Susanne Klingenstein

Mendele der Buchhändler

Leben und Werk des Sholem Yankev Abramovitsh

Jüdische Kultur 27
Harrassowitz Verlag

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Jüdische Kultur

Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur

Herausgegeben von
Karl E. Grözinger

Band 27

2014
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Susanne Klingenstein

Mendele der Buchhändler

Leben und Werk des Sholem Yankev Abramovitsh

Eine Geschichte der jiddischen Literatur
zwischen Berdichev und Odessa, 1835–1917

2014
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Umschlag und Titelseite zeigen einen Ausschnitt des Einbandes der Mendele-Gesamtausgabe: *Ale verk fun Mendele Moykher-Sforim*. 22 Bände. Hg. Nakhmen Mayzel. Warschau 1928. Verwendet wurde hier Band 3.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at http://dnb.dnb.de.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
http://www.harrassowitz-verlag.de

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1431-6757
ISBN 978-3-447-10145-5
e-ISBN PDF 978-3-447-19326-9

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Für

Martin Walser,

der wollte, dass dieses Buch für deutsche Leser,
besonders aber für ihn selbst geschrieben werde,

und für

Karl Erich Grözinger,

dessen Werk deutschen Lesern seit Langem
die jüdische Gedankenwelt zugänglich macht.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Inhalt

Abbildungsverzeichnis ix

Vorwort xi

Abkürzungsverzeichnis xiii

Vorbereitung: Was man wissen muss 1

I. Die jüdische Sprache und der Mythos der Ostjuden 11
Die reine deutsche Mundart 12
Jüdisch in deutschen Ohren 17
Die Entdeckung der Ostjuden 25
Rückkehr zur jiddischen Sprache 33

II. Die Welt des Erzählers Sholem Yankev Abramovitsh 45
Die Triumphreise von 1909 46

1. Von Kapulye nach Kamenetz-Podolsk (1835–1858) 47
Keine Rückkehr nach Kapulye 48
Wanderschaft durch die jüdische Provinz (1852) 73
Erziehung zum Maskil (1852–1857) 74
Die osteuropäische Haskalah 77
Ein Brief über Erziehung 93

2. In Berdichev (1858–1865) 97
Die jüdischste aller Städte 98
Erste hebräische Schriften 103
Die Weiberbücher des Ayzik Meir Dik 111
Schreiben wie Dik? Ästhetische Überlegungen 122
Entscheidung für Jiddisch (1862) 127
Der Lexikograf Yehoshua Mordechai Lifshits 133
Alexander Zederbaums Zeitungen 140
Erste jiddische Erzählungen 148
Dos kleyne mentshele (1864) 148
Dos vintshfingerl (1865) 163

3. Von Berdichev nach Zhitomir (1865–1869) 173
Zur Lage der Juden in Russland 174
Di takse (1869) 182
Fishke der krumer (1869) 190

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

4. In Zhitomir (1869–1881) 203
Yitskhok Yoyel Linetski 204
Abraham Goldfaden 208
Linetskis Satire *Dos poylishe yingl* (1867) 214
Jahre der Krise und der Kreativität 224
Di kliatshe (1873) 237
Die Legende ihrer Entstehung 239
Die Legende ihrer Veröffentlichung 245
Die Druckerei Romm in Vilna 247
Mendeles Vorrede 257
Yisroliks Erzählung 261
Die Wirkung 280
Jacob Dinezon denkt anders 283
Armut als treibende Kraft 293
Kitser masoes Binyomin hashlishi (1878) 297
Tiefpunkt als Wendepunkt 324
Dos kleyne mentshele (1879) 330
Versteinern und Verstummen 336

5. In Odessa (1881–1917) 347
Jüdische Bürgerlichkeit und jiddische Literatur 348
Zwischen Talmud-Torah und Theater 354
A sgule tsu di yudishe tsores (1884) 357
Der priziv (1884) 365
Ein Jubiläum zum Auftakt 369
Die Schaffung der Meisterwerke 374
Fishke der krumer (1886/1888) 376
Sholem Aleichem und Abramovitsh 393
Die Anthologien (1888–1889) 406
Dos vintshfingerl (1888) 410
Im Kabinett und im Kreis der Freunde 418
Bialik, Ravnitzky und Abramovitsh 435
Shloyme reb khayims (1889–1917) 443
Pogrome, Exil, Triumph und Tod (1907–1917) 458
Sholem Aleichem verbeugt sich vor Abramovitsh 471

Literaturverzeichnis 479

Bildnachweis 495

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Hermann Stuck, Lesender Jude in Vilna (1915/1916)
Abb. 2 Itzig Feitel Stern, *Israels Verkehr und Geist* (1833), Titelseite
Abb. 3 Ostfront, Erster Weltkrieg: Truppeneinzug (1915)
Abb. 4 Hermann Struck, Titelzeichnung für *Ostjüdische Erzähler* (1915)
Abb. 5 Alter Kacyzne, Marktplatz in Kolomey (1924/1929)
Abb. 6/7 Hermann Struck, Juden in Vilna (1915/1916)
Abb. 8 Rahel Szalit-Marcus, Pini der Kopfmensch (1922)
Abb. 9 Sholem Yankev Abramovitsh im Jahr 1860
Abb. 10 Abramovitshs Geburtshaus
Abb. 11 Alter Kacyzne, Elementarschule in Polen (1924/1929)
Abb. 12 Karte des russisch-jüdischen Kernlandes (London 1883)
Abb. 13 Yitsḥak Ber Levinzon
Abb. 14 Abraham Ber Gottlober
Abb. 15 Sholem Yankev Abramovitsh im Jahr 1868
Abb. 16 Berdichev vom Fluss Gnilopyat aus gesehen
Abb. 17 Abramovitsh, *Toldot hateva* (1862)
Abb. 18 Ayzik Meir Dik
Abb. 19 Ayzik Meir Dik, *Di gayster geshikhten* (1874), Titelseite
Abb. 20 Yehoshua Mordechai Lifshits
Abb. 21 Alexander Zederbaum
Abb. 22 Abramovitsh, *Dos vintshfingerl* (1865), Titelseite
Abb. 23 Sholem Yankev Abramovitsh im Jahr 1874
Abb. 24 Fuhrwerk in Ushitza bei Zhitomir um 1924
Abb. 25 Abramovitsh, *Di takse* (1869), Titelseite
Abb. 26 Abramovitsh, *Fishke der krumer* (1869), Titelseite
Abb. 27 Uriel Birnbaum, Illustration zu *Fishke der krumer* (1921)
Abb. 28 Uriel Birnbaum, Sholem Yankev Abramovitsh (1921)
Abb. 29 Sholem Yankev Abramovitsh im Jahr 1884
Abb. 30 Yitskhok Yoyel Linetski
Abb. 31 Eliezer Zvi Hakohen Zweifel
Abb. 32 Chaim Zelig Slonimski
Abb. 33 Abramovitsh, *Di kliatshe* (1873), jiddische und russische Titelseite
Abb. 34 Abramovitsh und Freunde in Genf (1907)
Abb. 35 Uriel Birnbaum, Yankev Dinezon (1921)
Abb. 36 Der Fluss Teterev bei Zhitomir
Abb. 37 Abramovitsh, *Kitser masoes Binyomin hashlishi* (1878), Titelseite

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Abb. 38 Yehuda Ludwig Schwerin, Illustration zu *Masoes Binyomin hashlishi* (1955)
Abb. 39 Iziu Schaerf, „Mendele und Senderl auf der Brücke“ (um 1960)
Abb. 40 Yehuda Ludwig Schwerin, Illustration zu *Masoes Binyomin hashlishi* (1955)
Abb. 41 Sholem Yankev Abramovitsh um das Jahr 1890
Abb. 42 Das Stadttheater in Odessa (um 1915)
Abb. 43 Dr. Leon Pinsker (um 1882)
Abb. 44 Abramovitsh, *Ale ksovim*. Band 1: *Fishke der krumer* (1889), Titelseite
Abb. 45 Sholem Aleichem in Odessa (1904)
Abb. 46 Strand von Bolshoi Fontan an der Goldküste Odessas (um 1915)
Abb. 47 Simon Dubnow in Odessa (um 1900)
Abb. 48 Abramovitsh in seiner Dienstwohnung (um 1910)
Abb. 49 Schriftsteller in Odessa (1907)
Abb. 50 Schriftsteller in Odessa (um 1905)
Abb. 51 Schriftsteller in Odessa (um 1910)
Abb. 52 Sholem Aleichem (um 1905)
Abb. 53 Sholem Yankev Abramovitsh am Schreibtisch (um 1912)
Abb. 54 Gedenkschrift zu Abramovitshs 10. Todestag (1928)

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Vorwort

Dieses Buch entstand zwischen Januar und August 2012 in deutscher Sprache in Boston; erweitert wurde das Manuskript zwischen Juni und August 2013. Ich danke der Harvard-MIT Division of Health Sciences and Technology für einen unterrichtsfreien Januar 2012. Ich danke meinen Töchtern Rachel und Julie und meinem Mann Jim für den ungewöhnlichen Freiraum, den sie mir zugestanden, damit ich ungestört an diesem Buch arbeiten konnte.

Ich danke den Mitarbeitern und meinen Zuhörern am Goethe-Institut in Boston sowie den Redakteuren im Feuilleton der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Lorenz Jäger, Jürgen Kaube, Edo Reents, Henning Ritter † und Tilman Spreckelsen, dass sie mir nach Jahren in Amerika zur deutschen Sprache zurückhalfen und mich zwangen, präzise, klar und verständlich zu schreiben.

Ich danke dem wunderbarsten *moykher sforim* von Massachusetts, Kenneth Schoen, und den Antiquaren Dan Wyman (New York) und Henry Hollander (San Francisco) für Hilfe bei der Buchbeschaffung; Eugenia Gerstein und Dr. Leonid Gershteyn (Boston) für essenzielle Hilfe beim Verstehen russischer Dokumente; Dr. Harry Bochner (Boston) für Hilfe in allen kniffligen Fragen die jiddische Sprache betreffend; Prof. Ruth. R. Wisse (Harvard) für unmittelbare Hilfe bei der Textbeschaffung und für die Möglichkeit, bei ihr in den 1990er-Jahren zu studieren. In diesen Jahren erst lernte ich, politisch genau zu denken. Ich danke Prof. Sacvan Bercovitch (Harvard) für viele Gespräche über das jüdische Denken und über die Traumata real erfahrener Armut, die uns gemeinsam sind und in Harvard verbanden. Ich danke meinen Freunden aus Heidelberger Tagen Prof. Dr. Christa Buschendorf (Frankfurt) und Dr. Bernhard Buschendorf (Berlin) für wichtige Gespräche über die moralische Verpflichtung zur intellektuellen und sprachlichen Genauigkeit; und Prof. Dr. Marion Aptroot (Düsseldorf) für die Ermutigung, als akademische Außenseiterin ein Buch über einen der wichtigsten Autoren der jiddischen Literatur anzugehen. Frau Prof. Dr. Monika Fludernik (Freiburg) danke ich für unsere lange, unverbrüchliche Freundschaft, die eine Quelle steter Ermutigung war und ist. Und ich danke natürlich meiner Mutter Margaretha Hüttemann für viel Schönes, vor allem aber für die in den letzten zehn Jahren gemeinsam in Wasserburg am Bodensee verbrachten Sommermonate.

In der Zeit am See ergab und entwickelte sich über Jahre hinweg ein literarisches Gespräch mit Martin Walser. Dieses Buch entstand als Teil unserer lebhaften Diskussion über Kafka und das jüdische Schreiben, in der wir beide dickköpfig auf unseren Ansichten bestanden. Das Buch entstand als Teil meiner Beweisführung zum jüdischen Schreiben und ganz bewusst auch als Gegenpol zu Martin Walsers Novelle *Mein Jenseits*, die so dicht konstruiert ist wie ein Text von Abramovitsh. Ohne Martin Walsers beharrliche

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

und drängende Neugier, ohne sein intensives Interesse an der zerstörten jüdischen Welt hätte ich dieses Buch sehr wahrscheinlich nicht geschrieben, jedenfalls nicht in deutscher Sprache.

Und schließlich danke ich Prof. Dr. Karl Erich Grözinger, der glaubte, dass man dieses Buch ungekürzt veröffentlichen sollte. Er nahm es ohne zu zögern in seine Reihe „Jüdische Kultur" im Harrassowitz Verlag auf. So wurde mir zuletzt auch noch das Geschenk zuteil, mit einem verlegerischen Team arbeiten zu dürfen, das alle Tugenden in höchstem Maße hat, die man in der Endrunde der Buchproduktion braucht: Genauigkeit, Geduld, Beharrlichkeit, Vorstellungsvermögen und freundliche Ausgeglichenheit. Es war ein Privileg, mit der Verlagsleiterin Dr. Barbara Krauß zu arbeiten und von der wunderbarsten aller Lektorinnen, Tamara Kuhn, betreut zu werden. Alle noch verbleibenden Fehler des Buches sind mir allein zuzuschreiben.

Boston, Massachusetts, 3. Juli 2014 Susanne Klingenstein

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Abkürzungsverzeichnis

Werke von Abramovitsh

AVM17	*Ale verk fun Mendele Moykher-Sforim*. 17 Bände. Krakau, Warschau, New York und Vilna 1911–1913. Jubiläumsausgabe.
AVM22	*Ale verk fun Mendele Moykher-Sforim*. 22 Bände. Hg. von Nakhmen Mayzel. Warschau 1928.
GVMMS	*Gezamlte verk fun Mendele Moykher-Sforim*. Bände 3–5 (unvollständig). Hg. von Aron Gurshteyn, Meir Wiener, Moshe Litvakov, Yitskhok Nusinov. Moskau 1935–1940. Kritische Ausgabe.
GWMMS	Mendale Moicher Sfurim (Schulem Jaankew Abramowitsh), *Gesammelte Werke*. Übersetzt von Salomo Birnbaum. Band 1–2, 5 (unvollständig). Berlin 1924–1925.
MMSW	Mendele Moicher Sfurim, *Werke*. Übersetzt von Salomo Birnbaum und Alexander Eliasberg. 2 Bände. Olten 1961–1962.
KK09	*Kol kitvey Mendele Mokher-Sefarim*. 3 Bände. *Hotsa'at va'ad hayovel*. Krakau und Odessa 1909–1911. Sogenannte Jubiläumsausgabe.

Werke über Abramovitsh

MB	Nakhmen Mayzel, Hg., *Dos Mendele-bukh*. New York 1959.
MUZT	*Mendele un zayn tsayt. Materyaln tsu der geshikhte fun der yidisher literatur in XIX. yorhundert*. Hg. von Aron Gurshteyn. Moskau 1940.

Literaturgeschichten und Lexika

HJL 6	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 6: *The German-Polish Cultural Center*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1975.
HJL 8	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 8: *The Berlin Haskalah*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1976.
HJL 9	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 9: *Hasidism and Enlightenment*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1976.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

HJL 10	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 10: *The Science of Judaism and Galician Haskalah*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1977.
HJL 11	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 11: *The Haskalah Movement in Russia*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1976.
HJL 12	Israel Zinberg, *History of Jewish Literature*. Band 12: *Haskalah at its Zenith*. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin. New York 1978.
LYL	Zalmen Reyzen, *Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye*. 4 Bände. Vilna 1926–1929.
YEJEE	*The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. 2 Bände. Hg. von Gershon David Hundert. New Haven, Connecticut 2008.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Vorbereitung: Was man wissen muss

Vilna, im Juli 1941: Seit zwei Wochen sind die Deutschen in der Stadt. Litauer arbeiten für sie als Greifer. „Für jeden eingefangenen Juden, der zum Tode bestimmt war, bekam der Greifer zehn Rubel ausgezahlt." Litauer durchkämmen die Häuser der Juden. Der Dichter Abraham Sutzkever hat sich im Haus seiner Mutter in einem Hohlraum unter einem vorspringenden Blechdach ein Versteck (Maline) geschaffen:

> Die Maline erwies sich als etwas zu niedrig. Ich konnte nur in ganzer Länge dort liegen, und es war kaum möglich, sich auf die andere Seite zu drehen. Nachdem ich mit den Füßen voran hineingekrochen war, zog ich die Bretter wieder zu und verschloss von innen mit einem Draht, damit keiner eindringen konnte. So lag ich sieben Wochen lang in der Maline. Ich bohrte in das Blech eine winzige Öffnung und bei dem kleinen Lichtschein, wie ein Nadellicht, schrieb ich meine Gedichte „Gesichter in Sümpfen".[1]

Sutzkever war Ästhet und strebte danach, formal vollkommene Gedichte zu schaffen, die ihn überdauern würden.

Dass ein Mann in seiner Lage noch an die Kunst glaubte und seine Energie darauf konzentrierte, Vollkommenheit in Form und Ausdruck zu erreichen, mag überraschen. Noch überraschender mag sein, dass es für Sutzkever selbstverständlich war, ein ästhetisch und intellektuell vollkommenes Kunstwerk in jiddischer Sprache verfassen zu können. Der deutschen Sprache war spätestens mit Martin Luthers Bibelübersetzung der Adelsbrief ausgestellt worden. Aber das Jiddische wurde auch von vielen Juden noch bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein als die minderwertige Umgangssprache ungebildeter Leute verpönt. Man könne sich auf Jiddisch über Alltägliches und Geschäftliches verständigen, so ging die Rede, man könne Witze reißen und kreativ schimpfen, man könne sich aber niemals adäquat über Ästhetisches, Religiöses, Moralisches oder Wissenschaftliches austauschen. Die Gestaltung eines melodisch schönen, formal vollkommenen Gedichts in jiddischer Sprache als Ausdruck höchster persönlicher Kultiviertheit hätten viele Juden in Deutschland und in Osteuropa noch um 1910 für unmöglich gehalten, obgleich es damals solche Werke schon gab. Seit dem 18. Jahrhundert haftete dem Jiddischen das Stigma des hässlich Gemischten, des grotesk Deformierten und Abstoßenden an, dem als literarische Formen allenfalls Satire und Burleske angemessen waren.

Jiddisch ist eine dem Deutschen nah verwandte Sprache. Sie entstand in den mittelalterlichen jüdischen Gemeinden im Rheinland, in Oberdeutschland und in Franken.

1 Abraham Sutzkever, *Wilner Ghetto 1941–1944*. Aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt (Zürich 2009), 16, 20. Im jiddischen Original steht „mayne lider" („meine Gedichte"); ich habe das Zitat aus Witts Übertragung vom Singular zum Plural korrigiert. Abraham Sutzkever, *Vilner geto, 1941–1944. Vorwort von N. Feinstein* (Paris 1946), 20.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Während des 14. Jahrhunderts gelangte sie mit jüdischen Migranten nach Osteuropa und verbreitete sich dort in dialektaler Vielfalt. Juden, die im Verlauf des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts Russland, Polen und die Ukraine verließen, trugen die Sprache nach Nord- und Südamerika. Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges gab es weltweit etwa dreizehn Millionen Jiddisch sprechende Menschen und eine faszinierende Literatur, die Romane, Gedichte, Dramen, Essays und historische Werke umfasste. Im Jahr 1978 erhielt einer ihrer Schöpfer, der 1904 in Polen geborene Isaac Bashevis Singer, den Nobelpreis für Literatur. Dies wird wohl der einzige Nobelpreis für einen jiddischen Schriftsteller bleiben.

Das vorliegende Buch führt in die erste Phase der modernen jiddischen Literatur ein, in ihr soziales Umfeld und die intellektuellen Bedingungen ihrer Entstehung. Drei Schriftsteller gelten seit Langem als Gründerväter der modernen jiddischen Literatur: Sholem Yankev Abramovitsh (1835–1917), Shalom Rabinovitz (1859–1916) und Yitskhok Leybush Peretz (1852–1915). Schon zu Lebzeiten wurden sie „die Klassiker" genannt. In diesem Buch wird jedoch gezeigt, dass man sehr wohl auch andere Schriftsteller als Gründerväter nennen könnte. Natürlich gab es jiddische Werke auch schon vor dem 19. Jahrhundert. Zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert entstanden epische Gedichte, Romanzen und Novellen, oft in Versform. Zu ihnen gehören das *Bovo-bukh* von Elia Levita sowie das *Shmuel-bukh* und das *Mlokhim-bukh* (beide anonym). Das *Mayse-bukh* (1602 gedruckt) ist eine Sammlung erbaulicher Geschichten aus rabbinischen und volkstümlichen Quellen, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein gelesen wurde.[2] In Polen und in der Ukraine verbreitete sich im 18. Jahrhundert eine pietistische Legendenliteratur über die Wundertaten der großen chassidischen Meister. Die Kronjuwelen dieser Literatur sind die Sammlungen *Shivhei ha-Besht* (Preisungen des Baal Shem Tov, 1814) und *Sipurey ma'asiyot*, dreizehn Erzählungen des Rabbi Nachman von Bratslav (1816). Anhänger der Aufklärung wie Joseph Perl, Isaak Abraham Euchel, Solomon Ettinger und Israel Aksenfeld verfassten zwischen 1815 und 1860 scharfzüngige satirische Dramen gegen die überhandnehmenden Chassidim und ihren Pietismus, den sie für volksverdummend hielten. Um Feuer mit Feuer zu bekämpfen, mussten sich die aufklärerischen Agitatoren freilich der von ihnen als unkultiviert verpönten jiddischen Sprache bedienen.

Diese verschiedenen Ansätze einer jiddischen Literatur summierten sich jedoch nicht zu einer kohärenten literarischen Entwicklung. Das hatte auch damit zu tun, dass die westlich gebildeten, europäisierten jüdischen Schriftsteller des 18. und frühen 19. Jahrhunderts gerade nicht Teil einer literarischen Überlieferung in jiddischer Sprache sein

2 Eine von Bertha Pappenheim bearbeitete Ausgabe erschien unter dem Titel *Allerlei Geschichten. Maase-Buch. Buch der Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jüdisch-deutscher Sprache. Nach der Ausgabe des Maase-Buches Amsterdam 1723 bearbeitet von Bertha Pappenheim* (Frankfurt 1922). Einen Überblick über die alte jiddische Literatur gibt Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*. Bd. 7: *Old Yiddish Literature from Its Origins to the Haskalah Period. Aus dem Jiddischen übersetzt von Bernard Martin* (New York 1975). Zinbergs zwölfbändiges Werk wird hinfort zitiert als HJL und Nummer des zitierten Bandes (HJL 7).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

wollten.[3] Es wäre ihnen irrwitzig erschienen, ihre satirischen Werke, deren sprachliches Medium sie als unzulänglich und hässlich abtaten, als Glieder einer literarischen Tradition zu sehen. Ihre Satiren waren für sie nichts als Werkzeuge im erzieherischen Tagesgeschäft. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann mit den *mayse-bikhlekh* von Ayzik Meir Dik in Osteuropa eine jiddische Prosa zu entstehen, die die literarischen Bedürfnisse von Jiddisch Sprechenden, so trivial diese Bedürfnisse auch noch sein mochten, ernst nahm. Ab 1860, als die jiddische Sprache in Westeuropa schon nahezu verschwunden war,[4] entstanden in der Ukraine und schließlich in Polen und in Litauen Werke von hohem literarischem Rang. Sie fanden schnell weite Verbreitung. Ihre Autoren wagten es zunehmend, sich als *jiddische* Schriftsteller zu verstehen. Die ersten Werke dieser neuen Literatur werden hier vorgestellt.

Das Buch konzentriert sich auf die Entstehung der säkularen jiddischen Erzählliteratur. Im Zentrum der Darstellung steht Sholem Yankev Abramovitsh. Er ist unbestritten der größte frühe Meister der jiddischen und hebräischen Kunstprosa.

Das Buch besteht aus zwei ungleichen Teilen: Das einführende Kapitel über die jüdische Sprache und den Mythos der Ostjuden zeigt, auf welch erstaunliche Weise und wie nachhaltig die Werturteile der deutschen Kultur die jiddische Literatur prägten. Dieser erste, kurze Teil gibt einen Überblick über die Wahrnehmung und die negative Wertung der jüdischen Sprache in Deutschland. Juden, die im Verlauf des 18. Jahrhunderts aus östlichen Provinzen nach Berlin und in andere deutsche Städte kamen, um sich dort ökonomisch zu etablieren und gesellschaftlich zu avancieren, teilten diese Wertung. Insbesondere Moses Mendelssohns entschiedene Ablehnung der jiddischen Sprache beeinflusste die Intellektuellen in Galizien, in Polen und in der Ukraine. Es dauerte gut hundert Jahre, bis das Jiddische sich dort von Mendelssohns Verachtung erholte. Abramovitsh gehörte zu denjenigen, die diese Erholung förderten.

Der Hauptteil des Buches ist dem langsamen Entstehen der modernen jiddischen Literatur in der ostjüdischen Lebenswelt gewidmet. Durch diese Welt führt uns Sholem Yankev Abramovitsh. Er stammte aus dem Städtchen Kapulye bei Minsk in Weißrussland, verbrachte sein Leben aber weitgehend in Berdichev, Zhitomir und Odessa. Er begann als Aufklärer und hebräischer Schriftsteller und tat sich 1863 unendlich schwer mit der Entscheidung, auf Jiddisch zu schreiben. In flaubertscher Feinarbeit verfasste er die ersten säkularen literarischen Meisterwerke in der jiddischen Sprache. Es gelang ihm, durch die Konstruktion eines verzweigten Netzwerkes von witzig verkürzten Anspielungen auf die biblische, die rabbinische und die moderne europäische Literatur das bei Juden von Kindheit an eingeübte Verständnis der Vielschichtigkeit biblischer Texte auch für seine säkularen jiddischen Erzählungen fruchtbar zu machen. Das originelle und facettenreiche Werk Abramovitshs bildete das Fundament, auf dem viele jiddische Autoren der nachfolgenden Generationen ihre modernen Gegenwelten errichteten. In den Werken von Abramovitsh wurde die verarmte und verfallende Welt der ukrainischen

3 Dieses Argument vertritt insbesondere Dan Miron in *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century* (New York 1973), Kap. 1: "The Commitment to Yiddish".

4 Kleine ländliche Sprachinseln bestanden auch weiterhin. Dazu Werner Weinberg, *Die Reste des Jüdischdeutschen* (Stuttgart 1969).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Juden mit ihren täglichen sozialen Katastrophen in den klaren Kristall einer ungemein reichen Sprache eingeschlossen und verwahrt.

Abramovitsh gilt auch als Mitbegründer der modernen hebräischen Literatur. Er schrieb Gedichte, Erzählungen und Briefe in hebräischer Sprache. Ab den späten 1880er-Jahren übersetzte er seine jiddischen Romane und Erzählungen ins Hebräische.[5] Diese sprachlich äußerst anspruchsvollen hebräischen Neufassungen werden in diesem Buch jedoch nicht vorgestellt. Um ihre Bedeutung zu erfassen, müsste ein weiterer sprachlich und kulturell komplexer Kontext skizziert werden, der den Rahmen dieses Buches sprengen würde. Es ist zwar bedauerlich, das Werk Abramovitshs wieder einmal entlang der Sprachgrenze zu spalten, denn hebräische und jiddische Kultur bestanden mit- und nebeneinander und waren in Abramovitsh in einer Person verbunden. Aber es ist vernünftig, zunächst einmal die Parameter seines jiddischen Werkes darzulegen.

In fünf großen Kapiteln, die sich jeweils auf Orte konzentrieren, an denen Abramovitsh bedeutende Jahre verbrachte, zeichnet dieses Buch den Lebensweg Abramovitshs und das Entstehen seiner jiddischen Werke nach.

Das erste Kapitel führt Abramovitsh von seiner kleinen Heimatstadt Kapulye in Weißrussland weit in den Süden nach Kamenetz-Podolsk in Podolien. Es beginnt mit der Verschränkung zweier Zeitebenen, denn wir betreten Kapulye und das Haus des Vaters zusammen mit dem alternden Abramovitsh fast fünf Jahrzehnte nachdem er es verließ. Kurz vor Ende des 19. Jahrhunderts schrieb Abramovitsh auf Wunsch von Freunden und literarischen Jüngern einen explizit autobiografischen Roman, *Shloyme reb khayims*, der von Literaturwissenschaftlern gern als biografische Quelle herangezogen wird, was in diesem Buch jedoch nur vorsichtig geschieht. Die Rückkehr nach Hause, die keine Rückkehr sein kann, weil der Ausgezogene sich durch seine Erfahrungen in der Welt so sehr verändert hat, dass er nicht mehr in die heimatliche Gesellschaft passt, ist das dominierende Motiv in Abramovitshs Werk und es bildet den Auftakt der Darstellung seines Lebens. Das Motiv der unmöglichen Rückkehr artikuliert nicht nur Abramovitshs persönliche Erfahrung, sondern erfasst auch die Bewegung Tausender junger Juden in Litauen, in Polen und in der Ukraine, die seit den 1830er-Jahren die insulare Welt des traditionellen Judentums verließen, um im Einklang mit modernen europäischen Ideen zu leben, soweit die bestehenden gesellschaftlichen Beschränkungen in Deutschland, Polen und Russland dies zuließen.

Abramovitsh wurde zunächst allerdings von einem ganz konventionellen Ereignis aus dem Paradies seiner Beheimatung vertrieben. Sein Vater starb und die Mutter musste, um die schwierige finanzielle Situation meistern zu können, den zwölfjährigen Sohn zum Lernen außer Haus geben. In den Bethäusern nahe gelegener Kleinstädte und in den Talmudakademien Litauens verlor Abramovitsh seine religiöse Unschuld. Er lernte den aufs reine Überleben ausgerichteten Lehrbetrieb kennen und kehrte vier Jahre später nach Kapulye zurück. Die Mutter, nun wieder verheiratet, konnte ihn nicht aufnehmen

5 Dazu Ken Frieden, "Yiddish in Abramovitsh's Literary Revival of Hebrew." In: Marion Aptroot et al., Hgg., *Leket. Yidishe shtudies haynt/Jiddistik heute/Yiddish Studies Today* (Düsseldorf 2013), 173–186.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

und so fiel Abramovitsh einem professionellen Wanderbettler in die Hände, mit dem er vier Monate lang durch Wolhynien und Podolien zog.

In Kamenetz-Podolsk wurde er von einem Verwandten ausgelöst und traf auf Abraham Ber Gottlober, einen aufgeklärten Juden (Maskil), der Abramovitshs intellektuelle Begabung erkannte und seine säkulare Erziehung in die Hand nahm. Die wichtigsten Gestalten der russisch-jüdischen Aufklärung (Haskalah), die Gottlober prägten und deren Werke Abramovitsh durch Gottlober kennenlernte, werden in einem Exkurs vorgestellt. In Kamenetz-Podolsk stabilisierte sich Abramovitshs soziale Situation. Er heiratete und durchlief eine Ausbildung zum Lehrer an einer staatlichen Schule.

Das zweite Kapitel spielt in Berdichev. In Kamenetz-Podolsk war Abramovitsh zunächst kein bürgerliches Glück beschieden gewesen. Seine beiden Kinder starben und da er mit seiner Frau weder seelisch noch intellektuell harmonierte, ließ Abramovitsh sich scheiden. Nach Abschluss seiner Ausbildung zum Lehrer heiratete er die Tochter eines angesehenen Notars in Berdichev und zog in das Haus des Schwiegervaters, der bereit war, Abramovitshs literarische Arbeiten zu unterstützen. In Berdichev wandelte sich Abramovitsh zum engagierten Maskil. Er stellte sich gegen die reichen Bürger der Stadt, um soziale Verbesserungen für die Armen zu erreichen. Wie alle Maskilim schrieb Abramovitsh auf Hebräisch. Unter dem Einfluss des originellen Lexikografen Yehoshua Mordechai Lifshits wandte sich Abramovitsh jedoch der jiddischen Sprache zu, denn er sah ein, dass erziehende Literatur in der Sprache der zu Erziehenden (also Jiddisch) und nicht in der Sprache der Erzieher (Hebräisch) verfasst werden musste.

Abramovitsh und Lifshits reisten nach Odessa und überzeugten dort den Unternehmer Alexander Zederbaum, seiner hebräischen Zeitung *Hamelitz* eine jiddische Beilage hinzuzufügen. Diese Beilage, der *Kol Mevaser* (Der Bote), wurde zum Geburtshelfer der modernen jiddischen Literatur. Abramovitsh veröffentlichte in ihm unter der Maske des erzählenden Buchhändlers Mendele seine erste Erzählung in jiddischer Sprache. Sie wurde ein großer Erfolg. Seine zweite Erzählung brachte Abramovitsh schon in Eigenverantwortung bei einem Warschauer Verlag heraus. Analysen dieser beiden Prosastücke, *Dos kleyne mentshele* (Der Homunkulus, 1864) und *Dos vintshfingerl* (Der Zauberring, 1865), beschließen das Kapitel über Abramovitshs glückliche Jahre in Berdichev.

Das dritte Kapitel stellt die Übergangszeit zwischen Berdichev und Zhitomir dar. Im Jahr 1869 starb der Schwiegervater. Damit wiederholte sich für Abramovitsh die soziale Katastrophe seiner Kindheit: Er stand wieder vor dem finanziellen Abgrund und der sozialen Deklassierung. Doch diesmal war er nicht zwölf, sondern 33 Jahre alt und hatte eine Familie. Da Abramovitsh wusste, dass seine Einnahmen vom Schreiben kümmerlich sein würden, zog er im Sommer 1869 mit seiner Familie nach Zhitomir um. Dort befand sich eines der beiden staatlichen Rabbinerseminare des Russischen Reiches, an dem Abramovitsh nach nur nominellem Studium das Examen ablegen wollte, um eine staatliche Stelle als Rabbiner zu erhalten. Kurz nach dem Umzug der Familie veröffentlichte Abramovitsh zwei bedeutende Texte, das satirische Schauspiel *Di takse* (Die Fleischsteuer, 1869) und die knappe, spritzige Erstfassung des späteren Romans *Fishke der krumer* (Fishke der Lahme, 1869). In der *Takse* rechnete er mit der Berdichever Gesellschaft ab. In *Fishke* gelang ihm endgültig der Übergang zum literarischen Schreiben

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

in jiddischer Sprache. Eine Darstellung der wichtigsten Aspekte dieser beiden Texte beschließt das dritte Kapitel.

Das vierte, in Zhitomir angesiedelte Kapitel stellt zunächst zwei wichtige literarische Zeitgenossen Abramovitshs vor, die wie er am Rabbinerseminar studierten: Yitskhok Yoyel Linetski und Avrom Goldfadn (Abraham Goldfaden). Linetski veröffentlichte 1867 im *Kol Mevaser* eine ungemein erfolgreiche antichassidische Satire mit dem Titel *Dos poylishe yingl* (Der polnische Junge) und Goldfaden gründete einige Jahre später im rumänischen Jassy das erste jiddische Theater. Während Linetski und Goldfaden ihre Produktionen mit Leichtigkeit auf den Geschmack des neu entstehenden jiddischen Massenpublikums ausrichteten, tat Abramovitsh sich schwer damit, seinen aus der gründlichen Kenntnis der klassischen rabbinischen Texte gespeisten literarischen Intellekt und Sprachwitz in eine populäre Form zu bringen. Bücher zu verkaufen und gelesen zu werden, wurde jedoch für Abramovitsh absolut lebensnotwendig, denn er hatte sich durch eine vehement sozialkritische Predigt während des Abschlussexamens jede Chance auf eine Anstellung als staatlicher Rabbiner verdorben. Er war nun wieder aufs Schreiben als Einkommensquelle angewiesen. Im Jahr 1873 veröffentlichte Abramovitsh *Di kliatshe* (Die Mähre), eines seiner komplexesten Werke. Es war eine Allegorie der jüdischen Geschichte und der politischen Situation der Juden im Russischen Reich. Weil Abramovitsh wusste, wie anspruchsvoll dieser Text war, ließ er im Vorwort seinen Vermittler, den Buchhändler Mendele, eine klare Leseanweisung aussprechen. *Di kliatshe* wurde das erfolgreichste Buch zu Abramovitshs Lebzeiten. Seine jiddischen Schriftstellerkollegen waren allerdings geteilter Meinung. Jacob Dinezon, ein beliebter Autor sentimentaler Romane, kritisierte Abramovitsh als überintellektuell.

Abramovitsh ließ sich nicht beirren und legte 1878 einen weiteren hoch allusiven literarischen Text vor, die Reisenovelle *Kitser masoes Binyomin hashlishi* (Die verkürzten Fahrten Benjamins des Dritten). Es war wiederum eine Allegorie der Situation der Juden im Russischen Reich, diesmal in Form einer Parodie sowohl auf die utopische jüdische Reiseliteratur als auch auf die ihrerseits schon parodistische europäische Reise- und Abenteuerliteratur von Cervantes bis Jonathan Swift. Obgleich nahezu jede Zeile in *Kitser masoes* auf einen Text der Weltliteratur anspielt, ist das Endprodukt doch völlig eigenständig und homogen. *Kitser masoes* ist eines der originellsten und witzigsten Werke der jiddischen Literatur.

Kurz nach Fertigstellung von *Kitser masoes* trafen Abramovitsh zwei Schicksalsschläge, die ihn für sechs Jahre verstummen ließen. Seine Tochter Rashel starb und sein Sohn Meir wurde wegen revolutionärer Umtriebe nach Sibirien verbannt, wo er zum Christentum übertrat, um seine russische Freundin heiraten zu können, die mit ihm ins Exil gegangen war. Abramovitsh arbeitete eisern weiter; aber es gelang ihm 1879 nur noch, die Novelle *Dos kleyne mentshele* zu einem Roman umzuarbeiten. Am Tiefpunkt seines Lebens angelangt, deprimiert und unfähig zu schreiben, erhielt Abramovitsh im Frühjahr 1881 die Nachricht, dass er zum Rektor der Talmud-Torah in Odessa, einer freien Schule für arme Kinder, ernannt worden war. Er hatte sich intensiv um diese Stelle bemüht und nahm sie sofort an. Es war seine erste bezahlte Stelle seit 1857 und er würde sie bis zum Ende seines Lebens im November 1917 innehaben.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Das fünfte und letzte Kapitel spielt in Odessa, einer ungewöhnlichen Stadt am Schwarzen Meer. Dort liefen in den Jahren 1881 bis 1917 viele Stränge der jiddischen Literatur und der russisch-jüdischen Geschichte zusammen und verwoben sich ineinander. Für Abramovitsh war dieser letzte lange Lebensabschnitt eine Zeit der Konsolidierung. Als Rektor der Talmud-Torah durfte er im Schulgebäude wohnen. Sein Arbeitszimmer, das berühmte „Kabinett", wurde zur Anlaufstelle für viele säkulare jüdische Intellektuelle, die Abramovitsh aufsuchten, um in Gesprächen mit ihm in eine schon fast untergegangene Welt einzutauchen, die sie selbst als Kinder verlassen hatten. Die massiven Pogrome von 1881, die auch in Odessa mit noch nie da gewesener Brutalität wüteten, veränderten die Einstellung insbesondere der jungen russifizierten städtischen Juden zu ihrer Situation im Russischen Reich. Die Hoffnung der alten Maskilim der 1820er- bis 1860er-Jahre, dass Juden durch moderne Bildung und Ausbildung, durch Säkularisierung und Russifizierung sich die Akzeptanz und vielleicht sogar das Wohlwollen der Russen und Ukrainer erwerben könnten, hatte sich als Irrtum erwiesen. Denn je erfolgreicher die Juden in ihrem Bemühen waren, russisch und modern zu sein, desto stärker wurden die Ressentiments gegen sie.

In den Pogromen von 1881 entluden sich in einer Orgie der Brutalität die von Ohnmacht und Neid erzeugten Antipathien der russischen und ukrainischen Bevölkerung. Die jüdischen Intellektuellen sahen sich gezwungen, ihr Verhältnis zu sich selbst und zu ihrer Umwelt neu zu bestimmen. Neue politische und soziale Bewegungen entstanden. In Odessa kursierten insbesondere zionistische Ideen, denen Abramovitsh jedoch skeptisch gegenüberstand. Als der Odessaer Arzt Leon Pinsker 1882 sein Pamphlet *Autoemanzipation!* in Berlin auf Deutsch veröffentlichte, verfasste Abramovitsh eine brillante Übersetzung ins Jiddische, die die neuen protozionistischen Ideen einer nationalen jüdischen Selbstbestimmung in das politisch passive Universum des traditionellen jüdischen Denkens übertrug und dadurch kommentarlos ihren vermeintlichen Irrwitz bewies. Die politische Zündkraft von Pinskers Ideen erstickte Abramovitsh erbarmungslos im jiddischen Sprachwitz der traditionellen Welt.

Doch sah auch Abramovitsh sich nach den Pogromen von 1881 zum Umdenken und damit zur Umarbeitung seiner Werke gezwungen, denn ihm war klar, dass die stark maskilische Prägung seiner alten Erzählungen, ihre Ermahnung zur jüdischen Selbstverbesserung, sie in der neuen Welt zur Makulatur machte. Abramovitsh wollte gelesen werden. Er hielt sich für den besten Repräsentanten der alten Welt. Bescheiden war er nie. Außerdem war er auf das Zusatzeinkommen aus dem Verkauf seiner Werke angewiesen. Im Jahr 1886 veröffentlichte er eine Erzählung in hebräischer Sprache. Er hatte, seit er 1864 ernsthaft mit dem Schreiben in jiddischer Sprache angefangen hatte, nichts Literarisches mehr auf Hebräisch geschrieben. Er begann nun auch mit der Übertragung seiner jiddischen Werke ins Hebräische. Der hebräische Lyriker Chaim Nachman Bialik, der später Israels Nationaldichter wurde, bewunderte Abramovitsh und besuchte ihn oft in seinem Kabinett. Bialik übersetzte *Fishke der krumer* ins Hebräische, besorgte zusammen mit dem begnadeten Verleger Yehoshua Khana Ravnitzky die erste Ausgabe von Abramovitshs gesammelten Werken in hebräischer Sprache und erklärte Abramovitsh zum Begründer der modernen hebräischen Literatur.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Noch wichtiger als die Begeisterung Bialiks war für Abramovitsh aber die Bewunderung, die der junge Shalom Rabinovitz ihm entgegenbrachte. Rabinovitz, der als Sholem Aleichem seinen Mentor Abramovitsh noch um vieles an Produktivität und Beliebtheit übertreffen würde, erklärte Abramovitsh in der ersten Anthologie der jiddischen Literatur, die er 1888 herausgab, zu ihrem Begründer. Er wies dem nur 24 Jahre älteren Schriftsteller die Rolle des „Großvaters" zu und sich selbst, der noch sehr wenig publiziert hatte, die Rolle des Enkels und Erben. Als Abramovitshs „Enkel" übte Rabinovitz scharfe Kritik an den Werken des Vielschreibers Shomer (Nokhem Meyer Shaykevitch). Mit diesen beiden Strategien bezweckte und erreichte der Literaturunternehmer Rabinovitz die Einführung von chronologischen und ästhetischen Kategorien in die wild wuchernde jiddische Literatur. Um 1910, als in Odessa Abramovitshs fünfundsiebzigster Geburtstag und sein 50-jähriges Jubiläum im Dienst der Literatur gefeiert wurden und gleichzeitig mit dem Hinscheiden von Walt Whitman, Mark Twain und Lev Tolstoi das 19. Jahrhundert zu Ende ging, begann die jiddische Literatur sich als bedeutende nationale Literatur zu profilieren. Das Buch schließt mit der genialen Rede, die Rabinovitz alias Sholem Aleichem zu Abramovitshs Dienstjubiläum nach Odessa schickte. In ihr verbeugt sich Sholem Aleichem, der beliebteste jiddische Schriftsteller aller Zeiten, vor Abramovitsh als dem unübertroffenen jiddischen Meistererzähler des 19. Jahrhunderts. Worin nun Abramovitshs literarische Größe besteht, wird in diesem Buch mithilfe vieler Textzitate und Interpretationen ausführlich dargestellt.

Schreibung und Aussprache

Das osteuropäische Jiddisch wurde in verschiedenen Regionen unterschiedlich gesprochen. Es gab drei große Varianten: das nordöstliche oder litauische Jiddisch, das mittelöstliche oder polnische Jiddisch und das südöstliche oder ukrainische Jiddisch. Seit dem späten 19. Jahrhundert gab es immer wieder Bemühungen, eine verbindliche jiddische Standardsprache zu entwickeln. Der Lexikograf Alexander Harkavy veröffentlichte 1898 ein jiddisch-englisches Wörterbuch, in dem er eine prägnante Zustandsbeschreibung der jiddischen Sprache seiner Zeit vornahm.[6] Wie andere akademische Standardisierer bevorzugte Harkavy den litauischen Dialekt, obgleich dieser die wenigsten Sprecher hatte. Im Jahr 1925 wurde in Vilna, der Hauptstadt Litauens, das Jüdische Wissenschaftliche Institut (Yidisher visnshaftlekher institut, abgekürzt YIVO) gegründet, das sich der Erforschung der ostjüdischen Sprache und Kultur widmen sollte. Glückliche Umstände fügten es, dass das YIVO schon 1940 in New York eine Zweigstelle einrichtete und viele Dokumente des einstigen Vilnaer Hauptsitzes nach dem Krieg nach New York gelangten.[7] Heute ist das New Yorker YIVO die Zentrale der jiddischen Sprachverwaltung.

6 Alexander Harkavy, *Yiddish-English Dictionary with a Treatise on Yiddish Reading, Orthography, and Dialectal Variations*. 6. Auflage (New York 1910), vii–xiv.

7 YEJEE, 2090–2096.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Jiddisch wird mit hebräischen Buchstaben geschrieben. Um jiddische Textzitate deutschen Lesern leichter zugänglich zu machen, wird in diesem Buch die vom YIVO entwickelte Transliteration verwendet. Diese Transliteration beruht auf der vom YIVO festgelegten standardisierten Aussprache und ist heute der allgemein anerkannte Standard der internationalen Jiddistik. Folgende Regeln sind bei der Aussprache der transliterierten Texte zu beachten:

kh = ch (wie in a**ch**) – mil**kh**ik
v = w (wie in **w**itzig) – **v**intshfingerl
y = j (wie in **J**ude) – **Y**ehuda, **Y**isrolik
z = stimmhaftes s (wie in säu**s**eln) – **z**umer, **z**aftig
zh = stimmhaftes sch (wie in **J**ournal) – **Zh**itomir

oy = oi – M**oy**she, **oy**slender
ey = wie im englishen Wort „pl**ay**" – **ey**bik, v**ey**
ay = ei (wie in **Ei**nerl**ei**) – v**ay**se shtern

Die Schreibung der Namen aller jiddischen Autoren erfolgt nach dem YIVO-System (also beispielsweise Abramovitsh statt Abramowitsch), es sei denn, es existiert bereits eine international etablierte Schreibung (wie Sholem Aleichem statt Sholem Aleykhem, Peretz statt Perets). In Zweifelsfällen gilt die Schreibung der *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (also Zederbaum statt Tsederboym, Tchernichowsky statt Tshernikhovski). Für Ortsnamen wurde die vor dem Ersten Weltkrieg ortsübliche Bezeichnung gewählt, für russische Autorennamen und die Transliteration russischer Zitate wurde das System der amerikanischen Library of Congress verwendet (Berdichev statt Beditschew, Zhitomir statt Schitomir). In Zitaten und Quellenangaben wird durchweg die im Original verwendete Schreibung wiedergegeben. Da sich die jiddische Schreibung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch stark an der deutschen Orthografie orientierte, kann sich also die dem gedruckten Original folgende Transliteration erheblich von der Transliteration der standardisierten Fassung eines jiddischen Textes unterscheiden. Bei hebräischen Wörtern wird die jiddische Aussprache transliteriert, es sei denn, der Autor hat die hebräische Vokalnotation hinzugefügt, um die betreffenden Wörter bewusst vom Jiddischen abzuheben. In diesem Fall wird die aschkenasische Aussprache des Hebräischen transliteriert. Außerhalb von Textzitaten wird für hebräische Wörter, die bereits ins Deutsche eingegangen sind, die im Deutschen etablierte Schreibung verwendet (also Zaddik statt Tsadik, Chassidim statt Hasidim oder Khasidim). Als Leitfaden in Zweifelsfällen dient die 26. Auflage des Duden.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

I. Die jüdische Sprache und der Mythos der Ostjuden

Abb. 1: Hermann Struck, Lesender Jude, Vilna (1915/1916)

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Die reine deutsche Mundart

Mitte des 18. Jahrhunderts war es in Deutschland längst eine Konvention, die Sprache der Juden für korrupt und korrumpierend zu halten. Man hielt die jüdische Sprache für ein verdorbenes Deutsch, und sie galt in ihrer Verderbtheit als Ausdruck und Abbild des Charakters ihrer Sprecher. Protestantische Intellektuelle, die sich für Spezialisten in Sachen Judentum hielten, aber auch Juden, die zum Christentum übergetreten waren, verfassten Einführungen ins Jüdischdeutsche, die die Unehrlichkeit der Juden enttarnen sollten. Das Buch des Heidelberger Professors für Hebräische Sprache, Johann Andreas Eisenmenger, trug den programmatischen Titel *Entdecktes Judenthum* (1700). Bereits im Vorjahr war in Königsberg Johann Christoph Wagenseils *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart* erschienen. Beide Werke wollten ihre Leser über das versteckte wahre Wesen der Juden aufklären und wählten als Schlüssel eine Analyse der Sprache der Juden in Deutschland. In seinem Vorwort schrieb Wagenseil:

> Mit keiner Sprach sind die Juden jemals / so / […] laesterlich / als mit unserer Teutschen umbgangen / dann sie haben solcher einen gantz frembden Thon und Laut gegeben / die guten teutschen Worter gestuemmelt / geradbrecht / verkehret / neue uns unbekandte erdacht / wie auch / unzahlich viel Hebreische Woerter und Red=Arten in das Teutsche gemischet / dass solcher gestalt / wer sie Teutsch redden hoeret / nit anderst glaubt / als / reden nur lauter Hebreisch / indem fast kein einziges Wort verstaendlich fuerkommet.[1]

Schon lange bevor die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mithilfe von Märchen, Grammatik und Wörterbuch den politisch ungeeinten Deutschen ein wenigstens sprachlich einigendes Band schufen, definierten deutsche Intellektuelle ihre Identität wesentlich über ihre Sprache. Darum war ein vermeintlich so gewalttätiger Angriff auf die deutsche Sprache, wie Wagenseil ihn beschrieb, keine Kleinigkeit, sondern ließ, so argumentierte Wagenseil, tief in die Seele der Juden blicken. In der Sprachtheorie der Zeit formte das Denken die Sprache; darum gab die Sprache Einblick in die verborgene Seele des Sprechenden und in die moralische Struktur seiner Gedanken, auch wenn er diese Gedanken zu verbergen trachtete. Johann Georg Hamann, einer der populärsten Philosophen seiner Zeit, schrieb 1760, dass die „Linamente" einer Sprache, also ihre Gestalt, mit der Denkungsart ihrer Sprecher korrespondiere.[2] Wenn die Juden die deut-

1 Johann Christoph Wagenseil, *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart* (Königsberg 1699), ohne Seitenzählung. Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore 1986), 71–76. Für eine positive Bewertung von Wagenseil als „Kenner der jiddischen Literatur" siehe Josef Weissberg, *Jiddisch: Eine Einführung* (Bern et al. 1988), 56. Zum Problem der frühen Verknüpfung von jüdischer Sprache und Kriminalität siehe R. J. Zwi Werblowsky, „Jüdisch-deutsche Symbiose? Bemerkungen zum Kokem-Loschen und Rotwelsch." In: Karl E. Grözinger, Hg., *Judentum im deutschen Sprachraum* (Frankfurt 1991), 89–100.

2 Johann Georg Hamann, „Versuch über eine akademische Frage." *Sämtliche Werke.* Bd. 2 (Wien 1950), 122.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

sche Sprache deformierten und sich dann der verdorbenen Variante bedienten, so bedeutete das, dass sie entweder nicht anders sprechen konnten oder nicht anders sprechen wollten, weil sie moralisch korrupt und darum unfähig waren, korrekt Deutsch zu sprechen.[3]

Gut 40 Jahre nach den Büchern von Eisenmenger und Wagenseil erschien in Berlin der Jüdisch sprechende Moshe ben-Mendel aus Dessau. Im Herbst 1743 folgte der 14-jährige Mausche seinem verehrten Lehrer David Fränkel, der in Berlin zum Rabbiner ernannt worden war, in die Stadt, in der damals 330 jüdische Familien wohnten.[4] Innerhalb kurzer Zeit lernte er vorzüglich Deutsch sprechen und schreiben. Moses Mendelssohn wurde der erste moderne Reformer des Judentums in Deutschland und vertrat mit Vehemenz die Auffassung, dass die Juden Deutsch perfekt beherrschen sollten, da gesellschaftliche Akzeptanz auf gesellschaftlich akzeptablem Sprechen basierte. Die sprachlichen Standards setzten die deutschen Intellektuellen. Zu ihnen zählte Mendelssohns Freund Gotthold Ephraim Lessing. Sein Schauspiel *Die Juden* sorgte bei seinem Erscheinen 1757 für große Aufregung, weil sich herausstellte, dass der Held, ein hilfsbereiter, gebildeter und Hochdeutsch sprechender junger Reisender, ein Jude war. Ein Jude, der nicht jüdelte? Das konnte es gar nicht geben. Klasse, Herkunft, ja sogar die Seele eines Menschen waren doch an seiner Sprache zu erkennen. Welche Konfusion entstünde, wenn ein Jude nicht mehr Jüdisch sondern Deutsch spräche? Da die Juden kulturell negativ besetzt waren, löste Lessings Schauspiel massive Beunruhigung aus. Denn längst zeichnete sich ab, dass insbesondere die städtischen Juden klug, kultiviert und deutsch sein konnten. Man nahm Zuflucht in konservativer Frontstellung und warf Lessing mangelnden Realismus vor.

Ab 1774 übersetzte Mendelssohn die Bibel ins Deutsche, weil er wusste, dass seine Söhne Mendel und Joseph wie viele andere jüdische Kinder und Erwachsene Hebräisch nicht ausreichend beherrschten. Erst im Nachhinein erkannte Mendelssohn in der Bibellektüre auch ein ideales Vehikel der Vermittlung einer gehobenen deutschen Sprache. Seine Übersetzung des Pentateuch (der fünf Bücher Mose), der Psalmen, des Hohelieds und des Buchs Prediger sollte, zusammen mit dem beigefügten hebräischen Kommentar (*biur*), eine von allen verzerrenden Interpretationen gereinigte Heilige Schrift darbieten.[5] Da viele Juden zu dieser Zeit das lateinische Alphabet noch nicht

3 Über deutsche Haltungen zur jiddischen Sprache siehe Jeffrey A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany: From the Enlightenment to the Second Empire* (Rochester, New York 2000).

4 Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study* (Tuscaloosa, Alabama 1973), 13–16.

5 Mendelssohns Bibelübersetzung sollte einerseits den deutschen Christen die Urtexte des Judentums in einer von allem rabbinischen Obskurantismus befreiten Fassung präsentieren und andererseits den Juden eine nicht zum Christologischen tendierende deutsche Version zugänglich machen. Altmann, *Mendelssohn*, 368–420; Werner Weinberg, "Language Questions Relating to Moses Mendelssohn's Pentateuch Translation." *Hebrew Union College Annual* 55 (1984), 197–242; Edward Breuer, *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture* (Cambridge, Massachusetts 1996); David Sorkin, "1783: The Final Volume of Moses Mendelssohn's Edition of the Pentateuch Appears." In: Sander Gilman und Jack Zipes, Hgg., *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996* (New Haven, Connecticut 1997), 93–100;

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

beherrschten, ließ Mendelssohn den deutschen Text in hebräischen Lettern drucken. Mendelssohn war jedoch ein penibler Purist. Jede Sprachvermischung war ihm zutiefst zuwider. Es muss ihn einige Überwindung gekostet haben, einen deutschen Text in hebräischen Lettern drucken zu lassen. Wie sehr ihm das Jiddische als Komponentensprache, die aus deutschen, hebräischen und slawischen Sprachelementen bestand, zuwider war, zeigt ein berühmter Brief an den Rechtsgelehrten Ernst Ferdinand Klein, der sich als Assistenzrat in Breslau um eine Reform des auffallend antisemitischen Judeneides bemühte. Auf eine Anfrage Kleins, in welche Richtung der Eid reformiert werden sollte, antwortete Mendelssohn: Wenn Juden schon einen Sondereid zu schwören hätten, dann sollte es hinfort ein Eid in hochdeutscher Sprache sein. Er sähe es ungern, schrieb er am 29. August 1782 an Klein, wenn

> die jüdisch-deutsche Mundart und die Vermischung des Hebräischen mit dem Deutschen durch die Gesetze autorisiert würden. Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen; und verspreche mir sehr gute Wirkung von dem unter meinen Brüdern aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart. Wie würde es mich kränken, wenn die Landesgesetze selbst jenem Missbrauche beider Sprachen gleichsam das Wort redeten! Lieber mag Herr Fränkel sich die Mühe geben, die ganze Warnung in reines Hebräisch zu setzen, damit sie, nach Beschaffenheit der Umstände, rein deutsch oder rein hebräisch oder auch in beiden Sprachen abgelesen werden kann. Nur keine Vermischung der Sprachen![6]

Die Bedeutung dieser Haltung Mendelssohns für die künftige Entwicklung der jiddischen Literatur kann gar nicht überschätzt werden.[7] Mendelssohn lokalisierte das spezifisch Unangenehme, das Hässliche, ja moralisch Widerliche der jiddischen Sprache in der illegitimen Mischung zweier in sich selbst „reiner" Komponenten: des Deutschen und des Hebräischen. Logisch ist diese Haltung nicht, denn auch das Deutsche übernahm Komponenten aus anderen Sprachen. Gerade zur Zeit Mendelssohns war das Deutsch der kultivierten Oberschicht Berlins von französischen Wörtern und Phrasen durchsetzt. Der sonst so besonnene Mendelssohn reagierte in seinem Brief an Klein so emotional, weil ihn das Jiddische bis ins Physische hinein als ästhetisch unangenehm berührte. Im hebräischen Begleitpamphlet zu seiner Bibelübersetzung von 1783 drückte er sich noch stärker aus. Die Bibelübertragungen ins Jiddische, schrieb er, seien in der

David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought* (Portland, Oregon 2000); Jeremy Dauber, *Antonio's Devil: Writers of the Jewish Enlightenment and the Birth of Modern Hebrew and Yiddish Literature* (Stanford, California 2004), 130–137.

6 Moses Mendelssohn, Brief an Ernst Ferdinand Klein, 29. August 1782. In: Mendelssohn, *Gesammelte Schriften.* Bd. 5 (Leipzig 1845), 605. Klaus Berndl, *Ernst Ferdinand Klein (1743–1810)* (Berlin 2004), 110–117. Altmann, *Moses Mendelssohn*, 497–499.

7 Auf diesen Punkt hat Dan Miron im zweiten Kapitel von *A Traveler Disguised* hingewiesen. Miron zeigt, welchen enormen Einfluss Mendelssohns Abwertung der jiddischen Sprache auf die erste Generation der modernen jiddischen Schriftsteller hatte.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

deformierten und verdorbenen Sprache von Stotterern geschrieben, die all denjenigen zuwider sei, die richtig zu sprechen verstünden.[8]

Wenn man über die tiefsten Ursachen von Mendelssohns vehementer Aversion spekuliert, ist man leicht dazu verführt, eine Verbindung zur Orthopraxie der traditionellen Juden herzustellen, der auch Mendelssohn strikt folgte. Sie trennt alles säuberlich in klare Kategorien: Fleisch und Milch, Wolle und Leinen, rituell erlaubt (*koscher*) und unerlaubt (*treyf*), heilig und profan. Jede Mischung ist illegitim. Nur das Reine ist „autorisiert" und erscheint darum schön, klar, sauber, gut, moralisch. Näherliegender ist natürlich, dass Mendelssohn die seit Langem in Deutschland vorherrschende Ablehnung sowohl der jiddischen Sprache als ein durch illegitime Mischung „korrumpiertes" Deutsch als auch der Jiddisch sprechenden Ostjuden als laut, schmutzig und unkultiviert internalisiert hatte.[9] Ihm lag viel daran, die Juden in Deutschland präsentabel zu machen, um aller Verachtung den Boden zu entziehen und ihnen durch Integration in die deutsche Gesellschaft die Chance auf ein modernes Leben aufzutun. Die philosophischen Werke einzelner gebildeter Juden waren wichtig, aber eine gute Sprache und die gepflegte, moderne äußere Erscheinung der jüdischen Masse waren wichtiger. Sie waren vielleicht das eigentlich Entscheidende. Das hatte Lessing in seinem Schauspiel *Die Juden* vorgeführt.

Sicher muss man auch Mendelssohns eigene Lage bedenken, seinen Aufstieg aus bescheidenen Verhältnissen im provinziellen Dessau in die intellektuelle Elite Berlins und die ungeheuren Anstrengungen, die er unternehmen musste, um seine doppelte Deformation (als Jude und Buckliger) durch Sprache, Reinlichkeit, einen scharfen, klaren Verstand und immense Selbstkontrolle zu kompensieren. Das Jiddische wurde für ihn zum Symbol aller Gebrechen, die es zugunsten einer höheren Geistigkeit und Reinheit zu überwinden galt. Die jüdische Aufklärung (Haskalah) nach Mendelssohn war vom Gedanken der Reinlichkeit, des Auskehrens, des Saubermachens und Aufräumens regelrecht besessen und stieß mit dieser Obsession in den polnischen und ukrainischen Gebieten auf einiges Unverständnis.[10] Aus der Aversion Mendelssohns gegen den illegitimen Mischcharakter des Jiddischen, der in seiner unkontrollierten Promiskuität angeblich zur Unsittlichkeit führte, wurde ein schweres Erbe für die jiddische Sprache: Bis in die 1860er-Jahre hinein wurde es von den Maskilim, den jüdischen Aufklärern Osteuropas in der Nachfolge Mendelssohns, als eine groteske Sprache behandelt, die literarisch allenfalls zur Satire, Burleske oder niederen Komödie taugte. Wer ausschließlich Jiddisch sprach, entlarvte sich von vornherein als ungehobelt und geistig begrenzt.

Dass die jiddische Sprache schön sein könnte, dass sich in ihr melodisch angenehme, inhaltlich subtile und formvollendete Gedichte schreiben ließen, wie es für Abraham Sutzkever 1941 eine seine Menschenwürde erhaltende Grundüberzeugung war, das hätten die deutschen Juden zur Zeit Mendelssohns nicht für möglich gehalten. Exem-

8 „[…] bilshon ilgim mekulkal umoshkat me'od; tig'al banefesh hakore hayode'a ledaber tsakhot." Moses Mendelssohn, *Or lanetiva* (Berlin 1783), Pamphlet ohne Seitenzählung. Zitiert in Miron, *A Traveler Disguised*, 43. Dazu auch Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany*.

9 Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923* (Madison, Wisconsin 1982), 3–12.

10 Miron, *A Traveler Disguised*, 122.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

plarisch sei hier die satirische Komödie *Reb Henoch, oder: Woß tut me damit* von Isaak Abraham Euchel genannt. Euchel (1756–1804) war ein hervorragender Hebraist und ein eleganter deutscher Stilist aus dem Kreis um Mendelssohn. Kant schlug ihn 1786 zur Berufung auf eine Professur für Orientalische Sprachen an der Königsberger Universität vor, zog diese Empfehlung aber 1787 trotz der bestechenden Qualifikation Euchels wieder zurück und schloss sich den Gegnern der Ernennung eines Juden an. Das war ein schwerer Schlag für die jüdischen Aufklärer, die glaubten, dass sie mit akademischer Qualifikation und kultureller Anpassung an deutsche Normen wenigstens von der aufgeklärten Elite akzeptiert werden würden. Euchel ging nach Berlin und übernahm dort 1788 die Leitung der Druckerei der Jüdischen Freischule. Nach sechs Jahren im gesellschaftlichen Hexenkessel Berlins verfasste er sein sarkastisches Schauspiel über die Situation bürgerlicher jüdischer Familien in einer preußischen Großstadt. Mit feinem Gespür erfasste Euchel in *Reb Henoch* nicht nur die Nuancen des Berliner Dialekts, sondern auch ihren Stellenwert auf der sozialen Werteskala. Für unseren Kontext relevant ist die Korrelation moralischer und intellektueller Aspekte, die Euchel vornimmt. Seine aufgeklärten Helden sprechen reines Hochdeutsch; seine traditionellen Juden idiomatisches Westjiddisch, die nicht jüdische Unterschicht spricht lokale deutsche Dialekte. Obgleich die Jiddisch sprechenden Figuren verschiedenen Klassen angehören, sozial also keine homogene Gruppe bilden, ist ihre Sprache durchweg Teil ihrer negativen Charakterisierung. Wer Jiddisch spricht, ist bestenfalls lächerlich, noch eher aber roh, rückständig und unkultiviert; und sehr wahrscheinlich auch moralisch zwielichtig und dazu geneigt, andere übers Ohr zu hauen. Jiddisten schätzen Euchels sprachlich geniale Komödie heute als ergiebige sprachhistorische Quelle.[11] In der verurteilenden Ablehnung des Jiddischen lag Euchel indes ganz auf der Linie seines Vorbildes Mendelssohn.

Als Aufklärern der ersten Generation war Mendelssohn und Euchel daran gelegen, den Juden den Weg in die moderne europäische Gesellschaft zu ebnen, den das hässliche Jiddisch ihnen zu verstellen schien. Insbesondere die Erlassung des Toleranzpatents von 1782 durch den österreichischen Kaisers Josef II. schien zu signalisieren, dass man staatlicherseits den Juden entgegenkommen wolle, wenn sie sich der Gleichstellung als würdig erwiesen. Als würdig erwies man sich durch „Verbesserung" in Reinlichkeit, Sprache und Bildung.

„Verbesserung" bedeutete für die frühen jüdischen Aufklärer jedoch nicht die Aufgabe der jüdischen Identität. Ebenso wichtig wie reines Deutsch war Mendelssohn ein klares, von den stilistischen Unbilden der nachbiblischen Rabbinen befreites, „reines Hebräisch", das er selbst 30 Jahre lang in vielen Schriften pflegte und dem mit der Reform des Judeneides befassten Rabbiner Fränkel als alternative Eidessprache empfahl. Hebräisch war für Mendelssohn die sublime Sprache Gottes und daher rein, schön und sittlich. Von

11 Isaak Euchel, *Reb Henoch, oder: Woß tut me damit. Eine jüdische Komödie der Aufklärungszeit*. Textedition von Marion Aptroot und Roland Gruschka (Hamburg 2004). Der Band enthält Aufsätze von Marion Aptroot, Delphine Bechtel, Shmuel Feiner und Roland Gruschka, deren Argumentation ich folge. Über Euchel und sein Umfeld informiert auch HJL 8, 135–146. Zu einem ähnlichen Schauspiel, *Laykhtzin un fremelay* (Leichtsinn und Frömmelei) des galizischen Aufklärers Aaron Halle-Wolfssohn siehe Dauber, *Antonio's Devils*, 187–206.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

der Wiederbelebung der klaren Diktion des Pentateuch (Torah) versprach sich Mendelssohn auch eine Stärkung des jüdischen Selbstwertgefühls. Euchel war ebenfalls dieser Überzeugung. Mendelssohns Kinder aber konnten dem Hebräischlernen nur wenig abgewinnen. Ihre einzige Sprache war die „reine deutsche Mundart", die für die Juden, wie Mendelssohn voraussah, zum Königsweg in die deutsche Gesellschaft wurde. Der Weg in die deutsche Gesellschaft war jedoch für viele, darunter auch die Nachkommen Mendelssohns, ein Weg aus dem Judentum.[12]

Jüdisch in deutschen Ohren

Schon zu Lebzeiten Mendelssohns bemühten sich die Juden in Deutschland rückhaltlos um eine nahtlose Anpassung an die deutsche Kultur. Politisch und gesellschaftlich blieb ihre Lage allerdings prekär, auch als ihnen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts endlich die vollen Bürgerrechte und die konfessionelle Gleichstellung zugestanden wurden. Zur unsicheren sozialen Stellung der Juden trug auch bei, dass die Deutschen selbst nicht genau wussten, wer sie waren oder sein wollten. Als die Juden die deutsche Kultur bereits in vollen Zügen eingesogen hatten und sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der bürgerlichen Gesellschaft der Städte als geistige und finanzielle Elite etablierten, waren die Deutschen noch im Begriff, sich ihrer eigenen nationalen Identität zu vergewissern. Das führte zu Empfindlichkeiten auf beiden Seiten, und mit den Empfindlichkeiten wuchsen die Spannungen. Herder stellte 1802 die „einfache Staats-Frage ‚Wie Viele nämlich von diesem fremden Volk […] nützlich oder schädlich seyn'."[13] Den Juden war bewusst, dass sie von den Deutschen nur toleriert, nicht aber geliebt wurden; und die Deutschen beobachteten mit Erstaunen, wie ihnen ihre noch im Entstehen begriffene Hochkultur bereits von klugen und fleißigen Usurpatoren in geschliffener Form vor Augen geführt wurde. Man denke an die klare Prosa Mendelssohns und die klugen, an Johann Sebastian Bach geschulten Kompositionen seines Enkels Felix Mendelssohn; man denke an die eleganten Salons der Berlinerinnen Rahel Varnhagen und Henriette Herz, in denen die Dichter der deutschen Romantik verkehrten; man denke an den witzigen, Plattitüden vernichtenden Heine und an die Erfolge Jacques Offenbachs und Giacomo Meyerbeers in Paris, wo der deutsche Meister Richard Wagner 1861 sein *Tannhäuser*-Debakel erlitt. Die deutliche Präsenz der Juden in der deutschen Kultur und der Eindruck, dass sie mit Leichtigkeit alles besser machten als die Deutschen und viel Geld verdienten, erzeugte Unsicherheiten und Ressentiments und führte auf beiden Seiten zur Flucht in Ausgrenzungsmechanismen.

12 Deborah Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin* (Frankfurt 1991). Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770–1830* (Oxford 1994). Eine gute Gesamtdarstellung der Berliner Haskalah bietet Michael Graetz, „Jüdische Aufklärung." In: Michael A. Meyer, Hg., *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 1: *1600–1780* (München 1996), 249–355.

13 Johann Gottfried Herder, „Über die politische Bekehrung der Juden in Europa zur Ehre" (Leipzig 1802). In: *Herders Sämmtliche Werke*. Hg. von Bernhard Suphan (Berlin 1886), 63.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Die bürgerlichen Juden in den Städten wollten sicherstellen, dass sie nicht mehr mit alten Stereotypen und sozial niedrigen Varianten des Judentums in Verbindung gebracht wurden. Das erforderte Abgrenzung, auch in der Sprache. Die sozial reüssierenden Juden erklärten um 1800 das Jiddische zur Sprache der Ostjuden. Jiddisch werde in Polen und Russland gesprochen, wo die Juden unter rückständigen Slawen wohnten, nicht aber im zivilisierten Berlin, Hamburg oder Frankfurt. Die Schrift des Berliner Fabrikanten und Aufklärers David Friedländer, *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen* (1819), gab sich als philanthropisch motivierter Versuch, der Regierung des Gouvernements Warschau dabei behilflich zu sein, „den Juden, nach Gesetzen der Gerechtigkeit und Menschenliebe, eine Verfassung zu geben".[14] Doch war sie auch zugleich eine späte Replik auf die revolutionäre Schrift des preußischen Beamten Christian K. W. von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781).[15] Friedländer veröffentlichte seine Schrift in Berlin und nicht etwa in Warschau. Dadurch stellte er klar, dass die Juden 40 Jahre nach Dohms gut gemeinten, aber doch entwürdigenden Verbesserungsvorschlägen bereits so weit „verbessert" waren, dass sie nun selbst zur Verbesserung anderer, noch unzivilisierter Juden beitragen konnten. Wichtig war, dass mithilfe von Friedländers Verbesserungsvorschlägen ein Unterschied zwischen helfenden deutschen und empfangenden polnischen Juden markiert wurde, der deutlich machte, dass die mittelalterlichen Gestalten aus dem Osten so wenig mit den deutschen Juden gemein hatten wie damals der Preuße Dohm mit den Juden Berlins. Gleichzeitig musste Friedländer allerdings auch postulieren, dass im Prinzip alle Juden zu modernen Bürgern „verbessert" werden konnten.

Der Vorzeige-Ostjude der Zeit war der komplizierte Salomon Maimon. Man ignorierte seine eher ungepflegte Erscheinung und feierte seine 1792–1793 von Karl Philipp Moritz herausgegebene „Lebensgeschichte". Sie erzählte exemplarisch vom Aufstieg eines polnischen Juden aus der Provinz, der auf der Suche nach Wissen und Wahrheit seinen Weg aus engster religiöser und materieller Beschränktheit heraus in die deutsche säkulare Kultur fand. Er starb am Hof eines deutschen Adligen im Alter von 47 Jahren an Alkoholismus.[16] In der Tat bewegend ist Maimons Beschreibung seiner von Ängsten und Aggressionen durchzogenen Kindheit, die mit seiner Verheiratung im Alter von 11 Jahren endete. Mit 14 Jahren wurde er Vater. Als er die heimischen Zänkereien nicht mehr aushielt, verließ er Frau und Kinder. Das traurige Schicksal seiner sehr jungen Frau, die ohne Scheidungsbrief (*get*) zu einer Randexistenz in Armut verdammt war, wurde in den

14 David Friedländer, *Ueber die Verbesserung der Israeliten im Koenigreich Pohlen. Ein von der Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten* (Berlin 1819), iii. Dazu auch HJL 8, 113–123.

15 Peter R. Erspamer, "1781: The Publication of Christian Wilhelm von Dohm's *On the Civic Improvement of the Jews* Prompts Widespread Public Debate on the Jewish Question by Both Jews and Gentiles." In: *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture,* 75–83.

16 HJL 8, 129–134. Liliane Weißberg, "1792–93: Salomon Maimon Writes His Lebensgeschichte (Autobiography), a Reflection on His Life in the (Polish) East and the (German) West." In: *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture,* 108–115. Mendelssohn und Maimon gehören zu den Tausenden von Juden, die von der massiven Westbewegung erfasst wurden, die nach den Pogromen in der Ukraine von 1648 verstärkt einsetzte. Moses A. Shulvass, *From East to West. The Westward Migration of Jews from Eastern Europe during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Detroit, Michigan 1971).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

zeitgenössischen Lobreden auf Maimons philosophische Brillanz nie erwähnt. Maimon war der Erfolgsjunge der Aufklärung, ein Halbwüchsiger, der sich aus der ostjüdischen Dunkelheit ans Licht der deutschen Philosophie hochgearbeitet und die Überlegenheit der modernen deutsch-jüdischen über die rückständige polnisch-jüdische Kultur bewiesen hatte.[17] So der Mythos, den die moralisch eher dünne Person Maimons allerdings wenig nährt. Seine Flucht aus den beengten Verhältnissen seiner Herkunft kann man verstehen, aber zu feiern gibt es da nichts.

Das jüdische Elend in der polnischen Provinz, dem Maimon entflohen war, und der Umgang mit diesem Elend wurden zum großen Thema der jiddischen Literatur. Die deutschen Juden zogen jedoch kurz nach Friedländers Schrift den Vorhang vor die polnische Bühne und ignorierten bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein, was hinter diesem Vorhang geschah.[18] Sie konzentrierten sich auf ihre kulturelle Integration und darauf, die fragile Toleranz der Deutschen in eine solide Akzeptanz zu verwandeln. Die polnischen Juden störten bei diesem Prozess.

Nur Heinrich Heine schaute noch einmal genauer hin. Am 1. September 1822 schrieb er aus Gnesen an Ernst Christian August Keller:

> Sie werden sich wundern, einen Brief aus Polen von mir zu erhalten […]. Aber meine wilde Natur trieb mich nach den Wäldern Polens […]. Das Land ist abscheulich; einen melancholischen Anblick gewähren die polnischen Dörfer, wo der Mensch wie das Vieh lebt. Ja, liebster Doktrinär, mir wurde wehmütig zumute, als ich jene Resultate einer ausgebildeten Aristokratie, der elende Zustand der polnischen Bauern, betrachtete. Daß es in unserm geliebten Deutschland nie zu einem ähnlichen Rückfall ins Mittelalter kommen wird, dafür bürgen mir die vielen Kämpfer für Recht und Wahrheit[,]

die, so schließt Heine das Thema, sogar „dem wurmartig zertretenen Mauschel auf die Menschenbank" hinaufhalfen.[19]

17 Zu einer optimistischeren Lesart findet Christoph Schulte, „Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität." In: Karl E. Grözinger, Hg., *Sprache und Identität im Judentum* (Wiesbaden 1998), 135–149.

18 In seinem Buch über das Verhältnis der deutschen Juden zu den Ostjuden zeigt Steven E. Aschheim zwar, dass die Verbindung zwischen diesen beiden Gruppen nie ganz abriss. Er kommt aber zu dem Ergebnis, dass die assimilierten deutschen Juden an einem fest umrissenen Bild der Ostjuden festhielten, das in vieler Hinsicht ein negatives Spiegelbild ihrer selbst war, bevor sie es um 1900 idealisierten. Aschheim, *Brothers and Strangers*, 31.
Der Reformrabbiner und Begründer der „Wissenschaft des Judentums" Leopold Zunz etwa glaubte, dass vom polnischen Judentum nichts zu erwarten war: „Polen versorgte bekanntlich einige Jahrhunderte hindurch den größten Theil von Deutschland mit Jugendlehrern und Rabbinern, die ihr seit mehreren hundert Jahren in Polen und Littauen eingeschlossenes, ausgeartetes Deutsch, mit ihrer Unwissenheit und der Rohheit des Landes, das sie aussandte, verbreiteten, sodass bei Vernachlässigung aller Kenntnisse, selbst der hebräischen Grammatik und der Bibelkunde, Aberglauben und Finsternis um sich griffen." Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften.* Bd. 2 (Berlin 1878), 110.

19 Zitiert in C. F. Reinhold, *Heinrich Heine* (Berlin 1920), 97. Heinrich Heine, „Über Polen." In: *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke. Düsseldorfer Ausgabe.* Bd. 6: *Briefe aus Berlin*; *Über Polen; Reisebilder I/II.* Hg. von Manfred Windfuhr (Hamburg 1986). Online:

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Zwar war in Deutschland aus Mausche längst Moritz geworden und niemandem galten deutsche Sprache und deutsche Kultur mehr als den Juden in Berlin, Posen, Warschau, Minsk und Czernowitz. Doch gerade diese Hinwendung zur deutschen Kultur und die Tatsache, dass die Juden sich sprachlich nicht mehr von ihrer Umwelt unterschieden, machte die Deutschen nervös. Der biologisch argumentierende Antisemitismus begann seinen Aufstieg. Wenn kulturelle Unterschiede verschwinden, wird der Glaube an biologische Unterschiede aktiviert, um durch Abwertung des bedrohlichen Anderen das eigene fragile Ich zu erhöhen.

Mit Vehemenz bemühten einige deutsche Kulturschaffende nun den bewährten Ausgrenzungsmechanismus über die Sprache. Je mehr das Westjiddische im 19. Jahrhundert auf einen minimalen Bestand in wenigen ländlichen Gegenden zusammenschmolz, desto prononcierter wurde die Sprache der Juden in der deutschen Literatur. Hier trat zunehmend ein vulgäres, artifizielles, erniedrigendes Judendeutsch hervor, das Mauscheln oder Jüdeln genannt wurde. Da die Deutschen ihre nationale Identität über die Sprache definierten (ein Deutscher war, wer richtig Deutsch sprach), wurde die Ausgrenzung von Nichtdeutschen sprachlich signalisiert. Wer jüdelte, gehörte nicht zu den Deutschen und war vielleicht nicht einmal ein Mensch.

Zu den erstaunlichsten Ausgeburten auf diesem Gebiet gehörten die Werke von Itzig Feitel Stern. Wer sich hinter diesem Pseudonym verbarg, ist nicht geklärt, es wird vermutet, dass es sich um zwei Juristen am Landgericht Markt Erlbach handelte.[20] Itzig Feitel Stern zeichnete als Autor einer ganzen Reihe von antisemitischen, in abstrusem (vage pfälzischem) Deutsch verfassten Humoresken aus den 1830er-Jahren. In einem dieser Werke diskutieren Reb Schlome und der Schächter Schmuhl, was die jüdische Emanzipation ihnen bringe. Der Gelehrte erklärt dem Metzger: „De Manzepaziuhn, das hayßt souviel, ass mir Jüden alle vorniehme unn beduche Leut wern." Shmuhl erwidert, er wäre schon mit einer Konzession fürs Schächten zufrieden. Wenn es gar eine Konzession wäre, die Nichtjuden selbst zu schächten, da solle Schlome mal sehen, wie fleißig er sein werde. Der Gelehrte nennt den Metzger einen Dummkopf und sagt:

> Doch wisst Ihr sou gut wie ich, ass mir die Gojim schächten könne, ouhne ihr Blut. Jo, wos mer esou Schwayß unn Blut hayßt, das is, was klappert unn klingt, das dörfen unn wern mir schächten vun die Gojim nouch wie vor der Manzepaziuhn, unn das is, was dien Jüden seihn Harz Simches macht.[21]

---

www.zeno.org/Literatur/M/Heine,+Heinrich/Reisebilder+und+Reisebriefe/Über+Polen (besucht am 5. Juni 2013).

20 Landrichter Johann Friedrich Sigmund Freiherr von Holzschuher und Ziviladjunkt am Landgericht Markt Erlbach Joahnn Georg Friedrich Seiz. Siehe dazu die Studie von Hans Peter Althaus, *Mauscheln: Ein Wort als Waffe* (Berlin 2002), 145.

21 *Die Manzepaziuhn der houchlöbliche kieniglich bayerische Jüdenschaft. An Edress an die houchverehrliche Harren Landständ, ousgestodirt vun Schächter Eisig Schmuhl in Kriegshaber unn drücken gelosst vun Itzig Feitel Stern* (Ansbach 1834), 7. Schächten ist das rituelle Schlachten. *Simkhes* (hebräisch *simkha*) bedeutet Freude.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Abb. 2: Itzig Feitel Stern, *Israels Verkehr und Geist* (1833), Titelseite

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Itzig Feitel Sterns Grotesken, die zum Teil illustriert erschienen, könnte man als biedermeierliche Geschmacklosigkeiten ad acta legen, wenn sie nicht so weitläufig rezipiert worden wären. Noch Gustav Freytag nannte in seinem Roman *Soll und Haben* (1855) den durchtriebenen „Judenknaben", der als Negativfolie für seinen mustergültigen deutschen Helden Anton Wohlfart dient, Veitel Itzig. Der spricht zwar ohne dialektale Färbung, dafür aber mit pseudojiddischer Syntax: „Die Leute sagen, dass du auch gehst nach der großen Stadt, um zu lernen das Geschäft", sagt Veitel zu Anton, „ich gehe auch nach der Stadt, ich will machen mein Glück". Veitel findet Anstellung bei einem jüdischen Geldleiher und beginnt seinen Aufstieg. Allerdings kommt er aufgrund seiner fehlerhaften Sprache zunächst nur langsam voran: „[E]r gebrauchte die deutsche Sprache mit vieler Fertigkeit, aber es war ein östlicher Hauch darin mehr Kehlkopf als höhere Grammatik."[22] Anton und Veitel stammen aus demselben Dorf. Der kehlige, östliche Hauch in Veitels Sprache soll den Leser auf die biologische Verankerung der jüdischen Sprache hinweisen. Anton und Veitel mögen in dieselbe Schule gegangen sein, doch ihrer *Natur* nach sind sie verschieden, und das manifestiert sich in ihrer Sprache: Anton spricht Hochdeutsch, Veitel jüdelt. *Soll und Haben* war einer der meistgelesenen Romane des 19. Jahrhunderts. Doch obgleich er die Juden ausgrenzte, wertete er sie nicht prinzipiell ab. Freytag zeichnete Veitel mit vorsichtigem Verständnis und gelegentlich sogar mit Empathie.

Geradezu giftig hingegen war fünf Jahre zuvor Richard Wagners Essay „Das Judentum in der Musik" (1850) ausgefallen. Die Erfolge Felix Mendelssohns, Offenbachs und Meyerbeers machten dem Komponisten zu schaffen. In seinem Essay entlud sich der Neid. Für Wagner war Sprache Wesensausdruck und somit eine biologische Angelegenheit. Da Juden für Wagner keine Europäer waren, war er der Überzeugung, dass sie „die modernen europäischen Sprachen nur wie erlernte, nicht als angeborene Sprachen" gebrauchen konnten. Der Jude, so Wagner, spricht jede Sprache „immer als Ausländer". Weil er wurzellos sei, könne er immer nur „nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen". Ohne die kultivierte Maske der Imitation aber entpuppt sich der Jude für Wagner als physisch abstoßend:

> Im Besonderen widert uns nun aber die rein sinnliche Kundgebung der jüdischen Sprache an. Es hat der Kultur nicht gelingen wollen, die sonderliche Hartnäckigkeit des jüdischen Naturells in Bezug auf die Eigentümlichkeiten der semitischen Aussprechweise durch zweitausendjährigen Verkehr mit europäischen Nationen zu brechen. Als durchaus fremdartig und unangenehm fällt unserem Ohre zunächst ein zischender, schrillender, summsender und murksender Lautausdruck der jüdischen Sprechweise auf: eine unserer nationalen Sprache gänzlich uneigentümliche Verwendung und unwillkürliche Verdrehung der Worte und der Phrasenkonstruktionen gibt diesem Lautausdruck vollends den Charakter eines unerträglich ver-

22 Gustav Freytag, *Soll und Haben* (München 1977), 24, 107. Dazu auch Elvira Grözinger, „‚Judenmauschl'. Der antisemitische Sprachgebrauch und die jüdische Identität." In: Karl E. Grözinger, Hg., *Sprache und Identität im Judentum*, 173–198.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

> wirrten Geplappers […]. Hören wir einen Juden sprechen, so verletzt uns unbewusst aller Mangel rein menschlichen Ausdrucks in seiner Rede.[23]

Dieser Anwurf Wagners hinderte die deutschen Juden jedoch nicht daran, zu hingebungsvollen Verehrern des Meisters zu werden. Zu seinen Bewunderern gehörte auch Thomas Manns Schwiegervater, der wohlhabende und kultivierte Alfred Pringsheim. Sein Haus, das neoklassizistische Palais Pringsheim in der Münchner Arcisstraße 12, musste er bereits 1933 an die NSDAP zwangsverkaufen. Es wurde abgerissen. An seiner Stelle wurde der Führerbau, der repräsentative Sitz eines ganz anderen Wagner-Verehrers, errichtet. Hier wurde 1938 das Münchner Abkommen unterzeichnet, bis 1945 lagerte hier die Kartei aller deutschen NSDAP-Mitglieder.

Man muss an Alfred Pringsheim und sein Schicksal denken, um nicht dazu verführt zu werden, Oskar Panizzas genial groteske Erzählung „Der operirte Jud" von 1893 als antisemitisches Pamphlet zu lesen.[24] Sie ist vielmehr eine direkte Replik auf Itzig Feitel Stern und auf Wagner zugleich, die in der Form einer militanten Parodie schärfste Kritik sowohl am antisemitischen Diskurs als auch an der bis zur Selbstaufgabe und Selbsterniedrigung betriebenen Assimilation der deutschen Juden übt. Itzig Faitel Stern, der Held der Erzählung, ist

> ein kleiner, untersetzter Mann mit rechts etwas höher stehender Schulter und einer spitz zusammenlaufenden Hühnerbrust […]. Ein Gazellen-Auge von kirschenähnlich gedämpfter Leuchtkraft schwamm in den breiten Flächen einer sammtglatten, leicht gelb tingirten Stirn- und Wangen-Haut. Daß es troff, da konnte Faiteles nichts dafür. Itzigs Nase hatte jene hohepriesterliche Form, die Kaulbach in seiner „Zerstörung Jerusalems" der vordersten und markantesten Figur seines Bildes verliehen hat.

Noch deutlicher ist Itzig über seine Sprache als Jude definiert. Punkt für Punkt greift Panizza Wagners Behauptungen wie etwa jene über imitativen Spracherwerb und tierische Aussprache auf und überträgt sie überspitzt auf seinen Protagonisten:

> Das Unglück war, dass Itzig [der in Frankreich aufwuchs] zu früh in die nahe Pfalz kam, und die prononcirten Laute dieses Stammes mit einer Gier einschlürfte, als wären es Milch und Honig. Wohl konnte Faiteles auch Hochdeutsch reden; aber es war dann eben nicht Faiteles, sondern eine Zierpuppe […]. Faitel miaute, schnarrte, meckerte und producirte auch Schneuz-Laute sehr gern und zur richtigen Zeit […]. So fettig-guttural, so weich-gröhlend, so speichelnd wie Itzig Faitel Stern bringst du's nicht zusammen!

23 Richard Wagner, *Das Judentum in der Musik* (Leipzig 1869), 7–8. Diese Abhandlung erschien zuerst 1850. Zur „jüdischen Mimikry" siehe auch Manfred Voigts „‚… lügt auch bei wörtlichen Zitaten'. Anmerkungen zur Zerstörung jüdischer Sprach-Identität." In: Karl E. Grözinger, Hg., *Sprache und Identität im Judentum*, 151–172.

24 Aschheim in *Brothers and Strangers* liest Pannizzas „demented tale" als „unadorned expression of German intolerance and virulent anti-Semitism" (69).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Der Erzähler ist ein Heidelberger Student, der sich von Faitel in die „Geheimlehre" des Talmud einweisen lassen will und im Verlauf seiner Studien zu Faitels bestem Freund wird. Er wird auch Faitels Assimilationsberater. Durch ihn gerät Faitel in die Hände des Anatomen Dr. Klotz und wird unter Qualen zu Dr. Siegfried Freudenstern umoperiert:

> Biste jetzt geworden ä Christenmensch, frei von aller Jüdischkeit? Kannste jetzt hin gehn, wo de willst, un dich hinsetzen zu de faine Leit, ohne dass Einer kann sagen: des is aach aner vun unnere Leit.

Die Strafe für die Selbstverleugnung folgt sofort: Bei seiner Hochzeit mit einer bleichen Blonden betrinkt sich Faitel und seine Maske zerfällt. Fassungslos sieht Klotz „zuckend und gekrümmt sein Kunstwerk vor ihm auf dem Boden, ein vertracktes asiatisches Bild im Hochzeits-Frack, ein verlogenes Stück Menschenfleisch, Itzig Faitel Stern".[25]

Der Schlüssel zur Erzählung liegt in diesem letzten Satz. Der deutsche Anatom Klotz schaut auf sein Opfer und sieht nicht einen Menschen vor sich, sondern seine eigene, von Stereotypen geprägte Vorstellung eines Juden. Das „asiatische Bild" ist sowohl ein Bezug auf Wagner, für den Juden keine Europäer waren, als auch auf die herablassenden Erzählungen von Karl Emil Franzos, etwa in seinem Band in *Halb-Asien*, in denen die verarmten Juden in den schmutzigen Winkeln Galiziens, Rumäniens und der Bukovina mit asiatischem Barbarentum assoziiert werden.[26] In Panizzas Erzählung wurden die Juden nicht als Juden verunglimpft.[27] Seine Parodie der jüdischen Assimilation kritisierte die demütigende Selbstverleugnung, der sich die deutschen Juden unterwarfen und die letztlich zu nichts führte. Da mochte aus Faitel ein Freudenstern werden, für die

25 Oskar Panizza, „Der operirte Jud." In: *Visionen der Dämmerung* (München 1914).

26 Aschheim, *Brothers and Strangers*, 27–31. Auch Johann Gottfried Herder in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache" (1772) siedelte das Hebräische im Orient an und verwendete das Wort „asiatisch" für den Orient. Da Hebräisch als semitische Sprache aus dem „Orient" kam, waren frühe Hebraisten wie Johann Christoph Wagenseil „Orientalisten". Dennoch ist es absurd, Charaktere wie den deutschen Juden Faitel oder die galizischen Juden in den Geschichten von Franzos als „asiatisch" zu bezeichnen. Wortgebrauch dieser Art (bei Klotz und Franzos) verweist auf Denken in biologischen Kategorien. Panizza argumentierte, dass für diejenigen, die in solchen Kategorien denken, weder kulturelle Operation noch „Verbesserung" den ursprünglichen „asiatischen" Charakter der Juden auslöschen könne. Zwanzig Jahre nach Panizzas Erzählung erfuhr die Orientmetapher unter dem Einfluss von *Fin de siècle*-Dekadenz und aufsteigendem Zionismus eine radikale Umbewertung. So schrieb Jakob Wassermann 1913: „Der Jude hingegen, den ich Orientale nenne, – es ist natürlich eine symbolische Figur; ich könnte ihn ebensowohl den Erfüllten nennen, oder den legitimen Erben, – ist seiner selbst sicher, ist der Welt und der Menschheit sicher […]. Er kennt seine Quellen." Dieser Jude ist das genaue Gegenteil von Itzig Faitel Stern. Jakob Wassermann, „Der Jude als Orientale." *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (Leipzig 1913), 7.

27 Die Argumentation von Hans Peter Althaus in *Mauscheln* hat mich davon überzeugt, dass Panizza, der gewöhnlich als antisemitischer Autor rezipiert wird, anders gelesen werden muss. Siehe dazu auch die biografische Skizze in Peter D. G. Brown, *Oskar Panizza and* The Council of Love*: A History of the Scandalous Play on Stage and in Court with the Complete Text in English and a Biography of the Author* (Jefferson, North Carolina 2010).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Deutschen blieb er ein Jude. Vehement war auch Panizzas Kritik an den Deutschen, die die Juden zu ebendieser Selbstverleugnung zwangen. Implizit riet Panizza den Juden, sie selbst zu sein und ihren eigenen Weg zu gehen.

Die Entdeckung der Ostjuden

Der wachsende Antisemitismus in Europa schien dies nahezulegen. Allerdings war zunächst durchaus nicht klar, wohin der eigene jüdische Weg führen sollte. Denn warum sollte die totale Assimilation am Ende nicht doch erfolgreich sein? Im Jahr 1882 erschien in Berlin anonym das Pamphlet *Autoemanzipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden.* Es stammte von Leon Pinsker, einem jüdischen Arzt in Odessa, der neben Russisch und Hebräisch auch vorzüglich Deutsch schrieb. Es forderte die deutschen Juden auf, ihre Selbstverleugnung aufzugeben und sich zum Jüdisch-Sein zu bekennen, da der Antisemitismus nicht durch Unterwürfigkeit bekämpft werden könne. Im August 1897 tagte in Basel der erste Zionistenkongress. Im selben Jahr wurde in Vilna der Allgemeine jüdische Arbeiterbund (kurz Bund genannt) gegründet. Sein Ziel war die Vereinigung der sozialistisch gesinnten jüdischen Arbeiter im Zarenreich, zu dem neben dem russischen Kernland auch Litauen, Weißrussland, die Ukraine und große Teile Polens gehörten. Am 15. April 1897 war in der Zeitschrift *Jüdische Moderne* die erste deutsche Übersetzung einer großen jiddischen Erzählung erschienen: „Bonze hat geschwiegen" von Yitskhok Leybush Peretz.[28] Damit boten sich den europäischen Juden nun drei kulturelle Alternativen: politische Selbstbestimmung (Zionismus), ökonomische Selbstbestimmung (Sozialismus) und kulturelle Selbstbestimmung (Nationalismus). Die vierte Alternative war die volle Assimilation, deren brutales Ende im erstarkenden rassischen Antisemitismus Panizza 1893 prophetisch skizziert hatte. In Wien wurde 1897 der Antisemit Karl Lueger Bürgermeister. Von ihm soll der Satz stammen „Wer a Jud ist, bestimm i".[29] In den Nürnberger Gesetzen von 1935 wurde die Definition, wer ein Jude ist und wer nicht, biologisch festgeschrieben, und die Juden wurden endgültig ausgegrenzt. Damit war die Integration der Juden in Deutschland gescheitert. Die Hoffnung der Erben Mendelssohns, dass der Erwerb deutscher Kultur und weltlicher Bildung zur Akzeptanz der Juden führen würde, hatte sich in Deutschland als Irrtum erwiesen.

Schon lange vor dem Scheitern der Integration hatte sich die Assimilation psychologisch und intellektuell als problematisch erwiesen, denn sie hatte die kulturelle Identität der deutschen Juden als Juden aufgelöst. Ein entscheidender Schritt in diese Richtung war ihr Unternehmen, sich als Glaubensgemeinschaft zu definieren. Die Säkularisierung der wohlhabenden bürgerlichen Gesellschaft, die Ideen Ludwig Feuerbachs über die Erfindung Gottes, die profunden Einsichten Nietzsches in die Psychologie des Bürgertums und in die psychologische Dynamik von Religion und sicher auch die intellektuelle Öd-

28 Delphine Bechtel, "Cultural Transfers between 'Ostjuden' and 'Westjuden'. German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897–1930." *Leo Baeck Institute Year Book 1997* (London 1997), 76.

29 Zitiert in Brigitte Hamann: *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators* (München 1996), 417.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

nis des deutschen Reformjudentums hatten den Glauben unter den assimilierten deutschen Juden erlöschen lassen. Das Vakuum füllten Dutzende von Ideologien. Die vier Söhne des gut situierten Berliner Druckereibesitzers Arthur Scholem etwa schlugen ganz unterschiedliche Wege ein. Reinhold, der älteste, wurde Deutschnationaler; Gerhard, der jüngste, wurde Zionist, nannte sich Gershom und wanderte 1923 nach Palästina aus. Sein etwas älterer Bruder Werner wurde Kommunist. Er wurde 1937 in Dachau inhaftiert und am 17. Juli 1940 in Buchenwald ermordet. Nur Erich, der zweitälteste, steuerte als Mitglied der liberalen Deutschen Demokratischen Partei den moderat konservativen und patriotischen Mittelkurs des Vaters.[30]

In dieser Situation spiritueller Entleerung wurde das Vorbild der osteuropäischen Juden zu einem wichtigen Identifikationsangebot für die deutschen Juden. Ihre „Entdeckung" kurz nach 1900 und ihre zukunftsweisende Vermarktung als seelenheilende Rückkehr zur Authentizität des Jüdischseins wurde von zwei effizienten Kulturimpresarios betrieben: Leo Winz und Martin Buber. Ihre effektive Öffentlichkeitsarbeit prägt bis heute in Deutschland das Bild der Ostjuden und ihrer Literatur. Für Winz und Buber lag die Lösung des westjüdischen Kulturproblems im Osten. Sie lancierten, was der von allen Ideologien stets unbeeindruckte Gershom Scholem den „Kultus der Ostjuden" nannte.[31]

Leo Winz, 1876 geboren und somit zwei Jahre älter als Buber, war ein Zionist aus der Ukraine. Er studierte in Zürich und ab 1898 in Berlin, wo er Kontakt zu den Zionisten Heinrich Löwe und Max Bodenheimer aufnahm und der Zionistischen Vereinigung beitrat. Zusammen mit Davis Trietsch gab er ab Januar 1901 die Zeitschrift *Ost und West* heraus, die bis 1923 monatlich erschien und in ihrer besten Zeit etwa von 10 Prozent der 625 000 Juden in Deutschland gelesen wurde.[32] Winz und seine Beiträger wollten durch die Verbreitung eines positiven Bildes der Ostjuden „ein berechtigtes jüdisches Selbstbewusstsein" fördern, im Grunde jedoch den desorientierten deutschen Juden die Dissimilation schmackhaft machen, um sie zum Zionismus hinzuführen. In den Jahren vor Bubers einschlagender Popularisierung des Chassidismus war *Ost und West* der größte und beste Vermittler jiddischer Literatur an ein deutsches Lesepublikum.

Gleich in der ersten Nummer druckte Winz die deutsche Übersetzung einer Erzählung von Y. L. Peretz ab, die all jene Register zog, auf denen auch Martin Buber in Kürze spielen sollte. *Der Rabbi und der Zaddik* thematisiert den Gegensatz zwischen Mitnagdim und Chassidim, zwischen klassisch rabbinischen Talmudgelehrten und mystisch orientierten Zaddikim, zwischen Elitebewusstsein und Volksnähe: Der Schüler Noa

30 Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem* (Frankfurt 1978), 45–46, 182–183.

31 Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 101. Die Genese des Kultus wird von Aschheim in *Brothers and Strangers* dargestellt. Dazu auch Steven E. Aschheim, "The 'Eastern Jew' in German-Jewish Culture." *Osteuropa. Impulses for Europe* (Berlin 2008), 61–74; Andreas Herzog, „Zum Bild des ‚Ostjudentums' in der ‚westjüdischen' Publizistik der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts." *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum* [Theologische Fakultät Leizpig] 14 (1998), 26–49.

32 David Brenner, "'Making *Jargon* Respectable.' Leo Winz, *Ost und West,* and the Reception of Yiddish Theatre in Pre-Hitler Germany." *Year Book of the Leo Baeck Institute* 42 (London 1997), 55. Jascha Nemtsov, *Der Zionismus in der Musik* (Wiesbaden 2009), 51–60.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

verlässt seinen Lehrer, den Rabbi von Brisk, da sich bei ihm seine Seele nicht entfalten könne. Der Rabbi gehört zu den rationalen Mitnagdim. Jahre später kommt der Rabbi in die kleine Stadt, wo sein früherer Schüler nun als Zaddik wirkt. Er fragt ihn, warum er davongelaufen war. „Eure Gelehrsamkeit", antwortet Noa,

> ist nur den wenigsten verständlich, alles voller Strenge, lauter Dialektik. Das Gesetz ist ehern, eiserne Bestimmungen und kupferne Verordnungen. Ohne Milde und Liebe […]. Was habt Ihr dem ganzen Volk zu bieten […], den armen und ungelehrten Volksgenossen? Was habt Ihr für die armen Handwerker und Tagelöhner, was für das arme gequälte Gemüt? Für die schuldbewußte Seele, die sich nach ihrer Aussöhnung mit Gott sehnt?

Noa will dem Brisker Rabbi seine Torah zeigen und führt ihn auf den Balkon hinaus. Dort begrüßt sie die blühende Natur „in Liebe und Harmonie. Die Volksseele jubelt und singt". Der Zaddik ist in den „göttlichen Anblick" versunken; der Rabbi hingegen ermahnt ihn, es sei jetzt Zeit, das Abendgebet zu sprechen. „Sie haben sich nicht verständigt – der Rabbi und der Zaddik. Unversöhnt fuhr der Rabbi davon. Aber er verfolgte seitdem nicht mehr die Chassidim."[33]

Der Übersetzer wird nicht genannt, ist aber wahrscheinlich Theodor Zlocisti, dessen Übersetzung der Erzählung von 1897 im Januar 1909 erneut in *Ost und West* erschien. Zlocisti, Arzt und Zionist, war auch der Herausgeber der ersten Anthologie jiddischer Literatur in deutscher Sprache, die unter dem Titel *Aus einer stillen Welt* 1910 von Leo Winz publiziert wurde. Dieser Band versammelte Texte der damals noch lebenden Gründerväter der modernen jiddischen Literatur: Abramovitsh, Sholem Aleichem und Peretz sowie ihrer Nachfolger Sholem Asch, Mordechai Spektor und Yitskhok Meir Weissenberg. Zum Teil waren ihre Erzählungen bereits an Winz' äußerst populären „jungjüdischen Liederabenden" rezitiert worden.[34] Zlocistis Vorwort zu seiner Anthologie führt allerdings klar vor Augen, dass es ihm nicht um ein wirklichkeitsnahes Erfassen der ostjüdischen Welt ging. Rigoros romantisierte er die jüdische Kleinstadt und verklärte das Bild ihrer Bewohner. Statt drangsalierter Menschen zeigte er bescheidene Heilige.[35] Die traditionell negative Stereotypisierung der Ostjuden wendete Zlocisti ins Positive und der Mythos des armen, aber zufriedenen, weil innerlich reichen Schtetl-Juden entstand.

33 J. L. Perez, „Der Rabbi und der Zaddik." *Ost und West* (Januar 1901), 41–48. Auf der Webseite von Compact Memory, www.compactmemory.de, können über 100 jüdische Zeitschriften eingesehen werden, darunter auch alle Ausgaben von *Ost und West*.

34 Winz besaß auch eine erstklassige Sammlung jiddischer Volkslieder, die er in Kombination mit literarischen Rezitationen in ganz Deutschland zum Vortrag brachte. Brenner, "Making *Jargon* Respectable", 62; Nemtsov, *Der Zionismus in der Musik*, stellt Winz als Förderer jüdischer Musik vor (60–75).

35 Bechtel zeigt, dass das Weglassen des letzten Satzes in der Übersetzung der Peretz-Geschichte „Bonze hat geschwiegen", in dem die himmlischen Heerscharen den verstorbenen Helden als Dummkopf auslachen, den Tenor der ganzen Geschichte verändert. Bechtel, "Cultural Transfers", 75–76. David Bergelson schrieb schon 1925, „der niederschmetternde Schlag, der Kern in einer Geschichte von Perez, [wird] fast immer erst in den letzten zwei Sätzen der Erzählung [geführt]". David Bergelson, „J. L. Perez und die chassidische Ideologie." *Jüdische Rundschau* (8. April 1925), 267.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Das Elend der wandernden Bettler, der überarbeiteten Frauen und der ausbeuterischen Gemeindebeamten, wie es dem Leser im Werk Abramovitshs begegnet, nahm Zlocisti zwar zur Kenntnis, aber er registrierte sie nicht als „soziale Tatsachen" in Abramovitshs erlebter Wirklichkeit. Er wehrte sich gegen diese Realität und deutete sie um: Die „Bitternis fühlt der Ghettojude nicht. Abramowitsch' Gestalten stöhnen und klagen aus Neigung und Beruf. Und sind mit ‚Gottes Weltel' sehr zufrieden". Zusammenfassend formulierte er: „Die soziale Not schuf das Gefühlserlebnis."[36] Dieses Verständnis der Texte Abramovitshs war psychologisch angenehm, denn es enthob den gut situtierten westjüdischen Leser seiner sozialen Verantwortung, indem es die Illusion eines wohl bescheidenen, aber erfüllten, weil gottesfürchtig gelebten Lebens erweckte.[37] Shalom Aschs nostalgische Schtetl-Darstellungen hatten es Zlocisti besonders angetan. Asch habe

> das Ghetto überwunden, in dem er seine unvergängliche Schönheit, seine innere Freiheit, seine keusche Naturliebe entdeckt hat. Er hat es überwunden, aber nicht vernichtet. Sondern für die Neugeburt der jüdischen Kunst und vielleicht der jüdischen Seele gerettet.[38]

Um genau diese Erneuerung des deutschen Judentums mithilfe des (imaginierten) Reichtums der ostjüdischen Welt ging es auch den Herausgebern von *Ost und West* und ihren Hausautoren. Es war eine erstaunliche Entwicklung: Was Mendelssohn und Maimon so gründlich wie möglich hatten loswerden wollen, sollte nun das Lebenselixier für eine spirituell ausgezehrte deutsch-jüdische Kultur werden.

Im Zuge der Neubewertung der ostjüdischen Welt war natürlich auch eine Neubewertung des Jiddischen unerlässlich. Fabius Schachs Essay „Der deutsch-jüdische Jargon und seine Litteratur" im dritten Heft von *Ost und West* war in dieser Hinsicht bahnbrechend. Wir erinnern uns an Wagners lautliche Charakterisierung der Sprache der Juden, die Panizza 40 Jahre später satirisch zum Miauen, Schnarren und Meckern überhöhte. Selbst der große jüdische Historiker Heinrich Grätz hatte das Jiddische als „halb-tierische Sprache" bezeichnet.[39] Fabius hörte diese Sprache nun völlig anders:

> Wenn ein Deutscher über die östliche Grenze geht und zum ersten Mal die russischen Juden in ihrem einzigartigen Idiom sprechen hört, so wird er plötzlich

36 Theodor Zlocisti, „Einleitung". *Aus einer stillen Welt* (Berlin 1910), xxv, xxvi, lix. Sehr viel genauer taxiert der in Warschau lebende, unter dem Pseudonym Bal-Makhshoves (Herr der Gedanken) bekannt gewordene Israel (Isidor) Eliashev das Werk von Abramovitsh. Siehe Dr. Eliaschoff, „S. I. Abramowitz." *Ost und West* (Oktober 1907), 633–644.

37 Auch Bechtel weist auf diesen Sachverhalt hin: "It is a striking irony that German Jews sought and found a past of mythical harmony in the ultra-realistic and satirical works produced by Yiddish literature during the nineteenth century. It is not surprising that they had little interest in the revolutionary and avant-garde works of contemporary Yiddish literature: German Jews recoiled at the depiction of poverty and social struggle in Eastern Europe, and at the modernist trends from the East. They wanted neither the present nor the future. What attracted them to the East was a transfigured version of the past." Bechtel, "Cultural Transfers between 'Ostjuden' and 'Westjuden'", 80.

38 Theodor Zlocisti, „Einleitung". *Aus einer stillen* Welt (Berlin 1910), lxiv.

39 Zitiert in Emanuel S. Goldsmith, *Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twentieth Century. A Study in Cultural History* (Cranbury 1976), 38.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

> in eine wunderbare, fast mystische Stimmung hineingezaubert. Gespannt lauscht er auf den Klang der Worte, die ihn bekannt und doch fremd, anheimelnd und abschreckend berühren. Es sind offenbar deutsche Laute, die an sein Ohr schallen, und doch kann er sie nicht verstehen. […] Nein, der Jargon der russischen Juden ist kein „Mauscheln." […D]er Jargon ist eine lebendige Sprache einer großen Bevölkerung. Er berührt das Ohr nicht unangenehm wie etwa die Sprechweise der süddeutschen Viehhändler. Er ist nicht unschön. Er klingt wohl hart, wie jede Volkssprache, aber anziehend durch seine Frische. Er ist kernig, sarkastisch, bilderreich, knapp […], von lebhaften Gesten und von einem warmen Temperament begleitet. Also: eine Sprache, die wie kaum eine andere sich der Individualität der jüdischen Volkspsyche anpasst.

Aus Herders Volksgeist wurde die Volkspsyche, aber der orientalische Vitalismus, den Herder dem Hebräischen zuschrieb, ist weiterhin vorhanden.[40] Der „Jargon" ist nun zur „Sprache" avanciert. Fünfzehn Jahre später argumentierte Moses Calvary in einem mutigen Aufsatz, dass dem Jiddischen gelungen sei, was dem Niederdeutschen versagt geblieben war, nämlich „die Sprache des Lebens selbst, wie sie im Munde des Volkes lebt, zur Kunstform zu steigern".[41]

Obgleich *Ost und West* auch aus ideologischen Gründen die ostjüdische Kultur zum Teil verfälschend, weil verklärend, darstellte, bleibt es das uneingeschränkte Verdienst dieser revolutionären Zeitschrift, den deutschen Juden ihre Verwandten aus dem Osten nähergebracht zu haben, als noch in den 1880er-Jahren denkbar gewesen wäre. Die Literaturauswahl der Zeitschrift war anspruchsvoll und die literarischen Besonderheiten der jiddischen Texte waren deutlich wahrnehmbar, auch wenn die Übersetzungen und die literaturkritischen Aufsätze die scharfen Kanten der Originale glätteten. Im Prinzip war es eine kluge Entscheidung der Herausgeber, die Darstellung der ostjüdischen Kultur an die psychologischen und ästhetischen Bedürfnisse des deutsch-jüdischen Bürgertums anzupassen, das vom materiellen Elend der ländlichen Juden im Osten, von Klassen- und Generationsgegensätzen, von Glaubensverfall und Modernisierung, von Korruption und Drangsalierung, von der Idiotie des Schulsystems und der Schufterei der Frauen, vom virulenten Antisemitismus der Polen, Ukrainer und Russen, von der ökonomischen Verzweiflung und vom sozialen Elend der ärmsten aller Juden eigentlich nichts wissen wollte.

Niemand wusste besser, welchen Balsam die Seele der deutschen Juden brauchte, als Martin Buber. In seinen Nacherzählungen der Legenden chassidischer Meister (*Zaddikim*) schuf er eine romantische Religion ohne rituelle Zwänge oder Verbindlichkeit. Als andere europäische Völker die Quelle nationaler Verjüngung in der Besinnung auf ihr Volkstum, ihre Erdverbundenheit und ihre Ursprünglichkeit suchten, bot Buber den deutschen Juden, die plötzlich ohne eigene nationale Schöpfung dastanden, ein scheinbar authentisches Judentum, das, völkisch angehaucht, spirituell saturiert und in östli-

40 Fabius Schach, „Der deutsch-jüdische Jargon und seine Litteratur." *Ost und West* (März 1901), 179. Johann Gottfried Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache." (1772).

41 Moses Calvary, „Jiddisch." *Der Jude* (April 1916), 32.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

chen Territorien verankert, alle wünschenswerten Kriterien besaß, ohne jedoch einen persönlichen Einsatz von den modernen westlichen Juden zu fordern.

Der Chassidismus bilde, so formulierte es Buber 1918 mithilfe eines Zitates von Moses Hess,

> innerhalb des lebendigen jüdischen Geistes den Übergang „aus dem mittelalterlichen Judentum zu einem regenerierten [Judentum], welches erst in der Entstehung begriffen ist."[42]

Nach Buber bot der Chassidismus den Juden sowohl Verankerung in Mittelalter und Volk als auch Regeneration aus Geschichte, Volk, Natur- und Gottverbundenheit, oder, kurz gesagt, die jüdische Version der deutschen Neuromantik.

Regeneration war denn auch das Schlüsselwort in Bubers programmatischem Aufsatz „Jüdische Renaissance", der in der ersten Ausgabe von *Ost und West* im Januar 1901 als erster Beitrag unmittelbar auf das Einleitungswort der Herausgeber folgte. Prominenter konnte man nicht platziert sein. Buber war damals 23 Jahre alt und füllte gleich zwei Druckseiten mit dem Schmalz des Wiener *Fin de siècle* („wir werden lernen, das Werdende zu feiern"). In diesem Aufsatz sprach Buber noch davon, dass das jüdische „Lebensgefühl" sich in „krankhafte Erscheinungen, wie Chuzpe und Chassidismus" verirrt habe.[43] Schon fünf Jahre später war von Verirrung im Chassidismus nicht mehr die Rede, denn Buber hatte seine Form und sein Thema gefunden: 1906 erschienen in hochwertigem Druck und mit zweifarbigem Titelblatt *Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt von Martin Buber*. Die Widmung lautete:

> Dem Gedächtnis meines Großvaters Salomon Buber des letzten Meisters der alten Haskala bringe ich in Treuen dieses Werk der Chassidut dar.

Nach der Trennung seiner Eltern 1881 lebte Buber bei seinem Großvater in Lemberg (Lvov). Mit ihm zusammen besuchte er die Zaddikim in Sadagora, obwohl der Großvater ein Anhänger der Haskalah, der jüdischen Aufklärung, war.[44] In der Widmung zu seinen *Geschichten des Rabbi Nachman* schlug Buber den Bogen von der Haskalah zum von den Aufklärern als irrational und volksverdummend intensiv bekämpften Chassidismus. Buber brachte die Frömmigkeit (*chassidut*) ins alte Kernland der Aufklärung, und zwar im Kostüm einer stilistisch eleganten deutschen Nacherzählung, in der die jiddischen Originale kaum zu erkennen waren. So bot Buber seine Chassidut als vitale Alternative zur erschöpften Aufklärung an. Mendelssohn und Maimon wurden abgelöst von Bubers Umarbeitung des Chassidismus.

Bubers chassidische Veröffentlichungen kamen in rascher Folge und machten ihn berühmt. Kaum ein Leser vermutete, dass er in den Büchern Bubers über Rabbi Nachman

42 Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen* (Frankfurt 1918), 8. Auch in Martin Buber, *Die chassidischen Bücher* (Berlin 1913), 658. Zu den völkischen Elementen in Bubers neoromantischer Interpretation des Chassidismus siehe Aschheim, *Brothers and Strangers*, 101–104; Aschheim referiert auch die zeitgenössische Reaktion auf Buber, 121–138.

43 Martin Buber, „Jüdische Renaissance." *Ost und West* (Januar 1901), 10.

44 Martin Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, 11–14.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

von Bratslav, über den Baal Schem Tov oder den Großen Maggid Dow Bär von Mesritsch nicht Übersetzungen von Originaltexten, sondern idiosynkratische Nachdichtungen vor sich hatte. Eine Ausnahme war der trockene, historisch orientierte und gegen alles Wiener Schmalz gefeite Berliner Gershom Scholem. Natürlich hatte auch er Buber gelesen. Aber der von Buber entfachte „Kult alles Ostjüdischen" übte keinerlei Zauber auf ihn aus. Während des Ersten Weltkrieges hörte der knapp 20-jährige Scholem im Jüdischen Volksheim in Berlin einen Vortrag über „Das Problem der jüdisch-religiösen Erziehung", der ihn ungeheuer irritierte, weil er spürte, dass der Kreis der Hörer sich in „Ausdeutungen der Ausdeutungen Bubers über den Chassidismus gefiel, ohne irgendetwas vom historischen Judentum zu wissen". In der Diskussion stellte er dann zur „begreiflichen Erbitterung" des Vortragenden die Forderung, „man möge doch, statt sich mit solchem Unfug und literarischem Geschwätz zu befassen, lieber Hebräisch lernen und zu den Quellen gehen".[45]

Einige Quellen erschlossen sich den deutschen Juden sehr plötzlich und auf unvorhergesehene Weise. Es waren allerdings nicht die literarischen Quellen des Chassidismus, an die Scholem gedacht hatte und die sein Forschungsgebiet wurden, sondern die Quellen des realen jüdischen Lebens in Osteuropa. Denn 1915 standen deutsche Truppen, bei denen auch Tausende von deutschen Juden dienten, in den baltischen Staaten, in Weißrussland, in der Ukraine, in Galizien und in Kongresspolen. Dies waren die Siedlungsgebiete der Ostjuden. Nur dort durften sie wohnen. Schon kurz nach Beginn des Krieges waren die Ostjuden zum Spielball von politischen Spekulationen geworden. Deutsche Zionisten gründeten sofort nach Kriegsbeginn ein „Komitee für den Osten" und wurden bei der Kriegsleitung vorstellig, um für den ja sicheren Fall eines deutschen Sieges die nationale Autonomie für die Ostjuden zu gewinnen. Die deutsche Kriegsleitung umwarb ihrerseits die Juden, um sie als potenzielle Feinde auszuschalten und als Alliierte zu gewinnen.

Für die Ostjuden selbst war das eine lebensgefährliche Strategie, denn die Russen reagierten auf die Annäherung der Deutschen an die Ostjuden mit Pogromen und Deportationen. In Gebieten, durch die die Front verlief und deren Besatzung darum häufig wechselte, wurden Tausende von Juden ermordet, weil sie von den Russen der Spionage oder der Verbrüderung mit dem Feind verdächtigt wurden. Oder auch einfach nur so, weil Pogrome traditionell zum russischen Krieg gehörten. Jüdische Dörfer und Klein-

45 Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 60, 102–103. Scholem blieb mit Buber von 1916 bis zu Bubers Tod 1965 in Kontakt. „Ich habe Buber, auch wenn ich in große und tief reichende Differenzen mit ihm geriet, stets als Person aufs höchste geachtet, ja verehrt" (*Von Berlin nach Jerusalem*, 95–96). Bewegend ist Scholems Essay „Martin Bubers Auffassung des Judentums." *Judaica* 2 (Frankfurt 1970), 133–192, weil er aus der Opposition zu Buber geschrieben wurde und ihn doch als denkenden Juden ernst nimmt und aufs Höchste respektiert.
Felice Bauer, Franz Kafkas Verlobte, war damals unter den Zuhörern im Volksheim. Sie berichtete Kafka nach Prag, was sich im Volksheim zugetragen hatte. Kafka antwortete ihr am 22. September 1916: „Die Debatte, von der Du erzählst, ist charakteristisch, ich neige im Geiste immer zu den Vorschlägen wie denen des Hr. Scholem, die das Äußerste verlangen und damit gleichzeitig das Nichts. Man muss eben solche Vorschläge und ihren Wert nicht an der tatsächlichen Wirkung messen, die vor einem liegt. Übrigens meine ich das allgemein. Der Vorschlag Scholems ist ja an sich nicht unausführbar."

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

städte, deren soziale und ökonomische Infrastruktur ohnehin prekär gewesen war, wurden irreparabel zerstört. Verfallende Häuser, schlammige oder staubige Straßen, schmutzige Kinder, bärtige Männer in langen dunklen Mänteln, Depression, Verfall, Dreck, Lethargie, Prostitution, Bettelei, Handel mit allem, was auch nur den geringsten Wert hatte, dominierten die unmittelbaren ersten Eindrücke der deutschen Besatzer, die sich beim Einrücken in eine fremde, albtraumhafte Welt versetzt fühlten.[46]

Am nächsten Morgen war diese Welt noch da. Die Begegnung mit der gelebten Wirklichkeit der Ostjuden war ein Schock. Sie bestätigte einerseits alle negativen Vorurteile, die deutsche Juden und Nichtjuden jemals gegenüber den östlichen Ghetto- und Kaftanjuden gehegt hatten, und sie lösten andererseits eine Welle der Empathie in jenen aus, die nur mit milderen Formen des Elends konfrontiert wurden oder die bereits vor dem Krieg dem Kult der Ostjuden erlegen waren.[47] Trotz der ablehnenden Schutzhaltung im ersten Moment des Entsetzens verstärkte die Begegnung mit diesen fremdartigen, undurchschaubaren, unlesbaren Gestalten das deutsche Interesse an der ostjüdischen Welt.

Abb. 3: Ostfront, Erster Weltkrieg: Truppeneinzug (1915)

46 Aschheim, *Brothers and Strangers*, 139–182. Stefan Scheil, „Lenins Sonderzug und der Dolchstoß." *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (7. Januar 2009): N3.

47 Sara Panter, „Zwischen Selbstreflexion und Projektion. Die Bilder von Ostjuden in zionistischen und orthodoxen deutsch-jüdischen Periodika während des Ersten Weltkrieges." *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 59.1 (2010), 65–92.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Das Jahr 1916 bescherte deutschen Lesern eine Flut von Veröffentlichungen über Ostjuden. Es erschienen informative und unterhaltende Anthologien mit Titeln wie *Ostjuden*, *Ostjüdische Erzähler*, *Das Buch von den polnischen Juden* und *Das Volk des Ghetto*. Und es erschienen Übersetzungen bester jiddischer Werke bei namhaften Verlagen in Berlin, München und Weimar.[48] Damit war die jiddische Literatur in Deutschland angekommen und wurde nun auch Gegenstand analytischer Aufsätze in deutscher Sprache. Raphael Seligmann versuchte gleich eine Periodisierung der jiddischen Literatur und wies über die Gründerväter Abramovitsh, Sholem Aleichem und Peretz hinaus auf die Dichter David Einhorn (Dovid Eynhorn) und Morris Rosenfeld und verdienstvollerweise auch auf den schwierigen Pinkhes Kahanovitsh (genannt „Der Nister"). Seligmanns Essay erschien in dem schlicht *Ostjuden* betitelten, sehr guten Band der *Süddeutschen Monatshefte*, der auch eine Erzählung von Peretz enthielt.[49]

Rückkehr zur jiddischen Sprache

Viele dieser frühen Übersetzungen waren das Werk des 1878 in Minsk geborenen Alexander Eliasberg. Sein Cousin war der 1879 in Pinsk geborene Ahron Eliasberg, der 1897 während seines Studiums in Leipzig, das er ohne Abitur begonnen hatte, Martin Buber kennenlernte, dessen Persönlichkeit er völlig verfiel. Buber führte seinen Freund zum Zionismus, für den sich Eliasberg in der Folge aktiv einsetzte. Durch Vermittlung seines schon in München lebenden Cousins Alexander kam Ahron Eliasberg 1908 zum Piper Verlag, wo er drei Jahre blieb. Zwischen 1911 und 1920 führte Ahron Eliasberg in Berlin den Jüdischen Verlag und gab dort zusammen mit Shmuel Yosef Agnon, der 1966 den Nobelpreis für seine Werke in hebräischer Sprache erhalten würde, das hervorragende *Buch von den polnischen Juden* heraus.[50]

Alexander Eliasberg hingegen schien bis zum Ersten Weltkrieg an der causa judaica wenig interessiert gewesen zu sein. Nach Beendigung seines Studiums in Moskau zog er 1905 nach München und wirkte dort als Vermittler russischer Literatur. Schon 1907 trat er als Übersetzer moderner russischer Lyrik hervor. Er arbeitete für Münchner Verlage wie Georg Müller und C. H. Beck und produzierte einen breiten Strom deutscher Übersetzungen russischer Literatur (Puschkin, Tolstoi, Gogol, Dostojewski, Remisow, Ehrenburg). Durch ihn kam Thomas Mann mit den Ideen von Dmitri S. Mereschkowski in Berührung. Ab 1917 war Eliasberg staatenlos. Unkluge, deutschfeindliche Äuße-

48 *Ostjüdische Erzähler. J.-L. Perez / Sholem-Alejchem / Scholem Asch*. Ausgewählt und übersetzt von Alexander Eliasberg (Weimar 1916); Artur Landsberger, Hg., *Das Volk des Ghetto* (München 1916); S. J. Agnon und Ahron Eliasberg, Hgg., *Das Buch von den polnischen Juden* (Berlin 1916).

49 Raphael Seligmann, „Die jüdische Kleinstadt und die jiddische Literatur." *Ostjuden. Süddeutsche Monatshefte* (Februar 1916), 802–812.

50 Ahron Eliasberg, „Aus Martin Bubers Jugendzeit: Erinnerungen." *Blätter des Heinebundes* I/1 (April 1928), 4–5. Anatol Schenker, *Der Jüdische Verlag 1902–1938. Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung* (Tübingen 2003), 130–132. Yizkor-Buch der Juden von Pinsk-Karlin: www.jewishgen.org/yizkor/pinsk1/pinsk1.html#TOC1b (besucht am 14. Februar 2012).

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

rungen seiner Frau führten zunächst zu erheblichen Schwierigkeiten und 1923 gar zur Ausweisung des Ehepaars aus Bayern. Eliasberg starb ein Jahr später in Berlin. Seine 1922 erschienene *Russische Literaturgeschichte in Einzelporträts* war lange ein Standardwerk der Slawistik.[51]

Dieser Eliasberg nun wandte sich mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges der jiddischen Literatur zu. Als etablierter Übersetzer hatte er Verbindungen zu wichtigen Verlagen und das wachsende deutsche Interesse an den dunklen Gestalten in den besetzten Gebieten entlang der Ostfront schuf einen Markt, den Eliasberg mit Übersetzungen hochkarätiger Werke von Abramovitsh, Sholem Aleichem, Peretz und anderen Autoren in ein „charakterloses Zeitungsdeutsch"[52] unermüdlich bediente. Als in der Bundesrepublik der Ostjudenkult wieder erblühte, wurden diese Übersetzungen ohne qualifizierte Überprüfung neu aufgelegt, denn der Name Eliasberg stand für Qualität. Seine Übersetzung von Sholem Aleichems Hauptwerk *Tevye der milkhiker* erschien 1968 als *Tewje der Milchmann* im Suhrkamp Verlag. Eine Anfrage bei Gershom Scholem in Jerusalem, dessen Buch *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* im Vorjahr bei Suhrkamp erschienen war, hätte Siegfried Unseld wohl vor die Wahl gestellt, nicht zu drucken oder neu übersetzen zu lassen. Scholem hatte bereits im Januar 1917 in einer Rezension in der *Jüdischen Rundschau* seine Meinung zu Eliasberg in aller Deutlichkeit gesagt: Er hatte ihn „wegen seiner schaurigen Übersetzung aus dem Jiddischen vernichtet".[53]

Obwohl Scholem 1917 in der Sache recht hatte, war er äußerst ungerecht gewesen, denn er hatte von Eliasberg eine kulturelle Leistung verlangt, die dieser nicht erbringen konnte, nicht aus sprachlichen, sondern aus psychologischen Gründen. Scholem verlangte letztlich von Eliasberg ein Bekenntnis zum Judentum, für das Scholem selbst Anfang 1917 von seinem Vater aus dem Haus geworfen wurde und das Alexander Eliasberg ebenso wenig wie Arthur Scholem leisten konnte. Des Sohnes schonungslose Abrechnung mit Eliasberg – Scholems Zimmernachbar Salman Rubaschow, später als Schneur Zalman Shazar dritter Staatspräsident von Israel, nannte sie eine Vernichtung – ist in der Tat eine symbolische Vernichtung der Vätergeneration. Nicht umsonst hat Franz Kafkas Werk Scholem „mehr bedeutet als jedes andere".[54] In dieser Generation stehen die schreibenden Söhne gegen die wirtschaftlich produktiven Väter. Scholem wollte nicht sehen, dass er von dem 21 Jahre älteren Eliasberg wie auch von seinem Vater Unmögliches ver-

51 Carmen Sippl, „Prevoshodny posrednik. Tomas Mann i Aleksandr Eliasberg." *Zvezda* 9 (2004), 169–179. Dieselbe, „Der Übersetzer Alexander Eliasberg und die russische Literatur im Exil." In: Adelbert J. M. Davids und Fedor B. Poljakov, Hgg., *Die russische Diaspora in Europa im 20. Jahrhundert* (Frankfurt 2008), 195–213. Zur Rolle von Eliasberg als Vermittler russischer Kultur siehe auch Olaf Terpitz, "An Enclave in Time? Russian-Jewish Berlin Revisited." In: Jörg Schulte, Olga Tabachnikova, Peter Wagstaff, Hgg., *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917–1937. Studies in Judaica of the Institute of Jewish Studies*, University College London (Leiden 2012), 179–199.

52 A. Robinsohn, „J. L. Perez, Chassidische Geschichten." *Jüdische Rundschau* (7. September 1917), 296–298.

53 Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 115.

54 Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, 109–110, 115, 105.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

langte: nämlich sich von der deutschen Kultur ab- und der östlichen jüdischen Kultur zuzuwenden.

Scholems Kritik zeichnete Eliasbergs kulturelles Profil. Vor dem Hintergrund der langen, peinlichen Geschichte der Wahrnehmung jüdischen Sprechens und der Ostjuden in Deutschland kann man gut verstehen, warum der Übersetzer Eliasberg „zivilisierend" eingreift, um seine Glaubensgenossen präsentabler zu machen. Scholem hingegen sieht in Eliasbergs glättenden Übersetzungen nur die psychologische Dynamik der seit Mendelssohn gepflegten jüdischen Anpassung an deutsche kulturelle Normen. Eliasberg, der seit der ersten Nummer vom 10. Oktober 1916 auch Mitherausgeber der gediegen bürgerlichen *Neuen Jüdischen Monatshefte* war, kannte aber seine Pappenheimer, die jüdischen wie die deutschen. Seine Glättungen, Auslassungen und Erläuterungen reflektieren sein Gespür dafür, was deutsche Leser gerade noch von oder über Ostjuden tolerieren konnten, ohne sie abzulehnen. Möglich ist es schon, dass seine Glättungen auch ein Barometer seiner eigenen, sonst gut sublimierten kulturellen Ängstlichkeiten waren. Wie die Autoren der Artikel in *Ost und West* passte Eliasberg die jiddischen Texte dem deutschen Geschmack an. Dafür wurde er von Scholem rigoros abgestraft.

Scholems erbarmungslose Kritik an Eliasberg repräsentierte ein in Deutschland neues jüdisches Selbstbewusstsein. Scholem eröffnete seine Diskussion mit einer radikalen Behauptung, die sich seiner zionistischen Ideologie verdankte:

> Die innere Form des Jidischen, dessen oberste und bestimmendste geistige Ordnungen nicht ihm selber, sondern dem Hebräischen entstammen, ist eine Abbildung des hebräischen Sprachgeistes im Deutschen, das gewissermaßen seine Materie gebildet hat.

Also: Jiddisch besteht aus der Knetmasse eines deutschen Sprachkörpers, dem der jüdische (hebräische) Sprachgeist sein Gepräge aufdrückte. Scholem erklärte wie das ging:

> [E]s ist nichts weniger als Zufall oder oberflächliche Bequemlichkeit, wenn das Jidische den religiösen Wortschatz des Hebräischen o h n e Übersetzung in sich aufgenommen hat, ja daß Neubildungen der religiösen Sprache, wie sie beispielsweise im Gefolge des Chassidismus auftreten, stets dem Hebräischen entnommen werden. Der Volksgeist wusste, daß die geistigen Ordnungen des Judentums, von deren Letztgültigkeit er überzeugt war, nicht anders beschrieben und ausgedrückt werden können als durch sich selber und in ihrer ureigensten Sprache.[55]

Scholem sagte also, dass die jiddische Sprache die religiöse Kultur der Juden, die sich auf Hebräisch abspielt (Torah- und Talmudstudium, Morgen-, Mittag- und Abendgebet, Segnen aller Vorgänge, rabbinische Diskussion der rituellen Gesetzgebung und dergleichen mehr), in Form hebräischer Sprachkomponenten als festen Bestandteil in sich aufgenommen hat und dass die ins Jiddische integrierten hebräischen Wörter komplexe kulturelle Vorgänge repräsentieren, die in der deutschen Kultur keine Äquivalente haben.

55 Gerhard Scholem, „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen." *Jüdische Rundschau* (12. Januar 1917), 16. Dieser Text ist auf www.compactmemory.de einsehbar.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Wenn Eliasberg also Torah mit Gelehrsamkeit, Minyan mit Privatgottesdienst, Gehinom mit Fegefeuer, Mikva mit Bad und Zaddik mit Wunderrabbi übersetzte, dann zeigte das, „dass der Uebersetzer auch hier seine prinzipiell abzulehnende, dem bürgerlichen bedeutende Konzessionen machende Stellung zur Sprache bekundet". In der Tat ging es Eliasberg genau um eine Verbürgerlichung der Ostjuden. Wenn Scholem konstatierte, dass in der „Uebersetzung […] nicht mehr der Geist der Originale wohnt", dann hatte Eliasberg sein Ziel erreicht; denn die von ihm anvisierte Leserschaft bestand in erster Linie aus Nichtjuden. Scholem weist Eliasberg noch allerlei handfeste faktische Fehler nach. Doch wichtiger als dieses Versagen im Einzelnen ist die Falschheit des Ganzen. Der falsche Ton der Übersetzung ist eine Folge der Haltung des Übersetzers, dem es an innerer Achtung vor der Welt dieser Texte fehlte. Damit hatte Scholem es genau getroffen.[56]

Besser als Scholem es nachfolgend tut, kann man die Einstellung der assimilierten deutschen Juden – Eliasberg war trotz seiner Minsker Herkunft zu einem solchen geworden – zu den Ostjuden nicht formulieren:

> Der Uebersetzer, dessen Bestreben es war, die jüdischen Dinge, deren Ordnungen er selbst nicht erkannt hat, dem westeuropäischen Leser nahezubringen, scheint der Einsicht verschlossen gewesen zu sein, daß dies nur möglich ist, wenn die Dinge in ihrer eingeborenen Würde zu uns reden. Diese Würde aber ist […] durch eine andere, gleichsam erschlichene, die Dinge in ihrem innersten Wesen umbiegende, ersetzt.

Abschließend ging Scholem auf den damaligen Marktwert der jiddischen Literatur ein:

> Viele werden vielleicht diese Bücher begrüßen, wie man sich gewöhnt hat, alles, was sich mit jüdischen Dingen beschäftigt, mit halben und darum ungültigen Maßstäben zu messen. Ich kann es nicht. Denn es ist gerade in diesen Tagen, in denen die Versuchung groß ist, die jüdischen Dinge nicht vom letzten Zentrum her, sondern von den peripherischen Gesichtspunkten eines völlig irrelevanten „Interessantseins" für irgendjemand zu erfassen und weiterzugeben, doppelt notwendig, an jene Werke, die mit dem Anspruch an uns herantreten, geistigen Ordnungen zu entstammen, wenigstens die ersten Forderungen prinzipieller Annehmbarkeit zu stellen. Nur so kann gehofft werden, daß auch bei uns die wahrhaft jüdische Erkenntnis wieder einkehrt: daß die jüdischen Dinge um keinen Pfennig billiger gegeben werden können als ihr g a n z e r Preis ist, wenn nicht das Wesentliche, der Geist, draußen bleiben soll. Dieser Preis aber ist wirklich hoch, denn er heißt: unser Leben.

Implizit sagt Scholem hier, dass die volle Akzeptanz der jiddischen Literatur in all ihren kulturellen Eigenheiten auch ein Indikator für die volle Akzeptanz der Juden in Deutschland sein würde.

56 Armin Eidherr hält Gershom Scholems Reaktion auf Alexander Eliasberg für überspitzt. Armin Eidherr, *Aspekte der literarischen Übersetzung aus dem Jiddischen ins Deutsche*. Dissertation. Salzburg 1993, 30–33.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9

Es gab 1917 bereits geistige Alternativen zu Übersetzungen im Stil von Alexander Eliasberg. Das von Agnon und Ahron Eliasberg herausgegebene *Buch der polnischen Juden* etwa hatte zum Ziel, „die polnischen Juden aus ihrer Eigenkultur heraus" oder, wie Scholem sagen würde, „vom Zentrum her" zu verstehen. Dr. A. Robinsohn, der für eine zweite vernichtende Kritik von Alexander Eliasberg im September 1917 verantwortlich zeichnete, war an diesem Buch stark beteiligt. Natürlich erschien es nicht bei Insel oder Georg Müller, sondern im Jüdischen Verlag.

Eine weitere Alternative wären auch die Übersetzungen von Fritz Mordechai Kaufmann gewesen. Allerdings veröffentlichte Kaufmann 1919 einen Aufsatz mit dem Titel „Über Mendale und die Übersetzbarkeit seiner Dichtungen" und gab darin der Verzweiflung aller Ausdruck, die sich je als Übersetzer jiddischer Literatur, insbesondere aber der Werke Abramovitshs, versucht haben.[57] Robinsohn hatte bereits erklärt, das sei „ein schwer zu lösendes Problem".[58] Kaufmann beschrieb die Fluidität und Brillanz von Abramovitshs literarischem, oft bewusst archaisierendem Stil und erklärte, dass „die Sprache eines solchen Künstlers" ein entsprechend erlesenes Deutsch verlange.

> Dabei braucht man nicht an ein spielerisches Archaisieren zu denken; es genügt, wenn der Übersetzer etwa den J. P. Hebel gründlich kennt und aus den gar nicht klotzigen Satzungetümen Jean Pauls gelernt hat […]. Eine derartige Bearbeitung Mendalescher Prosa lässt sich natürlich nicht in drei, vier Wochen improvisieren; sie verlangt danach, daß ein Stil besonderer Art herausgefeilt wird – ein äußerst mühevolles Beginnen, das liebevolles Versenken in die Möglichkeiten beider Sprachen erfordert […]. Für eine solche Aufgabe ist Alexander Eliasberg der ungeeignetste Mann.[59]

Und damit begann Kaufmann die dritte und gründlichste Vernichtung der Übersetzungen von Eliasberg, der „den armen Mendale, wo er nur konnte ‚verbessert' hat". In dem Wort „verbessert" hören wir das 18. Jahrhundert, dem es um die „bürgerliche Verbesserung der Juden" ging. Eliasberg auch. Kaufmann warf ihm kulturelle Arroganz und Ignoranz vor. Er habe, Abramovitshs hohes stilistisches Niveau bewusst oder unbewusst verkennend, raffiniert ausgefeilte literarische Kunstwerke „herab[ge]drückt auf das niedere sprachliche Niveau landläufiger Reportergeschichten".[60] Kaufmann war, anders als

57 Fritz Mordechai Kaufmann, *Vier Essays über ostjüdische Dichtung und Kultur* (Berlin 1919). Kaufmann war Herausgeber der kurzlebigen „alljüdischen" Zeitschrift *Die Freistatt* (1913–1914). Dazu Martina Willemsen, *Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt". Zum ‚alljüdischen' Literaturkonzept einer deutsch-jüdischen Monatsschrift* (Tübingen 2007). Er veröffentlichte eine kleine, sehr gute Volksliedsammlung mit Noten unter dem Titel *Die schönsten Lieder der Ostjuden* (Berlin 1920). Nach Kaufmanns Freitod gab sein Freund, der Dichter Ludwig Strauß, Kaufmanns Schriften heraus. In seiner Besprechung der *Gesammelten Schriften*, hg. von Ludwig Strauß (Berlin 1923), die in *YIVO bleter* 1.3 (März 1931), 258–260, erschien, honorierte Max Weinreich den in seiner Zeit seltenen intellektuellen Respekt, den Kaufmann der jiddischen Kultur entgegenbrachte.

58 Robinsohn, „J. L. Perez", 296.

59 Fritz Mordechai Kaufmann, „Über Mendale und die Übersetzbarkeit seiner Dichtungen." In: *Vier Essays über ostjüdische Dichtung und Kultur* (Berlin 1919), 15–16.

60 Kaufmann, „Über Mendale", 16.

© 2015, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 978-3-447-10145-5 — ISBN E-Book: 978-3-447-19326-9