

# Jüdische Einstellungen zur Sprache im Assimilationsprozeß der Juden in Deutschland

Manshu Ide

## 0. Einleitung

„Ich war wahrscheinlich nicht viel älter als fünfzehn, als ich bei irgendeiner Gelegenheit sagte: ‚Meine Muttersprache ist meine Heimat‘. Und dabei ist es geblieben, obwohl ich später mehrere andere Sprachen erlernt habe.“ (Erwin Chargaff: „Nationale Identität“ in „Alphabetische Anschläge“, S.139) Diese Aussage eines jüdischen Chemikers, Jahrgang 1905, der aus Galizien in die USA auswanderte, ist wohl bezeichnend für die Spracheinstellung mancher Juden besonders nach 1933, als deutsche Bürger jüdischer Herkunft plötzlich, nach einem langen Weg der Assimilation, gewaltsam aus der deutschen Gesellschaft ausgeschlossen wurden<sup>1</sup>. Ob sie wollten oder nicht, mußten sie über ihre Identität nachdenken. Die Sprache spielte bei den jüdischen Mitbürgern zweifellos eine entscheidende Rolle auf ihrem Weg zur Identitätsbildung im sozialen Modernisierungsprozeß. Die hier thematisierte deutschsprachige Literatur der Juden aus Deutschland, Prag, Galizien und der Bukowina legt Zeugnis ab, welche Bedeutung die deutsche Sprache für die jüdischen Literaten hatte und wie diese zur Bereicherung der deutschen Literatur beitrugen.

Wir dürfen aber nicht übersehen, daß die deutsche Sprache für die Juden bei ihrer Identitätssuche, ihren literarischen Aktivitäten, ihrer politischen Kommunikation usw. keineswegs eine exklusive Stellung beanspruchen konnte. Denn das Hebräische, das Jüdischdeutsche<sup>2</sup> und das Jiddische begleiteten die Juden in Deutschland sowie in Osteuropa bereits vor ihrer Aneignung der deutschen Sprache bzw. der Sprachen der jeweiligen Länder, in denen sie lebten. Ohne Bezug auf die Sprache ihres Heiligen Buchs und ihre Kommunikationssprache im Alltag von einer Spracheinstellung der Juden zu sprechen, wäre der historischen Realität nicht gerecht. In der vorliegenden Arbeit sollte daher die Stellung der deutschen Sprache für die Juden und deren Einstellung zur deutschen Sprache gewissermaßen relativiert werden im Hinblick auf die Rolle des Hebräischen und des Jiddischen im Modernisierungsprozeß der jüdischen Gesellschaft.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. Peter Gay: *Meine deutsche Frage. Jugend in Berlin 1933-1939*. München : C.H. Beck 2003, S. 63; Peter Weiss: *Abschied von den Eltern*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp 2003, S.73.

<sup>2</sup> Für die Sprache der Juden in Deutschland wird hier die Bezeichnung „das Jüdischdeutsche“ benutzt, um sie von der Sprache der Ostjuden, dem Jiddischen, zu unterscheiden, das erst in der Forschung im 19. Jh. als eigenständige Sprache erkannt und so genannt wurde.

## 1. Methodische Überlegung

Bei der Erforschung der Spracheinstellung der Juden ergibt sich gleich die zentrale Frage: Aus welchen Quellen soll man sie konstatieren? Zu den Sprachen der Quellen zählen das Hebräische, das Jüdischdeutsche, das Jiddische und das Deutsche bzw. Nationalsprachen der Gastländer wie das Polnische, das Russische usw. Die Aussagen über die Spracheinstellung können einerseits aus den Quellen stammen, in denen die Autoren ihre Spracheinstellung unmittelbar bekunden wie in Essays, Zeitungsartikeln u.ä. Andererseits können sie auch aus den Quellen erschlossen werden, in denen die Spracheinstellung den fiktiven Figuren in den Mund gelegt wurden wie in den literarischen Werken. Trotz der Fülle an potenziellen Quellen muß hier bei den zu recherchierenden Materialien hauptsächlich auf sekundäre Forschungsliteratur zurückgegriffen werden, da eine direkte Bearbeitung der hebräischen oder der jiddischen Quellen über die sprachliche Kompetenz des Verfassers hinausgeht. Zudem ist leicht einzusehen, daß angesichts geographisch sowie materiell schwieriger Zugänglichkeit zu den primären Quellen allein schon eine systematische Zusammenstellung der Quellentexte eine gesonderte Aufgabenstellung darstellen würde. Ich muß mich darum bei meiner Untersuchung auf die Forschungsliteratur berufen, die sich mit den primären Quellen befaßt. Als solche kommen hier in erster Linie Gilman (1986), Grossman (2000), Brenner u.a. (2002), Goldsmith (1997) und Brenner (2000) in Frage<sup>3</sup>. Die Aussagen, die auf diesen Publikationen beruhen, werden jeweils mit dem Namen des Autors und der Seitenzahl in Klammern kenntlich gemacht. Diese Auswahl schließt jedoch eine unmittelbare Einbeziehung der Zeugnisse aus den primären Quellen nicht gänzlich aus. Es sei dabei nur darauf hingewiesen, daß sie zwar als Zeugnis dienen, aber nicht systematisch zusammengestellt, sondern mehr oder weniger zufällig mir in die Hand geraten sind.

Die Vermutung, daß die Spracheinstellung einer Gesellschaft durch die Zeit hindurch nicht konstant bleibt, wird schon beispielsweise an der Sprachpolitik der Deutschen bestätigt, die den Sprachen der Minderheiten oder den Dialekten, die vor dem Zweiten Weltkrieg öffentlich stigmatisiert wurden, jetzt zum Weiterleben verhilft.<sup>4</sup> Wichtig ist dabei die Einsicht, daß die Spracheinstellung zum großen Teil von der geistigen, soziokulturellen Strömung der jeweiligen Zeit bestimmt wird und nicht umgekehrt. Ver-

<sup>3</sup> Sander L. Gilman: *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore/London: John Hopkins University Press 1986; Jeffrey A. Grossmann: *The Discourse on Yiddish in Germany. From the Enlightenment to the Second Empire*. New York: Camden House 2000; Michael Brenner: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H. Beck 2000; Michael Brenner (Hg.): *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

<sup>4</sup> Vgl. Peter von Polenz: *Deutsche Sprachgeschichte vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart*. Band 3. 19. und 20. Jahrhundert. Berlin/New York: de Gruyter 1996, Kapitel 6.4. „Sprachenpolitische Entwicklung: Unterdrückung und Tolerierung von Sprachminderheiten. S.108-190.

schiedene Einstellungen zur Sprache dürfen daher nicht ahistorisch in einen Topf zusammengeworfen werden, sondern sie sollen nach verschiedenen Epochen getrennt betrachtet werden. Wegen der zeitlichen Verschiebung der sozio-kulturellen Zeitströmung zwischen West- und Osteuropa soll dieser regionale Faktor auch Berücksichtigung finden. Mit einem Wort, das sozio-kulturelle Umfeld, in dem sich eine bestimmte Spracheinstellung herauskristallisiert, wird differenziert mitberücksichtigt.

Neben der Bestimmung der Art hier zu behandelnder Quellen und der Unterscheidung des jeweiligen sozio-kulturellen Umfelds soll noch darauf acht gegeben werden, wer die Aussagenden und wer die Rezipienten sind, z.B. ob sich die Assimilierten in Deutschland ebenfalls an ihre assimilierten Genossen wenden oder an das nicht-jüdische deutsche Publikum. Wie dem Titel dieser Arbeit zu entnehmen ist, beschränke ich mich auf die Innenansichten der Juden, d.h. die Aussagen der Juden selbst, während die Außenansichten über die Juden, d.h. die Aussagen der Nicht-Juden über die Juden, hier nicht zentral in Betracht gezogen werden.

## **2. Stigmatisierung des Jüdischdeutschen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert**

Die Stigmatisierung betrifft in gleicher Weise die Sprache an und für sich als auch das gesamte religiöse Kollektiv. Ihm wird - aufgrund seines verengten Verständnisses des Alten Testaments sowie des Talmud - vor allem von seiten der freiwillig Konvertierten wie Hermann alias Judah ben David ha-Levi im 12. Jh. (Gilman, 29), Nicolas Donin im 13. Jh. (a.a.O., 32), Josef Pfefferkorn (a.a.O., 37) und Victor von Karben im 16. Jh. (a.a.O., 39), die entscheidend zur Verbreitung dieser Haltung beigetragen haben, Blindheit vor der christlichen Wahrheit vorgeworfen. Diese freiwillig Konvertierten suchten, sich auf ihre besonderen Kenntnisse des Hebräischen und somit auf ihre Insider-Ansicht stützend, die Gründe der Blindheit der Juden im jüdischen Schrifttum, vor allem im Talmud (a.a.O., 35f.). Damit sind die Bücher der Juden, deren fremde Schrift samt ihrem naturkundlichen Wissen einst magischen Nimbus ausstrahlten (a.a.O., 23ff.), zur Quelle des Übels, zu einem gefährlichen Potential gemacht (a.a.O., 35). Die Bücher und das Kollektiv, das diese besitzt, wurden gleichgesetzt. Die Einstellung der Konvertierten gegenüber den einstigen Glaubensgenossen sollte auch die Luthers und weiterer Konvertierter entscheidend prägen (a.a.O., 62, 64).

Der Reformator Luther, dessen anti-jüdische Texte die Haltung der Protestanten gegenüber den Juden bestimmen sollten, erkennt an Juden keine speziellen, magischen Kenntnisse des Hebräischen mehr an (a.a.O., 60), beanstandet hingegen ihr Verständnis der Heiligen Schrift (a.a.O., 60f.) und sieht in den Juden nun Lügner (a.a.O., 59), die zur Gefahr für die neue gesellschaftliche und moralische Ordnung werden. Dabei wird von Luther das Jüdischdeutsche als verrufene, geheime Sprache der Juden gebrandmarkt. Nicht zufällig legte Luther 1528 sein 1512 anonym veröffentlichtes Buch „Liber Vagatorum“ wieder auf, das die Sprache der Juden, das Jüdischdeutsche mit hebräischen

Vokabeln, als die Sprache der Diebe, als Gaunersprache, bloß stellt. Die Ansicht Luthers wird weiter von den jüdischen Konvertierten (a.a.O., 62) wie Antonius Margaritha, Samuel Maroccanus, Pauls Staffelsteiner, Paul von Prag und Paul Weidner u.a. übernommen, die durch ihre Schriften, um sich selbst-hassend vom negativen Image der Juden zu distanzieren, einer Stabilisierung des negativen Images der Juden und deren spezieller verborgener Sprache Vorschub leisteten (a.a.O., 67).

Luthers Aberkennung der speziellen, magischen Kenntnisse des Hebräischen bei den Juden und die Stigmatisierung ihrer Alltagssprache zur Gaunersprache war wohl entscheidend für die allgemeine Einstellung zum Jüdischdeutschen im 17. und 18. Jh. Denn die Motivation der ersten umfangreichen Auseinandersetzung mit dem Jüdischdeutschen wie „Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red - und Schreibart“ (Königsberg 1699) von Johann Christoph Wagenseil (1633-1705), „Jüdisch-Teutsche Grammatick sowie Unterricht vom Nutzen des Juden-Teutschen“ (1750) von Wilhelm Christian Justus Chrysander (1718-1778) und „Kurtze Anleitung zur jüdischdeutschen Sprache“ (1733) sowie „Wörterbüchlein“ (1736) von Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) liegen im Wunsch nach der Bekehrung der Juden sowie der Kontrolle des Jüdischdeutschen mittels von Sprachkenntnissen. Die Lehrbücher für das Jüdischdeutsche zum Handelszweck wie „Jüdischer Sprachmeister“ (1714) von einem Konvertierten „J. W.“ beabsichtigen auch, mithilfe der Sprachkenntnisse Schaden im Handel mit den Juden vorzubeugen (a.a.O., 79). Die Auseinandersetzung mit dem Jüdischdeutschen als Gaunersprache zum Zweck einer polizeilichen Kontrolle findet im 19. Jh. in den folgenden Publikationen ihren Höhepunkt: „Die jüdischen Gauner in Deutschland: ihre Taktik, ihre Eigentümlichkeiten und ihre Sprache“ (1841) vom preußischen Kriminalgerichtsbeamten A. F. Thiele und „Das deutsche Gaunerthum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Bestand“ (1858-1862) vom Lübecker Polizeichef Christian Benedict Avé-Lallement (1809-1892). Diese Werke sind, sei es zum Missions-, Überwachungs- oder Handelszwecken, zum großen Teil nicht von jüdischen Autoren verfaßt, so daß sie nicht direkt innerjüdische Ansicht reflektieren, aber es ist nicht schwer vorzustellen, daß das negative Image über das Jüdischdeutsche auch gerade von den Juden verinnerlicht wurde, vor allem von den Konvertierten, die sich durch Selbsthaß von diesem negativen Image der Juden distanzieren wollten (a.a.O., 77f.).

Das Topos der verborgenen Sprache der Juden wurde - obwohl sie einst dank des Hebräischen und des im Hebräischen tradierten naturkundlichen Wissens eine positiv-magische Anziehungskraft hatte (a.a.O., 23ff.) - seit Luther auf das Jüdischdeutsche übertragen, und zwar in der Weise, daß die Sprache der Juden negativ als Sprache der Lüge, geheime Gaunersprache stigmatisiert wurde. Zu diesem Stigma tritt im Diskurs über die Sprache vom 16. bis ins 17. Jh. in Deutschland - gerade in der Zeit, wo deutsche Schriftsprache als verbindendes Glied der deutschen Länder ideologisch sowie stilistisch im Entstehen war - noch ein weiteres Kriterium zur negativen Kennzeichnung des Jü-

dischdeutschen hinzu: die Reinheit der Sprache<sup>5</sup>. Angesichts der Reinheitsideologie stellt das Jüdischdeutsche nichts anderes als einen Mischmasch vom Deutschen und Hebräischen dar, eine gewisse Hostienschändung der deutschen Sprache. Die Sprache war außerdem das Merkmal für die Deutschen, das ihnen fehlende politische Einheit kompensierte. Entsprechend wurden die Juden, die eine andere Sprache sprachen, mit ihrem Jüdischdeutschen identifiziert. Genauso wie die böse Absicht hinter der verborgenen (Gäuner-) Sprache steckt, wollte man nun überhaupt in der unreinen Sprache der Juden Korruptheit ihrer Natur sehen (a.a.O., 77f.). Zur Verbreitung dieses Determinismus zwischen der Sprache und dem Geist der Sprachinhaber einen entscheidenden Anstoß geleistet hat wohl Johann Gottfried Herder (1744–1803): In seinem Denken, in dem Sprache, Kultur, Volk und Nation ineinander greifen, gewinnt die Sprache eine besondere Stellung, weil sie die Menschen und ihre Kultur verbindet und die Besonderheiten einer Nation zum Ausdruck bringt (Grossmann, 38). Und diese Sprache, die als Bindeglied der Gesellschaft dient, ist Herder zufolge in ihrem Ursprung organisch. Nationalsprache entsteht organisch. Diese organische Betrachtungsweise der Sprache sollte später von den aggressiven Nationalisten und Rassisten als biologische Determination umgedeutet werden, obwohl Herder die natürliche Verwurzelung der Sprache nicht zwingend mit einer genetischen Veranlagung gleichsetzt. Neben seiner Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“ (1772) hat Herder in seinem Essay „Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten“ (1781) auch eine besondere Verflechtung zwischen der Sprache und der Nationalpoesie hervorgehoben, indem er poetische Sprache und die Poesie für einen ausschlaggebenden Faktor hält, der den einmaligen natürlichen Geist eines Volks gestaltet und dem Volksbewußtsein Ausdruck gibt. In Herders Spracheinstellung und Poetik werden das jüdische Volk und seine hebräische Poesie wegen ihrer geographischen Entwurzelung in der Diaspora als im Prozeß der Degeneration befindlich angesehen (a.a.O., 44). Seine Volksliedersammlungen („Alte Volkslieder“ im Jahr 1774, „Volkslieder“ im Jahr 1778/79) stellen den Versuch dar, in Anlehnung an Homers poetische Praxis mittels der subjektiv selektierten und literarisch stilisierten Volkslieder die Identität zwischen der Sprache und der nationalen Tradition zu betonen. Obwohl Herder Volkslieder als einen authentischen, unmittelbaren Ausdruck des Volks sowie als Regeneration der deutschen Kultur ansieht, lehnt er das Jüdischdeutsche, die gesprochene zeitgenössische Sprache des jüdischen Volks, ab (a.a.O., 50). Das Image vom traurigen Gemisch der jüdischen Sprache, somit der korrupten Sprache, taucht auch beim Image über die jüdische Kultur in seiner Zeit auf (a.a.O., 50), wobei jedoch ausdrücklich darauf hinzuweisen ist, daß Herder zwischen der Korruptheit der jüdischen Sprache und der moralischen Korruptheit der jüdischen Kultur keineswegs Analogien zieht. Entwurzelt vom historischen und geographischen Boden, fristeten die jüdische Kultur und das

<sup>5</sup> Zur „Reinheit“ der Sprache in der deutschen Sprachgeschichte siehe Peter von Polenz: Deutsche Sprachgeschichte. Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Bd. 2, S.107–113.

Jüdischdeutsche ein Parasitendasein der deutschen Kultur (a.a.O., 50ff.). Ohne die sozial-geographische Bedingung für organische Entwicklung der Sprache und Kultur gebe es für jüdische Sprache und Kultur keine andere annehmbare Alternative als Aufgehen in der Sprache und Kultur des Gastlandes (a.a.O., 50f.).

Die Stigmatisierung des Jüdischdeutschen bei Mosel Mendelssohn (1729-1786), dem Bahnbereiter der jüdischen Aufklärung und der Emanzipation, muß auch in diesen Kontext eingebettet werden. Seine Einstellung zum Jüdischdeutschen sowie dem Deutschen soll auch in seinem gesamten Unternehmen im kulturellen Kontext seiner Zeit erörtert werden. Sonst würde er bezüglich der Sprache der Juden etwa als Initiator mißverstanden, der das Jüdischdeutsche in Deutschland letzten Endes zum Verschwinden brachte, während das Deutsche durch ihn als die Sprache der Juden in Deutschland Verbreitung fand (a.a.O., 76). Dies mag als Endeffekt wahr erscheinen, wenn man nur die beiden Pole, den ersten prominenten Reformers des Judentums und den Ausgang dieser Reform, in Betracht zieht und den Endeffekt nur auf die erste namhafte Persönlichkeit als den Urheber bezieht. Dem ist jedoch nicht so. Die Einstellung von Mendelssohn zum Jüdischdeutschen und dem Deutschen soll als solche streng von einem kausalen In-Bezug-Setzen zum Endergebnis, dem Scheitern der jüdisch-deutschen Symbiose<sup>6</sup>, differenziert werden.

Im Reformunternehmen Mendelssohns, der Reform der jüdischen Kultur von innen und ihrer neuen Ortsbestimmung, war das Bildungsideal der Aufklärung - übrigens auch das erstrebte Ziel des deutschen Bürgertums - ein Mittel zur Integration der Juden in die Kultur des Gastlandes (Grossmann, 76). Mendelssohn selbst verstand sich als demonstratives Beispiel seines eigenen Aufklärungsideals. Während er das Deutsche sowie das Hebräische jeweils als reine Sprache für gebildete Diskurse als geeignet und erstrebenswert ansah, erkannte er dem Jüdischdeutschen diesen Status nicht zu, weil er - obwohl er selbst Jüdischdeutsch sprach und auf jüdischdeutsch korrespondierte - darin einerseits einen Grund für den moralischen Rückstand der Juden sah, beruhend auf der Unreinheit der Sprache. Andererseits verwarf er die auf Analogie basierende Logik des Talmud, *pilpul*, als typisch jüdisch bzw. typisch jüdische Art der Argumentation. Mendelssohn kritisierte das Jüdischdeutsche also nicht nur aufgrund seiner Unreinheit, sondern auch auf Grund der Argumentationsweise, die in der Sprache untrennbar verankert ist.

Seit mit Mendelssohn das Beherrschen des Deutschen zu einem der wichtigsten Mittel zur Integration in die deutsche Gesellschaft proklamiert wurde, weist die Stigmatisierung des Jüdischdeutschen eine andere Dimension auf. Es sind nun nämlich die bürgerlichen, assimilationswilligen Juden, die das Jüdischdeutsche an den Pranger stellen, während die Stigmatisierung des Jüdischdeutschen vor der Aufklärung, als die Juden noch hinter der Ghettomauer isoliert lebten, von den religiös Konvertierten und den Nicht-Juden kam. Die jüdischen Aufklärer sehen auf ihrem Weg zur gesellschaftlichen

<sup>6</sup> Hans Mayer: Außenseiter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, S.421.

Integration im Jüdischdeutschen die Gefahr, daß die Assimilation an dieser Sprache scheitern könnte. Das Jüdischdeutsche war für die Aufklärer schlicht eine korrupte Sprache, auch Gaunersprache (Gilman, 98). So bekundet Gottfried Selig, ein Konvertierter, in der zweiten Auflage seiner Grammatik des Jüdischdeutschen zum Handelszweck „Kurze und gründliche Anleitung zu einer leichten Erlernung der Jüdischdeutschen Sprache“ (1792) offen das Image des Jüdischdeutschen als Gaunersprache, obwohl er die erste Auflage vom 1767 ohne Vorurteil und Geringschätzung verfaßt hatte (a.a.O., 99). Bemerkenswert ist dabei, daß das negative Image des Jüdischdeutschen unter den Assimilierten im 18. Jh. wie Elias Ackord, David Friedländer, Naphtali Herz Wessely, Samuel Hochheimer u.a. - um sich vom korrupten Jüdischdeutschen zu distanzieren - im Laufe der Zeit nach Osten verlagert wird. Das Jüdischdeutsche wird immer mehr mit dem Osten identifiziert. Die Stigmatisierung des Jüdischdeutschen hat jetzt konkret als Gegenpol das gebildete „Hochdeutsch“, das sich noch im Werden befindet. An diesem Hochdeutsch wird das erstere gemessen.

### **3. Propagierung für Deutsch - Aufklärerischer Optimismus?**

In der Mendelssohnschen Reform im Rahmen der bürgerlichen Aufklärung war Bildung neben Besitz und Reichtum ein Schlüsselbegriff zur Integration der Juden in die deutsche (bürgerliche) Gesellschaft (Mayer, 333, 343, 350 und 380). Um sich die Bildung, die intellektuellen und kulturellen Diskurse anzueignen, war das Beherrschen des Deutschen die Voraussetzung für die Assimilation. Mendelssohns Übersetzung von Pentateuch ins Hochdeutsche ist symbolisch für die Verbreitung des Deutschen unter den Juden. Denn - gedruckt in hebräischer Schrift - beabsichtigte Mendelssohn mit dieser Übersetzung ein Musterbeispiel vom stilistisch elaborierten Deutsch vorzulegen, das seine Glaubensgenossen zur Aneignung der Kultur und Bildung verhelfen soll. Es kam nicht darauf an, ihnen die Bibel zugänglicher zu machen, sondern darauf, das sprachliche Modell zu ihrer Integration in eine höhere, gebildete sozio-kulturelle Schicht des Gastlandes exemplarisch zu demonstrieren (Grossmann, 78). Damit war für die Juden Deutsch die Sprache der Kultur und Bildung. Die Reaktion auf diese Übersetzung war zweigeteilt: Von den Assimilationsfreudigen, die die jüdische Akkulturation in die Umgebung bejahten, wurde sie positiv aufgenommen, während sie von anderen Kreisen wie den Orthodoxen, die das Überleben der jüdischen Gesellschaft in der Diaspora betonten - egal ob religiös, ethnisch oder national - negativ, weil sie fürchteten, die Assimilation führe zum Verlust der jüdischen Identität und letzten Endes zur Auflösung des Judentums (a.a.O., 79f.).

Obwohl Mendelssohn sein Band zur jüdischen Kultur, mindestens zur jüdischen Religion nie gänzlich aufgab, wie er selber als Aufgeklärter in einem vorzüglichen Deutsch schrieb und auch religiös - wenn auch Religion als private Konfession - frommer Jude war, hatte seine Einstellung zum Deutsch zweifellos eine tiefgreifende Wirkung auf seine Zeitgenossen und die nachfolgenden Generationen, die sich in die deutsche Gesell-

schaft integrieren, sich dadurch Akzeptanz und Anerkennung schaffen, und letztendlich zur unbeschränkten Gleichberechtigung gelangen wollten. Es sei dabei wohl gemerkt, daß dieses Ideal nicht von allen Juden und Deutschen geteilt war, sondern nur von einer aufklärerischen bürgerlichen Minderheit sowohl auf jüdischer als auch deutscher Seite (Mayer, 339, 361). Die Voraussetzungen für die Integration, Bildung und Besitz, worauf Hans Mayer ausdrücklich hinweist (a.a.O., 339), besaßen nicht alle Juden. Es kam nur auf die wohlhabende, bildungswillige und -fähige Schicht an.

Das Ideal von der deutschen Sprache, die sozial wie kulturell in ein höheres Register gehört wie die schöne Literatur und die Philosophie, und das Streben nach diesem Ideal bezeugen vom 18. bis ins 19. Jh. einerseits die Biographien der aufgeklärten Juden und andererseits deutschsprachige Novellen und Romane, die von den aufgeklärten jüdischen Autoren über die Juden im Ghetto geschrieben wurden. So verkörpert Moses Ephraim Kuh (1731-1790), geboren in Breslau, Autodidakt nach seiner traditionellen jüdischen talmudischen Ausbildung, einen repräsentativen Werdegang der aufgeklärten Juden. Er suchte seine neue Identität in der Aneignung des deutschen Neoklassizismus und damit in dem Ansehen als deutscher Literat (Gilman, 117f.). Zu den Figuren, die als deutsche Literaten oder Philosophen zu Anerkennung gelangen wollten, zählen noch: Marcus Herz (1747-1803), Arzt und Philosoph, der sich gegen das Vorurteil seiner Zeit, den Juden fehle ästhetisches Gefühl, widersetzte (a.a.O., 119); Salomon Maimon (1752-1800), geboren in Lithauen, dessen Biographie 1792 Karl Philipp Moritz unter dem Titel „Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst erzählt“ publizierte (a.a.O., 124f.) und schließlich Isachar Falkensohn Behr (1746-1817), ebenfalls geboren in Lithauen, dessen „Gedichte von einem polnischen Juden“ Goethe enttäuschte, der vom Ostjuden anderes erwartete als einen deutschsprachigen Durchschnitt (a.a.O., 136). Auch Heinrich Heine (1796-1856), nach Hans Mayer „ein deutscher Skandal“ (Mayer, 366), „Hypertrophie [...] der intellektuellen Kapazität“ (a.a.O., 366), kann auch als ein typischer Fall dafür gelten, daß man durch Bildung als Literat Ansehen erringen wollte, wobei seine Hypertrophie unter den Deutschen eher Verdacht und Fremdheit provozierte (a.a.O., 359, 366). Für das Propagieren des Ideals der deutschen klassischen, humanistischen Literatur in den Fiktionen ist aus späterer Zeit, und zwar aus Galizien, Karl Emil Franzos (1848-1904) zu nennen. Seine Novellen wie „Lateinischer Kanonier“<sup>7</sup>, „Schiller in Barnow“<sup>8</sup> usw. in der Sammlung „Die Juden von Barnow“ (1877) sowie sein ostjüdischer Bildungsroman „Pojaz“ (1905)<sup>9</sup> verklärt das Deutsche, und zwar das klassische, literarische Deutsch als humanistisches aufklärerisches Ideal.

<sup>7</sup> Herangezogen wurde der Text aus der folgenden Ausgabe: Karl Emil Franzos: Der Aufstand von Wolowce. Wien o.J., S.45-58.

<sup>8</sup> Herangezogen wurde der Text aus der folgenden Ausgabe: Karl Emil Franzos: Erzählungen aus Galizien und der Bukowina. Hg. von Josef Peter Strelka. Berlin: Nicolai 1998, S.5-32.

<sup>9</sup> Herangezogen wurde die folgende Ausgabe: Karl Emil Franzos: Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt 1994.

In den jüdischen Diskursen über die Sprache geht es nicht nur um die formalen Aspekte, sondern um ihre Logik und ihre praktische Umsetzung in Literatur und Philosophie. Eine Akkulturation in die deutsche Sprache heißt daher nicht allein einwandfreies Beherrschen des Deutschen, sondern auch einen vorzüglichen Umgang mit Deutsch, vor allem in der höheren Literatur und der Philosophie. Zu diesen beiden Bereichen tritt im 19. Jh. noch die moderne Wissenschaft hinzu. Das 19. Jahrhundert als Jahrhundert der Wissenschaft hinterläßt seine Spuren auch bei den aufgeklärten, assimilierten Juden. Nicht zufällig entstand die Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert. Die Gründung des „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ im November 1819 durch Leopold Zunz (1794-1886), den Initiator und Theoretiker des Vereins, Rechtswissenschaftler Eduard Gans (1798-1839), Isaak Marcus Jost (1793-1860), den jüdischen Historiker und den Verfasser der „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage“ (1820-1828) u.a., stellen einen Versuch dar, neben den seit Mendelssohn bereits in die Tat umgesetzten Idealen Kultur und Bildung auch im Bereich der Wissenschaft, in dem neuesten Bildungsideal der damaligen Zeit, Anerkennung zu finden (Gilman, 173; Brenner, 22f.).

All diese Bemühungen zur sprachlichen und sozio-kulturellen Assimilation retrospektiv etwa als „aufklärerischen Optimismus“ zu bezeichnen, wäre gewiß indiskret. Aber wahr ist, daß trotz all dieser Bemühungen um die Erfüllung der Auflagen zur Gleichberechtigung die Quelle der Diskriminierung nie versiegte. Zudem scheint eine der Bedingungen „Bildung“, die im Geist der Aufklärung und des Neohumanismus staatspolitisch in der Abhandlung „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1783) vom preußischen Staatsbeamten Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) sowie literarisch in den Theaterstücken „Die Juden“ (verfaßt 1754, uraufgeführt 1766) und „Nathan der Weise“ (1779) von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) formuliert war, im Wandel der geistigen Strömung in Deutschland - von der Aufklärung über die Romantik bis zum Nationalismus und schließlich zum Reichsnationalismus hin - ihre Verbindlichkeit zu verlieren. Ihre Gültigkeit läuft also ab, obwohl die Juden noch daran hängen.

#### **4. Selbthaß als Triebkraft der Stigmatisierung des Jüdischdeutschen**

Immer wieder tauchten Beanstandungen, die jüdische Integration betreffend, auf. Die Dichotomie der „guten“ und „schlechten“ Juden unter den Deutschen (Gilman, 141) wird von den integrationswilligen Juden verinnerlicht, um sich dann durch gutes Beispiel von den „schlechten“ Juden zu distanzieren. Zum Sündenkatolog der „schlechten“ Juden gehört auch die Sprache, und zwar neben dem Jüdischdeutschen, das von den Aufgeklärten zunehmend im Osten verlagert wird, noch das von eigenartiger Gestik begleitete Deutsch mit dem typisch jüdischen Akzent, nämlich das „Mauscheln“ (a.a.O., 138f.). Diese unreal übertrieben stilisierte jüdische Sprechweise des Deutschen wurde vor allem auf der Bühne vorgeführt. Anders als die aufgeklärten Komödien von Maskilim wie Isaac

Euchels (1756–1804) „Reb Hanoch oder vos tut me damit“ (1750) oder Shloyme (Solomon) Ettingers (1801–1856) „Serkele“ (1830), die das ungebildete Jüdischdeutsche verlachen, verhalfen antisemitische Stücke von deutschen Autoren wie Julius von Voss' (1768–1832) „Der travestirte Nathan der Weise“ (1804) und Karl Alexander Borromäus Sessas (1786–1813) „Unser Verkehr“ (1813) zur Verbreitung des Stereotyps von mauschelnden Juden unter den Deutschen. Besonders täuschte die ausgezeichnete Mimik des Schauspielers Albert Wurm im letzteren Stück Authentizität des Mauschelns vor. Anders als die Stücke von Maskilim beabsichtigten die von Voss und Sessa, die korrupte innere Natur der Juden hinter der korrupten Sprache zu demonstrieren. Der allgemein verbreitete Mythos der geheimen, verborgenen Sprache der Juden - verinnerlicht auch von den Juden selbst als Zeichen schlechter Juden, wovon die Biographie von August Lewalds „Memoiren eines Bankiers“ (1836) bezeugt - hört nicht auf, für weitere Indizien zu sorgen. Dabei geht es nicht einfach um vermeintliche Besonderheiten in der Phonetik sowie der Syntax und um Einsprengsel des jüdischdeutschen Wortschatzes, sondern um die Art und Weise der sprachlichen Kommunikation. So wurde der am Anfang des 19. Jahrhundert aufkeimende Journalismus, und zwar der liberale, in dem die Juden in der Tat stark vertreten waren, als typisch jüdisch angesehen, und vor allem die darin enthaltene Satire, Ironie und Polemik. Die Polemik zwischen Heinrich Heine (1797–1856) und Judah Löw Baruch alias Ludwig Börne (1786–1837) oder die zwischen Karl Marx (1818–1883) und Ferdinande Lassalle (1825–1864) oder die Sprache von Karl Kraus (1874–1936) wären solche Fälle (a.a.O., 207). Diese Sprachhandhabung könnte wohl auch als ein - bewußter oder unbewußter - Fluchtversuch aus dem Image der schlechten Juden interpretiert werden (a.a.O., 170). Ebenso kann die Attacke von Karl Marx, dem in der Kindheit Getauften, gegen die Juden und ihre Sprache in „Zur Judenfrage“ in „Deutsch-französischen Jahrbücher“ 1844 ebenfalls als ein solcher Fluchtversuch verstanden werden (a.a.O., 194).

Die Wissenschaft des Judentums bedeutet auch Verzicht auf speziell jüdischen Diskurs wie Talmud, indem man sich die Methode der europäischen Wissenschaft als Akkulturationsmittel aneignet. Die sogenannte Ersatzreligion Wissenschaft in der immer mehr säkularisierten Gesellschaft des 19. Jh., an der die Juden mehr oder weniger erfolgreich hängen, wie ein relativ hoher Anteil der jüdischen Nobelpreisträger zeigt, bot wahrlich den Juden ein Potential, in dem es die assimilierten Juden zu Ansehen und Status bringen konnten, genauso wie die Literatur oder die Philosophie im 18. Jh., wobei die Haltung der assimilierten Juden, sich durch den positiv geschätzten Diskurs vom schlechten Image der Juden zu distanzieren, unverkennbar bleibt. So sind die Werke von jüdischen Wissenschaftlern, in denen jüdische Eigenschaften kritisiert werden, wie Otto Weiningers (1880–1903) „Geschlecht und Charakter“ (1903), Richard Wagners (1813–1883) „Das Judentum in der Musik“ (1826), Wilhelm Marrs (1819–1904) Artikel „Öffnet die Augen, Ihr deutsche Zeitungsleser“ (1880) in „Antisemitische Hefte“ sowie „Was heißt

national?“ (1880), und schließlich Essay über die Sprache in „Pädagogische Encyclopädie“ von Moritz Lazarus (1824-1904), dem Begründer der Ethnologische Psychologie, alle in der Sprache und Rhetorik der Wissenschaft verfaßt (a.a.O., 209ff). Zu beachten ist dabei der Standpunkt, daß die negativen Eigenschaften der Juden vordeterminiert seien, sei es biologisch, ethnologisch oder geographisch (a.a.O., 213). Zur Glaubwürdigkeit dieser Ansicht trugen einerseits die Rhetorik der Wissenschaft bei, die neu und überzeugend aussieht, und andererseits die Autorität der Verfasser als Wissenschaftler oder Professor. Der Rassenantisemitismus eines Eugen Dühring (1833-1921) oder eines Heinrich von Treitschke (1834-1896) konnten eben deshalb Akzeptanz und Verbreitung finden, weil der erstere Privatdozent, der letztere angesehener Historiker war und sie beide der Sprache und Rhetorik der Wissenschaft folgten (a.a.O., 212ff).

Die Fremdheit, und zwar die inhärente Fremdheit der Juden, wurde gegen Ende des 19. Jh. in der Sprache der Wissenschaft vor allem biologisch und psychologisch begründet. So sind Arthur Trebitsch (1880-1927) mit seinem „Geist und Judentum: eine grundlegende Untersuchung“ (1919) und Sigmund Freud (1856-1939) mit seiner Psychoanalyse Repräsentanten, die jüdische Eigenschaften in der Psychologie zu ergründen suchten. Die starke jüdische Vertretung in der Psychoanalyse führte zum Image, die Sprache der Psychoanalyse sei typisch jüdisch, neue jüdische Sprache (a.a.O., 269). Allen diesen Werken der jüdischen Autoren gemeinsam ist die Distanzierung vom Judentum, ihren Schicksalsgenossen, sei es in Form einer wissenschaftlichen Objektivität oder eines offenen Angriffs. Diese negative Haltung der assimilierten Juden gegenüber den Juden selbst nennt Sander L. Gilman „Selbsthaß (self-hatred)“ (a.a.O., 1).

Den Mechanismus vom Selbsthaß erläutert Gilman als universal wirksam, wenn der Minderheit einer Gesellschaft ihre ersehnte Anteilnahme an der Macht von der Mehrheit verweigert wird, indem sich die Minderheit die ihr von der Mehrheit auferlegten Fremdheiten - sowohl ihre angeeigneten wie Sprache, Kleidung, soziale und hygienisches Verhalten, als auch ihre angeborenen wie Geschlecht, Hautfarbe oder Physiognomie - verinnerlicht und diese dann auf andere, schwächere Minderheiten projiziert, um sich von diesem Stigma zu distanzieren (a.a.O., 5), wobei diese Distanzierung in der dominanten Rhetorik der jeweiligen Zeit stattfindet. Jüdischer Selbsthaß in Deutschland stellt Gilman zufolge einen typischen Fall dieses Mechanismus dar (a.a.O., 1f.).

Die Tatsache, daß der Selbsthaß, jüdischer Angriff auf die Juden selbst, vor und nach der Wende vom 19. ins 20. Jh. im Zug des immer stärker werdenden Antisemitismus praktisch einen Höhepunkt erreicht, und zwar im verstärkten Maße im Bereich der Wissenschaft, kann nach dem Gilmanschen Modell folgendermaßen erklärt werden: Obwohl sich die Assimilierten die Bildung und die Sprache angeeignet haben, d.h. die Auflagen für die Gleichberechtigung aus dem 18. Jh. erfüllt haben, wird ihnen nach wie vor eine egalitäre Teilnahme an der Macht verweigert. Man geht weiter auf die Suche nach anderen Fremdheiten als denen der Sprache, und zwar in der modischen Rhetorik

der Wissenschaft, um sich von den Fremdheiten abheben zu können. Schauplatz der Fremdheiten ist nun mehr der Bereich der Wissenschaft als der der Literatur.

## 5. Widerruf - Neue Identitätssuche

Um die Wende vom 19. ins 20. Jh. war das Ziel, Ansehen als Literat, Philosoph oder Wissenschaftler zu bekommen, wohl erreicht, wenn - von heute her gesehen - nicht wenige prominente Literaten jüdischer Herkunft sind und ihre Sprache keine jüdische Eigenheit erkennen läßt, sondern ihre Werke sogar als moderne Klassiker deutscher Literatur gelten wie z.B. die von Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), Arthur Schnitzler (1862-1931) u.a. Mit Heinrich Heine, der sich noch an das Jüdischdeutsche auf der Straße in seiner Jugend erinnert, gehört seine Generation zur ersten, die sich das Deutsche angeeignet hat. Karl Marx wurde schon in seiner Kindheit getauft und sein Vater sprach Deutsch, während seine Mutter noch das Jüdischdeutsche sprach. In Marx' Kindheit sprach die untere Schicht durchaus einsprachig Jüdischdeutsch, so daß Marx diese Sprache mit Armut und Weiblichkeit in Verbindung brachte (a.a.O., 199f). Nach den Generationen der Assimilierten, die das Beherrschen des Deutschen erstrebten und tatsächlich erreichten, kommt nun die Generation, die in die deutsche Sprache hineingeboren wurde. Deutsch war für sie als Muttersprache selbstverständlich. Manche sahen sich auch als Deutsche. Zu dieser Generation gehört beispielsweise Franz Kafka (1883-1924). Kafka ist einer von denen, die sich bewußt auf ihre jüdische Identität besannen. Aber nicht alle Assimilierten deutschsprachiger Juden reflektierten über ihre jüdische Identität. Manche hielten ihre Zugehörigkeit zur deutschen Nation für selbstverständlich bis endgültig die Nazis im Jahr 1933 anfangen, die Juden auszuschließen. Peter Gay, Historiker an der Harvard, bekennt in seiner Erinnerung „Meine deutsche Frage“ (2003), seine Familie sei plötzlich von Nazis zu Juden gemacht worden<sup>10</sup>. Manche Assimilierten, die schon fest akkulturiert gewesen waren, mußten diese Erfahrung teilen. Während die Assimilation, mindestens die sprachliche, erreicht war, wurde den Juden bis zur Weimarer Republik keine volle Gleichberechtigung gewährt. Auch in der Weimarer Republik herrschte trotz Gleichheit vor dem Gesetz noch starke Animosität gegen die Juden. Zudem rüttelte die massive Einwanderung der Ostjuden nach dem Ersten Weltkrieg an dem sozialen Gefüge der Juden. Es ist kein Wunder, daß angesichts des Antisemitismus

<sup>10</sup> Vgl. S.63. Erst eine systematische Aufarbeitung der jüdisch-deutschen Biographien würde zutage fördern, wie die meisten assimilierten Juden ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kultur ansahen. Jetzt ist man hier noch auf einzelne Aussagen angewiesen, die aus den noch zugänglichen Biographien stammen. Die Tatsache, daß nicht wenige jüdisch-deutsche Biographien auf deutsch verfaßt sind, legt uns nahe, daß ihnen das Deutsche als Muttersprache zu selbstverständlich war, als daß sie die Sprachprobleme zum Titelträger ihrer Biographien gemacht hätten. Andererseits darf auch nicht vergessen werden, daß nicht wenige auf andere Sprachen wie auf hebräisch ihre Biographien verfaßt haben. Über die Liste der jüdisch-deutschen Biographien sei auf die folgende Web-Seite hingewiesen: <http://members.surfuu.de/m.malo/Autobiographien-Bibliographie.html>

trotz der Akkulturation und angesichts der erreichten Assimilation nun neu nach der jüdischen Identität gesucht wird. Gegen Ende des 19. Jh., nach dem Assimilationsweg seit Mendelssohn, beginnt jetzt eine neue Suche nach der jüdischen Identität, und zwar nicht nur im Westen, sondern auch im Osten. Dabei erlebt das Jiddische, die Sprache der Ostjuden, eine Renaissance.

Während im 19. Jh. das negative Image des Jüdischdeutschen von den Assimilierten immer mehr nach Osten verlagert wurde, begann das Jiddische im Osten positiv bewertet zu werden<sup>11</sup>. Einhergehend mit dem jüdischen Nationalbewußtsein, einschließlich des Zionismus, war im 19. Jh. das Sprachproblem im Osten politisch ein hochaktuelles Thema der Arbeiterbewegung, des Sozialismus und des Zionismus. Die Anfänge der positiven Neubewertung des Jiddischen sind beispielsweise zu finden: in der jiddischen Zeitung „Kol Mevaser“, die herausgegeben im Jahre 1860 von Alexander Zederbaum (1816–1893), dem Gründer der ersten hebräischen Zeitung „Hamelitz“ in Rußland, zur Standardisierung der jiddischen Orthographie und zur Entwicklung der modernen jiddischen Literatur beitrug. Auch der Erfolg der Geschichte „Dos Kleyne Mentshele“ (1864) von J. J. Abramovitsh (1836–1917) alias Mendele Mokher Seforim, dem sogenannten Großvater der modernen jüdischen Literatur im Jiddischen sowie im Hebräischen, ist hierfür ein Beispiel.

Die Motivationen für die Zuwendung zum Jiddischen sind grob gesagt zweierlei: Die eine utilitaristisch und die andere national. Die utilitaristische Motivation sieht im Jiddischen ein effektives Mittel zur aufklärerischen Bildung und Kultivierung der Bevölkerung - so bei den Assimilierten - oder zur Vermittlung bzw. Propaganda der eigenen politischen Ideologie unter der Bevölkerung wie bei den Sozialisten oder Bundisten. Die Utilitaristen erkennen nicht immer den Wert des Jiddischen als einer eigenständigen nationalen Sprache an. Für sie war das Jiddische eben ein notwendiges, am besten geeignetes Werkzeug für ihren jeweiligen Zweck. Für sie war nicht selten das Hebräische die einzige mögliche Nationalsprache der Juden. Die nationale Motivation sieht hingegen im Jiddischen einen wesentlichen Aspekt der jüdischen Nationalität, ein Instrument für jüdische Autonomie, Verkörperung des jüdischen Geistes. Auf jeden Fall war die Elabrierung des Jiddischen als Literatursprache samt einer etablierten Grammatik und Übersetzungen aus anderen Sprachen ins Jiddische notwendig. Die literarischen Werke von Mendele Mokher Seforim, Yitzkhok Leybush Peretz (1852–1915) und Sholem Aleichem (1859–1916), den drei Meistern der modernen jiddischen Literatur, die philologische Auseinandersetzung mit dem Jiddischen durch Matisyohu Mises (geb. 1885), die Czernowitzer Konferenz für das Jiddische 1908 und schließlich die Gründung der Forschungs-

<sup>11</sup> Die Schilderung der Lage des Jiddischen im Osten um diese Zeit beruht auf: Emanuel S. Goldsmith: *Modern Yiddish Culture. The Story of the Yiddish Language Movement*. New York: Fordham University Press 1997, S.71–97. Die Schreibweise der Jiddischen Eigennamen hier wurden auch von Goldsmith übernommen.

institution für die Geschichte und Kultur der Juden in Osteuropa „Yidisher Visnshaftlikher Institut“ (Yivo) in Wilna im Jahr 1925 liefern Indizien, wie das Jiddische an Ansehen gewann.

Diese positive Anerkennung des Jiddischen führt unweigerlich zu einem Konflikt zwischen dem Jiddischismus und dem Hebraismus bezüglich dessen, welche Sprache die nationale Sprache der Juden sein soll. Man darf nicht übersehen, daß die prominenten Theoretiker, Literaten und Politiker in Osteuropa, die sich für das Jiddische einsetzten, fast alle im traditionellen jüdischen Erziehungssystem aufgewachsen und somit außer der Sprache des Gastlandes sowohl im Jiddischen als auch im Hebräischen bewandert waren. Die Einstellung zum Jiddischen und Hebräischen war im großen und ganzen politisch bestimmt: Die Sozialisten, die - aus den jüdischen Studenten unter dem Einfluß der Narodniki-Bewegung in Rußland bestehend - das Ideal der Revolution verfolgten und die Lösung der Judenfrage in der Verwirklichung der neuen humanitären Gesellschaft nach der Revolution zu finden glaubten, sahen im Jiddischen hauptsächlich das effektivste Mittel für die Verbreitung ihrer Propaganda unter der einfachen Bevölkerung. Das Hebräische sahen sie hingegen als tote Sprache an. Die Bundisten, Mitglieder des Jüdischen Arbeiterbundes in Rußland und Polen, die als die aktivste und am besten organisierte Sektion der revolutionären Bewegung die Rechte der jüdischen Arbeiterklasse zu verteidigen und ihre ökonomische Situation zu verbessern zum Ziel hatten, wandten sich auch dem Jiddischen zu, um ihre Propaganda für die jüdischen Arbeiter in der Sprache dieser zu verbreiten, wobei sich die Bundisten andererseits vor einem chauvinistischen Nationalismus infolge eines zu stark betonten Jiddischismus fürchteten, der das Klassenbewußtsein der jüdischen Arbeiter unterhöhlen könnte. Die Zionisten, die die Lösung der Judenfrage nur in der Gründung des jüdischen Nationalstaats in Palästina sahen, hielten das Hebräische für die nationale Sprache der Juden, was jedoch nicht immer automatisch das Jiddische disqualifizierte. Denn nicht wenige, gleich ob Hebraisten oder Jiddischisten, sahen im Jiddischen einen Damm gegen die Assimilation, wie Y. L. Peretz, der philologische Theoretiker des Jiddischen Matisyohu Miseses und Zhitlovsky, der in die USA emigrierte Jiddischist, dessen Bedenken in den USA in der Tat Realität werden sollten. Die zionistisch-sozialistisch orientierten Parteien schließlich, die die Verbesserung der gesamten Menschheit zu ihrem Ideal machten und nach der Gründung eines sozialistischen Judenstaats in Palästina strebten, und somit gegen die Bundisten um die Loyalität der jüdischen Arbeiter kämpfen mußten, verhielten sich dem Jiddischen gegenüber durchaus positiv, sei es als die Sprache der Instruktion in den säkularen jüdischen Schulen wie bei der Zionistisch-Sozialistischen Arbeiterpartei (S.S.) oder sei es als der wichtigste Kern der jüdischen Kulturautonomie bei der Jüdisch-Sozialistischen Arbeiterpartei (Seyimist). Der sozialistische Zionismus war ein entscheidender Faktor zur Förderung des Ansehens des Jiddischen im jüdischen Leben.

Die Hebraisten waren hauptsächlich unter den Zionisten zu finden. Der Initiator des

Zionismus, Theodor Herzl (1860-1904), wandte sich zum Hebräischen als der Sprache des neuen Staates zu, obwohl er anfangs das Jiddische aufgrund seiner großen Verbreitung unter den Juden als die gesprochene Sprache des neuen Staates ansah. Ahad Haam (1856-1927), hebräischer Essayist und Denker und der Vater des „Kulturzionismus“, folgerte aus der jüdischen Diaspora-Geschichte, daß das Jiddische je nach den Lebensumständen der Juden irgendwann aufhören würde, als lebende, gesprochene Sprache zu sein. Das Jiddische verhalte sich wie andere Sprachen der jüdischen Diaspora als nichts anderes als ein äußerliches, provisorisches Mittel zur Kommunikation, während das Hebräische immer die nationale Sprache gewesen sei und weiter sein werde. Das Interesse an der Wiederkehr des Hebräischen als gesprochener Sprache in Palästina begann sich in Konkurrenz zum Jiddischismus zu verstärken. Vor allem wurde dieses Interesse durch „Hovevey Zion“ (Lovers of Zion) vertreten. Dies führte zur Vermehrung der hebräischen Publikationen in Rußland, zum erfolgreichen Unternehmen von Eliezer Ben Yehuda (1858-1922) und anderen, das Hebräische als gesprochene Sprache zu beleben, zur Gründung der modernen hebräischen Schule (heder metukan), zur „natürlichen Unterrichtsmethode“ des Hebräischen (Ivrit Beivrit), und weiter zur ersten Konferenz für hebräische Sprache und Kultur in Berlin im Jahr 1909. Die Kontroverse um die jüdische Nationalsprache in Palästina sollte letztendlich zugunsten des Hebräischen entschieden werden, so daß sich die oben vorgestellte Aussage von Ahad Haam aus dem Jahr 1902 bewahrheitete.

Das neue nationale sowie sprachliche Bewußtsein der Juden in Osteuropa, genau um die Zeit, wo im Westen den Assimilierten im Zuge des nie aufgehörenden Antisemitismus, teilweise verstärkt durch jüdischen Selbsthaß, immer wieder ihre jüdischen Stigmata vorgeworfen wurden - sei es Mausekeln, sei es Journalismus als typisch jüdische Sprache -, war für die neue Identitätssuche unter den Assimilierten im Westen nicht ohne Folge. So sind Kafkas intensives Lernen des Hebräischen seit 1911 sowie seine Bekanntschaft mit Jizchak Löwy, dem Leiter der jiddischen Theatergruppe aus Lemberg, als Zeugnisse für die Suche nach neuer jüdischer Identität mittels der neuen ostjüdischen Kultur zu verstehen. Der Einfluß aus dem Osten war jedoch nicht urplötzlich vom Himmel auf den westeuropäischen Boden gefallen. Die Suche nach der neuen jüdischen Identität, der Versuch einer neuen jüdischen Selbstdefinition, waren nämlich auch im Westen bereits im Gange gewesen. Dem seit Mendelssohn erstrebten Ziel einer assimilierten Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft stand trotz der Aneignung der deutschen Sprache immer wieder der Antisemitismus jeweils in verschiedenen Facetten - so gegen Ende des 19. Jh. rassistischer Antisemitismus - im Wege. Der sogenannte jüdische „Selbsthaß“ im Antisemitismus eines Otto Weininger, Karl Kraus oder Theodor Lessing diagnostiziert Hans Mayer als Beweis dafür, daß die bürgerliche Aufklärung gescheitert sei und daß man es erkannt habe (Mayer, 131, 421). Geht man von dieser Ansicht aus, ist die Suche nach einer neuen jüdischen Identität um die Wende vom 19. ins 20. Jh. eine natürliche

Folge des jüdischen Assimilationsbestrebens. In der Tat bezeugen viele jüdische Unternehmen wie die Gründung verschiedener kultureller Vereine diese neue jüdische Identitätssuche. Die Förderung der deutsch-jüdischen Literatur mit jüdischer Thematik gehört auch hierher, obwohl sie in der herkömmlichen „deutschen“ Literaturgeschichte fast gänzlich aus dem Rahmen fällt<sup>12</sup>.

Nach der Einteilung der Entwicklung der säkularen jüdischen Kultur vor der Weimarer Republik in drei Phasen bei Brenner (Brenner, 22) gehört die Gründung des „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ im Jahr 1819 durch Eduard Gans, Leopold Zunz u.a. zur ersten Phase, in der es hauptsächlich apologetisch um das Verständnis für das Judentum unter den Deutschen und damit um die Förderung der Emanzipation durch Assimilation geht (a.a.O., 22). In der darauf folgenden zweiten Phase, von den 90er Jahren des 19. Jh. bis zur dritten Phase, dem Ersten Weltkrieg, macht sich die säkulare, moderne jüdische Kultur immer mehr autonom, d.h. sie versteht sich nicht mehr als Instrument im Kampf um die Anerkennung und Gleichberechtigung, sondern als ein maßgeblicher Bestandteil einer neuen Konzeption des Judentums (a.a.O., 22). Die Gründung des „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ im Jahr 1893, der sich die gesellschaftliche Anerkennung der Juden, die Abwehr des Antisemitismus und die jüdische Kulturförderung zum Ziel setzte, symbolisiert die Besinnung auf die autonome, säkulare jüdische Kultur in der zweiten Phase. Wenden wir uns nun zu der autonomen Entwicklung der modernen, säkularen jüdischen Kultur in Deutschland als einem Phänomen der Identitätssuche zu.

Der „Verein für jüdische Geschichte und Literatur“, einer der damals gegründeten jüdischen kulturellen Vereinigungen, trug unter der Präsidentschaft von Gustav Karpeles (1848-1909), dem Ludwig Philippson (1811-1889) nachfolgenden Herausgeber der „Allgemeine Zeitung des Judentums (Leipzig 1837-1922), zur systematischen Verbreitung jüdischer Literatur mit jüdischer Thematik unter den assimilierten Juden bei. Entscheidend für die sog. „Rejudaisierung“ der akkulturierten deutschen Juden war der Zionismus, und zwar der Kultur-Zionismus, der im Gegensatz zum politischen Zionismus die geistigen Bedürfnisse des jüdischen Volks betonte. Der spiritus rector des Kultur-Zionismus war Achad Haam (Ascher Ginzberg), der Herausgeber der in Odessa in Hebräisch erschienenen Zeitschrift „Hasschiloath“. Eine Renaissance des Hebräischen war für Achad Haam und andere osteuropäische Kultur-Zionisten eine unabdingbare Voraussetzung, was in der Tat nach dem Ersten Weltkrieg auch unter den deutschen Juden zur Verbreitung des Neu-Hebräischen führen sollte.

Für die assimilierten deutschen Juden war Martin Buber (1878-1965) die führende

<sup>12</sup> Marcel Reich-Ranicki: Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur. München, erweiterte Neuauflage: dtv 1993, S.15f., 199, 201f., 228; Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S.9.

Gestalt des deutschen Zionismus. Er verwendete die Bezeichnung „jüdische Renaissance“ erstmals in einem Essay im Jahr 1900, sah für die jüdische Renaissance im 20. Jh. nicht eine Rückkehr zur vormodernen Zeit, sondern die Geburt einer modernen jüdischen Kultur als die einzige Alternative, wozu nach Buber die Förderung der jüdischen Kunst, die Gründung eines Verlags als Zentrum einer spezifisch jüdischen Literatur, die Verbreitung moderner jüdischer Kultur in Zeitungen und Zeitschriften und schließlich die Modernisierung der jüdischen Wissenschaft gehörten (a.a.O., 35). Die spezifisch jüdische Literatur förderte er selber durch die Gründung des Jüdischen Verlags in Berlin im Jahr 1902 und durch die Ausgabe „Die Geschichten des Rabbi Nachmann“ im Jahr 1906. Diese chassidischen Geschichten bildeten für viele assimilierte deutsche Juden die Grundlage eines erneuten Interesses am Judentum, wobei allgemeine Wiederbelebung und Popularisierung von Mythen und Mystik in Deutschland gewiß eine Rolle gespielt haben dürften. Die volkskundliche Erforschung der mystischen Tradition im Judentum durch den Hamburger Rabbi Max Grunwald zeugt auch von diesem neuen Interesse, wie er selber anstelle einer reinen Erforschung der jüdischen Vergangenheit den Bezug zur Gegenwart und Zukunft jüdischer Existenz betont (a.a.O., 41).

Der Erste Weltkrieg und die deutsche Niederlage stellen für das jüdische Assimilationsbestreben sowie für die neue Identitätssuche eine einschneidende Wende dar. Denn manche sahen, daß ihre Akzeptanz in die deutsche Volksgemeinschaft gescheitert war. Die Juden brauchten einen neuen Halt für ihre Existenz. Außer der besonders starken Betonung ihres Deutschseins - um mit den Worten von Hans Meyers zu sagen: Ein Jude, der deutsch fühlt, sich dem Judesein verweigert. Ein Deutscher, der insgeheim weiß, daß er keiner ist (Mayer, 159) wie Walter Rathenau (1867-1922), Theodor Lessings (1872-1933) Aussage: „Du wirst einer von den anderen und wirkst fabelhaft echt. Vielleicht ein wenig zu deutsch, um völlig deutsch zu sein“ (Mayer, 159), oder Eduard Engels (1851-1938) exzessiver Sprachpurismus in „Sprich Deutsch! Ein Buch zur Entwelschung“ (1917) - standen noch der Sozialismus und der Kommunismus wie bei manchen jüdischen Intellektuellen wie Ernst Toller (1893-1939), Gustav Landauer (1870-1919), Rosa Luxemburg (1871-1919) usw. und Zuflucht in die Wiederentdeckung einer jüdischen Gemeinschaft (Brenner, 47) wie bei Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber, Gershom Scholem (1897-1982) usw. Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland war allerdings nach dem Ersten Weltkrieg - anders als im Osten - nicht vorgegeben, sondern muß erst neu entworfen werden.

Der Liberalismus und die Emanzipation boten im Zuge des allgemeinen Rückgangs des Liberalismus in Deutschland (a.a.O., 49) und der Verstärkung des Antisemitismus keinen Halt mehr. Statt dessen wurde ein gemeinsames Stammesbewußtsein vermehrt beschworen (a.a.O., 50). Appell an nichtrationale Elemente im Judentum wie die subjektive Ansicht über das Judentum als Offenbarung bei Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ (1921) (Brenner, 54) oder die stärkere Betonung des Zugehörigkeitsgefühls zum

jüdischen Volk sowie das Bewußtsein als auserwähltes Volk in Rabbiner Max Wieners (1882-1950) Buch „Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation“ (1933) sind als Indizien für die Absage an den herkömmlichen aufklärerischen Optimismus, den Glauben an die Vernunft und den Fortschritt zu verstehen (a.a.O., 54).

Ein neues Gemeinschaftsgefühl wurde - durchaus parallel zur deutschen Jugendbewegung - von den jüdischen Jugendlichen geprägt, und zwar durch Mischung aus Romantik, Abstinenzlertum, Nationalismus und starker Betonung des Führerprinzips (a. a.O., 59). Dabei war Martin Bubers Romantik, sein Ruf nach Ursprünglichkeit, für die jüdische Jugendbewegung nicht ohne Folge (a.a.O., 59). Der Generationskonflikt, den auch Kafka in seinen Werken thematisiert, den auch Gershom Scholem in seiner Erinnerung zwischen dem deutschen bildungsbürgerlichen Ideal seines Vaters und Scholems Bekenntnis zum Zionismus sowie dem Bekenntnis seines Bruders zum Kommunismus aufzeichnet<sup>13</sup>, kann oder soll auch in diesen Kontext eingebettet werden, in dem die bildungsbürgerliche Vatergeneration mit ihrer Assimilationsbestrebung und anschließender Entfremdung in Frage gestellt wird, und zwar eben von der jüngeren Generation, die - immer wieder konfrontiert mit ihrem Jude-sein trotz der Assimilation - auf der Suche nach ihrer jüdischen Identität ist.

Die neu zu gründende jüdische Gemeinschaft verstand sich vor allem als Kulturgemeinschaft, und zwar als eine säkulare und moderne, die mit Einrichtungen wie Gemeindeblättern (Brenner, 67), Bibliotheken mit moderner, profaner Literatur in deutscher Sprache (a.a.O., 69) und jüdischen säkularen Schulen (a.a.O., 72), aber mit eigener jüdischer Profilierung ausgestattet sein sollte. Den Erwachsenen wurde durch die „Lehrhaus-Bewegung“, die sich - aus dem von Franz Rosenzweig 1920 in Frankfurt gegründeten „Freien Jüdischen Lehrhaus“ stammend - in großen deutschen Städten wie Berlin, Breslau, Stuttgart, München, Mannheim, Hannover usw. verbreitete, die systematische Wiederaneignung jüdischen Wissens vermittelt (a.a.O., 81). Bei diesem neuen Lernen im Lehrhaus, wo die Rabbiner oder die professionalisierten Wissenschaftler keine zentrale Rolle spielten, sollten gerade diejenigen die Träger sein, die vom Judentum nichts oder nur wenig wußten, sich daher zurück in die jüdische Tradition finden wollten und beabsichtigten, daß das Interesse am Judentum erneuert werde (a.a.O., 92), daß die Juden zum bewußten Juden würden (a.a.O., 95). Damit sollte ein dritter Weg zwischen der zionistischen Reduzierung des Judentums auf ein Volk und der liberalen Reduzierung des Judentums auf eine Konfession eröffnet werden, also eine Möglichkeit, ohne Zionismus gegen Assimilation zu sein.

Bei diesem neuen Lernen der jüdischen Tradition und überhaupt in der Popularisierung der Wissenschaft des Judentums spielt das Hebräische für die jüdische Identitätssuche eine nicht unwichtige Rolle. Das Lernen des Hebräischen war nämlich in allen

<sup>13</sup> Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Fassung. Frankfurt a. M. : Jüdischer Verlag 1994, S.203.

Lehrhäusern ein unentbehrlicher Bestandteil zur Erforschung der jüdischen Quellen. Der Erste Weltkrieg war auch in dieser Hinsicht eine Wende, weil nach ihm viele hebräisch-kundige Ostjuden nach Deutschland einwanderten. Das Hebräische war nicht allein Mittel zur Identitätssuche, sondern war beim 9. Zionistenkongreß in Hamburg (1909) als Pflichtsprache festgelegt worden. Die Belebung des Hebräischen sollte für manche Zionisten einen Teil der Vorbereitung für die Einwanderung nach Palästina sein<sup>14</sup>. Außer den Jüdischen Lehrhäusern boten auch jüdische Volkshochschulen und hebräische Sprachschulen Hebräischkurse an. Zionisten gründeten 1919 auch die Hebräischen Sprachschulen in Berlin und Breslau, um die Verbreitung des lebendigen Hebräischen in Deutschland zu fördern. Für die Förderung des Hebräischen waren zwei hebräische Schriftsteller, Chajim Nachman Bialik (1873-1934) und Schmueel Josef Agnon (1888-1970), der erste hebräische Literaturnobelpreisträger, für die deutschen Juden von ausschlaggebender Bedeutung. Hundert Jahre nach der Gründung der modernen hebräischen Literaturzeitschrift „Ha-meassef“ in Königsberg 1789 und nach der Grundlegung zur wissenschaftlichen Erforschung der hebräischen Literatur durch Leopold Zunz auf deutschem Boden hatte sich der Mittelpunkt des kreativen hebräischen Schaffens nach Osteuropa verlagert, wo Elieser Ben Jehuda (1858-1922) das Hebräische als gesprochene Sprache zu neuem Leben erweckte und der Schriftsteller Perez Smolenskin (1842-1885) oder Achad Haam die bedeutendsten modernen Zeitschriften der hebräischen Literatur gründeten (a.a.O., 216). Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Berlin infolge des Zustroms der etwa 70 000 Ostjuden zwischen 1920 und 1924 zu einem Zentrum hebräischer Kultur. Symbolisch dafür ist das Eintreffen von Bialik in Berlin im Jahr 1921. Die Inflation in Deutschland begünstigte auch die hebräischen Verlagsbetriebe. Während Bialik und die meisten Hebraisten wenig Kontakt mit ihrer deutschen Umgebung hatten (a.a.O., 221), verkörperte Agnon eine vermittelnde Figur zwischen den hebräischen Autoren und den deutsch-jüdischen Gemeinden (a.a.O., 224). Zur Verbreitung der hebräischen Literatur in deutscher Übersetzung, wie einer frühzeitigen Agnon-Rezeption durch deutsche Juden, trug Ahron Eliasberg, Besitzer des Jüdischen Verlags, bei, indem er Agnon als Lektor seines Verlags anstellte und mit ihm Sammlungen der ostjüdischen Geschichte wie „Das Buch von den polnischen Juden“ (1916) oder „Ein Chanukkabuch“ (1918) von Moaus-zur in deutscher Übersetzung publizierte. Die Gründung des Schocken-Verlags im Jahr 1927 durch Salman Schocken (1877-1959) kam der weiteren Verbreitung der hebräischen Literatur zugute. So zeugt dies das „Aleph-Beth-Lesebuch für deutsch-jüdische Kinder“, das als ein Kooperationsunternehmen von Agnon und Schocken geplant war, dessen fertiges Manuskript leider wegen finanzieller Schwierigkeit nicht zur Veröffentlichung kam. Sowohl die Übersetzung der jüdischen, hebräischen Quellen als auch die neue Bibel-Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig waren für die Popularisie-

<sup>14</sup> Rachel Perets: Die Vermittlung der hebräischen Sprache in Deutschland vor 1933. In: Brenner (Hg.), S.76-84, S.77.

rung der Wissenschaft des Judentums von Bedeutung. Während die Bibel-Übersetzung von Mendelssohn den Juden ein musterhaftes Deutsch in hebräischer Schrift gab, legte die Buber-Rosenzweigsche Bibelübersetzung umgekehrt den assimilierten Juden „das Hebräische im deutschen Gewand“ vor. Denn sie beabsichtigte, die jüdischen Leser zur Originalquelle zurückzuführen, indem sie sich jüdische Eigenart, z.B. Klang sowie Assoziation, in einer nicht-jüdischen Sprache auszudrücken bemühte (a.a.O., 120).

Der Erste Weltkrieg brachte noch eine andere Wende im jüdischen Bewußtsein, und zwar in Bezug auf die Ostjuden. Die Ostjuden, die vor dem Krieg abstrakt als Inkarnation aller negativen jüdischen Charakteristika vorgestellt waren, standen jetzt als Einwanderer oder Flüchtlinge leiblich vor den Augen der deutschen Juden. Nicht wenige haben an der Ostfront zum ersten Mal die Ostjuden mit eigenen Augen gesehen. Diese Ostjuden fanden unter den deutschen Juden gerade in der Suche nach jüdischer Authentizität im Bereich der Literatur bei der kulturellen Renaissance des Judentums gerade wegen der scheinbaren Unberührtheit von der westlichen Zivilisation Anklang als jüdisches Ideal (a. a.O., 158f.). Während die deutsch-jüdischen Autoren in der Weimarer Zeit die jüdischen Figuren als entwurzelte Individuen, hin- und hergerissen zwischen Antisemitismus und Verleugnung ihres Judeseins, schilderten wie Lion Feuchtwanger in „Jud Süß“ (1925), Hugo Bettauer in „Die Stadt ohne Juden“ (1922), Artur Landsberger in „Berlin ohne Jude“ (1925), Jakob Wassermann in „Der Fall Maurizius“ (1928), Franz Werfel in „Barbara oder die Frömmigkeit“ (1929), verklärt Arnold Zweig und Alfred Döblin nach ihrer Bekanntschaft mit dem Ostjudentum jeweils in „Das ostjüdische Antlitz“ (1919) und in „Reise in Polen“ (1925) die Ostjuden als authentische Juden. Nicht zu vergessen sei der Essay von Joseph Roth „Juden auf Wanderschaft“ (1927), ein Plädoyer für die Ostjuden. Überhaupt werden bei der Suche nach jüdischer Authentizität in der deutschsprachigen Literatur der Juden verschiedene jüdische Motive beschworen: Orientalische Juden wie in „Hebräische Balladen“ (1913) und in „Malik“ (1919) von Else Lasker-Schüler; biblische Motive wie in „Jaákobs Traum“ (1910) von Richard Beer-Hofmann sowie „Jeremias“ (1918) von Stefan Zweig; talmudische Motive wie in „Das Weib des Akiba“ (1922) von Moritz Heimann; Häretiker wie Sabbatai Zwi, Spinoza, Uriel da Costa, David Reubeni in „Die Juden von Zirndorf“ (1897) von Jakob Wassermann, „Die Messiasbraut“ (1925) von Selig Schachnowitz, „Der Reiter“ (1930) von Ludwig Strauß, „Der Zaddik“ (1929) von Arthur Sakheim, „Reubeni“ (1925) von Max Brod, „Uriel da Costa“ (1932) von Julius Katzenstein alias Josef Kastein. Der Erfolg der chassidischen Erzählungen von Martin Buber läßt sich auch in diese Tendenz einreihen.

## **5. Eine kurze Forschungsgeschichte als Schlußbemerkung**

Das hier behandelte Thema sollte in einen breiteren sozio-kulturellen Kontext für die Entstehung der deutschsprachigen Literatur jüdischer Autoren (kurz: der deutsch-jüdischen Literatur) eingebettet werden. Die Fokussierung auf diesen Literaturbereich ist

jedoch jüngeren Datums. Nicht wenige der hier erwähnten Autoren jüdischer Herkunft fehlen in den Beschreibungen der „deutschen“ Literaturgeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg nicht, wobei der Herkunft dieser Autoren kaum Aufmerksamkeit gewidmet wird. Geschweige denn fällt die Ghettoliteratur aus dem literar-historischen Rahmen der „deutschen“ Literatur gänzlich heraus. Es ergibt sich nun die Frage, warum die deutsch-jüdische Literaturgeschichte in den Mittelpunkt des Interesses geriet, und zwar erst in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts.

Die Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Literatur liefert ein Musterbeispiel für die praktische Umsetzung der neueren Literaturtheorie, die sich mit dem sozio-kulturellen Entstehungsprozeß von Literatur befaßt<sup>15</sup> und herkömmliche Vorgehensweisen und das Literaturverständnis in Frage stellt<sup>16</sup> oder nach einem Paradebeispiel für die Literaturtheoriesucht, die in der Literatur die Identitätssuche der sozialen Randgruppen finden will<sup>17</sup>. Die Erklärung, die neuere Literaturtheorie hätte unmittelbar die Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur initiiert, scheint mir wenig überzeugend. Denn die erste umfassende Beschäftigung von Hans Otto Horch mit dieser Thematik, dem Bahnbrecher der Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur in Deutschland, beginnt 1980 mit seiner Habilitationsschrift, die sich einerseits mit Fragen des Judenbildes in der Literatur des Realismus (Auerbach, Freytag, Reuter) und andererseits mit der Literaturkritik der Allgemeinen Zeitung des Judentums befaßt<sup>18</sup>. Literaturtheoretisch fällt diese Publikation in die Zeit, wo der Strukturalismus noch dominierend war. Die Zuwendung zu dieser Thematik begründet Horch außer mit einer allgemeinen moralischen Motivation noch mit dem Interesse an den speziellen Elementen in Werken jüdischer Autoren, die anders sind als bei Nichtjuden<sup>19</sup>. Der letztere Grund stammt zweifellos aus dem praktischen Umgang mit der Literatur jüdischer Autoren, bestimmt nicht aus einer literaturtheoretischen Überlegung. Die neueren Literaturtheorien nach der traditionellen Hermeneutik und dem Strukturalismus sowie der Pluralismus jener tragen sicherlich zu einer erhöhten Akzeptanz der Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur bei und unterstreichen deren Belang in der Literaturwissenschaft.

Objektiv lokalisieren läßt sich der Anfang des Meta-Diskurses über die deutsch-

<sup>15</sup> Terry Eagleton: Einführung in die Literaturtheorie. 4. Auflage. Stuttgart/Weimar: Metzler 1997 (= Sammlung Metzler; 246), S.159. Die englische Originalausgabe ist aus dem Jahr 1983.

<sup>16</sup> a.a.O., S.188.

<sup>17</sup> Jonathan Culler: Literary Theory. A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press 1997, S.110.

<sup>18</sup> Hans Otto Horch: Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der Allgemeinen Zeitung des Judentums (1837-1922). Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1985.

<sup>19</sup> Diese Aussage verdanke ich der persönlichen Antwort von Herrn Horch auf meine Frage per e-mail über den Anfang sowie die Motivation in diesem Forschungsbereich. Näheres darüber siehe den folgenden Aufsatz, der sich auf den Titel des Vortrags von Moritz Lazarus im Jahr 1900 beruft: Hans Otto Horch: >Was heißt und zu welchem Ende studiert man deutsch-jüdische Literaturgeschichte?< Prolegomena zu einem Forschungsprojekt. In: German Life and Letters 49 (1996), 2, S.124-135.

jüdische Literatur mit „Die Juden und die deutsche Literatur“ von Ludwig Geiger, der seine Vorlesungen im Wintersemester 1903/04 an der Berliner Universität zusammenstellte<sup>20</sup>. Dabei sah er wie die große Mehrheit der deutschen Juden bis 1933 in der Integration der Juden in die deutsche Kultur die einzige humane Möglichkeit der deutsch-jüdischen Existenz<sup>21</sup>. Die als deutsch-jüdische Symbiose erstrebte deutsch-jüdische Literatur unterliegt im Zuge des verstärkten Antisemitismus, des Exils und schließlich des Holocaust einer Wandlung der Sinnggebung wie z.B. deutsch-jüdische Literatur als jüdische Literatur in Gustav Krojankers (1881-1945) „Juden in der deutschen Literatur“ (1922). Genauso wie die Autoren jüdischer Herkunft sich als Repräsentanten einer deutsch-jüdischen Symbiose verstanden wie Arthur Schnitzler (1862-1968), oder sich als nicht mehr jüdisch, sondern nur noch als Deutsche begriffen wie Kurt Tucholsky (1890-1935), oder sich eher als jüdisch als deutsch sahen wie Max Brod (1884-1968), gab es auch im Verständnis der deutsch-jüdischen Literatur verschiedene Perspektiven<sup>22</sup>. Der Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Literatur wurde jedoch mit der Machtübergabe an die Nationalsozialisten abrupt ein Ende gesetzt. Der Begriff „jüdisch“ wurde in der nationalsozialistischen Gleichschaltung nur noch als „undeutsch“, Gefahr für Volk und Nation verstanden wie typischerweise „Deutsche Dichtung von Hebbel bis zur Gegenwart“ (1922) von Adolf Bartel (1862-1945), dem Ideologen der NS-Germanistik, zur Schau trägt<sup>23</sup>. Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes zog die Germanistik, die sich an die Gesellschaftspolitik des Antisemitismus angeschlossen und auch in der Literatur die Juden ausgegrenzt hatte, die Lehre, den Begriff „jüdische Literatur“ vermeintlich als rassistisch belasteten Ausdruck zu meiden. Jede Ausgrenzung der jüdischen Autoren - sei sie positiv oder negativ - war suspekt<sup>24</sup>. Zudem wurde die Literatur überhaupt als aufklärerisch-universal angesehen, was lange Zeit die Beschäftigung mit jüdischen Themen in Deutschland verhinderte<sup>25</sup>. Eine gut gemeinte Vermeidung der Anwendung von „jüdischer Literatur“ stellt lediglich die Verkennung der Tatsache bloß, daß man noch in dem antisemitisch besetzten Begriff verfangen ist, obwohl überhaupt der Begriff „jüdische Literatur“ zuerst gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der Wissenschaft des Judentums aufgetaucht hatte, um die Gesamtheit des eigenen Schrifttums zu definieren<sup>26</sup>. Erst in den 80er Jahren, ein halbes Jahrhundert nach dem jähen Ende des

<sup>20</sup> Hans Otto Horch/Horst Denkler : *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutsche Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v. d. H. Erster Teil. Tübingen : Niemeyer 1988, S.VII.

<sup>21</sup> Horch/Denkler, S.VII.

<sup>22</sup> Dieter Lamping: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1998, S.11f.

<sup>23</sup> Lamping, S.21.

<sup>24</sup> Lamping, S.21f.

<sup>25</sup> Lamping, S.23.

<sup>26</sup> Lamping, S.22.

Diskurses über deutsch-jüdische Literatur, fing wieder ihre Aufarbeitung an. Bahnbrechend war die vorhin erwähnte Auswertung der Literaturkritik in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ durch Hans Otto Horch<sup>27</sup>, dessen Konzeption einer Beschäftigung mit dieser Thematik zu seiner Professur an der RWTH Aachen führte, die jetzt in diesem Themenbereich noch die erste und die einzige bleibt<sup>28</sup>. Seitdem sind über diesen Bereich zahlreiche Publikationen erschienen. Kennzeichnend für diese Forschungsbereich ist die Einbeziehung der Entstehungs- und Wirkungsbedingungen der Texte, also des historischen Zeitraums beim Entstehen der Texte<sup>29</sup>. Ein bloß hermetischer Umgang mit den Texten würde ohnehin den Sinn dieses literarhistorischen Diskurses nicht adäquat erfassen.

---

<sup>27</sup> Theresia M. Wittemann: Draußen vor dem Ghetto. Leopold Kompert und die „Schilderung jüdischen Volkslebens“ in Böhmen und Mähren. Tübingen: Niemeyer 1988 (= *Conditio Judaica*; 22), S.26f.

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 19.

<sup>29</sup> Horch/Denkler, S.VIII. Die besondere Situation der jüdischen Autoren in Deutschland und deren Literatur betont auch Reich-Ranicki. Vgl. Marcel Reich-Ranicki, S.199. Die erste Auflage erschien 1973 aus dem Verlag Piper.