

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav germánských studií
Moderní německá literatura

Veronika Jičínská

**„Wie viel mehr Jargon Sie verstehen als Sie glauben“
*Überlegungen zur Sprache bei Hugo von Hofmannsthal,
Fritz Mauthner, Walter Benjamin und Franz Kafka***

Úvahy k jazyce v díle Huga von Hofmannsthala,
Fritze Mauthnera, Waltera Benjamina a Franze Kafky

Reflections on Language in Hugo von Hofmannsthal,
Fritz Mauthner, Walter Benjamin, and Franz Kafka

Disertační práce

Vedoucí práce: Prof. Jiří Stromšík

2007

Prohlášení:

Prohlašuji, že disertační práci na téma: „*Wie viel mehr Jargon Sie verstehen als Sie glauben.*“ Überlegungen zur Sprache bei Hugo von Hofmannsthal, Fritz Mauthner, Walter Benjamin und Franz Kafka“ jsem vypracovala samostatně a použila pouze uvedenou literaturu.

Urbana, dne 31.3. 2007

Inhaltsverzeichnis

Die Sprachkrise und die Aufgabe des Übersetzers 3

Philosophie der Sprache: Hugo von Hofmannsthal 5

Bewegungen der Angleichung und Abgrenzung: Die Assimilation 13

Der geistesgeschichtliche Hintergrund: Die Juden in der Habsburger Monarchie 13

Unglaube an Worte: Die Sprachkritik Fritz Mauthners 25

Übersetzung als exemplarisches Verfahren 32

Suche nach der reinen Sprache: Über die Sprache überhaupt 35

Suche nach der reinen Sprache: Die Aufgabe des Übersetzers 41

Dekonstruktive Lektüre und eine Kritik daran 52

Übersetzung als Zitat 58

Jargon ist unübersetzbar: Franz Kafka 62

Übersetzung des Jüdischen ins Deutsche 62

Übersetzung des Deutschen ins Jiddische 72

Eine kleine Literatur 87

Schluss 99

Résumé 103

Siglen 105

Bibliographie 106

Die Sprachkrise und die Aufgabe des Übersetzers

*Wir diskutierten von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus die These, ob die besondere Bindung der Juden an die Sprachwelt von ihrer Jahrtausende langen Beschäftigung mit heiligen Texten, mit der Offenbarung als sprachlicher Grundtatsache und deren Reflexion in allen Sprachsphären abzuleiten sei.
Gershom Scholem 1975, 136*

Gershom Scholem glaubte nie an die „Liebesaffäre“ zwischen Deutschen und Juden. Diese Liebesaffäre war ein tragischer Irrtum (Scholem 1976, 190), der dadurch verschlimmert wurde, dass die Liebe einseitig und unerwidert blieb. Scholem verneinte sogar die Möglichkeit, dass es je einen Dialog gab zwischen den Deutschen und Juden. Das „goldene Zeitalter“ der Wiener Jahrhundertwende und die Kultur der Weimarer Republik, die durch die fruchtbare Verflechtung von zweier Kulturen entstanden, waren nach seiner Sicht ein Betrug. Die deutsche Diskussion mit den Juden sei immer auf der „ausgedrückten oder unausgesprochenen Selbstverneinung basiert“ gewesen (Scholem 1976, 62f). In Wirklichkeit hätten die Juden in dem deutsch-jüdischen Dialog nur zu sich selbst gesprochen. Die Assimilation war keine Lösung, sie verlagerte nur die Spannung zwischen den Juden und Nicht-Juden. Die Juden verspürten dann eine doppelte Verstörung: als Jude und als assimilierter Jude.

Scholems erboste Verneinung der jüdischen Assimilation ist eine radikale Aussage in einem ganzen Spektrum von Auseinandersetzungen mit dem Problem von kultureller Identität. In *Wittgenstein's Vienna* zeigen Allan Janik und Stephen Toulmin, dass die Sprachkritik grundlegend war für die Entwicklung der abstrakten Malerei, Zwölftonmusik, der Philosophie Wittgensteins, der Psychoanalyse Freuds und des modernen Journalismus. Die Moderne entsteht aus der Krise der Tradition, die als Krise der Sprache, das heißt Krise der Repräsentation, aufgefasst wurde.

Die Sprachkrise betraf so die Bereiche der Philosophie, des künstlerischen Schaffens und des gesellschaftlichen Lebens. Besonders die Autoren jüdischer Herkunft fanden darin ihre geschichtliche Lage ausgedrückt. Gershom Scholem beschreibt eine Diskussion unter Freunden in dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts:

Lewy war von Benjamins Gedanken über Sprache, obwohl sie weit über seine hinaus gingen, angetan und schlug seinerseits vor, für die Zeitschrift eine

sprachkritische Analyse der Reden Wilhelm II. zu liefern. [...] Von diesem Exposé kamen wir auf ein langes Gespräch über das Verhältnis der Juden zur Sprache. Es gab lebhaftes Auseinandersetzen über Heinrich Heine, Karl Kraus und Walter Calé [...], aber auch über Sprachphilosophen wie Lazarus Geiger, Haim Steinthal und Fritz Mauthner. Wir diskutierten von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus die These, ob die besondere Bindung der Juden an die Sprachwelt von ihrer Jahrtausende langen Beschäftigung mit heiligen Texten, mit der Offenbarung als sprachlicher Grundtatsache und deren Reflexion in allen Sprachsphären abzuleiten sei. (Scholem 1975, 136)

Nicht länger danach schrieb Benjamin seinen Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, der eine Vorstufe ist zu seinen späteren Schriften, unter anderen zu dem wichtigen Text *Die Aufgabe des Übersetzers*. Dieser Text, in dem Benjamin seine Gedanken zur Geschichte, Sprache und Kunst formuliert, veranschaulicht diese Krise. Seit der letzten Dekade setzt sich die Meinung durch, dass die „reine Sprache“, das zentrale Konzept des Aufsatzes, über eine philosophische Definition hinausgeht und eine kulturhistorische Analogie aufweist. Benjamins Theorie der Übersetzbarkeit wird in den gegenwärtigen Überlegungen zum Postkolonialismus neu gelesen.¹ In diesem Fall würde Benjamin von einer Reinskription von Kulturdifferenzen sprechen, die stattfanden, als das jüdische Denken und die Theologie ins „Deutsche“ „übersetzt“ wurden.

Die Aufgabe des Übersetzers ist nicht nur eine Auseinandersetzung mit der kulturellen Identität, sondern bietet auch deren Darstellungsmodus. Hugo von Hofmannsthal's *Ein Brief*, Fritz Mauthners *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* und Kafkas kurze Texte *Einleitungsvortrag zum Jargon* und *Charakteristik kleiner Literaturen*, alle beleuchten dieses Problem und kommentieren es, philosophisch, oder künstlerisch.

¹ Vgl. bes. Bhabha 212-235 und Chow 186-202.

Philosophie der Sprache: Hugo von Hofmannsthal

... nämlich weil die Sprache, in welcher nicht nur zu schreiben,
sondern auch zu denken mir vielleicht gegeben wäre,
weder die lateinische noch die englische
noch die italienische oder die spanische ist
Hugo von Hofmannsthal, CH 54

Ein Brief Hugo von Hofmannsthals, der Brief des fiktiven Lord Chandos an Francis Bacon, in der Literaturgeschichte deshalb als Chandos-Brief genannt, gilt als der Inkunabel moderner Literatur, als das wohl bekannteste Beispiel einer fundamentalen Kritik an der Sprache um die Jahrhundertwende. In diesem Brief „bricht die Tradition des neunzehnten Jahrhunderts ab“, hier „trennen sich ‚damals‘ und ‚jetzt‘“. ² Der Text bringt trotz seiner knappen Form die wichtigsten Themen der herannahenden Epoche zum Ausdruck: die Krise des Ich, die Krise der Erkenntnis und daraus folgende Unmöglichkeit, dichterisch zu schaffen, ja überhaupt kausal zu denken. „Mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen“ (CH 48), diagnostiziert Chandos seinen geistigen Zustand. Hugo von Hofmannsthal ist dabei „kein avantgardistisch-revolutionärer Dichter“, er ist „ein Mann auf der Scheide der Zeiten, geprägt wie wenige von einer universalen Durchdringung und Aneignung des Überlieferten, zugleich von einer seismographischen Empfindsamkeit für die leisesten Schwingungen und Erschütterungen der Zeit“ (Brinkmann 71). Die schwere Sprachkrise und ihre höchst kunstvolle Darstellung verschränken sich zu einem beunruhigenden Paradox, das ein Symptom ist für die Kunst „an der Scheide der Zeiten“.

Der „Brief“ erschien am 18. und 19. Oktober 1902 im Feuilleton der Berliner Tageszeitung *Der Tag*, und war im August 1902 entstanden. Der Text war für den Autor von großer Bedeutung, auch wenn dieser sie bestritt und die Arbeit gar nicht „dichterisch“ nennen wollte (GB 284f.). Die meisten Adressaten, denen Hofmannsthal *Ein Brief* persönlich zuschickte – unter ihnen Arthur Schnitzler, Stefan George und Rudolf Pannwitz – erkannten und bewunderten den Text sofort als eine poetologische Aussage des jungen, aber schon berühmten Autors. Der Brief wird auch eine Art

² Walter Jens (1957). „Der Mensch und die Dinge: Die Revolution der deutschen Prosa“. *Akzente: Zeitschrift für Dichtung* 4, 319f. Zit. in: Morton 514f.

Bekenntnis gelesen, da zu dieser Zeit Hofmannsthals lyrisches Schaffen ins Stocken kam (Kobel 142). Mit dem Brief des Lord Chandos nimmt der achtundzwanzigjährige Autor (der in dem sechsundzwanzigjährigen Philipp Chandos unschwer zu erkennen ist) endgültigen Abschied von der Lyrik – und überwindet so seine Krise. „[i]ch [...] sag Ihnen erst heute meine freude über Ihr glückliches erwachen“, schrieb Stefan George an Hofmannsthal in seiner Danksagung für die zugeschickte Abschrift des Briefes. (GB 288)

Es bestand jedoch auch Unbehagen an diesem Text: Hofmannsthal formuliert die schöpferische und die Sprachkrise nämlich verfremdend durch den historischen Rahmen – der junge Dichter Philipp Lord Chandos schreibt am 22. August 1603 an seinen Mentor Francis Bacon, „um sich bei diesem Freunde wegen des gänzlichen Verzichtes auf literarische Betätigung zu entschuldigen.“ (CH 45) – und besteht darauf, dass der zeitliche Abstand wichtig ist. Sein Freund Leopold von Andrian tadelte den „fingierten Brief“ aus diesem Grund:

Ich möchte nur erwähnen, daß die dichterische Einkleidung, das Versetzen in die Englische Vergangenheit, mich nicht angenehm berührte – da Dir doch die Absicht, Dein Substrat auf eigentlich dichterische Art zu verwandeln, fern lag, wäre, so scheint es mir, ein schlichter Bericht das passendste und auch wirkungsvollste gewesen – und gerade da sich um ein Selbstbekenntnis handelt, war mir der historische Flitter eher peinlich. (Perl 158)

Darauf antwortet Hofmannsthal:

Von dem was Du tadelnd bemerkst will ich nur eines mit einem Einwand aufnehmen. Nämlich daß Du sagst, ich hätte mich zu diesen Geständnissen oder Reflexionen nicht einer historischen Maske bedienen, sondern sie direct vorbringen sollen. Ich ging aber wirklich vom entgegengesetzten Punkt aus. Ich blätterte im August öfter in den Essays von Bacon, fand die Intimität dieser Epoche reizvoll, träumte mich in die Art und Weise hinein wie *diese* Leute des XVIten Jahrhunderts die Antike empfanden, bekam Lust etwas in *diesem* Sprechton zu machen und der Gehalt, den ich um nicht kalt zu wirken, einem eigenen inneren Erlebnis, einer lebendigen Erfahrung entleihen mußte, kam *dazu*. (Perl 160)

Der kontextuelle Rahmen des Briefes ist notwendig für das Verständnis dieser merkwürdigen Sprachkrise.³ Hofmannsthals Aussage über die Krise ist vor allem in der Form des Textes zu suchen. Chandos selbst ist sich der Ursachen seiner Krise unbewusst: Er spricht davon wiederholt als „unerklärlich“, „unbegreiflich“, „rätselhaft“. Der Brief ist aber so konstruiert, dass er mehr sagt, als Chandos selbst. Über die Sprachkrise redet der Text (nicht Chandos), und es ist gerade diese „historische Maske“, die ihm eine weit über ein persönliches Bekenntnis hinausgehende Dimension gibt. Hofmannsthals spricht durch die fiktive Figur des elizabethanischen Gentlemans Philipp Lord Chandos⁴, der Gehalt – „ein eigenes inneres Erlebnis“, „eine lebendige Erfahrung“ – „kam dazu“. Hofmannsthal geht also umgekehrt vor, als man erwarten würde: Zuerst kam der Reiz „dieser Epoche“ und dann deren Aktualisierung in dem Thema der Sprachkrise. Nach Hofmannsthals Worten ist also die Sprachkrise ein Vorwand dafür, über das sechzehnte Jahrhundert zu schreiben!

Der Chandos-Brief, wie er weiter in dem Brief an Leopold von Andrian schreibt, sollte ursprünglich ein größeres Projekt einleiten, eine ganze Reihe fiktiver Gespräche – „Totengespräche“, wie er sie nennt. Der Gehalt soll dabei „überall für mich und mir Nahestehende aktuell sein“. Diese Aktualität wird aber „aktuell“ nur in der Spiegelung der Vergangenheit; der Reiz ist es, „vergangene Zeiten nicht tot sein zu lassen, oder

³ Der Charakter der Krise sei von der Forschung bis jetzt nicht befriedigend erläutert worden, beklagt Michael Morton. „[...] there are at least two questions [...] for which entirely satisfactory answers have not yet been found. These are, first, what is the *source* of Chandos' *Sprachkrise* in the first place? Why, that is, should a *Sprachkrise* of the sort that the letter describes befall, specifically, Chandos at all? Secondly, *how*, in view of what Chandos professes to be the nature and consequences of the crisis, is he nonetheless able to write this letter [...]?“ Morton 515.

⁴ „Nowhere, perhaps, is his [Hofmannsthal's] faculty of anachronistic imagination more apparent than in the choice of the name Philip (sic) Chandos for the writer of the imaginary letter. Chandos is, according to Hofmannsthal, the younger son of the Earl of Bath and a grandson of the Duke of Exeter who had conducted negotiations with France and Portugal. No Lord Chandos is known by the name of Philip, there never was a connection between the Earls of Bath and the Chandos family and the last Duke of Exeter died in 1475. We do not know Hofmannsthal became familiar with the name Chandos. He may have found it in Bacon. A Lord Chandos (or Chandoy) was among the 'three hundred gentlemen of prime note' present at Essex House on February 19, 1600/01. [...] This was William, the fourth Lord Chandos, who died November 18, 1602 and cannot have written our letter, dated August 22, 1603. [...] Gilles, third Lord Chandos, who died February 21, 1593/94, had entertained Queen Elizabeth on her progress at Sudeley Castle in September 1592, where on the second day of her stay the short but sorrowful tale of Daphne was performed. Is it accidental that among those 'pastorals ... which a divine Queen and a few all too indulgent lords and gentlemen are still gracious enough still to remember' and which Philip Chandos mentions among his youthful productions there is also a 'Dream of Daphne'? But only Grey Brydges, fifth Lord Chandos, who succeeded his father on November 18, 1602, would approximate in age the writer of the letter [...]. Hofmannsthal's skillful hand drew a composite picture of these three Lords Chandos and filled it with features taken from Goethe, Spencer, and his own person.“ Schultz 12f.

Fernes, Fremdes als nah verwandt spüren zu machen“ (ebd.) Es ist vieles geschrieben worden zu der Spannung zwischen Ich und der Welt in diesem Text⁵, genauso grundlegend ist aber auch die Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, und, damit gekoppelt, die Wechselbeziehung zwischen dem Fernen, Fremden und dem nah Verwandten. Diese Spannung ist gar nicht nur ein psychologisches Phänomen, eine persönliche Krise Chandos' (oder Hofmannsthals), sondern vor allem ein historisches. So sind es auch die auffallenden Parallelen zwischen der geschichtlichen Situation Bacons, wie *Ein Brief* sie schildert, und der in Wien um die Jahrhundertwende.

Francis Bacon lebte an der Wende vom sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert. Es ist, ähnlich wie die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert, ein Zeitalter der Erfindungen und (noch) der geographischen Entdeckungen. Im siebzehnten Jahrhundert begannen sich die Nationalstaaten zu entwickeln; der ideologische Nationalismus wird in der Habsburger Monarchie zu brennendem Problem. Das Zeitalter Bacons ist gekennzeichnet durch den Aufstieg des Bürgertums; im Zeitalter Hofmannsthals hat das Bürgertum seinen Höhepunkt erreicht und befindet sich langsam in der Krise. Zu Beginn der Neuzeit entsteht ein geschichtliches Bewusstsein; dieses Bewusstsein erreicht seinen Höhepunkt im Historizismus des neunzehnten Jahrhunderts. Bacon wandte sich gegen die scholastische Tradition zugunsten einer neuen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie. Diese neue Wirklichkeitsauffassung erreichte ihre volle Entfaltung im Positivismus des neunzehnten Jahrhundert (vgl. Nägele 712f.).

Die scholastische Tradition, die Bacon bekämpfte, war eigentlich eine Sprachphilosophie: Es ging um die Relation von Sprache und Wirklichkeit. Die Scholastiker (die Realisten) lehren, dass das Wort die reale Struktur des Gegenstandes abbildet, d.h. der Begriff ist Sinnträger und Ausdruck des Wesens der Dinge. Das System aller Begriffe ist konsequenterweise Ausdruck der Wirklichkeitsstruktur. Die Nominalisten, denen auch Bacon angehörte, behaupten dagegen, allgemeine Begriffe seien bloße Fiktionen, zufällige Namen, die künstlich gebildet werden. Die moderne Wissenschaft und Philosophie beginnt also als Streit um die Sprache. Im Chandos-Brief belebt Hofmannsthal diesen Streit wieder. Der Zerfall der Sinnzusammenhänge schreitet graduell fort:

⁵ Broch 148ff, Brinkmann 72ff., König 74ff.

Zuerst wurde es mir allmählich unmöglich, ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte „Geist“, „Seele“ oder „Körper“ nur auszusprechen. Ich fand es innerlich unmöglich, über die Angelegenheiten des Hofes, die Vorkommnisse im Parlament oder was Sie sonst wollen, ein Urteil herauszubringen. [...] die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu bringen, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze. (CH 48f.)

Was hier Chandos erlebt, ist eine Erkenntnis über den pur willkürlichen (metaphorischen) Charakter der Sprache, ähnlich dem „Sprachschreck“ Fritz Mauthners, wie der Sprachphilosoph ihn in seinem Erinnerungsbuch schildert (Mauthner 1918, 207).⁶ Es ist ein Erlebnis, das zu einem radikalen Nominalismus führen könnte. Dem ist bei Hofmannsthal aber nicht so: Er ist vom Metaphorischen der Sprache „manchmal mehr entzückt, manchmal mehr beängstigt.“ Was er dem Leser vor Augen führt, sind Szenen von erstaunlicher Schönheit, aber auch Schreckensbilder, wie ein Todeskampf vergifteter Ratten. Chandos sagt:

Vergeben Sie mir diese Schilderung, denken Sie aber nicht, daß es Mitleid war, was mich erfüllte. [...] Es war viel mehr und viel weniger als Mitleid: ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und des Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist – von woher? Denn war hätte es mit Mitleid zu tun, was mit begreiflicher menschlicher Gedankenverknüpfung, wenn ich an einem anderen Abend unter einem Nußbaum eine halbvolle Gießkanne und das Wasser in ihr, das vom Schatten des Baumes finster ist, und ein Schwimmkäfer, der auf dem Spiegel dieses Wassers von einem dunklen Ufer zum

⁶ Auf das Erscheinen des Chandos-Briefes reagierte Mauthner sofort. Ende Oktober 1902 schrieb er an Hofmannsthal: „Ich habe soeben Ihren ‚Brief‘ gelesen. Ich habe ihn gelesen als wäre er das erste dichterische Echo nach meiner ‚Kritik der Sprache‘. In diesem Glauben genoß ich eine ernste Freude, wie sie mir noch keine, noch so starke Lobpreisung meines Buches bereitet. Ich glaubte das Beste zu erleben, was ich geträumt hatte: Wirkung auf die Besten. [...]“ (Stern 33). Hofmannsthal antwortete: „[...]Denn ich kenne sehr wohl Ihr Buch, d. h. dessen ersten Band: habe ihn vor 2 Jahren auf den Titel hin – bevor die Zeitungen ihren Lärm darüber anfangen – aus einem Schaufenster gekauft, und wie Sie denken können, sehr viel Freude daran gefunden. Meine Gedanken sind früh ähnliche Wege gegangen, vom Metaphorischen der Sprache manchmal mehr entzückt, manchmal mehr beängstigt. [...] Es besteht eben beides: Übereinstimmung und gewiß eine Verstärkung dieser Gedanken durch Ihr Buch. [...] Das Sonderbare ist, daß ich mir gar nicht bewußt war, in dem ‚Brief‘ in diese alten Gedankengänge hineingekommen zu sein – er ist von einem andern Standpunkt geschrieben – und erst durch Ihre Zeilen darauf aufmerksam geworden bin.“ (Stern 33f.)

anderen rudert, wenn diese Zusammensetzung von Nichtigkeiten mich mit einer solchen Gegenwart des Unendlichen durchschauert, von den Wurzeln der Haare bis ins Mark der Fersen mich durchschauert, daß ich in Worte ausbrechen möchte, von denen ich weiß, fände ich sie, so würden sie jene Cherubim, an die ich nicht glaube, niederzwingen [...] . (CH 51f.)

Diese mystisch anmutenden Erlebnisse⁷, in denen das Ich in „jene Geschöpfe“ oder Gegenstände hinüberfließt, passiert gar nicht außerhalb der Sprache. Hofmannsthal hat ein viel differenziertes Verständnis von der Sprache als der radikale Nominalist Mauthner: Er möchte *in Worte* ausbrechen, wenn er sie hätte, er findet sie nur nicht. Der Text gleitet von tiefer Skepsis gegenüber der Sprache zu tiefem Vertrauen zu ihr. Diese Bewegung durchdringt sein ganzes Werk und wurde schon sehr früh formuliert, wie zum Beispiel in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1893 – also weit vor dem Chandos-Brief:

Worte sind versiegelte Gefängnisse des göttlichen Pneuma, der Wahrheit. Götzendienst, Anbetung eines eindolonen, Sinnbildes, das einmal für einen Menschen lebendig war, Mirakel gewirkt hat, durchflammende Offenbarung des göttlichen Geheimnisses der Welt gewesen ist; solche eidola sind die Begriffe der Sprache. Sie sind für gewöhnlich nicht heiliger als Götzenbilder, nicht wahrhaftiger „reich“ als eine vergrabene Urne, nicht wahrhaftiger „stark“ als ein vergrabenes Schwert. (Hofmannsthal 1959, *Aufzeichnungen* 105f.)

Sprache als Offenbarung, die dem modernen Menschen jedoch verschlossen bleibt, und zu bloßen „Begriffen der Sprache“, zum „Wortaberglauben“, wie Mauthner sie nennt⁸, degradiert wurde, wird zwei Jahrzehnte später Walter Benjamin und Gershom Scholem beschäftigen und sie werden ihr philosophisches Denken darauf gründen.

Interessanterweise führt Hofmannsthal auch den Körper ein als ein Medium des Erlebens, ja des Erlebens von der Literatur und dem literarischen Schaffen – ein Thema,

⁷ Man kann hier nicht vorbehaltlos von Mystik sprechen. Rudolf Pannwitz, der scharfsinnige Denker und Kritiker, mit dem Hofmannsthal über Jahre hinweg in regem Briefwechsel stand, sah dies sofort. In der Tagebuchaufzeichnung vom 29. August 1917 notierte er zum Brief des Lord Chandos: „Es ist die *Situation* des mystikers aber zuviel kraft klarheit anstand geschmack um mystiker zu werden.“ (zit. in GB 295)

⁸ *Wortaberglauben* versteht Mauthner als Glauben an Worte, die jedoch für keine existierenden Wesen stehen und deshalb keinen Anspruch an Wirklichkeitserkenntnis haben können: „Wissen ist Wortwissen. Wir haben nur die Worte, wir wissen nichts.“ Mauthner 1918, 231. *Wortaberglaube* ist auch Mittel zur Unterdrückung, weil sich die herrschenden Mächte auf Kräfte stützen, die nur in Worten existieren („Freiheit“, „Wille der Nation“). Vgl. bes. das Kapitel „Wortaberglaube“ in Mauthner 1901 I, 146-163.

das für Kafka von großer Bedeutung ist. Für Hofmannsthal garantiert der Körper wiederum aber kein authentischeres, wahrhaftigeres Erleben der Welt: „Von diesen sonderbaren Zufällen abgesehen, von denen ich übrigens nicht weiß, ob sie dem Geist oder dem Körper zurechen soll, lebe ich ein Leben von kaum glaublicher Leere und habe Mühe, die Starre meines Innern vor meiner Frau [...] zu verbergen [...]“ (ebd.).

Hofmannsthal durchschaut zwar den „Wortaberglauben“, genauso wie Mauthner, diese Erkenntnis erleuchtet trotzdem nichts, denn sein Chandos lebt danach „ein Leben von kaum glaublicher Leere“. Der Chandos-Brief ist eben „von einem andern Standpunkt geschrieben“, wie er an Mauthner schreibt.

Die Sprachkrise ist wirklich eine merkwürdige, da Hofmannsthal nie aus der Sprache ausbricht, nie ausbrechen will. Stattdessen beleuchtet er das Problem von mehreren Standpunkten, er bewegt sich mühelos zwischen „damals“ und „jetzt“, das nicht nur das „damals“ des neunzehnten, und das „jetzt“ des zwanzigsten Jahrhunderts ist, sondern auch das „damals“ des sechzehnten und das „jetzt“ der Jahrhundertwende, sowie das „damals“ und „jetzt“ in dem Text selbst. Dabei werden das sechzehnte und das zwanzigste Jahr näher gerückt, sie werden, obwohl einander fern und fremd, nah verwandt, wie Hofmannsthal es vorschwebte. Das sechzehnte Jahrhundert ist die Kehrseite des zwanzigsten, und umgekehrt. Sie fließen, wie die Sprache, ineinander hinein, sie werden ineinander fließend übersetzt. Diese Art Übersetzung ist als etwas sehr Positives dargestellt, denn in dieser Sprachbewegung wird nichts abgeleitet, es gibt keinen Unterschied zwischen Übersetzung und Original, beides existiert zugleich. Hofmannsthal ist wahrhaftig „wie wenige von einer universalen Durchdringung und Aneignung des Überlieferten [geprägt]“, wie oben zitiert wurde, und er prägt seine Epoche entscheidend.

Am Endes des Briefes lesen wir die endgültige Absage an dichterisches Schaffen, und es werden Sprachen aufgezählt, in denen es Lord Chandos nicht möglich wird zu schreiben:

Ich fühlte in diesem Augenblick mit einer Bestimmtheit, die nicht ganz ohne ein schmerzliches Beigefühl war, daß ich auch im kommenden und im folgenden und in allen Jahren dieses meines Lebens kein englisches und kein lateinisches Buch schreiben werde: und dies aus dem einen Grund, dessen mir peinliche Seltsamkeit mit ungeblendetem Blick dem vor Ihnen harmonisch ausgebreiteten Reiche der geistigen und leiblichen Erscheinungen an seiner Stelle einzuordnen ich Ihrer

unendlichen geistigen Überlegenheit überlasse: nämlich weil die Sprache, in welcher nicht nur zu schreiben, sondern auch zu denken mir vielleicht gegeben wäre, weder die lateinische noch die englische noch die italienische oder die spanische ist, sonder eine Sprache, von deren Worten mir auch nicht eines bekannt ist, eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekanntem Richter mich verantworten werde. (CH 54)

Unter den Sprachen wird die deutsche nicht genannt, die der fiktive Lord Chandos offensichtlich nicht sprach – und die historischen Lords, die zur Chandos-Figur verschmolzen, sehr wahrscheinlich nicht sprachen –, da sie im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert zu einem anderen Bildungkanon gehörte, als die lateinische, englische, italienische und spanische Sprache und Literatur. Wenn sich Hofmannsthal der historischen Maske des Lord Chandos bedient, dann bricht er, technisch gesprochen, dessen Grundsatz nicht: Er schreibt auf Deutsch, er „übersetzt“ diesen Text in einem Akt der Fiktion, genauso wie die Figur des Lord Chandos, die Züge mehrerer historischer Gestalten und Schriftsteller trägt, eine mit kultureller Bedeutung geladene Übertragung ist. *Ein Brief* ist eine fiktive Übersetzung, zu der es kein Original gibt.⁹ Die Wiener Jahrhundertwende, um die der Chandos-Brief „erschien“, kann also als eine Zeit gesehen werden, die nicht minder interessant und „reizvoll“ ist als die englische Renaissance. Was diese Epochen unterscheidet, ist ihre Aussprechlichkeit. Die englische Renaissance ist aussprechlich, ihre rhetorischen Figuren sind nicht wirklichkeitsentfernt. Die Wiener Jahrhundertwende dagegen ist unaussprechlich. Hier teilt Hofmannsthal die Skepsis Musils, der über die letzten Jahre der Habsburger Monarchie sagte:

Seit Bestehen der Erde ist noch kein Wesen an einem Sprachfehler gestorben, aber man muß wohl hinzufügen, der österreichischen und ungarischen österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie wiederfuhr es trotzdem, daß sie an ihrer Unaussprechlichkeit zugrunde gegangen ist. (Musil 33)

⁹ Vgl. Thomas A. Kovach: „one might view the text we have as a translation from an original text which, alas, does not exist.“ (Kovach 91)

Bewegungen der Angleichung und Abgrenzung:

Die Assimilation

Der geistesgeschichtliche Hintergrund:

Die Juden in der Habsburger Monarchie

*Solcher Geschehnisse gab es viele in diesem Staat,
und zu ihnen gehörten auch jene nationalen Kämpfe,
die mit Recht die Neugierde Europas auf sich zogen
und heute ganz falsch dargestellt werden.
Sie waren so heftig, dass ihretwegen die Staatsmaschinerie
mehrmals im Jahr stockte und stillstand,
aber in den Zwischenzeiten und Staatspausen
kam man ausgezeichnet miteinander aus
und tat, als ob nichts gewesen wäre.
Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften 34*

Die Revolution von 1848 setzte den Emanzipationsprozess der Juden, unter Josef II. angefangen, fort. Die aufgeklärte Josephinische Politik wollte für Gleichheit und Wohlstand aller Bürger sorgen. 1781 wurden daher die Toleranzpatente erlassen, darunter auch das für die Juden. Die diskriminierenden Kleider- und Ausgehvorschriften wurden abgeschafft und neue Erwerbsmöglichkeiten freigegeben: Pacht nichtbäuerlichen Grundbesitzes, Fuhrwesen, Handwerk, Förderung für Fabrikgründer. Es blieben aber viele Restriktionen: die eingeschränkte Freizügigkeit und die strengen Heiratsbeschränkungen, um die Zahl jüdischer Familien konstant zu halten. Nur der älteste Sohn durfte heiraten, und erst nach dem Tod seines Vaters. Außerdem galten bestimmte Berufseinschränkungen immer noch, und es bestand eine hohe Vermögens- und Schutzsteuer. Die aufgeklärte Politik verordnete weiter: die Aufhebung des jüdischen Gerichtswesens, die Einführung der Militärpflicht, die Annahme ständiger Vor- und Familiennamen in deutscher Form, das Verbot der hebräischen und jiddischen Sprache für öffentliche Handlungen, die Förderung der Normalschulen in der Landessprache, d.h. in der deutschen Sprache (Binder 1979, 22).

Durch die Josephinischen Toleranzedikte setzte am Ende des 18. Jahrhunderts ein wachsender Zuzug jüdischer Kaufleute aus den böhmischen und mährischen Ghetto-Gemeinden nach Wien ein. In seiner *Studie Hofmannsthal und seine Zeit* beschreibt Hermann Broch die Assimilation von Hofmannsthals Vorfahren im Kapitel mit dem Titel

„Geschichte einer Assimilation“: Ihr Fall war zwar zeitbedingt, aber durchaus nicht typisch. Isaak Löw Hofmann, der Urgroßvater Hugo von Hofmannsthals, war einer der ganz wenigen Juden, denen ein steiler gesellschaftlicher Aufstieg gelang. In Wien traf er aus Prag im Jahr 1788 ein. In der verhältnismäßig kurzen Zeit von drei Jahrzehnten baute er durch den Textilhandel ein außergewöhnlich großes Vermögen auf. Seine Verdienste um die österreichische Volkswirtschaft und den österreichischen Staat – er führte in Österreich Seidenindustrie ein und belieferte das Heer – brachten ihm 1835 eine Adelsverleihung von Ferdinand I. Hofmann erhielt das Prädikat „Edler von Hofmannsthal“ und für sein Wappen wählte er als Insignia das Maulbeerblatt des Seidenspinners und die mosaikartigen Gesetzestafeln. Isaak Hofmann beteiligte sich neben den Rothschilds, die mittlerweile ihr Wiener Bankhaus etabliert hatten, an der Gründung der „Wiener Israelitischen Kultusgemeinde“ und wurde ihr erster Vorsteher. (Broch 90ff.)

Der Generation Isaak Hofmanns war eine Assimilation, die nicht am Judentum festhielt, schlechterdings undenkbar: daß die Rothschilds, Wertheimsteins, Sinas, Eskeles, Arnheims, denen sich nun auch die Hofmannsthals zugesellen sollten, gesellschaftlich oder zumindest halbgesellschaftlich vor der Alt-Aristokratie akzeptiert wurden, beruhte nicht so sehr auf ökonomischen Motiven als auf dem ihres Judentums; d. h. auf ihrer Zugehörigkeit zu einem exotischen Volksstamm, der in ihnen seine Fürsten mit dem Anspruch auf adelige Gleichberechtigung zur Residenz entsandt hatte; so fühlten sie sich, und das war die Ambition dieser Bankier-Barone, eine auf die Schaffung einer jüdisch-feudaloiden Adelsklasse gerichtete Ambition, verrückt als solche, verrückter noch in ihrer Erfüllung [...]. (Broch 92f.)

Ähnliche, wenn auch bei weitem nicht so glänzende Familiengeschichte hat Fritz Mauthner (1849-1923), der ebenfalls einer wohlhabenden jüdischen Familie entstammte. Mauthners Großvater erwarb „gegen die Gesetze seiner Zeit“ ein Rittergut mit einem Schloss und löste sich bald vom Judentum los.

Als Hofmannsthals Großvater, August Hofman von Hofmannsthal, eine aus Mailand stammende katholische Patrizierin Petronilla Ordioni heiratete¹⁰ und zum katholischen Glauben konvertierte, sagte er sich vom unrealistischen Streben seines

¹⁰ Broch bemerkt dazu: „so üblich Ehen zwischen Aristokraten und Jüdinnen bereits geworden waren, so durchaus unüblich war das Umgekehrte“. (Broch 92)

Vaters ab: Es war die Wendung zur vollen Assimilation. Sein Sohn Hugo, katholisch erzogen, wurde „weder von außen noch von innen“ (Broch 95) an sein Judentum erinnert.

Die zweite Phase der Assimilation beginnt mit der oktroyierten Verfassung von 1849, die dann fast vollständige Gleichberechtigung der Juden brachte: Freizügigkeit, Heiraterlaubnis und die Abschaffung der kollektiven Sondersteuer. Dadurch wurde die Zuwendung der Juden zur deutschen Seite gestärkt. Die völlige rechtliche Gleichstellung erlangten die Juden jedoch erst 1867. Die Freizügigkeit trug zu großen Binnenwanderungen der böhmischen Juden bei. In den drei Jahren nach 1849 verdreifachte sich die Anzahl jüdischer Gemeinden. Die Juden zogen meistens von den Dörfern in die tschechischen Kleinstädte, oder ins deutschsprachige Grenz- und Industriegebiet. Die Binnenwanderungen brachten aber auch die Lockerung der religiösen Bindungen mit sich. In den 60er Jahren wurden Juden auch auf christlichen Friedhöfen begraben und Rabbiner predigten in christlichen Kirchen. Die Klagen über die „starrsinnige, veraltete Orthodoxie, die nicht dem Zeitgeist und dem Fortschritt entspricht“ (Iggers 1986, 145) waren typisch für das sich bildende liberale Judentum.

Immer mehr Juden wandten sich dem säkularen Studium zu: im Jahr 1855 war unter 393 Juden 1 Gymnasiast, dagegen fiel 1 Gymnasiast auf 713 Katholiken (ebd.). Die breiten jüdischen Schichten eigneten sich nichtjüdische Bildung an, das Interesse an jüdischer Gelehrsamkeit nahm ab. Die Lesegewohnheiten der Juden verweltlichten sich: man las Unterhaltungsbücher, deutsche Klassiker, vor allem Schiller, Goethe, Lessing:

Die Literatur der deutschen Klassik war bis in das kleinste Dorfghetto verbreitet; mochten die jüdischen Hausierer auch unter der Woche tschechisch sprechen mit ihrer Kundschaft, so blieb das Deutsche die Feiertagsprache, das Medium, vermittels welchem die höheren Gegenstände des Menschlichen ausgedrückt wurden. Die Lektüre Goethes und Schillers gab das Gefühl, einer heimlichen Elite anzugehören. (Stölzl 23)

Gemeinsame wirtschaftliche und kulturelle Interessen und die wachsende Animosität der Tschechen machten die Deutschen und Juden, besonders in Prag, zu Verbündeten. In den 60er Jahren, zur Zeit ihren schnellsten Aufstiegs, wurden die Juden Anhänger der liberalen deutschen Partei, die ihnen als Garant ihrer Befreiung aus dem Ghetto schien. Auf der Seite der Deutschen standen die Juden standen seit der Zeit des Frankfurter Parlaments auf der Seite der Deutschen, die die Ideale der Freiheit und Fortschritts

verkündeten, mit denen sich die Juden seit der Aufklärung identifizierten. Die Zuwendung der Juden zum Deutschtum wurde von der Regierung noch 1867 befestigt, als den Juden die völlige rechtliche Gleichstellung ausgesprochen wurde. Die liberalen Deutschen engagierten sich stark für die Gleichstellung, während die Tschechen dem Parlament – im Rahmen ihrer Politik der „passiven Resistenz“ – bis 1879 fernblieben. Die deutsch erzogenen Juden bildeten daher zusammen mit den deutschen Geschäftsleuten und Fabrikanten die Bourgeoisie der Städte.

Die Juden sprachen deutsch, da sie bis 1848 keine andere Wahl hatten. In den 60er Jahren galt deutsch als Voraussetzung des gesellschaftlichen Aufstiegs,¹¹ da „dachte kein böhmischer Jude daran, Tscheche zu werden“ (Iggers 1986, 145) - obwohl die Juden auf dem Lande natürlich auch tschechisch sprachen - in den 70er Jahren aber, da die aufstrebende tschechische Wirtschaft Vorteile bot, erfolgte der Entschluß, die eine oder die andere Sprache zu sprechen, auf pragmatischen, oder auch politischen Gründen.

Die Assimilationsversuche an das Tschechentum gehen bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts zurück. Die Ideale Jungen Deutschlands, die in den 40er Jahren nach Österreich einzudringen begannen, wurden von den böhmischen Juden begeistert aufgenommen. In den Jahren 1844-46 wurde in den deutschjüdischen und tschechischen Zeitschriften, besonders in *Allgemeine Zeitung des Judentums*, *Orient* und *Květy*, über die Möglichkeit einer Assimilation der Juden ins tschechische Milieu diskutiert. Wortführer dieser Diskussion war David Kuh. Siegfried Kapper (1821-1879), ebenfalls Vertreter des tschecho-jüdischen Gedankens, veröffentlichte 1846 auf tschechisch die Gedichtsammlung *České listy* (Tschechische Blätter). Unter den jüdischen Autoren war Kapper jedoch der einzige, der tschechisch schrieb; nach Ablehnung durch Karel Havlíček Borovský schrieb er wieder deutsch. 1844 schlugen einige Angehörige der jüdischen Intelligenz Prags den Vertretern der sich entwickelten tschechischen

¹¹ Deutsch als notwendige Voraussetzung des gesellschaftlichen Aufstiegs komplizierte auch das nationale Bewusstsein der tschechischen städtischen Mittelschicht. Otto Urban schreibt, dass „zahlreiche Zeugnisse aus dem Leben des Bürgertums noch in den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts belegen, in welchem Ausmaß ihr tschechisches Nationalbewußtsein tagtäglich von der Vision eines schnellen sozialen Aufstiegs um den Preis eventueller Anpassung an das deutsche Milieu gefährdet wurde. Wie viele sprachlich und geistig gesplante Persönlichkeiten konnte man damals im tschechischen Bürgertum antreffen! Obwohl beispielsweise die absolut überwiegende Mehrheit der Prager Bevölkerung der tschechischen Nationalität angehörte, zeigte die Stadt selbst in den 60er Jahren noch das Antlitz einer zweisprachigen Kommune. In der ‚besseren Gesellschaft‘ räumte das Deutsche nur gelegentlich und sehr zögernd seine Position zugunsten des Tschechischen.“ Urban 424.

Nationalbewegung vor, dass der tschechische Nationalismus sich um die soziale Integration der Juden bemühen sollte, ihnen politische Heimat gewähren sollte und damit das Entscheidende gewänne, was ihm fehle: eine bürgerliche Mittelschicht.¹²

Nach 1849 schlossen sich aber die meisten Juden den Deutschen an, da die tschechische Bewegung im Verlauf der politischen Ereignisse der 60er, 70er und 80er Jahre das Problem der jüdischen Assimilation und Emanzipation ausklammerte, um „die radikalisierten städtischen Unterschichten Prags nicht zu verärgern“ (Stölzl 29). Andererseits tschechisierten sich aber manche Juden, besonders die Ärmere auf dem Lande, wo sie sich seit 1849 ansiedeln und Grundbesitz kaufen konnten. Seit den 70er Jahren studierten jüdische Studenten auch an den tschechischen Gymnasien und 1876 wurde von jüdischen Hochschulstudenten die erste tschechojüdische Organisation gegründet: Spolek českých akademiků židů (Verein tschechischer jüdischer Akademiker, vgl. Iggers 1991, 21).

Ungefähr seit dem Krach an der Wiener Börse von 1873 änderte sich die Stimmung der Juden. Man glaubte weniger an den Fortschritt, die Einstellungen zu der jüdischen Identität wurden vielfältiger. Sie erstreckten sich vom Konservatismus und der Neoorthodoxie über das Reformjudentum und religiöse Indifferenz bis zur Verneinung alles Jüdischen. Obwohl sich die Mehrheit der Juden immer noch zu den liberalen, reformierten Richtungen bekannte, ist die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Profile symptomatisch für die Zeit. „Nicht ein, sondern eine ganze Reihe von geistigen Profilen hatte sich entwickelt, die nur sehr lose oder überhaupt keine Bindungen zum traditionellen Jüdischen hatten und doch jüdisch waren.“ (Iggers 1986, 212)

Die Änderung der Stimmung war eine Reaktion auf den anwachsenden Antisemitismus der mittleren und der niederen Schichten, die in die Städte im Verlauf der 50er und 60er Jahre eingezogen sind, und auf den Verlust des Glaubens einer problemlosen Assimilation in der deutschen Umgebung. Die politische Partei der Jungtschechen, die gerade zu dieser Zeit einflußreich geworden waren, brachten auch Antisemitismus beim Durchsetzen ihrer politischen Ziele zum Nutzen. Sie stützten sich

¹² David Kuh (1844). „Ein Wort an Juden und Slawen“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 8. Zit. in: Stölzl 28.

dabei auf die Kleinbürgerschicht, bei der der moderne Antisemitismus den Nährboden gefunden hat.¹³

Als die wichtigsten Wurzeln des tschechischen Antisemitismus nennt Wilma Iggers „das tschechische Bewußtsein, im allgemeinen einer niederen Schicht anzugehören“ und „den jüdischen, allgemein österreichischen Patriotismus, im Unterschied zu ihrem eigenen tschechischen Nationalismus.“ (Iggers 1986, 207) Dem Vater Franz Kafkas, Herrmann Kafka, der 1882 nach Prag kam, schauderte es lebenslang „vor dem *Pöbel*“ (Stölzl 40). Für Herrmann Kafka bedeuteten die Unterschichten die Bedrohung der Existenz schlechthin und erwartungsgemäss rückte die jungtschechische Partei, die als einzige auch die Arbeiterschaft vertrat, schon am Ende der 60er Jahre mit einem antisemitischen Konzept heraus. Zwar wurde es nicht im offiziellen Parteiprogramm eingeschlossen, aber die Entwicklung in den 70er Jahren bestätigte deren feindliche Einstellung gegenüber den Juden.

Die Stellung der Juden problematisierte sich auch dadurch, dass der historische Augenblick ihrer Emanzipation mit der Emanzipation des tschechischen Volkes zusammenfiel. Der Prozess der Gestaltung der nationalen Identität verlief in den böhmischen Ländern seit 1848 und von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wurde eine eindeutige, entweder deutsche oder tschechische, Stellungnahme dringend gefordert. Das Land war zwar bis in die 80er Jahre von einer landespatriotischen, d. h. sich am historischen und geographischen Begriff Böhmens orientierenden Aristokratie (von den Altschechen), regiert, aber im Kleinbürgertum der böhmischen Städte formierte sich schon das tschechische Nationalgefühl, das Zweisprachigkeit und gleiche Heimat für Deutsche und Tschechen ablehnte.

Im Sommer 1883 wurden die antisemitischen Stimmungen unter der Bevölkerung von der Parteipolitik ausgenützt. Durch die Doppelstrategie der Toleranz in den offiziellen Kundgebungen einerseits und die judenfeindliche Hetzkampagne andererseits gelang es, dass die böhmischen Juden in den Landtagswahlen für die tschechische Seite

¹³ Die Jungtschechen gaben im Sommer 1870 anlässlich einer Wahlniederlage einen antisemitischen Aufsatz *Pro strach židovský* (Wegen der Angst vor den Juden) von dem führenden tschechischen Dichter und Journalisten Jan Neruda heraus. In diesem Pamphlet betont Neruda, dass er die Juden nicht hasse, sondern ihnen nur ihre Deutschenfreundlichkeit verübele.

stimmten. Damit endete die Ära des deutschen Liberalismus. Seit 1883 versagte die deutsche liberale Partei, sich für die böhmischen Juden außerhalb Prags einzusetzen.

Die Zusammenarbeit von Juden und Deutschen dauerte also bis in die frühen 80er Jahre, dann mit der fortschreitenden Nationalisierung des politischen Lebens fingen viele Juden an (zuerst die Ärmeren), sich den Tschechen zuzuwenden. Zur gleichen Zeit begann der deutsch-völkische Antisemitismus in die böhmischen Länder einzudringen. Am stärksten war er in dem deutschsprachigen Grenzgebiet zu spüren, wo es seit den 80er Jahren deutsche Vereine gab, die den Juden ebenso feindlich wie den Tschechen gegenüberstanden. Auch die Prager Burschenschaften, deren Mitglieder zum größten Teil aus den Grenzgebieten kamen, waren antisemitisch. Gegen Ende des Jahrhunderts bekannten sich immer mehr Juden zur tschechischen oder, nach 1918, zur jüdischen Nationalität.

Die Situation in Prag war ganz anders als in den Grenzgebieten, da die gesellschaftliche Struktur des Prager Judentums „ein Fossil des alten bürgerliche Liberalismus“ (Stölzl 54) blieb. In den deutschen Organisationen in Prag: im Casino, im Deutschen Club und in der Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag wurden grundsätzlich keine judenfeindlichen Äußerungen zugelassen.¹⁴ Egon Erwin Kisch berichtet über das Prag seiner journalistischen Anfängen: „Die intellektuelle Jugend lehnte auch das Treiben der farbentragenden, mensurenschlagenden und kneipenden Studentenkorporationen ab.“ (Kisch 1993, 88)

Die Behauptung von Wilma Iggers, dass sich die Juden im letzten Jahrhundertdrittel von den Bindungen zum Jüdisch-traditionellen loslösten und trotzdem „jüdisch“ blieben, bringt die Tatsache auf den Punkt, dass sie auch nach der Assimilation eine deutlich erkennbare Sozialgruppe blieben. Die gesellschaftliche Einfügung der Juden war bis zum Anfang der 70er Jahre nicht möglich, da ihnen die rechtliche Gleichstellung bis 1867 im Habsburger Reich, bis 1870 im Deutschen Reich versagt blieb. Nach der Gleichstellung unterschieden sich die Juden von ihrer Umgebung durch ihre soziale

¹⁴ Die Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag hielt sich für die Trägerin der liberalen Ideale des Jahres 1848, obwohl sie in den 80er Jahren von den Burschenschaften (hauptsächlich von der Burschenschaft Carolina) stark beeinflusst wurde. Die ganze Situation mündete in die Kämpfe zwischen den Burschenschaften und den pro-österreichischen Korpsiern. Die Carolina-Anhänger eigneten sich das Verdienst an „den frühzeitigen nationalen Bewegung in der Studentenschaft“ an, die sich „rechtzeitig gegen die internationale Farblosigkeit wandte“. Aber auch die „liberalen“ Korpsier waren deutsch-nationalistisch orientiert; der deutsche Liberalismus hatte einen deutschnationalen Charakter. Adler F. 545f.

Schichtung (drei Viertel der deutschen Juden gehörten dem mittleren oder oberen Bürgertum an) und durch ihr Berufsspektrum: Sie beschäftigen sich mit Handel und Finanzen, die jüdische akademische Intelligenz wählt freie Berufe – Ärzte, Rechtsanwälte, Künstler, Literaten und Journalisten. Die deutsch-jüdischen Intellektuellen hatten auch einen auffallend großen Anteil im Verlagswesen, in der Publizistik und Literatur. Sie lösten sich von ihren angestammten Traditionen und übernahmen die Kultur ihrer Umwelt. Seit den 70er Jahren, der Zeit des steigenden Nationalismus, erschienen sie dann paradoxerweise als „überangeleglichen“ und „überassimiliert“ (Grimm 10). Die „Überassimilation“ wurde ebenfalls zum Kennzeichen ihrer Andersheit.

Eine völlige Assimilation der Juden, ihr „Verschwinden“ als einer ausgeprägten sozialen Gruppe, erwies sich daher als unmöglich. Die Juden werden sich immer unterscheiden durch ihre Religion, Tradition, oder das Bewusstsein der Sonderung, durch ihre berufliche und soziale Schichtung. Einer Integration im liberalen Sinn wirkt der moderne Nation-Begriff entgegen, eine Assimilation im nationalen Sinn verhindert der Antisemitismus. Die Angleichung der Juden an ihre Umwelt, die sie durch ihre umfassende Emanzipation erreichten, sollte man „Akkulturation“ nennen (Grimm 13). Akkulturation bedeutet, dass die Juden ihre Eigenständigkeit in den Bereichen Tradition (Religion, Bildung) einbüßen, ihre kulturelle Eigenart aber im Rahmen der übernommenen Kultur wahren. Sie beteiligen sich dann aktiv an der kulturellen Entwicklung ihrer Umwelt.

Während des 19. Jahrhunderts wurde die rabbinische Gerichtsbarkeit aufgegeben. „Jüdische Religiosität“ und „jüdische Nationalität“, die früher gleichzusetzten waren, lassen sich jetzt trennen. Die Bedeutung des Religiösen als integrierenden Bestandteils eigener Identität geht zurück, damit wird der Identitätswandel der Juden angefangen.

Die geistesgeschichtlichen Grundlagen für den Identitätswandel wurden im 18. Jahrhundert gelegt: in der religionsphilosophischen Aufwertung des jüdischen Monotheismus durch die Aufklärung, insbesondere durch Moses Mendelssohn. Mendelssohn wies nach, dass die Aufklärung – die Religion der Vernunft – und die Religion des Judentums einander näher stehen als die Aufklärung und das Christentum; Judentum wird dadurch als der wichtigste Träger der Idee des Monotheismus dargestellt,

gerichtet gegen die Anthropomorfismen und Inkarnations- und Trinitätstheorie des Christentums. Diese Stellung war ausschlaggebend für die Umorientierung des jüdischen Bewusstseins (Grimm 14). Ein weiterer Schritt war die Ethisierung des Religiösen bei Kant, die die Unterschiede zwischen den christlichen und jüdischen Bürgern tilgte. Auch das Konzept der Religion als reiner Ethik kam dem jüdischen Emanzipationskampf entgegen.

Diese Tendenzen eröffnen den Juden den Weg in die westeuropäische bürgerliche Gesellschaft, die Voraussetzung war es, sich die Sprache und Bildung anzueignen (die Akkulturation setzt sich am stärksten im Schulwesen und Bildungssystem ein). Mendelssohn setzte sich für Sprachpurismus ein, er übertrug auch den Pentateuch ins Deutsche. Das Deutsche als Muttersprache ist zum Statussymbol geworden und bildet den wichtigsten Pfeiler des neuen jüdischen Identitätsbewusstseins. Das Westjiddische wird dann konsequenterweise als diskreditierend empfunden und verschwindet bis auf geringe Reste. „Es blieben nur geringe Reste [vom Westjiddischen]. Man hat sogar diese Reste noch als etwas zu Beseitigendes, als einen Fremdkörper im Prager Deutsch empfunden, wie Fritz Mauthner in seinen Erinnerungen an seine Prager Jugendjahre belegt.“ (Skála 122). Das Ostjiddische wird mit Abneigung betrachtet.

In den 80er und 90er Jahren, mit dem wachsenden Antisemitismus und Nationalismus, schreitet einerseits die Angleichung der Juden an ihr Milieu fort, andererseits erlebt man eine Renaissance der jüdischen Selbstbestimmung, die die Entstehung des politischen Zionismus in den 90er Jahren zur Folge hatte. Den Juden wurde der Gemeindeaustritt eingeräumt, ohne dass sie zur Konversion gezwungen würden. Die Zahl der Mischehen steigt; das zeigt nur, wie sehr die Religion an Bedeutung für die Identitätsfrage verloren hat, denn die Nachkommen in solchen Ehen wurden meistens nicht im Geiste der jüdischen Tradition erzogen. Viele Juden sympathisierten auch mit dem Sozialismus (wie Gustav Landauer, der langjährige Freund Fritz Mauthners). Der Grund könnten die angenommenen humanitär-ethischen Ideale der deutschen Klassik sein, die auch den alten messianischen Vorstellungen nahe liegen, oder man kann die Zuwendung zum Sozialismus als eine Lösung der schwierigen Existenz des deutsch-jüdischen Intellektuellen deuten. Die jüdische „Überassimilation“ wurde oft zu dem Punkt gebracht, dass die Juden selbst den Antisemitismus ihrer Umwelt

akzeptierten. Im Feuilleton der *Berliner Tagblatts* konnte man 1919 lesen: „Und wenn man gar hört, wie sie [die Juden] untereinander sich über ihre Glaubensgenossen unterhalten, könnte man meinen, in bester antisemitischer Gesellschaft zu sein.“ (Zit. in: *Selbstwehr* 14.1.1910).

Der Zionismus war die Reaktion auf die Nationalisierung des politischen Lebens und auf die fragwürdig gewordene Möglichkeit der Assimilation. Seine Erscheinung deutet die Krise des Westjudentums an. Der Zionismus weist national-politische und national-kulturelle Strömungen auf. Als national-politische Bewegung bietet der Zionismus zum Konzept des „Staatsbürgers jüdischen Glaubens“ eine Alternative des „Staatsbürgers jüdischer Nationalität.“ Theodor Herzl fordert im Aufsatz *Die Juden Prags zwischen den Nationen* die Anerkennung der jüdischen Nationalität – unter der Aufrechterhaltung der deutschen Sprache und Kultur –, in der er den Ausweg aus der schwierigen Lage der Prager Juden sieht, die in den Nationalitätenkampf zwischen den Tschechen und Deutschen gerieten: „Die Juden müssten sich einfach auf ihre jüdische Nationalität berufen, und man hätte sie auf beiden Seiten anders behandelt. [...] Hätten sie sich hingegen für das ausgegeben, was sie wirklich sind: für Juden deutscher Kultur, so wäre alles anders gewesen.“(zit. in Iggers 1986, 225)

Die national-kulturellen Strömungen versuchten, das Ostjudentum ins Blickfeld zu rücken. Um die Jahrhundertwende erscheint der Ostjude als positives Gegenbild gegenüber dem aufgeklärten, modernen Westjuden.¹⁵ Eine Vermittlerrolle zwischen dem Ost- und Westjudentum spielte Martin Buber und der Prager Verein zionistischer Hochschüler Bar Kochba. *Drei Reden über das Judentum*, die Buber 1909 und 1910 in Prag hielt, waren von ungemeiner Wirkung auf die Juden und auch die Nichtjuden. 1913 gab Buber mit Bar Kochba sein Sammelwerk *Vom Judentum* heraus (vgl. Brod 1966, 57).¹⁶ Das liberal-akkulturierte Judentum fand sich in der Lage, dass es sich gegen den deutschen und auch den jüdischen Nationalismus wehren musste. Die meisten solcher Juden fühlten sich durch den zionistischen Aufbruch bedroht. Der Verein Bar Kochba wurde schon 1899 gegründet, aber noch in den 30er Jahren schien manchen die Idee der Gründung eines jüdischen Staates in Palästina absurd (vgl. Iggers 1986, 227).

¹⁵ Mindestens theoretisch. Vgl. Kafkas Tagebucheintragungen aus der Zeit, wann in Prag die eine Theatergruppe ostjüdischer Schauspieler aus Lemberg gastierte. S. auch unten Kapitel V.2.

¹⁶ Franz Kafka teilte Brods Begeisterung für Martin Buber nicht. Vgl. BK II 228.

Die Situation der Juden in den böhmischen Ländern war dadurch kompliziert, dass die Assimilation sowohl zur tschechischen, als auch der deutschen Seite erfolgen konnte, was in beiden Fällen Schwierigkeiten mit sich brachte. Bis in die 70er Jahre hinein hatten viele Juden eine unklare Einstellung zu Begriffen Nationalität und Umgangssprache, seitdem fühlten sie sich aber gezwungen, sich der einen oder der anderen Seite anzuschließen. 1880 führte ein Drittel der böhmischen Juden Tschechisch als Umgangssprache an, 1900 über die Hälfte. 1890-1900 erklärten über viertausend Juden der Prager Innenstadt, die früher ihre deutsche Nationalität deklarierten, ihr nationales Bekenntnis als tschechisch. 1890 benutzten 74% der Juden in Prag die deutsche Sprache, 1900 nur 45%.¹⁷ Die Zahlen spiegeln offensichtlich die Machtverhältnisse im Land als die tatsächliche nationale Identifikation der Juden wider. Herrmann Kafka wirkte in den 80er Jahren im Vorstand der Heinrichsynagoge, in der einzigen Synagoge, wo die Gottesdienste auf tschechisch abgehalten wurden, bei den Volkszählungen von 1890 und 1900 gab er für alle Familienmitglieder „Tschechisch“ als Umgangssprache an (Krolop 1968, 56f), und trotzdem erhielten seine Kinder die deutsche Bildung.

Die Identität der Prager Juden ändert sich nicht nur nach den nationalen Machtverhältnissen, sondern hängt auch von ihren gesellschaftlichen Stellung ab. Die ärmeren Juden bekannten sich fast immer zur tschechischen Umgangssprache, je reicher sie waren, desto leichter konnten sie sich vom Druck der Umwelt emanzipieren und die deutsche Sprache „wählen“. Wer besonders reich war, konnte sogar seine Konfession bestimmen: „in gewissen jüdischen Kreisen [galt die Taufe] als die höchste soziale Stufe, die man erklimmen konnte.“ (Brod 1966, 204) Die Taufe war in diesem Fall „ein sozialer Akt“ (Stölzl 76) – der religiöse Aspekt spielte dabei keine Rolle.

Nationalität, Sprache und religiöses Bekenntnis waren bei den böhmischen Juden Merkmale, die von deren gesellschaftlichen Stellung und den Machtverhältnissen im Land abhingen. Dieser Umstand ist Folge der komplizierten sprachlich-sozialen Verhältnisse, die besonders in den größeren Städten den Stand vor der Politisierung der Sprache als eines Identitätsmerkmals konservierten: Bis weit ins 19. Jahrhundert war die Sprache für die meisten Einwohner Böhmens eine Frage von beruflicher Tätigkeit und

¹⁷ Rauchberg, Heinrich (1905). *Der nationale Besitzstand in Böhmen*. 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot.

regionaler Herkunft, nicht Identität. Sprache und kollektive Identität, Herkunft und subjektives nationales Bekenntnis und nationale, bzw. gesellschaftliche Zugehörigkeit bilden bei vielen Böhmen nicht zwangsläufig eine Einheit. Vor allem Prag war in dieser Hinsicht viel differenzierter, als uns heute die Statistiken glauben machen wollen. Unausgeprägtes Verhältnis zur Nationalität und Übergänge aus einem sprachlichen Milieu ins andere, stellen keine Randerscheinungen dar, sondern eine für die historischen Bedingungen Böhmens charakteristische Lebensform (Luft 152ff). Es gab Fälle, in denen sich Personen aus deutschsprachigen Familien in die tschechische Nationalbewegung integrierten: Heinrich/Jindřich Fügner, Siegfried Kapper, Julius Zeyer, Ludwig Ritter von Rittsberg/Ludvík z Rittersberga, Rudolf Illový, Georges/Jiří Ort-Geuthner. Bemerken wir jedoch, dass dies nicht so oft der Fall war wie umgekehrt. Und es gab auch bilinguale Vermittler, die sich in beiden Sprachen und Kulturen zu Hause fühlten: der tschechische Germanist Otokar Fischer, der deutsche Slawist Franz Spina, sowie die Schriftsteller und Übersetzer Otto Pick, Pavel/Paul Eisner¹⁸ und Rudolf Fuchs.¹⁹

¹⁸ Vgl. Mourková, Jana (1990). „Od Paula Eisnera k Pavlovi Eisnerovi. Zamyšlení nad korespondencí P. Eisnera O. Fischerovi“. *Česká literatura* 38.1, 64-70.

¹⁹ Näheres zu den Übersetzungen aus dem Deutschen ins Tschechische s. Nezdářil, bes. 223ff., 243ff., 260ff, und Spector 195-210.

Unglaube an Worte: Die Sprachkritik Fritz Mauthners

*Auch übersetzte ich aus allen möglichen Sprachen.
Daß ich Heines Lieder ins Altgriechische zu übersetzen versucht habe,
ist schon berichtet worden; ich übersetzte aber auch
den angeblich Homerischen Froschmäusler ins Deutsche
und ganze Dramen von Sophokles.
Ich übersetzte aus den modernen Sprachen,
sobald ich das Original entziffern konnte.
Ich übersetzte aus dem Sanskrit.
Fritz Mauthner, Erinnerungen 102*

Der Übersetzungswahn des jungen Fritz Mauthner, wie er ihn in seinen Erinnerungen schildert, ließe den Autor verrückt erscheinen, handelte es sich nicht um ein Sprachexperiment. Der Gymnasiast Mauthner untersucht durch alle möglichen und unmöglichen Übersetzungen die Wörter auf ihre Bedeutung hin. Und er stellt fest, dass es keine Bedeutung gäbe, die einen verlässlichen Realitätsbezug garantieren könnte. „Die meisten Menschen leiden an dieser geistigen Schwäche, zu glauben, weil ein Wort da sei, müsse es auch das Wort für Etwas sein, weil ein Wort da sei, müsse dem Worte etwas Wirkliches entsprechen.“ (Mauthner 1901 I, 149). Worte sind aber nur Götter und Götter sind Worte, sagt er weiter in seinen *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*. Götter sind auf die gleiche Weise entstanden wie Abstraktionen, und sie sind nichts als Abstrakta, wie umgekehrt Abstrakta in Wahrheit nichts Wertvolles sind, sondern nur Götter. (153) Den Glauben an Worte nennt Mauthner Wortfetischismus und für ihn gibt es keine größeren Wortfetischisten als die Juden.

Er [der Jude] kennt nach Wortlaut und Melodie genau vorgeschriebene Anrufung des jüdischen Gottes, er kennt sogar die Abart des Wortaberglaubens, die wiederum den Namen des Gottes bei Strafe nicht auszusprechen wagt, aber er hat auch den entsprechenden Gegensatz sehr scharf ausgebildet, indem nämlich die offenbarte Religion für das authentische Wort Gottes gilt. Da nun mit der Vernichtung des jüdischen Staates der alte Kultus mit seinen Opfern u.s.w. aufhörte, so wurde das Judentum schliesslich zu einer Wortreligion, zu einer Beschäftigung mit dem Worte Gottes. Und diese scholastische Beschäftigung mit den Worten der Bibel und des Talmud, diese religiöse Andacht für das Lernen und Lehren, ist noch heute eine Eigentümlichkeit des Judentums. Vielleicht hat sie zu einer gewissen einseitigen Schärfung des jüdischen Geistes beigetragen, vielleicht rührt daher eine gewisse schriftstellernde Neigung so vieler Juden. (Mauthner 1901 I, 157f.)

„Sprache und Psychologie“ lautet der Untertitel des ersten Bandes seiner *Beiträge*, weil Mauthner seine Sprachanalysen psychologisch begründet und darauf besteht, dass uns die Welt bloß so erscheint, wie sie uns die Sprache vermittelt. Mauthners radikaler Nominalismus und Sprachskepsis machten ihm zum ersten modernen Sprachkritiker und Vorläufer der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Seine Gedanken gestalteten sich in den letzten Jahrzehnten der Habsburger Monarchie, zur Zeit der Nationalitätenkämpfe zwischen Deutschen und Tschechen und der jüdischen Assimilation. Seine Einstellungen dazu sind widerspruchsvoll, oft einseitig, voreingenommen, emotional, mit einigen tiefen Einsichten in der Charakter dieser Auseinandersetzungen. Sein Denken haftet noch viel an den Paradigmen des 19. Jahrhunderts, vor allem an der Kultur-, zum Teil auch an der Völkerpsychologie, seine Sprachkritik reicht trotzdem darüber hinaus.

Fritz Mauthner, Kritiker, Journalist und Sprachphilosoph, hatte ein ambivalentes Verhältnis zur Sprache, zu seinem Judentum und letztendlich auch zu seinem Deutschtum. Er entstammte einer wohlhabenden, sich früh emanzipierten jüdischen Familie entstammte. Sein Großvater gehörte der jüdischen Oberschicht an, die schon die durch die Toleranzedikte Josephs II. gesetzlich festgelegten Freiheiten genoss. Sein sozialer Hintergrund war in den böhmischen Ländern daher untypisch: „Ich war in der seltenen und fast einzigen Lage, daß schon meine beiden Großväter in einer Zeit, da die Juden kaum dem Ghetto zu entwachsen anfangen, sich vom Judentum so gut wie losgelöst hatten“ (Mauthner 1918, 110).

In der Familie wurde deutsch gesprochen. Der Geburtsort Mauthners Horzitz (Hořice) lag zwar im tschechischen Sprachgebiet, in Ostböhmen, aber die Oberschicht sprach nur deutsch. Die jüdische Oberschicht hatte sich der deutschen so weitgehend assimiliert, dass sie ihr Judentum kaum noch wahrnahm. Fritz Mauthner behauptet, dass er zu seinem achten Lebensjahr kaum wusste, „was das bedeutet, daß wir Juden waren.“ (113) In seiner Autobiographie *Erinnerungen: Prager Jugendjahre* schildert er diese an sich anregenden Lebensumstände unaufhörlich als mehrfachen und unverbesserlichen Verlust. Er beklagt vor allem den „Verlust der Religion“ und den „Verlust der Sprache“:

Wie ich keine rechte Muttersprache besaß als Jude in einem zweisprachigen Lande, so hatte ich auch keine Mutterreligion, als Sohn einer völlig konfessionslosen Judenfamilie. Wie mir mit meinem Volke, dem deutschen, nicht

die Werksteine ganz gemeinsam waren, die Worte, so war mir und ihm auch das Haus nicht gemeinsam, die Kirche. (52f.)

Mauthner wurde nach sehr frühem religiösem Suchen, das sich wieder wie ein wilder Wahn liest, Atheist.

Ich will nicht wiederholen, wie ich viele Monate lang in unserem völlig religionslosen Hause die jüdischen Zeremonialgesetze [...] heimlich zu beobachten suchte, wie ich dann durch den Umgang mit meinen katholischen Mitschülern dazu kam, Jehova mit Jesus zu vertauschen, wie ich [...] nach einer flüchtigen und nicht ganz religiösen Begeisterung für Luther endlich in meinem fünfzehnten Jahre als wütender Atheist kirchenfeindlich wurde (115)

Der Atheismus steht daher in enger Verbindung mit dem philosophischen Konzept des Wortaberglaubens²⁰ und der Sprachkritik. Zu der Krise seines religiösen Bewusstseins trug vor allem der Umstand bei, dass Mauthner sein Judentum – den einzigen religiösen Hintergrund, den er, trotz vieler Vorbehalte, je hatte – als eine objektive Tatsache empfand, die man zwar verdrängen könnte, die aber im Grunde das Denken auf eine entscheidende Weise bestimmt.²¹ Das geht aus einem Brief an Gustav Landauer hervor, in dem er sein Judentum ruhig konstatiert : „Ich fühle mich nur als Deutscher; weiß dabei, daß mein Gehirn irgendwie einen Ductus hat, den man jüdisch nennt; um so schlimmer oder um so besser, ich kann und will es nicht ändern.“ (Buber 450) Der „jüdische Ductus“ stellt eine unhintergehbare Differenz dar, die Mauthner sogar mit einigem Stolz erwähnt. Sie verleiht eine ausschließliche Position, so versteht er das, in der deutschen Kultur, nämlich „Prädestination“ zum Sprachkritiker.

Die Assimilation wurde so als Sprachproblem verstanden und auf das Sprachproblem reduziert: „Der Jude wird erst dann Volldeutscher, wenn ihm Mauschelausdrücke zu einer fremden Sprache geworden sind, oder wenn er sie nicht mehr versteht.“ (Mauthner 1901 I, 541) Die Assimilation bedeutet also eine totale

²⁰ In *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* kritisiert Mauthner das christliche Dogma als Grundlage der europäischen Religion. Behauptungen über Gott, als ob er aufgrund dieses Dogmas eine existierende Entität wäre, hält Mauthner für den schlimmsten Fall des Wortaberglaubens.

²¹ Mauthner übersieht die sozialen Merkmale, die genauso unentrinnbar sind. So schildert der Schriftsteller Robert Faesi den Sprachphilosophen folgendermaßen: „[...] einen beweglichen und munter witzigen Herrn [...], der etwa so aussah, als hätte sich ein alter pffiffiger Kleiderjude ohne den Bart abzulegen in Mephisto verwandelt. Und es ist ja ganz in Ordnung so, gab ich zu, als ich seine geistige Physiognomie besser überblicken konnte.“ Faesi 102.

sprachliche Umorientierung. Dass man trotzdem „jüdisch“ bleibt, steht dabei außer Frage, es spielt aber auch keine Rolle mehr, sobald man in der sprachlichen Gemeinschaft aufgegangen ist. Das dies bei Mauthner nicht geschah, oder nach seinen Vorstellungen nicht geschah, ist eines der Paradoxen des Assimilations- und Akkulturationsprozesses. Das Kriterium dafür war wieder sprachlich.

Der Deutsche im Innern von Böhmen, umgeben von einer tschechischen Landbevölkerung, spricht keine deutsche Mundart, spricht ein papierenes Deutsch, wenn nicht gar Ohr und Mund sich an die slawische Aussprache eingerichtet haben. Es mangelt an Fülle der mundartlichen Formen. Die Sprache ist arm. [...]die Deutschböhmern bilden sich ein und sagen es bei jeder Gelegenheit, daß sie das reinste Deutsch reden. Die Ärmsten! Als ob die Mundarten unrein wären! (Mauthner 1918, 51f.)

Mauthner beklagte bitter, dass er in einem sprachlich sterilen, dialektlosen Milieu aufwuchs, was er als das entscheidende Hindernis sah, in der deutschen Sprache zu dichten.

Die oberbayerische Mundart und einige allemannische Mundarten haben mich beim ersten Anhören bis zu Tränen ergriffen. Sprachkünstlerisch, aus dem Unbewußten heraus, ist meine Sprache niemals lebendig geworden, und darum nicht dichterisch genug. Mögen Feinde mir es boshaft nachsprechen, was ich unter tausend Schmerzen spät genug herausgefunden habe. (52)

Die Frage „ob Hinneigung zur Skepsis wirklich, wie auch mir vorgeworfen wurde, charakteristisch ist für Denken jüdischen Stammes?“ (Schmidt 136)²² ist eine rhetorische: Mauthner hatte selbst diese Verbindung gestellt.

Als anderes Beispiel Mauthners Denkens kann seine Äußerung zum damals gerade erschienenem Buch Max Brods *Heidentum, Christentum, Judentum* dienen: „Das Buch von Brod würde mich gewiß interessieren, aber auch wahrscheinlich in Zorn bringen; wie alles, was von der Unverschämtheit des auserwählten Volkes herkommt.“

²² Vgl. Max Adler: „Aber daß unter allen Einflüssen, die das Schaffen Mauthners befruchten, das jüdische Element von fundamentaler Bedeutung ist, wird niemand bestreiten können. Die kritische Begabung ist ja an sich schon eine spezifisch jüdische, [...] Ihm hat sich diese Begabung nicht nur in all ihrer Lauterkeit erhalten, sondern sie verdichtete sich bei ihm [...] zur philosophischen Weltbetrachtung.“ Adler M. 280. Dieses Denken ist in den rassischen Vererbungslehren des späten neunzehnten Jahrhunderts verwurzelt. Es spiegelt einen Aspekt des kulturellen Antisemitismus, der Ratio als Tendenz verstand, die dem „deutschen Geiste“ wesentlich fremd ist und ihn unterminiert. Mauthner ist in diesem Denken ebenfalls befangen. Er beklagt den Mangel des Irrationalen, des „Unbewussten“, des Authentischen. (Mauthner 1918, 52).

(An Auguste Hauschner, dat. 5.11.1921, Beradt 236; vgl. Brod 1966, 42) Es ist bezeichnend, dass Mauthner den Judaismus, bzw. den von Brod verkündeten Zionismus hart ablehnt, ohne dass er sich mit dem Problem wirklich auseinandergesetzt hätte. Seine Aussagen über den Judaismus verraten übrigens mangelnde Hebräischkenntnisse und Missverstehen der jüdischen Tradition, und zwar ganz frappant auch in einem seiner Hauptwerke, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1920ff.)²³

Seine Sprachphilosophischen Interessen stellt Mauthner wiederholt als Folge der Abstammung dar: „[I]ch verstehe es gar nicht, wenn ein Jude, der in einer slawischen Gegend Österreichs geboren ist, zur Sprachforschung *nicht* gedrängt wird.“ (Mauthner 1918, 32) Es war eine höchst interessante linguistische Situation, mit vielen Übergängen und sprachlichen Zwischenzonen:

Er [ein Jude] lernte damals (die Verhältnisse haben sich seitdem durch den Aufschwung der Slawen und durch die bessere Assimilierung der Juden ein wenig verschoben) genau genommen drei Sprachen: Deutsch als die Sprache der Beamten, der Bildung, der Dichtung und seines Umgangs; Tschechisch als die Sprache der Bauern und der Dienstmädchen, als die historische Sprache des glorreichen Königreichs Böhmen; ein bißchen Hebräisch als die heilige Sprache des Alten Testaments und die die Grundlage für das Mauscheldeutsch, welches er von Trödeljuden, aber gelegentlich auch von ganz gut gekleideten jüdischen Kaufleuten seines Umgangs oder gar seiner Verwandtschaft sprechen hörte. Der Jude, der in einer slawischen Gegend Österreichs geboren war, mußte gewissermaßen zugleich Deutsch, Tschechisch und Hebräisch als die Sprachen seiner „Vorfahren“ verehren. Und die Mischung ganz unähnlicher Sprachen im gemeinen Kuchelböhmisch oder in dem noch viel gemeineren Mauscheldeutsch mußte schon das Kind auf gewisse Sprachgrenze aufmerksam machen, auf Entlehnung und Kontamination, die in ihrer ganzen Bedeutung von der Sprachwissenschaft noch heute nicht völlig begriffen worden sind. (32f.)

Mauthner formuliert hier die Prinzipien, die ihn zur Sprachkritik führten. Als Kind lernte er zwei oder drei ganz unterschiedliche Worte für ein Ding, er lernte, dass es, nach sozialer Abstufung, „gute“ und „schlechte“ Sprachen gab, lernte aber auch, dass „Mischung“, Entlehnung und Kontamination für die Entwicklung jeder Sprache von

²³ So Gershon Weiler. Mauthner übe Kritik am jüdischen Dogma, als ob es das christliche Dogma wäre: Judaismus beruhe nach ihm auf dem „Aberglauben an die Substantialität der abstrakten Begriffe.“ Weiler behauptet, Mauthner übersehe ganz die Tatsache, dass das jüdische Gesetz kein Dogma, sondern ein moralisches Gesetz ist. Weiler 140f.

besonderer Wichtigkeit war. Er weist damit auf seine späteren wissenschaftlichen Folgerungen hin, dass es keine „reinen“ Sprachtypen gibt und Sprache kein Organismus ist, ein Gedanke, der – verbunden mit der Vorstellung des Volks als Organismus – in der deutschen Linguistik des 19. Jahrhunderts noch üblich war. Der Organismus kann allein leben, die Sprache aber nicht. „Die Sprache existiert [...] immer nur zwischen den Menschen.“ (Mauthner 1901 I, 27) „Ich lehre seit mehr als zehn Jahren, im Gegensatz zu der dogmatischen Sprachwissenschaft, daß Entlehnung in der Geschichte jeder Sprache eine entscheidende Rolle spielt; ich zerstöre damit den Glauben, an die Eigenheit, die Persönlichkeit der Muttersprache.“ (Mauthner 1911, 386). Mauthner, der „ohne eigentliche Muttersprache“ war, wie er im Zusammenhang mit seinem Versagen als deutscher Dichter betont, sagt hier, in einem anderen Zusammenhang, dass eine Muttersprache „gewissermaßen“ mehrere Sprachen der Kindheit in sich schließen kann.

Andererseits war die Zweisprachigkeit, die von den späteren Generationen als Vorteil empfunden war²⁴, für Mauthner „ein Entbehren, das mich in meiner Jugend gequält hat und mich in meinem Alter zu quälen nicht ganz aufgehört hat.“ (Mauthner 1918, 50). Er berichtet über seine Gymnasialjahre, als er Tschechisch als die zweite Landesprache lernen musste:

Nun wäre die Quälerei mit der zweiten Landessprache nicht so schlimm gewesen, wenn der deutsche Unterricht nicht so furchtbar unter der Zweisprachigkeit gelitten hätte. Ich will nicht einmal die Frage aufwerfen, ob nicht eine geheime Anordnung oder Tendenz bestand, die deutsche Sprache gegenüber der tschechischen zu vernachlässigen; [...] Es wäre sonst kaum möglich gewesen, daß überall die Lehrer der tschechischen Sprache philologisch geschulte Männer waren, die Lehrer der deutschen Sprache dagegen bestenfalls Dilettanten; [...] so mußten wir uns mit einer tschechischen Fälschung [der Königinhofer Handschrift] beschäftigen, während uns die Nibelungen, Walter und Wolfram unbekannt blieben. (131ff.)

²⁴ Wie Paul Leppin: „Prag regt den deutschen Dichter mehr auf, es bietet ihm ein an Komplikationen und Hindernisse reicheres Erlebnis, als es bei einem Tschechen der Fall wäre.“ (Leppin 141; meine Übersetzung) Vgl. Stern: „Im historischen Rückblick sind die Antagonismen [zwischen den Tschechen und Deutschen] häufig übertrieben worden. Sie waren nicht nur ertragbar, sie waren anregend, bewahrten vor Provinzialismus, sicherten kulturelle Pluralität [...]“. Stern (1988), 1.

Mauthners überreizte Abneigung gegenüber der Zwei- oder Mehrsprachigkeit im Böhmen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, seine aus heutiger Sicht fast unbegreiflichen Einstellungen zur politischen Situation – unkritische Verehrung Bismarcks, Billigung des Ersten Weltkrieges – , sein tiefes Missverständnis von einigen kulturellen Bewegungen der Zeit wie des Zionismus, verschmälern dennoch nicht seine Verdienste um ein neues Verständnis von Sprache, ihrer Anwendung und Funktionen. Dass er sich in vielen seiner Aussagen grundsätzlich irrte, ist in dieser Hinsicht nicht mehr ausschlaggebend, da sein Blick streng auf die Sprachkritik gerichtet wurde. In diesem Sinne leistete er seinen Beitrag zu seiner und den späteren Epochen.

Übersetzung als exemplarisches Verfahren

Der schwierige und viel diskutierte Text Walter Benjamins *Die Aufgabe des Übersetzers* weist, wie es bei diesem Autor so oft der Fall ist, gedanklich wie motivistisch eine starke Affinität zu seinen anderen Texten auf. Genannt seien hier vor allem *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, einer der programmatischen Texte der Moderne, die Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, die Habilitation *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und der Aufsatz *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*.

Wie in den erwähnten Texten stellt sich Benjamin auch im Übersetzer-Aufsatz die Frage, wie ein Kunstwerk in der historischen Zeit funktioniert – wie es entstanden ist – und wie die Verhältnisse zwischen Sprache, Darstellung und Geschichte konstituiert sind. Jedes Kunstwerk sei eine Übersetzung aus der reinen Sprache, sagt Benjamin, und die Übersetzung verdeutliche diesen Prozess, denn „Übersetzung ist eine Form“ (IV.1, 9). Es handelt sich hier also vordergründig nicht um eine gängige Vorstellung von Übersetzung, sondern um eine Art Darstellung, die durch die Übersetzung ermöglicht wird. Als „eine Form“ ist die Übersetzung ein Prinzip, das die fremden (fremdsprachigen) Texte verbindet; und als solches ist sie ein Moment in den Auseinandersetzungen zwischen (fremden) Kulturen.

Der Text wurde 1923 geschrieben als Einführung zu Benjamins eigener Übersetzung von Baudelaires *Tableaux parisiens*. Benjamin war, genauso wie die Philosophen Franz Rosenzweig und Martin Buber, ein interessierter und aktiver Übersetzer. Ähnlich wie Rosenzweig fand Benjamin in der Übersetzung die utopischen und erlösenden Elemente der Sprache. Im Unterschied zu Rosenzweig²⁵ war für ihn die Übersetzung jedoch nicht aus dem Grund erlösend, weil sie eine Kommunikation zwischen Menschen und *menschlichen* Sprachen ermöglicht, sondern weil sie eben *nicht* auf eine menschliche Kommunikation zielt. Trotz des hohen Abstraktionsgrades und des enigmatischen, ja esoterischen Charakters von Benjamins Ausführungen sollte man nicht übersehen, dass *Die Aufgabe des Übersetzers* – schon durch den Titel – die Gestalt des

²⁵ Die Beziehungen zwischen Benjamins und Rosenzweigs Konzepten der Übersetzung untersucht Stéphane Mosès. Er zeigt, inwieweit Benjamin Rosenzweig verpflichtet ist und wie Benjamin zugleich einige Ideen von Rosenzweig vorwegnimmt. Mosès 188-205.

(praktischen) Übersetzers in den Mittelpunkt rückt. Das weist wiederum auf einen bestimmten historischen Hintergrund hin, in dem der Text entstand.

Einige biographische Fakten berechtigen diese Sichtweise. Im Jahr 1923 ging Benjamins nächster Freund, Gershom Scholem, zu dieser Zeit schon angesehener Hebraist, nach Palästina. 1927 sahen sich Benjamin und Scholem in Paris wieder. Bei dieser Gelegenheit vermittelte Scholem für Benjamin ein Treffen mit Judah Leon Magnes, dem Kanzler der neu gegründeten Hebräischen Universität von Jerusalem, der sich zu der Zeit in Paris aufhielt. Scholem hielt Jerusalem für „eine fruchtbare Lösung des geistigen Dilemmas, das er [Benjamin] zu bewältigen hatte“ (Scholem 1975, 172). Er wollte Benjamin zu einer Stelle an der Universität verhelfen: Benjamin plante Hebräisch zu lernen und zum Kritiker der hebräischen Literatur zu werden. Beim Gespräch mit Magnes bemerkte Benjamin, dass gerade seine Arbeit als Übersetzer von Proust und Baudelaire ihn zu philosophischen und theologischen Einsichten geführt habe, die ihm die eigene jüdische Identität zum Bewusstsein gebracht hätten. (Scholem 1975, 172f.)

Kommentatoren zu Auswirkungen des jüdischen Denkens auf die europäische Kultur wie Harold Bloom oder Susan Handelman betonen die Bedeutung vom intellektuellen Austausch zwischen Scholem, dem Kabbala-Forscher, und Benjamin; sie sehen jedoch auch, dass nicht nur Scholem Benjamin, sondern auch Benjamin Scholem beeinflusste. Das ist umso interessanter, da Scholems Erklärungen der Kabbala für unhinterfragbar und ideologisch neutral gehalten werden.²⁶ Benjamin beschäftigte sich dagegen mit den zeitgenössischen Ideologien (Marxismus, Faschismus) und den Medientheorien. Was Benjamin aus den mystischen Schriften rezipierte, hauptsächlich aus denen des 17. Jahrhunderts, war Kongeniales zum eigenen Denken, und „in der Kabbala fand er nur das, wonach er selbst schon gesucht hatte“ (Rosen 158). Trotzdem kann man mit Recht behaupten, dass es Benjamin war, der wegweisende Impulse gab: Viel später, im Jahr 1937, schrieb Scholem an seinen Verleger Salman Schocken, dass

²⁶ Sie sind aber gar nicht neutral, wie Susan Handelman belegt: „Scholem’s overall schema of linguistic explanation and description comes not so much from a ‘critical historical philology’, but from a philosophic framework rooted in German romanticism, aesthetics, and Benjamin’s formulations on philosophy of language.“ (Handelman 92) Vgl. auch Alter 1995.

die Jahre 1916-1918 für sein ganzes Leben entscheidend gewesen seien (zit. in Biale 72f.), die Zeit also, als er mit Benjamin am intensivsten verkehrte.²⁷

Der Hinweis auf die kulturgeschichtliche Konstellation, in der sich die deutschsprachigen Intellektuellen jüdischer Herkunft befanden und zu der sie auf unterschiedliche Weise Stellung nahmen – wie es unter anderen Mauthner, Kafka, Benjamin und Scholem taten –, macht deutlich, dass auch *Die Aufgabe des Übersetzers* als ein Dokument der anti-assimilationistischen Tendenzen zu lesen wäre. Eine historische Einbettung verbindet Benjamins Aufsatz mit anderen Texten der Zeit, die das Thema des deutsch-jüdischen Streites aufgreifen.

²⁷ Benjamins Sprachphilosophie war von äußerster Bedeutung für Scholems Entscheidung, sein Promotionsthema zu ändern und nicht die Mathematik, sondern die Judaistik, insbesondere die Sprachtheorie der Kabbala, zu studieren. Mit der endgültigen Entscheidung zögerte Scholem bis in das Jahr 1919 hinein, nachdem er zwei Jahre mit Benjamin in der Schweiz verbracht hatte (vgl. Scholem 1975, 106f.). Es war Benjamins Philosophie der Sprache, zum ersten Mal formuliert in seinem 1916 geschriebenen Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, die für Scholem am inspirierendsten war. Vgl. Biale 72f., und 103-108.

Suche nach der reinen Sprache: Über die Sprache überhaupt

*Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache.
Walter Benjamin II.1, 142*

Der reinen Sprache, dem Zentrum seiner theoretischen Überlegungen zur Übersetzung, begegnen wir schon in einem frühen Aufsatz Benjamins: *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), seiner ersten linguistischen Theorie. Der Aufsatz entstand aus der Korrespondenz: Scholem hatte 1916 einen langen Brief an Benjamin geschrieben über das Verhältnis zwischen Sprache und Mathematik, seine umfangreiche Antwort lieferte Benjamin die Grundlage für einen sprachphilosophischen Traktat. *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ist

das frühe Werk Benjamins. [...] Benjamin hat ihn vor allem als eine Art Selbstverständigung geschrieben und zu keinem Zeitpunkt an eine Veröffentlichung gedacht. Vielmehr hat er das extrem esoterische Elaborat – als ein Arkanum seines Denkens – nur seinen engsten Freunden zur Lektüre überlassen, und auch dies häufig nur widerstrebend und als Zeichen besonderer Wertschätzung. (Menninghaus 9)

Obwohl der Aufsatz zu Benjamins Lebzeiten unveröffentlicht blieb, avancierte er in der späteren Literatur- und Theologietheorien zu einem der meistdiskutierten. Die die Allgemeinverständlichkeit geradezu herausfordernde Schreibweise, „eine Art Selbstverständigung“ von Benjamin, wird vor allem von dekonstruktivistisch orientierten Wissenschaftlern²⁸ als eine Struktur gelesen, die selbst eine Aussage ist. Der Text sei weiterhin zu „intertextualisieren“, indem er „zwischen“ den zeitlich benachbarten Texten verortet wird: *Urprung des deutschen Trauerspiels, Programm einer kommenden Philosophie, Zur Kritik der Gewalt* und *Die Aufgabe des Übersetzers* (Menke 28). Die „Male“ des Unvollständigen „werden zu den Bezeichnungen, Spuren oder Indices der Stellen, an denen die zentralen Fragen und die in Frage stehenden Probleme zu vermuten sind.“(ebd.) Das von Menke geforderte Lesen auf das Unvollständige hin, eine „Öffnung“ des Textes, zielt darauf hin, die versteckten anderen Sprachkonzepte hineinzuziehen. *Über die Sprache überhaupt* ist dann wahrlich ein experimenteller Text, da er die eigene

²⁸ Vor allem Jacques Derrida, Paul de Man, Rodolphe Gasché, Carol Jacobs und Bettine Menke, die sich mit diesem Aufsatz ausführlich beschäftigten.

Spracherfahrung durch sprachmystische und sprachtheologische Topoi vornimmt.
(Menninghaus 49f.)

Dieses Verfahren ist ganz bestimmt eine Reflexion der allgemeinen Sprachkrise der Epoche. Der Aufsatz steht im Kontext einer Kritik an der Korruption der Sprache für politische Zwecke vor und während des Ersten Weltkrieges. Benjamin polemisiert hier vor allem mit Martin Buber, laut dem die Ereignisse der Offenbarung ausschließlich intuitiver, ahistorischer und individueller Natur seien und deshalb nicht sprachlich (jedenfalls nicht in den historischen Sprachen) vermittelt werden können. Wie später gezeigt wird, ist bei Benjamin Sprache das einzige Medium, das die Offenbarung ahnen lässt. Sie ist aber eben das *Medium*, sie vermittelt, sie offenbart nicht. Die meisten seiner Schriften gründen auf dieser Sprachtheorie. Der Hinweis auf den sprachmystischen Diskurs der Zeit, den Benjamin für eigene Zwecke so offensichtlich aufgreift, erklärt aber die Nachwirkung dieses besonderen Textes nicht. Wenn *Die Aufgabe des Übersetzers* von der gedanklichen Struktur her mit *Über die Sprache überhaupt* verwandt ist, wenn diese Texte die eigene sprachliche und kulturgeschichtliche Erfahrung zum Ausdruck bringen, welche Erfahrung artikuliert hier Benjamin? Um diese Frage zu beantworten, ist eine detaillierte Analyse von Benjamins Begriffen notwendig.

Benjamins Text spricht zwei Theorien an, die seit je (seit Platons *Cratylus*) die westliche Sprachphilosophie genährt haben: Einerseits die instrumentalistische, „bürgerliche“, Auffassung der Sprache, die durch Wörter eine an den Menschen gerichtete Aussage mitteilt, wobei die Wörter arbiträre Zeichen sind.²⁹ Andererseits die „mystische“ Sprachtheorie.³⁰ Benjamin macht ganz klar, dass er beide Auffassungen für falsch hält:

Die Sprache gibt niemals *bloße* Zeichen. Mißverständlich ist aber auch die Ablehnung der bürgerlichen durch die mystische Sprachtheorie. Nach ihr nämlich ist das Wort schlechthin das Wesen der Sache. Das ist unrichtig, weil die Sache an sich kein Wort hat, geschaffen ist sie aus Gottes Wort und erkannt in ihrem Namen nach dem Menschenwort. (Benjamin II.1, 150)

²⁹ Offensichtlich das strukturalistische Konzept Ferdinand de Saussures. Saussures Vorlesungen, *Le Cours de linguistique générale*, erschienen im gleichen Jahr, in dem Benjamin seinen Aufsatz schrieb.

³⁰ Gemeint ist die Position, die unter anderen Martin Buber vertrat. Von Anfang an äußerte Benjamin starke Vorbehalte gegen „Bubersche Blut- und Erlebnisargumentation“. Vgl. Scholem 1975, 14, 37f., 41f.; und Scholem 1980, 228.

Er hat also vor, weder eine Einsicht in die Struktur der linguistischen Repräsentation zu bieten, noch eine göttliche linguistische Substanz zu definieren. Seine Sprachtheorie gestaltet er ganz anders.

Benjamin behauptet, dass jede Sprache „das ihr entsprechende geistige Wesen“ mitteilt. Dieses geistige Wesen teilt sich aber, wie er ausdrücklich betont, *in* der Sprache mit, nicht *durch* die Sprache. Das sei fundamental zu wissen. Denn das geistige Wesen wird zwar in der Sprache mitgeteilt, aber es ist mit dem sprachlichen Wesen nicht identisch. Und Benjamin zieht eine deutliche Trennungslinie zwischen dem geistigen und dem sprachlichen Wesen:

Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur *sofern* es *mittelbar* ist. Was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, das ist sein sprachliches Wesen. Die Sprache teilt also das jeweilige sprachliche Wesen der Dinge mit, ihr geistiges aber nur, sofern es unmittelbar im sprachlichen beschlossen liegt, sofern es *mittelbar* ist. (142)

Auf diesen Unterschied wird in fortschreitenden Phasen der Beweisführung wiederholt eingegangen mit dem Ziel, die *Mittelbarkeit* als eine selbstständige sprachliche Struktur erscheinen zu lassen. Benjamin sagt nämlich: „Denn in der Sprache verhält es sich so: *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache*. [...] Dieser Satz ist untautologisch, denn er bedeutet: das, was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, *ist* seine Sprache.“ (ebd.) Entscheidend ist das hervorgehobene *ist*: Benjamin verabschiedet sich damit von den bestimmten, historischen Sprachen (wie die deutsche Sprache) und redet von der Sprache als Akt, oder von dem Sprechakt *in* der Sprache, von dem innewohnenden Bedürfnis zu kommunizieren. Dieses Bedürfnis, „das Dasein der Sprache“, beschränkt sich nicht nur auf die Menschen oder Lebenwesen, sondern es „erstreckt sich auf schlechthin alles“. (140)

Dadurch widerspricht er hier nicht seiner früheren Aussage über den Unterschied zwischen dem sprachlichen Wesen der Sprache und ihrem geistigem Wesen, das in ihr (mittels des sprachlichen Mediums) ausgedrückt wird. Das geistige Wesen, das „sich“ – „Dieses ‚Sich‘ ist ein geistiges Wesen“ (141) – mitteilt, ist eine von jeder bestimmten Sprache unterschiedliche Substanz, es ist die Mittelbarkeit. Was Sprache dann mitteilt,

ist die Mitteilbarkeit selbst. Die Mitteilbarkeit ist der grundlegende Gehalt der Sprache, das einzig wahre Zentrum jeder Sprachtheorie.

Nachdem Benjamin die Mitteilbarkeit als eine grundlegende Struktur aufgestellt hat, führt es uns eine Sprachhierarchie vor Augen, die durch die Mitteilbarkeit zustande kommen konnte. Diese Sprachhierarchie ist eine Interpretation der Genesis. Die Bibel ist für ihn aber nicht, wie Benjamin vorausschickt, „offenbarte Wahrheit“, denn sie ist „zunächst in dieser Absicht nur darum unersetzlich, weil diese Ausführungen im Prinzipiellen ihr darin folgen, daß in ihnen die Sprache als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit vorausgesetzt wird.“ (147) Mit anderen Worten, Benjamin macht sich den religiösen Text zunutze als eine Parallele zu eigenen Gedanken über die Unendlichkeit des Wortes, der er sich durch eine Analyse des sprachlichen Wesens anzunähern hofft.

Das besondere Verhältnis vom schöpferischen Wort Gottes und der menschlichen Sprache findet Benjamin in der zweiten biblischen Schöpfungsgeschichte, die über die Erschaffung des Menschen berichtet: „Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.“ (Genesis 2,7) Der Mensch ist nicht wie andere Geschöpfe von Gottes Wort erschaffen, sondern aus Erde, und ihm wird die Sprache *gegeben*. Benjamin verweist in diesem Zusammenhang auch auf den ersten Akt der Schöpfung, in dem sie eine eigene Rhythmik hat: Es werde – Er machte (schuf) – Er nannte.

In diesem ‚Es werde‘ und in dem ‚Er nannte‘ am Anfang und Ende der Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache. Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluß einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es. Sie ist also das Schaffende, und das Vollendende, sie ist Wort und Name. In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. [...] Das absolute Verhältnis des Namens zur Erkenntnis besteht allein in Gott, nur dort ist der Name, weil er im innersten mit dem schaffenden Wort identisch ist, das reine Medium der Erkenntnis. Das heißt: Gott machte die Dinge in ihrem Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis. (148)

Der zweite Schöpfungsbericht unterscheidet sich wesentlich von dem ersten, denn „Er [Gott] wollte ihn [Menschen] nicht der Sprache unterstellen, sondern im Menschen entließ Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei aus sich.“ (149) Die menschliche Sprache ist dann nur ein schwacher Abglanz von der unendlichen Kreativität göttlichen Wortes. Die menschliche Sprache ist „gefallen“ – instrumentalisiert zur Benennung der Objekte – und endlich, weil sie Erkenntnis wurde, ihrer göttlichen Aktualität entledigt. Der Mensch entstand als das Ebenbild Gottes, aber durch die Einatmung des Lebens *und* der Sprache (Genesis 2,19), wird eine unüberbrückbare Differenz gesetzt.

Damit ist zugleich eine Hierarchie gesetzt: Das schöpferische Wort Gottes, die Benennungssprache des Menschen und die stumme Sprache der Dinge. Hier gründet sich die schon zitierte Wiederlegung der „mystischen“ Sprachtheorie. Die Sache an sich mag das geistige Wesen haben, nicht aber das Wort, denn sie ist in ihrem Namen nach dem *Menschenwort* erkannt.

Diese Erkenntnis der Sache [durch die menschliche Sprache] ist aber nicht spontane Schöpfung, [...] sondern es beruht der Name, den der Mensch der Sache gibt, darauf, wie sie ihm sich mitteilt. Im [menschlichen] Namen ist das Wort Gottes nicht schaffend geblieben, es ist an einem Teil empfangend, wenn auch sprachempfindend, geworden. Auf die Sprache der Dinge selbst, aus denen wiederum lautlos und in der stummen Magie der Natur das Wort Gottes hervorstrahlt, ist diese Empfängnis gerichtet. (150)

Die Empfängnis und Spontaneität nennt Benjamin einige Zeilen später „die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen“. Die *Übersetzung* ist das Prinzip, nach dem sich die Dinge dem Menschen mitteilen. Diese Übersetzung ist durch die allgemeine Mitteilbarkeit ermöglicht. Jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes), sagt Benjamin, kann als Übersetzung aller anderen betrachtet werden. Daher ist der Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, „denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können.“ (151)

In seiner Interpretation der Genesis deutet Benjamin den Sündenfall um, indem er ihn in linguistischen Begriffen nacherzählt: Die Mannigfaltigkeit von menschlichen (historischen) Sprachen einerseits, von verschiedenartigen „Übersetzungen“ aus der

Sprache der Dinge in die menschliche Sprache andererseits, sowie die stumme Sprache der Dinge herrscht schon im Garten Eden, vor der Sprachverwirrung, wie sie in der biblischen Episode vom Turmbau zu Babel (Genesis 11,1-9) beschrieben wird.³¹ Das hat außer der Sprachvielfalt andere schwerwiegende Folgen. Im Sündenfall wurde die ewige Reinheit des Namens angetastet:

Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel (nämlich einer ihm unangemessenen Erkenntnis), damit auch an einem Teile jedenfalls zum bloßen Zeichen [...] auch der Ursprung der Abstraktion als eines Vermögens des Sprachgeistes [sei] im Sündefall zu suchen. (153f.)

Sünde und Reinheit werden zu linguistischen und erkenntnistheoretischen Begriffen. Diese verweisen nicht auf eine Bindung zwischen Gott zu Mensch (wie die „mystische“ Theorie) oder Mensch zu Mensch (wie die „bürgerliche“ Theorie), sondern betreffen eine Beziehung zwischen Sprachen. Und die Sprachen sind, wie Benjamin sagt, *mittelbar*, d. h. ineinander übersetzbar. „Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.“ (157) Die Einheit der Sprachbewegung wird durch die Mittelbarkeit bewirkt, wobei der Garant des ununterbrochenen Mitteilungsstroms Gott ist. Benjamins Erwägungen schließen mit einem „gereinigten Begriff der Sprache“, der jedoch in allen Sprachen außer der göttlichen unvollkommen bleiben muss. Die Überlegungen zur Übersetzung, die ein Verhältnis zwischen Sprachen im wahrsten Sinne des Wortes darstellt, werden in seinem späteren Aufsatz fortgeschrieben.

³¹ Umberto Eco weist auf die Vulgata-Stelle (Genesis 2, 19) hin, in der Adam die Tiere „mit ihren Namen“ („nominibus suis“) nannte. Der Wortlaut der Stelle lässt unklar, ob Adam die Geschöpfe mit einem „wahren“, ihnen innewohnenden Namen nannte, oder mit einem arbiträren. In Luthers Übersetzung lesen wir: „Und Gott der HERR machte aus Erde alle die Tiere auf dem Felde und alle die Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.“ Von der Sprachvielfalt vor dem Turmbau zu Babel spricht auch Genesis 10. Genesis 10 und 11 stehen dadurch in einem Widerspruch; eine Interpretation dessen brächte erhebliche philosophische und theologische Schwierigkeiten. Vgl. Eco 14-16.

Suche nach der reinen Sprache: Die Aufgabe des Übersetzers

*Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist,
in der eigenen zu erlösen,
die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien,
ist die Aufgabe des Übersetzers.
Walter Benjamin IV.1, 19*

Die Aufgabe des Übersetzers wertet den Status der Übersetzung – als etwas Sekundäres, Abgeleitetes – ins Positive um. Benjamin beginnt seine Ausführungen zur Autonomie der Kunst mit einer scheinbar defätistischen Behauptung, „kein Gedicht [gelte] dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörschaft“ (IV.1, 9). Ein Kunstwerk existiert jenseits der Rezeption, und damit auch zum Teil jenseits des jeweiligen historischen Moments, in den es hereintritt. Für Benjamin bedeutet dies, dass das Kunstwerk einer völligen Determination von außen entgleitet und dass ihm etwas Grundlegendes und so absolut Unabhängiges und Ahistorisches eigen ist.

Genau in diesem Moment fängt eine Übersetzung an. Damit wird jedoch nicht gesagt, dass die Übersetzung das grundlegende, autonome Element des Kunstwerks mit einem Inhalt ausstattet. Für Benjamin besteht Übersetzung nicht vordergründig aus einem offenkundigem Inhalt; Übersetzung ist für ihn, wie schon gesagt, eine Form. Diese Form, die Benjamin auch als „Übersetzbarkeit“ bezeichnet, verdeutlicht das gleiche Prinzip wie die „Mitteilbarkeit“ in seinem früheren Aufsatz. „Übersetzbarkeit“ wie auch „Mitteilbarkeit“ sind ein strukturelles Merkmal innerhalb des Kunstwerks. Dieses Merkmal, die Eigenschaft des Kunstwerks, deutet auf einen Bereich jenseits des Kunstwerks (die reine Sprache) und ermöglicht dadurch eine Befreiung von dessen linguistischer Verstrickung.³²

Da Benjamins Ausführungen das Thema zuerst umkreisen, um es am Ende in allen seinen Bedeutungsschichten simultan zu entwickeln, wiederholen wir hier kommentierend seinen Vorgang. Benjamin sagt: „Sie [die Übersetzung] als solche [die Form] zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original“ (9). Eine Übersetzung beginnt

³² Vgl. Gasché: „[Translatability] is an operator of sorts, of difference, and not what one could commonly call an essence.“ (90)

also mit einer Rückkehr zum Anfang, der nicht ihr eigener ist. Eine Übersetzung kommt immer spät zur Welt: Benjamin redet von „Überleben“ und „Fortleben“ (10f.), als einer anderen Lebensform, die ja den Tod (des Originals) voraussetzt. Übersetzung hängt vom Kunstwerk ab, aber nicht von dessen Inhalt, sondern von dessen wesentlicher Form – vom wahren Wesen des Kunstwerks. Dieses Wesen, wie es ist, kann nicht mitgeteilt werden.

Was ‚sagt‘ denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage. Dennoch könnte diejenige Übersetzung, welche vermitteln will, nichts vermitteln als die Mitteilung – also Unwesentliches (9).

Das Wesen der Übersetzung ist also eine Form der Kommunikation (Mitteilung), aber nicht die Kommunikation (Inhalt) selbst. Wenn wir also das Wesen der Übersetzung als pure Form identifizieren, messen wir ihr eine Funktion der Form als solchen bei. Das Wesen der Übersetzung ist wesentlich eine Form, die das Wesen eines Anderen mit sich trägt.

Die Übersetzbarkeit eines Werkes betrifft also nicht die Grammatik, Lexik oder den offenkundigen Inhalt. Die Übersetzbarkeit eines Werkes ist davon abhängig, „ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach – der Bedeutung dieser Form gemäß – auch verlange“ (10). Das bedeutet, dass das Werk, wie es sein Wesen verlangt, die Art der von ihm abhängigen Formen bestimmen muss. Mit anderen Worten: Das Werk verlangt die Übersetzung, um *übersetzbar* zu sein – und dies ist keine Tautologie. Denn dieses Verlangen nach der Übersetzung, die *Übersetzbarkeit*, ist das, was das *literarische* Werk als solches ausmacht. Deshalb sagt Benjamin: „Übersetzbarkeit eignet gewissen Werken wesentlich – das heißt nicht, ihre Übersetzung ist wesentlich für sie selbst, sondern will besagen, daß eine bestimmte Bedeutung, die den Originalen innewohnt, sich in ihrer Übersetzbarkeit äußere“ (10).

Die „bestimmte Bedeutung“ des literarischen Werkes, des Originals, das seine Wiederbelebung durch Übersetzung verlangt, ist genau das, was „übersetzbar“ ist. Diese wesentliche Natur verlangt Übersetzung als Form und nicht als Inhalt, als Rahmen, aber nicht als Bild. Der Akt der Verwurzelung des Originals innerhalb der eigenen Formen ereignet sich im Kontext des „Lebens“. „So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit

dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten“, schreibt Benjamin, „geht die Übersetzung aus dem Original hervor. Zwar nicht aus seinem Leben so sehr denn als seinem ‚Überleben‘“ (10). Die Übersetzung beginnt mit dem Tod des Originals, soweit das Original nur als eigenes Nachleben überlebt. Das Verlangen nach Übersetzung, das das Original ausstrahlt, kommt so aus dem Jenseits; es ist der Lärm des Geistes, der eine neue Verkörperung, eine neue Form sucht. Das Kunstwerk lebt jenseits des historischen Moments seines Ursprungs, jenseits des linguistischen und kulturellen Moments, wie ein Gespenst nach seinen Ersatzformen suchend, weil es tot ist, genauer: tot geboren. Erst durch den Tod wird das Kunstwerk übersetzbar.

Wenn wir auf den Benjaminschen Geist jedoch einen näheren Blick werfen, stellen wir fest, dass er seinem Wesen nach historisch ist. Benjamin sagt nämlich:

Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen. Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen (11).

Das sogenannte natürliche Leben kann nur historisch, und in der Geschichte erfasst werden. Benjamin kehrt die übliche Vorstellung um von Geschichte als Nebenprodukt der Natur, von Geschichte als der gefallenen Natur, und hebt so die Dichotomie zwischen der natürlichen und der historischen Welt auf. Natur ist historisch, und Geschichte umfasst Natur. Die „Natur“ der Übersetzung gibt Form (nicht aber den Inhalt) der Natur des Kunstwerks. Diese Natur ist wesentlich historisch. Der Übersetzung-Begriff gestaltet also den Original-Begriff in Sinne der Historizität um: Das Original ist ebenso historisch wie die Übersetzung; die Übersetzung ist genauso „natürlich“ (ursprünglich) wie das Original. Das Nach- und Fortleben des Kunstwerks gründet auf dem, was es verlangt, nämlich Übersetzung, da ohne Übersetzung die Dialektik von Natur und Geschichte, oder die *undarstellbare Historizität* der Natur, nicht dargestellt werden kann.³³ Diese

³³ Die Historizität, bzw. die *Geschichtlichkeit*, ist verwandt mit Benjamins Begriffen von *Übersetzbarkeit* (in *Die Aufgabe des Übersetzers*), *Mittelbarkeit* (in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, vgl. oben), *Reproduzierbarkeit* (in *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*) und *Kritisierbarkeit* (in *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*). Es handelt sich um eine „Substantivierung von Möglichkeiten, die ihrem Subjekt eher zufallen, als daß sie von ihm ausgehen“ (Weber 124). Es sind Strukturen, die das Verborgene in einem bestimmten Akt der Darstellung zum Vorschein bringen.

Darstellung ist ein besonderer Akt einer anti-mimetischen Repräsentation, es ist eine Darstellung des Verborgenen:

So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander. Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft oder intensiv verwirklicht, kann sie es. (12)

Die Übersetzung enthüllt das Verborgene, indem sie das Verhältnis offenlegt, wahrhaftig „offenbart“³⁴. Sie illuminiert das Verhältnis, nicht aber die sich aufeinander beziehenden Begriffe; sie illuminiert das Dasein einer Konstellation³⁵, kann aber die Sterne zu einem sinnvollen, mythischen Gebilde nicht verbinden.

Und schließlich, was eine Übersetzung offenbart, ist das zeitlose, universelle Wesen, das alle Sprachen teilen. Im Moment seines Heraustretens aus der Geschichte wird die ewige Natur der Sprachen aufgedeckt - und damit zugleich die Historizität der Geschichte hereingebracht. Diese Familienähnlichkeit unter den Sprachen, der die Übersetzung die Form verleiht, „besteht darin, daß die Sprachen einander nicht fremd, sondern a priori und von allen historischen Beziehungen abgesehen einander in dem verwandt sind, was sie sagen wollen“ (12). Vor allen historischen Banden bilden die Sprachen das Band des Blutes. Das bedeutet jedoch noch lange nicht, dass Benjamin die Sprache überhaupt von der Geschichte löst: Er setzt Historizität der Sprache als Vorbedingung zum Eintritt in die Geschichte voraus. Für Benjamin ist die Sprache nicht nur in der Geschichte tätig, sie ist das *Medium der Geschichte* selbst. Die innere Affinität aller Sprachen ist die Wahrheit der Geschichte.

Es ist die Aufgabe der Übersetzung, diese linguistische Affinität und die Wahrheit der Geschichte zu zeigen. Wie Benjamin es äußert: „In Wahrheit aber bezeugt sich die Verwandtschaft der Sprachen in einer Übersetzung weit tiefer und bestimmter als in der oberflächlichen und undefinierbaren Ähnlichkeit zweier Dichtungen.“ (12) Für Benjamin ist es unbestreitbar, dass die Wahrheit der Übersetzung jenseits der Treue zum Original im Sinne von direktem Mitteilen und Mimesis liegt. Die Übersetzung bemüht sich nach

³⁴ Denn die Sprache bei Benjamin ist Teil eines Erkenntniskontinuums, das bis zur religiösen Offenbarung hinreicht. Vgl. *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, II.1, 146.

³⁵ Der zentrale Begriff des Trauerspielbuchs, dessen theoretische Vorstufe der Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* ist.

ihm keineswegs, das Original nachzuahmen oder sich ihm anzunähern, es handelt sich, wie oben schon erwähnt wurde, keinesfalls um eine „treue“ Reproduktion in eine andere Sprache im Sinne von Stil und Inhalt. Die Übersetzung *transformiert* die Sprache eines Textes in die Sprache eines anderen. Sie verdunkelt die immanenten Tendenzen im Kunstwerk nicht, sondern macht sie im Gegenteil auf der Wortebene deutlich. Wie Benjamin betont: „Es gibt eine Nachreife auch der festgelegten Worte. Was zur Zeit eines Autors Tendenz seiner dichterischen Sprache gewesen sein mag, kann später erledigt sein, immanente Tendenzen vermögen neu aus dem Geformten sich zu erheben.“ (12f.)

Die Historizität eines Textes liegt also nicht in der bloßen Tatsache, dass der Text beispielsweise einer zeitlich zurückliegenden Epoche angehört. Die Historizität ist kein abgeschlossener Prozess, denn „es gibt eine Nachreife auch der festgelegten Worte“. Aus dieser Nachreife hört Benjamin heraus die „immanenten Tendenzen“ der „dichterischen Sprache“ des Autors. Diese Tendenzen werden aber von keiner überhistorischen Gewalt bestimmt und sie existieren nicht außerhalb der linearen Zeit. Was Benjamin als das Echo des Kunstwerks wahrnimmt, als die innere Stimme des Kunstwerks, die nicht aufhört, aus dem Jenseits zu sprechen, unterliegt dem Zeitgeschmack jeweiliger Epoche. Mit anderen Worten: Das Nicht-Mitteilbare des Kunstwerks, das die Übersetzung in ihre Form erfasst und insgeheim, still bauchredet, findet ihre Stimme im Moment der Kultur, aus der sie entspringt.³⁶

Dies ist eine Wendung in der Lektüre von Benjamins Text. Denn es bedeutet, dass Benjamins scheinbar esoterische, ahistorische Überlegungen zum Wesen der Sprache und zur Kunst der Übersetzung grundsätzlich historischer Natur sind. Benjamin bezieht sich hier auf einen bestimmten kulturhistorischen Moment. Der kulturhistorische Moment *vermittelt* das Nicht-Mitteilbare der Sprache. Deshalb kann Benjamin folgende Frage

³⁶ Hier schließe ich an die Ausführungen Gasché's an. Gasché liest die adamitische Namensgebung (in *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*), genauso wie die Übersetzung, als kognitive, Differenz-setzende Akte, die dadurch zu philosophischen Konzepten werden. Aber auch die haben ihre „intrinsic limits“ (Gasché 95). Mit Verweis auf Benjamins: „Damit ist allerdings zugestanden, daß alle Übersetzung nur eine irgendwie vorläufige Art ist, sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen. Eine andere als zeitliche und vorläufige Lösung dieser Fremdheit, eine augenblickliche und endgültige, bleibt den Menschen versagt oder ist jedenfalls unmittelbar nicht anzustreben.“ (IV.1, 14), sagt Gasché, dass die Strukturen von Mittelbarkeit und Übersetzbarkeit, die die immanenten Tendenzen in der Sprache in die reine Sprache transzendieren sollen, nicht „different enough“ sind (Gasché 98). Sie bleiben der Immanenz (dem historischen Moment) verhaftet.

stellen: „Worin kann die Verwandtschaft zweier Sprachen, abgesehen von einer historischen, gesucht werden?“ (13) Und seine Antwort lautet:

In der Ähnlichkeit der Dichtungen jedenfalls ebensowenig wie in derjenigen ihrer Worte. Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Alleheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache. Während nämlich alle einzelnen Elemente, die Wörter, Sätze, Zusammenhänge von fremden Sprachen sich ausschließen, ergänzen diese Sprachen sich in ihren Intentionen selbst. (13f.)

Es ist die Intention³⁷ der Sprache, die die immanenten Tendenzen des Kunstwerks begleitet. Benjamin koppelt eine Kette von Ursache und Wirkung mit der Intention der Sprache *an sich*. Diese Intention ist im Kunstwerk ausgedrückt durch die immanenten Tendenzen eines spezifischen linguistischen und kulturellen Milieus. Dieser Ausdruck ist die historische Komponente eines Werks. Aber außer der und über die Stimme aus der Geschichte enthält das Werk ein „überhistorisches“ Element, das es mit allen Sprachen gemein hat. Es ist dieses überhistorische (aber nicht ahistorische) Element, das die Intention der Sprache ist. Die Sprache versucht, diese Intention bekanntzugeben, insoweit als es durch das Kunstwerk versucht auszudrücken, das sie eine Intention hat. Was die Sprache mitteilen will, abgesehen von ihrer Intention zu kommunizieren, verbleibt flüchtig und bildet die Basis – jedoch in unterschiedlicher Form – für das Original wie die Übersetzung. Aber vor allem bleiben die Sprachen durch ein einziges Band verbunden: Intention, die mit sich die Reinheit der Sprache bringt, mit anderen Worten: Die Intention auf die reine Sprache.

Für Benjamin zielt die reine Sprache – die nie relativ ist und deshalb nie „aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als die reine Sprache hervorzutreten vermag“ (14) – auf das messianische Ende der eigenen Geschichte:

Wenn aber diese [die Sprachen] derart bis ans messianische Ende ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung, welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen: wie weit

³⁷ Die Intention auf die reine Sprache ist, wiederum nach Gasché, „the transcending power of the linguistically immanent structures of difference“ (Gasché 98). Die Kopplung an die immanenten Tendenzen ist ein wesentlicher Punkt.

ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag. (ebd.)

Die unterschiedlichen Formen der Bedeutung verbleiben in Harmonie mit der Intention der reinen Sprache. Deshalb beinhaltet jede Form in sich ihre historische Aufgabe, ihr messianisches Ende. Benjamin schreibt nämlich vom messianischen Ende „ihrer Geschichte“, nicht „der Geschichte“. Das bedeutet, dass für Benjamin jede Form der Bedeutung, auch wenn sie auf unterschiedliche Weise und zu unterschiedlichen Zwecken im Kunstwerk ausgedrückt ist, den gleichen Anfangs- und Endpunkt hat: Die Ausschöpfung ihrer individuellen Geschichte, was auch das Ende der Geschichte bedeutet. Die messianische Komponente der Intention auf die reine Sprache ist dann zweierlei: Auf der einen Seite setzt sie den historischen Fortschritt in Bewegung, die Bewegung in der Zeit, die Bewegung des einzelnen Kunstwerks. Auf der anderen Seite veranschaulicht die Fortschritt-Bewegung die Historizität des Kunstwerks oder die Bewegung der Geschichte als solcher. Benjamin schreibt simultan von zwei unterschiedlichen, aber miteinander wesentlich verwandten Bewegungen: von der materiellen Geschichte, und von der Historizität. Die konzeptuelle Grundlage, die diese zwei Bewegungen durchquert, grenzt die Vorbedingung für das Entfalten der materiellen Geschichte ab. Übersetzung hat an beiden Bewegungen teil, sie offenbart beide in ihrer grundlegenden Dialektik – ohne ihre grundlegende Bedeutung zu enthüllen.

Die Übersetzung hat diese privilegierte Position dank ihrer Natur inne, denn es ist genau die Verwandtschaft aller Sprachen, die die Übersetzung ermöglicht. Die Bewegung der Übersetzung von ihrer Möglichkeit her – „Übersetzbarkeit“ – bis zu der Vollendung beschreibt ihre innere Aufgabe:

Übersetzung also, wiewohl sie auf Dauer ihrer Gebilde nicht Anspruch erheben kann und hierin unähnlich der Kunst, verleugnet nicht ihre Richtung auf ein letztes, endgültiges und entscheidendes Stadium aller Sprachfügung. In ihr wächst das Original in einen gleichsam höheren und reineren Luftkreis der Sprache hinauf, in welchem es freilich nicht auf die Dauer zu leben vermag, wie es ihn auch bei weitem nicht in allen Teilen seiner Gestalt erreicht, auf den es aber dennoch in einer wunderbar eindringlichen Weise wenigstens hindeutet als auf den vorbestimmten, versagten Versöhnungs- und Erfüllungsbereich der Sprachen. (14f.)

Sobald die Übersetzung ihr Ziel erreicht hat, nämlich „ein letztes, endgültiges und entscheidendes Stadium aller Sprachfügung“, bringt sie den Samen des Originals zur Reife, den sie in sich getragen hat. In diesem fruchtbaren Boden von Versöhnung und Erfüllung wird das Original im Sinne seines unendlichen Wesens wiedergeboren (oder zum ersten Mal lebendig geboren). Noch einmal dem Ursamen entspringend, verwirklicht das Original sein Nachleben in dem innerhalb der Form der Übersetzung gewonnenen Lebensraum.

„Genauer läßt sich dieser wesenhafte Kern als dasjenige bestimmen“, fährt Benjamin fort, „was an ihr [der Übersetzung] selbst nicht wiederum übersetzbar ist. Mag man nämlich an Mitteilung aus ihr entnehmen, soviel man kann und dies übersetzen, so bleibt dennoch dasjenige unberührbar zurück, worauf die Arbeit des wahren Übersetzers sich richtete.“ (15) Die Aufgabe des Übersetzers ist nicht, wie Benjamin wiederholt, von alltäglicher Kommunikation oder Faktenübertragung eines Textes bestimmt. Die wesentliche Natur des Originals ist das, was immer unübersetzbar bleibt. Die Übersetzung irrt, wenn sie gewaltsam Worte legt in den Mund, der die Wahrheit spricht, denn die Wahrheit spricht durch die Stille. Die Aufgabe des Übersetzers ist, einen Raum, eine Form für diese Stille zu schaffen, in der sie als absolute Stille wahrgenommen werden kann, die vor den unterschiedlichen Sphären existiert, in denen die historischen, unreinen Sprachen umlaufen.

Und schließlich versagt eine erfolgreiche Übersetzung, eine, die treu zur Übersetzung, und so zum Unübersetzbaren ist, in der weltlichen Aufgabe des Übersetzers. Benjamin sagt: „[...] so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein Königmantel in weiten Falten. Denn sie bedeutet eine höhere Sprache als sie ist und bleibt dadurch ihrem eigenen Gehalt gegenüber unangemessen, gewaltig und fremd.“ (ebd.) Der Gehalt der Übersetzung ist durch ihre Sprache gegeben, aber er bleibt verborgen, überdeckt mit den weiten Falten seines Königmantels. Was darauf hindeutet, dass die Übersetzung die erhabenen Höhen der reinen Sprache erreicht hat, ist die Erkennung dieser „königlichen Anwesenheit“, bzw. der Trennung zwischen dem Gehalt und der Sprache, die im Original „noch eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale“ (ebd.) bilden. Die Übersetzung, die mit dem Ziel auf die reine Sprache arbeitet, vermittelt, wie gesagt, keinen Gehalt, sondern das unübersetzbare, in allen Sprachen

schlummernde Wesen, indem sie die Sprachen aufeinander bezieht. Und das ist genau die Ironie der Übersetzung: „Übersetzung verpflanzt also das Original in einen wenigstens insofern – ironisch – endgültigeren Sprachbereich, als es aus diesem durch keinerlei Übertragung mehr zu versetzen ist, sondern in ihn nur immer von neuem und an andern Stellen erhoben zu werden vermag.“ (IV.1, 15)

Die Übersetzung wird – ironisch – sich selbst, indem sie nicht wirklich übersetzt. Ironie als eine Form des Versagens, die trotzdem schöpferisch ist, ist eine romantische Ironie: „Nicht umsonst mag hier das Wort ‚ironisch‘ an Gedankengänge der Romantiker erinnern.“ (ebd.) Wie für die Jenaer Romantiker, ist auch für Benjamin die Ironie proaktiv und kreativ. Indem die Übersetzung – wesentlich und ironisch – versagt, wird das Original aber nicht zerstört, sondern neu geboren im fruchtbaren Boden der reinen Sprache. Die Aufgabe des Übersetzers ist es, dem Original sein einzigartiges Nachleben zu verschaffen mit einer Geschichte jenseits des kulturell-historischen Kontextes, in dem das Original zum ersten Mal erschien. Es ist auch die Ironie der Übersetzung, dass sie das Original mit seiner Historizität bedenkt und es innerhalb der materiellen Geschichte verortet als ein aktives, seine eigene Zukunft gestaltendes Gebilde. Die Form der Übersetzung ist dann ironisch und messianisch, indem sie den „heiligen Raum“ markiert, in dem das Original wiedergeboren und – *zum ersten Mal* – erlöst werden kann.

„Wie nämlich die Übersetzung eine eigene Form ist,“ sagt Benjamin, „so läßt sich auch die Aufgabe des Übersetzers als eine eigene fassen und genau von der des Dichters unterscheiden.“ (16) Die Aufgabe des Übersetzers unterscheidet sich von der des Dichters, weil der Dichter einen Raum öffnet, in dem das Wesen des Werks tot geboren werden kann; der Übersetzer öffnet einen Raum, in dem das Werk des Dichters wiedergeboren werden kann. Was diese Geburt und diese Reihe von Wiedergeburten (Übersetzungen) kennzeichnen, ist eine historische Bewegung einerseits und eine überhistorische linguistische und ästhetische, durch Zeit und Raum von sonst fremden Kulturen geteilte Einheit andererseits.

Der Dichter erfasst einen historischen Moment in allen seiner Möglichkeiten als ein messianisches Ende der Geschichte in sich selbst, als ob jedes Kunstwerk für Benjamin seine eigene, einzigartige Apokalypse enthielte. Die Arbeit des Übersetzers komprimiert die historischen Brüche, die es ermöglichen, die Geschichte als solche zu

verstehen – mit anderen Worten: Die Übersetzung vermittelt Historizität, während das Original die Historiographie diktiert. Das Kunstwerk in seiner Autonomie steht nicht außerhalb der Geschichte, es ist Geschichte. Die Übersetzung enthüllt, oder *lehrt* diese Tatsache: „[...] so steht mit ihren Keimen solcher Sprache die Übersetzung mitten zwischen Dichtung und der Lehre. Ihr Werk steht am Ausprägung diesen nach, doch es prägt sich nicht weniger tief ein in die Geschichte.“ (17) Tief in der Geschichte eingepägt, die Übersetzung schwankt zwischen der überhistorischen und der historischen Materialität seiner Ankunft. Die Übersetzung übersetzt nicht nur ihre wesentliche Natur, sondern das Band zwischen Historizität und Sprache. Was die Übersetzung verbindet, wird aber getrennt, sobald die Übersetzung versucht, ihr Objekt in eine höhere Sphäre zu versetzen. Und das ist genau die Lösung, nach der die Übersetzung sucht für die Aufgabe, die sie sich selbst stellte. „Ja, diese Aufgabe: in der Übersetzung den Samen reiner Sprache zur Reife zu bringen, scheint niemals lösbar, in keiner Lösung bestimmbar.“ (17)

Da die Übersetzung unfähig ist, eine Lösung für ihre Aufgabe zu finden weder außerhalb ihrer selbst - und so außerhalb der Geschichte -, noch innerhalb der streng materiellen historischen Praxis, kehrt sie wiederholend zum Kunstwerk zurück und grenzt so das geschichtliche Fortschreiten des Originals und das messianische Moment ab. Jede Wiederaufarbeitung des Originals im Sinne der formalen Darstellung des Wesens der Übersetzung (der Übersetzung als *Form*) und so des Wesens des Originals (seiner *Übersetzbarkeit*) ist der Rücktritt zum historischen Beginn und zum Ursprungsmoment des Werks. Es ist also die Bewegung des Originals von der reinen Historizität zur (in die) Geschichte (in die unreine, gefallene Sprache).

Diese Kreisbewegung beschreibt die messianische Kraftrichtung des Kunstwerks, genauso wie der Anfang des Werkes sein Ende ersetzt und die eigene Apokalypse, die das Werk herbeiführt, der ursprüngliche Samen des Originals ist. Dieser Samen ist für Benjamin das Wort selbst. „Auch im Bereiche der Übersetzung gilt: [...] im Anfang war das Wort.“ (18) Die messianische, historische Ankunft des Werkes äußert sich an der Oberfläche des Werks, nicht in dessen Struktur. So entfernt Benjamin von der Aufgabe des Übersetzers jede unreine Intention. Von der Grammatik enthoben, das nackte Wort hüllt sich in seinen Königsmantel und verlangt seine souveräne Historizität. Unter dem

Königsmantel durchschimmert die Wahrheit des Wortes und so der Übersetzung. „Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen.“ (ebd.) Der nackte Körper des Wortes (die Wahrheit) ist nämlich nie im Original enthüllt. Die Anwesenheit, die das Original ausstrahlt und gebärt, ist nicht die Anwesenheit selbst, sondern „die Geburt zur Anwesenheit“. Die Geburt zur Anwesenheit, die das Original vollbringt, ist in der Tat eine Totgeburt.

Was verlangt wird und was die Aufgabe des Übersetzers ist, ist eine Wiederbelebung dieses Körpers und seiner verborgenen Lebensgeschichte in der reinen Sprache, die jede fremde Sprache verbindet. Fremde Sprache bedeutet hier nicht, dass die Sprache des Originals primär wäre. Jedes Original ist eine Übersetzung aus der reinen Sprache in eine fremde Sprache, jede historische Sprache ist eine fremde Sprache. „Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers.“ (19)

Dekonstruktive Lektüre und eine Kritik daran

*Was als die eigene Sprache gilt,
ist von allen Sprache die aufs äußerste verschobene,
die am meisten entfremdete.
Paul de Man 208*

Obwohl Benjamin bei seiner Beweisführung einige Beispiele aus dem Deutschen und dem Französischen nennt, scheint er in seinen beiden Aufsätzen vor allem eine theoretische Aussage zu Sprachkonzepten, oder „hypothetischen“ Sprachen, machen zu wollen. Wenn er von Fremdheit spricht, meint er eine metaphysische Fremdheit, oder Einsamkeit der Sprachen, die sich nach der Wiedervereinigung mit der reinen Sprache sehnen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob Benjamins Ausführungen eine Art Modell, oder Darstellungsweise für die Übersetzung aus den „menschlichen“ Sprachen sein können, wie zum Beispiel aus dem Französischen ins Deutsche.

Die übliche Annahme – und Praxis – lautet, dass Übersetzung eine Überführung einer Sprache in eine andere ist. Mindestens die Terminologie, die wir benutzen, schafft eine wesentliche Differenz, indem einerseits vom „Original“, andererseits von der „Übersetzung“ gesprochen wird, und damit gleich eine epistemologische Hierarchie aufgestellt wird. Denn die Übersetzung muss in dieser Opposition immer „abgeleitet“ und „nicht ursprünglich“ bedeuten. Das Original sei demgegenüber „natürlich“ und eine Übersetzung klinge „natürlich“, wenn sie sich „wie ein Original“ liest, bzw. nicht „wie eine Übersetzung“. Diese Praxis wird immer stärker kritisiert. Es wird auf „die zähesten Vorurteile über die Ursprünge und Herleitungen“ gerade am Beispiel von Übersetzung hingewiesen. (Chow 184) „Of the ‘translation’, a tyrannical demand is made: the translation must perform its task by conveying the ‘original’ without leaving traces; the ‘originality of translation’ must lie in ‘self-effacement, a vanishing act’“, sagt Rey Chow, die sich mit dem kolonialen Diskurs beschäftigt. (ebd.) Das „Verschwinden von Spuren“ der Übersetzung wäre dann der Fall, in dem sich die Übersetzung „wie ein Original“ liest, während der andere Fall, in dem man die Strukturen des Originals in dem übersetzten Text spürt, oder die „Übersetzt-heit“ des Textes, eine „richtigere“, „wahrhaftigere“ Übersetzung wäre.

Dies ist eine zugespitzte Formulierung, die zu der Vorstellung führen könnte, dass die Übersetzung eine Art Phantom des Originals sei, entweder getarnt, oder seine Unterschiedlichkeit zu Tage tragend. Dem ist aber nicht so. Denn auch wenn sich die Übersetzung „wie ein Original“ liest, bleibt sie eine „gute“ Übersetzung; diese Auffassung konserviert nur die herkömmlichen Vorstellungen von Original und Übersetzung. Und eine wörtliche Übersetzung, die gegen die Sinnwiedergabe geht, ist auf keinen Fall wahrhaftiger, was übrigens Benjamin klar macht: „Dem neunzehnten Jahrhundert standen Hölderlins Sophokles-Übersetzungen als monströse Beispiele solcher Wörtlichkeit vor Augen.“ (IV.1, 17) „Treue und Freiheit [...]“, sagt Benjamin, „die althergebrachten Begriffe in jeder Diskussion von Übersetzungen“, scheinen „einer Theorie, die anderes in der Übersetzung sucht als Sinnwiedergabe, nicht mehr dienen zu können.“ (ebd.) Diese Weise, die Aufgabe des Übersetzers zu betrachten, führt in eine um so undurchdringlichere Verfinsterung deren Lösung. (ebd.) „Übersetztheit“ eines Textes ist eben nicht das, was Benjamin unter dem Begriff Übersetzbarkeit versteht. Beim näheren Betrachten spielt die epistemologische Opposition zwischen Original und Übersetzung für Benjamin keine Rolle. Seine „Dekonstruktion“ des Originals geht über die Aussage hinaus, dass das Original nicht mehr „originell“ ist. Jede Lektüre, die in der begrifflichen Aporie zwischen Ursprung und Ableitung haften bleibt, liest an Benjamin vorbei. Paul de Mans Essay (de Man 1997), wie unumgänglich er für das Verständnis einiger Figuren Benjamins auch ist, vollzieht eine genau solche Lektüre.

De Man konzentriert sich zuerst auf die negativen Momente der Übersetzung, nämlich auf die *Unübersetzbarkeit*. Die Figur des Übersetzers, und nicht des Dichters, rückte laut de Man deshalb in den Mittelpunkt, weil „der Übersetzer, per definitionem, scheitert“ (de Man 192). „Der Übersetzer muß aufgeben angesichts der Aufgabe, das wiederzufinden, was im Original gegeben war.“ (ebd.) Der Übersetzer ist „von Anfang an verloren“. (ebd.) Die Übersetzung steht der Kritik oder der Literaturtheorie näher als der Dichtung selbst. Die Theorie der Literatur, sowie die kritische Philosophie und Geschichte,

beziehen sich auf das, was im Original der Sprache zugehört, und nicht auf die Bedeutung als außersprachliches Korrelat, das paraphrasiert und nachgeahmt werden könnte. Sie entstellen, sie zerstören das Original, sie enthüllen, daß das

Original immer schon entstellt war. Sie enthüllen, daß ihr Mißlingen, das auf die Tatsache zurückzuführen schien, daß sie zweitrangig sind, ein wesentliches Mißlingen, eine wesentliche Entstellung enthüllt, die schon im Original gegeben war. (de Man 196f.)

De Man ist Benjamin sicher gerecht, wenn er das Original dekanonisiert und, ähnlich wie Benjamin, die Metapher des Todes aufgreift. Der Tod des Originals ist für Benjamin die Bedingung der Übersetzung, er markiert den Anfang seines Nachlebens. Die argumentative Härte de Mans, die in der forcierten Negativität der Wortwahl ihre Entsprechung findet, geht aber weiter. Nicht nur besteht er auf der „Zweitrangigkeit“ der Übersetzung, die in Benjamins Überlegungen keinen Platz hat, sondern er blendet absichtlich das Konzept von Über- und Fortleben des Kunstwerks aus. Der Übersetzung wohne nach de Man eine besonders gefährliche Bedrohung inne – Fall in die Sinnlosigkeit – etwas, das wesentlich destruktiv ist, weil es der Sprache selbst angehört.

Wir glauben, uns zwanglos in unserer eigenen Sprache zu bewegen, wir empfinden eine Behaglichkeit, eine Vertrautheit, eine Geborgenheit in der Sprache, die wir unsere eigene nennen, in der wir uns nicht fremd fühlen. Die Übersetzung enthüllt, daß diese Entfremdung in der Beziehung zu unserer ursprünglich eigenen Sprache, in die wir ursprünglich einbezogen sind, auf eine Weise entstellt ist, die uns eine besondere Entfremdung aufnötigt, ein besonderes Erleiden. (197)

Benjamin redet nicht von „unserer [diesseitigen] eigenen Sprache“, sondern von der Sprache des Originals, die eine [aus dem Jenseits kommende] reine Sprache spricht, bzw. in der durch die Übersetzung die reine Sprache zum Sprechen gebracht werden kann. Mit der Verdrehung des Wortes Benjamins behauptet de Man das Gegenteil davon, worauf der Übersetzer-Aufsatz zielt. De Man verleiht Benjamins Überlegungen eine zeitgenössische politische Dimension, er profaniert sie. Der Sarkasmus dieser Auffassung kommt besonders dann zu Tage, wenn wir den Aufsatz von Benjamin im Kontext der Sprachkrise der Jahrhundertwende lesen möchten: Ist die absolute, tödliche Entfremdung von der eigenen Sprache, die de Man darstellt, heute deren Ergebnis?

Seine Vorgehensweise illustriert de Man am „Bruch der Gefäße“, einer Figur, die in Benjamins Text vorkommt.

Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich *zusammenfügen* zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten *einander zu folgen*, doch *nicht so zu gleichen haben*, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich abbilden, um so beide *wie Scherben* als *Bruchstück* einer größeren Sprache erkennbar zu machen. (Benjamin IV.1, 18. H.v.m.)

Carol Jacobs liest diese Stelle ganz richtig so, dass die Zusammenfügung von Übersetzung und Original ein Bruchstück entstehen lässt. Sie übt eine Kritik an der englischen Übersetzung dieser Stelle; die Kritik ist bei ihr genauso wie bei de Man Teil der Deutungsstrategie. Die Stelle lautet folgendermaßen:

Fragments of a vessel which are to be *glued together* must *match* one another in the smallest detail. In the same way a translation, instead of resembling the meaning of the original, must lovingly and in detail *incorporate* the original's mode of signification, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language, just as fragments are part of a vessel. (H.v.m.)³⁸

Jacobs schlägt dann eigene Übersetzung vor:

Just as fragments of a vessel, in order to be *articulated* together, must *follow* one another in the smallest detail but need not resemble one another, so, instead of making itself similar to the meaning [Sinn] of the original, the translation must rather, lovingly and in detail, in its own language, *form itself according to the manner of meaning* [Art des Meinens] of the original, to make both recognizable as the broken part of a greater language, just as *fragments are the broken part* of a vessel. (Jacobs 762. H.v.m.)

Während Zohns Übersetzung suggeriert, dass durch die Zusammenfügung eine Gesamtheit entstehen könnte (glue together, match, incorporate), besteht Benjamin (und Jacobs) darauf, dass das Original schon ein Bruchstück gewesen war.³⁹ Das ist genau das, was Benjamin schon früher artikulierte: Auch das Original ist eine Übersetzung, eine Übersetzung aus der reinen Sprache. Die Sprachen ergänzen sich in der Art des Meinens, „bis es aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als *die reine Sprache*

³⁸ Benjamin, Walter (1969). „The Task of the Translator“. Walter Benjamin, *Illuminations*. New York: Schocken, 78. Übersetzt von Harry Zohn. Jacobs hebt die Klarheit von Zohns Übersetzung hervor als einen unerlässlichen Beitrag zum Verständnis von Benjamin für englischsprachige Leser. Ihre Kritik will andere mögliche Versionen einer Übersetzung ins Spiel bringen. (Jacobs 755)

³⁹ Jacobs konzentriert sich typischerweise auf die Dynamik der Fragmentierung, nicht auf die reine Sprache.

herauszutreten vermag“ (Benjamin IV.1, 14. H.v.m.) Ohne den Hinweis auf die reine Sprache bleibt diese Aussage sinnlos. Zohns Übersetzung besticht durch Klarheit, sie verdrängt aber die wichtige Bewegung der Verwandlungen in Benjamins Text: Die Scherben folgen einander, sie gleichen einander aber nicht.

Ohne den geistesgeschichtlichen Hintergrund kann die ungewöhnliche Metapher vom „Bruch der Gefäße“ – die anscheinend wider die Bilder der organischen Leiblichkeit wie „der Same reiner Sprache“ oder „Frucht und Schale“ geht, in Wirklichkeit sie aber ergänzt und korrigiert – leicht missverstanden werden. Jacobs zitiert in diesem Zusammenhang Gershom Scholem, der eine kabbalistische Bedeutung dieser Metapher ins Bewusstsein ruft:

Zugleich steht in Benjamins Sinn aber der kabbalistische Begriff des *Tikkun*, der messianischen Wiederherstellung und Ausbesserung, die das im „Bruch der Gefäße“ zerschlagene und korrumpierte ursprüngliche Sein der Dinge und auch der Geschichte zusammenflickt und wiederherstellt. (Scholem 1983, 66; vgl. Jacobs 763)

Paul de Man beruft sich in seiner Beweisführung auf Carol Jacobs und ihre Kritik der angeführten Stellen mit dem Kommentar:

Bei Benjamin steht die Fragmentierung am Anfang; in bezug auf jene *reine Sprache* ist jedes Werk gänzlich zerstückelt, es hat nichts mit ihr gemein, und jede Übersetzung ist gänzlich zerstückelt in ihrem Bezug auf das Original. Die Übersetzung ist das Fragment eines Fragments, sie zerbricht das Bruchstück [...] und nie fügt sie es wieder zusammen; es gab von vornherein kein Gefäß, oder kein Bewußtsein, keinen Zugang zu ihm, so daß es für alle Absichten und Zwecke nie eines gegeben hat. (de Man 207)

In dieser *tour de force* der Dekonstruktion, die auf die Abgründe einer *mise en abîme* (und so in die Irre) zielt, zeigt de Man seine Intention auf eine grundsätzliche Trennung, auf eine unbehebbar Disjunktion zwischen Rhetorik und Poetik, Logos und Lexis, Dekonstruktion und Hermeneutik. In seiner Kritik der Metapher, die eine tropologische Totalisierung vollzieht, zu Gunsten der wesentlich fragmentarischen Metonymie bedient er sich (ironischerweise) einer Metapher der Zerstückelung. Das Original wird nach ihm bei Benjamin in Bewegung gesetzt,

die eine Bewegung des Zerfalls ist, eine Zerstückelung. Diese Bewegung des Originals stellt ein Umherirren dar, eine *errance*, eine Art dauerndes Exil [...] aber es ist eigentlich kein Exil, denn es gibt keine Heimat, nichts, aus dem man vertrieben worden wäre. Und am wenigsten gibt es so etwas wie *reine Sprache*, diese existiert nicht, außer als dauernde Disjunktion, die alle Sprachen als solche bewohnt, darin inbegriffen und ganz besonders die Sprache, die man seine eigene nennt. Was als die eigene Sprache gilt, ist von allen Sprache die aufs äußerste verschobene, die am meisten entfremdete. (de Man 208)

Am Ende sagt de Man, dass es kein Original gebe, da es schon immer kaputt gewesen sei. Das Original ist eine Illusion – diese Illusion wird aber beibehalten als Quelle von unendlichen Differenzen (Fragmentierungen). De Man sagt also nichts wesentlich Neues zu der, von der Dekonstruktion außer Kraft gesetzten, epistemologischen Opposition von Original und Übersetzung. Er macht zur Bedingung, dass das Original pur und unübersetzbar bleibt. Diese Überzeugung macht jede Übersetzung unmöglich: die zwischen den Sprachen, wie die zwischen den Kulturen. Nach de Man bewegt sich jede Übersetzung im Teufelskreis von der Suche nach einer Freiheit, die wir nie erlangen, da wir von unserer Vergangenheit ständig eingeholt werden. Er redet von Zerstückelung, wo Benjamin vom Kontinuum redet, von Tod, wo von Fortleben geredet wird, von unüberbrückbarer Fremdheit, wo von unendlichen Verwandlungen (des Fremden) die Rede ist: „Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung.“ (Benjamin II.1, 151)

Übersetzung als Zitat

*Einer kann viele sprachen haben und mehr als eine muttersprache.
Rudolf Pannwitz, Unsere Sprache 175*

Bis jetzt ist wenig Aufmerksamkeit den intertextuellen Hinweisen in Benjamin Text gewidmet worden. Dies mag einigermaßen befremden, da der Übersetzer-Aufsatz im Grunde aus mehr oder weniger verbogenen Zitaten besteht. Der Autor (und der Übersetzer) entwickelt seine Gedanken in einer Parallele mit der heiligen Schrift; den zentralen Gedanken beschreibt er mit einer der Kabbala entliehenen Metapher; und er sucht eigene Stellung unter kanonischen Texten der deutschen und der ins Deutsche übersetzten klassischen Literatur. Er nennt Luther, Voß und Schlegel als große Übersetzer; Hölderlin, den Sofokles-Übersetzer, und George, den Baudelaire-Übersetzer, als große Dichter, die zugleich große Übersetzer sind. Seine Übersetzungstheorie ist inspiriert von Baudelaire, besonders von seinem Essay *Constantin Guys, der Maler des modernen Lebens* (Baudelaire selbst war Übersetzer von Edgar Allan Poe). Er zitiert Mallarmé, erwähnt Goethe und Pannwitz.

Rudolf Pannwitz (1881-1969)⁴⁰ war Schüler Stefan Georges und Benjamin befindet sich durch seine Übersetzung in gewisser Nähe zu diesem Dichter.⁴¹ Die begriffliche Nähe zwischen Pannwitz und Benjamin ist bemerkenswert. In dem kurzen Text *Unsere Sprache*⁴² sagt Pannwitz: „Im blute pflanzt sich der leib fort / in der sprache der geist . sie verhalten sich zu einander wie leib und geist . die aber streiten ewig um den vorrang – denn ihre art ist verschieden und ihre macht gleich“ (Pannwitz 175). Die Fortpflanzung des Leibes im Blut, die Fortsetzung des Lebens im Leben der

⁴⁰ Der Schriftsteller und Philosoph Rudolf Pannwitz spielte eine wichtige Rolle in den deutsch-tschechischen Beziehungen. Ähnlich wie Otokar Fischer und Pavel Eisner, der sich als Pannwitz' Schüler verstand, unterstützte Pannwitz die Idee der deutsch-tschechischen kulturellen Verbundenheit. Vgl. *Briefwechsel. Rudolf Pannwitz, Otokar Fischer. Pavel Eisner*. Hg. Marie-Odie Thirouin. Stuttgart: Cotta, 2002.

⁴¹ Walter Benjamin gehörte, wie viele andere Intellektuellen der Zeit (Georg Simmel, Margarete Susman, Edith Landmann, Kurt Sinder, Erich von Kahler, Ernst Kantorowicz und Werner Kraft), zu den Bewunderern Stefan Georges. Obwohl Benjamin seine Hochschätzung von Georges Dichtung nie einbüßte, konnte er ihn, auch von der Ferne nicht, weder für seinen Meister akzeptieren, noch in ihm einen berechtigten geistigen Führer Deutschlands sehen (vgl. Norton 673).

⁴² Der Text wurde zu Pannwitz' Lebzeiten nie veröffentlicht. Ob Benjamin ihn kannte, ist nicht gewiss, jedoch nicht auszuschließen. Pannwitz war „in gewissen eingeweihten Kreisen ein Trumpf“, wie Werner Kraft an Scholem 1919 schreibt (Scholem 1994, 392).

Blutsverwandten, wiederholt bei Benjamin durch die überhistorischen Bande des Blutes, von denen im Übersetzer-Aufsatz die Rede ist, die zwischen den Sprachen existieren und ihre Mittelbarkeit konstituieren. Auch bei Pannwitz „pflanzt sich der Geist in der Sprache fort“ wie im Blut der Leib. Der in der Sprache sich fortpflanzende Geist, bei Benjamin der mediale Charakter der Sprache, unterliegt den Gesetzen der Geschichte, er kann nur durch die Geschichte zum Vorschein kommen in Akten von Repräsentation und Übersetzung. Blut und Sprache verhalten sich zu einander wie Leib und Geist, sie streiten miteinander, denn das Blut („die Äußerungen des Lebens“ bei Benjamin) bürgt für die verborgenen Ähnlichkeiten, deren größtes Archiv die Sprache ist – die Art ist unterschiedlich, aber die Macht Ähnlichkeiten zu produzieren ist gleich. Die gleiche Macht – nur in unterschiedlichen Bereichen.

Benjamin führt den Gedanken von verborgenen, oder „unsinnlichen Ähnlichkeiten“ in seinem Aufsatz *Lehre vom Ähnlichen* aus. Auch hier finden wir ähnliche Argumentation wie in dem frühen Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. Unsere Wahrnehmung der Ähnlichkeiten – am Beispiel einer astrologischen Deutung - ist auf einen Zeitpunkt gebunden, sie huscht vorbei; und es braucht das Dazukommen des Dritten, des Astrologen, um die Konjunktion von zwei Gestirnen zu erfassen und zu deuten. Wir moderne Menschen besitzen nicht mehr die Fähigkeit, die Ähnlichkeit wahrzunehmen, die zwischen einer Sternkonstellation und einem Menschen besteht: „Jedoch auch wir besitzen einen Kanon, nach dem die Unklarheit, die dem Begriff von unsinnlicher Ähnlichkeit anhaftet, sich einer Klärung näher bringen lässt. Und dieser Kanon ist die Sprache.“ (Benjamin, II.1, 207) Das Prinzip der sprachlichen Repräsentation wird ausgedehnt auf schier alle Bereiche der menschlichen Tätigkeit.

„Keine sprache ist vollständig und keine abgeschlossen“, sagt Pannwitz weiter, „mit den dingen wandern die wörter und mit völkergeist und -seele die wendungen.“ (Pannwitz 175) Oder die Wendungen machen den Völkergeist aus – die Sprache macht die Völker, jedoch nicht im nationalistischen Sinne, denn: „Einer kann viele sprachen haben und mehr als eine muttersprache.“ (ebd.) „Tief geheimer einfluss hat statt beim übertragen von eignem sinn in fremde rede und vom fremden in eigne . da verstehn und missverstehn und wiederverstehn sich die einander ausschliessenden

unaussprechlichkeiten.“ (ebd.) Hier finden wir Benjamins Theorie der Übersetzung *in nuce* dargestellt: Die einander ausschließenden Unaussprechlichkeiten entsprächen den Wörtern „Brot“ und „pain“ bei Benjamin, in denen „das Gemeinte zwar dasselbe, die Art, es zu meinen, dagegen nicht.“ (Benjamin, IV.1, 14) Sie schließen sich durch die alltäglichen Konnotation für einen Deutschen und einen Franzosen aus, aber „absolut genommen“, mit Hinweis auf ihre Übersetzbarkeit (die reine Sprache) bedeuten sie „das Selbe und Identische“ (ebd.) Pannwitz drückt diese Tatsache durch den Dreitakt aus: sie verstehen und missverstehen und wiederverstehen sich. „Alle sprachen sind wie eine sprache [die reine Sprache bei Benjamin] – und alle sprachen sind unendlich verschieden [historische Sprachen bei Benjamin].“ (ebd.)

„Doch sterben auch die sprachen . Als tote leben sie fort in unsterblichen denkmälern und können aus ihnen wie aus geretteten samen wiedererstehen . Verwandeln sie sich so bleibt ein kerngerüste und weit mehr als dieses unversehrt .“ (ebd.) Benjamin übernimmt diese Begriffe: Kunstwerke sind wirklich tote Denkmäler, tot im Augenblick des Entstehens (der Geburt), aber sie sehnen sich nach Wiederbelebung in einem/durch einen historischen Moment, sie können erst jetzt ewig leben, denn der Same der reinen Sprache kann sie jetzt zum Aufblühen bringen. Der Same der reinen Sprache sowie sein Kerngerüste bleiben dadurch unberührt.

Benjamin intertextualisiert außerdem seinen Aufsatz mit einem direkten, langen Zitat von Pannwitz, mit der Vorbemerkung, Pannwitz' Ausführungen seien neben Goethes Noten zum *West-östlichen Divan* das Beste, was in Deutschland zur Theorie der Übersetzung veröffentlicht wurde. Bei Pannwitz heißt es:

unsre übertragungen auch die besten gehn von einem falschen grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen. sie haben eine viel bedeutendere ehrfurcht von den eigenen sprachgebräuchen als vor dem geiste des fremden werks ... der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eigenen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. er muss zumal wenn er aus einer sehr fernen sprache überträgt auf die letzten elemente der sprache selbst wo wort bild ton in eins geht zurück dringen er muss seine sprache durch die fremde erweitern und vertiefen man hat keinen begriff in welchem masze das möglich ist bis zu welchem grade jede sprache sich verwandeln kann sprache von sprache fast wie mundart von mundart

sich unterscheidet dieses aber nicht wenn man sie allzu leicht sondern gerade wenn man sie schwer genug nimmt. (Benjamin IV.1, 20)⁴³

Der Übersetzer-Aufsatz wird so im wahrsten Sinne des Wortes eine Übersetzung, eine vollkommene Übersetzung im Sinne Benjamins. Benjamin übersetzt, indem er zitiert,⁴⁴ und wertet die zitierten Texte dadurch auf. Er vollzieht eine Übertragung in einen anderen kulturellen Kontext. Er verleiht den Begriffen im „Original“ eine neue geschichtliche Aktualität, versetzt sie in eine neue Perspektive, die durch das messianische Moment bestimmt ist. Er lässt die eigene Sprache wahrhaftig durch die fremde „gewaltig bewegen“. Kurz, Benjamin übersetzt in die Kultur des deutsch-jüdischen Austausches.

⁴³ Benjamin zitiert aus Pannwitz' *Die Krisis der europäischen Kultur* (Pannwitz 1917).

⁴⁴ Auf diese Weise „übersetzt“ er natürlich nicht nur Pannwitz. Alle erwähnten Texte sind Zitate dieser Art. Zum Zitieren Malarmés vgl. Weber 140-145.

Jargon ist unübersetzbar: Franz Kafka

Übersetzung des Jüdischen ins Deutsche

*...so mauscheln wie Kraus kann niemand
Franz Kafka, BK II 359*

Die „Übersetzung des Jüdischen ins Deutsche“, die Assimilation, produzierte einen interessanten Nebeneffekt. Die neue Sprache wurde Mauscheln genannt, und sie war eigentlich keine Sprache, sondern eine Art zu reden. Mauscheln bedeutet „wie ein Jude sprechen“, und zwar nicht Jiddisch, sondern Deutsch, aber mit einer leicht veränderten Syntax und mit spezifischen, die Bedeutung der Wörter begleitenden Gestik. Mauscheln, diese besondere „Sprache“ der Juden, wurde gegen Anfang des 19. Jahrhunderts zum Ersatzbegriff für den Diskurs der Juden, für ihren sozialen Umgang, Handlungen und Tätigkeiten, also „wie ein Jude sich benehmen“. So eine „Eigenschaft“ wurde angesehen als das Hauptproblem für die vollkommene Assimilation und Akzeptanz der Juden von der deutschen Gesellschaft, und von ihnen selbst so wahrgenommen.

Dass die soziale Assimilation vor allem eine Frage der Sprache war, und das eben die Sprache es nicht erlaubte, sich restlos zu assimilieren, zeigen einige populäre Theaterstücke, Literatur und erzieherische Schriften aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In seiner Studie aus dem Jahre 1844, behauptet der damals bekannte Fortschrittskämpfer und Pädagoge Anton Rée, die Juden sprächen ihre Muttersprache auf eine Weise, die sie als Juden erkennbar macht. Rée, selbst jüdischer Herkunft und Vorkämpfer für die jüdische Emanzipation, bezeichnet das Mauscheln – den Ausdruck selbst lehnt er als beleidigend ab – als „den jüdischen Dialekt“.⁴⁵ Nicht nur wird das Mauscheln zum Dialekt, i. e. der unerwünschten, der kulturellen Vereinigung Deutschlands im Wege stehenden Sprache, herabgesetzt, es wird sogar als „kranke“ Sprache diffamiert. Rée sieht die Krankhaftigkeit ganz wörtlich als eine pathologische Verformung von Sprechorganen, die sich durch die jahrhundertelange Isolation entwickelte. Die Juden seien daher physisch außerstande, jede Sprache, sei es Hebräisch, sei es Deutsch, richtig auszusprechen. Diese Meinung teilte zum Beispiel auch Heymann

⁴⁵ Rée, Anton (1844). *Die Sprachverhältnisse der heutigen Juden, im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung*, Hamburg: Gobert. Zit. in Gilman 1986, 141ff.

[Chajim] Steinthal, Begründer (mit Moritz Lazarus) der Völkerpsychologie. In seinem Aufsatz *Reindeutsche Sprache* schreibt er:

Wenn wir jede Redeweise, welche den Sprechenden dem Hörenden lediglich durch das Ohr, ohne Mitwirkung des Auges, als Juden kund gibt, *mauscheln* nennen: so werden wir wohl mehrere, und zwar recht verschiedene Arten von Mauschelei unterscheiden müssen. Ich kenne manchen, recht achtbaren Mann, der das korrekteste, grammatisch untadlige Deutsch spricht – aber er mauschelt. Es liegt im Organ, in der Betonung, auch in der Artikulation, und ich wüßte nicht, welche Sprachübungen er anstellen müßte, um den Übelstand zu beseitigen. Hier ist, glaube ich, nichts zu ändern. Aber dies werden wohl zu allermeist Männer sein, welche außerhalb Deutschlands geboren sind. (Steinthal 78)

Die „verborgene Sprache der Juden“⁴⁶, ein Kennzeichen ihrer Andersheit, wurde so von einem linguistischen und soziologischen Phänomen zu einem Merkmal der Rassenzugehörigkeit. (Steinthal weist bezeichnenderweise auf „Männer“ hin, „welche außerhalb Deutschlands geboren sind“: Ostjuden oder Juden, die aus anderem sozialen Milieu stammen als die gebildeten und völlig assimilierten.)

Auch Franz Kafka und Hugo von Hofmannsthal waren von einem „Akzent“ nicht frei. Besonders überraschen mag dies bei Hugo von Hofmannsthal, der sich stets als katholischer Aristokrat sah (schon sein Großvater hatte zum Katholizismus konvertiert) und sich zu antisemitischen Invektiven verleiten ließ. Sein Freund Leopold von Andrian, selbst jüdischer Herkunft und äußerst empfindlich gegenüber den jüdischen Anzeichen bei anderen, beschrieb Hofmannsthals Art zu sprechen als: „etwas durch die Nase [...] alles mit einem Wienerischen Anstrich [...] Und unter all dem [...] bei gewissen erregten Momenten, der Accent der Juden, aber ich weiß nicht warum, gerade der niedrigsten, der Watschenjuden“. (Renner 5) Hofmannsthal wird von ihm behaftet mit allen damals gängigen jüdischen Zügen: feminin („sensibel wie eine hysterische Frau“) und rational („von der schneidend-stechendenden Art der früheren Geistreichigkeit à la Heine“). (Renner 5f.) In einem Brief an seinen zukünftigen Schwager Hans Schlesinger über dessen jüngeren Bruder Fritz schreibt Hofmannsthal:

⁴⁶ „The hidden language of the Jews“, den Begriff entnehme ich Gilman (1986). „The hidden language“ ist laut Gilman „the hidden racial difference of the Jews, their ‘blackness’“ (Gilman 1995, 14).

Immerhin sehe ich ohne Vergnügen – neben seinem [Fritz Schlesingers] netten offenen ziemlich zartempfindenden Character – den gewissen Hang zur Reflexion, zur ‚kritischen‘ ‚historischen‘ ‚objectiven‘ ‚nach- und anempfindenden gebildeten jüdischen Denkungsweise sich entwickeln, die so etwas entsetzlich blutloses fürs Leben untüchtiges, ja mit der Zeit die Fähigkeit zum *Erleben* aufhebendes in sich hat.⁴⁷

Hofmannsthal äußert hier die im Wissenschaftsdiskurs des neunzehnten Jahrhunderts üblichen Vorstellungen über Charakteristika der „Rasse“. Die Verwissenschaftlichung des früheren religiösen Diskurses leistete diesem neuen Diskurs Vorschub.

It was no longer the conflict between the truth of Christianity and the lies of the Jew but rather the contrast between the idea of a Germanic race, inherently truthful, and the perverted and perverting nature of the Jew. The shift from a rhetoric of religion to a rhetoric of race introduced the question of the Jews' language into the very center of scientific discourse, which throughout the late eighteenth and early nineteenth centuries had been preoccupied with race owing to the interest in the question of black slavery. (Gilman 1986, 211)

Mauscheln als ein rassisches Merkmal ist also ein körperliches, nach außen getragenes Mal, das die Juden unverfehlbar kennzeichnet. Mauscheln kennzeichnete die Differenz genauso wie die Hautfarbe. Mauscheln ist daher unentrinnbar und es markiert den Sprecher auch dann, wie wir folgern können, wenn man es bei ihm nicht hört, bzw. an ihm nicht sieht. Dass es sich trotzdem irgendwann zeigt, ist bei Kafka offensichtlich eine Unvermeidlichkeit, die gegebenenfalls auch „angelockt“ werden kann. Seit dem ersten Blutsturz, den er im August 1917 erlitt, verstand Franz Kafka seine Krankheit – die, wie er sagt, nicht unbedingt als Tuberkulose zum Ausbruch kommen müsste – als Symptom seiner sozialen Umstände, seiner psychischen und körperlichen Veranlagung. Einige Wochen nach dem Blutsturz schrieb er an seine Verlobte Felice Bauer:

Daß eine Krankheit ausbrach, hat mich nicht erstaunt, daß Blut kam, auch nicht, ich locke ja durch Schlaflosigkeit und Kopfschmerzen die große Krankheit seit Jahren an und das mißhandelte Blut sprang eben hinaus, aber daß er gerade Tuberkulose ist, überrascht mich natürlich, jetzt im 34. Jahre kommt sie, ohne weit und breit in meiner Familie die geringste Vorgängerin zu haben, über Nacht. (B III 316)

⁴⁷ Brief vom 24. 2. 1899 an Hans Schlesinger, Freies Deutsches Hochstift 112.6. Zit. in: Rieckmann 467f. Rieckmann ist der Ansicht, dass Hofmannsthal in Schlesinger „offensichtlich die Wiederholung der Problematik der eigenen Jugend [sah].“ Rieckmann 476.

Kafka beteuert wiederholt, die Tuberkulose sei ein Symptom: „Ich halte nämlich diese Krankheit im Geheimen gar nicht für eine Tuberkulose, oder wenigstens zunächst nicht für eine Tuberkulose, sondern für meinen allgemeinen Bankrott.“ (An Felice Bauer, Zürau, 30. September 1917, B III 333f.) Und natürlich war die Krankheit ein Effekt seiner künstlerischen Ambitionen. Sie war etwas, was zwangsläufig kommen musste; seit ihrem Ausbruch wurde sie zum Mittelpunkt seiner Welt, zum Identitätsmerkmal. Kafka spricht von „mißhandeltem Blut“, die Krankheit liegt also „im Blut“. In einem früherem Brief an seine Schwester Ottla beschreibt er die erste Untersuchung nach dem Blutsturz. Die dritte vermutliche Diagnose: Tuberkulose als Folge seiner geistigen Bemühungen, als ein Sympton einer viel gewichtigeren, *geistigen* Krankheit, wie er sagt, überführt er zum wichtigsten Merkmal seines Lebens und Schaffens:

Das Ergebnis für mich: 3 Möglichkeiten, erstens akute Verkühlung, wie der Doktor behauptet das leugne ich; im August mich verkühlen?, da ich doch unverkühlbar bin; hier könnte höchstens die Wohnung beteiligt sein, die kalte, dumpfe, schlecht riechende; zweitens Schwindsucht. Leugnet der Dr. vorläufig. Übrigens werde man ja sehn, alle Großstädter sind tuberkulös, ein Lungenspitzenkatarrh (das ist das Wort, so wie man jemandem Ferkelchen sagt, wenn man Sau meint) sei auch nichts so Schlimmes, man injiziert Tuberkulin und es ist gut, drittens: diese Möglichkeit habe ich ihm kaum angedeutet, er hat sie natürlich gleich abgewehrt. Und doch ist sie die einzig richtige und verträgt sich auch gut mit der zweiten. [...] Es ist der größte Kampf, der mir auferlegt oder besser anvertraut worden ist und ein Sieg (der sich z. B. in einer Heirat darstellen möchte, F[elice] ist vielleicht nur Representantin des wahrscheinlich guten Principis in diesem Kampf) ich meine, ein Sieg mit halbweg erträglichem Blutverlust hätte in meiner privaten Weltgeschichte etwas Napoleonisches gehabt. Nun scheint es daß ich den Kampf auf diese Weise verlieren soll. [...] Das also ist der Stand dieser geistigen Krankheit, Tuberkulose. (An Ottla Kafka, Prag, 29. August 1917, B III 308f.)

Drei Jahre später bestätigt er noch mal die dritte Diagnose. Im April 1920 schreibt er an Milena Jesenská:

Es war so, daß das Gehirn die ihm auferlegten Sorgen und Schmerzen nicht mehr ertragen konnte. Es sagte: „Ich gebe es auf; ist hier aber jemand, dem an der Erhaltung des Ganzen etwas liegt, dann möge er mir etwas von meiner Last abnehmen und es wird noch ein Weilchen gehn.“ Da meldete sich die Lunge, viel zu verlieren hatte sie ja wohl nicht. Diese Verhandlungen zwischen Gehirn und

Lunge, die ohne mein Wissen vor sich giengen, mögen schrecklich gewesen sein.
(M 7)

Kafka macht seinen Körper zum Gegenstand der Überlegungen; der Körper entscheidet selbst, ohne Kafkas Wissen, den weiteren Gang, die Lunge – „Also die Lunge“, leitet er den Brief ein – erlangt ein selbstständiges Leben und wird weiterhin sein Leben als Schriftsteller bestimmen. Es handelt sich hier um eine Verwandlung von einem um sein Künstlertum kämpfenden Menschen zum wahren Künstler. Der vollkommene Künstler ist der verwandelte, wie Kafka es in der 1912 geschriebenen Erzählung *Die Verwandlung* schon gestaltete. Der Kampf wurde ihm nach eigenen Worten „anvertraut“, so versteht er seine Berufung zum Schriftsteller. Der Körper gewinnt, die künstlerischen Ambitionen erhalten die Oberhand über alles andere: Kafka fühlt sich nach dem Blutsturz „besser als sonst“. Die sachliche Bemerkung der jungen Bedienerin, nachdem sie das Blut gesehen hatte: „Pane doktore, s Vámi to dlouho nepotrvá“⁴⁸, die er wiederum Milena Jesenská zitiert (M 6), deutet die Verwandlung zum Künstler als eine unwiderrufbare.

Auch Hugo von Hofmannsthal entschied sich gegen eine bürgerliche Laufbahn und für das Außenseitertum des Künstlers, wie Hermann Broch es in der Studie *Hofmannsthal und seine Zeit* darlegt, „zwar nicht als Jude – obschon er als erster Hofmannsthal nach drei Generationen wieder eine jüdische Ehe eingeht –, wohl aber als Künstler [...] mit dem Adelsanspruch des Künstlers stellt sich Hugo v. Hofmannsthal auf neue der Assimilationsaufgabe“ (Broch 129). Diese Entscheidung war „ein Verrat, war Verrat an [der] Assimilationsleistung“ des Vaters und des Großvaters (128), und geht natürlich auf seine jüdische Herkunft zurück.

Ein anderes, wenn nicht so literaturtheoretisch angelegtes, Beispiel bieten uns die *Erinnerungen* Fritz Mauthners. Als seine Sprachforschung und -kritik prägende Ereignisse werden hier wohl nicht zufällig eine Begegnung mit der süddeutschen Mundart, „das Mundarterlebnis“ (Mauthner 1918, 143ff) und die Berufung zum Dichter durch eine Lungenerkrankung (Mauthner 1918, 166, 206) dargestellt. Mauthner wanderte als Jurastudent in Südböhmen, unterwegs überfiel ihn Fieber und Bluthusten, er kurierte sich nicht, sondern schlich hustend durch den Böhmerwald hin und her und fasste dabei die Entscheidung, Dichter zu werden: „Und in der Gewißheit, nur noch kurze Zeit zu

⁴⁸ „Herr Doktor, mit Ihnen dauert’s nicht mehr lange.“

leben zu haben, fand ich mich selber. Ein Sterbender braucht nicht Jura zu studieren, braucht nicht Advokat zu werden.“ (Mauthner 1918, 166) Die Krankheit, die sich bei Mauthner jedoch nie entwickelte, und die Todesnähe scheinen hier hervorgerufen worden zu sein, um sich vom bürgerlichen Dasein endgültig befreien zu können.⁴⁹ Die Krankheit ist ein Symptom, ihre Darstellung in der Autobiografie ein Modus der Selbststilisierung, der von Mauthners Biographen⁵⁰ als solcher verstanden wird. Offensichtlich war auch der eingefleischte Deutschnationale Mauthner von den (von Gilman als „jüdisch“ diagnostizierten) Symptomen der Zeit keineswegs frei.

Wenn das Mäuscheln mit dem Künstertum der jüdischen Schriftsteller verbunden ist, dann mag es kaum überraschen, dass die „jüdischen“ Merkmale gerade im literarischen Ausdruck ihren entscheidenden Niederschlag fanden. Übertriebener Deutschnationalismus bei Mauthner, Sarkasmus, Ironie und Hassliebe zur deutschen Kultur und Sprache beispielsweise bei Karl Kraus wurden als eine Art ins Schriftliche übertragene Gestik gesehen, sogar eine Lebenseinstellung, die davon herrührte, dass die Schriftsteller jüdischer Herkunft sich „eines fremden Besitzes“, der deutschen Sprache, bemächtigt hätten. Für Kafka bestanden da keine Zweifel: In einem Brief an Max Brod, in dem er das Buch *Literatur* von Karl Kraus⁵¹ kommentiert, redet er von Kraus' Herrschaft in „dieser kleinen Welt der deutsch-jüdischen Litteratur“. Kafka ist hier sehr ironisch, indem er die Welt der deutsch-jüdischen Literatur als klein bezeichnet und damit sagt, dass die deutschsprachigen Juden trotz allen Ansprüchen, die sie haben mögen, nur unter sich selbst verkehren, sich nur aufeinander beziehen und aufeinander anspielen. „Ich sondere ziemlich gut, das was in dem Buch nur Witz ist, allerdings prachtvoller, dann was erbarmungswürdige Kläglichkeit ist und schließlich was Wahrheit ist zumindest soviel Wahrheit als meine schreibende Hand ist, auch so deutlich und beängstigend körperlich“ (BK II 358f.), fährt Kafka fort. Der „Witz“, „allerdings

⁴⁹ Die Krankheit versteht auch Klaus Wagenbach in seiner autoritativen Kafka-Biographie als die endgültige Loslösung von der Möglichkeit einer bürgerlichen Existenz: „Es war eine Befreiung von all den Verpflichtungen (Büro-, Eheverpflichtungen, Verpflichtungen gegenüber den Eltern), von denen er jahrelang geglaubt hatte, sie übernehmen zu müssen. [...] Kafka hatte den Ausbruch der Tuberkulose ja geradezu erzwungen, um sich zu *befreien* (und die heutigen medizinischen Lehrbücher verzeichnen dies als eine der möglichen Ursachen der Krankheit).“ (107ff)

⁵⁰ Vgl. Kühn 1995; Kühn 1975, 115ff.

⁵¹ Der Text ist zum ersten Mal in der *Fackel* erschienen, in Buchform 1921.

prachtvoller“, ist die Lage der assimilierten Juden, ihre – hier die Kraussche rügende – Stimme in der deutschen Literatur. Der „Witz“ ist ein interner:

Der Witz ist hauptsächlich das Mauscheln, so mauscheln wie Kraus kann niemand, trotzdem doch in dieser deutsch-jüdischen Welt kaum jemand etwas anderes als mauscheln kann, das Mauscheln im weitesten Sinn genommen, in dem allein es genommen werden muß, nämlich als die laute oder stillschweigend oder auch selbstquälerische Anmaßung eines fremden Besitzes, den man nicht erworben, sondern durch einen (verhältnismäßig) flüchtigen Griff gestohlen hat und der fremder Besitz bleibt, auch wenn nicht der einzigste Sprachfehler nachgewiesen werden könnte, denn hier kann ja alles nachgewiesen werden durch den leisen Anruf des Gewissens in einer reuigen Stunde. (An Max Brod, Matliary, Juni 1921, BK II 359)

Das Kraussche Mauscheln mag zwar nicht linguistisch differenzierbar sein von der geschliffensten deutschen Hochsprache – *es kann nicht der einzigste Sprachfehler nachgewiesen werden* –, es bleibt trotzdem das Mauscheln durch die Art zu reden: durch Kraus' Scharfzüngigkeit.

Ähnliche Einsicht, nur aus einer neu erworbenen Perspektive betrachtet, drückt der zum Zionismus bekehrte Max Brod aus: Die schon früher erkannte Distanzliebe⁵² zur deutschen Sprache und Kultur erlaube es ihm nicht, die Deutschen mit der Schonungslosigkeit eines Tucholsky zu kritisieren. Brod führt sein Argument aus am Beispiel von Walther Rathenau, dem Denker und Staatsmann, und Alfred Kerr, dem Schriftsteller, Theaterkritiker und Journalisten, indem er sie als zwei grundverschiedene Typen jüdischer Assimilation darstellt: den passiven Typ - Rathenau, und den aktiven Typ – Kerr⁵³.

Rathenau, der passive Typ, ist von den Erscheinungen des Deutschtums wie gebannt. Er ordnet sich völlig unter, er möchte sich selbst in einer seltsamen Art von eitler Bescheidenheit ganz auslöschen, wenn es möglich wäre. Der Deutsche

⁵² 1918 in seinem Aufsatz: *Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen*.

⁵³ Alfred Kerr schrieb im niederländischen Exil ein Erinnerungsbuch über seinen langjährigen Freund: *Walther Rathenau. Erinnerungen eines Freundes*. Amsterdam: Querido-Verlag 1935. Das Buch nimmt Brod zum Anlass, seine Einstellungen zur jüdischen Assimilation zum Ausdruck zu bringen. Vgl. Brod 1966, 60f.

ist ihm der blonde „Mutmensch“, der Jude der auch geistig wirre „Angstmensch“. (Brod 1966, 60)⁵⁴

Demgegenüber hält sich Kerr „zwar gleichfalls für einen Volldeutschen ohne Furcht und Tadel, aber er beugt sich nicht, er verfällt in das andere Extrem: er weiß besser, was den Deutschen frommt, als diese selber es wissen.“ (ebd.) Beide Typen hält Brod für ablehnenswert, denn beide laufen Gefahr, sich dem Deutschtum entweder zu fern (Rathenau), oder zu nah (Kerr) zu fühlen. Die Autoren, die sich dem Deutschtum zu nah fühlen, neigen zum „Präceptorentum“ – wie Kerr sich laut Brod für Praeceptor Germaniae gibt –, dessen Anfänge er bei Heine, die Fortwirkung bei Börne und Tucholsky glaubt. Das Präceptorentum ist das gleiche Differenzmerkmal, das Kafka einfach das Mauscheln nennt.

Brod sieht einen Ausweg in der erwähnten Distanzliebe, als eine dritte mögliche Art von Verhältnis der Juden zu Deutschen: „er [der Begriff] gilt nicht nur zwischen Deutschen und Juden, sondern überall, wo zwei Bevölkerungsgruppen räumlich und seelisch zusammenstoßen“ (Brod 1966, 62). Brod ist sich wie Kafka der Paradoxien der Assimilationsbemühungen bewusst, versucht aber, sie durch den nicht weniger paradoxen Begriff der Distanzliebe zu überbrücken, die wir mit „Menschlichkeit“ gleichsetzen können. Universale Menschlichkeit ist das, worauf Brod in seinen Schriften wie durch seine Lebensgesinnung zielt.

Im Vergleich zu Max Brod scheint Kafka in die Schwierigkeiten der Assimilation viel verwickelter zu sein. Für ihn gibt es keine universell anwendbare Distanzliebe, sondern hybride Gestalten. Das Mauscheln ist eine davon, sprachlicher Hybrid zwischen „Papierdeutsch“ (dem „dialektfreien“ Hochdeutsch Prager Deutscher) und Gebärdensprache, eine „Kreuzung“ auf dem Halbwege zur Assimilation, oder eher noch das Ergebnis einer unmöglich zu vollziehenden Assimilation, ein Mischling:

Ich sage damit nichts gegen das Mauscheln, das Mauscheln an sich ist sogar schön, es ist eine organische Verbindung von Papierdeutsch und Gebärdensprache (wie plastisch ist dieses: Worauf herauf hat er Talent? Oder dieses den Oberarm ausrenkende und das Kinn hinaufreißende: Glauben Sie! Oder dieses die Knie an

⁵⁴ Walter Rathenau sah die Juden, insbesondere die Berliner, als unmilitärisch, unmännlich und ungesittet. Vgl. den unter einem Pseudonym erschienen Artikel: W. Hartenau, „Höre, Israel!“. *Die Zukunft* 18 (6.3. 1897), 454-62.

einander zerreibende: „er schreibt. Über wem?“) und ein Erlebnis zarten Sprachgefühls, welches erkannt hat, daß im Deutschen nur die Dialekte und außer ihnen nur das allerpersönlichste Hochdeutsch wirklich lebt, während das übrige, der sprachliche Mittelstand, nichts als Asche ist, daß überlebendige Judenhände sie durchwühlen. (BK II 359)

Diese Vorstellungen waren eng mit der Schöpfungskraft verbunden – die Kreativität der Juden lag in ihrer, „jüdischen“, Anwendung der deutschen Sprache. Wenn Kafka sagt, dass nur die Dialekte, oder das allerpersönlichste Hochdeutsch wirklich leben, ist er nicht weit weg von den Ansichten Mauthners, der sich über das „papierene“, dialektfreie Prager Deutsch bitter beklagte. Das Mauscheln war zwar ein lebendiger Dialekt, es wurde aber von den gebildeten deutschen Juden verpönt. Es gibt keinen Ausweg: Auch das allerschönste Deutsch kann als „jüdisch“ bezeichnet werden.

Mauscheln, oder „das Jüdische“, kann jedoch ästhetisiert werden – und wurde es auch. Als ein ästhetischer „master trope“, oder als Ornament⁵⁵, erfordert es geradezu das künstlerische Schaffen: „Meine Lebensweise ist nur auf das Schreiben hin eingerichtet“ (F 66). Für Kafka ist sein Judentum – und die Tuberkulose als dessen Symptom –, das wir auf keinen Fall auf den „jüdischen Selbsthass“ reduzieren dürfen, das Wichtigste für sein Selbstverständnis als Schriftsteller und Künstler der Moderne. Sein Judentum *ist* sein Künstlertum, genauso wie er Literatur *ist*. Dass er an den Differenzen der Rasse beharrt, auch wenn er sich des inhärenten Rassismus bestimmter Begriffe bewusst ist, mag mit seinem literarischen Projekt zusammenhängen, nämlich der Moderne eine „jüdische Stimme“ zu verleihen. Daher müssen wir unterscheiden zwischen der jüdischen Stimme, in der der Selbsthass zwar vorhanden ist, aber zu einem neuen ästhetischen Verständnis überhöht wird, wie bei Kafka, und einer antisemitischen Stimme. „Krankheit“ mag hier ein wichtiger Diskurs sein: Mauscheln, falsche Akzente, unterschiedliche physische Erscheinung, Essmaniere⁵⁶, und eben auch Tuberkulose sind

⁵⁵ Mark M. Anderson (1992). *Kafka's Clothes. Ornament and Aestheticism in the Habsburg Fin de Siècle*. Oxford: Clarendon Press. In der Ästhetik der Dekadenz wird der Körper selbst zum Ornament.

⁵⁶ Vor allem in *Brief an den Vater*: „Knochen durfte man nicht zerbeißen, Du ja. Essig durfte man nicht schlürfen, Du ja. [...] Man mußte achtgeben, daß keine Speisereste auf den Boden fielen, unter Dir lag schließlich am meisten. Bei Tisch durfte man sich nur mit Essen beschäftigen, Du aber putztest und schnittest Dir die Nägel, spitztest Bleistifte, reinigtest mit dem Zahnstocher die Ohren.“ (N II 156). Die Essgewohnheiten des Vaters und der Widerwille des Sohnes markieren den Unterschied zwischen der halbassimilierten Generation der Väter und der der Söhne, für die die Assimilation zur Frage wurde.

ein Begleitumstand der Assimilation, denn der Prozess der Assimilation ist nie ein ganz gesunder.

Die Moderne, bzw. ihre „jüdische Stimme“, muss aber nicht unbedingt krankhaft sein. Die jüdische Stimme ist nicht nur das Mauscheln, und das Mauscheln „an sich ist sogar schön“. Mauscheln ist „organisch“, es ist lebendig, „ein Ergebnis zarten Sprachgefühls“. Doch trotz dieses Interesses am „jüdischen Dialekt“ scheint Kafka nicht (nur) darauf zu zielen, ihn aufzuwerten. Die jüdische Assimilation ist nicht nur „ein Witz“, betont er, sie ist auch eine Wahrheit, „zumindest soviel Wahrheit, als meine schreibende Hand“. Die „schreibende Hand“, oder: Kafkas Schreiben, ist etwas Anderes als der „Witz“ im Kraus' Schreiben, weil Kafka jenseits der „kleinen Welt der deutsch-jüdischen Litteratur“ wirken will. Der „Witz“ der Assimilation kann zu einer Wahrheit werden, wenn er die kleine deutsch-jüdische, die selbstreferentielle, Welt sprengt. Hier können wir uns auf die der Sprache innewohnenden Differenzen berufen, wie Walter Benjamin sie aufdeckt, denn diese bestimmen vor allem die Dynamik der kulturellen Assimilation. Benjamin verbindet philologische Ähnlichkeiten mit einem Moment der reinen Sprache; ein philosophisches Konzept, das zugleich eine hohe Sensibilität gegenüber den historischen Prozessen aufweist. Walter Benjamin reflektiert in seiner Sprachtheorie den Prozess der Assimilation und überhöht sie, wenn auch auf anderen Wegen als Kafka, in einem allgemeinen Verständnis von der Verwandtschaft der Sprachen.

Übersetzung des Deutschen ins Jiddische

*... und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie
und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst
Franz Kafka, NI 189*

Im Mai 1910 spielte in Prag zum ersten Mal eine Theatergruppe ostjüdischer Schauspieler aus Lemberg. Kafka, den Max Brod auf die Aufführungen aufmerksam gemacht hatte, besuchte sie zusammen mit seinem Freund. Seit dem 30. September 1911 spielte eine andere „deutsch-jüdische Gesellschaft aus Lemberg“ in Prag, wie ihre Kollegen im Vorjahr, wieder im Café-Restaurant Savoy am Ziegenplatz. Kafka nahm diesmal mit Begeisterung an elf Vorstellungen teil (vgl. Binder 1976, 387f.). Außerdem ließ er sich von dem Leiter der Truppe, dem Schauspieler Jizchak Löwy, öfters privat vorlesen, der bald zu seinem guten Freund wurde. „Franz [...] ging, nachdem ich ihn erst einmal hineingebracht hatte, förmlich in diesem Milieu auf.“ (Brod 1954, 135) Die Bedeutung der Begegnung mit der jiddischen Literatur wie auch mit den Schauspielern selbst kann für Kafkas Entwicklung kaum überschätzt werden. Zu der Zeit, während die Truppe in Prag gastierte, wohnte er nicht nur fast jeder Theateraufführung bei, sondern er bemühte sich auch sehr, den jüdischen Schauspielern in praktischen Angelegenheiten zu helfen. „[...] endlich hatte ich mit den jüdischen Schauspielern viel zu tun, schrieb für sie Briefe, habe beim zionistischen Verein durchgesetzt, daß die z. Vereine Böhmens befragt werden, ob sie Gastspiele der Truppe haben wollen, das nötige Rundschreiben habe ich geschrieben und vervielfältigen lassen“ (T 243). Die Schauspieler waren nämlich des Hochdeutschen nicht einwandfrei mächtig, wie ein Brief Löwys an Kafka belegt, den er Felice Bauer liebevoll zitiert:

Von Alexander Platz zihet sich eine lange, nicht belebt Strasse, Prenzloer Strasse, Prenzloer Allee. Welche hat viele Seitengässchen. Eins von diese Gässchen ist das Immanuel Kirchstrass. Still, abgelegen, weit von den immer roscheden Berlin. Das Gässchen beginnt mit einer gewenliche Kirche. Wi sa wi steht das Haus Nr 37 ganz schmal und hoch. Das Gässchen ist auch ganz schmal. Wenn ich dort bin, ist immer ruhig, still und ich frage, ist das noch Berlin? (F 75)

Unter den Prager Literaten waren Franz Kafka und Max Brod jedoch die einzigen, die das ostjüdische Theater und die Schauspieler ernst nahmen. Das „offiziöse Prager Judentum“ (Wagenbach 71) blickte mit Misstrauen auf ihre ostjüdischen Volksgenossen herab. Das weniger offiziöse Publikum im Café Savoy verhehlte seine Geringschätzung schon gar nicht:

Trotzdem die Stammgäste und Angestellten des Kaffeehauses die Schauspieler lieben, können sie sich doch den Respekt zwischen den niederwerfenden Eindrücken nicht bewahren, und verachten die Schauspieler als Hungerleider, Herumfahrende, Mitjuden ganz wie in historischen Zeiten. (T 207)

Allgemein galten die jiddischen Theaterstücke als Schmiere, das Lokal als zweifelhaft. Auch die Mitglieder des Vereins zionistischer Hochschüler Bar Kochba nahmen von dem ostjüdischen Theater kaum eine Notiz. Erst nachdem Kafka seinen Klassenkameraden Hugo Bergmann für die Sache erwärmt hatte, besuchte er mit anderen Mitgliedern des Vereins die Aufführung Goldfadens *Bar Kochba* und sorgte für eine Besprechung in der *Selbstwehr*. Die *Selbstwehr* warb überdies später (am 22. Dezember 1911) für Löwy und seine Truppe.⁵⁷ Kafka veranlasste auch, dass im *Prager Tagblatt* sowie in der *Selbstwehr* Rezensionen der anderen jiddischen Theateraufführungen erscheinen. Seine Aktivitäten erreichten den Höhepunkt mit der Organisation eines Rezitationsabends für Löwy, der am 18. Februar 1912 im Festsaal des Jüdischen Rathauses stattfand.⁵⁸

Genau einen Monat vor dem Auftritt Löwys, am 18. Januar 1912, besuchte Kafka den von Bar Kochba organisierten Volksliederabend, den Nathan Birnbaum⁵⁹ mit einem Vortrag einleitete. Birnbaum behauptete, dass die jiddischsprachigen Juden eine

⁵⁷ Binder 1976, 392. Den in der *Selbstwehr* am 26. Januar 1912 erschienenen Aufruf glaubt Binder direkt von Kafka verfasst worden zu sein (Binder 1966, 8).

⁵⁸ Im darauffolgenden Jahr, im Juni 1913, organisierte Kafka einen zweiten Vortragabend für Löwy, der sich in finanziellen Schwierigkeiten befand. (Vgl. Brief an Felice Bauer vom 1. Juni 1913, F 392.) Diesmal war Löwy der offizielle Gast des Vereins zionistischer Hochschüler Bar Kochba. Die Veranstaltung fand am 2. Juni 1913 im Hotel Bristol statt (s. *Selbstwehr* 22, 30. Mai 1913, S. 7.)

⁵⁹ Nathan Birnbaum (1864-1937) war Philosoph, Zionist und Übersetzer aus dem Jiddischen. Als Sohn ostjüdischer Einwanderer in Wien geboren, beschäftigte er sich schon als Gymnasiast mit der Palästinaemigration. In seinen jungen Jahren begleitete er Theodor Herzl, später war er als Publizist tätig. Birnbaum war einer der wichtigsten Vertreter der kulturellen Variante des Zionismus, die eine Besiedlung Palästinas auch ohne eigenen Staat durchsetzen wollte. Birnbaum engagierte sich vor allem für das Ostjudentum, die chassidische Kultur und die jiddische Sprache. Hierfür initiierte er die erste *Konferenz für die jiddische Sprache* in Czernowitz, die als Grundstein für das Studium des Jiddischen und der ostjüdischen Kultur gilt.

kulturelle Identität besäßen, die den Westjuden abhanden kam: Die Westjuden hätten sie für die Illusion der Assimilation geopfert. Kafkas Eindruck von Birnbaums Rede war nicht gut. Birnbaum sprach Deutsch und benutzte zugleich für das Jiddische typische Wendungen, die bei ihm jedoch nicht die richtige Funktion ausübten. Kafka wusste schon genau, was ihn am Jiddischen faszinierte und wonach er in solchen Vorträgen suchte: Es war der Strom der Rede, in dem sich das ostjüdischen Temperament zeigt, die Form dieser Sprache, die zugleich das Wesen des Jiddischen ist, wie er später in seiner eigenen Rede sagen wird. Birnbaums Vortrag vermittelte ihm die ersehnte Berührung mit dem Ostjüdischen aber nicht:

Volksliederabend: Dr. Nathan Birnbaum hält den Vortrag. Ostjüdische Gewohnheit, wo die Rede stockt, „meine verehrten Damen und Herren“ oder nur „meine Verehrten“ einzufügen. Wiederholt sich am Anfang der Rede Birnbaums zum Lächerlichwerden. Soweit ich aber Löwy kenne glaube ich daß solche ständigen Wendungen, die auch im gewöhnlichen ostjüdischen Gespräch oft vorkommen wie „Weh ist mir!“ oder „S’ist nischt“ oder „S’ist viel zu reden“ nicht Verlegenheit verdecken sollen, sondern als immer neue Quellen den für das ostjüdische Temperament immer noch zu schwer daliegenden Strom der Rede umquirlen sollen. Bei Birnbaum aber nicht. (T 244)

Birnbaum wirkt unecht, da ihm die Quellen des ostjüdischen Temperaments nicht eigen sind. Seine Leistung wird besonders kläglich, wenn sie mit dem Künstlertum Löwys verglichen wird, der für Kafka ein „geradezu ununterbrochen begeisterter Mensch“ ist, ein „heißer Jude“ (F 77), dessen Feuer zum Zuschauer herüberschlage. Löwys Lesungen hinterließen bei ihm hingegen immer einen tiefen Eindruck:

Vollständige Wahrheit der ganzen Vorlesung; die schwache, von der Schulter aus veranlaßte Hebung des rechten Armes, das Rücken am Zwicker, der ausgeborgt scheint, so schlecht paßt er auf die Nase; die Haltung des Beines unter dem Tisch, das so ausgestreckt ist, daß besonders die schwachen Verbindungsknochen zwischen Ober- und Unterschenkel in Tätigkeit sind; die Krümmung des Rückens, der schwach und elend aussieht, da sich der Beobachter einem einheitlichen, einförmigen Rücken gegenüber im Urteil nicht betrügen läßt, wie dies beim Anschauen des Gesichtes durch die Augen, die Höhlungen und Vorsprünge der Wangen oder auch durch jede Kleinigkeit und sei es eine Bartstoppel geschehen kann. Nach der Vorlesung, schon auf dem Nachhauseweg fühlte ich alle Fähigkeiten gesammelt und klagte deshalb meinen Schwestern, zu Hause sogar der Mutter. (T 89)

Die „vollständige Wahrheit“ Löwys Vorlesung liegt nach dieser Beschreibung in der Körpersprache, die das Jiddische mitteilt. Kafka hoffte in seinem eigenen Einleitungsvortrag zur Rezitation Löwys einen ähnlichen Effekt zu erreichen, da er aber kein Jiddisch „sprach“ – kein Ostjude war –, wählte er die Vermittlung, bzw. die Übersetzung des Jiddischen ins Deutsche, zum Thema.

Ursprünglich sollte die Einleitung des Abendes Kafkas Freund Oskar Baum übernehmen. Da Baum aber absagte, nahm sich Kafka der Aufgabe selbst an. Die Tagebucheintragungen bezeugen, wie sehr es ihm an dem Gelingen des Abendes lag. Wiederum sorgte Kafka für die Bekanntmachung des Ereignisses. Der Vortrag wurde in den deutschsprachigen Prager Zeitungen mehrfach vorangekündigt: in der *Selbstwehr* am 16. Februar 1912, im *Prager Tagblatt* und in der *Deutschen Zeitung Bohemia* sogar am 17. und 18. des Monats. Die *Bohemia* brachte am 17. Februar detaillierte Angaben:

Der Vortragsabend wird für alle, die Interesse für die schwermütige Eigenart und die sprachlichen Merkmale der jüdischen Jargondichtung haben, eine umso größere Anziehungskraft ausüben, als Herr Löwy nicht nur ein vortrefflicher Sprecher und Chansonsänger ist, sondern auch eine vortreffliche Auswahl aus den Werken der ostjüdischen Dichter getroffen hat. Der Abend wird eingeleitet durch eine Conference über die ostjüdische Literatur; Herr Löwy wird, u. a. Gedichte von Rosenfeld, Frischmann, Reisen, Bialik, Frug, Nomberg, eine dramatische Szene (im Kostüm), von Dranow, einen Monolog von Scholem Alechem außerdem chassidische Lieder vermitteln. (85.47, S. 9)

Den Tag darauf schrieb *Prager Tagblatt*, das Programm werde eine überraschende Erkenntnis des viel verkannten ostjüdischen Wesen geben: „Bei der Auswahl der Vortragsstücke war auch die Rücksicht auf leichtere Verständlichkeit mitbestimmend; überdies werden noch begleitende Erklärungen ein vollkommenes Genießen der Dichtungen unterstützen.“ (37.48, S. 5) Die *Bohemia* kündigte an, Löwy werde die besten Erzeugnisse der im Westen viel zu gering veranschlagten ostjüdischen Poesie im Original dem Prager Publikum vermitteln. (85.48, S. 11) Kafka war mit diesen Ankündigungen unzufrieden: „[...] in den Zeitungen erscheinen die Notizen nicht so wie man es erwartet“ (T 377). Die Notizen konnten falsche Erwartungen entstehen lassen, da einerseits dem *Prager Tagblatt* nicht zu entnehmen war, dass auf Jiddisch vorgetragen wird, andererseits konnten Leser der *Bohemia*, die diese Tatsache erwähnt, aus Angst vor dem Jargon – die Kafka in seinem Vortrag thematisiert – fernbleiben. Kafka wollte, dass

das Publikum mit dem Wissen kommt, es wird in der Originalsprache vorgetragen, zugleich aber, dass die Einleitungsrede sowie die Auswahl der Vortragsstücke die Verständlichkeit ermöglichen werden (Binder 1976, 394). Er wollte, dass das Prager Publikum Jiddisch auf eine bestimmte Weise verstünde, die die Vorträge auf Deutsch, wie der von Birnbaum, nicht vermitteln können.

Kafka mühte sich mit dem Wortlaut des Vortrags ab. Nachdem Baum endgültig abgesagt hatte, notierte er:

Als ich heute die Karte von Baum bekam in der er schreibt, daß er doch die Conférence zum ost-jüdischen Abend nicht halten kann und ich also glauben mußte, daß ich die Sache werde übernehmen müssen, war ich ganz unbeherrschbaren Zuckungen überlassen, wie kleine Feuerchen sprang das Aufklopfen der Adern den Körper entlang; saß ich, zitterten mir unter dem Tisch die Knie und die Hände mußte ich aneinanderdrücken. Ich werde ja einen guten Vortrag halten, das ist sicher, auch wird die aufs höchste gesteigerte Unruhe an dem Abend mich so zusammenziehen, daß nicht einmal für Unruhe Raum sein wird und die Rede aus mir geradewegs kommen wird wie aus einem Flintenlauf. (T 374)

Der *Einleitungsvortrag über Jargon* entstand am Ende sehr schnell – „Zwei Wochen lebte ich in Sorgen, weil ich den Vortrag nicht zustandebringen konnte. Am Abend vor dem Vortrag gelang es mir plötzlich“ (T 376) – und war sorgfältig durchdacht.

Seine Rede eröffnete Kafka mit folgenden Worten: „Vor den ersten Versen der ostjüdischen Dichter möchte ich Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren noch sagen, wie viel mehr Jargon Sie verstehen als Sie glauben.“ (N I 188) Es geht um das Verstehen des Jargon, das mit dem Spracherwerb nichts zu tun hat: Kafka besteht darauf, dass man Jargon nur intuitiv, durch die Erfahrung mit der deutschen Sprache, verstehen kann. Die Fähigkeit, den Jargon fließend zu verstehen ist aber unterdrückt durch die Angst des Publikums. „Dies [die Wirkung des Jargon] kann aber nicht geschehen, solange manche unter Ihnen eine solche Angst vor dem Jargon haben, daß man es fast an Ihren Gesichtern sieht.“ (ebd.) Jargon zu verstehen bedeutet eigenen Ängsten die Stirn zu bieten. Wenn das Publikum die „wahre Einheit des Jargon zu spüren bekomm[t], so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich selbst.“ (193) Die Stelle könnte man interpretieren als die Furcht des assimilierten Prager Judentums vor einem Rückfall in die frühere Ghettoexistenz, als eine unterdrückte, aber verständliche

Angst einer Minorität, die jeder Zeit bedroht werden kann: „Aber Angst vor dem Jargon, Angst mit einem gewissen Widerwillen auf dem Grunde ist schließlich verständlich wenn man will.“ (188)⁶⁰ Die Angst ist es, was diese Minorität, „verständlicher Weise“, verbindet – den Jargon verstehen also nur die (assimilierten) Prager Juden.

Nach den Einleitungsworten fährt Franz Kafka fort: „[Der Jargon] besteht nur aus Fremdwörtern. Diese ruhen aber nicht in ihm, sondern behalten die Eile und Lebhaftigkeit, mit der sie genommen wurden.“ (189) Genau gesehen besteht das Jiddische zu drei Vierteln aus dem Deutschen, zu 15 bis 20 % aus den hebräisch-aramäischen und zu 10 bis 15 % aus den slawischen Elementen. Der Anteil der romanischen Sprachen beträgt nur geringe Prozente. (Best 15ff.) Es ist eine Sammlung von Fremdwörtern, die keiner uns bekannten oder geschriebenen Grammatik unterliegen: „Er hat keine Grammatiken. Liebhaber versuchen Grammatiken zu schreiben aber der Jargon wird immerfort gesprochen; er kommt nicht zur Ruhe. Das Volk läßt ihn den Grammatikern nicht.“ (ebd.) Die Eile und Lebhaftigkeit, mit der die Fremdwörter in die gesprochene Sprache ihren Weg gefunden haben, bürgt für die allgemeine Verständlichkeit der Sprache – die Fremdwörter bilden semantisch und morphologisch eine Brücke zu den Sprachen, aus denen sie entliehen werden. Es ist aber eine sehr eigentümliche Verständlichkeit, die sich immer zu widersprechen scheint. Kafka beteuert einerseits, man verstehe viel mehr Jargon als man glaubt, andererseits sagt er, das Publikum würde kein Wort des Jargon verstehen. Nämlich, das, was man durch Jargon kommuniziert, ist eine Weise, die eigene Angst zu verstehen. Es ist die Angst vor der Fremdheit dessen, was man als das Eigene betrachtet: Die Angst der assimilierten Juden, dass sie den Ostjuden näher stehen als dem deutschen Bürgertum.

Die Fremdwörter des Jargon versteht man oder man versteht sie nicht (je nach der Ähnlichkeit mit dem Deutschen), vor allem versteht man aber, dass sie Fremdwörter sind. Man versteht ihre Fremdheit, und diese Fremdheit bringt das Publikum zu der Erkenntnis, dass ihnen die eigene Sprache, das Deutsche, genauso fremd ist. Das Deutsche wird

⁶⁰ „Die dauernden antisemitischen Angriffe, denen das böhmische Judentum seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend ausgesetzt war, ängstigten und führten zu dem Wunsch, sich auch im Sprachlichen vollkommen an die Umwelt anzupassen, also im Gespräch seine jüdische Herkunft zu verbergen. Die jüdischen Familien führten deswegen damals einen erbitterten Kampf gegen Jargonanklänge (besonders Akzent und Intonation, aber natürlich auch die Syntax), die sie besonders an gebildeten Mitjuden oft unangenehm berührten. Auch Kafka selbst war von diesem ‚Klang‘ nicht frei [...]“ Binder 1976, 398f.

entfremdet, der einzige Zugang zu dieser Sprache ist durch eine Übersetzung. Die Fremdwörter des Jargon bringen daher mit sich den Akt der Übersetzung und Aneignung. Sie sind der Akt der Übersetzung selbst – Jargon sprechen ist Übersetzung sprechen. Jargons Unruhe ist die Unruhe einer Sprache in Bewegung, einer unvollzogenen Übersetzung, einer Übersetzung im Begriffe ihrer eigenen Übersetzung. Deshalb ist es unmöglich, den Jargon in das Deutsche zu übersetzen: Der Jargon ist der Prozess der Übersetzung selbst. Das Deutsche ist zwar das Ergebnis dieses Prozesses, aber es steht ihm sehr nahe. Das Deutsche mag sogar, ähnlich wie der Jargon, unvollendet sein. Kafka drückt es so aus, das die Verbindungen zwischen Jargon und Deutsch „zu zart und bedeutend“ seien:

Glücklicherweise ist aber jeder der deutschen Sprache Kundige auch fähig Jargon zu verstehen. Denn von einer allerdings großen Ferne aus gesehen, wird die äußere Verständlichkeit des Jargon von der deutschen Sprache gebildet; das ist ein Vorzug vor allen Sprachen der Erde. Sie hat dafür auch gerechterweise einen Nachteil vor allen. Man kann nämlich Jargon nicht in die deutsche Sprache übersetzen. Die Verbindungen zwischen Jargon und Deutsch sind zu zart und bedeutend, als daß sie nicht sofort zerreißen müßten, wenn Jargon ins Deutsche zurückgeführt wird, d.h. es wird kein Jargon mehr zurückgeführt, sondern etwas Wesenloses. Durch Übersetzung ins Französische z.B. kann Jargon den Franzosen vermittelt werden, durch Übersetzung ins Deutsche wird er vernichtet. „Toit“ z. B. ist eben nicht „tot“ und Blüt ist keinesfalls „Blut“. (N I 192)

Die deutsche Sprache hat gegenüber dem Jargon eine privilegierte Position: Die äußere Verständlichkeit des Jargon wird von ihr gebildet, es gibt eine Ähnlichkeit, eine Verwandtschaft. Ist diese Verwandtschaft genealogisch, eine Ahnen-Ähnlichkeit? Dazu sagt Kafka:

In diesem Treiben der Sprache herrschen aber wieder Bruchstücke bekannter Sprachgesetze. Der Jargon stammt z. B. in seinen Anfängen aus der Zeit, als das Mittelhochdeutsche ins Neuhochdeutsche überging. Da gab es Wahlformen, das Mittelhochdeutsche nahm die eine, der Jargon die andere. Oder der Jargon entwickelte mittelhochdeutsche Formen folgerichtiger als selbst das Neuhochdeutsche; so z. B. ist das Jargon'sche „mir seien“ (neuhochdeutsch „wir sind“) aus dem Mittelhochdeutschen „sin“ natürlicher entwickelt, das das neuhochdeutsche „wir sind“. Oder der Jargon blieb bei mittelhochdeutschen Formen trotz des Neuhochdeutschen. Was einmal ins Ghetto kam, rührte sich nicht so bald weg. So blieben Formen wie „Kerzlach“, „Blümlach“, „Liedlach“.

[...] Mit all dem denke ich die Meisten von Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren, vorläufig überzeugt zu haben, daß Sie kein Wort des Jargon verstehen werden. (189f.)

Zwischen dem Jargon und dem Deutschen besteht also eine Art Ähnlichkeit, die auf einer, wenn auch nicht konsequenten, Folgerichtigkeit der Entwicklung aus dem Mittelhochdeutschen ins Neuhochdeutsche gründet. Kafka nennt es „Bruchstücke bekannter Sprachgesetze“. Diese Bruchstücke müssen aber im „Treiben der Sprache“ untergegangen sein, denn am Ende wird das Publikum trotz alledem kein Wort verstehen. Das Verständnis, wie am Anfang gesagt wird, soll zwar über das Medium der deutschen Sprache erfolgen, es soll aber hauptsächlich intuitiv sein. Die Ähnlichkeit der Sprachen basiert also nicht auf der historischen Verwandtschaft, sie ist nicht genealogisch im historischen (profanen) Sinne. Sie hat einen anderen Charakter.

Der andere Charakter des Jargon ist nach diesen Überlegungen ein außer-historischer: Er ist philologisch nachweisbar durch die Ähnlichkeit mit dem Deutschen, historisch aber schwer lokalisierbar. Die Wurzeln des Jargon sind unsicher – mindestens für die Begrifflichkeit der westlichen Geschichtsschreibung. Jargon ist wurzellos wie die Nomaden und wie die Nomaden ist er deterritorialisert. Das Jiddische war ein „Gruppendialekt“ (Best 14). Als solcher steht es abseits der Geschichte. Es ist geschichtslos nicht nur in dem Sinne, dass es vorbei an den Sprachen verlief, die „Geschichte machten“, sondern weil es durch seinen Charakter das „Andere“ aller Sprachen ist. Für die Beschreibung des „Anderen“ hat sich die Metapher der Wanderung eingebürgert⁶¹, die jedoch nicht zutrifft, weil die Juden nie Subjekt ihrer Wanderung waren. Sie waren nie Subjekt ihrer eigenen Geschichte: „Die Juden kommen immer nur in den Geschichten der anderen vor und meistens darin um.“ (Siegert 226) Ihre Bewegung war eine der Passion, nicht der Geschichte (ebd). Nomadisch, mit Deleuze gesprochen, ist diese Art Bewegung, und es ist ein theoretisches Konzept. „Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum andern“, sagt Kafka zu dem nomadischen Charakter der Sprache.

Die Schriftsprache des Jiddischen bildete sich spät aus: Jargon ist „eigentlich noch viel jünger“ als die geschichtlichen vierhundert Jahre, da er vor der Schriftsprache,

⁶¹ „Die Sprache dieser Literatur heißt Jiddisch: es ist die Sprache einer zweitausendjährigen Wanderung.“ Hakel 293.

getragen von den Nomaden ohne Gedächtnis, immer in der Gegenwart lebte, immer die Gegenwart widerspiegelte. Jargon steht außerhalb der Zeit:

Noch zumindest vor nicht langer Zeit erschien die vertrauliche Verkehrssprache der deutschen Juden, je nachdem sie in der Stadt oder auf dem Lande lebten, mehr im Osten oder im Westen, wie eine fernere oder nähere Vorstufe des Jargon, und Abtönungen sind noch viele geblieben. Die historische Entwicklung des Jargon hätte deshalb fast eben so gut wie in der Tiefe der Geschichte, in der Fläche der Gegenwart verfolgt werden können. (N I 192f.)

Spätestens an diesem Punkt von Kafkas Ausführungen wird klar, dass seine Methode, den Jargon zu erfassen, nicht historisch, sondern transzendental ist.⁶² Kafka verortet die europäischen Sprachen in eine linguistisch-historische Geographie, die den Jargon in ihrem Zentrum, zeitlich wie räumlich, hat. Jargon bestimmt die transzendentalen Koordinaten der Sprachen, wahrhaftig „aller Sprachen der Erde“. Andere Sprachen der Erde, einschließlich unterschiedliche historische Formen des Jargon selbst, befinden sich ferner oder näher zu diesem Zentrum. „Die vertrauliche Verkehrssprache der deutschen Juden“, was Kafka Jargon nennt, erschien *wie* „eine fernere oder nähere Vorstufe des Jargon“ – der Jargon, den Kafka hier genau zu bestimmen versucht, ist eine Form, eine Essenz, eine atemporale, ahistorische Sprache. Die „Abtönungen“ dieser essentiellen Sprache finden wir gerade im Jiddischen und, um präzise zu sein, auch in den beiden anderen jüdischen Gruppensprachen: im Judenpersischen und Spaniolischen (von Kafka außer Acht gelassen). Die nächste Sprache nach dem Jargon ist das Deutsche, das mit dem Jargon „zart und bedeutend“ verbunden ist. Der Jargon ist mit dem Deutschen auf eine besondere Weise verwandt.

Kafkas Darstellung der sprachlichen Zusammenhänge harmoniert auf eine bemerkenswerte Weise mit der Sprachtheorie Walter Benjamins. Bei Kafka steht der Jargon außerhalb der Geschichte, Benjamin redet von der ahistorischen reinen Sprache. Der Jargon ist bei Kafka zugleich eine historische Entität, eine Sprache, die zwar keine Grammatiken haben mag, die aber doch eine Philologie besitzt, ein Volk, das sie spricht und das durch diese Sprache lebt: „Er hat keine Grammatiken. Liebhaber versuchen Grammatiken zu schreiben aber der Jargon wird immerfort gesprochen; er kommt nicht

⁶² Den Gedanken verdanke ich Mark Christian Thompson, der mir für diesen Aspekt von Kafkas Text die Augen öffnete. Die Gespräche mit ihm waren mir bei der Verfassung dieses Kapitels eine große Hilfe.

zur Ruhe. Das Volk läßt ihn den Grammatikern nicht.“ Der Jargon ist also auch eine durchaus praktische Sprache. Auch für Benjamin besteht eine Verbindung der reinen Sprache und den historischen Sprachen. In *Die Aufgabe des Übersetzers* tragen die historischen Sprachen einen Abglanz (bei Kafka „Abtönung“) der reinen Sprache. Eine Übersetzung offenbart die reine Sprache, sie ist das zeitlose, universelle Wesen, das alle Sprachen teilen. Nach Benjamin wird im Moment des Eintritts der Sprache in die Geschichte zugleich die Historizität der Geschichte hereingebracht; die Historizität der Sprachen ist die Vorbedingung dieses Prozesses. Das beschreibt den Charakter des Jargon genau: Der Jargon ist europäisch und nicht-europäisch zugleich, er ist historisch, und ahistorisch im selben Augenblick. Es ist der Jargon, und nicht das Deutsche, das der reinen Sprache am nächsten steht, oder, genauer, der Jargon als die reine linguistische Form. Der Jargon muss also zuerst in sich selbst übersetzt werden. Die Übersetzung ist die Herausbildung des Jiddischen als eine historische Sprache. Der ruhelose, verwirrte Jargon, mit unausgebildeten grammatischen Sprachformen, von dem „kein vernünftiger Mensch“ denken würde, „aus [ihm] eine Weltsprache zu machen“⁶³, ist also die erste Übersetzung aus der reinen Sprache, ihr mächtigster Abglanz auf Erden.

Warum kann also der Jargon nicht ins Deutsche übersetzt werden? Kafka sagt: Bei der Zurückführung ins Deutsche „wird kein Jargon mehr zurückgeführt, sondern etwas Wesenloses.“ Jargon wird ins Deutsche nicht *übersetzt*, sondern *zurückgeführt*, d. h. der Jargon ist für Kafka die ursprünglichere, authentischere Sprache, obwohl sie historisch „die jüngste europäische Sprache [ist].“ Der Jargon weist die gleichen Eigenschaften auf wie das wahre Kunstwerk bei Benjamin: Es kommuniziert, es kommuniziert sogar das Wesentliche (für Kafka das Leben: „und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie, und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst“), aber es kommuniziert nicht den Inhalt. Der Inhalt ist „etwas Wesenloses“. Um Walter Benjamin zu zitieren: „Was ‚sagt‘ denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage. Dennoch könnte diejenige Übersetzung, welche vermitteln will, nichts vermitteln als die Mitteilung – also Unwesentliches.“ (Benjamin IV.1, 9) Und um das Unwesentliche geht es hier nicht,

⁶³ Vgl. Otto F. Best: „Das Jiddische ist eine Mischsprache wie z. B. das Englische (wobei freilich kaum jemand auf den Gedanken käme, das Englische als ‚Jargon‘ zu bezeichnen!).“ Best 15.

sondern um das Wesentliche. Kafkas Rolle ist es, das Publikum zu beruhigen, so dass es sich vom Jargon nicht bedroht und sich nicht mehr ausgeschlossen fühlt: „Bleiben Sie aber still, dann sind Sie plötzlich mitten im Jargon.“ (N I 193)

Da Jargon aus Bruchstücken europäischer und nicht-europäischer Sprachen besteht, kann jede Sprache in ihm ihr eigenes Echo hören und jede Sprache trägt zu der ultimativen, paradoxen, aus unversöhnbaren Fragmenten bestehenden Einheit der reinen Sprache bei. Die Fragmente unterschiedlicher Sprachen schaffen eine unheimliche (im Freudschen Sinne), und dabei vertrauliche Fremdheit des Jargon; der Jargon, wie die Nomaden, „besitz[t] keine Geschichte, nur eine Geographie“ (Deleuze 1980, 38). Das Prager Publikum kann den Jargon einerseits nicht verstehen, weil sich diese Sprache ohne Geschichte gleich verflüchtigt, andererseits verstehen sie sehr wohl, denn Jargon kommuniziert die Fremdheit. Der Jargon kommuniziert außerdem die Entfremdung von der eigenen, bzw. der angenommenen, Sprache – dem Hochdeutschen – und diese Fremdheit ist die objektive Wahrheit der Sprache (wie Benjamin nahelegt). Es ist die Wahrheit des Jargon, seine Sehnsucht zu kommunizieren, seine Mitteilbarkeit. Deshalb kann gesagt werden, dass die Verständlichkeit des Jargon „von einer allerdings großen Ferne aus gesehen“ werden muss. Die objektive Mitteilbarkeit, oder Übersetzbarkeit des Jargon demonstriert Kafka indem er über den Jargon *auf Deutsch* spricht und nur einige wenige Beispiele aus dem Jiddischen anführt. Kafka spricht über die Unverständlichkeit des Jargon, er bringt ihn aber in seiner Rede zum Publikum hinüber. Er macht ihn im Akt der Rede mitteilbar. Der Jargon spricht durch Kafka; Kafka spricht Jargon.⁶⁴ Kafka geriet – im Unterschied zu Birnbaum – mitten in den „Strom der Rede“. Nach diesem Erlebnis war er in einer Hochstimmung und glaubte, neue Kräfte heraufbeschworen zu haben:

Freude an L[öwy] und Vertrauen zu ihm, stolzes, überirdisches Bewußtsein während meines Vortrages (Kälte gegen das Publikum, nur der Mangel an Übung hindert mich an der Freiheit der begeisterten Bewegung) starke Stimme, müheloses Gedächtnis, Anerkennung, vor allem aber die Macht mit der ich laut, bestimmt, entschlossen, fehlerfrei, unaufhaltsam, mit klaren Augen, fast nebenbei, die Frechheit der drei Rathausdiener unterdrückte und ihnen statt der verlangten

⁶⁴ Auf diesen Schluss läuft die Beobachtung Peter-André Alts hinaus: „Die Empfindung ist das Medium, durch das sich das Jiddische vermittelt, der Körper sein Dolmetscher. [...] Der Jargon-Vortrag ist von diesem Hintergrund selbst, was er analysiert: zum Körper gewordene Rede.“ (Alt 235)

12K nur 6K gebe und diese noch wie ein großer Herr. Da zeigen sich Kräfte, denen ich mich gerne anvertrauen möchte, wenn sie bleiben wollen. (T 378)

Es sind schöpferische Kräfte, die Kafka entdeckt; er machte den ersten künstlerischen Durchbruch. Ähnliche Erheiterung erlebt er sieben Monate später, im September 1912, nach der Niederschrift der „Durchbrucherzählung“ *Das Urteil*: „Die fürchterliche Anstrengung und Freude [...] Nur so kann geschrieben werden [...] mit solcher vollständigen Öffnung des Leibes und der Seele.“ (T 461) *Das Urteil* ist „wie eine regelrechte Geburt mit Schmutz und Schleim bedeckt aus [mir] herausgekommen“ (T 491) – auch hier ist der schöpferische Prozess als ein körperlicher dargestellt, wie schon der bei Entstehung der Einleitungsrede, die „[aus mir] kommen wird wie aus dem Flintenlauf“.

Um das Jiddische in seiner Diachronie und Synchronie zu verstehen, muss man also Deutsch sprechen (wie Kafka). Das Deutsche macht das Jiddische verständlich in seiner äußeren, allgemein kommunikativen Funktion. Kafka drückt es so aus:

Unsere westeuropäischen Verhältnisse sind, wenn wir sie mit vorsichtig flüchtigem Blick ansehen, so geordnet: alles nimmt seinen ruhigen Lauf. Wir leben in einer geradezu fröhlichen Eintracht; verstehen einander, wenn es notwendig ist, kommen ohne einander aus, wenn es uns paßt und verstehen einander selbst dann; wer könnte aus einer solchen Ordnung der Dinge heraus den verwirrten Jargon verstehen oder wer hätte auch nur eine Lust dazu? (N I 188)

Die westeuropäischen Verhältnisse sind geordnet, Jargon ist verwirrt. Das Deutsche bringt Ordnung in das Jiddische im Prozess der Assimilation, die in Deutschland mit der Haskala, der jüdischen Aufklärung, ihren Anfang nahm. Das Jiddische wurde vor zwei Hundert Jahren angesehen als „eine die Ordnungen des Rechts subvertierende ‚Geheimsprache‘“, als „eine Sprache, in der statt des Logos die Devianzen der List und des Betrugs hausen“; „der jiddische Diskurs wuchert[e] mit Bedeutungen“, weil er meistens nur mündlich überliefert wurde und das machte ihn gefährlich (Siegert 222f). Moses Mendelssohn glaubte, „dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beigetragen, und [ich] verspreche mir sehr gute Wirkung von dem

unter meinen Brüdern seit einiger Zeit aufkommenden Gebrauche der reinen Mundart.“ (zit. Best 139). Kafka spielt auf diese Vorstellungen an.⁶⁵

Das Deutsche macht das Jiddische vor allem aber in dem Sinne verständlich, weil es ihm (nach Benjamin) die Stimme verleiht. Der Jargon, als die ursprünglichere Sprache, ist unabdingbar für den inneren, essentiellen Bau des Deutschen. Während es so aussehen mag, dass der Jargon, der bloß den Akt der Rede vermittelt, vom Deutschen abgeleitet wird, kann in Wirklichkeit das Deutsche ohne den Jargon nicht existieren, weil es den Jargon kommuniziert. Jargon ist die Essenz des Deutschen. Und als solche kann er, wie Kafka andeutet, wiederum nur in der deutschen Sprache zu Tage, in die Geschichte, kommen. Benjamin redet von diesem Prozess als von einem Akt der Übersetzung. Wenn Otto F. Best in seiner Darstellung der historischen Entwicklung der jiddischen Sprache und Literatur über die Geschichte der Zusammenexistenz von Jiddisch und Deutsch spricht, weist auch er auf die Übersetzung hin: „Neben *jidisch* nannten die Juden in Deutschland [im 17. Jahrhundert] ihre Sprache als *taitisch* oder *tatsch* ‚deutsch‘, woraus geschlossen werden darf, daß man das eigene Idiom durchaus als zur Umwelt gehörig empfand. *Taitischen* bedeutet schlicht ‚übersetzen‘, ‚erklären‘ und das Substantiv *taitisch* m. ‚Übersetzung‘, ‚Bedeutung‘, ‚Sinn‘.“ (Best 13) Der Jargon kam, als Deutsch verkleidet, in die Geschichte.

Kafka gibt zwei Beispiele an, an denen er die Unmöglichkeit einer Übersetzung des Jargon ins Deutsche zeigt: „‚Toit‘ ist eben nicht ‚tot‘ und ‚Blüt‘ ist keinesfalls ‚Blut‘.“ Die wissentlich gewählten jiddischen Wörter tragen die linguistischen Spuren eines Übersetzungsaktes, der ihre eigentliche Bedeutung ausmacht. „Tot“ und „Blut“ haben ihre Bedeutung in den „geordneten Verhältnissen“, gehen also an den jiddischen Ausdrücken vorbei. In *Einleitungsvortrag über Jargon* bespricht Kafka keine Wörter, die aus heterogenen Elementen bestehen und die dadurch die linguistische Spur einer Übersetzung noch deutlicher zum Ausdruck bringen. Best führt Beispiele an wie *chrapn*, „schnarchen“, wo das polnische Wort *chrapać* eine germanische Endung erhielt, oder *schlimasnik*, „Pechvogel“, das das deutsche Element *schlimm* mit dem herbräisch-

⁶⁵ Vgl. Tagebucheintragung vom Ende Januar 1912: „Haskala, von Mendelssohn am Anfang des 19ten Jahrhunderts eingeleitete Strömung, Anhänger heißen Maskilim, volks-jargon-feindlich zum Hebräisch und zu den europäischen Wissenschaften hin. [...] Grundsatz von Gordon formuliert: ‚Zuhause sei Jude, draußen Mensch.‘ Um ihre Ideen zu verbreiten, muß die Haskala den Jargon gebrauchen und so sehr sie ihn haßt begründet sie seine Litteratur“ (T 362).

aramäischen *massâl* und dem slawischen *nik* verbindet (Best 16). Das vieldiskutierte Wort *Odradek* gehört sicher auch in diese Kategorie. *Odradek* kommt in Kafkas Prosastück *Die Sorge des Hausvaters* vor. Der Bericht des lesenden Hausvaters setzt folgendermaßen ein:

Die einen sagen, das Wort *Odradek* stamme aus dem Slawischen und sie suchen auf Grund dessen die Bildung des Wortes nachzuweisen. Andere wieder meinen, es stamme aus dem Deutschen, vom Slawischen sei es nur beeinflusst. Die Unsicherheit beider Deutungen aber läßt wohl mit Recht darauf schließen, daß keine zutrifft, zumal man auch mit keiner von ihnen einen Sinn des Wortes finden kann. (D 282)

Der Hausvater vertritt also die hermeneutische Position, für die jede genetische Ableitung eines Wortes dessen Sinn gewähren sollte. Die gleiche Position vertrat auch Max Brod, nach dem in *Odradek* „eine ganze Skala slavischer Worte anklingt, die ‚Abtrünniger‘ bedeuten, abtrünnig vom Geschlecht, *rod*, vom *Rat*, dem göttlichen Schöpfungsbeschluß, *rada*.“ (Brod 1922, 60). Seine Deutung wiederholte er später in *Der Prager Kreis*:

[...] das Wort *Odradek* [kommt] aus dem Tschechischen [...] Die Vorsilbe ‚od‘ weist (wie im Griechischen ‚apo‘) immer auf etwas hin, was wegstrebt, abfällt. *Rada* ist ‚Rat, Ratschluß‘, *rod* heißt ‚Geburt, Abstammung‘. Das gebräuchliche tschechische Wort für einen Abtrünnigen lautet ‚odrodilec‘, wobei die 4 Buchstaben ‚ilec‘ nur die üblichen Ableitungssilben sind. (Brod 1966, 101)⁶⁶

Eine spätere, kritische Interpretation dieses linguistischen Rätsels besagt, dass

Odradek ein Wort aus mindestens zwei Sprachen [ist], *zwischen* mindestens zwei Sprachen und also keiner einzigen zugehörig, ein Zwitter aus Wort und Nicht-Wort, *oft ist er lange stumm, wie das Holz, das er zu sein scheint*. Es gehört ebensowenig der deutschen – oder irgendeiner anderen nationalen – Literatur an wie die Wörter und Sätze aus *Finnegan's Wake* der englischen. (Hamacher 307f.)

⁶⁶ So deutete Brod das Wort schon in seiner Kafka-Biographie *Über Franz Kafka*. Werner Hamacher weist darauf hin, dass „*rada* (sic) im Tschechischen sowohl der Rat wie Reihe, Zeile, Richte, Rang und Linie; *rad* (sic) Reihe, Ordnung, Klasse, Regel und geraten, ratsam, *rádek* (sic) kleine Reihe, Linie und Zeile bedeuten, so daß *Odradek* dasjenige wäre, was außerhalb der sprachlichen oder schriftlichen Ordnung, außerhalb der Rede, abgetrennt von der Ordnung des Diskurses [...] sein Unwesen treibt.“ (Hamacher 306f.) Die „Rückübersetzung“ des Wortes ins Tschechische ist natürlich falsch, dass sich *Odradek* jenseits des geordneten Diskurses befindet, stimmt jedoch mit der vorliegenden Deutung des *Einleitungsvortrag über den Jargon* überein.

Odradek ist weder tschechisch noch deutsch, noch streng genommen etwas dazwischen, sondern jenseits beider (aller) Sprachen. (Kafka spricht übrigens unbestimmt vom „Slawischen“, nicht vom Tschechischen.) *Odradek* ist eine Verkörperung eines historischen Moments der Assimilation, etwas, was in diesem Augenblick verunstaltet ist, ein Hybrid, der durch seine linguistische Sperrigkeit über sich selbst hinausweist. *Odradek* könnte genauso gut eine Verkörperung des Jargon sein.

Wenn wir Walter Benjamins Ausführungen an Kafkas *Einleitungsvortrag über Jargon* anwenden, zeigt sich, dass in diesem Sprachmodell der Jargon als eine Figur der Assimilation funktioniert. Das Element der Fremdheit machte das Eigene „eigentlicher“. Die „schreibende Hand“ ist das, was die kulturelle Aneignung initiiert, Flüchtigkeit des Jargon und Unsicherheit der Jargonsprechenden gehören dazu. Kafkas ausgeprägte, auf sein Schreiben bezogene Körpermetaphorik ist ein Ausdruck davon. Durch das Schreiben erreichte Kafka ähnliche physische Dimension wie bei der Begegnung mit dem authentischen Jargon. Die Begegnung mit dem Jargon ermöglichte sein Schreiben, denn im Jargon liegt die „vollständige Wahrheit“, wie Kafka sie bei Löwys Vorlesung erlebte.

Am Ende seines Vortrags redet Kafka deshalb nicht nur von der Angst, sondern auch vom Selbstvertrauen. „Sie würden nicht imstande sein, diese Furcht allein zu ertragen, wenn gleich auch aus dem Jargon das Selbstvertrauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist.“ (N I 193) Das sonst rätselhafte, von Kafka hervorgehobene *Selbstvertrauen* wird jetzt verstanden: Denn warum sollte man aus dem Jargon Selbstvertrauen schöpfen, wenn der Jargon nur eine mit größtem Unbehagen empfundene Erinnerung an das Ghetto wachrufen würde?

Eine kleine Literatur

*Goethe hält durch die Macht seiner Werke
die Entwicklung der deutschen Sprache wahrscheinlich zurück
Franz Kafka, T 318*

In ihrem viel zitierten Buch *Kafka. Pour une littérature mineure*, schreiben Gilles Deleuze und Félix Guattari: „Une littérature mineure n’est pas celle d’une langue mineure, plutôt celle qu’une minorité fait dans une langue majeure.“ (29) Diese „kleinen Litteraturen“, wie Kafka sie nennt, sind „die gegenwärtige jüdische Litteratur in Warschau“ und die „gegenwärtige tschechische Litteratur“ (T 312). Deleuze und Guattari berufen sich bei ihrer Analyse der kleinen Litteraturen zwar auf die Tagebucheintragungen Kafka, die der Autor zwischen dem 25. und 27. Dezember 1911 unter dem Eindruck der in Prag gastierten ostjüdischen Truppe Jizchak Löwys verfasste, sie erweitern sie aber zu einem allgemeinen Konzept einer revolutionären Literatur. Jeder, auch der großen, Literatur wohnen subversive Kräfte inne, behaupten die Autoren: „Autant dire que ‚mineure‘ ne qualifie plus certaines littératures, mais le conditions révolutionnaires de toute littérature au sein de celle qu’on appelle grande (ou établie).“ (Deleuze 1975, 33) Eine kleine Literatur wird von ihnen charakterisiert als eine sprachlich deterritorialisierte, eine politische und eine kollektive: „die Literatur ist weniger eine Angelegenheit der Litteraturgeschichte als Angelegenheit des Volkes“ (T 315, vgl. Deleuze 1975, 33).

Deleuzes und Guattaris Gedanken erwiesen sich als besonders einflussreich in der frankofonen Literatur, besonders für die Interpretation der Autoren, die aus den ehemaligen französischen Kolonien kommen. So fanden sie auch, wenn mit einiger Verspäterung, Eingang in die angelsächsische Literaturkritik, die ihren Augenmerk ebenfalls auf die postkolonialen Litteraturen richtet. Deleuzes und Guttaris Ansatz wurde zugleich einer scharfen Kritik unterzogen. Den Autoren unterliefen tatsächlich grobe Fehler und Vereinfachungen. So wird Kafka tschechischer Jude genannt, Tschechisch für die ursprüngliche Sprache den aus den Landgebieten nach Prag gekommenen Juden erklärt – die sie jedoch, laut Deleuze und Guattari, unterdrückt und vergessen hätten –

und Kafkas Deutsch wird als eine Mischung von Deutsch, Tschechisch und Jiddisch charakterisiert. Die Autoren glauben an die – auch von einigen Prager deutschen Schriftstellern, wie Fritz Mauthner – proklamierte Armut des in Prag gesprochenen Deutsch. Diese Vorstellungen wurden schon in den 60er Jahren von den Philologen überzeugend und mit allem Nachdruck widerlegt.⁶⁷ Laut Deleuze und Guattari schreibt Kafka in dem Dialekt einer Minorität, der das Prager Deutsch ist, und entdeckt damit die linguistischen Zonen der Dritten Welt – er bringt die Sprache langsam und progressiv in die Wüste. (Deleuze 1975, 48f.) Kafka wäre so ein Autor, der in einer erlernten, von der dominanten Kultur aufgezwungenen Sprache schreibt, ein Autor aus den Kolonien. Deshalb bricht er, nach Deleuze und Guattari, mit der literarischen Tradition (den literarischen Vorbildern), und formuliert ein Konzept der kleinen Literatur, die „von keiner Begabung“ durchbrochen ist (T 314).

Die Kritiker⁶⁸ heben dagegen den universalen Charakter von Kafkas Schreiben hervor und behaupten, dass er nicht wesentlich anders schreibt als andere, kanonische, Autoren, die er bewunderte: Kleist, Grillparzer, Dostojewski und Flaubert. Kafkas Verhältnis zu der literarischen Tradition unterschiede sich daher nicht von dem der anderen deutschen und europäischen Autoren, die ihre Inspiration außerhalb Europas suchten, wie Goethe in der persischen Dichtung, Schopenhauer in Sanskrit, Yeats und Brecht im japanischen Nō-Theater und Pound in chinesischen Ideogrammen (Corngold 1994, 96).

Der Gedanke, das Kafkas Schreiben sich dem entzieht, was die gängigen literaturhistorischen, philosophischen oder sogar psychologischen Kategorien zu beschreiben vermögen, ist nicht Ausdruck einer „gegenwärtigen Paranoia“ (Corngold 1994, 96), sondern rührt von dem ersten systematischen Kafka-Kritiker, Walter Benjamin, her. Benjamin schrieb 1934, es gäbe zwei Wege, Kafkas Schriften grundsätzlich zu verfehlen: „Die natürliche Auslegung ist der eine, die übernatürliche ist der andere; am Wesentlichen gehen beide – die psychoanalytische wie die theologische – in gleicher Weise vorbei.“ (Benjamin II.2, 425) Die Psychoanalyse und die Theologie, die großen und zweifelsohne folgenreichen Ansätze, werden hier durchweg verworfen.

⁶⁷ Trost 1962, Trost 1964, Trost 1981, Skála 1967. Vgl. auch Robertson 2004, bes. 64-66 und 70ff, und Nekula, bes. 124-186.

⁶⁸ Stanley Corngold, Ritchie Robertson. Vgl. Corngold 1994, 95ff; Robertson 1985, 27.

Weder Benjamin noch Deleuze und Guattari betrachten Kafka als einen anderen großen *litterateur*: Kafka vertrete eine einzigartige Position in der Literaturgeschichte, er ist darin nicht einfach zu domestizieren.

In seinen Überlegungen zur Charakteristik kleiner Literaturen verbindet Kafka die Berichte Löwys über die jiddische Literatur zum Konzept einer Literatur ohne herrschenden Diskurs, das heißt ohne Literaturgeschichte. So eine Literatur wäre „ein Tagebuchführen einer Nation, das etwas ganz anderes ist als Geschichtsschreibung“ (T 312). Kafka konzentriert sich, genauso wie in der *Einleitungsrede über Jargon*, mehr auf die „Fläche der Gegenwart“ als auf die „Tiefe der Geschichte“. Das Tagebuchführen hat gegenüber der Geschichtsschreibung erhebliche Vorteile:

eine schnellere und doch immer vielseitig überprüfte Entwicklung, die detaillierte Vergeistigung (sic) des großflächigen öffentlichen Lebens, die Bindung unzufriedener Elemente, die hier, wo Schaden nur durch Lässigkeit entstehen kann, sofort nützen, die durch das Getriebe der Zeitschriften sich bildende, immer auf das Ganze angewiesene Gliederung des Volkes, die Einschränkung der Aufmerksamkeit der Nation auf ihren eigenen Kreis und Aufnahme des Fremden nur in der Spiegelung, das Entstehen der Achtung von litterarisch tätigen Personen, die vorübergehende aber nachwirkende Erweckung höheren Strebens unter den Heranwachsenden, die Übernahme litterarischer Vorkommnisse in die politischen Sorgen, die Veredlung und Besprechungsmöglichkeit des Gegensatzes zwischen Vätern und Söhnen, die Darbietung der nationalen Fehler in einer zwar besonders schmerzlichen, aber verzeihungswürdigen und befreienden Weise, das Entstehen eines lebhaften und deshalb selbstbewußten Buchhandels und der Gier nach Büchern – alle diese Wirkungen können schon durch eine Litteratur hervorgebracht werden, die sich in einer tatsächlich zwar nicht ungewöhnlichen Breite entwickelt, aber infolge des Mangels bedeutender Talente diesen Anschein hat. (T 312f.)

Einer kleinen Literatur fehlt es an bedeutenden Talenten, was hier Kafka sehr positiv bewertet. Der Mangel an Talenten bürgt für die Lebhaftigkeit der Literatur, denn die weniger Begabten werden durch einen großen Autor nicht überschattet, und die ganz Unbegabten (die „Gleichgültigen“) – die stumpfen Imitatoren – kommen nicht zu Wort:

Die Lebhaftigkeit einer solchen Literatur ist sogar größer als die einer talentreichen, denn da es hier keine Schriftsteller gibt, vor dessen Begabung wenigstens die Mehrzahl der Zweifler zu schweigen hätte, bekommt der literarische Streit im größten Ausmaß eine wirkliche Berechtigung. Die von keiner Begabung durchbrochene Litteratur zeigt deshalb auch keine Lücken,

durch die sich Gleichgültige drücken könnten. Der Anspruch der Litteratur auf Aufmerksamkeit wird dadurch zwingender. Die Selbständigkeit des einzelnen Schriftstellers, natürlich nur innerhalb der nationalen Grenzen, wird besser gewahrt. (T 314)

Ein Genie wie Goethe macht das rege Treiben der kleinen Literatur – das Tagebuchführen – unmöglich. Goethe durchbricht das Tagebuchführen einer Nation, er macht Löcher für die Epigonen.

Goethe hält durch die Macht seiner Werke die Entwicklung der deutschen Sprache wahrscheinlich zurück. Wenn sich auch die Prosa in der Zwischenzeit öfters von ihm entfernt, so ist sie doch schließlich, wie gerade gegenwärtig mit verstärkter Sehnsucht zu ihm zurückgekehrt und hat sich selbst alte bei Goethe vorfindliche sonst aber mit ihm nicht zusammenhängende Wendungen angeeignet, um sich an dem vervollständigten Anblick ihrer grenzenlosen Abhängigkeit zu erfreuen. (T 318)

Kafka redet hier von der Entwicklung der deutschen Sprache, obwohl es sich deutlich um die Entwicklung der deutschen Literatur handelt. Goethe schuf mit seinem Werk ein Zentrum der deutschen Sprache und Literatur, das wie ein Sog wirkt und die Wendungen, die sich bei ihm zwar vorfinden, sonst aber mit ihm nichts zu tun haben – das heißt schlicht alle Wendungen der deutschen Sprache – kräftig einzieht. Goethes Werke üben auf die Prosa „in der Zwischenzeit“ eine Macht aus, der nicht zu entrinnen ist, weil sie eine Sehnsucht erweckt, die durch die Entfernung nur verstärkt wird, und die zu einer „grenzenlosen Abhängigkeit“ führt. An dieser Abhängigkeit freuen sich die Schriftsteller. Was hier Kafka formuliert, ist einfach eine Perversion der Literatur: nach Goethe kann die Literatur nur masochistisch sein – je masochistischer, desto besser – denn so dient man „erfreut“ dem Meister, Goethe.⁶⁹

Ein anderer Punkt seiner Überlegungen ist es, dass die Literaturgeschichte der „großen“ Literaturen, wie die der deutschen, keineswegs linear verläuft. Es ist die Entwicklung der Sprache, die Literatur ausmacht; die Sprache, bzw. ihre Anwendung, macht die Geschichte. Anders gesagt: Erst durch die Entwicklung Sprache entsteht die

⁶⁹ Kafkas Interesse an Masochismus ist nicht von der Hand zu weisen. *Die Verwandlung* (1912) ist voller literarischer Anspielungen auf den Roman *Venus in Pelz* (1880) Leopold von Sacher-Masochs. Nicht nur das Bild von einer „Dame in Pelz“, das in Gregors Zimmer hängt (vgl. Anderson 136ff), sondern auch der Name der Hauptfigur in beiden Texten sowie das Spiel mit dem Nachnamen Samsa (SM für Sacher-Masoch, die gleiche Konsonanten- und Vokalanordnung wie bei dem Namen Kafka) weisen auf Kafkas Einbeziehung von Sacher-Masoch, bzw. des Masochismus, in sein Werk hin.

Geschichte. Die deutsche Sprache (und Literatur) kann sich nur entwickeln, oder neu entstehen, wenn man sich von Goethe entfernt und befreit. Dies ist jedoch nicht leicht zu erreichen; Kafka selbst fühlte sich mächtig angezogen und stellte Goethes literarische Potenz durch eine Metapher des vollkommenen Körpers dar:

Goethes schöne Silhouette in ganzer Gestalt. Nebeneindruck des Widerlichen beim Anblick dieses vollkommenen menschlichen Körpers, da ein Übersteigen dieser Stufe außerhalb der Vorstellbarkeit ist und diese Stufe doch nur zusammengesetzt und zufällig aussieht. Die aufrechte Haltung, die hängenden Arme, der schmale Hals, die Kniebeugung. (Februar 1912, T 372)

Demgegenüber ist der eigene Körper keiner Leistungen fähig:

Sicher ist, daß ein Haupthindernis meines Fortschritts mein körperlicher Zustand bildet. Mit einem solchen Körper läßt sich nicht erreichen. [...] Mein Körper ist zu lang für seine Schwäche, er hat nicht das geringste Fett zur Erzeugung einer segensreichen Wärme, zur Bewahrung inneren Feuers, kein Fett von dem sich einmal der Geist über seine Tagesnotdurft hinaus ohne Schädigung des Ganzen nähren könnte. Wie soll das schwache Herz, das mich in der letzten Zeit öfters gestochen hat, das Blut über die ganze Länge dieser Beine hin stoßen können. Bis zum Knie wäre genug Arbeit, dann aber wird es nur noch mit Greisenkraft in die kalten Unterschenkel gespült. Nun ist es aber schon wieder oben nötig, man wartet darauf, während es sich unten verzettelt. Durch die Länge des Körpers ist alles auseinandergezogen. (November 1911, T 263)

Zur Zeit der Niederschrift zur Charakteristik der kleinen Literatur (im Dezember 1911) bis März 1912 – also auch zur Entstehungszeit des *Einleitungsvortrags über Jargon* – beschäftigte sich Kafka so intensiv mit Goethe, dass er kaum zum eigenen Schreiben kam. Er las *Dichtung und Wahrheit*, *Goethes Gespräche*, *Goethes Studentenjahre* und *Stunden mit Goethe*⁷⁰ und exzipierte Stellen, die den Schaffensprozess thematisieren: „Goethe: Meine Lust am Hervorbringen war grenzenlos.“ (T 374) Er las Goethe, während er an seinem *Einleitungsvortrag* arbeitete:

⁷⁰ Die Seitenzahlen, Schreibweise von Eigennamen sowie Rechtschreibung bei den Exzerpten im Tagebuch deuten darauf hin, dass es sich um die Tempel-Klassiker Ausgabe handelte (*Dichtung und Wahrheit: Erster und zweiter Teil* und *Dichtung und Wahrheit: Dritter und vierter Teil. Goethes Sämtliche Werke*, Bd. 11 u. 12. Hrsg. v. Julius Zeitler. Berlin und Leipzig 1910), sowie um folgende Ausgaben: *Goethes Gespräche*, hrsg. v. Woldemar Frhr. v. Biedermann. Bd. 1: 1765 bis 1804. Leipzig 1889. *Goethes Studentenjahre (1765-1771). Novellistische Schilderungen aus dem Leben des Dichters*. Leipzig 1910; *Stunden mit Goethe*, hrsg. v. W. Bode. Berlin 1904ff. (Kommentarband zu Tagebüchern 84, 100)

Ich beginne für die Konference zu Löwys Vorträgen zu schreiben. Sie ist schon Sonntag den 18ten. [...] Kälte und Hitze wechselt in mir mit dem wechselnden Wort innerhalb des Satzes, ich träume melodischen Aufschwung und Fall, ich lese Sätze Goethes, als liefe ich mit ganzem Körper die Betonungen ab. (13. Februar 1912, T 375)

Nach dieser Tagebuchstelle schreibt Kafka wörtlich simultan mit Goethe: Er stimmt sein Schreiben, seine Körperbewegungen, auf ihn ein. Daher ist es schwer zu nachvollziehen, dass Kafka diesem übermächtigen literarischen Vater entkommen wollte, wie Ritchie Robertson schlussfolgert (Robertson 1985, 27). Es macht auch keinen Sinn zu behaupten, Kafka habe sich als Schriftsteller nur in einer Tradition ohne Goethe entwickeln können und die „kleine Literatur“ habe ihm ein Vehikel für die Flucht vor dessen Einfluss geboten, wenn im gleichen Atemzug gesagt wird, die kleine Literatur sei nur die Tschechisch und Jiddisch geschriebene und habe daher nicht zu tun mit der literarischen Tradition, der Kafka sich zugehörig fühlte. Warum würde er dann von Goethe fliehen wollen? Es ist viel wahrscheinlicher, dass Kafka doch in der von Goethe beherrschten Tradition schreiben, sie aber „irgendwie“ aushebeln musste. Es scheint eine unmögliche Aufgabe zu sein, aber gerade zu dieser Unmöglichkeit fühlt sich Kafka berufen. In einem Brief an Max Brod spricht er von der Verzweiflung der Väter, die Deutsch zu schreiben anfangen, weil sie „weg vom Judentum“ wollten, „mit den Hinterbeinchen klebten sie aber noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.“ (BK II 360) Diese Situation ist eine der vielen Unmöglichkeiten, die einen deutsch-jüdischen Autor charakterisieren:

Zunächst konnte das worin sich ihre Verzweiflung entlud nicht deutsche Litteratur sein, die es äußerlich zu sein schien. Sie lebten zwischen 3 Unmöglichkeiten, (die ich nur zufällig sprachliche Unmöglichkeiten nenne, es ist das einfachste sie so zu nennen, sie könnten aber auch ganz anders genannt werden) der Unmöglichkeit nicht zu schreiben, der Unmöglichkeit deutsch zu schreiben, der Unmöglichkeit anders zu schreiben, fast könnte man eine vierte Unmöglichkeit hinzufügen, die Unmöglichkeit zu schreiben [...] also war es eine von allen Seiten unmögliche Literatur, eine Zigeunerliteratur, die das deutsche Kind aus der Wiege gestohlen und in großer Eile irgendwie zugerichtet hatte, weil doch irgendjemand auf dem Seil tanzen muß. (ebd.)

Der Ausweg aus diesen Unmöglichkeiten ist aber „nicht durch Flucht zu erreichen“ (*Ein Bericht für eine Akademie*, D 306). Wie findet man denn den Ausweg?

Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden. Drück dich hinten gegen die Gitterstange, bis sie dich fast zweiteilt, du wirst den Grund nicht finden. Ich hatte keinen Ausweg, musste mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun, so hörte ich auf, Affe zu sein. (D 304)

Wenn wir *Ein Bericht für eine Akademie* als einen Kommentar zu Kafkas Schreiben lesen – was er ganz sicher ist –, dann sagt uns der Autor hier, es komme nicht darauf an, dass man sich (von Goethe und der Tradition) entfernt – denn das ist unmöglich –, sondern darauf, wie man sich entfernt. Es kommt auf das *wie* an. Deleuze und Guattari prägen für diese Art Flucht den Begriff *déterritorialisation*. Der „Affe“ deterritorialisiert seinen Körper, er entfernt und befreit sich, auch wenn er körperlich befangen bleibt. Der Körper ermöglicht es, weit zu reisen, der eigene Körper ist die Landschaft, die Kenntnis des Körpers die Geographie. Man wird zum Forschungsreisenden von fremden Gegenden, Ländern und Kontinenten. Kafka schien von dieser Figur fasziniert zu sein.

Löwy erzählt von einem verheirateten Freunde, der in Postin lebt einer kleinen Stadt in der Nähe von Warschau [...] „Postin, ist das eine große Stadt?“ „So groß“ er hält mir seine flache Hand hin. Sie ist mit einem gerauhten gelbbraunen Handschuh bekleidet und stellt eine wüste Gegend vor. (T 264)

Das, was Kafka entdeckt, ist nicht nur eine neue Rhetorik oder eine neue Lesart, sondern, in seiner radikalsten Form, „une déterritorialisation qui ne sera plus compensée par la culture our par le mythe“, eine „déterritorialisation absolue“ (Deleuze 1975, 48). Er schreibt tatsächlich aus einem radikal anderen linguistischen Raum⁷¹, den er als einen anderen geographischen Raum betrachtet:

[...] mehr suche ich Sicherheit über den Kreis meiner jetzigen Berühmtheit zu bekommen, da ich ein braves Kind bin und Liebhaber der Geographie. Mit Deutschland glaube ich, kann ich hier nur wenig rechnen. Denn wieviele Leute lesen hier eine Kritik mit gleicher Spannung bis in den letzten Absatz hinein? Das ist nicht Berühmtheit. Anders aber ist es bei den Deutschen im Auslande zum

⁷¹ Vgl. Réda Bensmaïa: „Kafka does not read and admire Goethe and Flaubert to imitate them, much less to move beyond (aufheben) them according to some teleological schema like that of Hegel, but to determine and appreciate the incommensurable distance that separates him from their ideal of depth or perfection. Writing against the current and from a linguistic space that is radically heterogenous with respect to his great predecessors, Kafka appears as the initiator of a new literary continent [...]“ Bensmaïa 1986, xiv.

Beispiel in den Ostseeprovinzen, besser noch in Amerika oder gar in den deutschen Kolonien, denn der verlassene Deutsche liest seine Zeitschrift ganz und gar. Mittelpunkte meines Ruhmes sind also Dar-es-Salâm, Udschidschi, Windhoek. Aber gerade zur Beruhigung dieser rasch interessierten Leute (schön ist es: Farmer, Soldaten) hättest Du noch in Klammern schreiben sollen: „Diesen Namen wird man vergessen müssen.“ (BK II 29f.)

Zum Schluss dieses Briefes an Max Brod vom 12. Februar 1907 paraphrasiert Kafka dessen Satz aus der Rezension von Franz Bleis *Der dunkle Weg* (*Die Gegenwart* 71, 93, 9. Februar 1907), in der Brod seinen Freund mit Heinrich Mann, Frank Wedekind und Gustav Meyrink vergleicht. Kafkas Reaktion ist umso erstaunlicher, da er, obwohl er noch nichts veröffentlicht hat, seine Stellung in der deutschen Literatur voraussieht. Kafkas literarisches Genie, „[d]ie ungeheure Welt, die ich im Kopfe habe“ (T 562), war zu diesem Punkt schon völlig entfaltet, in seinem Leben ging es darum, „die Welt im Kopfe“ zu „befreien“. Die zitierte Briefstelle – von den Kafka-Forschern völlig überlesen – ist nichts anderes als ein „Schema zur Charakteristik einer kleinen deutschen Literatur“. Der „verlassene Deutsche“, der seine Zeitschrift „ganz und gar“ liest, ist der Vorbote einer neuen literarischen Welt, in der man „rasch“ berühmt wird, genauso rasch aber in Vergessenheit gerät.

Zu diesen Fragen war schon Walter Benjamin äußerst sensitiv. Benjamin war es, der, in seinem Aufsatz *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages* (1934), den Begriff der Geste einführte. Die Geste löst das Geschehen auf, indem sie auf eine Vorwelt hinweist. In dieser Vorwelt herrscht die Vergessenheit. Die Geste ist kein richtiges Repräsentationsmodell, da Kafka sie selbst nicht versteht (Benjamin II.2, 427), er gibt sich ihr eher hin:

Dieses Hinabgehen zu den dunklen Mächten, diese Entfesselung von Natur aus gebundener Geister, fragwürdige Umarmungen und was alles noch unten vor sich gehen mag, von dem man oben nichts mehr weiß, wenn man im Sonnenlicht Geschichten schreibt. Vielleicht gibt es auch anderes Schreiben, ich kenne nur dieses, in der Nacht, wenn mich die Angst nicht schlafen läßt, kenne ich nur dieses. (BK II 387)

Benjamin sagt von der Vorwelt, dass sie „weit hinter der Zeit der Zwölf-Tafel-Gesetzgebung“ liegt. „Von Ordnungen und Hierarchien zu sprechen, ist hier nicht möglich. Die Welt des Mythos, die das nahelegt, ist unvergleichlich jünger als Kafkas

Welt [die Vorwelt], der schon der Mythos die Erlösung versprochen hat.“ (Benjamin II.2, 415) Aus dieser Vorwelt steigen, „in ständiger und langsamer Bewegung“, die furchtbaren Gewalthaber Kafkas. Benjamin richtet seine Aufmerksamkeit auf das Versinken und Steigen, auf die Geste des gesenkten oder erhobenen Kopfes, an die später Deleuze und Guattari anschließen werden.

Worüber dämmern sie [die Machthaber] dahin? Vielleicht sind sie Nachkommen der Atlanten, die die Weltkugel in ihrem Nacken tragen? Vielleicht halten sie darum den Kopf „so tief auf die Brust gesenkt, daß man kaum etwas von den Augen“ sieht [...]? Die Weltkugel ist es aber nicht, die sie tragen; nur daß schon das Alltäglichsie ihr Gewicht hat: „Sein Ermatten ist das des Gladiators nach dem Kampf, seine Arbeit war das Weißtünchen eines Winkels in einer Beamtenstube.“ – Georg Lukács hat einmal gesagt: um heute einen anständigen Tisch zu bauen, muß einer das architektonische Genie von Michelangelo haben. Wie Lukács in Zeitaltern so denkt Kafka in Weltaltern. Weltalter hat der Mann beim Tünchen zu bewegen. Und das noch in der unscheinbarsten Geste. (410)

Die Vorwelt, wie Benjamin sie bei Kafka entdeckt, ist häßlich. Sie ist wie die untere Seite des Steines, den Kafka wie ein moderner Sisyphos wälzt; sein Stein ist „der Block des geschichtlichen Geschehens“ (428). Der Anblick der unteren Seite ist erschreckend, doch Kafka ist imstande, ihn zu ertragen. Die Vorwelt, die Sumpfwelt von kreatürlichen Zwitterwesen, ekelte ihn an, sein Werk widerspiegelt sie aber. Den Zugang zu dieser Vorwelt zeigt uns das Vergessene. „Jedes Vergessene mischt sich mit dem Vergessenen der Vorwelt, geht mit ihr zahllose, ungewisse, wechselnde Verbindungen zu immer wieder neuen Ausgeburten ein.“ (430)

Benjamin schafft mit den Bildern der Vorwelt eine neue, moderne Mythologie: Richter in den Dachböden, Sekretäre im Schloß, Türhüter, altersschwache Beamten, alle gehören zu einer „Sippe“, die sich aus der Vorwelt hebt. Am furchtbarsten sind die Machthaber aber – natürlich! – dort, „wo sie aus der tiefsten Verkommenheit sich heben: aus den Vätern.“ (411) Die Gehilfen gehören einem anderen Gestaltenkreis an: Sie sind ähnlich dem Bauernfänger, dem Studenten, der nachts auf dem Balkon als Nachbar Karl Roßmanns zum Vorschein kommt, wie auch den Narren, die in jener Stadt im Süden wohnen und nie müde werden (414). Sie sind „unfertige Geschöpfe, Wesen im Nebelstadium“ (ebd.). Für die gibt es, nach Benjamin und Kafka, noch Hoffnung, weil sie außerhalb Familienbeziehungen, außerhalb fester Strukturen (Blöcke, wie Deleuze und

Guattari sie nennen) existieren. Und schließlich begegnen wir bei Kafka der Sippe der Tiere, wie dem Tier im *Bau*, oder dem Riesenmaulwurf, Schmetterlingen in Gracchus-Fragmenten, und, nicht zu vergessen, Odradek: „de[m] sonderbarste[n] Bastard, den die Vorwelt bei Kafka mit der Schuld gezeugt hat“ (431).

Genauso wie die schillernde, amorphe Vorwelt sich einer tropologischen – sei sie symbolisch oder allegorisch – Darstellung entzieht, genauso unbestimmbar ist die Geste:

Dann erst wird man mit Sicherheit erkennen, daß Kafkas ganzes Werk einen Kodex von Gesten darstellt, die keineswegs von Hause aus für den Verfasser eine sichere symbolische Bedeutung haben, vielmehr in immer wieder anderen Zusammenhängen und Versuchsanordnungen um eine solche angegangen werden. (418)

Benjamins Essay wirkt ziemlich fragmentarisch, weil er als eine Collage von unterschiedlichen philosophischen Konzepten und Zitaten gebaut wird. Die Argumentation ist aber sehr einheitlich, wozu vor allem die konsequent durchgeführte Begrifflichkeit beiträgt, die wir schon in seinen Aufsätzen zur Sprache, Übersetzung und Geschichte finden. Der Text selbst ist eine besondere Widerspiegelung von Kafkas Werk als Ganzem. Deleuze und Guattari nehmen die Benjaminsche Geste auf und entfalten sie zu „Fluchtlinien“ (les lignes de fuite) der technologisierten Welt. Die von Benjamin aufgedeckten Zwischenwelten, die uns in der Gestalt der entstellten Figuren wie Odradek die Vorwelt ahnen lassen, sind für sie Zwischenräume, in denen das Prinzip der kleinen Literatur zur Anwendung kommt: „un usage mineur“. Im Unterschied zu Benjamin führen uns die französischen Autoren nicht die Vorwelt vor die Augen, sondern sie beschreiben schlicht ihre Funktion innerhalb der Texte. Die „kleine“ Literatur ist in ihrer Auffassung nämlich nichts als eine Funktion innerhalb einer „großen“ Literatur:

Il n’y a de grand, et de révolutionnaire, que le mineur. [...] c’est la possibilité de faire de sa propre langue, à supposer qu’elle soit unique, qu’elle soit une langue majeure ou l’ait été, un usage mineur. [...] Même majeure, une langue est susceptible d’un usage intensif qui la fait filer suivant des lignes de fuite créatrice, et qui, si lent, si précautionneux soit-il, forme une déterritorialisation absolue, cette fois. (Deleuze 1975, 48f.)

Deleuze und Guattari entdecken neue Register des Denkens und Handelns, gerade deshalb, weil sie sich bloß auf die Funktionen konzentrieren und der messianischen

Dimension Benjamins entledigt sind. Für die Gehilfen und ähnliche Gestalten gibt es bei Benjamin Hoffnung, weil sie zwischen Welten kommunizieren. Sie sind Boten, Vermittler, wahrhaftig „Übersetzer“, weil sie, genauso wie die Übersetzung selbst – wie Benjamin sie versteht – zeigen, wie weit Kafkas Gestalten (oder wir) von der göttlichen Offenbarung entfernt sind. Eher als Boten sind sie bei Benjamin Vorboten aus einer Welt, die noch nicht gekommen ist. Für Deleuze und Guattari wären die Gehilfen dagegen Verkörperung eines Prinzips, das „nur“ neue Wahrnehmungsmöglichkeiten offenbart. Ihre schlanken, beweglichen, als ob außerhalb der gängigen Koordinaten existierenden Körper sind etwas wie eine „Zickzacklinie“, die „dazwischen“ schlüpft. Sie sind die Fluchtlinien selbst. Deleuze sagt, dass die Geschwindigkeit, „eine wichtige und komplizierte Frage“, nicht bedeutet, irgendwo als erster zu sein, etwas zu erreichen, oder sich zu ändern. Geschwindigkeit ist eben das Ausschlüpfen, der Ausweg selbst (Deleuze 1980, 41). Oder wie der „Affe“ schon sagte: „Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg; rechts, links, wohin immer; ich stellte keine anderen Forderungen; sollte der Ausweg auch nur eine Täuschung sein; [...] Weiterkommen, weiterkommen!“ (D 305)

Wenn Kafka von Geschwindigkeit redet („diese rasch interessierten Leute“), scheint er immer über diese Zwischenräume zu meinen: entweder ist es die auf ein Zentrum sich beziehende deutsche Literatur und die Literatur in den deutschen Kolonien, oder das Judentum und die Assimilation:

Heute Geschichte des Judentums von Grätz gierig und glücklich zu lesen angefangen. Weil mein Verlangen danach das Lesen weit überholt hatte, war es mir zuerst fremder als ich dachte und ich mußte hie und da einhalten, um durch Ruhe mein Judentum sich sammeln zu lassen. (T 215)

Deleuze und Guattari, trotz faktischer Mängel ihrer Schrift, öffnen tatsächlich neue Wege. Sie erforschen neue literarische Territorien, indem sie die kleine Literatur konzeptualisieren.⁷² Odradek ist ein sprachlicher Hybrid, aber wie das „unmögliche“

⁷² Die kleine Literatur wird aber erst dann zum Konzept, nachdem sie zum Ausdruck gebracht wurde: „Mais une littérature mineure ou révolutionnaire commence par énoncer, et ne voit et ne conçoit qu’après.“ (Deleuze 175, 51f.) In ihrem Vorwort zu der englischen Übersetzung des Buches von Deleuze und Guattari sagt Réda Bensmaïa zur Konzeptualisierung der minoritären Literaturen: „The concept of minor literature permits a reversal: instead of Kafka’s work being related to some preexistent category or literary genre, it will henceforth serve as a *rallying point* or *model* for certain texts and ‘bi-lingual’ writing practices that, until now, had to pass through a long purgatory before even being read, much less recognized.“ Bensmaïa 1986, xiv.

merkwürdige Tier, das mit „Hinterbeinchen und Vorderbeinchen“ zwischen dem Judentum und Assimilation balanciert, ist er nur zufällig sprachlich genannt, „könnt[e] auch ganz anders genannt werden“ (BK II 360). Wie die Sprache bei Benjamin, ist die kleine Literatur aber vielleicht eher ein Medium, das vermittelt, und nicht ein Prinzip, das revolutionalisiert, wie Deleuze und Guattari es haben wollen. Die kleine Literatur vermittelt die minoritären Diskurse: das Ostjudentum, den Jargon, eine andere Auffassung der Geschichte. Dabei geht es nicht darum, Bedeutungen zu kommunizieren, sondern die Kommunikation selbst. Eine kleine Literatur kommuniziert die Kommunikation. In seiner diskursanalytischen Studie zum Jargon sagt Bernhard Siegert: „In einer kleinen Literatur geht es nicht vorrangig um die Bedeutung der Wörter, sondern um die Differenzen, die sie auslösen können.[...] [Es geht] um den Aufschub des Sinns zugunsten der Geschwindigkeit der Rede.“ (Siegert 234) Eine kleine Literatur löst die Differenzen in der Kultur aus. Oder wie Kafka es ausdrückte: Es geht darum, den Strom der Rede zu umquirlen, denn eine kleine Literatur ist „lebhaft“.

Schluss

Die Krise der Sprache um die Jahrhundertwende wird in den Texten dieser Epoche als eine epistemologische Krise dargestellt. In Hugo von Hofmannsthals *Ein Brief*, der als Schlüsseltext der modernen Sprachkrise gilt, bedingt die Fähigkeit, zusammenhängend zu sprechen die Fähigkeit, zu denken. Der vom fiktiven Lord Chandos beklagte „Zerfall der Worte“ markiert den Zerfall von Denken in abstrakten Begriffen, und so den Zerfall von den philosophischen und kulturellen Konzepten. Lord Chandos erlebt eine Krise der Kultur.

Hugo von Hofmannsthal greift bei der Darstellung dieser besonderen, tiefen Verunsicherung drei Jahrhunderte zurück, in das Zeitalter Francis Bacons. Er verfremdet also die Sprachkrise durch einen historischen Rahmen; dieser Rahmen ermöglicht es aber, sie „auszusprechen“. Direkt wäre die Krise nicht aussprech- und darstellbar. Von der Perspektive der englischen Renaissance wird die geistige Lage in den letzten Jahrzehnten der Habsburger Monarchie eingesehen und sie wird, paradoxerweise, sprachlich mitteilbar und so künstlerisch darstellbar.

Das Ausspannen der Sprachkrise zwischen zwei Epochen, die historisch wie kulturell weit voneinander liegen, im Wesentlichen aber – wie Hofmannsthal es gestaltet – verwandt sind, bringt das Thema der kulturellen Übersetzung ins Spiel. Eine Übersetzung ist, genau genommen, immer ein Akt der Kulturvermittlung. Das Verständnis von Übersetzung gründet auf der epistemologischen Dichotomie vom Original und einem übersetzten (sekundären, abgeleiteten) Text. In Hofmannsthals Text wird diese Dichotomie jedoch aufgehoben in einem Akt der Fiktion: Lord Chandos ist eine fiktive Figur, der Brief ist ein fiktives Bekenntnis. Es ist eine Übersetzung ins Deutsche ohne das englische Original. Der Inhalt ist der fragmentarische (weil einseitige) intellektuelle Austausch zwischen Chandos und Bacon, die Form ist aber gegenwärtig und weist auf den Ästhetizismus Anfang des 20. Jahrhunderts hin. Die Form ist die eigentliche Aussage des Textes, weil sie den Akt der Vermittlung und kultureller

Überlieferung in den Mittelpunkt rückt. Hofmannsthal bietet hier so ein mögliches Repräsentationsmodell dieser Krise.

Hugo von Hofmannsthal war unter anderen wahrscheinlich auch von Fritz Mauthner beeinflusst, dessen Denken rassistischen Vererbungslehren und der Kulturpsychologie des 19. Jahrhunderts einerseits, und einer radikalen Sprachkritik andererseits verpflichtet ist. Mauthner erkennt der Sprache jeden Realitätsbezug ab. Worte sind arbiträre Zeichen, sagt er in den monumentalen *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache*, die keinen Wahrheitsgehalt haben außer dem sozialen. Worte sind einfach eine soziale Funktion. Diese Sprachauffassung führt Mauthner in *Erinnerungen* auf seinen sozialen, religiösen und ethnischen Hintergrund zurück: Als deutschsprachiger Jude in einem slawischen Land fühlte er sich regelrecht „gedrängt“ und „prädestiniert“ dazu, Sprachkritiker zu werden. Mauthner beklagt zugleich den Verlust von Authentizität und „Erdgebundenheit“ der in Böhmen gesprochenen deutschen Sprache und artikuliert so den Gedanken der „jüdischen“ Entfremdung von der deutschen Sprache: „Der Jude wird erst dann Volldeutscher, wenn ihm Mäuschelausdrücke zu einer fremden Sprache geworden sind, oder wenn er sie nicht mehr versteht“. Assimilation ist eine sprachliche Integration, das heißt die Verdrängung von den jüdischen Elementen in der Sprache. Mauthner besteht dabei auf der Existenz eines als kritischen Geist und Rationalität identifizierten „jüdischen Ductus“ in seinem Denken, der ihn weniger zu stören scheint bei seinen sprachkritischen Arbeiten, als bei den dichterischen: „Sprachkünstlerisch, aus dem Unbewußten heraus, ist meine Sprache niemals lebendig geworden, und darum nicht dichterisch genug.“ Auch hier haftet Mauthner zu viel an einem romantisierenden, völkischen Begriff von dichterischer Sprache.

Walter Benjamin bringt in die Diskussion zur Sprache und Übersetzung den Begriff von Offenbarung und reiner Sprache. Alle Sprachen, nicht nur die historischen und nicht nur die menschlichen, sind, sagt Benjamin in seinem Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, mitteilbar und daher ineinander übersetzbar. „Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.“ Seine Erwägungen schließen mit einem „gereinigten Begriff der Sprache“, der jedoch in allen Sprachen außer der göttlichen unvollkommen bleiben muss. In dem späteren Aufsatz *Die*

Aufgabe des Übersetzers besteht Übersetzung nicht aus einem offenkundigem Inhalt, sie ist eine Form. Diese Form, die Benjamin auch als „Übersetzbarkeit“ bezeichnet, ist ein strukturelles Merkmal innerhalb des Kunstwerks. Dieses Merkmal, die Eigenschaft des Kunstwerks, deutet auf einen Bereich jenseits des Kunstwerks (die reine Sprache) und ermöglicht dadurch eine Befreiung von dessen linguistischer Verstrickung.

Walter Benjamin versucht jede nationalistische Deutung der Sprachen auszuhebeln, wie ein direktes Zitat von Rudolf Pannwitz belegt: „unsre Übertragungen auch die besten gehn von einem falschen grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen“. Nichtsdestominder bestätigt auch er letzten Endes den Sonderstatus der deutschen Sprache: Er führt Beispiele von den Übersetzungen ins Deutsche an, und es sind Hölderlins Übersetzungen der Tragödien Sofokles’, in denen „die Harmonie der Sprachen so tief [ist], daß der Sinn nur noch wie eine Äolsharfe von der Sprache berührt wird.“ Auch wenn Benjamin Hölderlin für die Übersetzungspraxis nicht gerade empfiehlt, bleiben seine Übersetzungen ein Ideal; sie sind „Urbilder ihrer Form.“ Auch Benjamin nimmt den romantischen Sprachbegriff noch mal auf.

Die Sensibilität gegenüber der deutschen Sprache und ihrem kulturellen Potenzial spiegelt, immer noch, die Problematik der Assimilation. Das von Benjamin formulierte Konzept der Sprache als Form, als ein Medium, das fremde Werte vermittelt, vor allem aber die eigene – die deutsche – Sprache aufwertet und ihr einzigartige, künstlerische Qualitäten verleiht, findet bei Franz Kafka Anerkennung. In seinem *Einleitungsvortrag über Jargon* überzeugt er das Prager Publikum, dass der Jargon eine besondere Sprache ist, die das Wesen des jüdischen (des Ostjudentums) kommuniziert. Sie kommuniziert das durch ihre linguistische Form, und durch die Weise, wie sie benutzt wird, nämlich durch die Körpersprache des Sprechenden.

Die „kleinen Litteraturen“, wie Kafka sie nennt, „die gegenwärtige jüdische Litteratur in Warschau“ und die „gegenwärtige tschechische Litteratur“, entdecken, mit Deleuze und Guattari gesprochen, neue literarische Territorien. Bei Kafka weist die kleine Literatur viele gemeinsame Züge mit dem medialen Charakter der Sprachen auf, wie Benjamin ihn entdeckt. Die Sprachen beziehen sich auf die reine Sprache, die für diesen Charakter – für ihre Mitteilbarkeit und Übersetzbarkeit – bürgt. Wie die Sprache

bei Benjamin, ist die kleine Literatur ein Medium, das minoritäre Diskurse vermittelt, wie das Ostjudentum, den Jargon, oder eine andere Auffassung der Geschichte.

Résumé

The dissertation considers the so-called crisis in language experienced by German-speaking intellectuals at the turn of the century. In particular, the dissertation thesis concentrates on Jewish writers and their attempt to understand the role translation plays in generating cultural meaning and racial identity.

Authors such as Hugo von Hofmannsthal, Fritz Mauthner, Franz Kafka, and Walter Benjamin, all grappled with what they perceived as language's inability to express anything but contingent representations of empirical and social reality. This failure of language meant that one's native language was always already a translation of an unknown text from an inscrutable foreign language. Seizing upon the problematic, powerful role language plays in culturally, hegemonic formations, these authors challenged German anti-Semitism from within the material-linguistic basis of German anti-Semitism itself.

At the same time, they constructed various conceptions of Jewish translations based on the impossibility of translations – a counter-hegemonic movement meant to decenter German as the *lingua franca* of culture. Concentrating on and complicating notions of the translatability of Yiddish into German and vice versa, German-speaking Jewish artists and intellectuals were able to put into question German's status as a singular, originary language, as they created powerful notions of German-Jewish identity based on contingency and hybridity.

Dizertační práce se zabývá krizí jazyka na přelomu 19. a 20. století. Tuto krizi sleduje v textech autorů židovského původu a zvláště se soustředí na koncept překladu, který tito autoři chápou jako zásadní moment při utváření kulturní a etnické identity. Překlad se tak stává teoretickým modelem pro pochopení a umělecké zpracování této krize.

Spisovatelé jako Hugo von Hofmannsthal, Fritz Mauthner, Franz Kafka a Walter Benjamin se potýkali s problémem, že jazyk není schopen postihnout hlubší filosofické souvislosti; místo toho nabízí pouze náhodnou reprezentaci empirické a sociální skutečnosti. Selhání jazyka proto znamenalo, že například rodný jazyk nemá žádnou podstatu, žádnou nezcizitelnou identitu, nýbrž je již sám o sobě překladem neznámého textu z cizího, nesrozumitelného jazyka. Jazyk je mocným nástrojem k udržení národních a kulturních celků. Tím, že autoři ukazují jeho sílu, ale zároveň i vysoce problematický charakter, vyzývají ideologické konstrukty jako německý antisemitismus zvnitřku, v samé lingvistické struktuře antisemitismu.

Franz Kafka a Walter Benjamin vytvořili podobná pojetí překladu založená na nemožnosti překladu – pohyb proti hegemonickým strukturám moci, jenž měl popřít nacionalisticky chápanou němčinu jako kulturní *lingua franca*. Franz Kafka komplikuje a vyvrací představu, že jidiš je možno přeložit do němčiny a naopak. Německy mluvící umělci a intelektuálové tak mohli zpochybnit status němčiny jako jedinečného, původního jazyka, a vytvořit novou, silnou německo-židovskou kulturní identitu, založenou na kontingenci a hybriditě.

Siglen

CH = *Ein Brief*. Hofmannsthal, Hugo von (1986ff). *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*. Hg. Rudolf Hirsch / Christoph Perels / Heinz Rölleke. Frankfurt/Main: Fischer. Bd. 31: *Erfundene Gespräche und Briefe* (1991), 45-55.

GB = *Erfundene Gespräche und Briefe* (1991). Hg. Ellen Ritter.

Die Texte Kafkas werden nach der Kritischen Kafka-Ausgabe (KKA) zitiert:

Kafka, Franz (1982ff.). *Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe*. Hg. Jürgen Born / Gerhard Neumann / Malcolm Pasley / Jost Schillemeit. Frankfurt/Main: Fischer.

Die bis 1917 geschriebenen Briefe sind nach den bis jetzt vorliegenden Briefbänden der noch unabgeschlossenen kritischen Ausgabe zitiert, alle danach verfassten Briefe nach den Einzeleditionen.

T = *Tagebücher* (1990). Hg. Hans-Gerd Koch / Michael Müller / Malcolm Pasley.

N I = *Nachgelassene Schriften und Fragmente I* (1993). Hg. Malcolm Pasley.

N II = *Nachgelassene Schriften und Fragmente II* (1992). Hg. Jost Schillemeit.

D = *Drucke zu Lebzeiten* (1994). Hg. Wolf Kittler / Hans-Gerd Koch / Gerhard Neumann.

B III = *Briefe 1914-1917* (2005). Hg. Hans-Gerd Koch.

F = *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hg. Erich Heller / Jürgen Born. Frankfurt/Main: Fischer.

BK II = *Eine Freundschaft*. Bd. 2: *Briefwechsel* (1989). Hg. Malcolm Pasley. Frankfurt/Main: Fischer.

M = *Briefe an Milena* (1991). Hg. Jürgen Born / Michael Müller. Frankfurt/Main: Fischer.

Bibliographie

- Adler, Friedrich (1910). „Zur Geschichte der Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag.“ *Deutsche Arbeit* 9.9, 545-548.
- Adler, Max. (1906). „Fritz Mauthner“. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernens Judentum* 6, 277-280.
- Adorno, Theodor W. (1955). *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Allemann, Beda (1998). *Zeit und Geschichte im Werk Kafkas*. Hg. Diethelm Kaiser / Nikolaus Lohse. Göttingen: Wallstein.
- Alt, Peter-André (2005). *Franz Kafka. Der Ewige Sohn. Eine Biographie*. München: Beck.
- Alter, Robert (1991). *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin und Scholem*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Alter, Robert (1995). „Scholem und die Moderne“. Hg. Peter Schäfer / Gary Smith. *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 157-175.
- Anderson, Mark M. (1992). *Kafka's Clothes. Ornament and Aestheticism in the Habsburg Fin de Siècle*. Oxford: Clarendon Press.
- Arens, Katherine (2001). *Empire in Decline. Fritz Mauthner's Critique of Wilhelminian Germany*. New York etc.: Peter Lang.
- Arens, Katherine (2004). „Colonialism in Austro Hungary: Fritz Mauthner's Bohemian Novellas.“ Elisabeth Leinfellner / Jörg Thunecke (Hg.). *Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker*. Wuppertal: Arco, 149-166.
- Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen (Hg.) (2001). *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Beck, Evelyn T. (1971). *Kafka and the Yiddish Theater. Its impact on his work*. Madison etc.: The University of Wisconsin Press.
- Benjamin, Walter (1969). *Illuminations*. New York: Schocken Books. Transl. by Harry Zohn.

- Benjamin, Walter (1991ff.). *Gesammelte Schriften*. Hg. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bensmaïa, Réda (1986): „The Kafka Effect“. Gilles Deleuze / Félix Guattari. *Kafka. Toward a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, ix-xxi (foreword). Transl. by Terry Cochran (foreword) and Dana Polan.
- Bensmaïa, Réda (1994). „On the Concept of Minor Literature. From Kafka to Kateb Yacine“. Constantin V. Boundas / Dorothea Olkowski (Hg.). *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York: Routledge, 213-228.
- Beradt, Martin / Bloch-Zavřel, Lotte (Hg.) (1929). *Briefe an Auguste Hauschner*. Berlin: Ernst Rowohlt.
- Berlage, Andreas (1994). *Empfindung, Ich und Sprache um 1900: Ernst Mach, Hermann Bahr und Fritz Mauthner im Zusammenhang*, Frankfurt/Main etc.: Peter Lang.
- Best, Otto F. (1973). *Mameloschen Jiddisch – Eine Sprache und ihre Literatur*. Frankfurt/Main: Insel.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Biale, David (1979). *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Binder, Hartmut (1966). *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka*. Bonn: Bouvier.
- Binder, Hartmut (1976). *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*. München: Winkler.
- Binder, Hartmut (1979). *Kafka-Handbuch. Band 1: Der Mensch und seine Zeit*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Bloom, Harold (1987). *The Strong Light of the Canonical. Kafka, Freud and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*. New York: The City College Papers.
- Bredeck, Elizabeth (1990). „Crumbling Foundations: Fritz Mauthner and Philosophy after ‚Philosophy‘“. *Modern Austrian Literature* 23.2, 41-53.
- Bredeck, Elizabeth (1992). *Metaphors of Knowledge: Language and Thought in Mauthner's Critique*. Detroit: Wayne State University Press.
- Brinkmann, Richard (1961). „Hofmannsthal und die Sprache“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 35.1, 69-95.
- Broch, Hermann (1964). *Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie*. München: Piper.

- Brod, Max (1918) „Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen“. *Die neue deutsche Rundschau* 29.2, 1580-1593.
- Brod, Max (1922). „Der Dichter Franz Kafka“. Gustav Krojanker (Hg.). *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*. Berlin: Welt-Verlag.
- Brod, Max (1954). *Franz Kafka. Eine Biographie*. Frankfurt/Main und Berlin: Fischer.
- Brod, Max (1960) *Streitbares Leben*. München: Kindler.
- Brod, Max (1966) *Der Prager Kreis*. Stuttgart usw.: Kohlhammer.
- Brod, Max (1974) *Über Franz Kafka*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Buber, Martin (Hg.) (1929). *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*. 2 Bde. Unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer. Frankfurt/Main: Rütten & Loening.
- Chow, Rey (1995). *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, New York: Columbia University Press.
- Cohen, Gary B. (1981). *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague, 1861-1914*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Corngold, Stanley (1988). *Franz Kafka. The Necessity of Form*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Corngold, Stanley (1994). „Kafka and the Dialect of Minor Literature“. *College Literature* 21.1, 89-102.
- Corngold, Stanley (2003). *Lambent Traces*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Coßmann, Paul Nikolaus (1903). „Fritz Mauthner als Philosoph“. *Das literarische Echo* 5.8, 513-520.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Les éditions de minuit.
- Deleuze, Gilles / Parnet, Claire (1980). *Dialoge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1985). *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation: Text and Discussions with Jacques Derrida*. Hg. Christie McDonald. New York: Schocken Books.
- Derrida, Jacques (1997). „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“. Alfred Hirsch (Hg.). *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 119-165.

- Derrida, Jacques (1997). „Theologie der Übersetzung“. Alfred Hirsch (Hg.). *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 15-36.
- Eco, Umberto (1993). *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Bari: Editori Laterca.
- Eisner, Pavel (1933). „Německá literatura na půdě ČSR od r. 1848 do našich dnů“. *Československá vlastivěda* 7, 325-377.
- Eisner, Pavel (1992). *Milenky*, Praha: Concordia.
- Eschenbacher, Walter (1977). *Fritz Mauthner und die deutsche Literatur um 1900. Eine Untersuchung zur Sprachkrise der Jahrhundertwende*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Faesi, Robert (1963). *Erlebnisse, Ergebnisse, Erinnerungen*. Zürich: Atlantis.
- Felstiner, John (1986). „Mother Tongue, Holy Tongue: On Translating And Not Translating Paul Celan“. *Comparative Literature* 38.2, 113-136.
- Ferris, David S. (Hg.) (1996). *Walter Benjamin. Theoretical Questions*. Stanford: Stanford University Press.
- Fighter, Remus (1970). „Aufstieg und Fall einer Familie. Die Mauthners: ein Stück des alten Österreichs.“ *Der Aufbau* (23.1.1970), 16-17.
- Gasché, Rodolphe (1986). „Saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin's theory of language“. *Studies in 20th Century Literature* 11.1, 69-90.
- Geiger, Ludwig (1918). „Jüdische Denker und Dichter“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 82.43, 507-510.
- Gelber, Mark H. (Hg.) (2004). *Kafka, Zionism, and Beyond*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Gilman, Sander L. (1986). *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Gilman, Sander L. (1995). *Franz Kafka. The Jewish Patient*. New York & London: Routledge.
- Goldstücker, Eduard (1962). „Zum Profil der Prager deutschen Dichtung um 1900“. *Philologica Pragensia* 3.5, 130-135.
- Goldstücker, Eduard (Hg.) (1967). *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*. Prag: Academia.

- Goldstücker, Eduard. (1993). „Rodák z ‚polemického‘ města a Distanzliebe“. Brod, Max. *Pražský kruh*, Praha: Akropolis, 9-13 (Vorwort).
- Grimm, Gunter E. / Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg.) (1985). *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein/Ts.: Athenäum.
- Grönzinger, Karl Erich (1992). *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*. Frankfurt/Main: Eichborn.
- Hakel, Hermann (1967). „Jiddisch. Sprache einer zweitausendjährigen Wanderung“. *Literatur und Kritik* 15, 293-307.
- Hamacher, Werner (1998). *Entferntes Verstehen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Handelman, Susan A. (1991). *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Härtling, Peter (1966). *Vergessene Bücher. Hinweise und Beispiele*. Stuttgart: Henry Govets.
- Haverkamp, Anselm (Hg.) (1997). *Die Sprache der anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Havránek, Jan (1996). „Nebeneinander zweier Prager Universitäten 1882-1918“. *brücken, neue Folge 4. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei*. Hg. M. Berger / K. Krolop / M. Papsonová. Berlin – Prag – Prešov: brücken-Verlag Berlin, 135-141.
- Heilbronn, Ernst (1899). „Fritz Mauthner“. *Deutsche Zeitung Bohemia* 323 (21.11.), 1-2.
- Henne, Helmut / Kaiser, Christine (Hg.) (2000). *Fritz Mauthner – Sprache, Literatur, Kritik. Festakt und Symposion zu seinem 150. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hiebler, Hans (2003). *Hugo von Hofmannsthal und die Medienkultur der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hofmannsthal, Hugo von (1953ff.). *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. Herbert Steiner. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hofmannsthal, Hugo von (1986ff.). *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*. Hg. Rudolf Hirsch / Christoph Perels / Heinz Rölleke. Frankfurt/Main: Fischer. Bd. 31: *Erfundene Gespräche und Briefe* (1991). Hg. Ellen Ritter.
- Iggers, Wilma (1986). *Die Juden in Böhmen und Mähren*. München: Beck.

- Iggers, Wilma (1991). „Die Prager Juden zwischen Assimilation und Zionismus“.
Margarita Pazi / Hans Dieter Zimmermann (Hg.): *Berlin und der Prager Kreis*,
Würzburg. Königshausen & Neumann, 19-29.
- Illový, Rudolf (1913). „Němečtí básníci pražští a Češi“. *Veřejné mínění* (16.11.), 2.
- Jacobs, Carol. (1975) „The Monstrosity of Translation“. *Modern Language Notes* 90,
755-766.
- Jaekle, Erwin (Hg.) (1983). *Pannwitz, Rudolf: Eine Auswahl aus seinem Werk*.
Wiesbaden: Steiner.
- Jäger, Christian (2005). *Minoritäre Literatur. Das Konzept der kleinen Literatur am
Beispiel prager- und sudetendeutscher Werke*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-
Verlag.
- Janik, Allan / Toulmin, Stephen (1973). *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon &
Schuster.
- Johnston, William M. (1972). *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History
1848-1938*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Kafka, Franz (1967). *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*.
Hg. Erich Heller / Jürgen Born. Frankfurt/Main: Fischer.
- Kafka, Franz (1982ff.). *Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe*. Hg. Jürgen
Born / Gerhard Neumann / Malcolm Pasley / Jost Schillemeit. Frankfurt/Main:
Fischer.
- Kafka, Franz (1987). *Eine Freundschaft*. Bd. 1: *Reisetagebücher*. Hg. Malcolm Pasley.
Frankfurt/Main: Fischer.
- Kafka, Franz (1989). *Eine Freundschaft*. Bd. 2: *Briefwechsel*. Hg. Malcolm Pasley.
Frankfurt/Main: Fischer.
- Kafka, Franz (1991). *Briefe an Milena*. Hg. Jürgen Born / Michael Müller.
Frankfurt/Main: Fischer.
- Kafka, Franz (1994). *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. Hg. Hans-Gerd Koch.
Frankfurt/Main: Fischer.
- Kisch, Egon Erwin (1992). *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 2: Aus Prager
Gassen und Nächten. Prager Kinder. Die Abenteuer in Prag*. Hg. Bodo Uhse / Gisela
Kisch. Berlin – Weimar: Aufbau-Verlag.

- Kisch, Egon Erwin (1993). *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bd. 8: Marktplatz der Sensationen. Entdeckungen in Mexiko*. Hg. Bodo Uhse / Gisela Kisch. Berlin – Weimar: Aufbau-Verlag.
- Kobel, Erwin (1970). *Hugo von Hofmannsthal*. Berlin: Walter de Gruyter.
- König, Christoph (2001). *Hofmannsthal. Ein moderner Dichter unter den Philologen*. Göttingen: Wallstein.
- Kovach, Thomas A. (2002). „Hofmannsthal’s ‚Ein Brief‘: Chandos and His Crisis“. Thomas A. Kovach (Hg.). *A Companion to the Works of Hugo von Hofmannsthal*. Camden House, 85-95.
- Kraft, Werner (1977). *Der Chandos-Brief und andere Aufsätze über Hofmannsthal*. Darmstadt: Agora.
- Kremer, Detlef (1989). *Kafka, Die Erotik des Schreibens. Schreiben als Lebensentzug*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Křen, Jan (1990). *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780-1918*. Praha: Academia.
- Krolop, Kurt (1964). „Ein Manifest der ‚Prager Schule‘“. *Philologica Pragensia* 7.4, 329-336.
- Krolop, Kurt (1966). „Hinweis auf eine verschollene Rundfrage: ‚Warum haben Sie Prag verlassen?‘“. *Germanistica Pragensia* 4, 47-64.
- Krolop, Kurt (1967). „Zur Geschichte und Vorgeschichte der Prager deutschen Literatur des ‚expressionistischen Jahrzehnts‘“. Goldstücker, Eduard (ed.). *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*. Prag: Academia, 47-96.
- Krolop, Kurt (1968) „Zu den Erinnerungen Anna Lichtensterns an Franz Kafka.“ *Germanistica Pragensia* 5, 21-60.
- Krolop, Kurt (1983). „Das ‚Prager Erbe‘ und ‚das Österreichische‘“. *Zeitschrift für Germanistik* 4.2, 166-178.
- Krolop, Kurt (1987). *Sprachsatire als Zeitsatire bei Karl Kraus*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Krolop, Kurt (1994) *Reflexionen über die Fackel. Neue Studien über Karl Kraus*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Krolop, Kurt (2005). *Studien zur Prager deutschen Literatur*. Hg. Klaas-Hinrich Ehlers / Steffen Höhne / Marek Nekula. Wien: Praesens Verlag.

- Kühn, Joachim (1975). *Gescheiterte Sprachkritik: Fritz Mauthners Leben und Werk*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Kühn, Joachim (1995). „Das Erschrecken über die Sprache: Selbstrechtfertigung und Selbststilisierung bei Fritz Mauthner“. Elisabeth Leinfellner / Hubert Schleichert (Hg.). *Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers*, Wien usw.: Böhlau, 111-124.
- Kurzreiter, Martin (1993). *Sprachkritik als Ideologiekritik bei Fritz Mauthner*, Frankfurt/Main etc.: Peter Lang.
- Langer, František (1996). „Můj bratr Jiří“. Langer, Jiří. *Devět bran*. Praha: Sefer, 7-29 (Vorwort).
- Langer, Jiří (1996). *Devět bran*. Praha: Sefer.
- Leinfellner, Elisabeth / Schleichert, Hubert (Hg.) (1995). *Fritz Mauthner. Das Werk eines kritischen Denkers*, Wien etc.: Böhlau.
- Leinfellner, Elisabeth / Thuncke, Jörg (Hg.) (2004). *Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker*. Wuppertal: Arco.
- Leinfellner-Rupertsberger, Elisabeth (1996). „Die Republik der Sprachen bei Fritz Mauthner: Sprache und Nationalismus“. Jürgen Nautz / Richard Vahrenkamp (Hg.). *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien – Köln – Graz: Böhlau. 389-405.
- Leppin, Pavel (1930). „Němečtí básníci a Praha“. *Dnešek* 5 (27.11.), 141-142.
- Luft, Robert (1996). „Zwischen Tschechen und Deutschen in Prag um 1900. Zweisprachige Welten, nationale Interferenzen und Verbindungen über ethnische Grenzen“. *brücken, neue Folge 4. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei*. Hg. M. Berger / K. Krolop / M. Papsonová. Berlin – Prag – Prešov: brücken-Verlag Berlin. 141-159.
- Lütkehaus, Ludger (2000): „»Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘«. Die Wiederentdeckung Fritz Mauthners“. Uta Kutter (Hg.). *Literarisches Doppelportrait. Theodor Fontane/Fritz Mauthner*. Schriften der Akademie für gesprochenes Wort 4. Stuttgart: Verein der Freunde der Akademie für gesprochenes Wort.

- Macura, Vladimír (1995). *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Jinočany: H&H.
- Macura, Vladimír (1998). *Český sen*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Man, Paul de (1997). „Schlußfolgerungen: Walter Benjamins ‚Die Aufgabe des Übersetzers‘“. Alfred Hirsch (Hg.). *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 182-228.
- Mauthner, Fritz (1887). *Der letzte Deutsche von Blatna*, Dresden und Leipzig: Heinrich Minden.
- Mauthner, Fritz (1901f.). *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. 3 Bde. Stuttgart: Cotta.
- Mauthner, Fritz (1906). *Die Sprache*. Frankfurt/Main: Rütten & Loening.
- Mauthner, Fritz (1911). „In eigener Sache“. *Die Zukunft* 19.74, 386-387.
- Mauthner, Fritz (1916). *Die böhmische Handschrift*, Konstanz: Reuß & Itta.
- Mauthner, Fritz (1918). *Erinnerungen I: Prager Jugendjahre*. München: Georg Müller.
- Mauthner, Fritz (1920). *Muttersprache und Vaterland*, Leipzig: Dürr & Weber.
- Mayer, Hans (1995). „Walter Benjamin and Franz Kafka: Report on a Constellation“. Gary Smith (Hg.). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*. Cambridge, Massachusetts – London: MIT, 185-209.
- Menke, Bettine (1991). *Sprachfiguren: Name; Allegorie; Bild nach Benjamin*. München: Fink.
- Menninghaus, Winfried (1995). *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Milful, Helen (1985). „Weder Katze noch Lamm? Franz Kafkas Kritik des ‚Westjüdischen‘“. Gunter E. Grimm / Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.). *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein/Ts.: Athenäum, 178-192.
- Moore, Donald J. (1996). *Martin Buber. Prophet of Religious Secularism*. New York: Fordham University Press.
- Morton, Michael (1988). „Chandos and his Plans“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62.3, 514-39.
- Mosès, Stéphane (1986). „Walter Benjamin und Franz Rosenzweig“. *The Philosophical Forum* 15.1-11.1, 188-205.

- Mourková, Jana (1990). „Od Paula Eisnera k Pavlovi Eisnerovi. Zamyšlení nad korespondencí P. Eisnera O. Fischerovi“. *Česká literatura* 38.1, 64-70.
- Musil, Robert (1978). *Gesammelte Werke*. Hg. Adolf Frisé. Bd. 1: *Der Mann ohne Eigenschaften. Roman*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nägele, Rainer (1970). „Die Sprachkrise und ihr dichterischer Ausdruck bei Hofmannsthal“. *The German Quarterly*, 34.4, 720-732.
- Nautz, Jürgen / Vahrenkamp, Richard (Hg.) (1996). *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien – Köln – Graz: Böhlau.
- Nekula, Marek (2003) „...v jednom poschodí vnitřní babylonské věže...“. *Jazyky Franze Kafky*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky.
- Nezdařil, Ladislav (1985). *Česká poezie v německých překladech*. Praha: Academia.
- Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hg.) (2001). *Übersetzen: Walter Benjamin*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Norton, Robert E. (2002). *Secret Germany. Stefan George and his Circle*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Pannwitz, Rudolf (1917). *Die Krisis der europäischen Kultur*. Nürnberg: Hans Carl.
- Pazi, Margarita / Zimmermann, Hans Dieter (Hg.) (1991). *Berlin und der Prager Kreis*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Pěkný, Tomáš (1993). *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Perl, Walter H. (Hg.) (1968). *Hugo von Hofmannsthal / Leopold von Andrian. Briefwechsel*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Renner, Ursula (1988). „Leopold von Andrian über Hugo von Hofmannsthal. Auszüge aus seinen Tagebüchern“. *Hofmannsthal Blätter* 35/36, 5f.
- Rieckman, Jens (1993). „Zwischen Bewußtsein und Verdrängung. Hofmannsthals jüdisches Erbe“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67.3, 466-483.
- Robertson, Ritchie (1985). *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, Oxford: Clarendon Press.
- Robertson, Ritchie (1989). „National Stereotypes in Prague German Fiction“. *Colloquia Germanica* 22, 116-136.

- Robertson, Ritchie (1999). *The 'Jewish Question' in German Literature 1749-1939. Emancipation and its Discontents*. Oxford University Press.
- Robertson, Ritchie (2004). „Fritz Mauthner, the Myth of Prague German, and the Hidden Language of the Jew“. Elisabeth Leinfellner / Jörg Thunecke (Hg.). *Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker*. Wuppertal: Arco, 63-78.
- Rochlitz, Rainer (1996). *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. New York, London: Guilford.
- Röll, Walter / Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg.) (1986). *Kontroversen, alte und neue: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985. Bd.5: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Rosen, Charles (1995). „The Ruins of Walter Benjamin“. Gary Smith (Hg.). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT, 129-175.
- Rosenfeld, Otto (1917). „Prag, eine literarische Stadt“. *Deutsche Zeitung Bohemia* 320 (21.11.), 3-4.
- Schäfer, Peter / Smith, Gary (Hg.) (1995). *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Raymund (Hg.) (1921f.). *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 3 Bde. Leipzig: Meiner.
- Schoeps, Julius H. (1985). *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod, Hans-Joachim Schoeps: Briefwechsel*. Königstein: Jüdischer Verlag bei Athenäum.
- Scholem, Gershom (1957). *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt: Metzner.
- Scholem, Gershom (1975). *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1976). *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*. Hg. Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books.
- Scholem, Gershom (1977). *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Scholem, Gershom (1983). *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1992). *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag.
- Scholem, Gershom (1994). *Briefe I (1914-1947)*. Hg. Itta Shedletzky. München: Beck.
- Scholem, Gershom (1995). *Briefe II (1948-1970)*. Hg. Thomas Sparr. München: Beck.
- Scholem, Gershom (Hg.) (1980). *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933-1940*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schultz, H. Stefan (1961). „Hofmannsthal and Bacon: The Sources of the Chandos Letter.“ *Comparative Literature* 13.1, 1-15.
- Schuster, Gerhard (Hg.) (1993). *Hugo von Hofmannsthal / Rudolf Pannwitz. Briefwechsel 1907-1926*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Schweppenhäuser, Hermann (Hg.) (1981). *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Seibt, Ferdinand (1996). *Německo a Češi. Dějiny jednoho sousedství uprostřed Evropy*. Praha: Academia.
- Seibt, Ferdinand (Hg.) (1987). *Die Chance der Verständigung. Absichten und Ansätze zu übernationaler Zusammenarbeit in den böhmischen Ländern 1848-1918*, München: R. Oldenbourg.
- Serke, Jürgen (1987). *Böhmische Dörfer. Wanderungen durch eine literarische Landschaft*. Wien: Zsolnay.
- Siegert, Bernhard (1990). „Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Tradierungsbewegung bei Kafka.“ Wolf Kittler / Gerhard Neumann (Hg.). *Franz Kafka. Schriftverkehr*, Freiburg im Breisgau: Rombach, 222-247.
- Skála, Emil (1967). „Das Prager Deutsch“. Eduard Goldstücker (Hg.). *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*. Prag: Academia.
- Slapnicka, Helmut (1987). „Die Ohnmacht des Parlamentarismus gegenüber der nationalistischen Übermacht.“ Ferdinand Seibt (Hg.). *Die Chance der Verständigung. Absichten und Ansätze zu übernationaler Zusammenarbeit in den böhmischen Ländern 1848-1918*. München: R. Oldenbourg, 147-174.

- Smith, Gary (Hg.) (1995). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT.
- Smith, Woodruff D. (1991). *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840-1920*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Sombart, Werner (1912). *Die Zukunft der Juden*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Spector, Scott (2000). *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Spina, Franz (1910). „Unser Verhältnis zur tschechischen Literatur“. *Deutsche Arbeit* 9.7, 433-439.
- Spörl, Uwe (1997). *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn etc.: Schöningh.
- Stadler, Ulrich (Hg.) (1996). *Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- Steiner, Ludwig (1909). „Fritz Mauthner. Zu seinem sechzigsten Geburtstag.“ *Deutsche Arbeit* 9.2, 111-119.
- Steinthal, Heymann (1906). *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*. Hg. Gustav Karpeles. Berlin: M. Poppelauer.
- Stern, Joseph Peter (1986). „Das Wien der Jahrhundertwende aus tschechischer Sicht“. *Österreichische Osthefte* 28, 5-21.
- Stern, Joseph Peter (1991). „Über Prager deutsche Literatur“. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 45.1, 1-10.
- Stern, Joseph Peter (1988). „Selbstbeschreibung, Selbstbehauptung. Prag als Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit“. *Die Presse/Spectrum* (10./11.12.), 1-2.
- Stern, Martin (Hg.) (1978). „Der Briefwechsel Hofmannsthal – Fritz Mauthner“. *Hofmannsthal Blätter* 19/20, 21-38.
- Stölzl, Christoph (1975). *Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden*. München: edition text und kritik.
- Strelka, Joseph P. (1992). *Literatur und Politik. Beispiele literaturwissenschaftlicher Perspektiven*. Frankfurt/Main etc.: Peter Lang.

- Tarot, Rolf (1970). *Hugo von Hofmannsthal: Daseinsformen und dichterische Struktur*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Thirouin, Marie-Odile (Hg.) (2002). *Briefwechsel. Rudolf Pannwitz, Otokar Fischer. Pavel Eisner*. Stuttgart: Cotta.
- Thuncke, Jörg (1986). „Assimilation in der Krise. Die Thematisierung der ‚Judenfrage‘ in Fritz Mauthners Romas *Der neue Ahasver* (1882)“. *Kontroversen, alte und neue: Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*. Bd.5: *Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*. Hg. Walter Röhl / Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen: Max Niemeyer, 1986, 139-149.
- Trost, Pavel (1960). „Glosse zu den Prager Schillerfeiern von 1859.“ *Germanistica Pragensia* 1, 91-95.
- Trost, Pavel (1962). „Das späte Prager Deutsch“. *Germanistica Pragensia* 2, 31-39.
- Trost, Pavel (1964). „Franz Kafka und das Prager Deutsch“. *Germanistica Pragensia* 3, 29-37.
- Trost, Pavel (1981). „Die Mythen vom Prager Deutsch“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100.3, 381-390.
- Trost, Pavel (1995). *Studie o jazycích a literatuře*. Praha: Torst.
- Unsel, Siegfried (Hg.) (1972). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Urban, Otto (1994). *Die tschechische Gesellschaft 1848-1918*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Wagenbach, Klaus (1964). *Franz Kafka*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Weber, Samuel (1997). „Un-Übersetzbarkeit. Zu Walter Benjamins *Aufgabe des Übersetzers*.“ Anselm Haverkamp (Hg.). *Die Sprache der anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 121-145.
- Weigel, Sigrid (1997). *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Weiler, Gershon (1963). „Fritz Mauthner – A Study of Jewish Self-Rejection.“ *Yearbook (Leo-Baeck-Institute)* 8, 136-148.
- Weiler, Gerhon (1970). *Mauthner's Critique of Language*. Cambridge: University Press.

- Wiegler, Paul (1899). „Fritz Mauthner“. *Das literarische Echo* 2, 1181-1186.
- Winder, Ludwig (1918). „Prag als Stoff“. *Deutsche Zeitung Bohemia* (19.1.), 3.
- Witte, Bernd (1973). „Feststellungen zu Walter Benjamin und Kafka“. *Neue Rundschau* 84, 480-494.
- Wolin, Richard (1994). *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Wolkan, Rudolf (1925). *Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen und in den Sudetenländern*. Augsburg: Johannes Stauda.
- Zimmermann, Hans Dieter (1985). *Der babylonische Dolmetscher. Zu Franz Kafka und Robert Walser*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Zimmermann, Hans Dieter (1991). „Der verzweifelte Parodist: Fritz Mauthner“.
Margarita Pazi / Hans Dieter Zimmermann (Hg.). *Berlin und der Prager Kreis*.
Würzburg: Königshausen & Neumann, 45-55.
- Zimmermann, Hans Dieter (Hg.) (1981). *Rationalität und Mystik*, Frankfurt/Main: Insel.