelhardt/Susanne Zepp (Hg.): Sprache, Erkenntnis und Bedeutung – Deutsch in der jüdischen Wissenskultur. Leipzig 2015, 247–264.
Zabel, Hermann: Hat die deutsche Sprache in Israel eine Zukunft? Anmerkungen und Hinweise. In: Andreas Disselnkoetter/ders. (Hg.): Deutsch in Israel. Eine Bestandsaufnahme. Aachen 2002, 111–148.

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.

Das deutschsprachige Judentum und die Czernowitzer Sprachkonferenz

Carmen Reichert

1 Einleitung

Jiddisch hat für die Bildung moderner aschkenasischer Identitäten immer eine Rolle gespielt. Gerade in der Abkehr von der historischen Umgangssprache lag für das deutschsprachige Judentum der beginnenden Moderne zunächst ein wesentliches Merkmal des Fortschritts und des Eintritts in die Mehrheitsgesellschaft. Moses Mendelssohn und anderen Aufklärern galt das ‚Jüdisch-Deutsche', wie man die Sprache damals meist nannte, als Zeichen mangelnder Bildung und als Hindernis für die bürgerliche Teilhabe und Emanzipation. Das Ablegen des Jiddischen ging im Zuge der Haskala ohne große Debatte vonstatten. Erst der Zionismus stellte *post factum* die Frage, ob es richtig war, die jüdischen Sprachen aufzugeben. Im Kontext (kultur-)zionistischer Bewegungen ab der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert wurde das Jiddische – wie auch das Hebräische – als ‚authentisch'-jüdische Sprache wieder aufgewertet. Während auf der einen Seite für viele die Abgrenzung vom vermeintlich ungebildeten, unkultivierten Osten mit seinem als hässlich geltenden Jargon identitätsstiftend war (vgl. Kremer 2007, S. 356–363), entdeckten deutschsprachige Zionisten und insbesondere Kulturzionisten auf der anderen Seite das Jiddische als eine Art Brücke in ein von der Assimilation unbelastetes Judentum. Mit dem Ansinnen, Jiddisch als Nationalsprache zu etablieren, konnte der Organisator der Ersten Jiddischen Sprachkonferenz, Nathan Birnbaum, jedoch selbst unter Kulturzionisten keine Mehrheit finden.

C. Reichert (✉)
Jüdisches Museum Augsburg Schwaben, Augsburg, Deutschland
E-Mail: carmen.reichert@jmaugsburg.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_20

Für die allermeisten in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden war die ‚nationale Frage' zunächst gar nicht mit der Sprachenfrage verbunden, wenngleich sich das mit zunehmendem Einfluss des Zionismus langsam änderte. In den Vielvölkerstaaten Österreich-Ungarn und Russland, wo andere Minderheiten mit ihren nationalen Sprachen anerkannt waren und nach weiteren Autonomierechten strebten, war die Verbindung der nationalen Frage mit der Sprachenfrage dagegen schon früher Teil des öffentlichen Diskurses.

Von der Forschung ist die Bedeutung des Jiddischen für die deutschsprachige jüdische Literatur und Kultur bisher vor allem in Bezug auf seine literarischen Erscheinungsformen und Funktionen, etwa in Form des sogenannten Literaturjiddischen (vgl. Richter 1995; Schäfer 2017), als Teil jüdischer Mehrsprachigkeit (vgl. Gelber 2013) oder am Beispiel des Verhältnisses einzelner Autor:innen zum Jiddischen (für einen Überblick vgl. Eshel 2002) untersucht worden. Die Rezeption des sogenannten Ostjudentums im 20. Jahrhundert wurde aus deutscher Perspektive meist im Zusammenhang mit der Erforschung des Zionismus (vgl. Jaeger/Terlau/Wunsch 2003; Brenner 2019), des Kulturzionismus (vgl. Gelber 2000; Bechtel 2002; Kilcher 2016), des Antisemitismus (vgl. Aschheim 1982a; 1982b; Kremer 2007) und des deutsch-jüdischen Kulturaustauschs (vgl. Estraikh/Krutikov 2010; Caplan 2021) erforscht. Die Diskussion um die Möglichkeit einer jüdischen Literatur auf Deutsch wurde v. a. im Zusammenhang mit der Kunstwart-Debatte 1912 untersucht (vgl. Grözinger 2002; Voigts 2016). Erst mit dem 110. Jahrestag der Czernowitzer Konferenz stieg das Interesse an der internationalen Verflechtung dieses Ereignisses (vgl. Wiecki 2022) und ihrer Bedeutung jenseits der jiddischen Sprachgeschichte (vgl. Reichert 2022).

Als der deutschsprachige Wiener Nathan Birnbaum im Spätsommer 1908 in Czernowitz eine Konferenz für die jiddische Sprache zusammenrief, war das ein Ereignis, das weit über den jiddischsprachigen Raum hinaus wahrgenommen wurde. Von Paris bis New York berichteten Zeitungen und Zeitschriften darüber, und nicht nur die jüdische Presse (vgl. Reichert 2022). Für die Geschichte des Jiddischen wurde die Czernowitzer Konferenz bald als wichtiger Meilenstein erkannt (vgl. Zhitlowsky 1968; Fishman 1980), wobei vor allem die symbolische Bedeutung für den Aufstieg des Jiddischen hervorgehoben wurde. Obwohl eigentlich eine umfangreiche Tagesordnung vorgesehen war, dominierte auf der Konferenz wie in der Berichterstattung die Statusfrage alle anderen Diskussionen. Nach hitzigen Wortgefechten, die beinahe in Handgreiflichkeiten endeten, wurde schließlich per Mehrheitsbeschluss die Resolution verfasst, dass Jiddisch *eine* der Nationalsprachen der Juden sei. Obwohl diese Formulierung Platz ließ für das Hebräische als (Haupt-)Nationalsprache, blieb die Resolution umstritten: Die Orthodoxie sah im Jiddischen einen anderen Wert als den einer Nationalsprache: Als traditionelle und jüdische Sprache schützte es vor Assimilation und garantierte den Fortbestand der Tradition. Politische Zionisten favorisierten häufig das Hebräische, das zu dieser Zeit in Palästina bereits Fuß fasste und auch im osteuropäischen Zionismus mehr Unterstützung zu finden schien. Auch unter den Nationaljuden und Kulturzionisten gab es Stimmen, die das Jiddische aus Prestigegründen für nicht geeignet hielten, eine Nationalsprache zu sein.

Eine Umfrage aus dem Jahr vor der Konferenz zeigt, dass für große Teile des deutschen Judentums die Sprachenfrage zu diesem Zeitpunkt noch nicht integraler Bestandteil der sogenannten ‚Judenfrage' ist: In der Umfrage, die der Sozialdemokrat Julius Moses unter ausgewählten jüdischen und nichtjüdischen Deutschen durchführte, wird das Jiddische mit keiner Silbe erwähnt; es gar als nationale Sprache zu betrachten, scheint undenkbar. Für Moses ist die Definition der ‚Judenfrage' Teil der Umfrage, sodass es den Antwortenden überlassen ist, ob sie die Sprachenfrage als Teil des Problems betrachten oder nicht. In der ganz überwiegenden Mehrheit der Beiträge wird das Sprachenproblem nicht erwähnt. Zwar verweist Moses in der Einleitung zur Umfrage darauf, dass sich der nationale Aspekt der Frage am ehesten in einem mehr*sprachigen* (nicht multiethnischen oder multinationalen) Staat wie Österreich-Ungarn oder Russland lösen ließe (vgl. Moses 1907, S. 15), in den meisten Antworten geht es jedoch eher darum, ob oder wie die Assimilation weiter durchgeführt werden soll.

2 Jiddisch im Kontext des mitteleuropäischen Zionismus

Obwohl zionistische Kreise sich zu diesem Zeitpunkt bereits seit einigen Jahren mit dem Jiddischen beschäftigten, ist Birnbaum mit seinem Plädoyer für den Sprachwechsel eine Ausnahme. Herzl hatte in *Der Judenstaat* die Sprachenfrage bekanntermaßen hintangestellt (vgl. Herzl 1896, S. 75) und auch für die meisten Kulturzionisten kam ein Sprachwechsel nicht infrage. Zwar lag dem Kulturzionismus ein Kulturbegriff zugrunde, der vom deutschen Idealismus, namentlich von Johann Gottfried Herder und Wilhelm von Humboldt, geprägt war, der eine Kulturnation mit nationaler Sprache vorsah. Weder das Jiddische noch das Hebräische schien jedoch zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Kriterien einer solchen Sprache zu erfüllen: Dem Hebräischen fehlte die Volksverbundenheit, dem Jiddischen das Prestige als Kultursprache.

Die Vorbehalte gegenüber dem Jiddischen hatten eine lange Tradition. Vom Toleranzedikt in Österreich-Ungarn und dem Hardenberg'schen Toleranzedikt in Preußen an war die Verbesserung der rechtlichen Situation der Juden auch an die sprachliche Integration, insbesondere der Schriftsprache, geknüpft gewesen. Das Ablegen des Jiddischen war integraler Bestandteil der jüdischen Emanzipationsidee. Die sprachliche Akkulturation mag auch deshalb vergleichsweise bereitwillig angenommen worden sein, weil Jiddisch als Alltagssprache neben dem Hebräischen als religiöser und kultureller Hauptsprache von Anfang an eine untergeordnete Rolle gespielt hatte: Hebräisch war die Kultur- und Schriftsprache der Gebildeten, Jiddisch geschrieben wurde vor allem für Frauen und Ungebildete. Nicht nur in der Ansicht Außenstehender war damit Jiddisch weit davon entfernt, als vollwertige Sprache zu gelten. Die Maskilim, allen voran Mendelssohn, trugen ihren Teil dazu bei, dass das Prestige des Jiddischen weiter sank: Sie verstanden es als eine Art jüdischen Dialekt, der entsprechend „jüdisch-deutsche Mundart" genannt wurde, zur „Unsittlichkeit des gemeinen Mannes" beigetragen habe (Men-

delssohn [1782] 1977, S. 79–80) und der Emanzipation im Wege stand. Im Sinne des neuen Bildungsideals forderten sie zum einen, jüdische Kinder in Hebräisch zu unterrichten, und zum anderen, ihnen ein korrektes Hochdeutsch zu vermitteln. Noch in der Berichterstattung um Czernowitz ist häufig vom „Jargon", nicht von Jiddisch die Rede (Reichert 2022, S. 121–123). Dieser Begriff ist nicht immer abwertend gemeint, verweist aber darauf, dass Jiddisch – aller linguistischer Evidenz zum Trotz – nicht als Sprache wahrgenommen wurde.

Das mangelnde Prestige des Jiddischen als Kultursprache hielt sich auch in den Gebieten, in denen zu Beginn des 20. Jahrhunderts Jiddisch noch die Alltagssprache der jüdischen Bevölkerung war. Die Sprachkonferenz war auch ein Versuch, Jiddisch als Literatursprache zu etablieren, weshalb die Diskussion um die Übersetzung der Bibel ins Jiddische neben der Nationalsprachendebatte der zweite wichtige Punkt war, der auf der Konferenz lautstarke Reaktionen hervorrief. Die Sozialistin Ester Frumkin, die schon mit ihrem Eintreten für Jiddisch als *einziger* Nationalsprache der Juden für Aufregung gesorgt hatte, warf nun ein, die Bibel solle nur deshalb neu ins Jiddische übersetzt werden, weil sie – neben vielen anderen Werken der Weltliteratur – ein wichtiges kulturelles und literarisches Dokument sei (YIVO 1931, S. 84). Frumkins Position war jedoch kaum mehrheitsfähig. Die meisten Teilnehmer der Konferenz traten, wie die Formulierung der verabschiedeten Resolution zeigt, für ein Nebeneinander von Hebräisch und Jiddisch ein.

In den jüdischen Periodika deutscher Sprache bekam das Jiddische seit der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert immer mehr Aufmerksamkeit. Noch bevor Kafka seinen berühmten *Einleitungsvortrag über den Jargon* schrieb, bevor Buber die Übertragungen chassidischer Erzählungen herausgab, waren Leserinnen und Leser einschlägiger Zeitschriften an Übersetzungen aus der jiddischen Literatur und an Berichte über jiddische Kultur in Osteuropa gewöhnt. Bereits aus den Kreisen der Wissenschaft des Judentums heraus waren Übersetzungen historischer (west-)jiddischer Texte erfolgt (vgl. Elyada 2017). Unter dem Eindruck des Zionismus kam jedoch ein neues Interesse an der ostjiddischen gegenwärtigen Kultur auf. Sowohl die Monatsschriften *Ost und West* und *Die Freistatt* als auch die Wochenschrift *Die Welt* druckten regelmäßig Übertragungen aus dem Jiddischen und Beiträge über ostjüdische Kultur. Bei kulturellen Veranstaltungen jüdischer Gruppen und Vereine wurden jiddische Lieder und Gedichte vorgetragen und erste Anthologien, Almanache und Liederbücher mit Texten oder Übertragungen aus dem Jiddischen erschienen (vgl. Zirker [1901]; Feiwel 1902; Feiwel [1903]; zu kulturzionistischen Anthologien vgl. Reichert 2019). Damit wandelte sich das Bild langsam von Jiddisch als einem peinlichen Jargon hin zu einer romantisierenden Vorstellung von einer authentisch-jüdischen Sprache, die unbeeinflusst von der Assimilation ‚echtes' jüdisches Leben und Schreiben ermöglichte.

Dieser Wandel in der Wahrnehmung des Jiddischen lässt sich nicht zuletzt an Birnbaums Weg festmachen, der vom Hebräischen zum Jiddischen führte und sich am Ende in einem radikalen Schritt vom Denken anderer deutschsprachiger Zionistinnen und Zionisten unterschied: Während Buber, Berthold Feiwel und andere mit ihrer Arbeit eine in der Zukunft erhoffte jüdische Kulturgemeinschaft in jüdischer Sprache vorbereiteten – wobei sie in erster Linie an das Hebräische dach-

ten –, vollzog Birnbaum den Sprachwechsel sofort. Birnbaum, der zunächst für das Hebräische als Nationalsprache eingetreten war, war lange von den Vorurteilen gegenüber dem Jiddischen geprägt (zur Biografie Birnbaums s. Olson 2013). Als „Mischsprache" schien ihm noch 1890 das Jiddische nicht geeignet, „Sprache eines Culturvolkes" zu werden (Birnbaum 1890, S. 1). 1902, als er bereits öffentlich für das Jiddische eintrat, klingen ihm zufolge die Laute des Jiddischen in den Ohren derer, die es nicht sprechen, unschön (vgl. Birnbaum 1902, Sp. 458). Die Qualität der jiddischen Literatur schien ihm unzureichend, um in den Vergleich mit anderen europäischen Literaturen zu treten, so unzureichend, dass er selbst – sich der Grenzen seines Talents durchaus bewusst – Hand anlegte und versuchte, das nachzuholen, was seiner Ansicht nach dem Jiddischen fehlte: die Klassik. So bemühte er sich, zunächst behelfsweise in deutscher Sprache, ein „neues, selbständiges jüdisches Drama" (Birnbaum 1910a, S. 260) zu schaffen, die Verstragödie *Ich bin Salomon* mit antik-hebräischem Stoff (Birnbaum 1910b). In seinem Archiv finden sich Hinweise darauf, dass Birnbaum versuchte, sein Stück ins Jiddische zu übertragen (Reichert 2021a, S. 253).

Als Birnbaum die Erste Jiddische Sprachkonferenz in seinem spät erlernten Jiddisch feierlich eröffnete, glaubte er, sein Projekt gegen den ‚Spott' ungenannter Kritiker verteidigen zu müssen. So groß schien der Eindruck dieser Kritik zu sein, dass Birnbaum sie zum Gegenstand seiner Eröffnungsrede machte: Auch wenn die Welt gerne über Menschen lache, die neue Wege gehen – dieses Lachen würde ihnen nicht schaden, sondern sie hätten eine besondere Kraft in sich, die Lacher abzuschütteln „bis es aller Welt deutlich wird, das [sic] nicht sie die Dummen waren, sondern jene, von denen sie verhöhnt wurden" (Birnbaum 1910c, S. 41). Doch wer war gemeint mit diesen ‚Spöttern'? Ein Blick in die jiddische Berichterstattung über die Konferenz zeigt, dass es zwar durchaus Kritik gab, sich der Spott dabei aber eher auf die zweifelhafte Finanzierung und den geringen Einfluss von Dichtern auf politische und ökonomische Probleme bezog. Gewiss kann man aber davon ausgehen, dass Birnbaum auch an die deutschsprachige Kritik dachte, in der Jiddisch als Repräsentation des ‚Ostjudentums' ein beliebtes Ziel für Spott und Satire war.

In der Tat sollte eine der beißendsten Kritiken ausgerechnet in jenem Periodikum erscheinen, das sich die Verständigung zwischen Ost- und Westjudentum auf die Fahnen geschrieben hatte: die Berliner Zeitschrift *Ost und West*. Und sie kam auch noch von einem mehrsprachigen Journalisten und Autor, der selbst auch Jiddisch schrieb. Abraham Coralnik bedient in seinem Artikel über die Konferenz die in Deutschland verbreiteten Vorurteile, denen zufolge in Jiddisch kein einziges bedeutendes Werk geschaffen worden sei und die Sprache nicht mehr sei als eine Übergangssprache, die vielleicht in der Gegenwart eine gewisse Bedeutung habe, deren Untergang aber von den „Sprachgesetzgebern" in Czernowitz gewiss nicht aufgehalten werde (Coralnik 1908, Sp. 624). Damit wird deutlich, wie ambigue das deutsche Bild vom ‚Ostjudentum' in dieser Zeit ist: Als authentisch und der jüdischen Tradition verbunden ist es integraler Bestandteil der kulturzionistischen Ideologie, zugleich wird es aber auch als kulturell rückständig betrachtet. So betont Feiwel im Vorwort zu seiner Übersetzung der *Lieder des Ghetto* von Morris Rosenfeld, dass Hebräisch die Nationalsprache, Jiddisch aber die Sprache des

Volkes sei (Feiwel 19[02?], S. [13]) – eine Vorstellung, die auch der Schriftsteller Y. L. Peretz auf der Konferenz vertrat (vgl. YIVO 1931, S. 35). Die zionistische Wiener *Neue Nationalzeitung* begleitete die Konferenz mit mehreren Beiträgen, darunter auch eine dreiseitige Einführung in die jiddische Sprache und Literatur von Samuel Meisels sowie ein fiktives Gespräch zwischen Juden unterschiedlichster politischer Couleur. Darin tritt v. a. der Student für die Sache der Konferenz ein, aber auch „[d]er gute Jude" erkennt am Ende, dass das Jiddische nicht lächerlich ist, sondern gerade in seiner Alltäglichkeit und Volksverbundenheit sein Wert liege: „Wie das Volk weint und lacht, kann nur in seiner Sprache verstanden werden." (Kassner 1908, S. 4)

Während die zeitgenössische Presse sich noch über das schlechte Jiddisch Birnbaums in seiner Eröffnungsrede mokierte, spielte er in der Rezeption der Konferenz bald keine große Rolle mehr. Man erinnerte sich lieber an den berühmten Schriftsteller Y. L. Peretz, der mit seiner Eröffnungsrede und seinen Wortbeiträgen die Debatte maßgeblich bestimmte, oder an den Mitorganisator Chaim Zhitlowsky, dessen sprachphilosophische und kulturpolitische Überlegungen auch jenseits der Konferenz diskutiert wurden (zu Zhitlowsky s. Schweigmann-Greve 2012). So wird 1958 in Montreal anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der Konferenz Peretz' Eröffnungsrede im Rahmen der Gedenkveranstaltung verlesen, Birnbaums jedoch nicht einmal erwähnt (vgl. Reichert 2021b, S. 149). Dabei war Birnbaum nicht der einzige Deutschsprachige, der für die Entwicklung des Jiddischen eine entscheidende Rolle spielte. Auch Max Weinreich, der Begründer des Jiddischen Wissenschaftlichen Instituts (YIVO), der weltweit ersten Einrichtung, die sich wissenschaftlich ausschließlich mit der Erforschung des Jiddischen befasste und deren Gründung auch als Folge der Konferenz verstanden wird, war in einem deutschsprachigen Haushalt aufgewachsen. Er begann erst als Teenager, sich für das Jiddische zu interessieren, und war einer der ersten, der die historische Bedeutung der Konferenz erkannte (vgl. Weiser 2022, S. 17–36).

Damit stehen an der Spitze der beiden sichtbarsten und vielleicht auch wichtigsten Ereignisse in der jiddischen Sprachgeschichte des 20. Jahrhunderts zwei deutschsprachige Juden, die die Sprache ihrer Vorfahren erst erlernen mussten und damit ideologische Ziele, wie die Schaffung einer Nationalsprache, verbanden. Hingegen waren prägende Figuren des deutschen Kulturzionismus, wie Martin Buber und der Maler und Illustrator Ephraim Moses, in einer jiddischsprachigen Kultur aufgewachsen. Auch die Zusammenarbeit Bubers und Feiwels mit jiddischen Autoren im Jüdischen Verlag und in den zionistischen Periodika erinnert daran, dass der deutsche Kulturzionismus sich nicht nur romantisierende Inspiration aus dem Osten holte, sondern eine Bewegung war, die – trotz der Vorstellung von einer kulturellen Überlegenheit des deutschen Judentums – in Auseinandersetzung, im Kontakt und in Zusammenarbeit mit dem osteuropäischen Judentum entstand.

Während Birnbaum sich um die politische Anerkennung des Jiddischen bemühte und damit letztlich auch versuchte, Einfluss auf die Entwicklung des politischen Zionismus zu nehmen, stand für die Vertreter der kulturzionistischen Demokratischen Fraktion um Buber die jüdische Kulturarbeit im Fokus. Das Ziel des Jü-

dischen Verlages war es, „jedes jüdische Haus“ zu erreichen (Feiwel 1902, S. 10). Anders als Birnbaum, der mit seinem Versuch, die jiddische Klassik nachzuholen, auf eine neue jüdische Hochkultur in jüdischer Sprache setzte, ging es dem Kreis um Buber darum, populäre Formate zu entwickeln, die nicht nur Intellektuelle, sondern eine breite Masse deutschsprachiger Jüdinnen und Juden ansprechen sollten. Dazu zählten etwa der *Jüdische Almanach 5663* mit Beiträgen deutscher und osteuropäischer Kulturzionisten und Feiwels Lyrikanthologie *Junge Harfen*, die eine Reihe von Übersetzungen aus dem Jiddischen enthält, wobei der Fokus deutlich auf antiken und volkstümlichen Motiven liegt.

Aus der Zielsetzung, ein möglichst breites Publikum zu erreichen, wird auch deutlich, warum die Jüdische Renaissance häufig dem Jiddischen den Vorzug gab: Nicht nur war Jiddisch für Deutschsprachige leichter erlernbar oder sogar mit Transkription und einiger Hilfestellung im Original verständlich; als ‚Volkssprache‘, die eine populäre Literatur hervorgebracht hatte, hatte das Jiddische auch das größere Potenzial, alle Teile des Volkes anzusprechen. Die junge, avantgardistische jiddische Lyrik, die an die europäische Moderne anschließt, wurde im Kreis der Kulturzionisten nicht rezipiert. Stattdessen blieb die Wahrnehmung des osteuropäischen Judentums zumeist verhaftet in einer Vorstellung von Ghetto-Dasein und kulturell-politischer Rückständigkeit, was auch in Feiwels Rosenfeld-Übersetzung erkennbar ist: Hier wird kein selbstbewusstes Judentum gezeigt, das sein Schicksal in die Hand nimmt, sondern ein geknechtetes, unterdrücktes Volk, das Trost in der Tradition und im Glauben findet (vgl. Feiwel 19[02?]).

Aus dieser Perspektive mag verständlich werden, dass Martin Buber bei allem Engagement für Übertragungen und Nachdichtungen aus dem Jiddischen die Czernowitzer Sprachkonferenz ignorierte, ein Jahr später jedoch auf der Hebräischen Sprachkonferenz, die durchaus als Antwort auf Czernowitz zu verstehen ist, – in deutscher Sprache – sprach. Die Zwecke, die die Jüdische Renaissance mit ihrer Jiddisch-Rezeption verfolgte, schienen im Widerspruch zu stehen mit den Zielen der Czernowitzer Konferenz. Zwar teilten Birnbaum und Buber einen idealistischen Kulturbegriff, demzufolge eine Nation über *eine* Nationalsprache verfügen müsse. Für Buber ging es aber nicht darum, mit seinen Publikationen das Jiddische in irgendeiner Weise zu befördern – sondern mit Hilfe des Jiddischen das gesamte jüdische Volk zum Hebräischen zu führen. Laut seinem Beitrag zur Konferenz seien in der Sprache eines Volkes seine „Urkräfte“ gespeichert; für das jüdische Volk sei diese Sprache das Hebräische (Buber 1910, S. 13). Er fordert deshalb, dass man in Osteuropa beginnen solle, kleine hebräische Sprechergemeinschaften zu bilden (vgl. Buber 1910, S. 26). Das Jiddische erwähnt er mit keiner Silbe.

3 Ausblick

Nur wenige Jahre nach der Konferenz sollte das Problem des Schreibens und Kulturschaffens in der nichtjüdischen Sprache Deutsch, nun in einer innerdeutschen Diskussion, wieder aufgegriffen werden: Mit dem Satz „*Wir Juden verwalten den*

geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht“ (Goldstein 1912a, S. 283, Herv. i. O.) löste Moritz Goldstein die sogenannte Kunstwart-Debatte aus, in der die ganze Problematik des Versuchs, einen von Herder und Humboldt her gedachten Kulturnationsbegriff auf die jüdische Nation anzuwenden, zum Tragen kommt (zur Kunstwart-Debatte vgl. Grözinger 2002). So fußt sein 1913 im Essay *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur* formuliertes Ziel „eine Nationalliteratur zu begründen ohne Nationalsprache“ auf der Vorstellung, dass es unmöglich sei, dass deutsche Dichter zu hebräischen Dichtern werden könnten, und dass das Jiddische aufgrund der „Verachtung und Demütigung“, die ihm anhafteten, als Nationalsprache nicht infrage komme (Goldstein 1912b, S. 2). Erst unter dem Nationalsozialismus sollte der Druck von außen so groß werden, dass das Erlernen jüdischer Sprachen – mit der Perspektive auf eine Auswanderung nach Palästina – für einen nennenswerten Teil der deutschjüdischen Gesellschaft relevant wurde. Nicht zuletzt Vereinsliederbücher zeugen von dieser Tatsache: Im Liederbuch des Makkabi-Weltverbandes von 1935 wird erklärt, dass jiddische Lieder mitaufgenommen worden seien, weil sie einen überraschend leichten Einstieg in das Lesen hebräischer Buchstaben böten (vgl. Deutscher Kreis im Makkabi Weltverband 1935, S. [6]). Trotz seines rasanten Aufstiegs während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in dem das Jiddische sich in Russland tatsächlich als nationale Sprache etablieren und in weiten Teilen des Jiddischlands ein florierendes Verlags- und Pressewesen aufbauen konnte, blieb seine Wahrnehmung im deutschsprachigen Raum ambivalent.

110 Jahre nach der Sprachkonferenz ist Jiddisch noch immer Umgangssprache in chassidischen Gemeinschaften. In säkularen Kreisen ist Jiddisch von der Vernakularsprache zu einer Kultursprache geworden, die vor allem an Universitäten und bei kulturellen Veranstaltungen, insbesondere Klezmer-Festivals und Sommerschulen gesprochen wird, immer im Bewusstsein darüber, dass man damit das Jiddische pflegt (vgl. Shandler 2005). Damit trägt das Jiddische noch immer zur Identitätsbildung bei. Einer nationalen Bedeutung im Sinne Birnbaums steht das Jiddische heute jedoch fern.

Literatur

Aschheim, Steven E.: Caftan and Cravat. The „Ostjude“ as a Cultural Symbol in the Development of German Anti-Semitism. In: Seymour Drescher/David Warren Sabean/Allan Sharlin (Hg.): Political Symbolism in Modern Europe. Essays in Honor of George L. Mosse. New Brunswick/New Jersey 1982a, 81–99.

Aschheim, Steven E.: Jewish Identity, Ostjuden and Anti-Semitism in the Weimar Republic. In: Ders. (Hg.): Brothers and Strangers. The East European Jew in German and Jewish Conciousness 1800–1923. Madison 1982b, 215–245.

Bechtel, Delphine: La Renaissance culturelle Juive en Europe centrale et orientale. 1897–1930. Paris 2002.

Birnbaum, Nathan: Der jüdische Jargon. In: Selbst-Emancipation 3/15 (1890), 1–2.

[Birnbaum, Nathan]: Hebräisch und Jüdisch. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum 2/7 (1902), Sp. 457–464.

Birnbaum, Nathan: Die Juden und das Drama. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage. Bd. II. Czernowitz 1910a, 245–260.

Birnbaum, Nathan: Eröffnungsrede auf der jüdischen Sprachkonferenz in Czernowitz. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage. Bd. II. Czernowitz 1910c, 41–45.
Birnbaum, Nathan: Ich bin Salomo. Schauspiel in einem Akte. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage. Bd. II. Czernowitz 1910b, 357–397.
Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2019.
Buber, Martin: Die hebräische Sprache und der Kongress für hebräische Literatur. In: Jüdische Rundschau. Allgemeine jüdische Zeitung 15 (1910), Nr. 2, 13–14, Nr. 3, 25–26.
Caplan, Marc: Yiddish Writers in Weimar Berlin. A Fugitive Modernism. Bloomington 2021.
Coralnik, Abraham: Die Sprachgesetzgeber von Czernowitz. In: Ost und West 8/10 (1908), Sp. 620–624.
Deutscher Kreis im „Makkabi" Weltverband (Hg.): Jüdisches Liederbuch. Berlin 1935.
Elyada, Aya: Deutsch-jüdisches Gelehrtentum und altjiddische Literatur: Zur Rehabilitierung einer vergessenen Tradition. In: Naharaim 11/1–2 (2017), 167–192.
Eshel, Amir: Von Kafka bis Celan: Deutsch-Jüdische Schriftsteller und ihr Verhältnis zum Hebraïschen und Jiddischen. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in Deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 96–108, 124–127.
Estraikh, Gennady/Krutikov, Mikhail (Hg.): Yiddish in Weimar Berlin. At the Crossroads of Diaspora Politics and Culture. Oxford 2010.
Feiwel, Berthold: Vorwort. In: Morris Rosenfeld: Lieder des Ghetto. Autorisierte Übertragung aus d. Jüdischen von Berthold Feiwel. Berlin 19[02?], [7–18].
Feiwel, Berthold (Hg.): Jüdischer Almanach 5663. Berlin 1902.
Feiwel, Berthold (Hg.): Junge Harfen. Berlin [1903].
Fishman, Joshua A.: Attracting a Following to High-Culture Functions for a Language of Everyday Life: The Role of the Tshernovits Language Conference in the ‚Rise of Yiddish'. In: International Journal of the Sociology of Language H. 24 (1980), 43–73.
Gelber, Mark H.: Melancholy Pride. Nation, Race, and Gender in the German Literature of Cultural Zionism. Tübingen 2000.
Gelber, Mark H.: Multilingualism in the Life Writing of Exile and Survival: Stefan Zweig, Fanya Gottesfeld Heller, Ruth Klüger. In: Hans Otto Horch/Hanni Mittelmann/Karin Neuburger (Hg.): Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945. Berlin/Boston 2013, 17–30.
Goldstein, Moritz: Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur. Berlin 1912b.
Goldstein, Moritz: Deutsch-jüdischer Parnaß. In: Der Kunstwart 25/11 (1912a), 281–294.
Grözinger, Karl E./Mattenklott, Gert/Schoeps, Julius H. (Hg.): Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte. Berlin/Wien 2002.
Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Leipzig/Wien 1896.
Jaeger, Achim/Terlau, Wilhelm/Wunsch, Beate: Positionierung und Selbstbehauptung: Debatten über den Ersten Zionistenkongreß, die Ostjudenfrage und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003.
Kassner, Salomon: Die jüdische Sprachkonferenz. (Gespräche.) In: Neue National-Zeitung. Jüdischpolitische Wochenschrift 10/35 (1908), 3–5.
Kilcher, Andreas B.: Jüdische Renaissance und Kulturzionismus. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016, 70–82.
Kremer, Arndt: Deutsche Juden – deutsche Sprache. Jüdische und judenfeindliche Sprachkonzepte und -konflikte 1893–1913. Berlin 2007.
Mendelssohn, Moses: An Ernst Ferdinand Klein, [Berlin] den 29 August 1782. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Bd. 13: Briefwechsel III. Bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 79–80.
Moses, Julius (Hg.): Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage. Berlin/Leipzig 1907.
Olson, Jess: Nathan Birnbaum and Jewish Modernity. Architect of Zionism, Yiddishism, and Orthodoxy. Stanford 2013.
Reichert, Carmen: Poetische Selbstbilder. Deutsch-jüdische und Jiddische Lyrikanthologien 1900–1938. Göttingen 2019.

Reichert, Carmen: Czernowitz und טשערנאָוויץ. Ein „mythe croisé“ und seine deutschen und jiddischen Bedeutungen am Beispiel von Rose Ausländer und Chaim Gininger. In: Bernd Auerochs/Friederike Günther/Markus May (Hg.): Celan-Perspektiven 2020. Heidelberg 2021b, 133–149.

Reichert, Carmen: Von Nathan Birnbaum zu Nosn Birnboym. Das Engagement eines Wiener Bürgers für die jiddische Sprache im Kontext der national-jüdischen Bewegungen. In: Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 88/1–2 (2021a), 240–253.

Reichert, Carmen: A Question of the Future. The Czernowitz Conference Beyond Yiddishism. In: Dies./Bettina Bannasch/Alfred Wildfeuer (Hg.): Zukunft der Sprache – Zukunft der Nation. Verhandlungen des Jiddischen und Jüdischen im Kontext der Czernowitzer Sprachkonferenz. Berlin/Boston 2022, 111–138.

Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Göttingen 1995.

Schäfer, Lea: Sprachliche Imitation – Jiddisch in der deutschsprachigen Literatur (18.–20. Jahrhundert). Berlin 2017.

Schweigmann-Greve, Kay: Chaim Zhitlowsky: Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einer säkularen nationaljüdischen Identität. Hannover 2012.

Shandler, Jeffrey: Adventures in Yiddishland – Postvernacular Language and Culture. Berkeley 2005.

Voigts, Manfred: Die ‚Kunstwart-Debatte‘ – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der Deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016, 122–134.

Weiser, Kalman: Barg-aroyf or Uphill? Max Weinreich and the Czernowitz Conference. In: Carmen Reichert/Bettina Bannasch/Alfred Wildfeuer (Hg.): Zukunft der Sprache – Zukunft der Nation. Verhandlungen des Jiddischen und Jüdischen im Kontext der Czernowitzer Sprachkonferenz. Berlin/Boston 2022, 17–36.

Wiecki, Evita: Nationsbildung durch Sprache. Der historische Ort der Czernowitzer Konferenz. In: Carmen Reichert/Bettina Bannasch/Alfred Wildfeuer (Hg.): Zukunft der Sprache – Zukunft der Nation. Verhandlungen des Jiddischen und Jüdischen im Kontext der Czernowitzer Sprachkonferenz. Berlin/Boston 2022, 3–15.

[YIVO (Hg.)]: Di ershte yidishe shprakhkonferents. Barikhtn, dokumentn un opklangen fun der tshernovitser konferents. Vilna 1931.

Zirker, Max (Hg.): Vereinsliederbuch für Jung-Juda. Hg. im Auftrage des Jüdischen Turnvereins ‚Bar Kochba‘. Berlin [1901].

Zhitlowsky, Chaim: ‚tshernovits‘ un der yidishism. In: afn shvel 185 (1968), 4.

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.

Deutsch als ‚Sprachheimat' im Exil?

Anne Benteler

1 Einleitung

Die Ausgangssituation des Exils für die aus NS-Deutschland und Österreich seit 1933 geflohenen Juden und Jüdinnen war der kategorische und gewaltvolle Ausschluss jüdischen Lebens aus der ‚deutschen' (Kultur-)Nation. Für deutschsprachig-jüdische Schriftsteller:innen bedeutete dies zunächst schwierige bis später gänzlich verwehrte Publikationsmöglichkeiten, schließlich Verfolgung und Vertreibung aus dem deutschen Sprachraum. Bei den als symbolischer Akt inszenierten Bücherverbrennungen 1933 wurde unter den Schlagworten „wider den undeutschen Geist" (Walter 2017, S. 655) die Literatur jüdischer, marxistischer und pazifistischer Schriftsteller:innen aus der ‚deutschen' Nationalphilologie und Nationalliteratur ausgeschlossen. In den von der Deutschen Studentenschaft plakatierten Thesen ging man sogar so weit zu fordern, dass jüdische Schriftsteller:innen nur noch auf Hebräisch erscheinen dürften, auf Deutsch wären sie als Übersetzung zu kennzeichnen (vgl. Haarmann/Huder/Siebenhaar 1983, S. 241).

Deutsch war zum Zeitpunkt der Exilierung für viele deutsch-jüdische Autor:innen nicht nur Erstsprache, sondern auch Schreibsprache. Was die Reaktionen der Autor:innen auf den Verlust von deutschsprachiger Umgebung und Publikum, aber auch die von NS-Seite inszenierten Ausschlüsse aus der Nation betrifft, kann man mit Blick auf mögliche Sprachkonstellationen im Exil grob drei Tendenzen nachzeichnen: So führten Vertreibung und Exil bei nicht wenigen jüdischen Emigrant:innen zu einem programmatischen Festhalten an der deutschen Schreibsprache. Solche Sprachbewahrungstendenzen begründen sich nicht zuletzt

A. Benteler (✉)
Universität Hamburg, Hamburg, Deutschland
E-Mail: anne.benteler@uni-hamburg.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_21

mit dem Bemühen, die deutsche Sprache im Exil als Kulturgut zu bewahren und dem NS-Jargon im faschistischen Deutschland entgegenzusetzen, wofür etwa Ernst Bloch 1939 in *Zerstörte Sprache – Zerstörte Kultur* (vgl. Bloch 1970) plädiert. Für andere Autor:innen war die deutsche Sprache so eng mit den nationalsozialistischen Verbrechen verknüpft, dass es ihnen unmöglich wurde, in ihr zu schreiben. (► Deutsch als Tätersprache) Erschien auch das Schreiben in der neuen Exilsprache nicht möglich, führte dies nicht selten zu einem vorübergehenden oder auch dauerhaften Verstummen. Hingegen ermöglichte ein kurz- oder langfristiger Sprachwechsel in eine neue Sprache, welche häufig eine der Exilsprachen war, einigen Exilschriftsteller:innen eine Abkehr von der Sprache der Täter und neue Publikationsmöglichkeiten.

Möchte man sich der Frage widmen, ob und inwiefern die deutsche Sprache für jüdische Exilautor:innen als eine Art ‚Heimat' fungiert haben könnte, ist es zunächst wichtig, zwischen den auf verschiedene Weise geäußerten Spracheinstellungen der Schriftsteller:innen im Exil und konkreten Phänomenen in ihren literarischen Texten zu differenzieren. Im zeitgenössischen literarischen Diskurs finden sich zahllose – und nicht nur von jüdischen Autor:innen geäußerte – Reflexionen über das schriftstellerische Dasein im Exil und das eigene Verhältnis zur Mutter- und Schreibsprache. Häufig ist die Rede von einer Art „Sprach-Problem", wie Klaus Mann es nennt (Mann [1947] 1969). Lion Feuchtwanger beschreibt die „bittere Erfahrung, abgespalten zu sein vom lebendigen Strom der Muttersprache" (Feuchtwanger [1943] 1984, S. 535), welche sich während der exilbedingten Abwesenheit zu schnell verändere und erneuere, um mithalten zu können. Die Äußerungen jüdischer Autor:innen stehen hier im Kontext von weit verbreiteten Verweisen auf die sprachlichen Herausforderungen des Schreibens im Exil, so z. B. auch bei Leonhard Frank, wenn er es mit dem Spiel auf einer „Geige aus Stein", auf einem „Klavier ohne Saiten" (Frank 1952, S. 191) vergleicht. Es gibt viele weitere solcher Beschreibungen und Sprachbilder in literarischen und essayistischen Exiltexten seit 1933, die überwiegend ein deutlich emphatisch aufgeladenes Konzept von Muttersprache und eine ebensolche Vorstellung von Sprache als ‚Heimat' bei den vertriebenen Schriftsteller:innen vermuten lassen.

> Das Vaterland kann man verlieren, aber die Muttersprache ist der unverlierbare Besitz, die Heimat der Heimatlosen. Sogar, wenn uns der Vater verstößt, die Mutter wird uns stets die Treue halten. […] Wenn man Glück hat, findet man ein zweites Vaterland. Aber findet man auch eine zweite Sprache? Lässt die Muttersprache sich je vergessen? Oder können wir zwei Sprachen haben – zwei Mütter? (Mann [1947] 1969, S. 287)

Einhergehend mit dieser Aufladung der Muttersprache zu einer unlösbaren und unverzichtbaren Bindung an das Subjekt – als „Heimat der Heimatlosen" – ist in der literarischen Selbstreflexion im Exil häufig eine grundsätzlich dichotome Sprachkonzeption zu beobachten, in der die Muttersprache auf der einen Seite und die Exilsprache(n) auf der anderen Seite stehen.

Die Exilforschung zur Sprachthematik hat lange Zeit unhinterfragt an derartige Beschreibungen und Stellungnahmen der Exilschriftsteller:innen bei der Analyse ihrer literarischen Texte angeschlossen. Es wäre aber beispielsweise durchaus zu

reflektieren, dass Spracheinstellungen, insbesondere eine affektive Bindung zur Muttersprache, in Sprachkontaktsituationen wie im Exil stärker aufgeladen sind (vgl. Dietrich 2008, S. 308). Mit Susanne Utsch ist dementsprechend zu kritisieren, dass „Etiketten wie ‚Sprachdilemma' oder ‚Sprachproblem'" den Forschungsdiskurs lange Zeit prägten, obwohl sie den exilbedingten Sprachkontakt nur eindimensional abbildeten: „Holzschnittartig und einseitig wurden die Selbstaussagen der Sprachbewahrer zum Normalfall und affirmativ-biografistisch zur Folie für wissenschaftliche Arbeiten." (Utsch 2014, S. 29)

Diese Einseitigkeit, welche die Forschung im Topos von der deutschen Sprache als ‚Heimat' im Exil auch und gerade für deutschsprachig-jüdische Autor:innen tradiert, gilt es zum einen kritisch zu hinterfragen und hinsichtlich ihrer Funktion für diese Forschungsansätze zu betrachten. Zum anderen muss es im Kontext von Sprache und Exil, wie bereits in einigen neueren Beiträgen, verstärkt darum gehen, die Komplexität mehrsprachiger Phänomene in der Exilliteratur zu erforschen (vgl. z. B. Benteler 2019; Bischoff/Gabriel/Kilchmann 2014). Denn gerade im produktiven Spannungsverhältnis zwischen den Sprachen lässt sich erkennen, welche Aufladungen und Zuschreibungen der deutschen Sprache und den Exilsprachen zukommen, ob und in welcher Form Deutsch als eine Art ‚Heimat' im Exil dienen konnte und wie Entwürfe von ‚Sprachheimat' in den Texten deutschsprachig-jüdischer Schriftsteller:innen gestaltet sind.

2 Literarische Sprach-Heimat-Konzeptionen bei Hilde Domin und Mascha Kaléko

In ihrem Gedicht *Mutterland* formuliert Rose Ausländer, nach den Erfahrungen von Verfolgung und Ausreise in die USA 1946, mehreren Jahren englischsprachigen Schreibens und Rückkehr nach Europa sowie zur deutschsprachigen Lyrikproduktion, eine existenzielle Aufladung (deutscher) Sprache. Diese weiß sich abhängig vom Verlust einer Zugehörigkeit, die nun als sinnstiftendes Potenzial nur noch der eigenen (dichterischen) Sprache zugeschrieben, damit aber als Leistung des dichterischen Wortes gerettet und bekräftigt werden kann. Das Gedicht evoziert in der Antithese vom verlorenen Vaterland und dem „Mutterland / Wort" (V. 5–6), von „tot" (V. 1) und „lebe" (V. 4), den Abschied von national-territorialen Zugehörigkeiten zugunsten einer Beheimatung in der Sprache.

Mutterland

Mein Vaterland ist tot
sie haben es begraben
im Feuer

Ich lebe
in meinem Mutterland
Wort (Ausländer [1978] 1984, S. 98)

Im Kontext von Verfolgung, Flucht und Exil liest sich eine solch emphatische Aufladung der (deutschen) Sprache zum eigentlichen, unantastbaren Ort der Beheimatung nicht zuletzt als bildhafte Behauptung gegen die realen Ausschlüsse und gegen eine nationale Vereinnahmung von Sprache. Zwei beispielhafte Kurzanalysen nehmen diesen bei Ausländer so pointiert auftretenden, prominenten Topos der Exilliteratur in den Blick und betrachten deutschsprachig-jüdische Sprach-Heimat-Konzeptionen.

Hilde Domin verließ Deutschland bereits 1932 in Vorahnung der sich zuspitzenden politischen Situation. Sie lebte mit ihrem Mann Erwin Walter Palm, der ebenfalls einer jüdischen Familie entstammte, zunächst einige Jahre in Italien, wo beide promovierten. Nachdem sich auch dort unter Mussolini die Situation für Juden und Jüdinnen verschärfte, floh Domin 1939 über Paris nach London und 1940 schließlich über Kanada in die Dominikanische Republik. Erst im Exil begann sie Lyrik und Prosa zu schreiben – in Anlehnung an das Exilland und seine Hauptstadt Santo Domingo entstand der Künstlername ‚Domin', unter welchem sie bekannt werden sollte – und entschied sich für die deutsche Sprache als Schreibsprache. Ihre Verbindung zur Erst- bzw. Muttersprache hat sie in verschiedenen Textsorten reflektiert. Sie gilt als *die* „Dichterin der Rückkehr" (Gadamer [1971] 1998, S. 29) schlechthin, die nach Jahrzehnten im Exil nicht nur 1954 sukzessive nach Deutschland zurückkehrte, sondern auch in die deutsche Sprache. So heißt es in ihrer literarischen Selbstdarstellung *Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf*: „ich verwaist und vertrieben, da stand ich auf und ging heim, in das Wort. […] Von wo ich unvertreibbar bin. Das Wort aber war das deutsche Wort. Deswegen fuhr ich wieder zurück über das Meer, dahin wo das Wort lebt." (Domin [1964] 1998a, S. 21–22)

Im Hinblick auf Sprache(n) und Exil wird in Domins Werk, das in vielfältiger Weise von Mehrsprachigkeit geprägt ist (vgl. Benteler 2019, S. 177–236), in der Forschung bis heute überwiegend die Bedeutung der deutschen Muttersprache als ‚Sprachheimat' herausgestellt. Walter Jens' Interpretation zu Domins erstem Gedichtband *Nur eine Rose als Stütze*, dass mit der Rose die deutsche Sprache gemeint sei, die als Halt im Exil fungiert habe (vgl. Jens [1959] 1998, S. 56), ist eine der ersten Referenzen dieses Forschungsstandpunktes. Vor allem seit Domin als Reaktion darauf schrieb, diese Lesart hätte sie „sofort überzeugt[]" (Domin [1979] 1998b, S. 33), ist dies in der Forschung wiederholt aufgegriffen worden.

Mit Denise Reimann sind unter solchen Forschungsansätzen aber jene zurückzuweisen, die anhand des Sprach- und Rückkehrmotivs bei Domin in Richtung einer „(Re-)Essentialisierung von Heimat im Sinne eines geografisch, national oder sprachlich fixierbaren Ursprungslandes" argumentieren oder „unterschiedlos[]" (Reimann 2012, S. 148) von einer neuen ideellen Heimat in der Sprache sprechen. Domins Texte erzeugen zwar eine Vorstellung von Sprache als ‚Heimat', von Deutsch als sprachlichem Zuhause im Exil, aber auch deren Problematischwerden ebenso wie deren Unverzichtbarkeit.

Viele von Domins Gedichten thematisieren einerseits eine Verwurzelung und ‚Heimat' in der (deutschen) Sprache, andererseits erzeugen sie dafür sprachliche Bilder, die dies wiederum in verschiedener Weise durchbrechen. Besonders konzentriert findet man diese Spannung im Gedicht *Vögel mit Wurzeln*.

Vögel mit Wurzeln

Meine Worte sind Vögel
mit Wurzeln

immer tiefer
immer höher
Nabelschnur.

Der Tag blaut aus
die Worte sind schlafen gegangen. (Domin [1964] 2009, S. 132)

In diesem Gedicht verbindet die Metapher von fliegenden Vögeln, die durch Wurzeln in der Erde verwachsen und fixiert sind, zwei äußerst gegensätzliche, geradezu widersprüchliche Bewegungen miteinander. Durch die Anapher und den Parallelismus der Verse „immer tiefer / immer höher" (V. 3–4) in der zweiten Strophe stehen immer tiefer und fester in den Boden wachsende Wurzeln einer gleichzeitig immer größer werdenden Entfernung von demselben Boden gegenüber. Die sprachlich parallele Struktur der beiden Verse erzeugt die Vorstellung eines Gleichgewichtes der beiden, in die jeweils entgegengesetzte Richtung ziehenden Kräfte. Dies kann man zusätzlich von der formalen Symmetrie des gesamten Gedichtes unterstützt sehen.

Versteht man die „Worte" des sich artikulierenden lyrischen Ichs als Synekdoche im Sinne einer Erweiterung, können sie für Sprache im Gesamten stehen. Somit erscheint Sprache als geerdet und territorial festgelegt. Zugleich ist sie aber auch frei wie ein Vogel, der hoch über dem Erdboden schwebt und eine große Reichweite hat. Aufgrund der im fünften Vers erwähnten Metapher der „Nabelschnur", die für die natürliche vorgeburtliche Bindung eines Kindes an seine Mutter steht, liegt es nahe, eine Verbindung zur Herkunft im Allgemeinen und zur Muttersprache im Speziellen zu ziehen. Daher ist es auch plausibel, das Gedicht als eine paradoxe Vorstellung von Muttersprache zu lesen: (Mutter-)Sprache ist beweglich, ohne dass dies bedeutet, dass sie ihre feste Verwurzelung verliert. Trotz einer hohen sprachlichen Flexibilität und Bewegungsreichweite bzw. Freiheit bleibt die Sprache stets in ihrem Ursprung verwurzelt. Die paradoxale Spannung zwischen Muttersprache und Exilsituation bringt bei Domin ein offenes, dynamisches Sprachzuhause hervor, in das ihre Mehrsprachigkeit und Übersetzertätigkeit im Exil einbezogen sind, genauso wie die gewaltvolle Vertreibung aus dem deutschen Sprachraum, der Zivilisationsbruch.

Entsprechend dem metaphorisch erzeugten Paradox im besprochenen Gedicht ist für Domin auch die Position deutsch-jüdischer Schriftsteller:innen paradoxal angelegt. Domin, die mit der Etikettierung „jüdischer Dichter" (Domin [1966] 1998c, S. 169) kritisch umging und sich nicht als gläubig bezeichnete, hinterfragt in einem Brief an Wolfgang Hildesheimer die Ebene der Zugehörigkeit zum Judentum, wenn sie schreibt: „Ob es ist, weil wir Juden sind (was auch immer dies sei. Ich bin mir völlig unklar, was es sei, außer daß wir das Zerbrechlichste sind, das Ungeschützteste: DAS Lehrbeispiel für die conditio humana.)" (Domin [1965] 2017, S. 352) In ihrem *Offenen Brief an Nelly Sachs* beschreibt Domin, dass diese

Zerbrechlichkeit mit einer neuen aus der Exilerfahrung gewonnenen Kraft der Sprache einhergeht, die in der Lage sei, neue, „unverlierbare[]“ Zugehörigkeiten zu schaffen und fortzuschreiben.

> Da wird einer verstoßen und verfolgt, ausgeschlossen von einer Gemeinschaft, und in der Verzweiflung ergreift er das Wort, das zugleich das Seine ist und das der Verfolger. Der vor dem Rassenhaß Flüchtende ist nur der Unglücklichste, der am meisten Verneinte unter den Exildichtern überhaupt. Und während er noch flieht und verfolgt wird, rüstet sich sein Wort schon für den Rückweg, um einzuziehen in das Lebenszentrum ihrer Verfolger, ihre Sprache. Und so erwirbt er ein unverlierbareres Bürgerrecht, als wenn er friedlich hätte zu Hause bleiben dürfen und vielleicht nicht diese Kraft einer äußeren Erfahrung hätte, die es so stark macht (oder erst gar nicht entstanden wäre).
> […]
> Wenn daher alle Dichter das Paradox leben […], so leben die deutschen Dichter jüdischen Schicksals, um sie so zu nennen, in diesem historischen Augenblick, es eben um einige – unwägbare – Grade härter. (Domin [1966] 1998c, S. 172–174)

Die (deutsche) Sprache erscheint hier als moralisch kompromittiert und zugleich als kraftvolles Mittel im Widerstand gegen die Grausamkeit von Vertreibung und Verfolgung. Domin entwirft eine ‚Sprachheimat‘, die nicht einfach gegeben ist oder durch Bewahrung im Exil konserviert wurde, sondern sie entsteht und wächst erst in der aktiven (Wieder-)Aneignung der Sprache („ergreift […] das Wort“) und durch die Auseinandersetzung, den Kampf („rüstet […] sein Wort schon für den Rückweg“) mit sich selbst, denn sie ist auch das „Lebenszentrum ihrer Verfolger“. Die Bindung des Subjekts zu seiner Sprache werde gerade dadurch verstärkt, dass sie trotz der Vereinnahmung durch die Täter:innen beibehalten wird. Die Sprache ermöglicht dann geradezu das, was den Exilant:innen von ihren Verfolger:innen abgesprochen wird, nämlich das Recht auf Zugehörigkeit zu einer (ideellen) Gemeinschaft. Hier zeigt sich nicht nur, dass Domins Verständnis von Rückkehr keine vermeintlich homogene Heimatkonzeption beinhaltet (vgl. dazu auch Domins Roman *Das zweite Paradies*, Domin [1968] 1993), sondern dass ihre Vorstellung von ‚Sprachheimat‘ auf verschiedene Weise von Widersprüchen durchzogen, durch andere Sprachen und Literaturen erweitert, gleichsam gebrochen wie gestärkt und durch das Exil gezeichnet ist.

Mascha Kaléko, die 1914 als Kind mit ihrer Familie aus einem jüdischen Schtetl im galizischen Chrzanów nach Deutschland geflohen war, lebte seit Ende des Ersten Weltkriegs im Berliner Scheunenviertel. Seit 1929 hatte sie immer regelmäßiger Gedichte in Zeitungen platziert. Ihr erfolgreicher erster Gedicht- und Erzählband *Das lyrische Stenogrammheft* erschien 1933, die zweite Gedichtsammlung *Kleines Lesebuch für Große* 1935. Im gleichen Jahr erhielt Kaléko aufgrund ihrer jüdischen Herkunft Publikationsverbot durch das NS-Regime und konnte von nun an nur noch in jüdischen Zeitschriften publizieren. 1938 floh sie ins Exil nach New York, wo sie u. a. einige Texte in der deutschsprachigen Exilzeitschrift *Aufbau* publizierte. 1959 emigrierte sie mit ihrem Mann nach Jerusalem.

Kaléko äußerte sich über das Schreiben in einer anderen Sprache als der deutschen und über das Übersetzen eigener Texte zeitlebens eher kritisch, obwohl sie fließend Englisch sprach und vieles, vor allem Tagebücher und ihre Korrespon-

denz, aber auch Werbetexte und einige Gedichte auf Englisch schrieb. In ihrem Text *Von der Unübersetzbarkeit lyrischer Dichtung* heißt es zu der Frage, warum sie nicht oder kaum auf Englisch dichte, dass es dazu nicht reiche, eine andere Sprache zu beherrschen:

> Niemandem, der nicht direkten schmerzlichen Kontakt mit diesem Problem erfahren hat, scheint es einzufallen, daß, um in einer Sprache dichten zu können, es nicht genügt, daß man diese Sprache beherrsche, *die Sprache muß u n s beherrschen*.
>
> Uns aber beherrscht nur jene Sprache, in der wir zuerst MUTTER sagten und ICH LIEBE DICH. Die *Gefühlsassociationen* der Kindheit und ersten Jugend, das Empfindungs- und Geistesgut, die in unserer Muttersprache eingeschlossen sind wie der Nußkern in seiner Schale, sie sind es, die uns in einer neuerworbenen Sprache mangeln. (Kaléko [1961] 2012a, S. 833, Herv. i. O.)

Diese Aussage liest sich als traditionelles affektiv-emotionales Muttersprachverständnis, welches davon ausgeht, dass Sprachen gewissermaßen ‚natürlich' sowohl an die Erfahrungen der Kindheit als auch an die jeweilige Nation untrennbar und scheinbar eindeutig gebunden seien.

Derartige Äußerungen und Einschätzungen zu Mehrsprachigkeit von der Dichterin selbst, in denen solch ein starker Gegensatz von ‚Heimat' in der deutschen Sprache bzw. Muttersprache und Fremdheit in der Exilsprache evoziert wird, decken sich weitgehend mit den Ansätzen der bisherigen Kaléko-Forschung. Damit wird allerdings nicht nur ignoriert, dass Kaléko mehrsprachig aufwuchs und Deutschland bereits als ihr erstes Exil betrachtet werden muss. Das Spiel mit berlinerischem Lokalkolorit und Hochdeutsch war bereits ein Markenzeichen der jungen Dichterin im Berlin der 1930er Jahre. Besonders seit ihrem Exil in den USA ist es aber auffällig, dass Kaléko immer wieder auch jiddische und fremdsprachige, vor allem englische Wörter und Wendungen in ihre Gedichte und Prosatexte einbaut.

Kaléko, die vor allem als Lyrikerin bekannt ist, hat im Exil einige Gedichte geschrieben, die das Spannungsfeld ‚Sprach-Heimat' thematisieren und mehrsprachig innovativ darstellen, z. B. *Momentaufnahme eines Zeitgenossen*, *Der kleine Unterschied*, *Take it easy!* (vgl. dazu Benteler 2019, S. 247–253). Die folgende Kurzanalyse widmet sich jedoch Kalékos in sprachlicher Hinsicht vermutlich experimentellstem und zugleich eher unbekanntem Prosatext *Wendriner in Manhattan … Ein Mann auf dem Abwege* (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 802–806), ein Text aus dem Nachlass, der vermutlich 1941 und in Anspielung auf die Wendriner-Geschichten von Kurt Tucholsky entstanden ist (vgl. Kaléko 2012c, S. 392).

Wie bei Tucholsky ist Kalékos *Wendriner in Manhattan …* als Monolog des Herrn Wendriner gestaltet. Herr Wendriner, der mittlerweile in New York lebt, trifft Herrn Schlesinger, den er noch aus Berlin kennt, zufällig auf der Straße wieder. „…Hello, Schlesinger! So trifft man sich wieder, auf'm Apper Broddweh. Seit wann sind sie denn in Njujork? Wohnse auch hier oben, im VIERTEN REICH?" (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 802) Das „Vierte Reich" ist die Bezeichnung für ein Viertel in New York, in dem hauptsächlich deutsche Emigrant:innen lebten, in Anspielung auf die Flucht aus dem von den Nationalsozialisten so bezeichneten „Dritten Reich" (vgl. Kaléko 2012c, S. 392).

Zweifelsohne nimmt der Text von Kaléko in einer ähnlichen Weise, in der bei Tucholsky mittels der Figur des Herrn Wendriner der Prototyp des angepassten Berliner Juden geschildert wird, nun den erneut nach Anpassung strebenden deutsch-jüdischen Emigranten in New York satirisch ins Visier und dabei nicht zuletzt seine Sprache. Diese ist geprägt von permanenten Code-Switchings, aber die lautmalerische Nachahmung gesprochener Fremdsprache schreibt den deutschen Akzent deutlich in den Text ein und erzeugt eine Fremdheit, welche die Selbstaussagen Wendriners („Assemeliern, das iss die Losung", Kaléko [um 1941] 2012b, S. 804–805) konsequent unterlaufen und den satirischen Effekt *erzeugen*.

Eine Verbindung von Kalékos Herrn Wendriner lässt sich zur Figur des Mr. Cohn in Hannah Arendts Essay *We Refugees* herstellen. Arendt führt Mr. Cohn als Prototyp des aus Deutschland geflüchteten jüdischen Parvenus an. Als Gegenmodell des so genannten „conscious pariah" (Arendt [1943] 1996, S. 119), der sich der Assimilation verweigert, versucht der Parvenu à la Mr. Cohn durch immer wieder neue Anpassung emporzustreben. Dazu verleugnet er, dass er Jude ist und ändert seine Identität. Er überträgt die einst zu 150 Prozent empfundene nationale Zugehörigkeit auf ein neues Land und will sich möglichst schnell die neue Sprache zu eigen machen (vgl. Arendt [1943] 1996, S. 116–119).

So hat auch Herr Wendriner seine ehemaligen, ‚deutschen' Prinzipien inzwischen abgelegt. „Und wie sagt doch der olle Lateiner ‚Ubi bene, ibi patria.' Und der olle Wendriner sacht: Wosmer gut geht, da bin ich zehause. Basta. Wo ich meine Steuern zahle, da is mein Vaterland. Ich fühle mich Amerikaner, voll und ganz. Ich hab schon meine först pehpers." (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 804) Ähnlich flexibel wie das Verhältnis zum „Vaterland" sieht Wendriner auch die Bindung zur deutschen Muttersprache.

> Was heißt hier ‚Sprache Goethe's'; das is alles doch bloß was fürs Poesie-Album. Mumpitz. Un von wegen ‚kulturelle Bindungen', wer will denn das wissen. Macht bloß Risches. […] Tun Se mer den einzigen Gefallen und hörnse mer auf mit die deutschen Linden. Meine Frau liest auch zuviel Heine. (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 805)

Immer noch vorhanden ist Wendriners distanzierte Einstellung zum Judentum, obgleich er in der Zwischenzeit, womöglich nach der Flucht aus Deutschland, bei seiner Tochter in Palästina gelebt hat. Er bleibt in dieser Sache aber auch nicht allzu konsequent und geht in New York gerne mal in die Synagoge, am liebsten in den „Tempel Ezekiel", wenngleich ihm die Musik dort dann doch „'ne Idee zu katholisch" (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 805) ist. „Im Vertrauen: es geht ja doch nichts über unsere deutsche Kedusche." (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 805) Die jiddische Sprache bringt bei Wendriner aber „heimatlich[e]" Gefühle hervor, wenn auch primär im beruflichen Kontext – Wendriner ist wie sein Sohn in der Textilbranche tätig.

> In meiner Brangsche kommse ohne Schargon nich aus. ‚Yiddisch' heißt das hier. […]
> Zum Beispiel die Fach-Ausdrücke. „Mezie" un „Bowel". – oder „Dalles" un „Gannef", das sind ihm [dem Sohn Walter], Gottseidank, keine Fremdwörter. Das berührt einen

> direkt heimatlich. Dazu noch ein bisschen Englisch, das Ganze gut schütteln, un fertich is die Garment-Center-Biseness-Lengwitsch. „Plenty of Zores" zum Beispiel, oder „A hard working goil from a gute mischpoche". Das is Brangsche-Loschen. (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 804)

In der Darstellung von Wendriner als Emigrant, der sich überall zuhause fühlt, aber eigentlich nirgendwo wirklich dazu gehört und, seinem Image als opportunistischer Wendehals gerecht werdend, mindestens zweimal im Satz die Position wechselt, werden in Kalékos Text einerseits beinahe alle kulturellen Zuschreibungen ebenso gut durchgeschüttelt, wie z. B. in „deutsche Kedusche". In Kalékos *Wendriner in Manhattan …* stellt sich angesichts der Darstellung von New York als mehrsprachiger *melting pot* die Frage, an wen oder was, an welche Kultur oder Sprache man sich dort eigentlich anpasst oder, um mit Herrn Wendriner zu sprechen, „assemeliern" soll. Dieser Effekt humorvoller transkultureller Verstrickungen hängt maßgeblich mit der im Text sichtbar und hörbar werdenden Konfrontation und Mischung von Sprachen und Dialekten zusammen. Der vermeintlich angepasste Emigrant verzichtet bei einzelnen Wörtern auf Übersetzungen ins Deutsche, doch die mehrsprachige Schreibweise mit deutschem bzw. berlinerischem Akzent verfremdet das Englische systematisch so sehr, dass es zur Parodie wird.

Eine Positionierung von Kalékos Text zum Konzept von deutscher Sprache als ‚Heimat' im Exil lässt sich aus zwei Richtungen erkennen. Einerseits kommentiert die Sprachsatire den ungebrochenen Assimilationswillen und damit auch den Sprachopportunismus Wendriners, der eine Verbindung zur „Sprache Goethe's" und zu der durch ihn repräsentierten Kultur leugnet, für die er nun ausgerechnet Heines „deutsche Linden" (Kaléko [um 1941] 2012b, S. 805) als Beispiel anführt. Insofern richtet sich die Kritik auf ein Phänomen, das man als gescheitertes *language crossing* bezeichnen könnte. Die Absicht, zu Sprechergemeinschaften dazugehören zu wollen bzw. sich durch sprachliche Aneignung Zugehörigkeit zu Nationen bzw. Gesellschaftsschichten verschaffen zu wollen, steht hier in einem Missverhältnis zur Preisgabe des ‚eigenen', das sich dennoch schleichend mit einschreibt und durch das Schreiben mit Akzent eben jene Brüche betont.

Andererseits bringt Kalékos translinguales Spiel mit Mehrsprachigkeit in diesem Text auf durchaus experimentelle Weise eine neue literarische Sprache hervor, die sich irgendwo zwischen Deutsch, Jiddisch und Englisch ausmachen, aber nicht festmachen lässt. Das in der Forschung und auch von Kaléko selbst geäußerte Postulat, sie habe im Exil nicht in einer anderen Sprache als der ‚eigenen', also der deutschen Sprache schreiben können, muss daher insofern ergänzt werden, als die ‚deutsche' Sprache ihrer literarischen Texte und damit die Grenzen dessen, was noch als ‚eigen' gelten kann, durch textinterne Mehrsprachigkeit deutlich in Bewegung geraten ist.

3 Resümee

Die Beispielanalysen folgten dem Ansatz, literarische Entwürfe von ‚Sprachheimaten' in Exiltexten zu entdecken. Der Begriff von ‚Heimat' in der Sprache, der nicht zuletzt auch auf Selbstaussagen der Schriftsteller:innen zurückzuführen ist, ist insofern zu hinterfragen, als sich die weitreichenden essenzialistischen Implikationen des Begriffs häufig nicht mit den Textphänomenen decken. Vielfach ist die Verbindung jüdischer Exilschriftsteller:innen zur deutschen Sprache von Ambivalenzen geprägt, welche in den Texten und metaphorischen Vorstellungen von ‚Sprachheimat' an Widersprüchen und Brüchen sowie in der Gestaltung der literarischen Sprache selbst erkennbar sind. Dabei zeigt sich, dass in der Situation des Exils gerade die Verbindung von Jüdischsein und deutscher Sprache infrage gestellt ist, aber auch, wie sie wieder affirmiert werden kann. Der Topos von der ‚Sprachheimat' beschreibt das prekäre Gelingen solcher Affirmationen, in denen die deutsche Sprache von allen nationalen Aspekten gelöst und nur unter Kenntlichmachen der Brüche wieder als Ausdruck spezifisch jüdischer Erfahrung angeeignet werden kann.

Literatur

Arendt, Hannah: We Refugees [1943]. In: Altogether elsewhere. Writers on Exile. Hg. von Marc Robinson. Winchester 1996, 110–119.

Ausländer, Rose: Mutterland [1978]. In: Dies.: Gesammelte Werke. Bd. 5: Ich höre das Herz des Oleanders. Gedichte 1977–1979. Hg. von Helmut Braun. Frankfurt a. M. 1984, 98.

Benteler, Anne: Sprache im Exil. Mehrsprachigkeit und Übersetzung als literarische Verfahren bei Hilde Domin, Mascha Kaléko und Werner Lansburgh. Stuttgart 2019.

Bischoff, Doerte/Gabriel, Christoph/Kilchmann, Esther (Hg.): Exilforschung 32 (2014): Sprache(n) im Exil.

Bloch, Ernst: Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur. Vortrag im Schutzverband Deutscher Schriftsteller, New York [1939]. In: Ders.: Politische Messungen. Pestzeit. Vormärz. Frankfurt a. M. 1970, 277–299.

Dietrich, Rainer: Erstsprache – Muttersprache/First Language – Mother Tongue. In: Ulrich Ammon/Herbert Ernst Wiegand: Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Bd. 3.1: Sociolinguistics/Soziolinguistik. 2., rev. and ext. ed. Berlin/New York 2008, 305–311.

Domin, Hilde: Das zweite Paradies. Roman in Segmenten [1968]. Frankfurt a. M. 1993.

Domin, Hilde: Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf [1964]. In: Dies.: Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf. Frankfurt a. M. 1998a, 21–31.

Domin, Hilde: Offener Brief an Nelly Sachs. Zur Frage der Exildichtung [1966]. In: Dies.: Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf. Frankfurt a. M. 1998c, 167–175.

Domin, Hilde: Leben als Sprachodyssee [1979]. In: Dies.: Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf. Frankfurt a. M. 1998b, 32–40.

Domin, Hilde: Vögel mit Wurzeln [1964]. In: Dies.: Sämtliche Gedichte. Hg. von Nikola Herweg, Melanie Reinold. Frankfurt a. M. 2009, 132.

Domin, Hilde: Hilde Domin an Wolfgang Hildesheimer [10.4.1965]. In: Wolfgang Hildesheimer: „Alles andere steht in meinem Roman". Zwölf Briefwechsel. Hg. von Stephan Braese, Olga Blank, Thomas Wild. Berlin 2017, 352–354.

Feuchtwanger, Lion: Der Schriftsteller im Exil [1943]. In: Ders.: Ein Buch nur für meine Freunde. Frankfurt a. M. 1984, 533–538.

Frank, Leonhard: Links, wo das Herz ist. München 1952.

Gadamer, Hans-Georg: Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr [1971]. In: Bettina von Wangenheim (Hg.): Vokabular der Erinnerungen. Zum Werk von Hilde Domin. Aktual. von Ilseluise Metz. Frankfurt a. M. 1998, 29–35.

Haarmann, Hermann/Huder, Walter/Siebenhaar, Klaus (Hg.): „Das war ein Vorspiel nur …". Bücherverbrennung Deutschland 1933: Voraussetzungen und Folgen. Ausstellung der Akademie der Künste vom 8. Mai bis 3. Juli 1983. Berlin 1983.

Jens, Walter: Vollkommenheit im Einfachen [1959]. In: Bettina von Wangenheim (Hg.): Vokabular der Erinnerungen. Zum Werk von Hilde Domin. Aktual. von Ilseluise Metz. Frankfurt a. M. 1998, 53–56.

Kaléko, Mascha: Wendriner in Manhattan … Ein Mann auf dem Abwege [um 1941]. In: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 1: Werke. Hg. u. komm. von Jutta Rosenkranz. München 2012b, 802–806.

Kaléko, Mascha: Von der Unübersetzbarkeit lyrischer Dichtung [1961]. In: Dies.: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 1: Werke. Hg. u. komm. von Jutta Rosenkranz. München 2012a, 833–834.

Kaléko, Mascha: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 4: Kommentar. Hg. u. komm. von Jutta Rosenkranz. München 2012c.

Mann, Klaus: Das Sprach-Problem [1947]. In: Ders.: Heute und Morgen. Schriften zur Zeit. Hg. von Martin Gregor-Dellin. München 1969, 287–292.

Reimann, Denise: „denn man liebt immer nur ein Phantom." Heimat*um*schreibungen einer Remigrantin in Hilde Domins lyrischem Roman ‚Das zweite Paradies'. In: Chiara Conterno/Walter Busch (Hg.): Weibliche jüdische Stimmen deutscher Lyrik aus der Zeit von Verfolgung und Exil. Würzburg 2012, 145–163.

Utsch, Susanne: „In einer fremden Sprache gestalten kann man nicht". Der prägende Einfluss von Muttersprachideologien der 1920er und 1930er Jahre auf die Sprachbewahrungstendenz der Exilintellektuellen. In: Exilforschung 32 (2014), 29–50.

Walter, Hans-Albert: Deutsche Exilliteratur 1933–1955. Bd. 1.2: Weimarische Linksintellektuelle im Spannungsfeld von Aktionen und Repressionen. Stuttgart 2017.

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.

Deutsch als Tätersprache – Konfrontation und dichterische Konsequenzen

Christine Waldschmidt

1 Einleitung

Wenn Ingeborg Bachmann in ihren *Frankfurter Vorlesungen* 1959/60 mit Blick auf die aktuellen Probleme der Dichter:innen im Umgang mit der Sprache und die Traditionen dichterischer Sprachskepsis im gesamten 20. Jahrhundert davon spricht, dass sich zeitgenössisch „die Lage noch verschärft hat“, und weiter bemerkt: „Das Vertrauensverhältnis zwischen Ich und Sprache und Ding ist schwer erschüttert“ (Bachmann [1960] 1978, S. 188), so kann, was Bachmann als Diagnose einer grundsätzlichen Schwierigkeit und Signum moderner Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg anführt, in weit radikalerer Weise gerade für die deutschsprachig-jüdische Literatur seit 1933 geltend gemacht werden. Was die ‚Verschärfung‘ der Lage bzw. der Erschütterung des Verhältnisses zur eigenen Sprache seit 1933 angeht, stellt sich diese für jüdische Autor:innen auf eine ganz spezifische Weise dar: nämlich in der immer wieder artikulierten Problematik, eine Sprache sowohl für den Ausdruck eigener (Verfolgungs-)Erfahrung als auch für die eigenen literarischen Arbeiten weiter zu verwenden, die in den Jahren des Naziregimes als Sprache der Täter des Völkermordes, als taugliches Mittel für die Organisation des NS-Staates und seines Vernichtungsprogramms sowie für die propagandistische Vereinnahmung diente.

So zahlreich Formulierungen dieser Problematik sind, sie setzen allerdings einige gedankliche Übergänge voraus, die hier kurz genannt werden sollen: Einerseits teilen Artikulationen einer Sprachkrise oder Sprachverwendungskritik, wel-

C. Waldschmidt (✉)
Institut für Germanistische und Allgemeine Literaturwissenschaft, RWTH Aachen, Aachen, Deutschland
E-Mail: c.waldschmidt@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_22

che das erschütterte Verhältnis jüdischer Autor:innen zur deutschen Sprache dokumentieren und entfalten, ihre Grundlagen mit den Sprachkrisen der Moderne seit dem 19. Jahrhundert, die sie kennen und für die eigene Situation aufgreifen bzw. aktualisieren. Es ist also nicht verwunderlich, dass dabei Deutungsmuster vorkommen, die sich von diesen Traditionen herschreiben. Andererseits erfährt die Erschütterung des Verhältnisses zur eigenen (Mutter-)Sprache in der Konstellation von NS-Regime, Verfolgung und Exil in mehreren Hinsichten eine Zuspitzung, die das Deutsche als Träger gerade jüdischer Erfahrung infrage stellt und die Sprachkritik deutschsprachig-jüdischer Autor:innen von den Spracherneuerungsbestrebungen z. B. westdeutscher ‚Kahlschlagliteratur' nach 1945 trennt.

Auch die deutschsprachig-jüdischen Autor:innen vollziehen in ihren Auseinandersetzungen mit der deutschen Sprache einen für die modernen Sprachkrisen typischen Übergang: Was eine negative Erfahrung mit der Realität, eine historische Leid- und Bedrohungserfahrung ist, wird nicht mehr nur als gesellschaftliches oder politisches Problem, sondern auch als Problem (mit) der eigenen Sprache behandelt. In dieser Übertragung ist ein anspruchsvolles Sprachideal unterstellt: Wem die Sprache fragwürdig erscheint, wenn die moralische Qualität der Welt zweifelhaft wird, dem ist Sprache nicht nur ein Mittel der Kommunikation, das von jedem für seine Interessen eingesetzt werden kann. Vielmehr ist sie als das allgemeinste Mittel, auf die Wirklichkeit Bezug zu nehmen, gleich als Ausdruck eines grundlegenden Verhältnisses des Subjekts zu dieser Welt verstanden, als der sinnlich-materielle Ausdruck einer dem Subjekt gemäßen, d. h. geistigen und moralischen Ordnung der Welt und deren ideeller Einheit. Diese Emphase ist die Prämisse, unter der sich die Erfahrung unmenschlichen Geschehens als Verzweiflung oder Kritik an der Sprache sagen lässt, und sie liefert zudem den Inhalt des Urteils, das dann über die Welt gefällt wird: Die Auskunft, dass auch die Sprache betroffen sei, hält eigentlich fest, *was* an der Wirklichkeit erschüttert wurde – nämlich ein Sinngedanke über sie, genauer: ein intellektueller bzw. moralischer Idealismus und seine Weltdeutung –, und sie besteht darauf, dass dieses Erschüttertsein so grundsätzlich wie universell ausfällt.

Mit der Feststellung des Zusammenfallens von Mutter- und Mördersprache reflektieren auch jüdische Autor:innen nach 1933 die Infragestellung eines Sprachidealismus, der in allen Verlustmeldungen als Maßstab präsent und dadurch als weiterhin gültig behauptet ist. Jedoch spezifizieren sie Anlass und Inhalt des Verlustes: Thematisiert wird nicht eine Krise sprachlicher Ausdrucksfähigkeit schlechthin, sondern ein Konflikt, in den jüdische Existenz und der Ausdruck historischer Leiderfahrung gerade mit der deutschen Sprache gerät. Dass es sich um ein Problem mit der deutschen Sprache handelt, enthält – neben der Vorstellung von Sprache als Garant einer ideellen Einheit jeglicher Welterfassung – die Wendung, in ihr die geistige Einheit einer bestimmten Kultur bzw. Gemeinschaft sowie deren sittliche Qualität materialisiert (und in ihrer Verwendung als ‚Tätersprache' infrage gestellt) zu sehen. Dass die deutsche Sprache die *Muttersprache* der Autor:innen ist, lässt sie zudem als Form einer grundlegenden Bindung, einer unhintergehbaren Zugehörigkeit thematisch werden. Sofern Sprache auf diese Weise den Ausdruck einer (emotional gefassten) Identität des Subjekts abgeben soll, er-

hält die Sprachkrise als Mitteilung eines Bedrohtseins dieser Identität existenzielle Bedeutung und Dringlichkeit. Darin und weil sie sich stets als Reaktion auf ganz spezifische historisch-gesellschaftliche und v. a. gewaltsam aufgedrängte Verhältnisse versteht, ist sie vom Betroffensein der Person (in ihrer physischen Existenz wie ihrer Weltanschauung) nicht zu trennen. Die Übergänge, die jüdische Autor:innen ab den 1930er Jahren in die Sprachkrise machen, gehen deshalb einher mit einer Radikalisierung des Pathos der Betroffenheit, aber auch – vor allem nach 1945 – mit einer emphatischen Moralisierung der sprachkritischen Positionen. So teilt jüdische Literatur nach 1945 weder den der ‚Kahlschlagliteratur' eigenen Gestus einer Selbstverständnisdebatte der jüngeren Generation oder die Absicht des ‚Abschließens' mit der ‚schlechten', ‚missbräuchlichen' Sprachverwendung noch deren Kritik v. a. an den traditionellen poetischen Formen, sondern betont gerade eine radikale Verpflichtung auf das Vergangene und dessen Präsenz im poetischen Ausdruck.

2 Sprachidealismus, Kritik der NS-Sprache und die (Un-)Möglichkeit, nach 1945 weiter auf Deutsch zu schreiben

In der direkten Konfrontation jüdischer Autor:innen mit der Sprachpraxis von NS-Verwaltung und -Propaganda als Instrumente der Erniedrigung, der Verfolgung und der Vernichtungspolitik und im Versuch, die eigene Existenz in physischer wie intellektueller Hinsicht gegen diese zu behaupten, wird das Zusammenfallen von deutscher Muttersprache und Sprache der Täter zuvorderst zum Anlass einer Kritik bzw. Analyse dieser ideologisch wirkmächtigen Sprach*verwendung,* gelegentlich aber auch zum Dementi eigener sprachlicher oder literarischer Ausdrucksmöglichkeiten. Beides zeugt von Auseinandersetzungen mit einem Sprachidealismus, der sich als Ausdruck der eigenen intellektuellen Identität und als Garant ihrer Geltung in der Welt versteht – wobei die Infragestellung dieses Idealismus ebenso wie dessen Behauptung vorkommt.

Der Sprachsatiriker Karl Kraus inszeniert angesichts des NS-Staates nicht nur ein – wortreich erläutertes – Verstummen, sondern liefert auch einen durchaus umfassenden Beitrag zur Sprachverwendungskritik der NS-Sprache in der umstrittenen *Fackel* 890–905 vom Juli 1934 (*Warum die Fackel nicht erscheint*), aber deutlicher und ausführlicher in dem Textkonvolut, das schon 1933 entstand, im September 1933 zwar beendet, allerdings nicht veröffentlicht wurde, aus dem aber Teile in die Fackelnummer 890–905 eingingen und das im Ganzen 1952 posthum unter dem Titel *Dritte Walpurgisnacht* erschien (vgl. Wagenknecht 1989, S. 333–340).

Kraus' Reaktion auf die Etablierung des NS-Regimes umfasst in der *Dritten Walpurgisnacht* zwei inhaltlich alternative, im Textkonvolut aber nebeneinander vorkommende Tendenzen: zum einen das Schweigen bzw. dessen Ankündigung, d. h. das Dementi einer Möglichkeit der sprachkritischen Auseinandersetzung, zum anderen die Fortsetzung des sprachkritischen Unterfangens. Letzteres wahrt

in weiten Teilen die Kontinuität zu Verfahren und Emphase von Kraus' Sprachreflexion während des Ersten Weltkriegs sowie in den 1920er Jahren; das schließt auch die Fortsetzung des satirischen Verfahrens, der Selbstentlarvung qua Zitat und dessen Kommentierung (vgl. Bähr 1977, S. 101), ein.

Der erste Teil der *Dritten Walpurgisnacht* führt an den Propagandastimmen, z. B. des *Völkischen Beobachters* und der *Deutschösterreichischen Tages-Zeitung*, oder den Dichtern der NS-Ideologie vor, wes Geistes Kind ihre Sprecher und Schreiber sind. Kraus konstatiert für die NS-Sprache „eine[] Hypertrophie der geredeten und gedruckten Klischees, der der Äther und die Papierfabriken bis an die Grenze der Leistungsfähigkeit genügen" (Kraus [1933] 1989, S. 18). Er enthüllt die Häufigkeit der Phrasen „Blut" und „Deutsch" als ideelle Erhebung der materiell und sozial Benachteiligten, die sich schon dadurch desavouiert, dass sie bloß kompensatorisch ist und gar keinen materiellen Vorteil bringt („der Armut keine Stulle belegt", Kraus [1933] 1989, S. 199–200). Am Beispiel Bernhard Diebolds, Schriftsteller, Literatur- und Theaterkritiker der *Frankfurter Zeitung,* wird eine pathetisch-klischeemäßige Schreibweise als Anbiederung zum Zweck der Befriedigung eigener Eitelkeit, eine Affirmation der NS-Kulturauffassung mit dem Versprechen des Aufstiegs für den unterlegenen Geist entlarvt. Und an einem „zwanglose Unterhaltung mit Schutzhäftlingen" (Kraus [1933] 1989, S. 228) betitelten Rundfunkbeitrag wird vorgeführt, wie die sprachliche Verharmlosung sich als solche zu erkennen gibt, darin aber nicht nur von der Gewalt spricht, die sie kaum verschleiern kann, sondern mehr noch vom offenen Zynismus der Täter.

Daneben stehen Nachweise einfach fehlerhafter Sprachverwendung, falscher Grammatik und Schreibung („Vixierbild", Kraus [1933] 1989, S. 59) und misslungenem deutschem Ausdruck (z. B. die unbeholfene Schachtelung von Infinitivsätzen, vgl. Kraus [1933] 1989, S. 152) in NS-Propagandadichtung. Der angesichts der fatalen Inhalte kleinlich erscheinende Nachweis, dass die Propagandisten des Völkischen auch schlechtes Deutsch schreiben, soll für Kraus aber nicht weniger leisten, als die NS-Dichtung und ihr Denken eines geistigen Defizits zu überführen, und zwar weil ihre sprachliche Umsetzung nichts als Fehler oder Scheitern des treffenden Ausdrucks produziert.

Die instrumentalisierte Sprache zum Mittel ihrer eigenen Entlarvung zu machen, zur Offenbarung von mehr als nur sprachlichen Missgriffen, nämlich eines geistigen oder moralischen Makels der Sprecher:innen (vgl. Bähr 1977, S. 96, 98), gibt zu erkennen, welch umfassendes Sprachideal sich in der Kraus'schen Stilkritik ex negativo geltend macht. Wo der falsche Ausdruck gegen eine moralisch gültige Aussage oder eine Wahrheit des Gesagten sprechen soll, ist die Gleichsetzung von Sprache und moralischem Denken unterstellt und die der Sprachgemeinschaft mit einem Gemeingeist, d. h. einer verbindenden und verbindlichen Sittlichkeit, im Negativen ernstgenommen, kurz: die (deutsche) Sprache als ‚unantastbares' (vgl. Kraus [1933] 1989, S. 132) Residuum eines moralischen und geistigen Ideals bestätigt. Wenn aber jede Diskrepanz zur richtigen Sprachverwendung eine zum sittlichen Geist der Sprache miteinschließt, dann hat die Sprache das Potenzial, die sittliche Fragwürdigkeit der in ihr kommunizierten Absichten an der geistlo-

sen Sprache, in der sie formuliert und legitimiert werden, als Heuchelei, Unmoral oder Dummheit kenntlich werden zu lassen. Die Gewissheit seines Sprachideals bezieht Kraus freilich nicht aus der sozialen Realität, die ihm ja stets (auch lange vor 1933) als Gegensatz dazu entgegentritt, sondern – neben Berufungsinstanzen aus ‚klassischer' deutschsprachiger Dichtung – aus seiner persönlichen Fähigkeit und seinem Selbstbewusstsein, ideologische (Selbst-)Legitimationen aller Art anhand ihrer sprachlichen Äußerungen als Verlogenheit entlarven zu können und auf diese Weise für die Geltung und empirische Evidenz des Ideals selbst zu sorgen.

Die Fortsetzung von Kraus' Sprachkritik in der Konfrontation mit dem NS ergibt in der *Dritten Walpurgisnacht* jedoch nicht nur eine Kontinuität, sondern auch eine Schwierigkeit: Sie kippt immer wieder in ein Problematischwerden der Kritik und ihrer Verfahren sowie in einen fundamentalen Zweifel an den Möglichkeiten ihrer Wirksamkeit. Kraus entdeckt nämlich die Spezifik der NS-Sprache gerade darin, dass in ihr der Unterschied zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen sprachlicher Geste der Drohung oder Aufschneiderei und Handeln, zwischen einer Verschleierung der Tat und ihr selbst nicht mehr besteht. Anders gesagt: Das unverhohlene oder im Dementi kaum verdeckte Bekenntnis der Täter zu ihrer Gewalt wird von Kraus als Problem seines Sprachideals und der darauf beruhenden Kritik thematisiert: Was Kraus als „Aufbruch der Phrase zur Tat" (Kraus [1933] 1989, S. 141) bezeichnet, in der sich die „Worthülse, […] wieder mit dem Blute füllt, das einst ihr Inhalt war", zeigt stets nur eine Entsprechung von Sprache und Realität: „Wenn diese Politiker der Gewalt noch davon sprechen, daß dem Gegner ‚die Faust zu zeigen', ‚das Messer an die Kehle zu setzen' […] sei, […] so bleibt nur erstaunlich, daß sie noch Redensarten gebrauchen, die sie nicht mehr machen." (Kraus [1933] 1989, S. 138, 139) Sogar die Metapher ‚Salz in die Wunden streuen' habe als uneigentliche Sprache ausgedient, wie Kraus mit dem Bericht aus einem Lager belegt:

> „Als sich der alte Genosse beim Kartoffelschälen einen tiefen Schnitt in die Hand zufügte, zwang ihn eine hohnlachende Gesellschaft von Nazis, die stark blutende Hand in einen Sack mit Salz hineinzuhalten. Das Jammergeschrei des alten Mannes machte ihnen großen Spaß." (Kraus [1933] 1989, S. 140)

Kraus erfasst hier durchaus etwas Spezifisches am NS, nämlich dass die rückhaltlose Gewalt, die er in der *Dritten Walpurgisnacht* immer wieder als persönliche Bedrohung und Ohnmachtserfahrung wie als auf Ausschluss und Vernichtung der jüdischen Bevölkerung zielenden politischen Willen beschreibt, nicht das zu Bemäntelnde, sondern das Wirkmächtige und Einnehmende für das Regime darstellt. Indem er dies aber als Aufhebung der Differenz von sprachlichem Vorgeben und Realität deutet, welche die Entlarvung einer (legitimierenden, übertreibenden) Sprache nicht mehr erlaubt, erscheint die NS-Sprache als Bestreiten der Möglichkeit seiner Sprachkritik und als (real wirkmächtige) Negation seines Sprachidealismus.

Dass der Text bei dieser Absage (und dem Verstummen) nicht bleibt, liegt daran, dass die von Kraus als Absurdität markierte Konstellation des offensiven

Verzichts auf Heuchelei und das Hervorkehren des Willens zur Gewaltausübung *als* Geltendmachen von Legitimität bisweilen zusätzlich noch auf allgemeine Anerkennung jenseits der Unterwerfung unter diese Gewalt setzt; sofern Kraus in dieser Angabe einer allgemeinen Gültigkeit wieder eine neue Verlogenheit auch der NS-Sprache ausmachen kann, lässt sich Sprachkritik als deren Aufdeckung oder als Vergegenwärtigung der sprachlich nicht mehr verbrämten Brutalität noch einmal fortschreiben (vgl. z. B. Kraus [1933] 1989, S. 204–207, oder die Kritik an Gottfried Benns geistigem Handlangertum für die Nazis, S. 79). Die Fortsetzung der Kritik am NS-Jargon koexistiert nun mit dem Bewusstsein von der Ohnmacht dieser Kritik, in der ein Sprachidealismus zur deutschen Sprache keine Allgemeinheit mehr beanspruchen und schaffen kann, sondern eine bloße ‚Privatsache' des Subjekts Karl Kraus zu werden droht.

Auch für Victor Klemperer, der 1935 seine Romanistik-Professur verlor, mit aller systematischen Willkür des NS-Regimes und der akuten Gefahr der Deportation konfrontiert die Jahre bis 1945 in Dresden überlebte, ist die Auseinandersetzung mit der vom Faschismus ideologisch instrumentalisierten deutschen Sprache eine Auseinandersetzung mit seinem Selbstverständnis als Intellektueller – aber nicht zuletzt ein Akt der Selbstbehauptung des eigenen intellektuellen Idealismus. Dieser Idealismus hat damit zu tun, dass Klemperer sein ‚Deutschsein' über die Teilhabe an der deutschen Kultur garantiert sah und die „Sprache als […] exklusives Medium" dieser Teilhabe (Braese 2010, S. 278) verstand. Eine solche Vorstellung generiert die Verbindung der deutschen Sprache mit einer geistigen Qualität, die neben Zugehörigkeit auch die kulturelle Wertigkeit der Sprechergemeinschaft verbürgen soll. Beides, Teilhabe und kulturelle Zuschreibung, muss Klemperer in der nationalsozialistischen Prägung deutscher Sprache dementiert sehen. Wenn er berichtet, wie die anfängliche Weigerung, dieses Dementi zur Kenntnis zu nehmen, durch das Verbot von Bibliotheksbesuchen und das damit einhergehende Verwiesensein auf die Wahrnehmung alltäglicher Sprachverwendung einer neuen Aufmerksamkeit für die NS-Sprache weicht, fällt ihm deren Inhalt sogleich als Art und Weise seiner Präsenz, als Sprach*form,* auf: „Buch und Zeitung und Behördenschrift und Formulare einer Dienststelle – alles schwamm in derselben braunen Soße, und aus dieser absoluten Einheitlichkeit der Schriftsprache erklärte sich denn auch die Gleichheit der Redeform." (Klemperer [1947] 1975, S. 22) Was Klemperer der NS-Sprache als erstes abgewinnt, ist deren allgemeine Durchdringung aller Rede, in der sie sowohl als Instrument einer eingerichteten totalitären Ordnung als auch als eigene Macht in Erscheinung tritt (vgl. Gerstenberger 1997, S. 19), die auch dann wirkt, wenn niemand mehr den Einsatz des Mittels lenkt. Wie sich diese Macht entfalten soll, ist als psychologische Seite der Sprachverwendung gefasst und mündet eigentlich in einen Manipulationsgedanken: „Aber Sprache dichtet und denkt nicht nur für mich, sie lenkt auch mein Gefühl, sie steuert mein ganzes seelisches Wesen, je selbstverständlicher, je unbewußter ich mich ihr überlasse." (Klemperer [1947] 1975, S. 26–27) Das Manipulative der Sprache besteht für Klemperer darin, dass Sprache als Formung des Bewusstseins wirkt, indem gerade dort, wo Wörter und Phrasen unüberlegt mitgesprochen und deren

Bedeutungen nicht bedacht werden, umso leichter (und quasi automatisch) ein Einwilligen in deren Inhalte stattfindet.

Auch die einzelnen Betrachtungen zu Wörtern, Wendungen oder Textgestaltungen in *LTI*, welche diese These mit Material unterlegen, beschreiben als Tendenz der NS-Sprache ihre Ausrichtung auf Beschwörung und Appell, auf emotionale Vereinnahmung und unmittelbares Erfasstsein, auf alles, was Glaube einfordert und Denken diskreditiert. Das zeigt sich z. B. bei der Thematisierung der häufigen Verwendung des Wortes ‚fanatisch', für das Klemperer eine Verkehrung der in der Aufklärung negativen Wertung hin zu einer positiven Bedeutung, zum „superlativisch anerkennende[n] Beiwort" (Klemperer [1947] 1975, S. 80) konstatiert, in der gläubige Unterordnung und leidenschaftliche Hingabe nun als Wert gefeiert werden. Über den Vergleich der Bedeutungen wird das Urteil über den NS-Sprachgebrauch schon in das Wort verlagert: „ein umnebelter, der Krankheit und dem Verbrechen gleich nahestehender Geisteszustand durch zwölf Jahre als höchste Tugend betrachtet" (Klemperer [1947] 1975, S. 83).

Wenn für die LTI bestätigt wird, dass nicht die Reden von Hitler und Goebbels, nicht Flugblätter, Plakate und Artikel entscheidend waren, „[s]ondern der Nazismus […] in Fleisch und Blut der Menge über[glitt] durch die Einzelworte, die Redewendungen, die Satzformen, die er ihr in millionenfachen Wiederholungen aufzwang und die mechanisch und unbewußt übernommen wurden" (Klemperer [1947] 1975, S. 26), dann erscheint das, was im NS-Regime als Sprachreglementierung und sprachliche Vereinheitlichung durchgesetzt wurde, bei Klemperer nicht als Manipulations*absicht* der Propaganda, sondern als tatsächlich und zwangsläufig erfolgte Wirkung. Der Sprache ist hier weiterhin einiges zugetraut: Klemperer bestätigt zum einen seine Vorstellung von Sprache als sittlich-kulturelle Einheit stiftende Macht und wirkmächtige Basis gesellschaftlicher und kultureller Eigenart, indem er sie für die deutsche Sprache im Negativen noch einmal bekräftigt. Zum anderen ist die Betrachtung der NS-Sprache nicht zuletzt Selbstbehauptung des Philologen, der sich angesichts der Bedrohung zumindest sein analytisches Welterschließen bewahren kann. Denn wo die Sprache den Geist prägt, ist er aus ihr auch wieder ablesbar: „Was jemand willentlich verbergen will […], auch was er unbewußt in sich trägt: die Sprache bringt es an den Tag." (Klemperer [1947] 1975, S. 21)

Für jüdische Autor:innen nach 1945 manifestiert sich mit dem Wegfall der offenen Konfrontation mit der NS-Sprache die Sprachkrise nun – erneut dringlich, aber wesentlich abstrakter – als Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Weiterverwendens der kompromittierten deutschen Sprache. Die deutschsprachig-jüdische Nachkriegsliteratur vollzieht in zahlreichen Aussagen eines Nicht-so-Weiterschreiben-Könnens den Übergang vom moralischen Problematischwerden der Sprache zu einer neuen, historisch begründeten moralischen oder kritischen Verpflichtung der Literatur. Dabei mehren sich die Versuche, aus der Feststellung einer Beeinträchtigung von Ausdrucksmöglichkeiten wieder eine dichterische Sprachfindung zu gewinnen, die genau dieser Verpflichtung gerecht werden soll.

Bei Paul Celan wird die Auseinandersetzung mit Deutsch als Tätersprache zunächst ganz zum Ausdruck eines existenziellen Betroffenseins der eigenen Person und der Schwierigkeiten, die deutsche Sprache noch zur jüdischen Sprache zu machen. In einem Brief an Max Rychner von 1946 benennt er das Fragwürdigwerden deutscher Sprache für ihn als jüdischen Dichter:

> Aber etwas muß ich doch noch hinzufügen, beklommenen Herzens, und in diesem Augenblick rede ich wohl aus dem Dunkel, das mich auch mit Raubtierfängen zu umkrallen wußte: ich will Ihnen sagen, wie schwer es ist, als Jude Gedichte in deutscher Sprache zu schreiben. Wenn meine Gedichte erscheinen, kommen sie wohl auch nach Deutschland und – lassen Sie mich das Entsetzliche sagen – die Hand, die mein Buch aufschlägt, hat vielleicht die Hand dessen gedrückt, der der Mörder meiner Mutter war … […] Aber mein Schicksal ist dieses: deutsche Gedichte schreiben zu müssen. (Celan [1946] 2019, S. 27)

Mit dem Verweis auf das Publikum deutschsprachiger Dichtung nach 1945 formuliert Celan einen emotional aufgeladenen Widerspruch. Indem an die deutsche Sprache gleich als Objektivierung einer moralisch gefassten Einheit der von ihr gestifteten Sprachgemeinschaft gedacht ist, manifestiert sie sich zugleich als Inbegriff einer sinnhaften und unlösbaren Zugehörigkeit, als ‚Schicksal', und als Vorprägung eines Kollektivs, dessen Gemeingeist (praktisch brutale) Feindschaft ist (zur wiederholten Bebilderung dieses Paradoxes s. die frühen Gedichte *Nähe der Gräber*,1944, oder *Wolfsbohne*, 1959).

Dass bei Celan das Wissen um die Tätersprache Deutsch neben dem als unaufhebbarem Widerspruch formulierten Betroffensein auch als Ausweitung in eine Weltdeutung nach dem Muster traditioneller Sprachkrisendiagnosen vorkommt, zeigt der frühe Text *Edgar Jené und der Traum vom Traume* von 1948: Der Text verbindet die Reflexion auf die Aussagepotenziale surrealistischer Kunst ganz explizit mit dem „Verhältnis von Sprache und Geschichte" und der Frage nach den „Möglichkeiten eines Sprechens nach Auschwitz" (Ivanović 2001, S. 68–69). Die Deutung der historischen Situation als Anlass einer Sprachkrise („daß sich zu dem, was […] seit unvordenklichen Zeiten nach Ausdruck rang, auch noch die Asche ausgebrannter Sinngebung gesellt hatte und nicht nur diese!", Celan [1948] 1983, S. 157) teilt hier mit, dass die Grausamkeiten der NS-Zeit jeden Versuch, die Wirklichkeit als mögliches *Sinn*gefüge zu verstehen, ad absurdum geführt haben (vgl. dazu Colin 1987, S. 168–170; Waldschmidt 2011, S. 140–144); zudem erhält der derart universalisierte Sinnverlust (als Versagen der Sprache vor dem Maßstab der ‚Aufrichtigkeit') eine moralische Dimension. Celans Gedichte setzen solche Übergänge voraus, wenn sie ihre Verweigerungen diskursiven Sprechens als ein Hinweisen auf den historischen Grund der sprachlich inszenierten Sinnnegationen verstehen.

Eine andere Konsequenz jener Erschütterung des Vertrauens in die deutsche Sprache findet sich bei Ilse Aichinger: Hier soll die dichterische Weiterverwendung der deutschen Sprache dadurch möglich werden, dass in ihr das Misstrauen gegen ihre ideologische Verwendbarkeit stets präsent ist – und zwar in Form eines grundsätzlichen Einspruchs gegen jede Form *affirmativen* Sprechens. Dieses wird aufge-

löst, indem die dichterische Rede Sprache verfremdet, gängige – und d. h. eingängige wie verständliche – sprachliche Formen unterläuft, inhaltliche Logik durchbricht und alles Sprechen über die Welt dadurch verunsichern will, dass sprachliche Unterscheidungen und Festlegungen permanent untergraben werden. Bereits in ihrem Roman *Die größere Hoffnung* (1948) hat Aichinger das Erlebnis von Judenverfolgung und NS-Vernichtungspolitik mit einer Konsequenz für das Verhältnis zur deutschen Sprache in Verbindung gebracht: Dabei wird die Verweigerung des Deutschsprechens und -verstehens als Modus des Widerstands („Wollten wir nicht das Deutsche verlernen? […] Wollten wir nicht mit den Schultern zucken, wenn man uns beschimpft, und es nicht mehr verstehen?“, Aichinger [1948] 1991a, S. 89), aber auch die Möglichkeit einer neuen Aneignung des Deutschen und seiner Verwendung in Entsprechung zur eigenen Erfahrung erwogen. Beide Optionen basieren auf der Gleichsetzung von ‚ungebrochenem‘ Mitsprechen des Deutschen und Übernahme von in ihm vorgenommenen ausgrenzenden Unterscheidungen.

> Nur gebrochen sprechen wir unsere Sprache. Und ihr wollt das Deutsche verlernen? Ich helfe euch nicht dazu. Aber ich helfe euch, es neu zu erlernen, wie ein Fremder eine fremde Sprache lernt, vorsichtig, behutsam, wie man ein Licht anzündet in einem dunklen Haus und wieder weitergeht. (Aichinger [1948] 1991a, S. 90)

Sowohl in Interviewäußerungen und poetologischen Texten als auch in den Gedichten und der späten Prosa finden die Verfahren der Verweigerung und Neuaneignung der deutschen Sprache ihre Verallgemeinerung, genauer: ihre methodische Umsetzung. Die Sprachverwendungskritik, die in der Problematik der Tätersprache zum Tragen kommt, erfährt bei Aichinger so die Wendung in eine Sprachkritik als umfassende Machtkritik – und zugleich die Freisetzung einer eigenen Produktivität in der dichterischen Konstitution eines *prinzipiell* kritischen Sprechens.

Im Prosatext *Schlechte Wörter* ist die Verweigerungshaltung bzw. das grundsätzliche Misstrauen gegenüber der gängigen Sprachverwendung thematisch wiederholt und zugleich in der Aussageweise des Textes realisiert. Nicht nur die explizite Bekundung „Ich gebrauche jetzt die besseren Wörter nicht mehr“, sondern auch die Redeweise spricht von dieser Verweigerung: „*Den Untergang vor sich her schleifen*, das fiel mir auch ein, es ist sicher noch viel angreifbarer als der stürzende Regen, denn man schleift nichts vor sich her, man schiebt es oder man stößt es“ (Aichinger [1976] 1991b, S. 11, Herv. i. O.).

Indem das Sprechen ein permanentes Zurücknehmen der von ihm gesetzten Inhalte oder Bestimmungen betreibt und jede Mitteilung über etwas immer wieder dementiert oder unterläuft, gestaltet Aichingers Text ein Auseinandertreten von Sprechen und jedwedem Gegenstand des Gesagten. Die Auflösung inhaltlich-logischer Zusammenhänge soll sich ganz generell einem affirmativen Sprechen und damit ideologischer Vereinnahmung jeglicher Art entziehen (vgl. Waldschmidt 2011, S. 549, 552–553):

> Ich bin auch bei der Bildung von Zusammenhängen vorsichtig geworden. […] Niemand kann von mir verlangen, daß ich Zusammenhänge herstelle, solange sie vermeidbar sind.

> […] Gebote jagen mir Angst ein. Deshalb bin ich auch zum Zweitbesseren übergegangen. Das Beste ist geboten. Deshalb.“ (Aichinger [1976] 1991b, S. 12, 13)

Solche Aussagen unterstellen verständlicher, zusammenhängender Rede ein generelles Bestreben, die Brüche der Wirklichkeit zu verbergen, und dies wird einem (allgemein gefassten) Machtinteresse zugeordnet. Das Bedrohliche aller sprachlichen Festlegungen und Behauptungen wird dabei in ihrem Geltungsanspruch (dem ‚Gebotenen‘, ‚Besten‘) verortet. Dann genügt es aber auch, diesen Anspruch sowie das Eingängige, Bruchlose des Redens zu unterlaufen, um seinem Missbrauch im Dienste der Mächtigen zu begegnen. Mit der Umkehrung der Wertung, dem Verstoß gegen anderslautende Ansprüche und dem bewussten Verwenden allein der „schlechten Wörter“ ist das Subversive des Sprechens gesichert – und seine Wahrheit, sobald es sich auf die Gegenseite zum Geltendem, ins Ungesicherte, begibt.

3 Fazit

Die Problematisierung der deutschen Sprache als Ausdruck jüdischer Erfahrung erfährt mit den Bedrohungen und Verfolgungserfahrungen der NS-Zeit nicht einfach eine Zuspitzung. Wenn die deutsche Sprache jüdischen Autor:innen als Sprache der Täter des Völkermords zum Gegenstand der Analyse oder zum Einwand gegen ihre Weiterverwendung wird, dann liegt darin eine Deutung des historischen Geschehens, in der persönliche und existenzielle Erschütterungen ebenso wie all jene Sprachemphasen sich geltend machen, die auch (und bisweilen gerade) jüdisches intellektuelles und dichterisches Selbstverständnis geprägt haben. Die Mitteilungen von Sprachverlust und Schwierigkeiten des Weitersprechens sowie die Umgangsweisen deutschsprachig-jüdischer Literatur damit zeigen deshalb bekannte Sprachidealismen ebenso wie ihre moralischen Radikalisierungen und ihre kritischen Destruktionen. Während in der aktuellen physischen Bedrohung eigener Existenz für solche Auseinandersetzungen mit den eigenen Idealismen gar nicht entschieden ist, ob sie zum Medium der Selbstbehauptung oder grundsätzlichen Infragestellung werden, gibt sich für die jüdische Nachkriegsliteratur die Sprachkritik als Moment der Wiedergewinnung des Deutschen als Sprache jüdischer Dichter:innen zu erkennen, in der sie stets als Resultat der historischen Erfahrungen kenntlich bleibt und in grundsätzlichen methodischen Konsequenzen für die sprachliche Gestaltung deren Ausdruckspotenzial absichert.

Literatur

Aichinger, Ilse: Werke in 8 Bden. Die größere Hoffnung. Roman [1948]. Hg. von Richard Reichensperger. Frankfurt a. M. 1991a.

Aichinger, Ilse: Schlechte Wörter [1976]. In: Dies.: Werke in 8 Bden. Schlechte Wörter. Hg. von Richard Reichensperger. Frankfurt a. M. 1991b, 11–14.

Bachmann, Ingeborg: Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung. In: Dies.: Werke. Bd. 4: Essays. Reden. Vermischte Schriften. Hg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum, Clemens Münster. München/Zürich 1978, 181–271.

Bähr, Rudolf: Grundlagen für Karl Kraus' Kritik an der Sprache im nationalsozialistischen Deutschland. Wien/Köln 1977.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Celan, Paul: Edgar Jené und der Traum vom Traume [1948]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 3: Gedichte 3, Prosa, Reden. Hg. von Beda Allemann. Frankfurt a. M. 1983, 155–161.

Celan, Paul: An Max Rychner, Bukarest, 3.11.1946. In: Ders.: „etwas ganz und gar Persönliches". Briefe 1934–1970. Hg. u. komm. von Barbara Wiedemann. Berlin 2019, 25–27.

Colin, Amy D.: Paul Celan's Poetics of Destruction. In: Dies. (Hg.): Argumentum e Silentio. Internationales Paul Celan-Symposium. Berlin/New York 1987, 157–182.

Gerstenberger, Heide: „Meine Prinzipien über das Deutschtum und die verschiedenen Nationalitäten sind ins Wackeln gekommen, wie die Zähne eines alten Mannes". Victor Klemperer in seinem Verhältnis zu Deutschland und zu den Deutschen. In: Hannes Heer (Hg.): Im Herzen der Finsternis. Victor Klemperer als Chronist der NS-Zeit. Berlin ^{2}1997, 10–20.

Ivanović, Christine: „des menschen farbe ist freiheit". Paul Celans Umweg über den Wiener Surrealismus. In: Peter Goßens/Marcus G. Patka (Hg.): ‚Displaced'. Paul Celan in Wien 1947–1948. Frankfurt a. M. 2001, 62–70.

Klemperer, Viktor: LTI. Notizbuch eines Philologen [1947]. Leipzig 1975.

Kraus, Karl: Schriften. Bd. 12: Dritte Walpurgisnacht [1933]. Hg. von Christian Wagenknecht. Frankfurt a. M. 1989.

Waldschmidt, Christine: „Dunkles zu sagen": Deutschsprachige hermetische Lyrik im 20. Jahrhundert. Heidelberg 2011.

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.

Mehrsprachigkeit und Literatur

Mehrsprachigkeit und Literatur – Überblicksartikel

Natalia Blum-Barth

1 Mehrsprachigkeit der Autoren und der Texte

Der in der Forschung postulierte Perspektivenwechsel – „Nicht die *mehrsprachige* Literatur ist das Sonderphänomen, sondern die einsprachige" (Martyn 2014, S. 40) –, der auf die Studie *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition* von Yasemin Yildiz (2012) zurückgeht, kann besonders aufschlussreich an der Literatur mehrsprachiger jüdischer Autorinnen und Autoren beschrieben werden. *Tsvey Shprakhn – Eyneyntsike Literatur* (Zwei Sprachen – eine Literatur) lautet der Titel des brillanten Essays von Baal-Makhshoves aus dem Jahr 1908, in dem jüdische Literatur in zwei Sprachen – Hebräisch und Jiddisch – thematisiert wurde (vgl. Baal-Makhshoves [1908] 1994, S. 69–77). Dieter Lamping hat diese Formel noch erweitert: „Viele Sprachen – eine Literatur" (Lamping 2013, S. 92) und erläutert, dass die jüdische Literatur nicht nur im Ganzen zwei- und mehrsprachig sei, sondern auch zahlreiche Autor:innen mehrsprachig waren und sind, insbesondere osteuropäische jüdische Autor:innen. Die Bezeichnung „a multilingual walking library" (Harshav 1990, S. 165) trifft in erster Linie auf die jiddischen Dichter des frühen 20. Jahrhunderts zu.

Gleichzeitig sollte der Perspektivwechsel der Mehrsprachigkeitsforschung in Bezug auf jüdische Autor:innen zwei Aspekte berücksichtigen: 1. Die sprachlichen Modi der Assimilation der Juden und Jüdinnen und 2. die problematische Bewertung der Mehrsprachigkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Seit Ende des 19. Jahrhunderts dominierte in jüdischen Diskursen die Frage nach der Assimi-

N. Blum-Barth (✉)
Johannes Gutenberg-Universität Mainz/Karlsruher Institut für Technologie, Mainz/Karlsruhe, Deutschland
E-Mail: natalia.blum-barth@kit.edu

© 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_23

lation (vgl. Volkov 1983) – man denke an Nathan Birnbaums Assimilationssucht (Birnbaum 1884). Betrachtet man jüdische Autor:innen deutscher Sprache wie Berthold Auerbach, Karl Emil Franzos, Paul Heyse, Hermann Bahr, Max Harden, Karl Kraus, Paul Adler, Ernst Blass, Albert Ehrenstein, Efraim Frisch, Gertrud Kolmar, Paul Kornfeld, Simon Kronberg oder Ernst Weiss, so kommen dialektale und fremdsprachige Einsprengsel in ihren Werken äußerst selten vor – zumeist als Zitate oder im Dienste der Figurencharakterisierung. Die uns heute selbstverständlich gewordene Akzeptanz und Nobilitierung der Mischform und des Hybriden war im 19. Jahrhundert, das durch das Gebot der Sprachreinheit und nationales Gedankengut geprägt war, schier unvorstellbar. Leo Spitzer begründete die literaturwissenschaftliche Akzeptanz der Sprachmischung und akzentuierte ihre Verwendung als Stilmittel im literarischen Text (vgl. Spitzer 1923, S. 193–194). Literarische Mehrsprachigkeit im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezieht sich somit vornehmlich auf die Mehrsprachigkeit der Autor:innen und nicht der Texte. In dieser Linie steht auch die viel zitierte Formel „zerstörte Sprache – zerstörte Kultur“ (Bloch [1939] 1964, S. 178).

Pars pro toto für die zahlreichen Forschungsarbeiten zur literarischen Mehrsprachigkeit jüdischer Autor:innen sei hier auf programmatische Arbeiten von Dieter Lamping zur Zweisprachigkeit und zum Sprachwechsel in der Exilliteratur verwiesen (Lamping 1995; 1996; 1999). Die Mehrsprachigkeit der deutschsprachig-jüdischen Minorität von ihren Anfängen bei Moses Mendelssohn und Isachar Falkensohn Behr bis zu Moritz Heimann und Franz Kafka fokussiert exemplarisch Andreas Wittbrodt (2001).

Neben Migration und Exil begünstigen geografische, ethnische, historisch-politische, soziale, religiöse und private Faktoren die Mehrsprachigkeit. Die Mehrsprachigkeit der jüdischen Literatur bezeichnet Lamping als „ein kollektives Phänomen“ (Lamping 2013, S. 96), das in der Zerstreuung des jüdischen Volks über die ganze Welt begründet ist. Die Mehrsprachigkeit eines Autors bzw. einer Autorin führt jedoch nicht automatisch zur Mehrsprachigkeit seiner Texte. Der im österreichischen Galizien geborene Manès Sperber wuchs mit Deutsch, Jiddisch, Hebräisch, Ukrainisch und Polnisch auf und lernte später die französische Sprache, in der er sich auch literarisch versuchte, bevor er zum Deutschen zurückkehrte. Sperber ist ein mehrsprachiger Autor, aber seine Werke sind nicht mehrsprachig. Deshalb unterscheidet Georg Kremnitz zwischen Mehrsprachigkeit auf der Ebene des Textes (textintern) und auf der Ebene des Gesamtwerkes der Autorin bzw. des Autors (textübergreifend): „Während in der ersten Form innerhalb eines Textes mehrere Sprachen verwendet werden, benützt in der zweiten Form ein Autor in unterschiedlichen Texten verschiedene Sprachen.“ (Kremnitz 2015, S. 18–19)

Textübergreifende Mehrsprachigkeit kennt zwei Realisierungsformate: das schriftstellerische Œuvre, das in zwei oder mehr Sprachen vorliegt, und Selbstübersetzungen. Im ersten Fall handelt es sich um zweisprachige Autor:innen, genauer gesagt jene, die sich mit ihren Werken in die Literatur zweier Sprachen eingeschrieben haben. Dazu zählen neben Schriftstellern wie Nabokov, Beckett, Ionesco, Filip, Semprún auch deutschsprachig-jüdische Autor:innen wie Schickele,

Goll, Goldschmidt, Börne, Heine, Ausländer, Spiel, Weiss, Hamburger, die alle auf Deutsch und in einer anderen Sprache veröffentlicht haben. Isaac Bashevis Singer, der 1978 den Nobelpreis für Literatur erhielt, ist der berühmteste Selbstübersetzer. Seine aus dem Jiddischen ins Englische übersetzten Werke nannte er „zweites Original" (zit. nach Tree 2004, S. 140). Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl von Autor:innen, die schriftstellerisch nur in einer Sprache tätig sind, während sie aus einer anderen oder mehreren Sprachen übersetzen. Paul Celan, der sich für seine Dichtung keine andere Sprache als seine deutsche Muttersprache vorstellen konnte, übersetzte aus neun Sprachen ins Deutsche (vgl. Gellhaus 1997). Gleiches gilt für die hebräischen Dichter Yehuda Amichai, Dan Pagis und Tuvia Rübner, die ihre Lyrik fast ausschließlich auf Hebräisch schreiben, jedoch Werke anderer Autor:innen aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzen bzw. wie Pagis an der Übersetzung eigener Gedichte ins Deutsche mitwirken (vgl. Wittbrodt 2001, S. 174–271).

Die Frage nach der Mehrsprachigkeit des Textes ist textbezogen und muss stets am Einzelfall behandelt werden. Dabei legitimiert nicht jedes anderssprachige Wort in der Basissprache des literarischen Textes dessen Bewertung als mehrsprachig. Als mehrsprachig wird ein Text verstanden, in dem verschiedene Formen der Mehrsprachigkeit zum konstitutiven Moment werden und die Basissprache des Textes beeinflussen.

2 Das Erbe der Moderne

In der Moderne erreichte literarische Mehrsprachigkeit das Ausmaß eines länderübergreifenden und programmatischen Phänomens, das durch Globalisierungsprozesse und technischen Fortschritt begünstigt und von den ästhetischen Avantgardebewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts vorangetrieben wurde. Mehrsprachigkeit war in den Texten der Moderne jedoch nicht das Ziel, sondern das Mittel, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts ausbreitende Sprachskepsis zu überwinden. Dieser Aufgabe widmeten sich vor allem Avantgarde-Dichter:innen, die eine neue, universelle Sprache schaffen bzw. freilegen wollten (vgl. Keith 2005, S. 249–250).

Deutlich wird dies in der Auffassung der Sprache als Material, im experimentierenden Umgang mit diesem Sprachmaterial und der versuchten Reduktion des lexikalischen Materials bei gleichzeitiger Herstellung von Polyvalenz. Die neue Sprache der Literatur scheint dem Anspruch der Universalität und Verständlichkeit verpflichtet zu sein. Interlinguale Homonyme und Paronyme, Pseudokonnexionen und phonetische Verfremdung, Verformung und Entstellung, Wortverschachtelungen und Bedeutungserweiterungen, die Verfahren der Reduktion und Engführung – kurzum die zentralen Kunstgriffe der Dadaisten, Konkretisten und Oulipoisten eigneten sich spätere Generationen, insbesondere mehrsprachige Dichter:innen, an. Sie bedienen sich „avantgardistischer Verfahren des Sprachexperiments" (Kilchmann 2016, S. 44) und kombinieren diese mit Techniken des multilingualen

Schreibens. In der Forschung wird für dieses Schreiben der Begriff ‚translingual' verwendet.

Die Dichterin Uljana Wolf definiert das translinguale Schreiben „als semiodiversity, als Vieldeutigkeit zwischen Sprachen, eine Form des Durch-Sprachen-Schreibens oder Schreiben am Rand, auf der Kippe, der Zungenspitze von Einzelsprachigkeit" (Wolf 2018). Nicht die mehrsprachige Wirklichkeit des Autors bzw. der Autorin ist das Merkmal des translingualen Schreibens, sondern die Eigenschaft des Textes, Polysemien hervorzurufen – allein durch die Kraft der Sprache. Nicht allein die Abweichung von der monolingualen Norm kreiere den poetischen Effekt, sondern ihre Kombination mit literarischen Verfahren. Wolf zieht daraus den Umkehrschluss, dass „auch von einsprachigen oder einmuttersprachigen Autoren translinguale Literatur durch verschiedene Schreibstrategien erzeugt werden kann, um festgefügte Sprachordnungen zu verunsichern." (Wolf 2018)

Auch Celans Gedicht *Huhediblu* stellt ein Beispiel des translingualen Schreibens dar (vgl. Weissmann 2018, S. 35–36). Hier soll ein Blick auf die zweite Strophe dazu dienen, die ästhetischen Potenziale translingualen Schreibens kurz zu erläutern. In den Versen „Wann, wannwann, / Wahnwann, ja Wahn, – / Bruder / Geblendet, Bruder" (Celan [1963] 2001a, S. 77) hört man das Echo des Vornamens Yvan bzw. Ivan (Goll), wodurch Celan auf seine Übersetzungen dieses Dichters und die Goll-Affäre verweisen würde. Die Formulierung „ja Wahn" kann zudem als Zitat aus *Alice's Adventures in Wonderland* von Lewis Carroll – „I'm mad. You're mad." (Carroll [1865] 1965, S. 78) – und zugleich als Verweis auf die eigenwillige russische Übersetzung von Vladimir Nabokov „Я безумен. Вы безумны" (Ya bezumen, vy bezumny) (Carroll [1865] 1923, S. 58) gedeutet werden. Hingeführt zu diesem Zitat wird man durch den ersten Buchstaben von Golls Vornamen ‚Y/I': im Englischen das Pronomen für die erste Person Singular, das auf Russisch ‚Я' (ya) lautet und ein Homonym zum deutschen Bejahungswort darstellt. „Wahn" erweist sich als gemeinsamer Nenner für Carrolls Satz und die ersten Zeilen aus Tratat de Descompunere (1949). Darin erörtert Emile Cioran seine nihilistische Sichtweise auf die Welt, die er den französischen Existenzialisten entgegensetzte. Der Essayband erschien 1953 in deutscher Übersetzung von Celan unter dem Titel Lehre vom Zerfall (Cioran [1949] 1978).

Mit seinen verborgenen Verweisen auf Goll, Nabokov und Cioran evoziert Celan das Thema der Mehrsprachigkeit und des Sprachwechsels: Golls Schreiben in englischer, französischer und deutscher Sprache, Nabokovs Wechsel vom Russischen zum Englischen, Ciorans Wechsel vom Rumänischen zum Französischen. Hinzu kommen noch Guillaume Apollinaire – in der letzten Strophe wird sein Gedicht Schinderhannes explizit erwähnt – und Paul Verlaine: Der letzte Vers – „Oh quand refleuriront, oh roses, vos septembres?" (Celan [1963] 2001a, S. 79) – in Huhediblu stellt ein modifiziertes Zitat dar aus Verlaines Gedicht L'espoir luit (Die Hoffnung leuchtet) (Verlaine [1880] 1938, S. 274), das Celan – ebenso wie Apollinaires Gedicht – ins Deutsche übersetzte (vgl. Celan 2001b, S. 249–250).

Mittels des translingualen und translationalen Schreibens (vgl. Ivanovic/Seidl 2016; Ivanovic 2018) artikuliert *Huhediblu* auch eine poetologische Dimension.

Indem Celan das Verlaine-Zitat, das im Manuskript noch am Anfang des Gedichts stand, ans Ende setzt, scheint er Verlaines Gebot aus dem symbolistischen Manifest *Art poétique* (1874) bewusst missachtet zu haben. Eine weitere poetologische Stellungnahme verbirgt sich im Verweis auf Apollinaire, der mit seinem zweisprachigen Manifest *L'antitradition futuriste* (1913) literarische Mehrsprachigkeit in den Mittelpunkt eines der zahlreichen internationalen Projekte stellte.

Huhediblu kann somit als Celans Versuch über die literarische Mehrsprachigkeit in und nach der Moderne gedeutet werden. Seine als Echo konzipierten Zeilen „du liest, / dies hier. Dies: Dis-parates –:" sind ein impliziter, verborgener Verweis auf Francisco de Goyas schockierende Serie der Radierungen *Los Disparates*, die zwischen 1815 und 1823 geschaffen wurde. Das translinguale Schreiben in *Huhediblu* – die aus den Fugen geratene deutsche Sprache, die ver-rückten und in andere Kontexte und Sprachen verrückbaren Wörter, die zentrale Bedeutung des Klanges und der akustischen Assoziationen – zeichnet sich nicht nur durch das Oszillieren einzelner Wörter in verschiedenen Sprachen aus, sondern vordergründig durch verdeckte intertextuelle und intermediale Verdichtungen und Verschränkungen, die den palimpsestähnlichen Charakter des Textes ausmachen.

Das Sein einer Sprache im Wort der anderen Sprache, Angleichung und Anpassung der Wörter verschiedener Sprachen, Mimikry als Präsenzform und verdeckte Übersetzung als Untergrundexistenz einer Sprache in der anderen scheinen nicht nur für Celan, sondern für die Mehrsprachigkeit deutschsprachig-jüdischer Literatur besonders kennzeichnend zu sein. Diese Verfahren sind subtile Manifestationen von Machtverhältnissen und Anpassungsmechanismen. Zugespitzt könnte man sagen, dass das translinguale Schreiben und die latente Mehrsprachigkeit immer wieder den Ausdruck und zugleich die Problematik der Assimilation und Akkulturation jüdischer Autor:innen darstellen.

3 Begriffe und Forschungspositionen

Neben dem Begriff ‚Mehrsprachigkeit' gibt es mehrere Termini, die weniger miteinander konkurrieren, sondern vielmehr als Synonyme verwendet werden (zur Terminologie vgl. ausführlich Blum-Barth 2021, S. 60–64). Dass ein Begriff für einen spezifischen Untersuchungsaspekt ‚reserviert' worden wäre oder die Dominanz einer Theorie bzw. Methode implizieren würde, scheint nicht der Fall zu sein, zumindest was die Verwendung der Begriffe in der deutschsprachigen Forschungsliteratur angeht. Für die letzten zehn Jahre kann festgestellt werden, dass bevorzugt auf die Termini literarische ‚Mehrsprachigkeit' bzw. ‚Mehrsprachigkeit in der Literatur' zurückgegriffen wurde.

Die jüngste Forschungsliteratur zur literarischen Mehrsprachigkeit ist zunehmend bestrebt, ihr Untersuchungsobjekt einzugrenzen und zu definieren. Werner Helmich legt sich fest auf Werke, „in denen die Mehrsprachigkeit […] an der Textoberfläche erscheint" und präzisiert:

> Ich betrachte also nur die fremdsprachigen Elemente als solche, die im strengen *showing*-Modus direkt präsentiert oder ikonisch nachgebildet werden, nicht diejenigen, die nur übersetzt oder paraphrasiert und als *inquit* ausformuliert werden […]. Alles ohne manifesten Rest in eine andere Symbolsprache Transponierte scheidet als Untersuchungsobjekt aus. (Helmich 2016, S. 17)

Als Gegenpart zu Helmichs kategorischer Positionierung gegen die Berücksichtigung der nicht „manifesten Mehrsprachigkeit" sei auf Schmelings Unterscheidung der literarischen Mehrsprachigkeit in *implizite* und *explizite* hingewiesen:

> [M]ein Verständnis von Multilingualität in der Literatur zielt auf Produktionen, die innerhalb der materiellen Grenzen eines abgeschlossenen Textes, sei es implizit oder explizit, zwei- oder mehrsprachig sind. Implizit ist diese Mehrsprachigkeit dann, wenn eine bestimmte Vermittlungssprache lexikalisch durchgehend dominiert, jedoch Wirkungen sprachlicher Fremdbestimmtheit zumindest strukturell ablesbar sind. (Schmeling 2004, S. 221–222)

Auch wenn Schmeling in seinem Aufsatz nicht weiter auf die implizite Mehrsprachigkeit eingeht, verweist er auf ihre Manifestation im Text: Ihre „Wirkungen" seien „strukturell ablesbar". Darüber hinaus bemüht er die These von George Steiner, die besagt, dass „vieles in der allgemein anerkannten europäischen Literatur […] unter dem Druck von mehr als einer Sprache steht", und artikuliert die Notwendigkeit, „zwischen diesem Sachverhalt und konkreter Mehrsprachigkeit […] stufenweise zu differenzieren" (Schmeling 2004, S. 222).

Die Herausgeber des Bandes *Exophonie: Anderssprachigkeit (in) der Literatur* betonen das Miteinander der Sprachen und gehen von „sprachlichen Gemengelagen, Gemengselsprachen, gebrochenen Sprachen, Palimpsesten, translingualen Schreibweisen und Kreolisierungen" aus (Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007, S. 27). Guilia Radaelli hat explizit vom „latent mehrsprachig[en]" Text gesprochen (Radaelli 2011, S. 61). Im Hinblick auf solche Texte bietet sich die Formulierung des russisch-kanadischen Komparatisten Wladimir Krysinski an: „une poétique de la bouche invisible" (Krysinski 2002, S. 40; eine Poetik des unsichtbaren Mundes). Eine latente Sprache ist im literarischen Text nicht fremdsprachlich konkret für den Leser oder die Leserin manifest, sondern schreibt sich in die Tiefenstruktur der dominanten Sprache des Werkes ein und reichert diese mit fremden Elementen stilistisch wirksam an.

Je nach Art und Weise, wie textinterne Mehrsprachigkeit zum Ausdruck gebracht wird, lassen sich drei Formen unterscheiden: manifeste, latente und exkludierte (vgl. Blum-Barth 2021).

4 Manifeste Mehrsprachigkeit

Manifeste literarische Mehrsprachigkeit erscheint an der Oberfläche des Textes als Verwendung einer anderen Sprache und ist „unmittelbar wahrzunehmen" (Radaelli 2011, S. 54). Helmut Glück verwendet den Begriff ‚textuelle Mehrsprachigkeit' und definiert ihn als „das Changieren zwischen zwei oder mehreren Sprachen oder

Sprechweisen innerhalb eines Textes“ (Glück 2017, S. 106). Giulia Radaelli unterscheidet zwei Erscheinungsformen der manifesten/textuellen Mehrsprachigkeit – Sprachwechsel und Sprachmischung (vgl. Radaelli 2011, S. 54).

Beim Sprachwechsel innerhalb eines literarischen Textes wird stellenweise von der Grundsprache in eine andere Sprache gewechselt. Der Text ist in zwei bzw. mehreren Sprachen verfasst, die nebeneinanderstehen. Besonders häufig lässt sich der Sprachwechsel in der Lyrik beobachten, um Klangeffekte zu erzeugen, verschiedene Sprachebenen zu inszenieren sowie akustische Konvergenz und Kontrast vorzuführen. Ein sprachwechselreflektorisches Beispiel enthält Mascha Kalékos Gedicht *Momentaufnahmen eines Zeitgenossen* von 1945: „Wenn unsereins ‚se längvitsch‘ spricht, / so geht er wie auf Eiern. / Der Satzbau wackelt, und die ‚grammar‘ hinkt. / Und wenn uns etwa ein ‚ti-ehtsch‘ gelingt, / das ist ein Grund zum Feiern.“ (Kaléko [1945] 1980, S. 44) Für den Sprachwechsel als Verfahren in der Prosa gilt als Paradebeispiel der zweisprachige deutsch-englische Liebesbriefroman *Dear Doosie* (1977) von Werner Lansburgh (Lansburgh [1977] 1994).

Innerhalb des Sprachwechsels lassen sich als zentrale Realisierungsmöglichkeiten der manifesten literarischen Mehrsprachigkeit neben Zitat und Figurenrede auch Mnemolexem, Parallelität der Sprachen und das Nebeneinander der Sprachen unterscheiden. ‚Parallelität der Sprachen‘ liegt vor, wenn eine Textsequenz in zwei Sprachen wiedergegeben wird, d. h. das in der Fremdsprache Zitierte wird auch in die dominante Sprache des Textes übersetzt. Diese „Verdopplungen“ haben das Ziel, „das Textverständnis durch angefügte Übersetzungen zu sichern“ (Skiba 2010, S. 327). Besonders reich an Beispielen für eine Parallelität der Sprachen ist der erste Teil von Canettis Trilogie *Die gerettete Zunge*. Darin geht es um seine Kindheit, die von Mehrsprachigkeit geprägt war:

> Das erste Kinderliedchen, das ich lernte, ‚Manzanicas coloradas, las que vienen de Stambol‘ – ‚Äpfelchen rote, die kommen von Stambol‘[.] (Canetti 1977, S. 28–29)
>
> „Li beso las manos, Senor Padre!“ sagte die Mutter – „Ich küsse Ihnen die Hände, Herr Vater!“ (Canetti 1977, S. 30)
>
> „Agora vo matar a Laurica! Agora vo matar a Laurica!“ – „Jetzt werde ich Laurica töten! Jetzt werde ich Laurica töten!“ (Canetti 1977, S. 46)

Die Parallelität der Sprachen erzeugt eine vielstimmige realistische bzw. humoristische Klangkulisse, sichert das Verständnis des Textes durch die Rezipient:innen und sorgt für ihre Unterhaltung. Gleichzeitig führt die Parallelität der Sprachen das Verfahren des Übersetzens vor und verweist dadurch auf Übersetzung als zentrale Technik des mehrsprachigen Schreibens.

Als ‚Nebeneinander der Sprachen‘ wird der sporadische Gebrauch einer anderen Sprache in der Basissprache des Textes ohne Übersetzung oder Erläuterung definiert. Ein typisches Beispiel findet sich im zehnten Kapitel des Romans *Der Absender* (1995) von Daniel Ganzfried (Ganzfried [1995] 1998, S. 252–253). Der Wechsel von einem englischsprachigen Fernsehsender zum anderen wird in den Text ‚eingeblendet‘, wodurch englische Phrasen in die deutsche Sprache integriert werden. Dabei stehen sie weitgehend isoliert, d. h. sie treten in keine Beziehung mit der Basissprache des Textes.

Mnemolexeme sind anderssprachige Wörter – Signal- und Schicksalswörter –, denen die Funktion eines Gedächtnis- bzw. Erinnerungsträgers zukommt. Sie verweisen auf den faktualen (biografischen) Charakter der Geschichte und beinhalten Leidenserfahrungen bzw. Traumata der Protagonist:innen oder das persönlich-intime Verhältnis zu anderen Figuren. Viele Beispiele solcher Wörter, die existenziell motiviert sind, finden sich in den Texten der jüdischen Testimonialliteratur (z. B. deutsche, polnische und russische Wörter, Phrasen und Sätze in Primo Levis *La tregua* [Die Atempause] von 1963). Die jiddischen und hebräischen Wörter in den Gedichten Celans signalisieren beispielsweise seine Zugehörigkeit zum Judentum. Sie fungieren als Erinnerungsblitze, als Strohhalme, an die er sich in Augenblicken der äußersten Not klammerte, und als Momente eines poetischen Widerstandsgestus. In Adlers Erzählung *Elohim* erklingen solche Wörter „wie ein Donner der Ferne“; darin vernimmt „der jüdische Mann […] das Sanktus der himmlischen Heerscharen in einem seltsamen fremden Mißklang: ‚Kadosch, Kadosch, Kadosch, Deus Zebaoth! Ploenus est omnis mundus gloriae eius!‘“ (Adler [1914] 1962, S. 87)

Die Sprachmischung kann „als das sichtbarste Zeichen eines interlingualen, interliterarischen und interkulturellen Dialogs“ (Lamping 1996, S. 38) definiert werden. Sprachen nehmen Bezug aufeinander, sodass Interferenzen nicht nur sprachlicher Art entstehen können. Sie lassen sich nicht zuletzt für komische Effekte nutzen, so z. B. in Vladimir Vertlibs *Zwischenstationen*:

> Chaim brachte mir einige Gebete bei, wobei er ganz schnell vor- und zurückwippte, als wäre er ein Specht, der ein Loch in einem Baum schlägt. Ich betete mit ihm, brachte Ausdrücke und Wörter durcheinander, reicherte die Gebete durch Eigenkreationen an: „Schma Isrojel, Adonai, ob hier oder dort ist einerlei, elochejnu, Sauerei, die Welt ist nicht rund, sondern ein Ei.“ Chaim und Jankel mußten so lachen, daß sie sich kaum auf den Beinen halten konnten. (Vertlib 2010, S. 44)

Die rhythmischen Bewegungen von Chaim geben den Takt des verballhornten Gebets vor. Die Reaktion von Chaim und Jankel – das heftige Lachen – lenkt ihrerseits die Reaktion der Leser:innen und steuert so die Wirkung der Verballhornung im Text.

Auch phonetische Transkriptionen werden zur Erzielung eines Lacheffektes verwendet. Der etwas obszön wirkende Titel des neunten Kapitels „Piss will come!“ in *Schimons Schweigen* von Vertlib offenbart sich als falsche Aussprache im Englischen:

> Nahla wird von Minute zu Minute aufgeregter. Ihre Stimme überschlägt sich. Ihr arabischer Akzent wird stärker, sie macht Fehler, betont falsch, macht aus „th“ einen stimmhaften, sonoren Laut, rollt das „r“ und verkürzt das lange „i“ im Wort „peace“. „Piss will come!“, höre ich sie schreien. „We’ll have piss! Piss for all, piss for everyone!“ „That’s for sure“, sage ich. „Piss in 2015. Believe me!“ (Vertlib 2012, S. 120)

An einer anderen Stelle beschreibt der Ich-Erzähler die Wirkung, die der Klang des deutschen Namens Gisela wegen der lautlichen Assoziation mit einem russi-

schen Wort für ihn hat: „Der Name Gisela kam mir albern vor. Ich musste dabei an Mottenkugeln in einer Truhe voll mit alten Nachthemden und Pyjamahosen denken oder an das russische ‚Kisel' – eine Art Kompott." (Vertlib 2012, S. 127) Der Gleichklang ist der Ausdruck der Präsenz der latenten Sprache im Schreibprozess der mehrsprachigen Autor:innen und kann zum Auslöser für einen kreativen Umgang mit der Sprache des Textes werden.

‚Interferenz' kann sowohl dem Sprachwechsel als auch der Sprachmischung zugeordnet werden. Sie wird in der Linguistik verwendet, um „deviation from the norms of either language" (Weinreich 1953, S. 1) zu bezeichnen. Auch wenn in der Erforschung der literarischen Mehrsprachigkeit die Termini ‚Hybridisierung' und ‚Hybridität' geläufiger sind, hat der Begriff ‚Interferenz' seine Legitimation, um den von Autor:innen gewollten, im Text inszenierten Regelverstoß zu betonen. Durch die plakative Abweichung von der in einer Sprache gültigen Norm soll diese an sich infrage gestellt werden. Zahlreiche Beispiele von Interferenz finden sich im Roman *broken german* von Tomer Gardi (2016).

5 Latente literarische Mehrsprachigkeit

Latente literarische Mehrsprachigkeit ist in der Tiefenstruktur des Textes verortet. Radaelli formuliert es so: „Ein Text ist immer dann latent mehrsprachig, wenn andere Sprachen nur unterschwellig vorhanden und nicht unmittelbar wahrnehmbar sind; er weist also auf den ersten Blick eine einsprachige Oberfläche auf." (Radaelli 2011, S. 61) Diese Definition korrespondiert mit dem Konzept „étrange langue" von Jeanne E. Glesener. Sie verwendet den Begriff „sprachinterne Mehrsprachigkeit", der so zu verstehen ist, dass „eine an der Oberfläche monolinguale (fremde) Schriftsprache im Inneren die Muttersprache, aber auch die anderen Sprachen, denen [sic] der Autor mächtig ist, transportiert" (Glesener 2014, S. 325). Glesener teilt somit den Standpunkt von Georg Kremnitz (vgl. Kremnitz 2015, S. 19), bezieht sich aber auf den marokkanischen Schriftsteller Abdelkébir Khatibi, bei dem ein „‚anderes' (unterschwelliges) Niveau des Schreibens und Denkens sichtbar gemacht wird, welches die dualistische Problematik als überholt entlarvt" (Glesener 2014, S. 325). Khatibi, der auf Französisch schreibt, geht von einem Schreiben im Spannungsfeld postkolonialer Verhältnisse aus. Die Entscheidung, nicht in der Muttersprache zu schreiben, sondern in der Sprache der politischen oder kulturellen Oberschicht (Mehrez 1996; Gyasi 2006, S. 39), führt dazu, dass „ein komplexer Übersetzungsprozess" (Glesener 2014, S. 325) einsetzt. Dieser hat zur Folge, dass die Literatursprache angereichert wird: „La langue ‚maternelle' est à l'œuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abyme, extrêmement difficile à mettre au jour" (Khatibi 1985, S. 171. Die ‚Muttersprache' ist in der Fremdsprache am Werk. Von einer in die andere wird permanent übersetzt und in der Tiefenstruktur führen sie einen Dialog, der extrem schwer aufzudecken ist, Übers. N. B.). Glesener spricht vom „hybriden Charakter der fremden Schriftsprache", die als „eine Doppelsprache" anzusehen wäre, „weil in ihr auch die Muttersprache am Werk ist,

deren Nachhall durch die Übersetzung nicht in die Ausdruckssprache hinübergerettet werden kann“ (Glesener 2014, S. 326).

Latente literarische Mehrsprachigkeit ist die Folge einer (subversiven) Tendenz der latenten Sprache (Einbettungs-, Einlagerungssprache), sich einen Platz in der dominanten Basissprache des Textes zu verschaffen. Deshalb ‚tarnt‘ sich die latente Sprache an der Textoberfläche mit dem Gewand der Basissprache und kann vom Rezipierenden als kreative Metapher oder Sprachbruch identifiziert werden. Sie ist eine künstlerisch-schöpferische Art einer entautomatisierten und spielerischen Verwendung der Sprachen. Latente Sprache ist in der Hülle der Basissprache des Textes ‚vergraben‘, inkorporiert, häufig verschlüsselt. Unmarkiertes Zitat, Inkorporierung, Lehnübersetzung, Anreicherung, interlinguales Wortspiel, Sprachlatenz sind die häufigsten Realisierungen der latenten Form literarischer Mehrsprachigkeit. Während bei manifester Mehrsprachigkeit das Zitat in der anderen, von der Basissprache des Textes differenten Sprache wiedergegeben und als solches markiert wird, sind bei latenter Mehrsprachigkeit Anleihen aus verschiedenen Texten unmarkiert übernommen, übersetzt, paraphrasiert, modifiziert, fort- bzw. umgeschrieben und kommentiert bzw. diskutiert – und damit häufig nur schwer identifizierbar.

‚Lehnübersetzung‘, ‚Inkorporierung‘ und ‚Sprachlatenz‘ sind verwandte Techniken, denen das Verfahren der verdeckten, unterschlagenen Übersetzung zugrunde liegt, wodurch Bilder, Metaphern, Redeweisen der latenten Sprache auf die Basissprache des Textes übertragen werden. Das Gewöhnliche und Gebräuchliche, das sich im Bewusstsein des Sprechers bzw. der Sprecherin durch das Zusammenwachsen von Bedeutung und grafischer bzw. lautlicher Realisierung festgesetzt hat, wird durch diese Verfahren aufgelockert.

‚Lehnübersetzung‘ ist eine für die Leser:innen wahrnehmbare Übertragung der Metaphorik und Redeweise auf die Basissprache des Textes. Die Verfremdung der Basissprache und die Erzeugung der Fremdsprachlichkeit sind dabei vom Autor bzw. von der Autorin beabsichtigte Effekte. Viele Lehnübersetzungen finden sich bei Autor:innen, die ihre Literatursprache als Fremdsprache erlernten. Ihre Muttersprache ist im Prozess des Schreibens so präsent, dass sie in der Basissprache des Textes in Form von Lehnübersetzungen sichtbar werden kann bzw. soll. Ein Beispiel dafür findet sich im Roman *Schimons Schweigen* von Vertlib. Die zwei vorletzten Kapitel heißen „Die Unleichte“ und „Die Schiefe“. Beide Wörter tauchen auch am Anfang des Buches auf: „Nun klettert die Unleichte wieder stolz auf ihren Thron. Mir aber bleibt nur die Hoffnung auf die Hilfe der Schiefen. Was kann ich tun, außer mich zwischen den Hexen treiben zu lassen und auf das Beste zu hoffen?“ (Vertlib 2012, S. 46)

„Die Unleichte“ und „die Schiefe“ sind Lehnübersetzungen aus dem Russischen. In den Sprichwörtern wird das Wort ‚Schicksal‘ selbst meistens weggelassen und nur das jeweilige Adjektiv ‚unleicht‘ oder ‚schief‘ verwendet: „Wohin dich das unleichte (Schicksal) brachte/hinführte/hinwarf?“ (Куда тебя нелегкая угораздила/несет/занесла?) Die Bezeichnung des Schicksals als ‚schief‘ ist in russischen Sprichwörtern ebenfalls verbreitet und wird oft als passive Hoff-

nung zum Ausdruck gebracht: „Vielleicht bringt das schiefe (Schicksal) (dich/uns) hinaus?“ (авось кривая вывезет?) Dabei sei darauf hingewiesen, dass das ‚Schicksal‘ im Russischen feminin ist und in diesem Genus von Vertlib auch in die deutsche Sprache seines Romans eingeführt wird. Selbst wenn die Bedeutung ins Deutsche übertragen wurde, schlägt sich im Genus – ‚die Unleichte‘ und ‚die Schiefe‘ – die russische Sprache nieder. Sie ist nun in den deutschen Wörtern latent präsent. Lehnübersetzungen sind häufig Verweise auf intertextuelle Bezüge, die ihre Wirkung im Text auch auf sprachlich-stilistischer und thematisch-motivischer Ebene sowie in der Erzählstruktur entfalten (vgl. Shchyhlevska 2014, S. 169–170).

‚Inkorporierung‘ wird in einem weiteren Sinne parallel zu ‚Anreicherung‘ verwendet, um die Unterwanderung der Basissprache durch die latente Sprache im literarischen Text, also den Effekt der Verfremdung bzw. die Aura der Fremdsprachigkeit der literarischen Sprache zu beschreiben. Bei einer Inkorporierung im engeren Sinne handelt es sich um Doppelbödigkeit bzw. Doppelwertigkeit der Wörter oder Wortteile, wenn diese nicht nur in der Basissprache, sondern auch in der latenten Sprache (im Prozess der Rückübersetzung) eine Bedeutung haben, die auf die Textoberfläche einwirkt. Inkorporierungen können auf der lexikalischen, semantischen, akustischen oder grafischen Ebene des Textes vorkommen und bilden die Grundlage für das interlinguale Wortspiel. Hierzu zwei Beispiele: „Der Fuchs mit den Glasaugen und dem weit aufgerissenen Maul“ (Vertlib 2010, S. 54). Das Auge heißt auf Russisch ‚глаз‘ (‚glas‘), sodass im Kompositum „Glasauge“ das Wort „Auge“ in zwei Sprachen – auf Russisch und auf Deutsch – vorkommt.

„‚Bellen‘ war über der Türklingel zu lesen, und ich dachte an die Hundehütte.“ (Vertlib 2010, S. 90) Sprachwissenschaftlich gesehen sind das niederländische Wort ‚bellen‘ (läuten) und das deutsche Wort ‚bellen‘ (kläffen) Homonyme. Ohne große Anstrengung versteht der/die Rezipient:in den Sprachwitz dieser Stelle. Das interlinguale Wortspiel ist somit die Inszenierung phonologischer, orthografischer oder semantischer Übereinstimmungen der Wörter der latenten Sprache und der Basissprache und veranschaulicht das bewusst oder unbewusst ablaufende Übersetzen im Prozess des Schreibens.

Eine besonders kunstvolle Form der Inkorporierung stellt ‚Sprachlatenz‘ dar, der ebenfalls das Verfahren der Übersetzung zugrunde liegt. Bei der Inkorporierung wird darauf in irgendeiner Form rekurriert: Inquit-Formel, Erläuterung, Verweis durch Namen, Toponyme etc. Bei der Sprachlatenz wird jeder Hinweis auf Übersetzung vermieden, was zur Hermetisierung des Ausdrucks führt. Carmine Chiellino, der die ersten theoretischen Überlegungen zur latenten literarischen Mehrsprachigkeit vorgetragen hat, erläutert Sprachlatenz folgendermaßen: „Jede Sprachlatenz trägt eine Erfahrung in sich, die in einer anderen Sprache kodifiziert ist. Sie gibt eine Erfahrung wieder, die zu einem Gedächtnis gehört, das in einer anderen Sprache weiterlebt.“ (Chiellino 2001, S. 101) Hier wird der Prozess der Erweiterung der dichterischen Sprache dargestellt: Sie öffnet sich für ein anderes Gedächtnis in einer anderen Sprache.

Während der ‚Inkorporierung' ein konkretes Verfahren der Übersetzung aus der latenten Sprache zugrunde liegt, zeichnet sich die ‚Anreicherung' durch einen auratischen Eindruck aus, der dadurch entsteht, dass Eigenschaften der latenten Sprache im Text mit Mitteln der Basissprache nachgebildet werden. Als Indizien für die Anreicherung gelten häufig intertextuelle Verweise auf Literatur in einer anderen Sprache, die Thematisierung des Klanges, akustische Stilmittel sowie lange syntaktische Konstruktionen und die Momente der Übersetzung.

Latente Sprache muss in und aus der Hülle der Basissprache ausgegraben und offengelegt werden. Die Sprache des Textes weist einen palimpsestähnlichen Charakter auf und offenbart in ihrer Tiefenstruktur die getarnte, versteckte, nicht offensichtliche Präsenz der anderen, latenten Sprache. Veranschaulicht sei dies an einer Textstelle aus dem Roman *Vielleicht Esther* (2014) von Katja Petrowskaja.

> Mein Deutsch blieb in der Spannung der Unerreichbarkeit und bewahrte mich vor Routine. Als wäre es die kleinste Münze, zahlte ich in dieser spät erworbenen Sprache meine Vergangenheit zurück, mit der Leidenschaft eines jungen Liebhabers. Ich begehrte Deutsch so sehr, weil ich damit nicht verschmelzen konnte […], denn dort waren nur Klänge, die man nicht einzufangen vermochte, wild waren sie und unerreichbar.
> Ich begab mich ins Deutsche, als würde der Kampf gegen die Stummheit weitergehen, denn Deutsch, *nemeckij*, ist im Russischen die Sprache der Stummen […]
> Ich wollte auf Deutsch schreiben, auf Teufel komm raus Deutsch, ich schrieb und versank unter dem Gewicht des aufquellenden Sprachfutters, als wäre ich Kuh und ungeborenes Kalb zugleich […] meine unübersetzbaren Leitsterne wiesen mir den Weg, ich schrieb und verirrte mich auf den geheimen Pfaden der Grammatik, man schreibt, wie man atmet, trist und Trost habe ich stets versöhnen wollen[.] (Petrowskaja 2014, S. 78–79)

In dieser für den gesamten Roman programmatischen Passage wird das literarische Schreiben in deutscher Sprache thematisiert. Solche sprachreflexiven Ausführungen sind meistens als Hinweis auf latente Mehrsprachigkeit zu verstehen. Die Information darüber, dass das Deutsch der Ich-Erzählerin eine „spät erworbene Sprache" war, deren Klänge „nicht einzufangen", „wild" und „unerreichbar" waren, soll die Leser:innen dafür sensibilisieren, dass es noch eine andere Sprache gibt, die von zentraler Bedeutung sein kann. Die Autorin geht darauf ein, indem sie erläutert, was Deutsch im Russischen bedeutet. Dadurch wird nicht nur das Russische als latente Sprache in dieser Textstelle, sondern auch die Übersetzung als zentrales Verfahren für die Offenlegung des Russischen in der deutschen Grundsprache mitgeteilt. Ein weiterer Verweis auf die zu übersetzenden Inhalte liefert die Formulierung „meine unübersetzbaren Leitsterne". Sie scheinen jenes „Gewicht des aufquellenden Sprachfutters" zu sein, das in die deutsche Sprache des Textes eingegangen ist. Wenn man nun die obige Textstelle ins Russische übersetzt, sieht bzw. hört man die russischen „Leitsterne".

Die Formulierung „man schreibt, wie man atmet" erweist sich als Zitat aus dem Lied *Я пишу исторический роман* (Ich schreibe einen historischen Roman) von Bulat Okudschawa (Okudschawa [1975] 1989). Lieder dieses Dichters und Chansonniers sang die ganze Sowjetunion. Wolf Biermann übersetzte einige Lieder Okudschawas ins Deutsche und nahm sie in sein Konzertprogramm auf. Zusam-

men mit Wladimir Wyssozki gehört Okudschawa zum kollektiven akustischen Gedächtnis jedes in der Sowjetzeit sozialisierten Menschen.

Okudschawas Lied sei hier ausführlicher zitiert, um aufzuzeigen, dass der deutsche Text von Petrowskaja die russischen Verse wie ein Palimpsest überschreibt.

> Каждый пишет, как он слышит. / Каждый слышит, как он дышит. / Как он дышит, так и пишет, / не стараясь угодить / Так природа захотела. / Почему? / Не наше дело. / Для чего? / Не нам судить. (Okudschawa [1975] 1989, S. 185–186)
> (Man schreibt, wie man hört. / Man hört, wie man atmet. / Wie man atmet, so schreibt man, / ohne es anderen recht zu machen. / So wollte die Natur. / Warum? / Das geht uns nichts an. / Weshalb? / Das steht uns nicht zu beurteilen. Übers. N. B.)

Das Unterkapitel „Wünschelrute“ in Petrowskajas Roman liest sich wie Antworten auf Fragen in Okudschawas Refrain. Der Wunsch der Autorin nach Versöhnung schlägt sich in der Aufdeckung ihrer verheimlichten und verdrängten Familiengeschichte und ihrem Aufschreiben nieder. Und genau das wird in Okudschawas Lied thematisiert. Bereits sein Titel *Ich schreibe einen historischen Roman* (*Я* пишу исторический роман) korrespondiert mit Petrowskajas Buchprojekt *Vielleicht Esther*. Ihre Ich-Erzählerin begibt sich auf die Spurensuche nach ihren Vorfahren und entdeckt immer neue Details ihrer Familiengeschichte. Sie macht genau das, wovon Okudschawa in der zweiten Strophe singt: „и из собственной судьбы / я выдергивал по нитке. / В путь героев снаряжал, / наводил о прошлом справки“ (Und aus eigenem Schicksal / zog ich Faden um Faden. / Auf die Reise schickte ich Helden / erkundigte mich über die Vergangenheit.)

Auch in der zweiten Strophe des Liedes finden sich unmittelbare Bezüge zum Text von Petrowskaja, mehr noch: diese Zeilen lassen sich als Motto für den gesamten Roman interpretieren:

> Вымысел – не есть обман. / Замысел – еще не точка. / Дайте дописать роман / до последнего листочка.
> […] дайте выкрикнуть слова, / что давно лежат в копилке. (Okudschawa [1975] 1989, S. 185–186)
> (Erdichtetes ist keine Lüge, / Einfall ist noch kein Schluss. / Lasst mich den Roman schreiben / Bis zum letzten Blatt, […] Lasst mich Worte ausrufen, / die längst in der Spardose liegen. Übers. N. B.)

Die ersten vier Verse haben im Text von Petrowskaja scheinbar keine Spuren hinterlassen. Jedoch stellen sie selbst eine Spur dar, eine Spur der Verzweiflung an und mit der Sprache bzw. den Sprachen. Während bei Okudschawa Worte ausgerufen werden, „die längst in der Spardose liegen“, versucht Petrowskaja ihre „Vergangenheit“ in deutscher Sprache zurückzuzahlen. „[M]it der Leidenschaft eines jungen Liebhabers“ vertraut die Ich-Erzählerin ihre „Vergangenheit“ der deutschen Sprache an, „[a]ls wäre es die kleinste Münze“. Diese „Vergangenheit“ ist die russische Sprache, denn die Formulierung „mit der Leidenschaft eines jungen Liebhabers“ ist ein unmarkiertes übersetztes Zitat aus Alexander Puschkins Gedicht *К Чаадаеву* (An Tschaadajew): „Как ждет любовник молодой / Минуты верного свиданья.“ (Wie erwartet der junge Liebhaber / den Augenblick des

treuen Wiedersehens) (Puschkin [1818] 1959, S. 65). Mit der Verbindung von „Vergangenheit“ und „kleinste[r] Münze“ verrät uns die Autorin gleichzeitig eine weitere Spur des Russischen in ihrem deutschen Text – eine Anspielung auf die zwei ersten Refrainzeilen aus dem Lied *Дорогая прошлому не верь* (Liebling, glaube der Vergangenheit nicht) von Igor Demarin: „Дорогая прошлому не верь / Прошлое разменная монета“ (Demarin 2021) (Liebling, glaube der Vergangenheit nicht / die Vergangenheit ist die kleinste Münze. Übers. N. B.). Mittels der Aufnahme der russischen Zitate in die deutsche Sprache wird die Verzweiflung an und mit der Sprache überwunden. Petrowskajas Deutsch ist angereichert mit russischen Zitaten, wodurch auch das russische kulturelle Gedächtnis in die deutsche Sprache eingelagert wird.

Angesichts der zitierten russischen Referenztexte wird verständlich, warum die Autorin Deutsch so sehr begehrte: „denn dort waren nur Klänge, die man nicht einzufangen vermochte, wild waren sie und unerreichbar.“ Während russische Wörter mit ihren Klängen, Melodien, Rhythmen und Reimen das „Gewicht des aufquellenden Sprachfutters“ darstellten, bot ihr die deutsche Sprache Weite und Fremdheit. Die Autorin war in der deutschen Sprache frei von auswendig gelernten Versen, von Formulierungen und Klängen, von Kontexten und Tiefen. Deutsche Sprache war für sie leer. Und diese Leere flutet Petrowskaja wie auch andere Autorinnen und Autoren, die nicht in ihrer Muttersprache bzw. Erstsprache schreiben, mit dem „Gewicht des aufquellenden Sprachfutters“. Die russische Sprache lagert sich in die deutsche Sprache ein, viel mehr: ohne sie ist das Schreiben nicht möglich – „wie der Dichter sagt, *Nur du gibst mir Stütze und Halt, o du große, mächtige, wahrheitsgetreue und freie russische Sprache*“ (Petrowskaja 2014, S. 78, Herv. i. O.). Im Juni 1882 schrieb diesen Satz, fern vom geliebten Russland, Iwan Sergejewitsch Turgenjew: „Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины, − ты один мне поддержка и опора, о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык.“ (Turgenjew [1882] 1982, S. 172) Dieses übersetzte Zitat steht im Unterkapitel „Wünschelrute“ im ersten Absatz, in dem Petrowskaja die Identität der russischen Juden thematisiert: „Sein Hebräisch und mein Deutsch – diese Sprachen veränderten unsere Lebenswege […], das Russische war das stolze Erbe aller, […] wir bestimmten uns nicht mehr durch die lebenden und die toten Verwandten und ihre Orte, sondern durch unsere Sprachen.“ (Petrowskaja 2014, S. 78) Hier wird zum einen die Sprache bzw. die Sprachen zum Hauptkriterium der Identifikation erhoben, zum anderen wird neben dem Hebräischen und Deutschen als jüdischen Sprachen auch das Russische „als das stolze Erbe“ gewürdigt.

6 Exkludierte literarische Mehrsprachigkeit

Eine exkludierte Form der literarischen Mehrsprachigkeit liegt vor, wenn im Text eine andere Sprache erwähnt oder thematisiert wird, ohne dass sie auf die Basissprache des Textes einwirkt. Anders formuliert: Die exkludierte Form berichtet *über* Mehrsprachigkeit, ohne sie *in* der Sprache des Textes zu realisieren. Daraus

folgt, dass eine andere Sprache, die zur erzählten Welt gehört, aus dem Text konsequent ausgesperrt wird. Die exkludierte Form der literarischen Mehrsprachigkeit scheint Elke Sturm-Trigonakis zu meinen, wenn sie vom ‚Metamultilingualismus' spricht. Sie definiert diesen Terminus als „das Sprechen über Sprachen im weitesten Sinn" (Sturm-Trigonakis 2007, S. 133).

Anders als die latente Sprache, die die Basissprache still und heimlich unterwandert, wird die andere Sprache bei der exkludierten Mehrsprachigkeit nur deklariert bzw. plakativ genannt. Dadurch ergeben sich ihre Realisierungsformen: die Inquit-Formel und der Sprachverweis. Hierzu zwei Beispiele:

> Nun sprang Vater vom Sitz und brüllte auf Russisch: „Wenn du nicht sofort die Klappe hältst, du Hundesohn, mache ich das Fenster auf und schmeiße dich aus dem Zug!" (Vertlib 2010, S. 85)
> Frau Salzmann seufzte und erklärte den Kindern auf Hebräisch, sie dürften ihren Eltern ja nichts von der Suppe erzählen, und Frau Friedmann fügte auf Jiddisch hinzu: „Vor allem nicht, wie gut sie euch geschmeckt hat." (Vertlib 2010, S. 44–45)

Für die Inquit-Formeln „auf Russisch", „auf Hebräisch", „auf Jiddisch" gilt: Die Basissprache des Textes bleibt von diesen Sprachen unberührt. Die Funktion der exkludierten Form der Mehrsprachigkeit kann als Erinnerung an die Mehrsprachigkeit der erzählten Welt und als Erzeugung, Förderung und Aufrechterhaltung der Illusion der Mehrsprachigkeit in der Literatursprache formuliert werden.

Die Aussparung der Mehrsprachigkeit im literarischen Text ist häufig Ausdruck einer mystifizierenden oder marginalisierenden bzw. traumatisierenden Erfahrung mit der jeweiligen Sprache oder der Mehrsprachigkeit. Der Stellenwert einer Sprache als sakrale, vergessene, verbotene oder tabuisierte hat ebenfalls zur Folge, dass sie aus dem literarischen Text ausgeschlossen wird. Beispiele hierfür finden sich vornehmlich in der Literatur von Autorinnen und Autoren, die im Kindesalter ihre Sprache gewechselt haben oder deren Sprachwechsel mit traumatischen Erfahrungen verbunden ist. Die exkludierte Mehrsprachigkeit im Reisebericht *Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise* von Canetti evoziert die berauschende, hypnotisierende Wirkung der fremden Sprache auf den Erzähler, die sie auf ihn mit dieser Intensität deshalb ausübt, weil sie ihm unverständlich bleibt und seine Phantasie beflügelt. Außerdem versetzen ihn die unverständlichen Worte in seine Kindheit zurück, als seine Eltern in Anwesenheit ihrer Kinder ins Deutsche wechselten, wenn diese den Inhalt des Gesagten nicht verstehen sollten (vgl. Canetti [1967] 1988, S. 36, 37). Ein weiteres Beispiel liefert Olga Grjasnowas Roman *Der Gott ist nicht schüchtern* (Grjasnowa 2017).

Obwohl die erzählte Welt des Romans von Mehrsprachigkeit und Interkulturalität geprägt ist und die Protagonist:innen mehrsprachig sind, ist die Autorin darauf bedacht, in die deutsche Sprache ihres Textes keine anderssprachigen Sequenzen einfließen zu lassen. Grjasnowa entscheidet sich für die Einsprachigkeit und verweigert der Mehrsprachigkeit der erzählten Welt bewusst den Eintritt in den Text (vgl. Grjasnowa 2020, S. 47–48). Ihre Romane sind ein Beispiel dafür, dass eine traumatisierende Erfahrung der Autorin oder des Autors mit der Sprache bzw. mit der Mehrsprachigkeit zur bewussten Entscheidung für den Ausschluss der

Mehrsprachigkeit aus dem literarischen Text führt. An der Protagonistin Mascha aus dem Erstlingsroman *Der Russe ist einer, der Birken liebt* wird deutlich, wie prägend ihre Kindheitserlebnisse im Kaukasus waren. Diese multikulturelle und mehrsprachige Region versank im Krieg, in dem aus Nachbarn Erzfeinde wurden. Sprachen wurden zum trennenden Element – durch sie wurde eine Demarkationslinie dort gezogen, wo früher Frieden und Eintracht herrschten. Wie im alttestamentarischen Buch der Richter entschied im Bergkarabach das Schibboleth, ob man umgebracht oder durchgelassen wurde:

> Wir standen in der Schlange für Brot, und die Frau vor uns erzählte der anderen auf Russisch, sie hätten das Auto ihrer Freunde angehalten, die Insassen aussteigen lassen und verlangt, dass jeder das aserbaidschanische Wort für Haselnuss – fundukh – aufsagen sollte. „Sag fundukh!“, hätte der Angreifer geschrien. „Wenn du fundukh sagen kannst, bist du ein Muslim. Dann ist alles gut.“ Meine Mutter erklärte mir, Aserbaidschaner und Armenier würden das Wort unterschiedlich aussprechen. Das war das einzige, was sie mir erklären konnten. (Grjasnowa 2012, S. 45)

Angesichts der Vielzahl der Autorinnen und Autoren, die die Sprache als Mittel der Unterdrückung und Unterwerfung, als Grund für Diffamierung und Verfolgung, als Erinnerung an Marginalisierung und Ausgrenzung erlebten, ist es nachvollziehbar, dass der Ausschluss der Mehrsprachigkeit aus dem literarischen Text nicht nur ihre bewusste Entscheidung, sondern auch eine Art Statement ist.

7 Fazit

Bei der Betrachtung deutschsprachig-jüdischer Literatur im Rahmen der Mehrsprachigkeitsforschung lassen sich für diese durchaus spezifische Aspekte festhalten. Deshalb soll hier abschließend auf einige Besonderheiten der Mehrsprachigkeit jüdischer Autorinnen und Autoren hingewiesen werden. Zunächst sei betont, dass die textübergreifende Mehrsprachigkeit dominiert, weil gesellschaftliche Mehrsprachigkeit insgesamt religiös und historisch bedingt ist. Angesichts der bis heute anhaltenden Zerstreuung der Juden und Jüdinnen auf der ganzen Welt liegt ihre Literatur in verschiedenen Sprachen vor, und einzelne Autorinnen und Autoren sind häufig in mehreren Sprachen literarisch tätig. Diese Tätigkeit realisiert sich vordergründig in Selbstübersetzungen und Übersetzungen, die ihrerseits häufig als Übergang zum literarischen Sprachwechsel oder zum Schreiben in zwei Sprachen fungieren.

Neben dem geografischen prägen historische, politische und kulturelle Kontexte die Entwicklung und Etablierung der Mehrsprachigkeit in der jüdischen Literatur. Vielfach verbindet sich mit Mehrsprachigkeit eine historische Erfahrung (oder Erschütterung), die sich implizit in den Texten niederschlägt und von deren Ästhetik nicht zu trennen ist. Dadurch findet sich nicht nur quantitativ gesehen eine Fülle an Beispielen sowohl für textübergreifende als auch textinterne Mehrsprachigkeit. Hinsichtlich textinterner Mehrsprachigkeit lässt sich zudem festhalten: Während manifeste Mehrsprachigkeit häufig eine thematische Nähe zu sozio-kulturellen Bereichen

aufweist und sich entsprechend in Form anderssprachiger Einsprengsel darstellt (etwa der slawischen Sprachen in der Ghettoliteratur), scheint latente Mehrsprachigkeit mit der Verdichtung intertextueller Bezüge einherzugehen.

Spezifisch für die Mehrsprachigkeit deutschsprachig-jüdischer Autor:innen ist nicht zuletzt die prägende Verbindung mit Exilerfahrungen und damit zusammenhängendem Sprachwechsel. So behandelt Primus-Heinz Kucher Mehrsprachigkeit im Kontext der jüdischen Emanzipationsbewegung und zeichnet verschiedene Prozesse in der Dynamik von sprach-assimilatorischen Bewegungen über soziosemantische Fremdartigkeit bis zu transnational-experimentellen Schreibverfahren nach. Dabei werden Werke von deutschsprachig-jüdischen Autor:innen des Exils und des Nachexils herangezogen und im Kontext des translingualen Schreibens analysiert (► Zwei- und Mehrsprachigkeit von 1848 bis zum Postexil). Das Konzept der Exophonie, das auch jüdische Mehrsprachigkeit in ein kulturkritisches und selbstreflektierendes Schreiben vor dem Hintergrund der ‚Anders-Sprachigkeit' wendet, erörtert Christine Frank an Textbeispielen von Paul Celan (► Exophonie – Das Heraustreten der Stimme aus der Schrift). In der Ghettoliteratur zeigt sich Mehrsprachigkeit als Element eines speziellen narrativen Genres deutschsprachig-jüdischer Literatur: Eingehende Textanalysen und Fallbeispiele textinterner Mehrsprachigkeit in der Ghettoprosa beinhaltet der Beitrag von Alexandra Strohmaier (► Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur), während Luisa Banki Mehrsprachigkeit in Texten deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur seit der Jahrtausendwende fokussiert (► Gebrochene Sprache in deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur).

Literatur

Adler, Paul: Elohim [1914]. In: Karl Otten (Hg.): Schofar. Lieder und Legenden jüdischer Dichter. Neuwied a. Rhein/Spandau 1962, 73–94.

Arndt, Susan/Naguschewski, Dirk/Stockhammer, Robert (Hg.): Exophonie. Anderssprachigkeit (in) der Literatur. Berlin 2007.

Baal-Makhshoves: One Literature in Two Languages [jidd. 1908]. In: Hana Wirth-Nesher (Hg.): What is Jewish Literature. Philadelphia 1994, 69–77.

[Birnbaum, Nathan]: Die Assimilationssucht. Ein Wort an die sogenannten Deutschen, Slaven, Magyaren etc. von mosaischer Confession von einem Studenten jüdischer Nationalität. Wien 1884.

Bloch, Ernst: Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur [1939]. In: Egon Schwarz/Matthias Wegner (Hg.): Verbannung, Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil. Hamburg 1964, 178–188.

Blum-Barth, Natalia: Poietik der Mehrsprachigkeit. Theorie und Techniken des multilingualen Schreibens. Heidelberg 2021.

Canetti, Elias: Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend. München/Wien 1977.

Canetti, Elias: Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise [1967]. München/Wien 1988.

Carroll, Lewis: Alice's Adventures in Wonderland [1865]. Illustrated by Arthur Rackham. London/New York 1965.

Carrol, Lewis: Аня в стране чудес (Alice in Wonderland). Перевод с английского В. Сирина. Берлин 1923 [engl. 1865]. http://nabokov-lit.ru/nabokov/proza/kerroll-anya-v-strane-chudes/sovet-gusenicy.htm (23.5.2021).
Celan, Paul: Huhediblu [1963]. In: Ders.: Die Niemandsrose. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 6,1: Text. Hg. von Axel Gellhaus. Frankfurt a. M. 2001a, 77–79.
Celan, Paul: Die Niemandsrose. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 6, 2: Apparat. Hg. von Axel Gellhaus. Frankfurt a. M. 2001b.
Chiellino, Carmine: Liebe und Interkulturalität. Essays 1988–2000. Tübingen 2001.
Cioran, Emile M.: Lehre vom Zerfall. Übertr. von Paul Celan. Stuttgart 1978 [rumän. 1949].
Demarin, Igor: Прошлому не верь [Liebling, glaube der Vergangenheit nicht] [2021]. In: https://teksty-pesenok.ru/rus-igor-demarin/tekst-pesni-proshlomu-ne-ver-idemarin-s/1809126/ (16.2.2022).
Ganzfried, Daniel: Der Absender [1995]. Frankfurt a. M. 1998.
Gardi, Tomer: broken german. Graz/Wien 2016.
Gellhaus, Axel (Hg.): „Fremde Nähe“. Celan als Übersetzer. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs in Verbindung mit dem Präsidialdepartement der Stadt Zürich im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und im Stadthaus Zürich. Marbach a. Neckar 1997.
Glesener, Jeanne E.: Zum Konzept der „étrange langue“ bei Jean Portante. Überlegungen zur sprachinternen Mehrsprachigkeit. In: Till Dembeck/Georg Mein (Hg.): Philologie und Mehrsprachigkeit. Heidelberg 2014, 323–340.
Glück, Helmut: Durchsetzung von Sprachstandards. In: Till Dembeck/Rolf Parr (Hg.): Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch. Tübingen 2017, 105–111.
Grjasnowa, Olga: Der Russe ist einer, der Birken liebt. München 2012.
Grjasnowa, Olga: Gott ist nicht schüchtern. Berlin 2017.
Grjasnowa, Olga: Literarische (Mehr)Sprachreflexionen. In: Barbara Siller/Sandra Vlasta (Hg.): Literarische (Mehr)Sprachreflexionen. Wien 2020, 47–48.
Gyasi, Kwaku Addae: The Francophone African Text. Translation and the Postcolonial Experience. New York u. a. 2006.
Harshav, Benjamin: The Meaning of Yiddish. Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990.
Helmich, Werner: Ästhetik der Mehrsprachigkeit. Zum Sprachwechsel in der neueren romanischen und deutschen Literatur. Heidelberg 2016.
Ivanovic, Christine/Seidl, Barbara: What is Translational Literature and How to Classify it? Crowd-Sourcing as a Starting Point for Corpus Buildung and Type Distinction in Comparative Literature. In: TEEM ’16. Proceedings of the Fourth International Conference on Technological Ecosystems for Enhancing Multiculturality. New York 2016, 957–963. DOI: https://doi.org/10.1145/3012430.3012632.
Ivanovic, Christine: „We are translated men“: Translational Literature and Migration. In: Austrian Studies 26 (2018), 106–123.
Kaléko, Mascha: Momentaufnahmen eines Zeitgenossen. In: Dies.: Verse für Zeitgenossen [1945]. Hg. von Gisela Zoch-Westphal. Hamburg 1980, 44.
Keith, Thomas: Poetische Experimente der deutschen und russischen Avantgarde 1912–1922. Ein Vergleich. Berlin 2005.
Khatibi, Abdelkebir: ‚Incipits‘. In: Jalil Bennani u. a.: Du bilinguisme. Paris 1985, 171–205.
Kilchmann, Esther: Alles Dada oder: Mehrsprachigkeit ist Zirkulation der Zeichen! In: Till Dembeck/Anne Uhrmacher (Hg.): Das literarische Leben der Mehrsprachigkeit. Methodische Erkundungen. Heidelberg 2016, 43–64.
Kremnitz, Georg: Mehrsprachigkeit in der Literatur: ein kommunikationssoziologischer Überblick. Wien 2015.
Krysinski, Wladimir: Poétique de la bouche invisible. Polyglossie et codes discursifs de la modernité. Joyce, Haroldo de Campos, E. Pound, T. S. Eliot, H. Heissenbüttel et M. Roche. In: Manfred Schmeling/Monika Schmitz-Emans (Hg.): Multilinguale Literatur im 20. Jahrhundert. Würzburg 2002, 39–50.

Lamping, Dieter: ‚Linguistische Metamorphosen'. Aspekte des Sprachwechsels in der Exilliteratur. In: Hendrik Birus (Hg.): Germanistik und Komparatistik. Stuttgart/Weimar 1995, 528–540.

Lamping, Dieter: Haben Schriftsteller nur eine Sprache? Über den Sprachwechsel in der Exilliteratur. In: Ders.: Literatur und Theorie. Über poetologische Probleme der Moderne. Göttingen 1996, 33–48.

Lamping, Dieter: Zweisprachigkeit und Interkulturalität in der jüdischen Literatur. Zum Problem des ‚literarischen Internationalismus'. In: Monika Schmitz-Emans/Manfred Schmeling (Hg.): Aspekte der Globalisierung. Würzburg 1999, 247–258.

Lamping, Dieter: Internationale Literatur. Göttingen 2013.

Lansburgh, Werner: Dear Doosie. Eine Liebesgeschichte in Briefen [1977]. Frankfurt a. M. 1994.

Martyn, David: Es gab keine Mehrsprachigkeit, bevor es nicht Einsprachigkeit gab. Ansätze zu einer Archäologie der Sprachigkeit (Herder, Luther, Tawada). In: Till Dembeck/Georg Mein (Hg.): Philologie und Mehrsprachigkeit. Heidelberg 2014, 39–51.

Mehrez, Samia: Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text. In: Lawrence Venuti (Hg.): Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology. London/New York 1996, 120–138.

Okudschawa, Bulat: Я пишу исторический роман [Ich schreibe einen historischen Roman] [1975]. In: Ders.: Избранное. Стихотворения [Ausgewählte Gedichte]. Moskau 1989, 185–186.

Okudschawa, Bulat: Я пишу исторический роман [Ich schreibe einen historischen Roman] [1975]. In: https://www.youtube.com/watch?v=3cfB19GVMV0 (23.5.2021).

Petrowskaja, Katja: Vielleicht Esther. Berlin 2014.

Puschkin, Alexander S.: К Чаадаеву [An Tschaadajew] [1818]. In: Ders.: Собр. соч. в 10 тт., Т. 1: Стихотворения 1817–1822 [Gesammelte Werke in 10 Bden. Bd. 1: Gedichte 1817–1822]. Hg. von Д. Д. Благой u. a. Moskau 1959, 65.

Radaelli, Giulia: Literarische Mehrsprachigkeit. Sprachwechsel bei Elias Canetti und Ingeborg Bachmann. Berlin 2011.

Schmeling, Manfred: Multilingualität und Interkulturalität im Gegenwartsroman. In: Monika Schmitz-Emans (Hg.): Literatur und Vielsprachigkeit. Heidelberg 2004, 221–236.

Shchyhlevska, Natalia: Intertextuelle Referenzen und literarische Mehrsprachigkeit in ‚Zwischenstationen' und ‚Schimons Schweigen' von Vladimir Vertlib. In: Carmine Chiellino/dies. (Hg.): Bewegte Sprache. Vom ‚gastarbeiterdeutsch' zum interkulturellen Schreiben. Dresden 2014, 167–204.

Skiba, Dirk: Formen literarischer Mehrsprachigkeit in der Migrationsliteratur. In: Michaela Bürger-Koftis/Hannes Schweiger/Sandra Vlasta (Hg.): Polyphonie – Mehrsprachigkeit und literarische Kreativität. Wien 2010, 323–334.

Spitzer, Leo: Sprachmischung als Stilmittel und als Ausdruck der Klangphantasie. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 11/4 (1923), 193–216.

Sturm-Trigonakis, Elke: Global Playing in der Literatur. Ein Versuch über die neue Weltliteratur. Würzburg 2007.

Tree, Stephen: Isaac Bashevis Singer. München 2004.

Turgenjew, Iwan Sergejewitch: Русский язык [Russisch] [1882]. In: Ders.: Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах, Т. 10 [Sämtliche Werke und Briefe in dreißig Bden. Bd. 10]. Moskau 1982, 172.

Verlaine, Paul: L'espoir luit [Die Hoffnung leuchtet] [1880]. In: Ders.: Œuvres poétique complètes. Hg. von Yves-Gérard Le Dantec, Jacques Borel. Paris 1938, 274.

Vertlib, Vladimir: Zwischenstationen. München 2010.

Vertlib, Vladimir: Schimons Schweigen. Wien 2012.

Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. Ein Versuch. In: Geschichte und Gesellschaft 9/3 (1983), 331–348.

Weinreich, Uriel: Languages in Contact. Findings and Problems. Paris 1953.

Weissmann, Dirk: Monolinguisme, plurilinguisme et translinguisme chez Paul Celan. À propos de la genèse du poème ‚Huhediblu'. In: Genesis. Manuscrits – Recherche – Invention Nr. 46 (2018), 35–50.

Wittbrodt, Andreas: Mehrsprachige jüdische Exilliteratur. Autoren des deutschen Sprachraums. Aachen 2001.

Wolf, Uljana: Wovon wir reden, wenn wir von mehrsprachiger Lyrik reden. In: stadtsprachen magazin Nr. 8 (2018) https://stadtsprachen.de/text/wovon-wir-reden-wenn-wir-von-mehrsprachiger-lyrik-reden/ (23.5.2021).

Yildiz, Yasemin: Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition. New York 2012.

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.

Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur

Alexandra Strohmaier

1 Einleitung

Mehrsprachigkeit erscheint als zentrales Merkmal von Autorinnen und Autoren jüdischer Ghettoliteratur sowie ihrer Texte (vgl. Glasenapp/Horch 2005, S. 1120; Glasenapp 2019, S. 335). In diesem Zusammenhang wurden in der bisherigen Forschung textübergreifende Realisierungsformen literarischer Multilingualität (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 67), in Form von mehrsprachigen Œuvres sowie Selbstübersetzungen, als Spezifikum des Genres hervorgehoben (vgl. Glasenapp/Horch 2005, S. 1121). Im Bereich der textinternen Mehrsprachigkeit (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 69–77) wurde der Ghettoliteratur aufgrund des Umfangs der in ihr sprachlich manifesten Transkulturalität sogar ein singulärer Status zugeschrieben: Sie zeigt sich „in diesem Ausmaß in keiner anderen Textsorte der deutsch-jüdischen Literatur" (Glasenapp 2019, S. 336). Der Schwerpunkt galt dabei bislang dem Sprachwechsel, als dessen augenfälligste Erscheinungsform die direkte Figurenrede untersucht wurde (vgl. Richter 1995; Glasenapp 1999, S. 60–61). Ihr Einsatz wurde primär als textuelle Strategie im Dienste eines literarischen oder ethnografischen Realismus interpretiert. So zählt Mehrsprachigkeit etwa nach Glasenapp zu den „Realitätsstrategien von Ghettoerzählungen" (Glasenapp 2019, S. 331). Diese Position korrespondiert mit dem allgemeinen Stand der literaturwissenschaftlichen Mehrsprachigkeitsforschung, in der die „Beschreibung von Mehrsprachigkeit in der Figurenrede […] als verbreitetste Form der […] Auseinandersetzung mit Sprachvielfalt in Texten" erscheint und der Sprachwechsel vornehmlich als „Realitätseffekt" im Sinne Roland Barthes' verstanden wird (Dembeck

A. Strohmaier (✉)
Institut für Germanistik, Universität Graz, Graz, Österreich
E-Mail: alexandra.strohmaier@uni-graz.at

© 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_24

2017, S. 181–182). Die Akzentuierung dieser mimetischen Funktion von Multilingualität geht mit der Fokussierung auf die heteroreferenzielle Dimension der Texte einher. Unterbelichtet blieben bislang die autoreferenziellen Implikationen literarischer Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur sowie das damit verbundene selbstreflexive bzw. metapoetische Potenzial.

Der vorliegende Artikel beschreibt anhand einer exemplarischen Analyse von Aaron Bernsteins *Vögele, der Maggid* (1857), Karl Emil Franzos' *Der Pojaz* (1905) und Alexander Granachs *Da geht ein Mensch* (1945) verschiedene Erscheinungsformen textinterner Mehrsprachigkeit und deren ästhetische Funktionen. Die selbstreflexiven Implikationen literarischer Mehrsprachigkeit werden dabei als Strategien der Standortbestimmung von Ghettoliteratur im Kontext der sich mit der Haskala etablierenden deutschsprachig-jüdischen Literatur verstanden. Es wird der These nachgegangen, dass sich die spezifische Operationalisierung literarischer Mehrsprachigkeit in der Ghettoprosa auch als implizite metapoetische Reflexion auf die den Texten eingeschriebenen Konzeptionen ‚jüdischer' Literatur verstehen lässt. Unter dieser Perspektive erscheint die ostentative linguistische Hybridität, wie sie sich in Bernsteins Ghettoerzählung manifestiert, als selbstbewusste Affirmation des in der Wissenschaft des Judentums favorisierten Begriffs einer genuin polyphonen und transkulturellen jüdischen Literatur (vgl. dazu Kilcher 2016a, S. 75–76). Demgegenüber lässt sich Franzos' augenfällige Tendenz zur Monolingualität als indirektes Engagement für das sich um 1900 im Kontext zunehmender nationaler Polarisierung etablierende „assimilativ-liberale[]" Kultur- und Literaturmodell (Kilcher 2016b, S. 135; vgl. dazu auch Kilcher 2016a, S. 78–81) verstehen. Granachs im US-amerikanischen Exil verfasster autobiografischer Roman exponiert Mehrsprachigkeit als irreduzibles Signum jüdischer Existenz und aktualisiert dabei das von Heinrich Heine im Umfeld der Wissenschaft des Judentums implementierte „diasporische Modell" (Kilcher 2016b, S. 136) jüdischer Literatur.

2 Selbstreferenzielle Implikationen textinterner Mehrsprachigkeit: Zur Reflexion deutschsprachig-jüdischer Literatur in der Ghettoprosa

Bernsteins *Vögele, der Maggid*, 1857 im *Kalender und Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preußens* publiziert, zeichnet sich durch besonders augenfällige Formen literarischer Mehrsprachigkeit aus. Der Text inkludiert eine Vielzahl an jiddischen und hebräischen Lexemen, die in Fußnoten in hebräische Lettern transkribiert und in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden. Dieses den Text strukturierende Prinzip bedingt eine ausgeprägte Parallelität der Sprachen (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 73), die auch visuell – in Form „‚gezeigter' Mehrschriftlichkeit" (Schmitz-Emans 2017, S. 222) – zutage tritt. Die derart entstandenen linguistischen und schriftlichen Reduplikationen akzentuieren die Praxis der Übersetzung, wie sie in der Wissenschaft des Judentums eine „ungekannte Aufwertung" (Kilcher 2008/09, S. 472) erfuhr, als integrales Verfahren der Textproduktion.

Das polysemantische Potenzial der Mehrsprachigkeit kommt insbesondere in Vögeles als „Höhepunkt der Novelle“ (Glasenapp 1996, S. 67) fungierender Gelehrtenrede zum Tragen. Die – aufgrund ihrer Schriftkenntnis und Beredsamkeit als „Maggid“ apostrophierte – Protagonistin plädiert dafür, die beiden männlichen Hauptfiguren, Studenten in der Talmudschule ihrer K'hilla, zur Ausbildung nach Berlin zu senden, damit diese nach ihrer Rückkehr „Tauro und Derech Erez“ – „[j]üdisch-religiöse Gelehrsamkeit und weltliche Bildung“ (Bernstein [1857] 1994, S. 127) – in die Gemeinde einbringen. Ihr Plädoyer für die Komplementierung religiöser durch weltliche Bildung nimmt seinen Ausgang mit einer rhetorischen Frage zu Beginn ihrer Rede: „Warum hebt die heilige liebe Thauro an mit dem Wort B'reischiß, und warum läßt sie nicht aus mit dem Wort Tachliß?“ (Bernstein [1857] 1994, S. 120) Als Argument führt sie an, dass die Heilige Schrift zwar der Anfang, nicht aber das Ende (*tachliß*) der Gelehrsamkeit sein will. Dabei fungiert das jiddische Lexem *tachliß* nicht nur als Antonym zu ‚Anfang', sondern impliziert auch die Bedeutung ‚praktisches Ziel', wie in einer Anmerkung in der 1864 publizierten (durch Reduktion der jiddischen und hebräischen Elemente gekennzeichneten) Neuausgabe der Erzählung herausgestellt wird (Bernstein 1864, S. 182). Durch diese semantische Implikation des hebräischen Lexems evoziert die Rede einen, wie es scheint, für die Erzählung bedeutsamen Prätext, dessen Autor von Bernstein besonders geschätzt wurde (vgl. Schoeps 1992, S. 28, 35). Der von Vögele in Rekurs auf den Anfang der Tora formulierte Vorschlag zu einer an der Praxis ausgerichteten Umorientierung wird in Goethes *Faust* in der Revision einer – ihrerseits auf den Anfang der Genesis rekurrierenden – Bibelstelle bekanntlich *expressis verbis* vollzogen: „[I]m Anfang war die *Tat*!“ (Goethe [1808] 1994, S. 61, Herv. i. O.) Fausts ‚Neuübersetzung' der Bibelstelle, die die Erweiterung seiner Gelehrtenexistenz durch Hinwendung zur Empirie und Praxis programmatisch vorwegnimmt, erscheint auch bei Bernstein als Parole für eine Reformation der Gelehrsamkeit. Wie Faust begehrt der Kosminer, einer der beiden Talmudstudenten, den Ausbruch aus der Enge des Gelehrtendaseins in die Welt: „‚Ich möcht' ein Stück der Welt kauwesch sein [erobern, Anm. A. S.] […]. Nicht lernen mehr möchte ich!' rief er voll Leidenschaft […]. ‚Thun, schaffen muß ich etwas'“ (Bernstein [1857] 1994, S. 110).

Die ausgeprägte Präsenz jiddischer und hebräischer Elemente in Bernsteins Ghettoerzählung kennzeichnet aber nicht nur die Figuren-, sondern auch die Erzählerrede. Bereits Franzos räsoniert in seinem in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* publizierten Artikel *Ueber A. Bernstein*, in dem er auch die zweite von Bernstein verfasste Ghettoerzählung, *Mendel Gibbor* (1858), berücksichtigt, über diese Eigentümlichkeit: „Kein Dichter vor oder nach Bernstein hat den Dialog so spezifisch jüdisch gefärbt. Aber nicht dies ist das Merkwürdigste an der Sprache beider Novellen, sondern daß sie diese Färbung auch da aufweisen, wo der Dichter selbst spricht, wo er selbst schildert oder reflektirt!“ (Franzos 1895a, S. 274) Die Funktion des Sprachwechsels in der Erzählung scheint mithin über jene der Authentifizierung des dargestellten Milieus (vgl. Bayerdörfer 1985, S. 224) bzw. der Herstellung einer „Echtheitswirkung“ (Richter 1995, S. 231), wie sie primär an die Figurenrede gebunden ist, hinauszugehen.

Mit Blick auf das für den Text nahezu konstitutive Verfahren des Zitats als weitere Realisierungsform manifester Mehrsprachigkeit (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 72) und die dabei ins Spiel gebrachten Prätexte erscheint die im Text erzeugte Polyphonie auch als selbstreflexive Inszenierung des in der Wissenschaft des Judentums vertretenen Konzepts jüdischer Literatur. Das linguistische, thematische und historische Spektrum der zitierten Prätexte aus der jüdischen Tradition exponiert metonymisch den von Immanuel Wolf bestimmten Gegenstand einer Philologie des Judentums als eine Literatur, die „in verschiedene *Sprachen* gekleidet ist, verschiedene *Stoffe* umfaßt und verschiedenen *Zeiträumen* angehört“ (Wolf 1823, S. 19, Herv. i. O.). Von besonderer intertextueller Prominenz in der Erzählung erweist sich *Das Lied der Lieder*. Dessen Zentralität wird auch schriftbildlich inszeniert, indem die Zitation des Originals in hebräischen Lettern an einigen Stellen nicht im Para-, sondern im Haupttext erfolgt (vgl. Bernstein [1857] 1994, S. 68, 98, 114). Werkgenetisch scheint der Status des *Schir haSchirim* in der Erzählung durch Bernsteins 1834 veröffentlichte Übersetzung des *Hohen Liedes* bedingt, eine Publikation, die – versehen mit einer Vorrede von Leopold Zunz – den für die Wissenschaft des Judentums kennzeichnenden philologisch-kritischen Ansatz repräsentiert (vgl. Schoeps 1992, S. 46–47). In Bernsteins Ghettoerzählung erscheint die durch zahlreiche Zitate generierte Präsenz des *Hohen Liedes,* das durch die Integration aramäischer, persischer, griechischer bzw. ägyptischer Elemente gekennzeichnet ist (vgl. dazu Reventlow 1986, S. 499) und in seiner Auslegungsgeschichte zwischen religiös-allegorischer und weltlicher Deutung oszilliert (vgl. Kuhn 1986), als Reflexion auf die von der Wissenschaft des Judentums vertretene Auffassung von der genuin transkulturellen Verfasstheit jüdischer Literatur sowie den von ihr favorisierten ‚weiten‘ Literaturbegriff, der religiöse und säkulare Traditionen einschließt.

Die mit der Haskala sich durchsetzende Interaktion ‚jüdischer‘ Literatur mit profanen Texten unterschiedlicher sprachlicher Herkunft bzw. die paradigmatische Funktion jüdischer Literatur als ‚Weltliteratur‘ aufgrund der sie kennzeichnenden multilingualen Dialogizität (vgl. dazu Kilcher 2008/09) wird in der Erzählung durch zwei weitere intertextuelle Bezüge selbstreferenziell herausgestellt. In beiden Fällen erfolgt durch den intertextuellen Verweis eine – auch das *Schir haSchirim* kennzeichnende – Affirmation ‚weiblicher‘ Textproduktion. Wie *Das Lied der Lieder* aufgrund seiner Dominanz weiblicher Stimmen und der spezifischen Figurendarstellung eine „klar gynozentrische Grundhaltung“ (Hopf 2015, S. 86) aufweist, so wird in Bernsteins Erzählung durch die Referenz auf die – ebenfalls genuin transkulturelle – Sammlung *Alf laila wa-laila* die Wirkmächtigkeit weiblicher Rede betont. Eine der weiblichen Nebenfiguren wird als „Scheheresade“ adressiert, deren Erzählung mit einer „Mahße in Tausend und Eine Nacht“ verglichen wird (Bernstein [1857] 1994, S. 73). Gemeinsam mit der Referenz auf „George Sand“ (Bernstein [1857] 1994, S. 28), mit der die Protagonistin in ihrem feministischen Engagement analogisiert wird, unterstreicht diese intertextuell generierte Exposition weiblicher Rede (in verschiedenen Sprachen) den emanzipationsorientierten Tenor der Erzählung.

Als diachrones Moment in der Geschichte jüdischer Sprachkulturen wird die Öffnung zur deutschen Sprache durch eine spezifische Lektüre-Szene vor Augen gestellt, die zwei weitere literarische Prätexte ins Spiel bringt. Die beiden Talmudstudenten haben, wie der Erzähler bei der Einführung der Figuren festhält, „die Folianten nur zum Schein aufgeschlagen". Darüber gebreitet hat der eine „ein Paar geschriebene Blätter in jüdischen Schriftlettern", der andere „ein Buch mit *deutschen* Lettern" (Bernstein [1857] 1994, S. 11, Herv. i. O.) – es handelt sich um „Kotzebue's Verzweiflung" (Bernstein [1857] 1994, S. 17) sowie um „Schiller's ‚Kabale und Liebe'" (Bernstein [1857] 1994, S. 18). In dieser Inszenierung jüdischer Sprachpraxis wird – durch die spezifische Form, in der Kotzebues deutschsprachiger Text vorliegt – auch auf Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung und damit auf „ein Zentralereignis in der Verbreitungsgeschichte der deutschen Sprache" (Braese 2010, S. 15) hingewiesen. Metapoetisch lässt sich diese Szene als selbstreferenzielle Darstellung der intertextuellen und translingualen Beschaffenheit von Ghettoliteratur lesen. Diese erscheint gleichsam als Palimpsest, als polyphone Textur, die aus der Überlagerung hebräisch-religiöser durch deutschsprachig-säkulare Schriften hervorgeht.

Es erweist sich als symptomatisch für Franzos' poetologische Position, dass er an Bernsteins Erzählung zwar – im Sinne des Realismus – die „ungemeine Treue und Natürlichkeit des Dialogs" würdigt, „die Mischung der drei Sprachen", die ihm als „arger Fehler" erscheint, aber – im Sinne des von ihm vertretenen assimilativen Literaturbegriffs – mit Adolf Dux als „Barbarei" disqualifiziert (Franzos 1895b, S. 308). Seine Ablehnung linguistischer Hybridität lässt sich dabei als Reflex auf die seit dem 18. Jahrhundert – insbesondere auch in assimilationsorientierten Kreisen – forcierte Abwertung des Jiddischen verstehen (vgl. dazu Richter 1995, S. 78–91). So denunziert auch Simon Szántó in einem Feuilleton-Beitrag in der *Neuzeit* mit dem Titel *Schrift und Sprache des Ghetto* die „monstrosen Literaturprodukte" des „undeutschen jüdisch-deutschen Schriftthums" als „eine Barbarei, die wie böses Unkraut ausgerauft werden muß" (Szántó 1878, S. 231–232).

Die dabei geforderte „Sprachreinheit" (Szántó 1878, S. 231) wird in Franzos' *Pojaz* bis auf wenige Ausnahmen (vgl. dazu Richter 1995, S. 250–252) rigoros praktiziert, selbst um den Preis der Reduktion des Realitätseffekts. So artikuliert der Protagonist, dessen Aneignung der deutschen Sprache ein zentrales Thema des Romans darstellt, im Dialog mit seinem zukünftigen Lehrer, dem Tiroler Train-Soldaten Wild, sein Begehren, Deutsch zu lernen – gleichsam in Form eines performativen Widerspruchs – in korrektem Hochdeutsch (vgl. Franzos [1905] 1979, S. 70). Die exkludierte Mehrsprachigkeit (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 85) erweist sich denn auch als Charakteristikum des *Pojaz*.

Der weitgehende Ausschluss hebräischer oder jiddischer Sprachelemente bedingt eine Serie von Erscheinungsformen literarischer Mehrsprachigkeit, die mit Sturm-Trigonakis als Metamultilingualismus verstanden werden können (vgl. Sturm-Trigonakis 2007, S. 133; Blum-Barth 2021, S. 86). Dabei werden zahlreiche Realisierungsformen literarischer Mehrsprachigkeit, wie Sprachwechsel, Sprachmischung, Homonymie, interlinguales Wortspiel – im Medium des Hochdeutschen thematisiert. So wird etwa die von Franzos im Vorwort angeführte In-

tention, „Formen des Wortspiels“ zu präsentieren, um „dem Leser […] die Fülle jenes eigentümlichen Witzes […] nahe zu bringen, der im Ghetto des Ostens zu finden ist“ (Franzos [1905] 1979, S. 6), dadurch eingelöst, dass die Wortspiele nicht performativ realisiert, sondern als gleichsam erzählte und metasprachlich kommentierte vermittelt werden (vgl. Franzos [1905] 1979, S. 55, 113).

Die Differenz zu Bernsteins Ghettoerzählung manifestiert sich insbesondere an der spezifischen Inszenierung typografischer Hybridität, die – entsprechend der Tendenz zur Monolingualität – als „thematisierte […] Mehrschriftlichkeit“ (Schmitz-Emans 2017, S. 221) in Erscheinung tritt (vgl. Franzos [1905] 1979, S. 152, 181, 283). Sie gewährleistet die Homogenität der Oberfläche des Textes. Dass es – trotz aller thematischen Präsenz des Hebräischen – die „‚christliche[n]‘ Buchstaben“ (Franzos [1905] 1979, S. 152) sind, die als privilegiertes Schriftsystem zu gelten haben, zeigt sich auch in ihrer Funktion auf der Ebene der *histoire*. Das Vermögen, sie zu dechiffrieren, über das Sender verfügt, lässt ihn, als er der Vorladung zur Rekrutierung in deutscher Amtssprache und Schrift seinen eigentlichen Nachnamen entnehmen kann (vgl. Franzos [1905] 1979, S. 156), „seine wahre Identität erkennen“ (Theisohn 2004, S. 184).

Der von Franzos praktizierte Metamultilingualismus – die Thematisierung von Anderssprachigkeit durch das/im Hochdeutsche(n) – sowie der den ‚christlichen‘ Lettern attribuierte epistemische Wert inszenieren die Superiorität der deutschen Sprache bzw. Schrift, der das Potenzial zukommt, sich reflexiv über andere Sprachen zu erheben. Dieser Status korrespondiert mit der Funktion, die Franzos an anderer Stelle, im berühmten Feuilleton *Von Wien nach Czernowitz*, dem Deutschen als Medium der Kulturmission zuschreibt. Nach der Durchquerung ‚Halbasiens‘ findet sich der reisende Ethnograf am Zielort seiner Reise, in Czernowitz, plötzlich „wieder im Westen, wo Bildung, Gesittung und weißes Tischzeug zu finden“ sind. Dieser Kulturzustand verdankt sich der dominanten Sprache, der nahezu magische Kraft inhäriert: „Und will er wissen, wer dies Wunder vollbracht, so lausche er der Sprache der Bewohner: sie ist die deutsche.“ (Franzos [1875] 1876, S. 112–113)

Im autobiografischen Vorwort zum *Pojaz* betont Franzos mithin auch die Differenz in der Sprache, die ihn von den jüdischen Mitbewohnern seines in ‚Halbasien‘ situierten Heimatortes unterschied, sowie sein „deutsche[s] Nationalgefühl“: „Ich war ein Deutscher und ein Jude zugleich“ (Franzos [1905] 1979, S. 2). Diese spezifische Konstellation wird von Ludwig Geiger, einem der prominentesten Vertreter eines assimilativen Literaturbegriffs (vgl. Kilcher 2016a, S. 79–80), auch als entscheidend für die Differenzqualität von Franzos’ Ghettoliteratur wahrgenommen. In dem Franzos gewidmeten Kapitel seiner Schrift *Die deutsche Literatur und die Juden* betont er – seiner Überzeugung gemäß, dass „der deutsche Gelehrte und Schriftsteller jüdischen Glaubens voll und ganz in Sprache und Gesinnung ein Deutscher ist“ (Geiger 1910, S. 11) – die mit der ‚deutschen‘ Sozialisation verbundene Überlegenheit: „Die früheren Ghettoerzähler wuchsen im Ghetto auf; ihre Jugendbildung war keine deutsche, sondern eine hebräisch-jüdische […]. Franzos dagegen ist ein Deutscher von Geburt, Sohn eines deutschen Vaters, in deutscher

Weise erzogen. Dadurch hat er keine Nachteile, sondern nur Vorteile“ (Geiger 1910, S. 262).

Im Unterschied zur sprachlichen Homogenisierung des plurikulturellen Raums ‚Halbasien‘, wie sie durch Franzos erfolgt, wird dessen linguistische Vielfalt von Granach zu Beginn seines autobiografischen Romans *Da geht ein Mensch* durch iterierten Sprachwechsel wörtlich markiert: „Mein Heimatdorf heißt Wierzbowce auf polnisch, Werbowitz auf jiddisch und Werbiwizi auf ukrainisch.“ (Granach [1945] 2003, S. 13) Granachs affirmative Haltung zur Mehrsprachigkeit seiner Herkunftsregion zeigt sich auch darin, dass er im ersten Kapitel seines Romans diesen in die Tradition eines gleichsam hybriden Erzählens einschreibt, das paradigmatisch durch einen zwischen den Kulturen vermittelnden und die Sprachen wechselnden jüdischen Rhapsoden verkörpert wird (vgl. Strohmaier 2012, S. 230). Dieser „sang […] jiddische und ukrainische Melodien und wusste zu erzählen, Kombinationen von jiddischen und slawischen Volkssagen und Legenden“; auch „pflegte [er] manches Mal sogar auf ukrainisch zu beten und hebräische Psalmen auf ukrainisch zu singen“ (Granach [1945] 2003, S. 16).

Granach inszeniert jüdische Existenz als genuin mehrsprachige (vgl. dazu Braese 2010, S. 14–15), geprägt durch Jiddisch und Hebräisch sowie die Sprachen der – aufgrund von Migration und Exil variierenden – nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften. Neben der Präsenz des Slawischen zeichnet sich die Oberfläche des Textes durch die Akkumulation jiddischer und hebräischer Ausdrücke aus, die durch Kursivierung typografisch hervortreten und deren Stellenwert durch das beigegebene Glossar auch paratextuell zur Anschauung gebracht wird. Zusätzlich zur realisierten Mehrsprachigkeit in Form des Sprachwechsels wird das Jiddische im Rahmen einer Serie von Sprachverweisen selbstbewusst als Erst- bzw. zentrale Umgangssprache akzentuiert (vgl. Granach [1945] 2003, S. 61, 75, 78, 105, 141, 150, 154, 206). Das Hebräische – als Sprache der Tora – wird durch die Annäherung an einen biblischen Stil evoziert, als dessen Kennzeichen unter anderem die Verfahren des Vergleichs, der Wiederaufnahme und des Parallelismus gelten können (vgl. dazu Shchyhlevska 2013, S. 75–80), die auch Granachs Text charakterisieren. Die Wiederaufnahme etwa lässt sich als textstrukturierendes Stilprinzip fassen, sie wird augenfällig am Ende nahezu aller Kapitel eingesetzt, indem zentrale Syntagmen aus der Kapitelüberschrift wiederholt werden. Der Parallelismus als rhetorische Figur manifestiert sich etwa als Polysyndeton in Form eines stellenweise nahezu exzessiven Einsatzes der koordinierenden Konjugation ‚und‘ (vgl. Granach [1945] 2003, S. 134–135) oder strukturiert – um ein signifikantes Beispiel zu nennen – die Darstellung von Granachs emphatischer Aufnahme des *Pojaz* anhand syntaktischer Symmetrien (vgl. Granach [1945] 2003, S. 210). Durch diese an die mündliche Überlieferung gebundenen Stilmittel exponiert der Text auch seine Situiertheit in der Tradition der durch Oralität gekennzeichneten Ghettoliteratur (vgl. dazu Kucher 2002, S. 22–23).

Dass Granachs Funktionalisierung von Mehrsprachigkeit – neben den bereits erwähnten Sprachen kommt in Granachs Darstellung seiner Kriegserfahrung insbesondere das Italienische zum Einsatz (vgl. Granach [1945] 2003, S. 296–339), zudem interveniert das Englische als Sprache des Exils (vgl. Granach [1945]

2003, S. 243) – auch als dezidierte Anerkennung eines diasporischen Kultur- und Literaturmodells verstanden werden kann, wird durch eine rekurrente Formel angezeigt, die aufgrund ihrer sprachlichen Verfasstheit das Potenzial von Exterritorialität als ‚jüdische' Erfahrung akzentuiert: „‚*Meschane mokim Meschane Mazl*' – ‚Wechsle den Ort und du wechselst dein Glück.'" (Granach [1945] 2003, S. 59, vgl. auch S. 379) Die Voraussetzung für diesen mit Glücksversprechen assoziierten Ortswechsel, für Entortung, besteht darin, dass Verwurzelung nicht als unabdingbares Merkmal menschlicher Existenz verstanden wird: „[E]in Mensch ist kein Baum" (Granach [1945] 2003, S. 365). Granach scheint sich dabei auf Joseph Roth zu beziehen, der Mobilität als „Segen des ewigen Juden" (1934) herausstellt: „Der Mensch ist kein Baum. […] Beine und Füße hat Gott dem Menschen gegeben, damit er wandere über die Erde, die sein ist. Das Wandern ist kein Fluch, sondern ein Segen." (Roth [1934] 1991, S. 532)

Granach demonstriert den ‚Segen' der Wanderschaft, indem er den Wunsch des Pojaz, den Schluss des *Merchant of Venice* umzuarbeiten (vgl. Franzos [1905] 1979, S. 100), narrativ realisiert. Im letzten Kapitel seines autobiografischen Romans lässt er Shylock den „Wanderstab nehmen" und ihn nach Durchquerung Europas in der Ukraine einem Wunderrabbi begegnen, der ihn mit den Worten empfängt: „Es ist gut mein Sohn, dass du zu uns gekommen bist, denn nach solch schweren Erlebnissen muss man den Ort wechseln, weil man dadurch auch das Glück wechselt." (Granach [1945] 2003, S. 378) In der narrativen Umschrift seines Schicksals wird Shylock bei Granach zum „Urahnen", dessen Nachfahren die Spuren der Wanderung in ihrer Sprache archivieren: „In ihre hebräischen Melodien mischte sich das langgezogene, melancholische, slawische Lied" (Granach [1945] 2003, S. 379). Jüdische Existenz, so wird vor Augen geführt, vollzieht sich im Modus der Mehrsprachigkeit. Diese zeugt – wie Kafka am Jiddischen bemerkt hat – von den Wegen, die ihre Sprecher in der Diaspora zurückgelegt haben (vgl. Kafka [1912] 1993, S. 189).

3 Resümee und Ausblick

In dem hier verfolgten Zugang wurde die Realisierung bzw. Thematisierung literarischer Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur als Form der impliziten Auseinandersetzung mit Konzeptionen ‚jüdischer' Literatur gefasst – ein Zugang, der sich als Ergänzung versteht zum bisherigen Forschungsfokus auf die heteroreferenzielle Funktion literarischer Mehrsprachigkeit in der (jüdischen) Erzählliteratur. Dass Ghettoliteratur durch die spezifische Operationalisierung von (Strukturen manifester bzw. exkludierter) Mehrsprachigkeit auch über ihre eigene literarische Verfasstheit reflektiert, scheint sich ihrem gattungshistorischen Status am Beginn einer deutschsprachig-jüdischen Literaturgeschichte zu verdanken. Diese Annahme gilt es durch weitere Studien zu plausibilisieren, zumal die poetische und metapoetische Dimension von Ghettoliteratur – auch aufgrund der vermeintlichen ‚Anspruchslosigkeit' der Gattung – bislang tendenziell unterrepräsentiert blieb.

Ein Desiderat bei der weiteren Untersuchung ästhetischer Implikationen von Multilingualität in der Ghettoliteratur stellt die Erforschung der latenten literarischen Mehrsprachigkeit dar, wie sie sich in der Tiefenstruktur des Textes sedimentiert (vgl. dazu Blum-Barth 2021, S. 77). Diesbezüglich scheint insbesondere auch das aus der postkolonialen Wende und dem *translational turn* hervorgegangene aktuelle Forschungsfeld der German-Hebrew Studies (vgl. dazu Kühne 2019, S. 62–63) einen wichtigen Beitrag leisten zu können.

Literatur

Bayerdörfer, Hans-Peter: Das Bild des Ostjuden in der deutschen Literatur. In: Herbert A. Strauss/Christhard Hoffmann (Hg.): Juden und Judentum in der Literatur. München 1985, 211–236.

Bernstein, A[aron]: Vögele der Maggid. Eine Geschichte aus dem Leben einer kleinen jüdischen Gemeinde. Neue Bearbeitung. Leipzig 1864.

Bernstein A[aron]: Vögele, der Maggid [1857]. In: Ders.: Ghettogeschichten. Hg. u. mit einem Nachw. von Julius H. Schoeps. Berlin 1994, 7–134.

Blum-Barth, Natalia: Poietik der Mehrsprachigkeit: Theorie und Techniken des multilingualen Schreibens. Heidelberg 2021.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Dembeck, Till: Mehrsprachigkeit in der Figurenrede. In: Ders./Rolf Parr (Hg.): Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch. Tübingen 2017, 167–192.

Franzos, Karl Emil: Von Wien nach Czernowitz [1875]. In: Ders.: Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien. Bd. 1. Leipzig 1876, 91–113.

Franzos, Karl Emil: Ueber A. Bernstein. V. [3. Tl.]. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 59/23 (1895a), 273–274.

Franzos, Karl Emil: Ueber A. Bernstein. V. [6. Tl.]. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums 59/26 (1895b), 308–309.

Franzos, Karl Emil: Der Pojaz [1905]. Mit einem Nachw. von Jost Hermand. Königstein i. Ts. 1979.

Geiger, Ludwig: Die deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910.

Glasenapp, Gabriele von: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert. Tübingen 1996.

Glasenapp, Gabriele von: German versus *Jargon*: Language and Jewish Identity in German Ghetto Writing. In: Anne Fuchs/Florian Krobb (Hg.): Ghetto Writing. Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath. Columbia, SC 1999, 54–65.

Glasenapp, Gabriele von/Horch, Hans Otto: Ghettoliteratur: Ein hybrides Genre der deutsch-jüdischen Literatur. In: Dies.: Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Tl. 1. Tübingen 2005, 1105–1127.

Glasenapp, Gabriele von: Nationaldiskurse und Transnationalität in deutsch-jüdischer Ghettoliteratur. In: Doerte Bischoff/Susanne Komfort-Hein (Hg.): Handbuch Literatur & Transnationalität. Berlin/Boston 2019, 330–340.

Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Eine Tragödie [1808]. In: Ders.: Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. I. Abt. Bd. 7/1: Faust. Texte. Hg. von Albrecht Schöne. Frankfurt a. M. 1994, 9–464.

Granach, Alexander: Da geht ein Mensch. Autobiographischer Roman [1945]. Augsburg 2003.

Hopf, Matthias: Wie feministisch ist das Hohelied? Der Versuch einer neuen Bewertung. In: Tina Binder/Sarah Jäger (Hg.): Neues aus dem Puppenkoffer. Theologische Impulse zu Geschlecht, Macht, Liebe. Berlin/Münster 2015, 69–98.

Kafka, Franz: Einleitungsvortrag über Jargon [1912]. In: Ders.: Schriften, Tagebücher, Briefe. Nachgelassene Schriften und Fragmente. Kritische Ausgabe. Bd. I. Hg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a. M. 1993, 188–193.

Kilcher, Andreas B.: „Jüdische Literatur“ und „Weltliteratur“. Zum Literaturbegriff der Wissenschaft des Judentums. In: Aschkenas 18–19/2 (2008/09), 465–483.

Kilcher, Andreas B.: Die Wissenschaft des Judentums und die Frage der deutsch-jüdischen Literatur. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016a, 70–82.

Kilcher, Andreas B.: Diasporakonzepte. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016b, 135–150.

Kucher, Primus-Heinz: Tradition, Emanzipation und Erinnerung. Reflexionsebenen von „Ghettogeschichten“ in der österreichischen Literatur. In: Armin A. Wallas (Hg.): Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Tübingen 2002, 17–33.

Kühne, Jan: A German-Hebrew French Kiss: On Bilingual Homophony and Other Multilingual Intimacies in German-Jewish Literature. In: Yearbook for European Jewish Literature Studies 6 (2019), 61–89.

Kuhn, Peter: Hoheslied II. In: Gerhard Müller/Gerhard Krause (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. XV: Heinrich II – Ibsen. Berlin/New York 1986, 503–508.

Reventlow, Henning Graf: Hoheslied I. In: Gerhard Müller/Gerhard Krause (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. XV: Heinrich II – Ibsen. Berlin/New York 1986, 499–502.

Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995.

Roth, Joseph: Der Segen des ewigen Juden [1934]. In: Ders.: Werke. Bd. 3: Das journalistische Werk 1929–1939. Hg. von Klaus Westermann. Köln 1991, 527–532.

Schmitz-Emans, Monika: Mehrschriftlichkeit. In: Till Dembeck/Rolf Parr (Hg.): Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch. Tübingen 2017, 222–232.

Schoeps, Julius H.: Bürgerliche Aufklärung und liberales Freiheitsdenken. A. Bernstein in seiner Zeit. Stuttgart/Bonn 1992.

Shchyhlevska, Natalia: Biblische Spuren im Stil Joseph Roths. In: Nora Hoffmann/dies. (Hg.): Joseph Roth als Stilist. Annäherung durch Theorie und Übersetzung. Heidelberg 2013, 71–98.

Strohmaier, Alexandra: Für einen performativitätstheoretischen Zugang zur autobiographischen Konstruktion Galiziens am Beispiel der Lebenserzählungen Alexander Granachs und Ella Schapiras. In: Paula Giersch/Florian Krobb/Franziska Schößler (Hg.): Galizien im Diskurs. Exklusion, Inklusion, Repräsentation. Frankfurt a. M. 2012, 225–242.

Sturm-Trigonakis, Elke: Global Playing in der Literatur. Ein Versuch über die Neue Weltliteratur. Würzburg 2007.

Szántó, [Simon]: Schrift und Sprache des Ghetto. In: Die Neuzeit 18/29 (1878), 230–232.

Theisohn, Philipp: Eruv. Herkunft und Spiel an den Grenzen der Aufklärung. Karl Emil Franzos' ‚Der Pojaz'. In: Barbara Thums u. a. (Hg.): Herkünfte. Historisch – ästhetisch – kulturell. Beiträge zu einer Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Bernhard Greiner. Heidelberg 2004, 171–190.

Wolf, Immanuel: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1/1 (1823), 1–24.

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.

Zwei- und Mehrsprachigkeit von 1848 bis zum Postexil

Primus-Heinz Kucher

1 Einleitung

Zwei- oder Mehrsprachigkeit ist aufgrund historisch-kulturell gewachsener, aber auch konfliktbedingter Migrationsbewegungen und Kontakterfahrungen „weltweit möglicherweise weiter verbreitet als Einsprachigkeit“ (Kremnitz 2015, S. 9). Als Grundformen mehrsprachiger Praktiken gelten textinterne bzw. intratextuelle sowie textübergreifende bzw. intertextuelle Verfahren (vgl. Kremnitz 2015, S. 18), die in ihrer jeweiligen Ausgestaltung durch hegemoniale Ansprüche ebenso mitbestimmt werden wie durch interkulturelle Austauschprozesse. Selbst dort, wo Monolingualismus das vorherrschende Paradigma auszumachen scheint, wie in den im 18. und 19. Jahrhundert kodifizierten Nationalsprachen, wirken vielfach (alltags)sprachliche Praktiken weiter, die auf transkulturelle Kommunikationsrealitäten verweisen und Sprache als durchlässiges System sozialer, religiös-kultureller und ästhetischer Interaktion konfigurieren (vgl. Dembeck/Parr 2017; Gamling 2017, S. 36).

Im Fall der jüdischen Kultur figuriert bis in die Gegenwart Mehrsprachigkeit als zentrale Komponente ihres Selbstverständnisses und ihrer kulturellen Tradition (vgl. Braese 2010, S. 14; Glasenapp 2019, S. 336), und zwar aufgrund des Nebeneinanders von liturgischer Sprache (Hebräisch), Familiensprache(n) und, je nach Erfordernis, mehreren Kontakt- oder Verkehrssprachen, etwa im Umgang mit Behörden. Die Dynamik von Akkulturations- und Modernisierungsprozessen, asynchron im deutschsprachigen Raum mit seinen komplexen Ausfächerungen in den ost-mitteleuropäischen Territorien, geprägt auch von unterschiedlichen sozi-

P.-H. Kucher (✉)
Institut für Germanistik, Universität Klagenfurt, Klagenfurt, Österreich
E-Mail: Primus.Kucher@aau.at

© 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_25

alen Traditionen, hatte seit der Aufklärung tendenziell Erosionen des Sprachgebrauchs sowie sprachkultureller Identitätskonzepte zur Folge. Diesen Prozessen korrespondierten Integrationsbewegungen in die als Träger von Modernisierung wahrgenommene deutschsprachige Kultur, die einhergingen mit verschiedenen Graden von Dignifizierung der neuen Sprachkultur im religiösen wie im literarisch-publizistischen Bereich (vgl. Braese 2010, S. 15–16, 147). Ihre Mobilität hat die jüdische Bevölkerung insbesondere in den ethnisch-kulturell polyphonen, aber auch zunehmend national-kulturell konfliktträchtigen Territorien des zaristischen Russlands (etwa in dessen polnisch-litauischen Gebieten) sowie in der Habsburgermonarchie seit Mitte des 19. Jahrhunderts vor erhebliche Herausforderungen gestellt. Zugleich hat sie Möglichkeiten eröffnet, Zwei- oder Mehrsprachigkeit literarisch eigenwillig zu entwickeln, etwa im Genre der Ghettoerzählung mit ihrer spezifischen formalen wie sprachlichen Hybridität. Letztere kam u. a. in textinterner Mehrsprachigkeit, etwa in Bezugnahmen auf böhmisch-tschechische Lebenswelten und Mythen bei Ludwig August Frankl (vgl. Petrbok 2016, S. 109), und in der Tendenz zur Alltagsoralität zum Ausdruck (vgl. Kucher 2008, S. 279), einer frühen Form von Language Crossing (vgl. Rampton 1995, S. 14; Benteler 2019, S. 169–172), oder als „Interaktion ‚jüdischer' Literatur mit profanen Texten unterschiedlicher sprachlicher Herkunft" (► Mehrsprachigkeit in der Ghettoliteratur). Als besonders fruchtbar erwiesen sich dabei feuilletonistische Texte sowie Reise- und Kulturbilder, beginnend bei Heinrich Heine über Karl E. Franzos bis hin zu Hermann Menkes, Joseph Roth und Rosa Melzer, sowie Bereiche der (sprach)kulturellen Vermittlungen und Transfers (z. B. Ossip Dymow, Marek Scherlag, Siegfried Schmitz).

Dieses sprachliche Kapital hat die seit 1933 erzwungenen Exilierungen jüdischer Autor:innen sowie deren literarische Produktion in mehrfacher Hinsicht geprägt: zum einen durch intensive Reflexion auf die sprachkulturelle Identität, welche auch die Sprache des Exil- oder Aufnahmelandes mit in Rechnung stellte, zum anderen in Entscheidungen für oder gegen den Sprachwechsel, der Formen von Zwei- oder Mehrsprachigkeit in der literarischen Arbeit zur Folge hatte, oft auch dort, wo weiterhin das Deutsche das sprachliche Werkzeug blieb, aber Immigrationserfahrungen für transkulturelle Reflexion oder (sprach-)experimentelle Verfahren genutzt wurden (vgl. Kucher 2014, S. 211–213). Letzteres zeigte sich an mehrsprachigen Signaturen z. B. bei Jean Améry, Franzi Ascher, Mascha Kaléko, Felix Pollak oder Hilde Spiel im Sinn „einer Herausforderung für schöpferische Handlung" und als kreative Aneignung der Exilsituation (Flusser [1984/85] 2007, S. 103); Signaturen, die auch den Umgang mit Sprachen bei migrantischen bzw. transkulturellen Gegenwartsautor:innen wie z. B. bei Lena Gorelik, Sasha M. Salzmann oder Vladimir Vertlib mitbestimmt und zu programmatischen Reflexionen geführt haben, so in der Poetik-Vorlesung von Doron Rabinovici mit ihrer These zur „Differentialgleichung des Multilingualen", das im literarischen Arbeiten zu „Buche schlägt" (Rabinovici 2019, S. 25).

2 Von sprach-assimilatorischen Bewegungen zu soziosemantischer Fremdartigkeit und transnational-experimentellen Schreibverfahren

Das mit 1782 datierte Toleranzpatent von Joseph II. war für die österreichischen Länder zweifellos ein Meilenstein; weniger bekannt sind indes seine sprachpolitischen Implikationen (► Jüdische Sprachen als Gegenstand staatlich-edukativer Reglementierung im Habsburgerreich), z. B. das gemäß Abschn. 15 festgehaltene Verbot der „jüdischen Sprache und Schrift" bei „gerichtlichen Handlungen" aber auch in Geschäftsurkunden (zit. nach Schubert 2008, S. 63). Trotzdem ließen gerade österreichisch-jüdische Schriftsteller:innen des 19. Jahrhunderts in literarischen Texten Mehrsprachigkeit anklingen, obwohl sie sich der sprachlichen Assimilation und „Unsichtbarmachung" in der Außenwahrnehmung (Aichner 2001, S. 335) unterwarfen und einen mitunter ambivalenten Staatspatriotismus entwickelten. Am Beispiel von Leopold Kompert wird diese Ambivalenz, aber auch subversiv konfigurierte Mehrsprachigkeit exemplarisch fassbar. Kompert, der im März 1848 ein Manifest des Bruches mit der österreichischen Wirklichkeit und ihrem Sprachraum, nämlich die Emigrations-Parole *Auf, nach Amerika*, im *Oesterreichischen Centralorgan* lancierte, hatte kurz zuvor seinen ersten Erzählband *Aus dem Ghetto* abschließen können, der im böhmisch-deutschen Begegnungs- und Konfliktraum angesiedelt ist, sprachlich und kulturell jedoch über ihn hinausweist. Insbesondere der komplexen Erzählung *Die Kinder des Randars* ist eine nicht nur kulturelle Pluralität eingeschrieben, sondern auch ein (allerdings auf Deutsch artikulierter) Umgang mit Mehrsprachigkeit. So kommen in den Gesprächen zwischen der Mendel Wilna-Figur, einem chassidisch-visionären Jerusalem-Träumer und Schnorrer „in polnisch-jüdischer Tracht" (Kompert [1848] 1998, S. 70), und dem heranwachsenden Randarssohn Moschele, später Moritz, mehrere Sprach-Räume implizit zum Vorschein. Mendel Wilna, der ostjüdische, jiddisch- und hebräisch-sprechende Geschichtenerzähler verkörpert dabei die authentischen Sprachen, auf die Moschele zu reagieren versteht, obwohl der Text dies nicht explizit ausstellt. Moschele ist zugleich mit einem böhmisch-tschechischsprachigen Bauernjungen befreundet, mit dem er das Interesse für die Geschichte der Hussiten teilt und die 1848 aufbrechenden nationalen Paradigmen (Vaterland, Sprache *und* Nation) bespricht, auf Deutsch wie auf Tschechisch. Dabei gerät sein erster Sprachwechsel von der jüdischen Umgangssprache zum Deutschen im katholischen Gymnasium, d. h. die zeittypische sprach-assimilatorische Bewegung, unerwartet in Legitimationsdruck gegenüber dem aggressiv auftretenden nationalsprachlichen Paradigma, das erste Bruchlinien auf dem Weg in die Moderne anzeigt. Obgleich Komperts Texte vordergründig Themen der jüdisch-nichtjüdischen Koexistenz in kulturell-religiös heterogenen Räumen in den Mittelpunkt rücken (Bildungsperspektiven, Familienkonzepte, interreligiöse Beziehungen, Klassen-Solidaritäten) und er selbst aufgrund seines Engagements in der Wiener Sektion der Deutschen Schillerstiftung ein sprach- und kultur-assimilatorisches

Paradigma verkörperte, erweisen sich seine Texte auch für postkoloniale Analysen fruchtbar. So wird ihnen „by the use of Yiddish elements" eine implizite „political function" (Krobb 1996, S. 168) attestiert oder ihre Ausbildung auch „vor der Folie einer problematischen Mimicry an die deutsche Kultur" verortet (Fuchs 2000, S. 501). Neben genretypischem Detailrealismus und ethnografischem Blick wurde alsbald eine soziosemantische Fremdartigkeit des Jüdischen durch die zeitgenössische Literaturkritik insinuiert, um letztlich Unzugehörigkeit – „daß wir uns in seiner Welt nicht zu Hause fühlen" –, ja eine Nähe zu „zersetzende[r] Reflexion" in den Raum zu stellen (Schmidt 1855, S. 352), was sowohl auf die sprachpolitische Dimension von Komperts Texten verweist als auch auf einen Grund ihrer späteren Marginalisierung.

Zweisprachigkeit im Sinn eigenständigen Schreibens auf Jiddisch bzw. Hebräisch und, meist nachfolgend, auf Deutsch trat im Umfeld der Ghettoprosa des 19. Jahrhunderts v. a. bei Autor:innen in Erscheinung, die der östlichen Peripherie der Habsburgermonarchie entstammten wie z. B. bei Nathan Samuely und Marek Scherlag. Trat Samuely zunächst mit hebräisch verfassten Erzählungen und Gedichtbänden in Lemberg hervor und wechselte erst mit seinen *Cultur-Bildern aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1886) definitiv ins Deutsche, wuchs Scherlag in einem polnisch-jiddischen Schtetl auf, kam aber schon früh nach Wien, um dort u. a. als Übersetzer moderner polnischer Literatur sowie als Vermittler jiddischer Lyrik tätig zu werden (vgl. Meisels [1916] 2017; Adunka 2017). Neben den Genannten darf hier auch auf die ambivalente Präsenz jüdischer Umgangssprache in kanonischen Texten, etwa in Arthur Schnitzlers *Der Weg ins Freie* (z. B. in den Salongesprächen der Familie Ehrenberg) hingewiesen werden.

Ein interessantes Beispiel literarischer Produktion auf Russisch, Jiddisch und Deutsch sowie prominenter Positionierung im deutsch- wie im jiddischsprachigen Theater ist Ossip Dymow. Dreisprachig in Belostok/Białystok aufgewachsen, verfasste Dymow zwischen 1910 und 1930 seine Theaterstücke, Erzählungen und Romane zwar vornehmlich auf Russisch und Jiddisch, weshalb er primär als russischer Autor wahrgenommen wurde, brachte aber seine Theaterstücke weitgehend auf deutschsprachigen, später auch auf amerikanischen Bühnen zur Aufführung und übernahm dabei oft die Regie. Er wechselte adressatenspezifisch für das jeweilige deutsch-, jiddisch-, später auch englischsprachige Publikum in Berlin, Wien, Warschau und New York, die Sprache. Schon 1910 hat ihn Stefan Großmann anlässlich der Uraufführung seines Stückes *Der Liebe Pfade* (dt.: *Treue*) als „Altenberg des Theaters" begrüßt (Großmann 1910, S. 3) und ihm damit ein Entrée in das Pantheon der Wiener Moderne offeriert, dem Elsa Bienenfeld mit der Sentenz einer „Maeterlincken Seele" beipflichtete (Bienenfeld 1910, S. 12). Schon vor seinem Durchbruch nach der Aufführung der Tragödie *Nju* (1911), der maßgeblich von Max Reinhardt befördert wurde, erschienen ab 1906 erste deutschsprachige, meist feuilletonistische Texte, so z. B. *Pogrom* (1906), und bündige Erzählungen. Nach seiner Rückkehr von einem New York-Intermezzo nach Berlin und Wien, um amerikanische Stücke für deutschsprachige Aufführungen zu bearbeiten und zu inszenieren, z. B. 1929 *Welcome Stranger/Willkommen Fremdling* (Theater in der Josefstadt), nahm Dymow auch seine Feuilleton-Arbeit wieder auf.

Sein eigenes Amerika-Stück, *Schatten über Harlem*, in das über Songs auch das Afroamerikanische einfloss, sorgte in Stuttgart für einen veritablen Theaterskandal (R. 1930, S. 14). Dieses Wechseln zwischen den verfügbaren Sprachen war gewiss auch Dymows Interessen für produktionsästhetisch innovative Genres geschuldet. Das ist an seinen Bühnenfassungen ebenso wie am Drehbuch für den Film *Mieter Schulze gegen alle* (1932), seine letzte Arbeit in Deutschland, ablesbar.

Während Zwei- oder Mehrsprachigkeits-Dispositionen vor 1933/1938 tendenziell als experimentelle im Spektrum deutschsprachig-jüdischer Schreibverfahren figurierten und einer multilingualen Dialogizität, d. h. dem Paradigma einer „kosmopolitischen Moderne" korrespondierten (Kilcher 2016, S. 146) und sich „am Ende als Bereicherung" erwiesen (Feuchtwanger [1943] 1984, S. 537), stellten die Vertreibung sowie die Lager- und Shoa-Erfahrung kategoriale Wendepunkte dar, die tiefgreifende Überprüfungen der sprachlichen Ausdrucksformen und der mit ihr verknüpften Identitätsvorstellungen verlangten. Zwischen einem, oft als Konservativismus (miss)verstandenen, Festhalten am und emphatischen Bekenntnis zum Deutschen, etwa zur „Heilkraft der Sonette" (Waldinger [1963] 1990, S. 104), oder einer als traumatisch empfundenen Sprachisolation (Elias Canetti, Michael Hamburger, Stella Rotenberg) einerseits und einem Aufgehen in der Sprache des Exil- bzw. Immigrationsraumes, meist dem Englischen, mitunter auch begleitet von mehrfachem Wechsel der Sprache oder dem Versuch, Herkunfts- und Exilsprache(n) zu amalgamieren, andererseits spannt sich eine vielgestaltige Sprachpraxis auf, die der deutschsprachig-jüdischen Literatur des Exils eine besondere trans- und multi- (bzw. postmono-)linguale Signatur verleiht. Paradoxerweise findet sich eine solche auch bei Exponenten, die sich oft programmatisch zum Deutschen bekannten, etwa in Theodor Kramers ‚Soho-Gedichten' oder in Ernst Waldingers ‚New York'-Sektion seines Bandes *Die kühlen Bauernstuben*.

Der vielfach artikulierten Angst vor dem Verlust der deutschen Sprache bzw. der Möglichkeit, diese weiterhin als privilegierte Ausdrucksform zu verwenden – „Emigration – for me meant losing the chief implement of my trade: the German language. I spoke and wrote French fluently, but I did not for a moment imagine that I could be a French writer" (Lania 1942, S. 322) –, begegneten vor allem aus Österreich geflüchtete und exilierte Autor:innen mit einem rasch angestrebten Sprachwechsel, vorzugsweise ins Englische. Dies traf neben Robert Neumann oder Hilde Spiel auch auf Leo Lania zu, der in den 1930er Jahren im Pariser Exil für französische wie deutschsprachige Zeitschriften und Filmgesellschaften in mehreren Sprachen tätig war (vgl. Kucher 2014, S. 215). Seinen ersten Exilroman *Land im Zwielicht* (dt. 1949) verfasste er zwar auf Deutsch, veröffentlichte ihn aber 1934 zunächst in der englischen Fassung *Land of Promise,* die zwar nicht von ihm stammte, aber dank seiner Kontakte zu Kritikern und Übersetzern von ihm eingefädelt und autorisiert wurde. Die etwa fünfzig Besprechungen und Reaktionen auf diesen Text zeigen an (LLP, box 3; Kucher 2014, S. 215), dass Lanias Roman in jüdischer Perspektive als Schlüsseltext aufgenommen wurde: „It is a duty to recommend this book to Jewish readers", meinte z. B. Robert Roat im *Jewish Daily Bulletin* (Roat 1935, S. 9). Die implizit mehrsprachige Signatur des Romans, angedeutet im jiddischen Jargon, der rund um die Ludendorff-Pro-

klamation *An meine lieben Juden in Polen* (1916) in einer ukrainisch-jüdischen Kleinstadt aufblitzt, tritt in der englischen Ausgabe zwar zurück, bleibt aber in nicht übersetzten deutschsprachigen Liedstrophen (z. B. „Rosa, wir fahren nach Lodz, Lodz, Lodz…“, Lania 1934, S. 48) signalartig bestehen. Im US-amerikanischen Exil ab 1940 integrierte sich Lania sprachlich überaus rasch; selbst mit Erwin Piscator, mit dem er in Berlin intensiv kooperiert hatte, korrespondierte er auf Englisch, hielt während der Kriegsjahre hunderte von Vorträgen für das *Jewish Distribution Committee,* den *United Jewish Appeal* und für diverse Radiostationen. Hochaktiv im *American Lecture Bureau – Speakers for Democracy* verfasste er rund ein Dutzend Filmscripts auf Deutsch wie auf Englisch. Im *Aufbau* erschien 1942 auf Deutsch das Hörspiel *Wien – Central Park*, auf Englisch folgten Radio-Sketches wie *As the Comrade sees it* für die Sender *Voice of America* und *Radio Free Europe* Anfang der 1950er Jahre (LLP, Box 9; vgl. Schwaiger 2017, S. 423). Diese zweisprachige Vortrags- und Publikationstätigkeit, die sich zunehmend auf das biografische Genre, auf Reportagen und Essays verlagerte, schien ihm keine grundlegenden Probleme zu bereiten. Lania empfand oder stilisierte sie im Rückblick als funktional-operative, „wie ich ja auch meine russische Abstammung und mein Judentum stets nur als eine wesentliche und fruchtbare Ergänzung meines Deutschtums angesehen habe“ (Lania 1954, S. 339), – eine Positionierung, die in *Today we are Brothers* (1942) noch nicht mit dieser Fokussierung auf das Deutsche als essentialistische Kategorie verbunden war. Es liegt nahe, die deutschsprachige Fassung als durch die Exilerfahrung geprägte Überarbeitung anzusehen, welche die akzentuierte kulturräumliche Selbstverortung – in Wien, Berlin und Paris, in Italien und Russland – sowie die habituell-gesellschaftlichen Umbrüche seit 1918 zwar differenziert in den Blick nahm, aber den Abschied von Europa nicht mehr (wie noch 1942) als schmerzlichen markierte: „It had hurt me to leave Capodistria, Vienna – there I had lost something. I had lost fragments of my life.“ (Lania 1942, S. 336)

Eine betont funktionale Zweisprachigkeit kennzeichnet auch die Werkbiografie von Alfredo Bauer, der seit 1939 in Buenos Aires lebte und wirkte. Blieb in seiner frühen Phase und in der feuilletonistischen Arbeit bis in die 1960er Jahre zwar das Deutsche seine zentrale Arbeitssprache, so wechselte er für die seit den 1970er Jahren entstehenden sozialpolitischen und kulturhistorischen Schriften wie *La mujer, ser social y consiencia* (Die Frau, soziale Existenz und Bewusstsein), *Sexo y sociedad* (Geschlecht und Gesellschaft) oder die *Historia crítica de los Judíos* (Kritische Geschichte der Juden) ins argentinische Spanisch, in dem auch sein vierbändiger Familienroman *Los compañeros antepasados* zunächst verfasst und veröffentlicht wurde. Nach abgebrochenen Teilübersetzungen in den 1980er Jahren erschien dieser erst 2012 unter dem Titel *Die Vorgänger* vollständig auf Deutsch. Diese Form sprachlichen Codeswitchings war zudem begleitet von Übersetzungen ins Spanische (Heine, Jura Soyfer) bzw. von Bearbeitungen von Texten für die argentinische Bühne (Goethe, Zweig, Hacks, Mitterer), aber auch von Übertragungen aus dem Spanischen ins Deutsche sowie von – allerdings unveröffentlicht gebliebener – spanischsprachiger Lyrik. In seinem letzten Lebensjahr-

zehnt schrieb er wieder ausschließlich auf Deutsch, ohne dabei auf transkulturelle Konstellationen zu verzichten wie z. B. in der Szenenfolge *Anders als die anderen. 2000 Jahre jüdisches Schicksal* (2004). In einem Brief bekannte sich Bauer ausdrücklich zu dieser funktionalen Sprachwahl: „Jedenfalls war […] bei der Wahl der Sprache stets entscheidend, ob ich die Möglichkeit hatte, das Geschriebene auch irgendwo anzubringen" (Bauer 2001). Mehr- oder zweisprachige Texte im Sinn textinterner Sprachmischung hat Bauer dezidiert vermieden und an deren Stelle separate Texte auf Deutsch und auf Spanisch vorgelegt. Georges-Arthur Goldschmidt hat diese exilbedingte Mehrsprachigkeit, in Abgrenzung zu einer natürlich gewachsenen Zweisprachigkeit, als „Doppelsprachigkeit" bezeichnet, weil diese „mit dem Existenzverbot zusammenfällt" (Goldschmidt 2020, S. 6).

Dagegen finden sich zwei- oder mehrsprachige Konstellationen bei Autor:innen, die bereits vor ihrer Exilerfahrung mit Sprache experimentell umgegangen sind wie z. B. bei jungen Stimmen, die oft zugleich im medialen Bereich tätig waren. Franzi Ascher, Tochter des Komponisten Leo Ascher, darf zu diesen gerechnet werden. Für die *Austro American Tribune,* eine zweisprachige Zeitschrift in New York (1943–1948), verfasste sie ab 1944 Kurzprosa, welche zunehmend eine US-amerikanische Sprachsignatur aufwies. Von signalhaftem Charakter sind bereits einige Titel wie *Drugstore Rhapsodie* oder *Rockaway Baby*. Diese Prosa hat sie in einer späteren, Typoskript gebliebenen, Werkbiografie als „light essays on everydaylife in New York" bezeichnet; es handelt sich in der Tat um Erkundungen eines neuen Umfeldes, das sich auch sprachlich als neues Terrain erweist und das Ascher in Form eines Language-Crossing, aber auch der Selbstübersetzung auszuloten versucht (Ascher-Nash, Typoskript undat.). Im Unterschied dazu praktizierte Felix Pollak eine nahezu perfekte Zweisprachigkeit. Seine Lyrik publizierte er bis knapp vor seinem Tod ausschließlich im amerikanischen Englisch, sieben Bände, flankiert von Kurzprosa, Übersetzungen und Essays. Im letzten Band, *Benefits of Doubt/Vom Nutzen des Zweifels* (1988/89), zeigt sich auch die formale Bandbreite mit einer stupenden metrischen Präzision, Vielfalt und Kreativität. Vereinzelte Gedichte nur, wie z. B. *A Matter of History*, stellen eine zweisprachige Grundsignatur in einzelnen Versen offen aus: „The torturers again what they had been before – hotel captains, / clerks, engineers, raising families and pets, watching wrestling / on *Fernseh* screens, with only a faint remembrance, a vague / nostalgia for *Kraft durch Freude* – wo sind die Zeiten!" (Pollak 1973, S. 52, Herv. i. O.)

3 Fazit und Ausblick

Vilém Flussers These, „[d]er Vertriebene muß kreativ sein" bzw. „[d]as Exil, wie immer es auch geartet sein möge, ist die Brutstätte für schöpferische Taten, für das Neue" (Flusser [1984/85] 2007, S. 103, 109), scheint durch postexilische sowie durch Texte der transkulturellen Gegenwartsliteratur weithin Bestätigung zu finden. Sein Kreativitätsverständnis differiert dabei von dem der plurilingual-pluri-

kulturell konnotierten Ghettoprosa sowie der klassischen Exilliteratur insofern, als es dezidiert sprachliche und transkulturelle Aspekte als dynamische, keineswegs auf Assimilation ausgerichtete Faktoren anspricht und – wohl aufgrund eigener Vielsprachigkeit und exilbedingtem nomadischen Leben – im eigenen Werk umsetzt. Als verwandte Beispiele dürfen hier Autor:innen aus der ehemaligen Sowjetunion benannt werden wie z. B. Lena Gorelik oder Vladimir Vertlib. Beide verknüpfen ihre je spezifische diasporische Erfahrung mit Reflexionen über die Verwendung sowohl ihrer Muttersprache (Russisch), manchmal auch der Großelternsprachen (Jiddisch u. a.) als auch ihrer aktuellen Sprachen, die mitunter über das Deutsche hinausreichen. Und sie verbinden die – kreative – Sprachreflexion mit einer nicht minder radikalen Befragung ihres Jüdisch-Seins: oft in nichtjüdischer Umgebung, aber auch in israelisch-arabischen Begegnungsräumen wie z. B. Vertlib im Roman *Schimons Schweigen* (2012) oder Gorelik in einem Rückblick auf den sowjetischen (Sprach)Alltag im Kontrast zur deutsch-protestantischen Umgebung außerhalb der Asylantenbaracken Mitte der 1990er Jahre in *Wer wir sind* (2021).

Doch auch Schriftsteller:innen des Exils und des Postexils haben neben ihren entweder auf Deutsch oder in der Exil-Immigrationssprache publizierten Texten Möglichkeiten plurilingualer Ausdrucksformen mitunter intensiv ins Kalkül gezogen, wie inzwischen zugängliche Nachlassbestände dokumentieren. Der als Friedrich Mandelbaum geborene Frederic Morton, anerkannter US-Schriftsteller seit *Asphalt and Desire* (1952), hat in mehreren Essay- und Vortrags-Typoskripten mit Bezugnahme auf Jean Améry einerseits, der ihm geholfen habe, „Metamorphosen meines eigenen Lebens klar zu erkennen" – einem Leben, das, gleich dem Seinen, „zwischen zwei Fremden verbracht wurde" (Morton, On Jean Améry, undat.), und im Zuge seiner Wiederannäherung an Österreich andererseits sowie gestützt auf das US-amerikanische Interesse für die „Bad Boys" Freud, Schnitzler oder Wittgenstein seine Reserven gegenüber dem belasteten Österreich sukzessive aufgegeben bzw. diese in sprachkreative Überlegungen eingearbeitet. So heißt es z. B. im Typoskript *Österreichs Image* (dessen Grundsprache das Englische ist, das sich aber an mehreren Stellen ins Zweisprachige öffnet):

> Sogar ich, der als Fritz Mandelbaum *gebored* [sic!] wurde und der als Judenkind das Johlen des Anschlusses hoeren musste – ich muss auch zugeben, that this city with all its dubious phases of the past has a sweetness and a grace that seems peculiary indestructible and increaslingly rare […] provincial in the best sense of the word… outside of the suction of this rush. (Morton, Österreichs Image, S. 4, 7, Herv. P.-H. K.)

Der ‚rush' bzw. das ‚Räderwerk Fabrik' wird in seinem späteren Roman *Crosstown Sabbath* (1987/dt. 1993) denn auch in vielfältiger Weise zur Metapher einer transkulturellen und translingualen Existenz, zu einem „schreibende[n] Räderwerk gebaut aus einer Sprache, die nicht meine eigene ist" (Morton 1993, S. 41) bzw. – in der ‚nicht eigenen' ersten Schreibsprache – „a writing wheelworks built on a language to which I am not native" (Morton 1987, S. 32).

Die Wahl der Literatursprache(n) und der Umgang mit ihr/ihnen erwies sich demnach schon in den Aufnahmeländern der Exilierten von 1933/38 als komplexe Herausforderung, die sich im Zuge von Alters-(Teil)Remigrationen komplizierte, oft aber auch produktive Perspektiven eröffnete. Letztere weisen strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem migrantisch-hybriden Feld der jüngsten Generation deutschsprachig-jüdischer Schriftsteller:innen auf und weiten die Idee eines Schreibens mit „Mehrfachidentitäten" (Vertlib 2010–11, S. 135) beständig aus.

Literatur

Adunka, Evelyn: Marek Scherlag. In: Dies./Judith Aistleitner/Alexander Emanuely (Hg.): Vieler Sterne Geist. Moderne jiddische Lyrik. Eine Auswahl. In Nachdichtungen von Alfons Petzold, Marek Scherlag und Lorenz Scherlag. Wien 2017, 115–120.

Aichner, Herlinde: Die Revolution von 1848 und die Frage der jüdischen Nationalität: L. A. Frankl und M. Rappaport. In: Hubert Lengauer/Primus-Heinz Kucher (Hg): Bewegung im Reich der Immobilität. Revolutionen in der Habsburgermonarchie 1848–1849. Literarisch-publizistische Auseinandersetzungen. Wien/Köln/Weimar 2001, 333–361.

Ascher, Franzi: Drugstore Rhapsodie. In: Austro-American Tribune 4/5 (1945), 16.

Ascher, Franzi: Rockaway Baby. In: Austro-American Tribune 7/1 (1948), 12.

Bauer, Alfredo: Los compañeros antepasados. Buenos Aires 1976–1985.

Bauer, Alfredo: Anders als die anderen. 2000 Jahre jüdisches Schicksal. Eine Szenenfolge. Hg. u. mit einem Nachw. vers. von Primus-Heinz Kucher. Wien 2004.

Bauer, Alfredo: Die Vorgänger. Romanzyklus. Hg. von Monika Tschuggnall. Wien 2012 [span. 1976–1985].

Benteler, Anne: Sprache im Exil. Mehrsprachigkeit und Übersetzung als literarische Verfahren bei Hilde Domin, Mascha Kaléko und Werner Lansburgh. Stuttgart 2019.

[Bienenfeld, Elsa]: (Residenzbühne). In: Neues Wiener Journal 18/6099 (15.10.1910), 12.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Dembeck, Till/Parr, Rolf (Hg.): Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch. Tübingen 2017.

Dymow, Ossip: Nju. Eine Alltagstragödie. Deutsch von A. Eliasberg/C. Ritter. Berlin 1908.

Dymow, Ossip: Pogrom. In: Neues Wiener Journal 14/4638 (20.9.1906), 1–2.

Feuchtwanger, Lion: Der Schriftsteller im Exil [1943]. In: Ders.: Ein Buch nur für meine Freunde. Frankfurt a. M. 1984, 533–538.

Flusser, Vilém: Exil und Kreativität [1984/85]. In: Ders.: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Hamburg 2007, 103–109.

Fuchs, Anne: Mimicry und Assimilation. Leopold Komperts Ghettogeschichten in postkolonialer Perspektive. In: Jürgen Barkhoff/Gilbert Carr/Roger Paulin (Hg.): Das schwierige 19. Jahrhundert. Germanistische Tagung zum 65. Geburtstag von Eda Sagarra im August 1998. Tübingen 2000, 497–508.

Gamling, David: Einsprachigkeit, Mehrsprachigkeit, Sprachigkeit. In: Till Dembeck/Rolf Parr (Hg): Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch. Tübingen 2017, 35–44.

Glasenapp, Gabriele von: Nationaldiskurse und Transnationalität in deutsch-jüdischer Ghettoliteratur. In: Doerte Bischoff/Susanne Komfort-Hein (Hg.): Handbuch Literatur & Transnationalität. Berlin/Boston 2019, 330–340.

Goldschmidt, Georges-Arthur: Vom Nachexil. Göttingen 2020.

Gorelik, Lena: Wer wir sind. Roman. Berlin 2021.

Großmann, Stefan: Residenzbühne. In: Arbeiter-Zeitung 22/284 (16.10.1910), 3.

Kilcher, Andreas: Diasporakonzepte. In: Hans Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016, 135–150.
Kompert, Leopold: Auf, nach Amerika! In: Oesterreichisches Central-Organ für Glaubensfreiheit, Kultur, Geschichte und Literatur der Juden (1848), Nr. 6, 77–78; Nr. 7, 89–90.
Kompert, Leopold: Die Kinder des Randars [1848]. Hg. von Primus-Heinz Kucher. Klagenfurt 1998.
Kremnitz, Georg: Mehrsprachigkeit in der Literatur. Ein kommunikationssoziologischer Überblick. 2. erw. Aufl. Wien 2015.
Krobb, Florian: ‚Durch heutige Sprache und Kunstform wieder beleben…'. Expressions of Jewish Identity in German Literature around 1848: Salomon Kohn, Hermann Schiff, Leopold Kompert. In: German Life and Letters 49/2 (1996), 159–170.
Kucher, Primus-Heinz: Ghetto-Literatur. Zwischen Kanon-Sehnsucht und Kanon-Ausschluss. In: Jürgen Struger (Hg.): Der Kanon – Perspektiven, Erweiterungen und Revisionen. Tagung österreichischer und tschechischer Germanistinnen und Germanisten, Olmütz/Olomouc, 20.-23.9.2007. Wien 2008, 271–288.
Kucher, Primus-Heinz: „a precarious balance between my two means of expression". Sprachreflexion, Kulturtransfer und mehrsprachige Werksignatur im Exil am Beispiel von Leo Lania und Hilde Spiel. In: Exilforschung 32 (2014), 211–230.
Lania, Leo: Land of Promise. London 1934.
Lania, Leo: Land im Zwielicht. Wien 1949.
Lania, Leo: Today we are Brothers. The Biography of a Generation. Boston 1942.
Lania, Leo: Wien – Central Park. In: Reconstruction – Aufbau 8/14 (1942), 7–8.
Lania, Leo: Welt im Umbruch. Biographie einer Generation. Frankfurt a. M./Wien 1954.
Meisels, Samuel: Vorwort [1916]. In: Evelyn Adunka/Judith Aistleitner/Alexander Emanuely (Hg.): Vieler Sterne Geist. Moderne jiddische Lyrik. Eine Auswahl. In Nachdichtungen von Alfons Petzold/Marek Scherlag/Lorenz Scherlag. Wien 2017, 6–9.
Morton, Frederic: Crosstown Sabbath. Über den Zwang zur Unrast. Autorisierte Übers. aus d. Amerik. von Susanne Costa. Wien 1993.
Morton, Frederic: Crosstown Sabbath. A Street Journey through History. New York 1987.
Petrbok, Václav: Ludwig August Frankl als tschechischer Dichter? In: Louise Hecht (Hg.): Ludwig August Frankl (1810–1894). Eine jüdische Biographie zwischen Okzident und Orient. Köln/Weimar/Wien 2016, 89–120.
Pollak, Felix: A Matter of History. In: Ders.: Ginkgo. New Rochelle, N. Y. 1973, 53.
R.: Der Theaterskandal in Stuttgart. In: Neues Wiener Journal 38/13264 (23.10.1930), 14.
Rabinovici, Doron: I wie Rabinovici. Zu Sprachen finden. Wien 2019.
Rampton, Ben: Crossing. Language and Ethnicity among Adolescents. London 1995.
Roat, Robert: A Novel of Great Scope. Land of Promise. By Leo Lania. In: Jewish Daily Bulletin 12/3052 (20.1.1935), 9.
Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Die Gegenwart. 2., durchaus umgearb., um einen Bd. verm. Aufl. London/Leipzig/Paris 1855.
Schnitzler, Arthur: Der Weg ins Freie [1908]. Frankfurt a. M. 1961.
Schubert, Kurt: Die Geschichte des österreichischen Judentums. Wien/Köln/Weimar 2008.
Schwaiger, Michael: „Hinter der Fassade der Wirklichkeit". Leben und Werk von Leo Lania. Wien 2017.
Vertlib, Vladimir: Schimons Schweigen. Wien 2012.
Vertlib, Vladimir: Die Ambivalenz der Diasporagefühle. In: Das Jüdische Echo 59 (2010–11), 134–137.
Waldinger, Ernst: Die kühlen Bauernstuben. Gedichte. New York 1946.
Waldinger, Ernst: Die Heilkraft der Sonette [1963]. In: Ders.: Noch vor dem jüngsten Tag. Ausgewählte Gedichte und Essays. Hg. und mit e. Nachw. von Karl-Markus Gauß. Salzburg 1990, 104.

Ungedruckte Texte

Ascher-Nash, Franzi: Lauf, lauf, Lebenslauf. Der rote Faden einer Autobiographie. New York/Wien, Typoskript, undatiert.
Bauer, Alfredo: Brief an den Verfasser vom 18.9.2001.
Dymow, Ossip: Schatten über Harlem. In: Staatsarchiv Ludwigsburg E18 VIII Bü 1185. http://www.landesarchiv-bw.de/plink/?f=2-34865-1.
Lania, Leo: Leo Lania Papers (LLP), 1916–1959. Wisconsin Historical Society Archives.
Morton, Frederic: Österreichs Image: Das Gold der Provinz. In: Ders.: Nachlass, ÖLA Wien, Box 464, 1.8.6.
Morton, Frederic: On Jean Améry – Amérys zweite Fremde. In: Ders.: Nachlass, ÖLA Wien, Box 464, 1.8.11.

Film

Ossip Dymow: Mieter Schulze gegen alle. Froelich-Film 1932.

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.

Exophonie – Das Heraustreten der Stimme aus der Schrift

Christine Frank

1 Einleitung

Der Begriff ‚exophon' stammt aus der Ortsnamenkunde und dient hier zur Bezeichnung von Ortsnamen, die anders lauten oder geschrieben werden als die am Ort verwendeten Namen wie zum Beispiel Mailand als exophone Bezeichnung für (endophon) Milano, Moskau für Москва oder London in deutscher Aussprache (Scheuringer 2005). Als literaturwissenschaftlich relevanter Terminus wurde ‚exophon' erstmals in den 1990er Jahren in Bezug auf afrikanische Literaturen in europäischen Sprachen gebraucht (Heinrichs 1992). Grundlegend für die weitere Entwicklung des Konzepts wurde eine Tagung über Mehrsprachigkeit und transkulturelle Kommunikation, die Edouard Glissant und David Wills unter dem Titel ‚Renvois d'ailleurs/Echoes from Elsewhere' 1992 an der Louisiana State University in Baton Rouge organisierten. Hier wurden frankophone Texte von Autor:innen der verschiedensten Nationen, Ethnien, Religionen und Kulturräume diskutiert, die sich nicht ohne Weiteres der Idee einer französischen Nationalliteratur subsumieren lassen. Jacques Derrida erweiterte seinen damaligen Konferenzbeitrag vier Jahre später zu der für alle weiteren Überlegungen zu Exophonie maßgeblichen Studie *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (Derrida 1996), verwendete den Begriff selbst aber nicht.

Seit den 2000er Jahren wird ‚exophon' international gebraucht zur Klassifizierung von Autor:innen, die sich entschieden haben, ihre Texte in einer *anderen* Sprache zu schreiben: anders im Verhältnis zu der von ihnen sonst gebrauchten Sprache, ihrer voraufgegangenen Sprachpraxis (Muttersprache oder zunächst ge-

C. Frank (✉)
Institut für Deutsche und Niederländische Philologie, FU Berlin, Berlin, Deutschland
E-Mail: christine.frank@fu-berlin.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_26

brauchte Schriftsprache) oder anders in Bezug auf den Sprachraum, in dem sie leben und ihre Texte verfassen (aufgrund eines Ortswechsels oder in bewusster Entscheidung für die andere Sprache, wenn zum Beispiel Arabisch sprechende und in diesem Sprachraum lebende Autor:innen Englisch oder Französisch schreiben). Damit ist exophones Schreiben immer auch räumlich und zeitlich markiert. Exophonie als Praxis eines *anderen* Sprechens stellt eine bedeutende Möglichkeit dar, sich kritisch auf einen sprachlich bereits besetzten Ort zu beziehen. Dies setzt voraus, dass Autor:innen mehrsprachig sind, dass sie sich bewusst und begründet für eine *andere* Sprache entschieden haben und dass auch ihr monolingualer Sprachgebrauch „Anders-Sprachigkeit" (Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007) argumentativ und mit ästhetischen Mitteln reflektiert.

Exophonie wurde zur Leitkategorie einer 2004 von Doug Slaymaker an der University of Kentucky organisierten Tagung zum Werk der Japanisch und Deutsch schreibenden Autorin Yoko Tawada, die schon im Titel (‚Voices from Everywhere'; Slaymaker 2007) auf die frühere Tagung in Baton Rouge anspielte. Hier bestimmte Marjorie Perloff „exophonic writing" als „writing in a second language, a language always other from one's own" (Perloff 2007, S. vii). Keijirō Suga betonte darüber hinaus das kreative Potenzial von Exophonie und verwies darauf, dass exophones Schreiben „a constant process of self-translation" miteinschließe (Suga 2007, S. 27). Reiko Tachibana argumentierte, dass Exophonie auch die Muttersprache der Schreibenden affiziere und tendenziell diskurskritisch angelegt sei. Im Falle Yoko Tawadas gehe es darum „to dismantle what she calls the ‚ultranationalistic' (*kokusuishugitekina*) concept of a ‚beautiful' Japanese language" (Tachibana 2007, S. 154). Exophones Schreiben bezeichnet demnach nicht allein die Tatsache, *dass* Autor:innen eine andere Sprache wählen, sondern *wie* sie Sprache gebrauchen, um ihr zugleich die Reflexion auf die darin zum Ausdruck gebrachten kulturellen Systeme einzuschreiben. Der exophonem Scheiben immanente kulturkritische Impuls zielt nach Tachibana schließlich auch auf die Leser:innen:

> Inclusive in nature, the literature of exophony can engage the reader who needs to step outside/inside of their mother tongue and acquired languages in order to become what Deleuze and Guattari call a foreigner in our own language. This may be expanded further to the notion of becoming a foreigner in our own culture, nation, and history. (Tachibana 2007, S. 164)

Exophon sind also nicht allein Autor:innen, die in einer anderen Sprache schreiben. Exophonie bezeichnet eine Qualität von Texten; es geht um einen der Sprache in kulturkritischer Funktion eingeschriebenen sprachlichen ‚Verfremdungseffekt', der als Impuls auch von deren Leser:innen aufgenommen werden kann.

Im deutschsprachigen Raum etablierten Susan Arndt, Dirk Naguschewski und Robert Stockhammer den Begriff ‚Exophonie' ausgehend von zwei ebenfalls den Literaturen Afrikas und ihrer Beziehung zu den europäischen Sprachen gewidmeten Konferenzen in Dakar (2002) und Berlin (2005) als Konzept von „Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur" (Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007).

Damit wird Exophonie explizit als Praxis definiert, eine Sprache *als eine andere* zu gebrauchen, sie *anders* zu schreiben, ihr die Differenz einer *anderen Stimme* miteinzuschreiben. In Anlehnung an Michail M. Bachtins Konzept der Polyphonie (Bachtin 1971) lässt sich exophones Schreiben so auch als das Heraustreten einer Stimme aus der Schrift verstehen – als Ausdruck der Ambivalenz von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit oder ‚eigen' und ‚fremd', aber auch als Intention auf ein Überwinden der Dichotomie von ‚Muttersprache' und Zweitsprache/Fremdsprache.

In extremer Weise hat Jacques Derrida die Anders-Setzung der einen, eigenen Sprache als Bruch erfahren, als 1943 durch die Aufhebung des Crémieux-Erlasses ihm und allen anderen Juden und Jüdinnen in Algerien der Gebrauch der französischen Sprache verboten wurde – der einzigen Sprache, die sie sprechen konnten (Derrida 1996, S. 34–35, 55).

Exophonie wird bisher überwiegend gebraucht zur Klassifizierung mehrsprachiger Autor:innen der jüngeren und der Gegenwartsliteratur, die sich bewusst für eine der von ihnen beherrschten Sprachen als ihre Schriftsprache entschieden haben und die diese Sprache in kulturkritischer Funktion gebrauchen. Im Zentrum des Interesses steht die Vielzahl zeitgenössischer Autor:innen weltweit, deren Texte im Zusammenhang von (Post-)Kolonialismus, Exil oder Migration entstehen (Wright 2008). In welchem Ausmaß und auf welche Weise exophone Autor:innen das Potenzial ihrer Mehrsprachigkeit nutzen und in monolingualen Texten Exophonie als Verfahren einsetzen, um ihr Verhältnis zu der gewählten Sprache und der darin sich artikulierenden Kultur zum Ausdruck zu bringen oder Spuren einer anderen Sprache und Kultur in diese einzuschreiben, hängt immer auch davon ab, in welchem Verhältnis sich die Schreibenden zur Sprachkultur der gewählten Sprache befinden.

Bei der Etablierung des vergleichsweise jungen Konzepts der Exophonie fällt auf, dass es überwiegend auf Gegenwartsliteratur im Zeichen von Dekolonisierung, Postkolonialismus und zunehmender globaler Migration angewandt wird. Exophonie im Hinblick auf weiter zurückreichende historische Prozesse wurde bisher kaum untersucht. Für die Analyse der „deutschen Sprachkultur von Juden", wie sie Stephan Braese in einer einschlägigen Studie zum Zeitraum 1760–1930 vorgelegt hat (Braese 2010), erscheint das Konzept aber ebenso in hohem Maße geeignet.

Anhand von acht paradigmatischen Autoren beschreibt Braese die deutsche Sprachkultur von Juden als ein mit Moses Mendelssohn einsetzendes Projekt, durch die Entscheidung für die deutsche Sprache am übergreifenden Projekt der europäischen Aufklärung teilzunehmen, aktiv dazu beizutragen und mittels der deutschen Sprache die Emanzipation der Juden und Jüdinnen in den deutschsprachigen Gebieten (und noch darüber hinaus) zu ermöglichen. Viele, wenn auch nicht alle der von Braese untersuchten Autoren waren mehrsprachig ausgebildet. Oft implizierte die Entscheidung für das Deutsche als Literatursprache eine Entscheidung gegen den Gebrauch anderer Sprachen, gegen das Hebräische, das Jiddische oder eine weitere Vernakularsprache. Braese argumentiert, dass selbst Au-

toren wie Karl Kraus oder Victor Klemperer, die immer im deutschen Sprachraum gelebt und die keine Entscheidung zwischen dem Deutschen und einer anderen Sprache getroffen haben, in ihrer spezifischen Art und Weise des Sprachgebrauchs demselben Projekt verpflichtet waren. Hier ging es nicht einfach um Assimilation an die deutsche Sprache, sondern darum, die deutsche Sprache zur Schriftsprache *auch* einer *anderen* Kultur – nämlich der jüdischen – zu machen, und ihr in und mit der deutschen Sprache eine eigene Stimme zu geben. Heinrich Heines „biblische Schreibweise" (Briegleb 1997) lässt sich in diesem Sinne als exophone Schreibweise beschreiben nicht allein deshalb, weil Heine seit den frühen 1830er Jahren bis zu seinem Tod 1856 dauerhaft in Paris lebte – als konsequent Deutsch schreibender Autor in einer französischen Sprachumgebung –, sondern weil er eben diese Sprache und die darin zum Ausdruck kommende Kultur zum kritischen Zentrum seines Schreibens gemacht hatte. Als Gegenbeispiel könnte Yvan Goll herangezogen werden, der als mehrsprachiger Autor in drei Sprachen (neben Deutsch auch Französisch und zuletzt Englisch) und in drei sprachkulturellen Räumen lebte und schrieb, aber nie die spezifische Dimension des Exophonen und die damit verbundenen (sprach)kulturkritischen Implikationen entwickelt hat.

Die von Braese paradigmatisch beschriebene deutsche Sprachkultur von Juden lässt sich in ihrem Charakter der bewussten Entscheidung für die deutsche Sprache als mitzubegründender Sprache einer *anderen* deutschen Wissenskultur auch mit dem Konzept der Exophonie beschreiben. Im Rückblick auf die spezifische Geschichte der deutschen Sprachkultur von Juden wird gerade die exophone Qualität ihrer Schreibweisen erkennbar als deren genuin kulturkritisches Potenzial.

2 Exophones Schreiben in deutscher Sprache nach dem Geschichtsbruch

Besondere Bedeutung erlangt das exophone Schreiben jüdischer Autor:innen deutscher Sprache nach dem Geschichtsbruch. Für die deutsche Sprache als Sprache ihres literarischen Schreibens entscheiden sich sowohl deutschsprachig-jüdische Autor:innen, die auch nach 1945 dauerhaft außerhalb des deutschen Sprachraums leben wie Elias Canetti, Nelly Sachs, Peter Weiss oder Paul Celan sowie, andererseits, Autor:innen, die sich erst nach 1945 im deutschen Sprachraum ansiedeln und dann Deutsch schreiben, wie Maxim Biller, Lena Gorelik, Jan Himmelfarb, Wladimir Kaminer, Katja Petrowskaja, Doron Rabinovici, Julya Rabinowich oder Vladimir Vertlib, oder die Deutschland verlassen haben und dennoch auf Deutsch publizieren wie Lea Fleischmann, Barbara Honigmann oder Peter Stephan Jungk. Nicht alle der von diesen Autor:innen verfassten Texte können und sollten als exophon klassifiziert werden, selbst wenn sie (aus der Perspektive der Autor:innen) in einer *anderen* Sprache geschrieben wurden. Exophonie wird erst dann zur literaturwissenschaftlich brauchbaren Kategorie, wenn sie es ermöglicht, auf bewusst eingesetzter „Anders-Sprachigkeit" beruhende Textqualitäten zu erfassen, ihre Funktionen zu beschreiben und die so qualifizierten Texte auch in ihrer historischen Dimension zu bestimmen.

Als prominentes Beispiel exophonen jüdischen Schreibens nach dem Geschichtsbruch kann auf das Werk von Paul Celan verwiesen werden. Celan wurde 1920, zwei Jahre nach dem Zerfall des Habsburger Reiches, als Paul Antschel in Czernowitz geboren. Seine Eltern waren Bukowiner Juden, die Mutter stammte aus Sadagora bei Czernowitz, einem Zentrum des Chassidismus. Seine Muttersprache, darauf hat er immer wieder emphatisch hingewiesen, war die deutsche Sprache seiner Mutter. Celan erlebte Czernowitz weder als sprachlich homogen noch seine eigene Umgebung als sprachlich konstant. Er besuchte nacheinander Schulen in mehreren Sprachen: Deutsch, Hebräisch, Rumänisch und Ukrainisch. Nach einem Jahr Medizinstudium in Frankreich studierte er an der Universität Czernowitz Romanistik, zunächst auf Rumänisch, nach der Besetzung der Stadt durch die Rote Armee 1940 auf Russisch. Mit Kriegsende verließ Celan Czernowitz und lebte von 1945 bis 1947 in Bukarest, wo er für einen russischen Verlag Werke aus dem Russischen ins Rumänische übersetzte. Sein erstes veröffentlichtes Gedicht erschien 1947 in der rumänischen Übersetzung eines Freundes (*Tangoul morţii*), sein erstes Buch erschien 1948 auf Deutsch in Wien (*Der Sand aus den Urnen*). Zu diesem Zeitpunkt hatte Celan Wien, wo er sich nur wenige Monate lang aufgehalten hatte, bereits verlassen. Bis zu seinem Freitod im Frühjahr 1970 lebte er in Paris. Dort schloss er sein Universitätsstudium ab, heiratete und gründete eine Familie, mit der er ausschließlich Französisch sprach.

Celan hat sich zeitlebens immer nur kurzfristig im deutschen Sprachraum aufgehalten, schrieb jedoch in keiner anderen als seiner Muttersprache, auch wenn seine Ausbildung und seine Lebenspraxis von Anbeginn von anderen Sprachen (vor allem dem Rumänischen und dem Französischen) dominiert waren. Er hat keinen Sprachwechsel vollzogen, wohl aber aus mehreren Sprachen ins Deutsche übersetzt. Wie Heine kann auch Celan nicht allein deshalb als exophoner Autor bezeichnet werden, weil die Sprache, in der er schrieb, eine andere ist als die Sprache seiner Lebensumgebung, sondern weil er in der Entscheidung, ausschließlich auf Deutsch zu schreiben, die Grundlage seines Selbstverständnisses als Dichter sah. Dabei wurde offensichtlich gerade die exophone Position zur Bedingung der Möglichkeit deutschsprachiger Dichtung nach Auschwitz, so wie Celan sie verstand.

Explizit bringt dies ein unveröffentlichter Brief vom 2. August 1948 zum Ausdruck, den Celan aus Paris an Verwandte nach Israel anlässlich der Staatsgründung im Mai sandte. Celan begründet hier seine Entscheidung, nicht dorthin auszuwandern, folgendermaßen: „Vielleicht bin ich einer der Letzten“, schreibt Celan, „die das Schicksal jüdischer Geistigkeit in Europa zuendeleben müssen.“ Außerdem erklärt er, „daß es nichts in der Welt gibt, um dessentwillen ein Dichter es aufgibt zu dichten, auch dann nicht, wenn er ein Jude ist und die Sprache seiner Gedichte die deutsche ist“ (zit. nach Rosenthal 1983, S. 403). Und 1961 antwortet er auf eine Umfrage der Pariser Librairie Flinker zum Problem der Zweisprachigkeit: „Dichtung – das ist das schicksalhaft Einmalige der Sprache.“ (Celan [1961] 1983a, S. 175) Da die deutsche Sprache die Sprache seiner Mutter und die Sprache der Mörder seiner Mutter war, empfand es Celan als seine schicksalhafte Bestimmung

als Überlebender, seine Gedichte in dieser Sprache dem Gedächtnis an die Ermordeten zu widmen.

Eine pointierte öffentliche Positionsbestimmung unternimmt Celan, der bis dahin von Paris aus zwei Gedichtbände in Deutschland publiziert hatte, *Mohn und Gedächtnis* 1952 und *Von Schwelle zu Schwelle* 1955, als er 1958 den Bremer Literaturpreis erhält. In seiner Ansprache anlässlich der Preisverleihung arbeitet er zunächst das Verhältnis seiner Zuhörer:innen und sein eigenes Verhältnis zur deutschen Sprache differenziert heraus (Celan [1958] 1983b, S. 185–186). Er beginnt mit einer (implizit auf Heidegger anspielenden) Überlegung zur ursprünglichen Verwandtschaft von „Denken und Danken […] in *unserer* Sprache" (Herv. C. F.). „Von hier aus", so Celan, wolle er für den ihm verliehenen Preis danken. Im Anschluss daran kontrastiert er die Bremer Leserschaft mit den Leser:innen in der „nun der Geschichtslosigkeit anheimgefallenen ehemaligen Provinz der Habsburgermonarchie", jener Gegend, „in der Menschen und Bücher lebten". In beiden, so weit voneinander entfernten Gebieten wurde Deutsch gesprochen und gelesen, aber nicht nur Deutsch. Hier war, erinnert Celan seine Zuhörer:innen, auch „ein nicht unbeträchtlicher Teil jener chassidischen Geschichten zu Hause […], die Martin Buber *uns allen auf deutsch* wiedererzählt hat" (Herv. C. F.). Deutsch ist die „uns allen" zugängliche Sprache, die Kenntnisnahme, Überlieferung und Verbreitung auch jener jüdischen Traditionen ermöglicht, die in einer anderen Sprache verfasst wurden. Es ist diese Sprache, dieses Deutsch, das für Celan „inmitten der Verluste" dennoch „unverloren" blieb, auch wenn es „hindurchgehen" musste „durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede" (alle Zitate aus Celan [1958] 1983b, S. 185–186).

In seiner *Bremer Ansprache* verortet Celan sein eigenes Sprechen zunächst im geografischen Raum, der den historischen Sprachraum des Deutschen in seiner größten Ausdehnung umfasst, und dann in der historischen Dimension der geschichtlichen Katastrophe, die sein Sprechen hier und heute konditioniert. Hatte Celan so zuerst den Sprachraum des Deutschen sowie den die Sprachkultur von Juden umfassenden gemeinsamen Raum markiert, so unterscheidet er wenig später das „zu Erreichende […] Wien" von dem, was letztlich „erreichbar, nah und unverloren blieb […]: die Sprache" (Celan [1958] 1983b, S. 186). Im Gebrauch der deutschen Sprache, in der Zuweisung der existenziellen Bedeutung, die das Sprechen „in dieser Sprache" für ihn bekommen hat, wird dann weniger das eigene Pariser Exil pointiert, als das Deutsche selbst exterritorialisiert. Erst aus der exophonen Position heraus wird es zur einzig möglichen Sprache seiner Dichtung, die bestimmt ist durch Motivation („Bewegung") und Intention („Richtung"): Die Sprache seiner Gedichte ist Sprache in Bewegung, Sprache, die sich richtet „auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit" (Celan [1958] 1983b, S. 186). Zwei Jahre später wird Celan im *Meridian* dieses „ansprechbare Du" als das „Andere" bezeichnen (Celan [1960] 1983c, S. 196–197). Celans *Bremer Ansprache* ist ein explizites Bekenntnis zum Deutschen als Sprache seiner Gedichte, *weil* diese Sprache durch die Katastrophe hindurchgegangen ist. Zugleich ist es das Heraustreten der Stimme dessen, der „‚angereichert' von all dem" (Celan [1958] 1983b, S. 186) spricht, der

sein Sprechen aber nicht mehr vom Territorium des deutschen Sprachraums, geschweige denn einer Nationalsprache her bestimmen kann.

Nur wenige von Celans zeitgenössischen Leser:innen haben die Subtilität seiner *Bremer Ansprache* erfasst, im Gegenteil hat man anlässlich seiner öffentlichen Auftritte vor allem in den 1950er Jahren immer wieder auf seine besondere Sprechweise aufmerksam gemacht. Man nahm Celan zunächst als in Frankreich lebenden rumänischen Autor wahr, der, wie man meinte, erstaunlich gut Deutsch gelernt hatte. Die ablehnende Reaktion der Gruppe 47 auf seine erste und einzige Lesung bei der Frühjahrstagung 1952 wurde vor allem mit Celans anderer Stimme begründet. Seine Vortragsweise assoziierte Hans Werner Richter mit „Singsang" wie in einer Synagoge (Felstiner [1995] 1997, S. 98), ein anderer mit dem Tonfall von Goebbels (vgl. Arnold 2004, S. 76). Auch die bis in die Mitte der 1960er Jahre reichenden wiederholt negativen Reaktionen von Rezensenten bemerken immer wieder das Heraustreten der anderen Stimme aus der Schrift in Celans Gedichten, freilich ohne die exophone Qualität der Texte zu erfassen. Da wo sie diffamierend werden, fehlt es nicht an Bemerkungen zu Celans anderem Umgang mit der deutschen Sprache, etwa wenn Günter Blöcker behauptet: „Celan hat der deutschen Sprache gegenüber eine größere Freiheit als die meisten seiner dichtenden Kollegen. Das mag an seiner Herkunft liegen." (Blöcker [1959] 2008, S. 124)

In seiner Büchnerpreisrede entwickelt Celan 1960 die in Bremen vorgetragenen Überlegungen weiter. Hier geht er nicht mehr spezifisch auf die deutsche Sprache ein, sondern bezieht sich allgemein auf die Sprache der Dichtung oder, besser gesagt, auf das Sprechen des Gedichts. An zentraler Stelle seiner von Büchner ausgehenden Diskussion der Begegnung mit dem „Unheimlichen und Fremden" (Celan [1960] 1983c, S. 193) – Celan meint hier sowohl das Befremdende der ‚Kunst' wie das Unheimliche des geschichtlichen Geschehens – formuliert er, das Gedicht „bleibt seiner Daten eingedenk, aber es spricht […] in seiner eigenen, allereigensten Sache". Dennoch, so betont er, gehöre es „von jeher zu den Hoffnungen des Gedichts […] gerade auf diese Weise *in eines Anderen Sache* zu sprechen – wer weiß, vielleicht in eines *ganz Anderen* Sache" (Celan [1960] 1983c, S. 196; Herv. i. O.). In der Intention auf dieses erst freizusetzende Andere erkennt Celan das Wesentliche des Sprechens des Gedichts. Damit wird Anders-Sprachigkeit nicht mehr bestimmt als eine relationale Gegebenheit; vielmehr wird solches Sprechen zur Utopie einer ‚Freisetzung', wie Celan es nennt, in der Hoffnung auf Überwindung der Dichotomie von ‚eigen' und ‚fremd' durch die Anerkennung des Anderen als Qualität *sui generis*.

Im Gedichtband *Die Niemandsrose* (1963) setzt sich Celan mit seiner exophonen Position im Spannungsfeld von Heimat und Exil ebenso intensiv auseinander, wie er auf die Kritik an seiner *anderen* Stimme reagiert. In vielen Gedichten finden sich Einsprengsel aus anderen Sprachen und Texten, sie reichen beispielsweise von Guillaume Apollinaires *Pont Mirabeau* bis hin zu dem Marina Zwetajewa zugeschriebenen kyrillischen (also exograf markierten) Zitat „Все поэты жиды" im Gedicht *Und mit dem Buch aus Tarussa*. Als exophon markiert kann auch das Gedicht *Bei Wein und Verlorenheit* gelten, in dem Celan Worte verwendet, die sowohl das Deutsche als auch das Französische und sogar das Englische

aufrufen (Neige – Schnee – Gewieher [engl. neigh = wiehern]). In diesem Gedicht grenzt Celan das Sprechen des „ich“ und des „du“, aber auch Gottes ab von der Verleumdung durch die Kritiker: „[…] sie / logen unser Gewieher / um in eine / ihrer bebilderten Sprachen.“ (Celan [1963] 2018a, S. 130) Die Problematik des Sprechens im Hinblick auf die jüdische Religion ist in diesem Gedichtband vor allem in den Gedichten von zentraler Bedeutung, die im Dialog mit Nelly Sachs entstanden sind, so etwa das auf Celans Reise zu Sachs nach Stockholm bezogene Gedicht *Die Schleuse*. Hier erfährt Celan in der Auseinandersetzung mit Sachs eine Art Wiederbegegnung mit hebräischen Worten. Indem er sie nun im auf Deutsch verfassten Gedicht ausspricht – aufhebt –, wird sein Gedicht einmal mehr zum Gedächtnisort: „Durch / die Schleuse mußt ich, / das Wort in die Salzflut zurück- / und hinaus- und hinüberzuretten: / *Jiskor*.“ (Celan [1963] 2018b, S. 135; Herv. i. O.)

Ein weiteres Verfahren der „Anders-Sprachigkeit“ lässt sich anhand von Celans elaborierter poetischer Geologie erkennen. Schon früh benutzt er Begriffe, die auf das Anorganische verweisen (in der Tradition Stéphane Mallarmés steht der Kristall, in der Nachfolge Ossip Mandelstams die Sprache des Steins). Im späteren Werk integriert er zunehmend fachsprachliche Begriffe aus der Geologie und Mineralogie, die er zu komplexen Figuren der poetischen Rede ausarbeitet. Sie zielen immer auf das Gedenken der Toten. Ein Schlüsseltext dieser geologisch geprägten Sprache ist Celans einzige von ihm selbst veröffentlichte Prosaskizze *Gespräch im Gebirg*, die er im August 1959 „in Erinnerung an eine versäumte Begegnung [mit Adorno] im Engadin“ (Celan [1960] 1983c, S. 201) verfasst hatte. Es ist das imaginäre Gespräch zweier „Geschwisterkinder“, „Jud Klein“ und „Jud Groß“, beide „gekommen von weit“, in dessen Verlauf nur der eine von ihnen, „Klein“, seine Geschichte erzählt und erklärt, warum er „hab reden müssen“ (Celan [1959] 1983d, S. 169–173). Celans *Gespräch im Gebirg*, das nur als potenzielle Begegnung erinnert wird, ist eine deutliche Absage an die Möglichkeit eines Austauschs mit Adorno und dessen Aussagen zur Dichtung nach Auschwitz. Celan bedient sich hier auf in seinem Werk einzigartige Weise des Jargons, die fast parodistisch anmutet. Zugleich wird der Jargon explizit in einen Gegensatz gerückt zu der Sprache, „die hier gilt“, der Sprache, die, wie es heißt, von den Gletschern kommt oder von der Erde und die den beiden Sprechenden nicht zu(ge)hört (Celan [1959] 1983d, S. 170–171). Es ist eine exophone Situation par excellence, die Celan hier beschreibt. Die Unzugehörigkeit der auf fremdem Gebiet (in der Natur) sich befindenden und im Imaginären sich begegnenden beiden Juden wird zuletzt aufgelöst im Erzählen der eigenen *Geschichte,* die nicht als wirkliches Erzählen stattgefunden hat, die die erzählende Stimme aber zur Selbsterkenntnis führt: „ich auf dem Weg hier zu mir, oben“ (Celan [1959] 1983d, S. 173). Gut ein Jahr später bezeichnet Celan Gedichte als ebensolche „Wege, auf denen die Sprache stimmhaft wird“, als „Begegnungen“ oder „eine Art Heimkehr“ (Celan [1960] 1983c, S. 201). Was sich im *Gespräch im Gebirg* ereignet hat, ist das Heraustreten der Stimme. Es meint hier, mit Blick auf Adorno, ein Sprechen, in dem gerade das historische Geschehen zur Sprache gekommen ist.

Exophones Schreiben artikuliert sich als Reflexion auf die (Macht der) Sprache innerhalb einer Sprache. Es bringt gleichzeitig die Sehnsucht nach Identität durch Sprache oder in der Sprache zum Ausdruck, wie es ein Modus sein kann, um sich von der durch die Sprache bestimmten nationalen – hier der deutschen – Identität auch wieder zu distanzieren. In dieser Intention überlappt oder überlagert sich exophones Schreiben mit anderen Verfahren sprachlicher Distanzierung oder Verfremdung wie Ironie, Jargon, Diskurswechsel, Stilbruch, Parodie, Intertextualität und schließlich dem expliziten Integrieren anderssprachiger Elemente. Kraus' (Kraus [1910] 2014) oder Adornos (Adorno [1956] 1958) Kritik an der Sprache Heinrich Heines wäre von hier aus neu zu bedenken. Liest man Heine als exophonen Autor, dann kann sein als fehlerhaft kritisierter oder oftmals manieristisch wirkender Sprachgebrauch als gezielte Strategie erfasst werden, sich als jüdischer Autor deutscher Sprache von einem anderssprachigen Gebiet her zu profilieren: in großer Distanz wie in ebenso großer Neigung zu dieser Sprache und der durch sie repräsentierten Kultur. Exophones Schreiben stellt eine wichtige Möglichkeit dar, aus dem Entweder-Oder divergierender Existenzformen oder Identitäten auszubrechen und stattdessen – zumindest tentativ – für die Gleichzeitigkeit und Gleichberechtigung unterschiedlicher Ausdrucksweisen und damit verbundener Ansichten einzustehen. Neue Aktualität erhält diese Option im Schreiben zeitgenössischer jüdischer Autor:innen, die (mehrheitlich aus der ehemaligen Sowjetunion) in den deutschen Sprachraum eingewandert sind und auf Deutsch schreiben. Ihre Texte thematisieren nicht nur multiple kulturelle Erfahrungsräume, sie erproben auch Möglichkeiten der Anders-Sprachigkeit, um dieser Erfahrung Ausdruck zu verleihen. Das Einführen eines neuen Jargons, Sprachwitz, Auratisierung oder Entauratisierung, das Schaffen neuer Idiome oder Sprachbilder, sprachliche Hybride, Mehrsprachigkeit oder sprachliche Grenzüberschreitungen sind typische Verfahren zeitgenössischer exophoner Literatur von Autor:innen, die einen Sprachwechsel vollzogen haben. Viele dieser neueren Texte deuten darauf, dass ihre exophone Schreibweise – in mancher Parallele zu Heine oder Celan – zugleich auf die Bedingtheiten des Jüdischseins der Autor:innen bezogen ist.

3 Resümee und Ausblick

Exophonie bezeichnet mehr als den Gebrauch einer anderen als der Muttersprache. Es geht in diesem Gebrauch um eine bewusste sprach- und kulturkritische Positionierung *als* anders-sprachig, und dies betrifft sowohl die Autor:innen wie die Leser:innen von Texten. Exophone Schreibweisen zielen zunächst auf Reflexion von Sprache in ihrer nationalen oder ideologischen Vereinnahmung. Vor allem aber machen sie deutlich, dass es immer um je einzelne Sprecher:innen – oder Leser:innen – geht, die sich im Gebrauch der Sprache als *andere* Stimmen artikulieren können. Anders-Sprachigkeit innerhalb einer normierten Sprache artikuliert Zugehörigkeit und Distanz zugleich, Distanz, die nicht allein Kritik bedeutet, sondern auch Verantwortlichkeit für jedes einzelne gesprochene Wort. Die Auseinandersetzung mit Exophonie zielt auf Erkenntnis des hohen kreativen Potenzials

der damit verbundenen Schreibweisen. Vor allem aber geht es um die ethische Dimension der Anerkennung von Anders-Sprachigkeit, wie sie sich in Texten artikuliert. Für die deutsche Sprachkultur von Juden hat Exophonie daher besondere Relevanz. Exophone Schreibweisen in deutschsprachigen Texten von Juden und Jüdinnen als eigens gestaltetes Konzept jenseits der Dichotomie von ‚eigen' und ‚fremd', Assimilation oder Nicht-Assimilation wahrzunehmen, ist ein vielversprechender Ansatz für die zukünftige Forschung.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Die Wunde Heine [1956]. In: Ders.: Noten zur Literatur I. Frankfurt a. M. 1958, 144–152.

Arndt, Susan/Naguschewski, Dirk/Stockhammer, Robert (Hg.): Exophonie. Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur. Berlin 2007.

Arnold, Heinz Ludwig: Die Gruppe 47. Reinbek b. Hamburg 2004.

Bachtin, Michail: Probleme der Poetik Dostoevskijs. Aus d. Russ. von Adelheid Schramm. München 1971.

Blöcker, Günter: Gedichte als graphische Gebilde [Tagesspiegel, Berlin, 11. Oktober 1959]. In: Ingeborg Bachmann/Paul Celan: Herzzeit. Der Briefwechsel. Hg. von Bertrand Badiou u. a. Frankfurt a. M. 2008, 124–125.

Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930. Göttingen 2010.

Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997.

Celan, Paul: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen [1958]. In: Gesammelte Werke in 5 Bden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden. Hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert. Frankfurt a. M. 1983b, 185–186.

Celan, Paul: Gespräch im Gebirg [1959]. In: Gesammelte Werke in 5 Bden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden. Hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert. Frankfurt a. M. 1983d, 169–173.

Celan, Paul: Der Meridian [1960]. In: Gesammelte Werke in 5 Bden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden. Hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert. Frankfurt a. M. 1983c, 187–202.

Celan, Paul: Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker, Paris (1961). In: Gesammelte Werke in 5 Bden. Bd. 3: Gedichte III. Prosa. Reden. Hg. von Beda Allemann, Stefan Reichert. Frankfurt a. M. 1983a, 175.

Celan, Paul: Bei Wein und Verlorenheit [1963]. In: Ders.: Die Gedichte. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Bd. Hg. von Barbara Wiedemann. Berlin 2018a, 130.

Celan, Paul: Die Schleuse [1963]. In: Ders.: Die Gedichte. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Bd. Hg. von Barbara Wiedemann. Berlin 2018b, 135.

Derrida, Jacques: Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Paris 1996.

Felstiner, John: Paul Celan. Eine Biographie. München 1997 [engl. 1995].

Heinrichs, Hans-Jürgen: „Sprich deine eigene Sprache, Afrika!" Von der Négritude zur afrikanischen Literatur der Gegenwart. Berlin 1992.

Kraus, Karl: Heine und die Folgen [1910]. In: Ders.: Heine und die Folgen. Schriften zur Literatur. Hg. u. komm. von Christian Wagenknecht, Eva Willms. Göttingen 2014, 77–114.

Perloff, Marjorie: Foreword. In: Doug Slaymaker (Hg.): Yōko Tawada. Voices from Everywhere. Lanham 2007, vii–x.

Rosenthal, Bianca: Quellen zum frühen Celan. In: Monatshefte 75/4 (1983), 393–404.

Scheuringer, Hermann: Endo- und Exophonie bei Namen in Grenzräumen. In: Christiane M. Pabst (Hg.): Sprache als System und Prozess. Festschrift für Günter Lipold zum 60. Geburtstag. Wien 2005, 192–202.

Slaymaker, Doug (Hg.): Yōko Tawada. Voices from Everywhere. Lanham 2007.
Suga, Keijirō: Translation, Exophony, Omniphony. In: Doug Slaymaker (Hg.): Yōko Tawada. Voices from Everywhere. Lanham 2007, 21–34.
Tachibana, Reiko: Tawada Yōko's Quest for Exophony: Japan and Germany. In: Doug Slaymaker (Hg.): Yōko Tawada. Voices from Everywhere. Lanham 2007, 153–168.
Wright, Chantal: Writing in the ‚Grey Zone': Exophonic Literature in Contemporary Germany. In: German as a foreign language Nr. 3 (2008), 26–42.

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.

Gebrochene Sprache in deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur

Luisa Banki

1 Einleitung

Vor dem Hintergrund traditioneller jüdischer Polyglossie betrachtet ist die offensichtliche oder verdeckte mehrsprachige Gestaltung vieler Texte deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur nicht neu. Neu ist der soziokulturelle und kulturpolitische Kontext, in dem deutschsprachige jüdische Literatur als Teil einer transkulturellen oder migrantischen Gegenwartsliteratur lesbar wird, wie sie – in verschiedenen Phasen und je nach Ausgestaltung als ‚Gastarbeiterliteratur', ‚Literatur (in) der Fremde', ‚interkulturelle Literatur' u. a. (vgl. Bay 2017, S. 323) bezeichnet – seit den 1970er Jahren zu einem bedeutenden Teil deutschsprachiger Literatur geworden ist. Mit ihrer zum Teil ostentativ mehrsprachigen Gestaltung und ihren Sprachreflexionen knüpfen Gegenwartstexte so an die literarische Tradition an, die europäisch-jüdisches Schreiben als eine transkulturelle, transnationale und translinguale Literatur der Diaspora schon immer geprägt hat (vgl. Bodenheimer/Battegay 2016), um diese gleichzeitig für die eigene Gegenwart zu aktualisieren.

Für eine Betrachtung der Bedeutung von Mehrsprachigkeit in der deutschsprachig-jüdischen Gegenwartsliteratur seit der Jahrtausendwende sind vor allem drei Kontexte relevant. Erstens die lange Geschichte der deutschen Sprachkultur von Jüdinnen und Juden, die in der Moderne immer schon von Sprachwechseln und Mehrsprachigkeit geprägt und dabei ganz wesentlich sowohl mit einer Valorisie-

L. Banki (✉)
Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal, Deutschland
E-Mail: banki@uni-wuppertal.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_27

rung des Deutschen verbunden als auch einer Hochschätzung von Europäizität verpflichtet war (vgl. Braese 2010, S. 13–20). Während schon für die moderne jüdische Literatur in deutscher Sprache ganz allgemein der Kulturtransfer – Mehrsprachigkeit, Übersetzungen, Thematisierung von Reisen und Emigration sowie von Alterität und Akkulturation – ein zentrales poetologisches Element darstellt und insbesondere (binneneuropäische) Migrationsbewegungen über Sprach- und Staatsgrenzen hinweg als „Ursprungsmotive und Impulse des deutsch-jüdischen Schreibens gelten" können (Bodenheimer/Battegay 2016, S. 271), trifft dies für die Gegenwartsliteratur in besonderem Maße zu. Denn deutschsprachig-jüdische Gegenwartsliteratur ist, zweitens, zu großen Teilen migrantische Literatur, weil ein Großteil ihrer Autor:innen Deutsch nicht als Erstsprache lernte und verstärkt auf Vorbilder, Prätexte und literarische Traditionen rekurriert, die nicht (nur) der deutschsprachigen Literaturgeschichte angehören. In ihren Texten kommt Mehrsprachigkeit sowohl thematisch als auch in der Textgestaltung eine zentrale Bedeutung zu. Die Sprachgestaltung betrifft auch den Status des Deutschen als Sprache jüdischer Literatur und interveniert damit, drittens, in das seit der Shoa fundamental konfliktive Verhältnis von Deutschem und Jüdischem, das nicht zuletzt auch die deutsche Sprache und insbesondere die Literatursprache betrifft (vgl. Steiner [1959] 2014; Braese 1998). Eingebettet einerseits in den Kontext von Globalisierung und Migration, die Sprachwechsel und Mehrsprachigkeit befördern, ist der deutschsprachigen jüdischen Literatur doch andererseits bereits deswegen eine über die bloße Tatsache der Mehrsprachigkeit der Autor:innen hinausgehende Dimension der Sprachbefragung zu eigen, weil sich hier eine Verwendung der und ggf. ein Wechsel in die Tätersprache des Nationalsozialismus findet.

Auf die Frage, ob und wie jüdischem Schreiben selbst im Falle erstsprachlicher Autor:innenschaft eine (fremd oder selbst zugeschriebene) Alterität eigne, verweist etwa Max Czollek in einer provokanten Charakterisierung seines lyrischen Schaffens: „[W]enn ich Judenlyrik schreibe, schreiben alle anderen Kartoffellyrik!" (Czollek 2016) Gerade eine solch dichotome Gegenüberstellung von ‚Deutschem' und ‚Jüdischem' wird allerdings in der jüngsten deutschsprachig-jüdischen Literatur häufig aufgebrochen und erweitert, denn der überwiegende Teil der Autor:innen, die der zweiten und zumeist schon dritten Generation nach Zweitem Weltkrieg und Shoa angehören, sind biografisch und literarisch einem europäischen (sowie teils israelischen) Kontext verpflichtet, wodurch sich das die Nachkriegsliteratur dominierende Spannungsfeld der „negativen Symbiose" (Diner 1987) in eine heterogene Literaturlandschaft verwandelt hat.

Als besonders prägend für die deutschsprachig-jüdische Literatur des beginnenden 21. Jahrhunderts hat sich die Immigration russischsprachiger Jüdinnen und Juden während der 1990er und frühen 2000er Jahre aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion erwiesen. In deren Texten werden Migration und Sprachwechsel häufig nicht nur explizit thematisiert, sondern es finden vor allem auch (post-)sowjetische Erfahrungswelten, narrative und literarhistorische Traditionen Eingang in die deutschsprachige Literatur. So steht etwa für Zugewanderte aus der ehemaligen Sowjetunion die biografische Prägung, zu einer der Siegermächte des Zweiten Weltkriegs zu gehören, im Konflikt mit dem in Deutschland für Jüdinnen und

Juden und deren Nachkommen üblichen „Narrativ der Opfergemeinde“ (Körber 2009, S. 235), das gerade wegen der so zugeschriebenen ‚Rollen‘ als „Gedächtnistheater“ kritisiert worden ist (Bodemann 1996; Czollek 2018, S. 19–33). Das Denken und Schreiben migrantischer jüdischer Autor:innen über ihr Verhältnis zur deutschen Mehrheitsgesellschaft wird nicht (nur) vom Gedenken an die Shoa dominiert, sondern durch eine ‚multidirektionale Erinnerung‘ (Rothberg 2009) an ganz verschiedene Erfahrungen von Antisemitismus und Totalitarismus, von Krieg, Verfolgung und Flucht geprägt. In der mehrsprachigen Gestaltung literarischer Texte kann die Multidirektionalität von Erinnerung und Erfahrung ihren Ausdruck finden.

2 Poetik, Politik und Performanz der Mehrsprachigkeit

Als analytisch aufschlussreich erwiesen hat sich die Unterscheidung zwischen manifester Mehrsprachigkeit, die mehrere Sprachen oder Zeichensysteme miteinander interagieren lässt, indem z. B. fremdsprachige Wörter in den deutschen Text eingebaut werden, und latenter Mehrsprachigkeit, die andere Sprachen mittelbarer im oberflächlich betrachtet einsprachigen Text nachhallen lässt (vgl. Radaelli 2011, S. 53–67). Die biografisch begründete Polyglossie von Autor:innen deutschsprachig-jüdischer Gegenwartsliteratur kann so als nicht unmittelbar wahrnehmbar – z. B. in (implizierten) Übersetzungen, Sprachverweisen oder Sprachreflexionen – latent bleiben oder aber manifest die poetische Funktion einer Verschränkung der Sprachgestaltung mit dem thematischen Interesse etwa an den Mechanismen gesellschaftlicher Ein- und Ausschlüsse erfüllen (vgl. Kilchmann 2012a, S. 112). Die thematisierten und häufig kritisierten kulturellen Zuordnungsmuster werden dann in der mehrsprachigen Textgestaltung verdoppelt und durch die Aufnahme fremdsprachiger Ausdrücke und/oder die Verfremdung des Standarddeutschen etwa in Grammatik und Syntax gleichsam performativ vergegenwärtigt.

Lena Goreliks autobiografischer Roman *Wer wir sind* (2021) erzählt von der Emigration ihrer Familie als sogenannte Kontingentflüchtlinge nach Deutschland Anfang der 1990er Jahre und verbindet diese Geschichte mit einer Vielzahl von Episoden aus der sowjetischen Familiengeschichte sowie immer wieder mit Reflexionen über Sprachwechsel und Mehrsprachigkeit. Gorelik fügt beständig russische Wörter und Sätze in den deutschen Text ein, die häufig in kyrillischen Buchstaben wiedergegeben, selten transkribiert, aber (fast) immer übersetzt werden. Indem der deutsche Fließtext mit Worten und Sätzen der ‚fremden‘ russischen Sprache und Schrift punktiert wird, verdoppelt der Roman die auch thematisch zentralen Fragen nach mehrfachen, konfliktiven Zugehörigkeiten sowie Ein- und Ausschlussmechanismen familiärer, sozialer und politischer Gemeinschaften. Für deutschsprachige Leserinnen und Leser, die über die kyrillischen Buchstaben ‚stolpern‘ und deren Lesefluss so unterbrochen wird, ist damit die Erfahrung des Ausschlusses aus der Gemeinschaft (der Sprechenden einer Sprache) reproduziert und nachvollziehbar gemacht.

Gorelik beschreibt den Sprach- und Kulturwechsel in die „Sprache derer, die kamen, um uns zu vernichten“ (Gorelik 2021, S. 86). Neben dem kindlichen Bewusstsein, „auf der richtigen Seite“ der Sieger des „Großen Vaterländischen Krieg[es]“ zu stehen (Gorelik 2021, S. 86), gehört zu den biografischen Prägungen der bei ihrer Emigration elfjährigen autobiografischen Ich-Erzählerin auch das Wissen um sowjetischen Antisemitismus: „Еврейка (ausgesprochen: jewrejka): die Jüdin. Ein geflüstertes und ein gespucktes Wort. Wir flüstern es. Die anderen, die das Privileg haben, diese Bürde nicht zu tragen, dürfen es spucken.“ (Gorelik 2021, S. 195) Hier wird nicht nur der Lesefluss durch die kyrillischen Buchstaben unterbrochen, sondern die mehrsprachige Gestaltung, die in diesem Fall Transkription und Übersetzung miteinschließt, aktualisiert auch den im russischen Wort transportierten kulturellen Code (hier des Antisemitismus und der angstvollen Geheimhaltung jüdischer Identität). Was Blum-Barth für latente Mehrsprachigkeit festhält, trifft auch hier zu, nämlich dass die

> Art und Weise der Inkorporierung der Erstsprache in der Literatursprache […] deshalb wichtig [ist], weil es nicht primär um experimentelles Aufeinandertreffen von zwei Sprachen geht, sondern um den Umgang mit den in den Sprachen abgespeicherten Eigenerfahrungen, kulturellen Prägungen, Vorstellungen, Codierungen, die im Prozess des Schreibens zusammen- oder auseinandergeführt werden. Indem sich in der Literatursprache die Präsenz der Erstsprache zeigt, wird das kulturhistorische Gedächtnis der Erstsprache markiert und in die Literatursprache hinübergetragen. (Blum-Barth 2015, S. 13)

Leitmotivisch reflektiert der Roman den Prozess des Spracherwerbs und Zustände der Zwischensprachigkeit und führt auf der Textebene die sprachlich produzierten Mechanismen sozialer (Nicht-)Zugehörigkeiten vor. Das Buch öffnet mit einer Danksagung an die Eltern der Autorin, die in kyrillischen Lettern ohne Übersetzung gedruckt ist (Gorelik 2021, S. 5). Während dieser Paratext deutschsprachige Leser:innen zunächst ausschließt und das Russische als Familiensprache der Autorin einführt, macht bereits die zweisprachige Wiedergabe einer dem Roman vorangestellten Strophe von Bulat Okudzhava (Gorelik 2021, S. 7) deutlich, dass Gorelik ansonsten auf Verständigung zielt. In einer Nussschale lässt sich diese auf Vermittlung zielende Intention des Textes gleich zu Beginn des ersten Kapitels ersehen: „Я heißt: ich. Ausgesprochen: ja. Ich heißt auf Russisch Я, ein Buchstabe nur. Der letzte im Alphabet. So wurden wir auch groß und erzogen: ‚Я – последняя буква в алфавите.‘ ‚Ich ist der letzte Buchstabe im Alphabet.‘“ (Gorelik 2021, S. 9) Sind Alphabetisierung und Erziehung zu individueller Bescheidung im Dienste des Kollektivs in dieser Darstellung sowjetischer Sozialisierung immer schon miteinander verbunden, so finden sie ihre Fortsetzung und Übertragung ins Deutsche in der umsichtigen Übersetzung und Transkription der mehrsprachigen Gestaltung des Textes. So gibt Gorelik einerseits einen Einblick in die permanente Transferleistung der Mehrsprachigkeit, während sie ihren deutschsprachigen Leser:innen andererseits ein flüssiges Verstehen ihres Textes ermöglicht, in dem letztlich nicht die Reibungsverluste von Migration und Mehrsprachigkeit überwiegen, sondern deren semantische Gewinne.

In Channah Trzebiners autobiografischem Roman *Die Enkelin oder Wie ich zu Pessach die vier Fragen nicht wusste* (2013) schildert die Ich-Erzählerin ihre Kindheit als Enkelin von Shoa-Überlebenden und ihr Wissen darum, „ein Ersatz für ermordetes Leben zu sein" (Trzebiner 2013, S. 11). Ihr Leben in Deutschland sowie zeitweise in Israel und in den USA ist geprägt von omnipräsenten, wenngleich selten explizierten Erinnerungen an (Erinnerungen an) die Shoa. Im Zentrum des Interesses des Romans steht die transgenerationelle Traumatisierung und ihre Auswirkung auf die zweite und vor allem die dritte Generation, als deren Repräsentantin die Ich-Erzählerin auftritt. Eine entscheidende Rolle kommt dabei den Großeltern und insbesondere dem Großvater zu, der nach dem frühen Tod des Vaters der Erzählerin für sie dessen Platz im Familiengefüge einnimmt. In dialogreichen Alltagsszenen werden die Reden des Großvaters ausschließlich in transkribiertem, aber nicht übersetztem Jiddisch wiedergegeben, sodass der Romantext streckenweise zweisprachig ist (wobei jiddische Wörter und Sätze – anders als etwa englische – kursiv gesetzt und so bereits im Schriftbild hervorgehoben sind). Offensichtlich wird dabei zum einen die große sprachliche Nähe zwischen dem Deutschen und dem Jiddischen, das in Europa durch die Shoa weitestgehend vernichtet wurde; gleichzeitig werden aber zum anderen auch die für das deutschsprachige Lesepublikum gerade aufgrund der Sprachverwandtschaft befremdenden Unterschiede deutlich, die das Jiddische dank hebräischer und slawischer Einflüsse und vor allem auch einer vom Deutschen verschiedenen Syntax kennzeichnen (als Zugeständnis an die Fremdsprachigkeit fügt Trzebiner ihrem Roman ein jiddisches Glossar als Übersetzungshilfe bei). Die mehrsprachige Gestaltung des Romans dient dabei nicht allein dem Ausweis der Authentizität der Figurenrede; vielmehr kann die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz, Ähnlichkeit und Fremdheit, die das Verhältnis von deutscher und jiddischer Sprache ausmacht, auch als Metapher der ambivalenten Beziehung von Deutschem und Jüdischem nach der Shoa in Deutschland verstanden werden (und zwar in Hinblick auf den inneren Konflikt der Ich-Erzählerin mit ihrer sowohl deutschen als auch jüdischen Zugehörigkeit und mit Blick auf Begegnungen zwischen nicht-jüdischen und jüdischen Deutschen).

Außerdem und vor allem repräsentiert das Jiddische bei Trzebiner metonymisch die ermordete Sprachgemeinschaft und wird im Roman, in dem es ausschließlich von den Großeltern und der Enkelin-Ich-Erzählerin verwendet wird, zum Medium des Traumas. Indem die junge in Frankfurt geborene Ich-Erzählerin selbstverständlich Jiddisch spricht, übernimmt sie ihre selbsterklärte familiäre Aufgabe, „ein Loch der Geschichte zu füllen" (Trzebiner 2013, S. 11). Die kommentarlose und in gewisser Weise kompromisslose Inkorporation längerer jiddischer Dialoge im Roman reproduziert die Konfrontation mit dem Trauma und seinem transgenerationellen Fortleben, das bei aller Benennbarkeit und Annäherbarkeit im Kern unsagbar und unübersetzbar bleibt.

Am radikalsten wird das Spiel mit dem Deutschen als jüdischer Literatursprache in Tomer Gardis Roman *broken german* (2016) getrieben, dessen Lesung beim Bachmannpreis denn auch eine Grundsatzdebatte darüber auslöste, was als deutsche Literatur gelten könne (vgl. Kempke 2016). In 24 teils motivisch verfloch-

tenen, aufeinander aufbauenden oder sich widersprechenden Episoden treten eine Vielzahl von Figuren auf, die sich wie der unzuverlässige, wandelbare Erzähler in einem dezidiert postmigrantischen Berlin mit Fragen kultureller und sprachlicher Zugehörigkeiten auseinandersetzen. Geschrieben ist der Roman durchweg in einem fehlerhaften Deutsch, das die normierte Standardsprache sowohl sprachspielerisch subvertiert – und dabei zur Infragestellung auch anderer kultureller Normen einlädt – als auch die ihr eigenen Codes und Bedeutungsgenerierungen aufgrund des Verfremdungseffekts besonders aufschlussreich reflektiert.

Programmatisch heißt es gleich zu Beginn des Romans mit Blick auf seine Protagonisten: „Radili und Amadou und Mehmet reden Deutsch aber kein Arien Deutsch sondern ihr Deutsch wie mein Deutsch auch die ich hier schreibe und wie ich die rede." (Gardi 2016, S. 6) Dieser Anspruch, gebrochenes Deutsch neben „Arien Deutsch" anzuerkennen, wird sofort von einer Gruppe betrunkener, gewalttätiger Neo-Nazis attackiert, die die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Deutschen nationalsprachlich fassen: „Nein, sagt er. Das ist kein Deutsch, sagt er. Was WIR reden ist Deutsch, sagt er. Das was WIR reden ist Deutsch. Was ihr da redet ist kein Deutsch." (Gardi 2016, S. 6) Um diesen Exklusivitäts- und Besitzanspruch zu widerlegen, macht die gebrochene Sprache migrantischer Figuren in Gardis Roman die Brüchigkeit jeglicher national-homogener Vorstellungen von Nationalsprache, Einsprachigkeit und Muttersprache offenbar (vgl. Schirrmeister 2022, S. 119).

Damit einher geht auch eine Absage an den Konnex von Sprache und Herrschaft, der in einer ebenso sprachspielerischen wie sprachkritisch selbstreflexiven Passage dekonstruiert wird: „Denn was ist ein Author ohne Authorität? Und was ist ein Author ohne sein Sprachherrschaft? Und was ist ein Herr ohne sein Herrschaft? Und was ist ein Herrschaft ohne Untergeordnet?" (Gardi 2016, S. 15) Hier wird nicht nur die Vorstellung, eine Sprache zu ‚beherrschen', ad absurdum geführt, sondern gleichzeitig auf die machtpolitischen Aspekte hierarchisierter Vorstellungen von Kultur (und also auch Sprache) verwiesen. Die vom Standarddeutschen abweichende Literatursprache Gardis macht dabei, wie Sturm-Trigonakis in anderem Zusammenhang pointiert, „Alterität für den Leser quasi ‚am eigenen Leib' während des Leseprozesses erfahrbar, denn er liest nicht *über* Alteritätserfahrungen, sondern *er liest Alterität* in aller Unmittelbarkeit und ohne vermittelnde Instanz." (Sturm-Trigonakis 2007, S. 163, Herv. i. O.)

Wenngleich Gardis Roman sich über intertextuelle Verweise in den Kontext kanonischer abendländischer Literatur einschreibt – neben der hebräischen Bibel (und der Problematik ihrer Übersetzungen) spielen Homer, Nabokov und Döblin eine wichtige Rolle –, so kommt eine zentrale Bedeutung doch insbesondere der deutschsprachig-jüdischen Literatur und namentlich einem ihrer berühmtesten Autoren, Franz Kafka, zu. Dessen *Ein Bericht für eine Akademie* (1917) – selbst ein Text, der erzwungene Anpassung satirisch verfremdet zur Darstellung bringt – ist der Prätext für eine Ansprache „Geerte Herren von die Akademie", in deren Verlauf auch der „[k]leine äffische Sprung" nicht fehlt (Gardi 2016, S. 59) und die in dem Vorschlag mündet, das Goethe-Institut in Kafka-Institut umzubenennen. Die vorgeschlagene Abdankung der ‚großen' zugunsten der ‚kleinen' Literatur, die in

Goethe und Kafka ihren jeweiligen Repräsentanten hat, meint nicht weniger als einen Paradigmenwechsel, der an die Stelle hegemonialer Einsprachigkeit, Nationalsprache und bildungsbürgerlicher Tradition deren Pluralisierung, Mehrsprachigkeit und Deterritorialisierung setzt (vgl. Deleuze/Guattari [1975] 1976). Dass der Roman diesen Paradigmenwechsel selbst mitbetreibt, wird in seiner Kritik an normativer Einsprachigkeit und deren gleichsam ‚natürlicher' Kontinuität qua Muttersprache deutlich: „Meine Muttersprache ist nicht die Muttersprache meiner Mutter. Die Muttersprache meiner Mutter ist nicht die Muttersprache ihre Mutter. Die Muttersprache ihre Mutter ist nicht die Muttersprache und so weiter. Und so viel viel weiter. Wir sind babylonisch." (Gardi 2016, S. 91)

Die Selbstlegitimierung des regelbrechenden Deutsch des Romans als Literatursprache schließt die Valorisierung gebrochener Sprache(n) mit ein. So endet das Buch mit einem der leitmotivisch wiederkehrenden Besuche in einem Call Shop, der als „Gebrochenesdeutschsprachigesraum" (Gardi 2016, S. 23) ein beliebter Treffpunkt der Protagonist:innen ist. Es ist dies ein wirklicher Zwischen-Raum der Translingualität und Transkulturalität, denn

> die Sprachen mischen sich miteinander, wunderschön und lebendig und hoch, ein Himmel ist über uns offen, über und rundrum uns offen, wie wir strohmen. […] Steh da am Eingang. Höre die Stimmen, diese Gesang, nimm dann mein Buch von mein Tasche. Mach das Buch auf. Fang an zu singen. Zu beten. Und unsere Wörter fliessen und füllen, und die Wörter. Wie sagt man auf Deutsch. Und die Wörter leben. Aufleben. Beleben. (Gardi 2016, S. 140–141)

Gardis Hohelied der Mehrsprachigkeit fasst diese als Ausdruck eines wahrhaft toleranten, dynamischen Zusammenlebens, das auf keine Legitimierung durch Staaten oder Lehren wartet, sondern sie sich selbst gibt.

3 Resümee und Ausblick

Die Zuwanderung der knapp 220.000 sogenannten Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion in den 1990er und 2000er Jahren hat jüdisches Leben in Deutschland radikal verändert und es in seiner institutionalisierten Form, also vor allem im Bestand jüdischer Gemeinden, deren Mitglieder heute zu 90 % Migrant:innen sind, „gerettet" (Belkin 2017). Auch außerhalb der Gemeindestrukturen verdankt sich die Lebendigkeit jüdischer Kultur und die zunehmend deutlich formulierte innerjüdische Diversität mit ganz unterschiedlichen religiösen, politischen und nicht zuletzt auch künstlerischen und literarischen Positionierungen der Zuwanderung vor allem ehemals sowjetischer, in neuester Zeit aber auch israelischer Jüdinnen und Juden in den deutschsprachigen Raum (vgl. Peaceman 2021). Über die Verortung in diesem dynamischen Entstehungskontext hinaus verbindet die hier als beispielhaft vorgestellten Texte, dass sie Migration und Mehrsprachigkeit zu zentralen Elementen ihrer Poetologien machen. Zwar wird in diesen und verwandten Texten Mehrsprachigkeit zumeist auf weniger experimentelle Weise gestaltet als in früheren multilingualen Werken etwa von Herta Müller, Emine

Sevgi Özdamar, Feridun Zaimoglu, Yoko Tawada u. a., doch gilt auch hier, dass die Autor:innen ihre Literatursprache durch eine Interaktion mit anderen Sprachen finden.

Wird Literatur als Schauplatz von Kulturbegegnungen, von Verhandlungen von Identität und Alterität untersucht, kommt Mehrsprachigkeit eine bedeutsame Rolle zu. In ihrer oft dominant mehrsprachigen Textgestalt führen Werke der deutschsprachig-jüdischen Gegenwartsliteratur die Tradition jüdischer Literatur fort, für die Transkulturalität immer schon „ein alltäglicher Echoraum des literarischen Schreibens" war (Bodenheimer/Battegay 2016, S. 275). Gleichzeitig aktualisieren sie diese Tradition durch pointierte Beobachtungen und häufig kritische Beschreibungen der eigenen Gegenwart, die zeitgenössische soziokulturelle Mechanismen der Inklusion und Exklusion thematisieren und in der mehrsprachigen Textgestaltung selbst performativ vor Augen stellen. Der literarische Mehrwert der Mehrsprachigkeit liegt dabei in der durch polyglotte Gestaltung und latente Mehrsprachigkeit evozierten Potenzierung der Mehrdeutigkeit der Texte. Ebenso wie das literarische Wort erschöpft sich das Wort ‚fremder' Sprache nicht in seiner kommunikativen Funktion, sondern ist reich an Konnotationen und kann ein übersetzendes, interpretierendes Verstehen in Gang setzen:

> Das Fremdwort widersteht – und darin ist es Vorbild für das poetische Wort schlechthin – dem reibungslosen, scheinbar selbstverständlichen Gebrauch, der gedankenlosen Benutzung, ja Ver-Nutzung. Wo aber Reibung erst einmal entsteht, scheint Erkenntnis (als Erhellung des Nicht-Selbstverständlichen, als Bruch mit vernebelnden Konventionen des Denkens und Sprechens) immerhin möglich. (Schmitz-Emans 1997, S. 96–97)

In ähnlichem Sinne betont Olga Grjasnowa in einem Essay über *Die Macht der Mehrsprachigkeit* (2021) das poetische Potenzial der Mehrsprachigkeit, die „immer mehr als die bloße Beherrschung von Fremdsprachen [ist]" (Grjasnowa 2021, S. 119). In ihrer Argumentation für die Anerkennung der kulturellen und eben auch sprachlichen Heterogenität der deutschen Gesellschaft wendet sich Grjasnowa gegen Konzepte wie Nationalsprache, Muttersprache, Heimat und die „Idee der deutschen Leitkultur", da hier „eine vermeintlich homogene Kultur und vor allem eine homogene Sprache kitten [soll], was schon längst nicht mehr zusammengehört" (Grjasnowa 2021, S. 52). Stattdessen argumentiert sie für die Wertschätzung von Mehrsprachigkeit, wendet sich gegen die Hierarchisierung einzelner Sprachen (d. h. die Wertschätzung einiger Fremdsprachen bei gleichzeitiger Diskriminierung anderer) und argumentiert vor allem für größere Bildungsgerechtigkeit. Am Ende ihres Essays deutet Grjasnowa eine Poetik der Mehrsprachigkeit, wie sie nicht zuletzt ihrem eigenen literarischen Schreiben eignet, aus deren Praxis an: „Mehrsprachigkeit ist folglich weder ein Privileg noch ein Problem. Die Kommunikation zwischen den Menschen, die Beherrschung einer Sprache, die Ausdrucksweise eines Menschen sind wiederum voller Probleme und Missverständnisse. Aber genau das ist auch die Grundlage der Literatur." (Grjasnowa 2021, S. 122)

Grjasnowas kulturpolitische Intervention plädiert für einen Paradigmenwechsel, den Yasemin Yildiz in *Beyond the Mother Tongue* (2012) pointiert als die Ablösung des Monolingualismus durch „[t]he Postmonolingual Condition" beschrieben hat. Während das Paradigma der Monolingualität die Zugehörigkeit zu einer Nation, Kultur und Ethnie unmittelbar mit Sprache als Muttersprache verbindet (vgl. Ahlzweig 1994), eröffnet Yildiz' in Untersuchungen transkultureller deutschsprachiger Texte entwickeltes Konzept der Postmonolingualität eine historische Perspektive, um neuere, durch Flucht und Migration in der globalisierten Welt hervorgebrachte sprachliche Entwicklungen zu fassen. Gleichzeitig ermöglicht Postmonolingualität, das Spannungsverhältnis zwischen gegenwärtig zunehmenden mehrsprachigen Praktiken und dem gleichzeitig weiterhin dominanten Paradigma der Einsprachigkeit kritisch zu beschreiben: „The postmonolingual condition […] is full of contradictions and does not proceed smoothly towards a multilingual paradigm in which language and ethnicity may be fully delinked. Yet closely considering attempts of going beyond the ‚mother tongue' can help to begin imagining that different structure." (Yildiz 2012, S. 201)

Dies hat auch Konsequenzen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Literatur ‚jenseits der Muttersprache', denn entgegen der weiterhin wirkmächtigen Tradition nationalphilologischer Selbstdefinitionen können Poetiken und Praktiken von Mehrsprachigkeit nicht ohne eine reflektierende Distanznahme zur Fachtradition untersucht werden (vgl. Kilchmann 2012b, 14; dies schließt übrigens, wie Kilchmann anmerkt, die Bezeichnung ‚deutschsprachige Literatur' mit ein, die zwar einerseits versucht, nationalen Verengungen entgegenzuwirken, andererseits aber ironischerweise gerade dadurch Einsprachigkeit zum Definitionsmerkmal erhebt, vgl. Kilchmann 2012b, S. 12). Als literarische Technik löst Mehrsprachigkeit vereindeutigende Zuschreibungen auf, schafft Polyvalenzen und hinterfragt selbstreflexiv ihr eigenes sprachliches Material; sie erfordert eine Literaturwissenschaft, die ihrerseits ihre Valenzen und Wertungen, ihre kulturellen Prägungen und Annahmen infrage zu stellen bereit ist (vgl. Banki 2021).

Literatur

Ahlzweig, Claus: Muttersprache – Vaterland. Die deutsche Nation und ihre Sprache. Opladen 1994.

Banki, Luisa: Jenseits des Bindestrichs. Zur Transkulturalität deutschsprachiger jüdischer Gegenwartsliteratur. In: Jahrbuch für europäisch-jüdische Literaturstudien 8 (2021), 197–208.

Bay, Hansjörg: Migrationsliteratur (Gegenwartsliteratur III). In: Dirk Göttsche/Axel Dunker/Gabriele Dürbeck (Hg.): Handbuch Postkolonialismus und Literatur. Stuttgart 2017, 323–332.

Belkin, Dimitrij: Jüdische Kontingentflüchtlinge und Russlanddeutsche (2017). In: https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/252561/juedische-kontingentfluechtlinge-und-russlanddeutsche?p=all (28.5.2021).

Blum-Barth, Natalia: Einige Überlegungen zur literarischen Mehrsprachigkeit, ihrer Form und Erforschung – zur Einleitung. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6/2 (2015), 11–16.

Bodenheimer, Alfred/Battegay, Caspar: Deutsch-jüdische Literatur im europäischen Kontext. In: Hans-Otto Horch (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin/Boston 2016, 270–280.
Bodemann, Y. Michal: Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung. Hamburg 1996.
Braese, Stephan (Hg.): In der Sprache der Täter. Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur. Opladen/Wiesbaden 1998.
Braese, Stephan: Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1770–1930. Göttingen 2010.
Czollek, Max/Frank, Jo/Brumlik, Micha: „Das Gedicht ist ein Symptom der Geschichte – nicht ihrer Heilung!" Ein Gespräch zwischen Max Czollek, Jo Frank und Micha Brumlik im Studio Я des Gorki-Theaters in Berlin im März 2015. In: Max Czollek: A.H.A.S.V.E.R. Berlin 2016, non.pag. [E-Book].
Czollek, Max: Desintegriert euch! München 2018.
Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt a. M. 1976 [frz. 1975].
Diner, Dan: Negative Symbiose. Juden und Deutsche nach Auschwitz. In: Ders. (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt a. M. 1987, 185–197.
Gardi, Tomer: broken german. Graz/Wien 2016.
Gorelik, Lena: Wer wir sind. Roman. Berlin 2021.
Grjasnowa, Olga: Die Macht der Mehrsprachigkeit. Über Herkunft und Vielfalt. Berlin 2021.
Kilchmann, Esther: Mehrsprachigkeit und deutsche Literatur. Zur Einführung. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 3/2 (2012b), 11–17.
Kilchmann, Esther: Poetik des fremden Worts. Techniken und Topoi heterolingualer Gegenwartsliteratur. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 3/2 (2012a), 109–129.
Kempke, Kevin: Wem gehört die deutsche Sprache? (2016). In: https://blogs.faz.net/blogseminar/wem-gehoert-die-deutsche-sprache/ (28.5.2021).
Körber, Karen: Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37 (2009), 233–254.
Peaceman, Hannah: Jüdische Vielfalt in Deutschland: Alternative und emanzipatorische Räume (2021). In: https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/juedischesleben/328962/alternative-und-emanzipatorische-raeume (28.5.2021).
Radaelli, Giulia: Literarische Mehrsprachigkeit. Sprachwechsel bei Elias Canetti und Ingeborg Bachmann. Berlin 2011.
Rothberg, Michael: Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford 2009.
Schirrmeister, Sebastian: Re-Claiming German Literature. Literarische Praktiken der Aneignung bei Deborah Feldman und Tomer Gardi. In: Jara Schmidt/Jule Thiemann (Hg.): Reclaim! Postmigrantische Diskurse der Aneignung. Berlin 2022, 110–130.
Schmitz-Emans, Monika: Die Sprache der modernen Dichtung. München 1997.
Steiner, George: Das hohle Wunder [1959]. In: Ders.: Schriften 2: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche. Frankfurt a. M. 2014 [engl. 1967], 155–176.
Sturm-Trigonakis, Elke: Global playing in der Literatur. Ein Versuch über die Neue Weltliteratur. Würzburg 2007.
Trzebiner, Channah: Die Enkelin oder Wie ich zu Pessach die vier Fragen nicht wusste. Frankfurt a. M. 2013.
Yildiz, Yasemin: Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition. New York 2012.

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.

Namen- und Werkverzeichnis

A
Abbt, Thomas, 92, 93
ABC oder Buchstabirbüchlein nebst Leseübungen für die jüdische Jugend, 41
Achad Ha'am (Ginsberg, Ascher Hirsch), 253–255
Adelung, Johann Christoph, 96, 97
Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, 96
Adler, Paul, 304
Elohim, 304
Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max
Dialektik der Aufklärung, 192, 193
Adorno, Theodor W., 2, 191–193, 201–203, 240, 348, 349
Kulturkritik und Gesellschaft, 192
Negative Dialektik, 193
Thesen über die Sprache des Philosophen, 191
Über den Gebrauch von Fremdwörtern, 202
Aichinger, Ilse, 233, 290, 291
Die größere Hoffnung, 291
Schlechte Wörter, 291
Akiva Eger der Jüngere, 43
Alejchem, Scholem, 33
Alf laila wa-laila (Tausendundeine Nacht), 320
Alkalai, Yehuda, 234, 253
Minchat Yehuda (Gabe Yehudas), 253
Allgemeinen Zeitung des Judenthums, 148, 319
Almog, Ruth, 257
Améry, Jean, 330, 336
Amichai, Yehuda, 254, 257, 299
Apollinaire, Guillaume, 300, 301, 347
L'antitradition futuriste, 301
Pont Mirabeau, 347
Schinderhannes, 300
Arendt, Hannah, 278
We Refugees, 278
Arnim, Archim von, 186
Aronsson, Jacob Ezechiel, 89
Ascher, Saul, 98
Ueber den Campeschen Purismus, 98
Ascher (Ascher-Nash), Franzi, 330, 335
Drugstore Rhapsodie, 335
Rockaway Baby, 335
Assmann, Jan, 240
Auerbach, Berthold, 188, 189
Das Judenthum und die neueste Literatur, 188
Schwarzwälder Dorfgeschichten, 188
Spinoza, 188
Auerbach, Erich, 228, 239
Mimesis, 228, 239
Aufbau, 149, 276, 334
Ausländer, Rose, 187, 273
Mutterland, 273

B
Baal-Makhshoves (Elyashev, Israel Isidor), 297
Tsvey Shprakhn – Eyneyntsike Literatur (Zwei Sprachen – eine Literatur), 297
Babylon – Beiträge zur jüdischen Gegenwart, 149
Bachmann, Ingeborg, 283
Frankfurter Vorlesungen, 283
Bachtin, Michail M., 343
Barachja ben Natronai, 136
Barthes, Roland, 242, 317
Baudelaire, Charles, 200
Tableaux parisiens, 200

© Der/die Herausgeber bzw. 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

Bauer, Alfredo, 334, 335
Anders als die anderen. 2000 Jahre jüdisches Schicksal, 335
Historia crítica de los Judíos (Kritische Geschichte der Juden), 334
La mujer, ser social y consiencia (Die Frau, soziale Existenz und Bewusstsein), 334
Los compañeros antepasados / Die Vorgänger, 334
Sexo y sociedad (Geschlecht und Gesellschaft), 334
Beer, Peter (Peretz), 135
Geschichte der Juden von ihrer Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung des zweyten Tempels, 135
Sefer Toledot Israel (Buch der Geschichte Israels), 135
Behr, Isachar Falkensohn, 108, 110, 111, 113, 186
Gedichte von einem pohlnischen Juden, 110, 186
Beiträge zur Beförderung der fortschreitenden Ausbildung der Deutschen Sprache, 96, 97
Bendavid, Lazarus, 89, 91, 146, 176, 177
Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias, 146
Ueber den Ursprung der Sprachen, 176
Ben Halevy, Jehuda, 164
Benjamin, Walter, 164–166, 191, 198, 200, 201, 207–211, 214, 215, 231
Die Aufgabe des Übersetzers, 198, 200, 201
Über das Programm der kommenden Philosophie, 209
Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, 165, 208, 231
Benn, Gottfried, 168, 288
Ben Yehuda, Eliezer, 253
Berckenmeyer, Paul Ludolf, 142, 143
Berlinische Monatsschrift, 90
Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks, 90
Bernays, Isaak, 159
Der Bibel'sche Orient, 159
Bernays, Jacob, 159
Bernays, Michael, 159, 160
Bernfeld, Simon, 253
Bernstein, Aaron, 318–322
Mendel Gibbor, 319
Vögele, der Maggid, 318
Bialik, Chaim Nachman, 169, 253
Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste, 107
Bienenfeld, Elsa, 332
Biermann, Wolf, 308
Birnbaum, Nathan, 261–268
Die Assimilationssucht, 298
Eröffnungsrede auf der jüdischen Sprachkonferenz in Czernowitz, 265
Ich bin Salomon, 265
Bloch, Ernst, 272
Zerstörte Sprache – Zerstörte Kultur, 272
Blöcker, Günter, 347
Bock, Moses Hirsch, 132, 136
Israelitischer Kinderfreund, 136
Bock, Tobias, 143
Börne, Ludwig, 113, 148, 188, 228
Braese, Stephan, 6–8, 187, 190, 343, 344
Brenner, Michael, 221
Briefe, die neueste Litteratur betreffend, 91, 92, 107
Briegleb, Klaus, 228–230
Buber, Martin/Rosenzweig, Franz
Die Schrift, 200, 238, 243
Buber, Martin, 24, 160–163, 167, 169, 200–202, 226, 238, 239, 243, 253, 264, 266, 267
Ich und Du, 160
Zwiesprache, 161, 162

C

Campe, Joachim Heinrich, 96–98
Canetti, Elias, 303, 311, 333
Die gerettete Zunge, 303
Die Stimmen von Marrakesch, 311
Carroll, Lewis, 300
Alice's Adventures in Wonderland (Alice im Wunderland), 300
Cassirer, Ernst, 160, 179, 180
Celan, Paul, 168, 202, 233, 241, 242, 245, 290, 299–301, 304, 313, 345–349
Atemwende, 168
Bei Wein und Verlorenheit, 347
Bremer Ansprache, 346, 347
Der Meridian, 168, 346, 347
Der Sand aus den Urnen, 345
Die Niemandsrose, 347
Die Schleuse, 348
Edgar Jené und der Traum vom Traume, 290
Gespräch im Gebirg, 348
Huhediblu, 300, 301

Mohn und Gedächtnis, 346
Nähe der Gräber, 290
Psalm, 241
Tangoul morţii (Todestango), 345
Und mit dem Buch aus Tarussa, 347
Von Schwelle zu Schwelle, 346
Wolfsbohne, 290
Chamberlain, Houston Stewart, 212
Chiellino, Carmine, 307
Cioran, Emile, 300
Tratat de Descompunere (Lehre vom Zerfall), 300
Cohen, Hermann, 179
Coralnik, Abraham, 265
Cramer, Johann Andreas, 108
Cranz, August Friedrich, 108
Croneburg, Benjamin, 142, 143
Czollek, Max, 354

D
Davidson, Wolf, 89
de Goya, Francisco, 301
Los Disparates (Die Torheiten), 301
de la Motte Fouqué, Friedrich, 120, 121
Demarin, Igor, 310
Дорогая прошлому не верь (Liebling, glaube der Vergangenheit nicht), 310
Der Grosse Schau Platz, 142, 143
Der Israelit, 148
Der Israelit des 19. Jahrhunderts, 148
Der Jude, 148, 253
Der neue Teutsche Merkur, 90
Derrida, Jacques, 167, 341, 343
Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine (Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese), 341
Der Teutsche Merkur, 90
Der Treue Zionswächter, 148
Diebold, Bernhard, 286
Die Botschaft, 67
Die Fackel, 2, 231, 285
Die Freistatt, 264
Die jüdische Presse, 148
Die Kreatur, 162
Die Welt, 264
Diner, Dan, 6, 7
Döblin, Alfred, 358
Dohm, Christian Wilhelm, 38, 62, 145, 224
Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, 49
Domin, Hilde, 232, 274–276
Das zweite Paradies, 276
Nur eine Rose als Stütze, 274
Offener Brief an Nelly Sachs, 275
Unter Akrobaten und Vögeln. Fast ein Lebenslauf, 274
Vögel mit Wurzeln, 274
Dux, Adolf, 321
Dyhernfurther Privilegirte Zeitung, 143
Dymow, Ossip, 332, 333
Der Liebe Pfade, 332
Mieter Schulze gegen alle, 333
Nju, 332
Pogrom, 332
Schatten über Harlem, 333

E
Ehrlich, Eugen, 226
Eibl, Karl, 3
Euchel, Isaac Abraham, 89, 144, 146, 224
Die Geschichte des Lebens unseres weisen Lehrers Moses, Sohn des Menachem, 224

F
Feiwel, Berthold, 264–267
Jüdischer Almanach 5663, 267
Junge Harfen, 267
Felbinger, Johann Ignaz von, 38
Feuchtwanger, Lion, 272
Fichte, Johann Gottlieb, 27
Flusser, Vilém, 180, 335
Menschwerdung, 180
Frank, Leonhard, 272
Fränkel, David, 144, 145
Frankl, Ludwig A., 330
Franzos, Karl Emil, 318, 319, 321–323, 330
Der Pojaz, 318, 321–323
Ueber A. Bernstein, 319
Von Wien nach Czernowitz, 322
Freud, Sigmund, 9, 240, 336
Friedländer, David, 41, 89, 119, 135, 136, 146
Briefe über das Lesen der heiligen Schriften, 146
Lesebuch für jüdische Kinder, 41, 135
Friedländer, Moses, 119
Friedländer, Rebecca (Frohberg, Regina), 118, 119, 122–126
Schmerz der Liebe, 123
Friedrich II., 50, 108
Poésies diverses, 108
Frumkin, Ester (Lifshits, Khaye Malke), 264

G
Gans, Eduard, 146
Gesetzgebung der Juden in Rom, 146
Ganzfried, Daniel, 303
Der Absender, 303
Gardi, Tomer, 305, 357–359
broken german, 305, 357
Gazeta de Amsterdam, 141
Geiger, Ludwig, 160, 201, 322
Die Juden und die deutsche Literatur, 322
Gellert, Christian Fürchtegott, 107
*Leben der Schwedischen Gräfin von G****, 107
Glesener, Jeanne E., 305
Glikl bas Judah Leib, 76
Glissant, Edouard, 341
Goethe, Johann Wolfgang, 97, 98, 110, 111, 113, 186, 255, 256, 319, 358
Die Leiden des jungen Werthers, 160
Faust, 256, 319
Iphigenie auf Tauris, 97
Goldschmidt, Georges-Arthur, 203, 335
Goldstein, Moritz, 189, 268
Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur, 268
Deutsch-jüdischer Parnaß, 189
Goldwasser, James, 189
Goldziher, Ignaz, 160
Goll, Yvan, 300, 344
Gorelik, Lena, 330, 336, 355, 356
Wer wir sind, 336, 355
Gottsched, Johann Christoph, 106
Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, 106
Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen, 106
Gotzmann, Andreas, 222
Graetz, Heinrich, 177, 178
Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 177
Granach, Alexander, 318, 323, 324
Da geht ein Mensch, 318, 323
Grinberg, Uri Zvi, 254, 255
Grjasnowa, Olga, 204, 205, 311, 360
Der Gott ist nicht schüchtern, 311
Der Russe ist einer, der Birken liebt, 312
Die Macht der Mehrsprachigkeit, 204, 360
Großmann, Stefan, 332
Guggenheim-Grünberg, Florence, 64
Gumpertz, Aron Salomon, 89, 105–107

H
Haller, Albrecht von, 173
Hamann, Johann Georg, 158
Hamburger, Käte, 1, 2
Hamburger, Michael, 333
Hamburgischer Correspondent, 143
Hame'assef (Der Sammler), 96, 144–147, 251
Hardenberg, Karl August von, 50
Harlan, Veit
Jud Süß, 78
Harsdörffer, Georg Philipp, 142
Hebel, Johann Peter, 143, 224
Alemannische Gedichte, 224
Heidegger, Martin, 167, 346
Heine, Heinrich, 2, 8, 85, 86, 99, 100, 148, 188, 228–231, 234, 237, 238, 279, 318, 330, 344, 345, 349
Deutschland. Ein Wintermärchen, 85
Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 237
Helmich, Werner, 301, 302
Herder, Johann Gottfried, 18, 27, 96, 158, 159, 174–177, 251, 252, 263, 268
Abhandlung über den Ursprung der Sprache, 158, 176
Über die ersten Urkunden des Menschlichen Geschlechts, 252
Vom Geist der Ebräischen Poesie, 158
Herloßsohn, Carl
Damen Conversations Lexikon, 123
Hertz, Deborah, 120
Herz, Henriette, 89
Herz, Joseph, 137
Herz, Marcus, 89–91, 93, 94, 108–110, 113
Freymüthiges Kaffegespräch zwoer jüdischen Zuschauerinnen über den Juden Pinkus oder über den Geschmack eines gewissen Parterrs, 109
Wirkung des Denkvermögens auf die Sprachwerkzeuge, 94
Herzl, Theodor, 24, 227, 234, 241, 253, 263
Altneuland, 253
Der Judenstaat, 253, 263
Hess, Moses, 234, 253
Rom und Jerusalem, 253
Heym, Stefan, 239, 242–245
Der König David Bericht, 239, 242
Hildesheimer, Wolfgang, 275
Hirsch, Alfred, 201
Hirsch, Samson Raphael, 159
Hoffmann, Yoel, 257
Hofmann, Johann Nepomuk Franz, 42
Hofmannsthal, Hugo von, 191
Ein Brief, 191
Hölderlin, Friedrich, 167
Homberg, Herz, 40, 41, 43, 44

Bne-Zion, 41
Imre Schefer, 41
Verhaltungspunkte für jüdische Schullehrer, 43
Homer, 358
Odyssee, 239
Horkheimer, Max, 192, 240
Humboldt, Wilhelm von, 27, 158, 179, 180, 263, 268

I
Israel Nachrichten, 149
Itzig, Daniel, 89, 133

J
Jabès, Edmond, 167
Jacob, Benno, 238
Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart, 149, 150
Jens, Walter, 274
Joseph II., 37, 40, 44, 45, 223, 331
Jüdische Allgemeine, 149
Jüdische Rundschau, 148
Justi, Johann Heinrich Gottlob von, 108

K
K. C. Blaetter, 148
Kafka, Franz, 9, 185, 238, 264, 324, 358, 359
Ein Bericht für eine Akademie, 358
Einleitungsvortrag über den Jargon, 264
Kaléko, Mascha, 232, 276–279, 303, 330
Das lyrische Stenogrammheft, 276
Kleines Lesebuch für Große, 276
Momentaufnahmen eines Zeitgenossen, 303
Von der Unübersetzbarkeit lyrischer Dichtung, 277
Wendriner in Manhattan ... Ein Mann auf dem Abwege, 277, 279
Kalischer, Zwi Hirsch, 234, 253
Drischat Zion (Forderung Zions), 253
Kaniuk, Yoram, 257
Kant, Immanuel, 159, 174
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 174
Kästner, Erich, 256
Khatibi, Abdelkébir, 305
Kierkegaard, Sören, 166, 211
Kilcher, Andreas, 186
Kindermann von Schulstein, Ferdinand, 41
Anleitung zur Rechtschaffenheit, 41
Klein, Ernst Ferdinand, 85, 223
Kleist, Heinrich von, 256
Klemperer, Victor, 167, 232, 233, 288, 289, 344
LTI, 167, 289
Kohelet Mussar (Prediger der Moral), 143
Kompert, Leopold, 331, 332
Auf, nach Amerika, 331
Aus dem Ghetto, 331
Die Kinder des Randars, 331
Kook, Rav, 169
Kotzebue, August von, 321
Kracauer, Siegfried, 192
Kramer, Theodor, 333
Kraus, Karl, 2, 9, 167, 185, 190, 212, 214, 231–234, 285–288, 344, 349
Der Reim, 231
Dritte Walpurgisnacht, 285–287
Es (Abdeckung eines Subjekts), 231
Heine und die Folgen, 231
Warum die Fackel nicht erscheint, 285
Kremnitz, Georg, 298, 305
Kristeva, Julia, 243
Kupferberg, Yael, 240
Kurantn, 141
Kuriöser Antiquarius, 142

L
Lamping, Dieter, 297, 298
Landau, Jakovke, 44
Lania, Leo, 333, 334
As the Comrade sees it, 334
Land im Zwielicht / Land of Promise, 333
Today we are Brothers, 334
Wien – Central Park, 334
Lansburgh, Werner, 303
Dear Doosie, 303
Lässig, Simone, 145
Lavater, Johann Caspar, 108, 109, 113
Lazarus, Moritz, 160, 178
Lebel, Michael, 143
Lehmann, Annette Jael, 187
Leschnitzer, Adolf, 186
Lesebuch für die jüdische Jugend, 41
Lessing, Gotthold Ephraim, 92, 105, 107, 108, 113, 168
Die Juden, 107, 113
Levi, Avigdor, 95
Levi, Primo
La tregua (Die Atempause), 304
Lévinas, Emmanuel, 167

Levy, Lital, 187
Librett, Jeffrey S., 112
Lichtenberg, Georg Christoph, 212
Linke, Angelika, 3–6, 8
Löwe (Bril), Joel, 96–98, 132–134
Amude ha Lashon (Säulen der Sprache), 132
Chamischa Chumsche Tora (Die fünf Bücher der Tora), 134
Lund, Hannah Lotte, 117
Luther, Martin, 237, 238

M
Magazin zur Erfahrungsseelenkunde, 93, 94, 111, 176
Maimon, Salomon, 90, 91, 93–95, 111–113, 176, 223, 224
Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte, 111
Salomon Maimon's Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen, 112
Salomon Maimon's Lebensgeschichte, 111, 223, 224
Sprache in psychologischer Rücksicht, 94
Was sind Tropen?, 112
Maimonides, Moses, 136, 240
Mallarmé, Stéphane, 348
Mandelstam, Ossip, 348
Mann, Klaus, 272
Maria Theresia, 45
Maurer, Hans Rudolf, 64
Kleine Reisen im Schweizerland, 64
Mauthner, Fritz, 185, 189, 190, 208–210
Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 189, 208
Die Sprache, 208
Skeptizismus und Judentum, 190
McCagg, William O., 223
Meisels, Samuel, 266
Melzer, Rosa, 330
Mendelssohn, Moses, 5, 7, 8, 76, 85, 86, 88, 89, 91–96, 105, 107–110, 130, 134, 136, 143–146, 159, 175–177, 190, 199, 200, 223, 224, 238, 251, 261, 263, 321, 343
Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, 146, 159, 175
Pentateuch-Übersetzung (Sefer Netivot ha-Shalom), 7, 8, 76, 86, 91, 94, 130, 177, 199, 223, 238, 321
Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig, 175
Über die Sprache, 175
Ueber die Frage: was heißt aufklären?, 5
Ursprung der Sprache. Michaelis' Preisschrift, 175
Mendelssohn-Bartholdy, Fanny, 5
Menkes, Hermann, 330
Meschonnic, Henri, 167
Michaelis, Johann David, 107, 110, 113
Moritz, Karl Philipp, 93, 111
Morton, Frederic (Mandelbaum, Friedrich), 336
Asphalt and Desire, 336
Crosstown Sabbath, 336
Österreichs Image, 336
Moses, Ephraim, 266
Moses, Julius, 263
Müller, Herta, 359

N
Nabokov, Vladimir, 300, 358
Я безумен. Вы безумны (Alice im Wunderland), 300
Nagel, Michael, 142, 143
Nathan, Paul, 255
Neue Nationalzeitung, 266
Neumann, Robert, 333
Nicolai, Friedrich, 92

O
Okudschawa, Bulat, 308, 309
Я пишу исторический роман (Ich schreibe einen historischen Roman), 308, 309
Ost und West, 148, 264, 265
Ouaknin, Marc-Alain, 167
Özdamar, Emine Sevgi, 359

P
Pagis, Dan, 254, 257, 299
Peretz, Yitskhok Leybush, 266
Petrowskaja, Katja, 308–310
Vielleicht Esther, 308, 309
Philippson, Ludwig, 238
Die Israelitische Bibel, 238
Jojachin, 238
Pinsker, Leon, 234, 253
Autoemanzipation, 253
Piscator, Erwin, 334
Pollak, Felix, 6, 330, 335
A Matter of History, 335

Benefits of Doubt / Vom Nutzen des Zweifels, 335
Puschkin, Alexander Sergejewitsch
К Чаадаеву (An Tschaadajew), 309

R
Rabinovici, Doron, 330
Radaelli, Giulia, 302, 303, 305
Rang, Florens Christan, 162
Reinhardt, Max, 332
Renan, Ernest, 214
Histoire du Peuple d'Israël (Geschichte des Volkes Israel), 214
Rheinländischer Hausfreund, 143
Richter, Hans Werner, 347
Richter, Matthias, 119
Rilke, Rainer Maria, 256
Roat, Robert, 333
Robert, Ludwig, 120
Rosenfeld, Morris
Lieder des Ghetto, 265
Rosenstock-Huessy, Eugen, 162
Rosenzweig, Franz, 161–164, 166, 167, 200–202, 238, 239
Der Stern der Erlösung, 163, 164
Die Schrift und Luther, 164
Rotenberg, Stella, 333
Roth, Joseph, 324, 330
Der Segen des ewigen Juden, 324
Rousseau, Jean-Jacques, 173, 175, 176
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen), 175
Rübner, Tuvia, 299
Rychner, Max, 290

S
Sachs, Nelly, 187, 348
Said, Edward, 110, 113
Salzmann, Sasha Marianna, 330
Samuely, Nathan, 332
Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien, 332
Sarid, Yishai, 245
The Third, 245
Schachter, Allison, 187
Scheler, Max, 161
Schelling, Friedrich Wilhelm, 159
Scherlag, Marek, 330, 332
Schiller, Friedrich, 185
Schindel, Robert, 193
Schlesinger, Moritz Löwe, 131, 134
Ueber Verbesserung der Erziehungs-Methode bey der jüdischen Jugend, 131
Schleuniger, Johann Nepomuk, 67
Schmeling, Manfred, 302
Schmitz, Siegfried, 330
Schnitzler, Arthur, 332, 336
Der Weg ins Freie, 332
Scholem, Gershom, 12, 24, 164–166, 230
Über Klage und Klagelied, 165
Schönberg, Arnold, 238, 240, 241, 245
Der biblische Weg, 241
Moses und Aron, 239, 240, 245
Schrenzel, Moses, 253
Die Lösung der Judenfrage, 253
Schwabacher, Heimann, 134, 136, 137
Hadrachat ha-jeled oder Unterricht im Lesen für die israelitische Jugend von 3 bis 6 Jahren, 136
Seligmann, Caesar, 23
Shakespeare, William, 185
The Merchant of Venice, 324
Simmel, Georg, 160
Singer, Isaac Bashevis, 299
Slaymaker, Doug, 342
Sokolov, Nahum, 253
Sombart, Werner, 189
Judentaufen, 189
Spalding, Johann Joachim, 93
Sperber, Manès, 298
Spiel, Hilde, 330, 333
Spinoza, Baruch de, 157
Compendium grammatices linguae Hebraea, 157
Spitzer, Leo, 298
Splittegarb, Karl Friedrich, 136
Neues Bilder-ABC oder Deutsches Lesebuch für die Jugend, 136
Staegemann, Elisabeth von, 119
Stein, Leopold, 252
Steiner, George, 197, 198, 200, 203, 204, 223, 302
Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens, 198
Steinthal, Heymann (Chajim), 77, 160, 178
Aus den Jugenderinnerungen Steinthals, 77
Stephanie, Johann Gottlieb, 109, 110, 113
Die abgedankten Offiziers, 109, 110
Stern, David G., 211
Sternberger, Dolf/Storz, Gerhard/Süskind, Wilhelm

Aus dem Wörterbuch des Unmenschen, 167
Straßner, Erich, 5, 6
Sulamith, 19, 144–146, 148, 251
Susman, Margarete, 238
Szántó, Simon, 321
Schrift und Sprache des Ghetto, 321

T
Tachibana, Reiko, 342
Tawada, Yoko, 342, 360
Tillich, Paul, 180
Tolstoj, Lew, 211
Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien, 211
Toury, Jacob, 142, 143
Trebitsch, Abraham, 43
Tribüne, 149
Trietsch, Davis, 225–228
Juden und Deutsche. Eine Sprach- und Interessengemeinschaft, 225
Troxler, Ignaz, 122
Trzebiner, Channah, 357
Die Enkelin oder Wie ich zu Pessach die vier Fragen nicht wusste, 357
Tucholsky, Kurt, 277, 278
Turgenjew, Iwan Sergejewitsch, 310

U
Utsch, Susanne, 273

V
Varnhagen, Karl August (Becker, August), 120, 124, 125
Varnhagen, Rahel, 113, 118–122, 125
Veit, David, 120, 121
Verlaine, Paul, 300, 301
Art poétique, 301
L'espoir luit (Die Hoffnung leuchtet), 300
Vertlib, Vladimir, 304, 306, 307, 330, 336
Schimons Schweigen, 304, 306, 336
Zwischenstationen, 304
Vogel, David, 257

W
Wagner, Richard, 186, 189
Das Judenthum in der Musik, 125, 186
Waldinger, Ernst, 333
Die kühlen Bauernstuben, 333
Warburton, William, 157
Wassermann, Jakob, 190, 191
Caspar Hauser, 191
Die Juden von Zirndorf, 191
Mein Weg als Deutscher und Jude, 190
Weil, Grete, 242–245
Der Brautpreis, 239, 242
Weiler, Gershon, 189
Weininger, Otto, 211, 212, 214
Geschlecht und Charakter, 211
Weinreich, Max, 33, 266
Weiss, Peter, 168
Die Ästhetik des Widerstands, 168
Meine Ortschaft, 168
Weissberg, Liliane, 120
Weiße, Christian Felix, 136
Neues A, B, C Buch, 136
Weizsäcker, Viktor von, 162
Werfel, Franz, 245
Höret die Stimme, 245
Wessely, Naphtali Herz, 41, 90, 130, 131, 144
Divre Shalom we-Emet (Worte des F riedens und der Wahrheit), 41, 130
Wexler, Paul, 72, 73
Wieland, Christoph Martin, 90
Wiener, Moses, 134
Wills, David, 341
Wilmsen, Friedrich Philipp, 136
Der Brandenburgische Kinderfreund, 136
Wittgenstein, Ludwig, 207–215, 336
Philosophische Grammatik, 213
Philosophische Untersuchungen, 213
Tractatus logico-philosophicus, 209–211, 213
Wittig, Joseph, 162
Wolf, Immanuel, 146, 147, 320
Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, 147
Wolf, Uljana, 300
Wyler, Leopold, 67

Y
Yildiz, Yasemin, 297, 361

Z
Zach, Nathan, 254, 257
Zaimoglu, Feridun, 360

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, 146–148
Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 178
Zhitlowsky, Chaim, 266
Zunz, Leopold, 99, 100, 146, 177, 320
Deutsche Briefe, 99
Zwetajewa, Marina, 347

Ortsverzeichnis

A
Aargau (Kanton), 61–68
Amsterdam, 244

B
Baden, 61, 63
Basel, 62, 225
Basel (Kanton), 64
Baton Rouge, 341, 342
Belostok / Białystok, 332
Berlin, 105, 108–111, 119, 132, 133, 135, 136, 225, 250, 257, 276, 277, 319, 332, 334, 358
Bern, 62
Bern (Kanton), 64
Böhmen, 32, 39, 40, 44
Bremen, 346, 347
Breslau / Wrocław, 132–134, 250
Brody, 40, 44
Buenos Aires, 334
Bukarest, 345

C
Chrzanów, 276
Czernowitz / Tscherniwzi, 33, 261, 262, 264, 265, 267, 322, 345

D
Dresden, 232, 288

F
Frankfurt am Main, 67

G
Galizien, 39, 40, 42–45, 298
Graubünden (Kanton), 66
Gröbzig (Anhalt), 77

H
Haifa, 255
Halberstadt, 135
Hamburg, 1, 179, 180
Hamburg-Altona, 111
Hannover, 250

J
Jerusalem, 24, 165, 225, 227, 255–257, 276

K
Karlsruhe, 67
Königsberg / Kaliningrad, 108, 110, 111

L
Leipzig, 106
Lemberg / Lvov / Lwiw, 40, 45, 255
Lengnau, 61–64
London, 274

M
Mähren, 32, 39, 40, 44
Mainz, 73, 250
München, 243

© Der/die Herausgeber bzw. 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

N
Neuenburg, 62
New York, 276, 278, 279, 332, 335

O
Oberendingen, 61–65, 67

P
Paris, 274, 333, 334, 344–346
Posen (Provinz), 52–54
Prag, 2, 39, 40, 189

S
Sadagora, 345
Santo Domingo, 274
Seesen, 51
Speyer, 73
Stanislau / Iwano-Frankiwsk, 43
Stockholm, 348
Surbtal, 61–64, 66, 67

T
Triest, 39, 40

W
Waadt (Kanton), 62
Warschau / Warszawa, 332
Wien, 32, 77, 119, 135, 332, 334, 345
Wisnicz (Nowy Wiśnicz), 43
Wolfenbüttel, 51
Worms, 73