

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. (Götzmann 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 Mittelest- 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 Indienstellung 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 high 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) Shtetl 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 eindruckliche 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 Jüdenschaft 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 Renommées 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 Studentenuk, 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 Deklaration 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 Fortschritt 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 unzensurierten 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 Übersreibungen, 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, kündigt 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 beziehungsweise 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 Erfolg. 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, Vladimir 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 Mittelman/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 Jerusalem 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 Nowowski 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.

