

»Buntscheckig Narrendeutsch«

Sprachbegegnungen in Klara Blums früher Lyrik und Prosa

CHRISTINA PAREIGIS

Abstract:

The Czernowitz-born writer Klara Blum (1904–1971) reflects multifariously on the complexities of the exile of Jewish women in the 20th century. To transgressions between religious tradition and secular thought (including left-wing politics and the feminist movement), her experience of crossing national borders (from Czernowitz to Vienna, to Moscow and to China) is being added. It is in a significant mixture of Yiddish and German that her poems and short stories address questions of belonging and exclusion. Thus, Blum creates a poetic of the »foreign« word which negates any kind of definitive attribution to one nation, one culture, or one language. She thus abandons dichotomies like »foreign« and »own« in favour of a permanently shifting positioning.

Im Jahr 1944 erschien im Moskauer Verlag für fremdsprachige Literatur Klara Blums Lyrikband *Schlachtfeld und Erdball*. Im darin abgedruckten Gedicht *Herkunft* (Blum 2001: 333–335) schildert das Ich durch sechs Strophen hindurch, wie sich ihm im Laufe seines bisherigen Lebens »fünf Länder ihr Sein entfaltet« haben. Der Name des an dritter Stelle genannten Landes bezeichnet kein identifizierbares nationales Territorium und keine eindeutig umgrenzte Geografie, so heißt es in der vierten Strophe:

Zersplittert Volk mit festgefügtm Geist,
Noch blitzend unterm Hieb der Mörderknute,
Mein Herz, wohin es auch der Zeitstrom reißt,
Bleibt Fleisch und Blut von deinem Fleisch und Blute.
Hält – leicht verwundbar – Todesstürme aus,
Hartnäckig in der Liebe und im Hasse.
Ich bin nicht heimatlos. Ich bin zuhaus
In Ost und West in jeder Judengasse.

Die »Judengasse« findet sich in jeder geografischen Richtung und entzieht sich daher der definitiven Zuordnung zu einer Nation und den Grenzen eines fest umrissenen Territoriums; sie erscheint damit als Aufenthalt, der sich stets in

Zwischenräumen befindet und dessen Koordinaten nicht eindeutig zu benennen sind. Die Umschreibungen der übrigen vier Länder verweisen dagegen auf Orte, die aufgrund der deutlichen Anspielungen auf ihre je eigene Geschichte fest auf der Landkarte lokalisierbar sind: Dort »wo die Buche rauscht«, »eine Stadt/ In grauer Anmut alternd, sanft, gelassen«, »das zarte, heldenstarke Reich der Mitte«, »das Land der frei erhobnen Arbeitsschwingen« – das unter wechselnden Regentschaften stehende Gebiet der Bukowina und die österreichische Hauptstadt auf der Schwelle zwischen Kaisertum und Erster Republik, China und die Sowjetunion. Mitsamt der überall zu findenden Judengasse weisen die Stationen im Gedicht zahlreiche Ähnlichkeiten zur Lebensgeschichte seiner Autorin auf. Als Klara Blums lyrisches Bekenntnis zum Judentum in dem Ensemble ansonsten zumeist agitatorisch anmutender Texte erschien, lag bereits ein wendungsreicher Lebensweg hinter ihr: eine Czernowitzer Kindheit im assimiliert großbürgerlichen Milieu, eine Wiener Jugend gemeinsam mit der inzwischen vom Vater geschiedenen Mutter und 1934 die Emigration allein nach Moskau. Während dieser Zeit hatte Blum nacheinander drei verschiedene Staatsbürgerschaften inne: die österreichisch-ungarische, die rumänische, die sowjetische. Als vierte sollte in den 1950er Jahren die chinesische hinzukommen, denn Blum gelangte 1947 in die Republik China, wo sie schließlich als Professorin für deutsche Sprache und Literatur und weiterhin als Schriftstellerin die letzten Jahrzehnte ihres Lebens unter dem Namen Zhu Bailan verbringen sollte.¹

Mit der Reflexion eines Lebens zwischen den nicht allein geografischen Welten antwortet *Herkunft* auf eine sozial- und kulturgeschichtliche Konstellation, die sowohl für Blums individuellen Lebensweg als auch für die ost- und mitteleuropäische jüdische Gemeinschaft in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts prägend war: Geboren in der Hauptstadt der facettenreichen Habsburger Provinz der Bukowina und aufgewachsen in der ebenso facettenreichen Hauptstadt der altösterreichischen Republik, befand sich die Dichterin seit ihrer Kindheit in einem Spannungsfeld aus verschiedenen Sprachen. De-

1 | Nach Ende des Zweiten Weltkrieges gelangte Blum über Polen, die Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien und Frankreich nach China. 1952 wurde sie Professorin für deutsche Sprache und Literatur zunächst an der Fudan-Universität in Shanghai, dann an der Universität in Nanjing und 1957 an der Zhongshan-Universität in Guangzhou. 1954 nahm Blum die chinesische Staatsbürgerschaft an und änderte ihren Namen. Bis zum Bruch Chinas mit dem Ostblock erschienen einige ihrer deutschsprachigen Schriften in der DDR, darunter der Roman *Der Hirte und die Weberin* (1951). – Im Jahr 1937 hatte Blum in Moskau eine Liebesbeziehung mit dem chinesischen Journalisten und Theaterregisseur Zhu Xiangcheng begonnen, die nur wenige Monate dauerte. Als Zhu nach vier Monaten spurlos verschwand, wollte Blum nicht an einen Zusammenhang mit den stalinistischen Verhaftungswellen glauben, sondern vermutete ihren Geliebten auf einer Geheimmission in der Republik China. Tatsächlich war Zhu nach seiner Verhaftung durch die sowjetischen Behörden in ein sibirisches Lager gebracht worden, wo er 1943 umkam. Die Suche nach ihm war der Motor für Blums Plan, nach China zu reisen; bis 1945 war ihr die Ausreise aus der Sowjetunion verweigert worden (vgl. Yang: 1996).

ren soziale und kulturelle Kontexte erschienen in der wechselseitigen Konfrontation oft unvereinbar, manchmal aber auch durchlässig – eine Situation, die Leben und Schreiben der Schriftstellerin entscheidend prägte. Auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert wurde Blum in die Welt einer extraterritorialen, europäisch-jüdischen Kultur hineingeboren, zu deren gesprochenen Sprachen neben dem Rumänischen und Jiddischen in erster Linie das Deutsche gehörte. Zur selben Zeit vollzog sich ein für die jüdische Kultur akuter Prozess markanter Umwandlungen, den Benjamin Harshav als »Jüdische Revolution« bezeichnet (Harshav 1995: 25). Die Haskalah, die Akkulturierung, zionistische wie sozialistische Ideen und eine sich etablierende vielsprachige literarische Landschaft waren bereits Jahrzehnte zuvor die Vorreiterinnen einer säkularen Kultur und der damit einhergehenden Umwälzungen im kollektiven Leben und im Leben des Einzelnen. Sie schufen schließlich die Voraussetzungen für jene intensiven intellektuellen und künstlerischen Bewegungen, die auf ganz unterschiedliche Weisen in ost- und mitteleuropäischen Metropolen, darunter auch Czernowitz und Wien, kulminierten.

Zugleich evozierten die anhaltenden und zunehmenden antisemitischen Verfolgungen immer neu eine Erschütterung des Selbstverständnisses der europäischen Juden. Ob sozialisiert in einer traditionell orthodoxen oder assimiliert liberalen Umgebung wie Blum: Für viele von ihnen waren jene Erschütterungen Impuls für eine verstärkte (Wieder-)Besinnung auf ihre jüdische Herkunft, ganz unabhängig davon, inwieweit das kollektive religiöse Gedächtnis in ihrer Bewusstseins- und Gedankenwelt verankert war. Gleichzeitig gerieten die Ordnungen der Geschlechterverhältnisse innerhalb der eigenen Kultur in Bewegung: Die fortschreitende Emanzipation von tradierten Rollenzuschreibungen ging bei vielen Frauen einher mit einer Entfernung von der Gedanken- und Erziehungswelt der familiären Herkunft und dem Verlangen nach vielfältigeren Wirkungsmöglichkeiten innerhalb gesellschaftlicher und ökonomischer Handlungsräume sowie mit dem Begehren nach Ausdruck von Sexualität.

Entlang dieser komplexen Entwicklungen folgte der Lebensweg Klara Blums keiner ungebrochenen Kontinuität, im Gegenteil: In ihm durchkreuzten und überblendeten sich Träume, Sehnsüchte und Ängste mit kreativer, intellektueller Energie und Aufbruchsimpulsen, die teils abwechselnd, teils gleichzeitig in wechselnde Richtungen wiesen. Ob als Intellektuelle, glühende Zionistin, engagierte Sozialistin und Wanderin zwischen den kulturellen, politischen und geografischen Welten: Ihr Schreiben ist gekennzeichnet von dem Versuch, das in jenen Jahren individuell Erlebte in ihrer Lyrik und Prosa sichtbar zu machen; in den 1920er und 30er Jahren war das vor allem die spezifische Erfahrung einer Mehrfachmarginalisierung und zwar als weibliche jüdische Schriftstellerin in einer hegemonialen christlichen und von männlichen Perspektiven geprägten Kultur. Die Unmöglichkeit, dieses Schreiben ausschließlich einem fest umgrenzten Ort, einer eindeutigen politischen Intention oder gar – wie noch gezeigt wird – einer national definierten Sprache zuzuordnen, macht es zu einer »Literatur ohne festen Wohnsitz« (Ette 2005).

In den Wiener Jahren folgten Blums politische Interessen ganz unterschiedlichen Orientierungen. Sympathisierte sie in den frühen 1920er Jahren noch mit der zionistischen Bewegung um Meyer Ebner, trat sie 1929 der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei bei und engagierte sich nur kurz darauf in kommunistischen Zirkeln. Insbesondere in ihren frühen journalistischen Arbeiten, von denen eine Reihe in der *Ostjüdischen Zeitung*, dem Organ der zionistischen Landesorganisation der Bukowina, erschienen, thematisiert Blum wiederholt die Erfahrungen weiblicher Angehöriger der (ost-)jüdischen Minderheitskultur. In ihrem Essay *Die Tochter Zions* (Blum 2001: 437–439) beschwört sie die Gegenwart jener Tochter Zions im Jahr 1924, die schon in biblischen Zeiten durch das »Volksleid« zu »großen, unpersönlichen Volksgefühlen« gezwungen wurde:

Sie hat es schwerer als andere. In doppelter Hinsicht. Sie ist Weib und ist Jüdin. Ist zweifach geringgeschätzt, zurückgesetzt, ausgestoßen von aller Gleichberechtigung. [...]

Es war ein Tag in ihrem Leben, da hatte sie einen Atemzug lang völlig an ihr Judentum vergessen, an ihr stilles, stolzes, ewiges Leid, so groß und schön war der Gedanke, der auf einmal von ihr und Millionen Frauen Besitz ergriffen hatte: Wir wollen unseren vollen Anteil am Leben, an der Weltarbeit, am Weltgeist. (Ebd.: 438)

Und etwas weiter heißt es:

Und wenn das große Ziel erreicht wurde? – Auch unter gleichberechtigten Frauen war die Jüdin ewig ungleichberechtigt. [...] so konnte es [das jüdische Volk] erleben, daß die, denen es zur Gleichberechtigung verholfen hatte, ihm dann mit dem einzigen Wort: »Jude!« diese selbsterkämpfte Gleichberechtigung verweigerten. (Ebd.)

Es liegt nahe, Blums programmatisch anmutenden Texte jener Zeit, die sie anfänglich vor allem für die *Ostjüdische Zeitung* und bald darauf für die sozialdemokratische Wiener *Arbeiter-Zeitung* schrieb, im Lichte ihrer Biografie zu lesen, etwa im Kontext der Suche nach Selbstbehauptung und Zugehörigkeit innerhalb und außerhalb der kulturellen und religiösen Gemeinschaft. Dagegen folgt die Bezugnahme auf die jüdische Überlieferung in großen Teilen ihrer Prosa und Lyrik mitunter deutlich poetologischen Funktionen, insbesondere dann, wenn es sich um Rekurse auf das Jiddische, Blums zweite Muttersprache, handelt, wie in zahlreichen Gedichten und Erzählungen, die in den 1920er und 30er Jahren und auch noch in der Moskauer Zeit entstanden. Immer umgeben von einer Vielzahl an dominierenden sogenannten Kultursprachen der nicht jüdischen Mehrheiten, behielt Blum zeit ihres Lebens ein intimes Verhältnis zur verbreiteten, aber zugleich marginalisierten Alltagssprache der Ostjuden. Das zeigt sich vor allem daran, dass immer wieder unterschiedliche Ausdrücke jiddischer Provenienz manchmal unerwartet und immer an exponierten Stellen in ihren ansonsten deutschsprachigen Texten erscheinen.² Welche Bedeutung

2 | Blum veröffentlichte zudem zwischen 1939 und 1945 in der von Johannes R. Becher in Moskau herausgegebenen Zeitschrift *Internationale Literatur* mehrere Nachdichtungen von

aber hat die jiddische Sprache für Klara Blums poetische Arbeiten? Welcher Funktion folgt diese Fremd-Sprache in ihrer Poesie? Eine Antwort führt in Kafkas *Rede über den Jargon* (Kafka 2007: 31–34), die er am 18. Februar 1912 im Prager Rathaus anlässlich des Rezitationsabends einer jiddischen Schauspielertruppe aus Lemberg hielt. In dieser Ansprache erscheint das Jiddische weniger als eine sprachliche Territorialität für Juden, sondern vielmehr als eine fortwährende Deterritorialisierungsbewegung (vgl. Deleuze/Guattari 1976: 36).³ Die ihm eigene Sprachdynamik prädestiniere das Jiddische für das Paradebeispiel einer modernen Sprache, die »nur aus Fremdwörtern« bestehe, welche die »Eile und Lebhaftigkeit, mit der sie genommen wurden«, immer aufrecht erhielten. Es handelt sich um hyperbolische Zuschreibungen, die nicht nur Jiddisten in Zweifel ziehen würden, genauso wie die Bezeichnung jiddischer Etyma als »Sprachgebilde von Willkür und Gesetz«, denn: Zum einen bricht in einem Oppositionspaar mit der Annullierung des einen Pols logischerweise auch dessen Gegenteil in sich zusammen (hier die Behauptung, das Jiddische bestehe nur aus Fremdwörtern), und zum anderen werden dem Jiddischen die Attribute einer eigenständigen Sprache abgesprochen (hier durch die Zuschreibung von Willkür als klassifikatorisch abwertende Kategorie). In Kafkas Rede geht es jedoch gerade um die Infragestellung von solchen Gegensatzpaaren als Grund für jede Form von Beurteilung und um die Vorstellung einer Sprache, die sich gerade aufgrund ihrer Flexibilität und Beweglichkeit weder beherrschen noch einverleiben lässt. Im Jiddischen sieht Kafka das lebendige Paradigma einer Sprache, die ähnlich wie ihre Sprecher in ständiger Dispersion lebt, sich immer in Zwischenräumen befindet und dabei jede nationale Grenze und jede Form ethnischer Abgrenzung hinterfragt.

Klara Blums literarische Verwendung des Jiddischen könnte nun genau jenen Überlegungen zu einer solchen paradigmatischen Sprache, die neue Formen lebhaft sucht und sie gerade in ihrer Fremdheit prägt, abgelernt sein. In ihren auf Deutsch geschriebenen Texten finden sich vereinzelt jiddische Wörter wie »benschen« oder dem Jiddischen entlehnte Redewendungen wie »Sollt mir leben und gesund sein«. Ihre besondere Stellung – als Minderheitensprache inmitten der Sprache einer Mehrheitskultur und zugleich isoliert – ermöglicht die Aktivierung eines ganz eigenen poetischen Potentials im Jiddischen, welches womöglich die Grenzen des Deutschen als eigentliche Schreibsprache und

Gedichten jiddischer Autoren, darunter Leib Kwitko, Aron Wergelis, David Hofstein, Shmuel Halkin und Abraham Sutzkever.

3 | Deterritorialisierung ist eines der »barbarischen Wörter« von Deleuze/Guattari, die sie erfanden, um andere Wörter überhaupt erst anwenden zu können. Nach Deleuze/Guattari gäbe es keine Territorialisierung ohne einen Flucht-Vektor, der das Territorium verlässt, eben die Deterritorialisierung, und es gäbe kein Verlassen des Territoriums, keine Deterritorialisierung ohne einen Vektor der Reterritorialisierung irgendwo anders. In erster Linie bezeichnen sie mit der Deterritorialisierung (der Sprache) das zentrale Merkmal »kleiner Literaturen« nach Kafkas Charakteristik.

deren Rhetorik erweitert.⁴ Es ist das jiddische Wort, das Möglichkeiten für poetische Perspektiven bereithält, durch die das Verhältnis zwischen den vermeintlich abseitig klingenden jüdischen Sprachen und dem ›korrekten‹ Deutsch, also zwischen dem Eigenen und dem Fremden, neu Gestalt annehmen kann. Eine Gestalt mithin, die sich abseits solcher abgegriffenen Dichotomien formiert, welche immer schon die Annahme eines reinen, von Aspekten des Fremden freien Eigenen implizieren. Nicht allein durch die zahlreichen und sattsam bekannten Bilder, in denen sich Phantasmen über das ›Wesen des Jüdischen‹ und den ›jüdischen Körper‹ kristallisieren, sondern vor allem auch durch seine phonetisch wie syntaktisch abweichende Sprache, also durch sein angeblich falsches Sprechen wurde ›der Jude‹ als der *Andere* markiert (vgl. Eshel 2002: 96), der den eigenen Gesichtskreis bedroht. In Blums Texten gestaltet sich nun das Verhältnis zwischen dem Jiddischen und dem Deutschen dergestalt, dass es den ausgrenzenden Effekt einer solchen Rede zu erschüttern vermag.

Die Annahme lautet also, dass es in der Praxis der Dichterin Klara Blum Formen der poetischen Rede zu entdecken gibt, die sich gegen die etablierten Formen hierarchisierender Sprache und deren Zuschreibungspraktiken stellen. Dabei sind es womöglich die Referenzen auf das Jiddische, die zeigen, dass eine Sprache möglich ist, die sich das Fremde in Form von Fremdwörtern nicht einfach einverleibt, sondern zu ihrem lebendigen Bestandteil macht, wie etwa in der Erzählung *Die seidenen Zures* (vgl. Blum 2001: 354–356), die erstmals 1926 in der *Ostjüdischen Zeitung* erschien: Zu deren Beginn kehrt Nutele Friedmann nach langer Abwesenheit in sein galizisches Heimatstädtchen zurück.

Er hatte in Wien die »Matura« gemacht und zwei Semester Medizin absolviert. [...] Das Wiedersehen mit den schiefen, schmutzigen Straßen des kleinen galizischen Städtchens, mit dem Gewürzladen seines Vaters Avrumko und mit der ganzen, wild auf ihn einredenden Familie, brachte in sein feines Gesicht nur ein sanftes Lächeln [...]. (Blum 2001: 354)

4 | Die hier entwickelte Annahme von einem spezifischen poetischen Potential, das im Gebrauch der jiddischen Sprache freigesetzt wird, ist inspiriert von der Vorstellung einer allegorischen Deutung des Jiddischen und Hebräischen, wie sie Amir Eshel entlang einiger Schriften von Franz Kafka und Paul Celan darlegt (vgl. Eshel 2002). Eshels Argumentation erfolgt abseits linguistischer und sprachgeschichtlicher Definitionen, wenn er mit Bezug auf Kafkas Äußerungen zum Jiddischen schreibt: »Das Jiddische stellt für ihn keineswegs eine weitere europäische Sprache dar, die sich anhand von Lehrbüchern erwerben lässt. [...] Kein Klagen über den Mangel an Sprachkenntnissen, über die vermeintliche Abwesenheit ordentlicher Grammatik kann die Zuhörer vor der Erkenntnis retten, dass man im Jiddischen nicht nur die alte jüdelnde, mauschelnde Sprache erkennen kann, sondern auch eine anarchisch-moderne Sprachform, die auf neue Möglichkeiten der Kommunikation hindeutet, neue Wege [...] für die Literatur eröffnen kann« (Eshel 2002: 100). Wegweisend ist für Eshel die These, die er für die poetischen Verfahrensweisen Celans und Kafkas in Anschlag bringt, nämlich dass sie »die Vorstellung einer jüdischen Sprache [entwarfen], die vom kulturellen und historischen Kontinuum des jüdischen Volkes zeugt und zugleich stets auf das Fremde und damit auf das Menschliche einer jeden Sprache verweist« (ebd.: 96f.).

Außerdem, so wird Nutele weiter beschrieben, hatte er sich »eine leise, diskrete Stimme angewöhnt und sprach ein seltsam unpersönlich korrektes Hochdeutsch« (ebd.). Und überhaupt stach seine Erscheinung mit solcher »Fremdheit« von den »Körpern und Bewegungen dieser Welt« ab, dass es »wie alles Ungewohnte, die Spottlust des Vaters reizte« (ebd.).

Die nun folgende Geschichte ist rasch erzählt: Nutele hatte sich in Wien in Mirl, die Tochter des Veters Herschl, verliebt, mit dem die Eltern wiederum vor Jahren in großer Freundschaft gelebt hatten. »Erst als Herschl nach Wien zog und anfang, sich deutsch zu kleiden, war eine kleine Entfremdung eingetreten.« (Blum 2001: 355) Die Verliebtheit seines Sohnes ruft in Avrumko »unbewußt unwillige Empfindungen hervor« und er beginnt mit einer »gewissen Absichtlichkeit von seinem Elend, seinen täglichen Leiden zu reden« (ebd.), von Armut und vom Judenhass. Und dann gerät er zufällig an einen Brief von Mirl an Nutele. Die geschriebenen Worte erschüttern Avrumko unerwartet und zutiefst, so zart und so träumerisch ernst sprechen sie von der Liebe zwischen den beiden und ihrer Unmöglichkeit. In der Erzählung heißt es dazu:

[D]ie Schmerzen hatten für ihn immer bestimmte Gestalten gehabt, sie waren häßlich, sie waren gifterfüllt. Und nun erkannte er, daß es auch Schmerzen gab, die schön waren. Kein Ekel war in ihnen, kein Haß, kein Krampf. Es waren feine, weiche, *seidene Zures*.

Das alte Spottwort hatte plötzlich einen anderen Klang bekommen. In seinem knisternden Rauschen war eine neue Weisheit, ein neues Heil. (Blum 2001: 356; Hervorh. d. Verf.)

Im Verlauf der auf Deutsch geschriebenen Erzählung behält das jiddische Wort seine Fremdheit durch seine isolierte, aber prominente Stellung: Die »seidenen Zures« erscheinen einmal im Titel und zweimal im Fortgang der Geschichte, und zwar zunächst genau in dem Augenblick, in dem die Bewusstseinserschütterung des Vaters eine semantische Schwankung in Bezug auf das »alte Spottwort« in Gang setzt. *Zaydne tsores* bezeichnen im Jiddischen »nichtige Sorgen«, eine Abschwächung oder Negation also der Bedeutungen des Ausdrucks *tsores* oder gar *gehakte tsores*, der Kummer, Sorgen, Schmerz oder Unglück bezeichnet. Der Transfer des alten Ausdrucks in den neuen Kontext setzt *dort* also eine *neue* Bedeutung frei; ihr Effekt ist die Überführung der unwillkürlichen Erschütterung angesichts der fremd lautenden Worte im Brief in reflexive Erkenntnis und die Aktivierung des Fremdheitspotenzials der eigenen Sprache. Als Avrumko den Liebesbrief, der an seinen Sohn gerichtet ist, nach der Lektüre beiseite legt, heißt es: »Was er nie gekannt, was er bitter verachtet hatte, lag nun zum ersten Male vor ihm in seinen farbigen Bildern und biegsamen Rhythmen [...]. Er fühlte in seinen Händen die seidenen Zures knistern.« (Ebd.: 356) Hier bezeichnen »seidene Zures« eine Qualität von Schmerz, die dem angeblich kultivierteren Empfindungsspektrum einer anderen Welt angehört, scheinbar abseits von materiellem Elend und brutaler, physischer Gewalt. Es ist der Schock des Schmerzes, welcher das Verhältnis von der in der Redewendung reflektierten Übertragung zur im *Verste-*

hen des Ausdrucks implizierten Übertragung verschiebt: Statt in der Redewendung erschüttert Avrumko im jähen Verstehen die Übertragung des Ausdrucks »zaydn« auf die Empfindung. Die negativ konnotierte Bedeutung von »zaydn« (>schwächlich, leichtgewichtig<) wird in eine positiv aufgeladene gesetzt (sensitiv und komplex, ein tiefes Gefühl bezeichnend), entwendet und in einen anderen Kontext verlagert.⁵ Auf diese Weise markiert das jiddische Wort die Schwelle zwischen den (Sprach-)Welten, allerdings ohne die Differenzen zwischen ihnen ineinander aufzulösen: Nuteles Deutsch bleibt seltsam unpersönlich korrekt, das Jiddisch seines Vaters aber setzt sich im Licht der Sprache der Anderen, des Deutschen, in Bewegung; am Ende der Erzählung segnet Avrumko die seidenen Zures »als den Teil einer fernen schönen Welt« (Blum 2001: 356).

In Blums Erzählung entfaltet sich damit ein Prozess, welcher der jiddischen Überlieferungsdynamik folgt und gleichsam auf sie verweist. Die Spezifika dieser Dynamik geben eine Koinzidenz zwischen jüdischer Überlieferung im Allgemeinen und jiddisch literarischer Strategie im Besonderen zu erkennen: Traditionsbezüge, Erinnerung und Ereignisse werden in Klang, Grammatik und Wortschatz des Jiddischen hörbar und sichtbar, da Geografie, Geschichte und Kultur in einem jahrhundertlangen Prozess Spuren in seiner Zeichenstruktur hinterlassen haben. Dass Jiddisch eine Schriftsprache ist, steht nicht im Widerspruch dazu, dass Genese und Sprachereignis gleichermaßen intensiv dem Duktus der Mündlichkeit folgen, und zwar insofern, als die Flüchtigkeit des Mündlichen immer schon Ablenkung von einmal fixierter Bedeutung produziert, die wiederum die sprachliche Überlieferung im Werden hält. Eine Bewegung, die ein Grundcharakteristikum des Jiddischen ist und die sich in Teilen analog zur jüdischen Überlieferungsdynamik überhaupt verhält, wie sie etwa in der talmudischen Tradition gründet: Nicht um den einen ursprünglich wahren Sinn geht es in erster Linie, sondern um das, was die stetige Tradierungsbewegung gegenwärtig vermittelt.

Diese Abweichungen vom einmal Gegebenen werden etwa von Kommentaren, Geschichten und Witzen thematisiert, ähnlich wie es die jiddische Sprache selbst mittels ihrer besonderen Sprachdynamik praktiziert. Durch diese nämlich wird jene Analogie von sprachlicher Überlieferung und literarischer Prozessualität immer aufs Neue aktualisiert: Wo auch immer sich ihre Sprecher in der Geografie aufhalten, es fließen Elemente der sie umgebenden Quellsprachen in die offene Struktur der Komponentensprache (*shmeltssprakh*) Jiddisch ein. Auf diese Weise entwickelt sich fortwährend eine Sprache, welche die Wege ihrer Sprecher in einem Zusammenspiel von Etyma verschiedenster Herkunft aufzeichnet. Dabei wird die jeweilige Wortbedeutung durch die geografische und semantische Provenienz der jeweiligen Sprache diktiert, der es seine Rezeption oder Entlehnung verdankt. So passiert es gelegentlich, dass im Prozess

5 | Eine ähnliche Interzeptionsstrategie entwickelt Bernhard Siegert für Kafkas Verwandlung (vgl. Siegert 1990). Diesem Aufsatz verdanke ich zudem wesentliche Impulse für die folgenden Ausführungen zur Analogie von jiddischem Sprachereignis, poetologischem Verfahren und jüdischer Überlieferungsdynamik (vgl. hierzu auch Pareigis 2007: 35–40).

der Übernahme eines Etymons ein Wort etwas ganz Abweichendes von dem bedeutet, was seine Grundbedeutung einmal war. Ein prominentes Beispiel für dieses Phänomen bietet das jiddische Wort »opshay«, denn es bezeichnet nicht etwa »Abscheu«, wie man zuerst denken würde, sondern »Ehrfurcht«. Womöglich – dies ist eine Vermutung, denn solche Bedeutungsabweichungen sind durch die unterschiedlichsten Rezeptionssituationen bedingt – ist in dieser semantischen Inversion die Strategie des Übersetzungsaktes aus dem Deutschen lesbar geblieben: Dem ursprünglich im Deutschen gegen die Juden gerichteten Wort wird sein pejorativer Hauptsinn entzogen und gegen die positive Bedeutung eingetauscht. In die Bedeutung des jiddischen Wortes hätte sich auf diese Weise also auch die Strategie seiner Übernahme eingeschrieben. Solche Umkehrungen und Abweichungen aber ermöglichen die Tradierungsbewegung in der Sprache und sichern ihr Überleben. Das als Angriff verwendete Wort wird dem Angreifer *entwendet* und ihm in eigener Sache entgegengehalten (vgl. Sievert 1990: 228f.).

Umgekehrt gestaltet sich der Versuch einer (Rück-)Übersetzung ins Deutsche als besonders delikate, und zwar gerade weil das deutsche Fremd-Wort vom Jiddischen her ins Deutsche rückübersetzt seinen Index des Fremden im Übersetzungsakt verlieren würde: *Zaydne tsores* sind eben kein »seidener Kummer«. Wie also kann das Eigene in der Fremde, zurückgeholt ins Eigene, weiterhin fremd sein? (Vgl. ebd.)

Dieser Frage hat sich Blum poetisch gewidmet. Sie wuchs in einer Stadt auf, in der neben rumänisch, ukrainisch und jiddisch vor allem deutsch gesprochen wurde. Es handelte sich allerdings um ein Deutsch, das, wie Rose Ausländer in ihrem Essay *Czernowitz, Heine und die Folgen* schreibt, »schwere Durchbrüche und Verzerrungen« erfahren habe, insbesondere durch das Jiddische, und »von dem die Gebildeten und sprachlich Anspruchsvollsten – nach Wien horchend – sich distanzieren« (Ausländer 1995: 96). Blum vollzog diese Wegbewegung in mehrfacher Hinsicht: Auch sie zog mit einem Teil ihrer Familie nach Wien, doch bis weit in die 1930er Jahre hinein sind ihre deutsch geschriebenen Texte durchdrungen von Hinweisen auf Spuren einer verborgenen und verdrängten Sprache, verdrängt vor allem bei denjenigen, die, wie Kafka im Juni 1921 aus Matliary an Max Brod schrieb, »weg vom Judentum« wollten: »[...] sie wollten es, aber mit den Hinterbeinen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden« (Kafka 1975: 337). Doch während in Kafkas Augen für die Prager Juden, die anfangen auf Deutsch zu schreiben, aus dieser Situation eine »Verzweiflung« erwuchs, die ihnen zur sprachlichen »Inspiration« wurde, ist etwa in Blums Gedicht *Czernowitzer Ghetto* (1939, Blum 2001: 294–297) von einer *anderen* Verzweiflung die Rede, welche die Unmöglichkeit, (deutsch)sprachlichen Boden zu erlangen, überhaupt erst begründet. So heißt es dort von den Angehörigen des assimilierten bürgerlichen Milieus:

Es klingt ihr Deutsch zerdehnt, verfärbt, verbogen,
Geflickt mit Slawentrotz, Romanenglut,

Buntscheckig Narrendeutsch, von Leid durchzogen,
Vergessenem Leid, das fern im Ghetto ruht.

Die alte Klage dehnt noch ihre Sprache,
Pogrom und Schimpf und Wandern ohne Rast.
Doch längst vergaßen sie schon Groll und Rache,
Und der Feudalherr ist ihr lieber Gast.

Die Verse verarbeiten den Tatbestand, dass diejenigen, die mit aller Macht versuchten, dem Getto auch sprachlich den Rücken zu kehren, mit der deutschen Sprache noch lange nicht die Positionen des deutschen Diskurses übernommen hatten. In ihrer Sprache sind die Ruhelosigkeit und die Erinnerung an eine *andere* Geschichte immer noch hörbar und fühlbar. Einst hatten geschichtlich Erlebtes und sozial Erfahrenes die bewegliche Zeichenstruktur des Jiddischen »durchzogen«, *jetzt* sperren sich genau jene Erinnerungsspuren gegen den nationalen und geschichtlichen Diskurs, in den ihre Sprecher verzweifelt versuchen, sich einzuschreiben.

Umgekehrt ist es in anderen Gedichten Blums das »alte Judenwort«, das in den »Judengassen« auch noch aus »verpreßten Lippen« hervorkommt (*Erst recht!*, 1939) oder nunmehr in »stummen Gassen« schweigt und als Melodie in ›Träumen tönt‹ (*Verstummte Melodie*, 1941) und sich auf diesen Wegen der Gewalt von Assimilations- und Verfolgungsdruck verweigert (Blum 2001: 306–308 u. 330f.).

Ob wie hier als Anspielung auf eine verdrängte und verschwiegene Sprache, die sich dennoch zu Gehör bringt, oder als linguistisch lesbare Referenz, wie die »seidenen Zures«, oder auch wie der »wojler, feiner, stiller Chussenbucher« in der Erzählung *Warum ich meine Braut nicht bekommen habe* (1924; vgl. Blum 2001: 343–347), es sind die Erinnerung an das fremd werdende Eigene und die Erfahrung des Fremdseins in der eigenen Sprache, die in Lyrik und Prosa Klara Blums einander begegnen. Ihre Dichtung ist der Versuch, den Grenzdiskurs zwischen der Sprache der Mehrheitskultur und einem Sprechen, das sich deren Praktiken der Einverleibung entzieht, zu erproben. Auf diese Weise fordert das Wechselspiel zwischen der Fremdheit des jüdischen Wortes und dem Jüdischen des Fremdwortes die stetige Reflexion des Gebrauchs der alten Dichotomie ›eigen und fremd‹ genauso wie die *Aufmerksamkeit* in Bezug auf den Anderen und seine Sprache (vgl. Eshel 2002: 108). Die geträumten Töne und das alte Spottwort, aber auch die verbogenen Laute und die seltsame Korrektheit jenes durchbrochenen Deutschs finden in den Gedichten und Erzählungen Blums eine Verwendung, die der Sprache der Ostjuden mit ihrer außergewöhnlichen Genese abgelernt ist: Indem aus dieser eine Sprache wird, die sich der Verinnahmung verweigert, zeigen die Referenzen auf die jüdische Überlieferung im Allgemeinen und auf das Jiddische im Besonderen, dass es außerhalb der etablierten Rede ein Sprechen gibt, das anderen Regeln als denen der eindeutigen Zuschreibung folgt, ein Sprechen mithin, das keine endgültige Zuordnung zu einer Nation, einer Kultur, einer Sprache zum Ziel hat. Anstatt aber vor-

zuführen, dass eine Rede, die sich an den alten Unterscheidungen orientiert, unmöglich geworden ist, zeigen die Gedichte und Prosatexte Klara Blums, wie man sich ihrem kategorischen Zugriff verweigern kann, indem sie gerade die fortwährend wechselnden Positionen einer solchen Zuschreibungspraxis einnehmen.

LITERATUR

- Ausländer, Rose (1995): Czernowitz, Heine und die Folgen [1972]. In: Dies.: Die Nacht hat zahllose Augen. Prosa. Bd. 15 der Werke. Hg. v. Helmut Braun. Frankfurt a.M., S. 96–99.
- Blum, Klara (2001): Kommentierte Auswahledition. Hg. v. Zhidong Yang. Wien u.a.
- Corbea-Hoişie, Andrei: Dr. Mayer Ebner. In: The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe; online unter: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ebner_Mayer.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1976): Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt a.M.
- Eshel, Amir (2002): Von Kafka bis Celan. Deutsch-Jüdische Schriftsteller und ihr Verhältnis zum Hebräischen und Jiddischen. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen, S. 96–108.
- Ette, Ottmar (2005): ZwischenWeltenSchreiben: Literaturen ohne festen Wohnsitz. Berlin.
- Harshav, Benjamin (1995): Hebräisch. Sprache in Zeiten der Revolution. Aus dem Engl. v. Christian Wiese. Frankfurt a.M.
- Kafka, Franz (1975): Briefe 1902–1924. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Max Brod. Bd. 8. Frankfurt a.M.
- Ders. (2007): [Rede über den Jargon (1912).] In: Susan Arndt/Dirk Naguschewski/Robert Stockhammer (Hg.): Exophonie. Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur. Berlin, S. 31–34.
- Pareigis, Christina (2007): Wie man in der eigenen Sprache fremd wird. Franz Kafka, Shimon Frug und Yitzhak Katzenelson auf den Wegen der jiddischen Überlieferung. In: Susan Arndt/Dirk Naguschewski/Robert Stockhammer (Hg.): Exophonie. Anders-Sprachigkeit (in) der Literatur. Berlin, S. 35–47.
- Siegert, Bernhard (1990): Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Tradierungsbewegung bei Kafka. In: Wolf Kittler/Gerhard Neumann (Hg.): Franz Kafka. Schriftverkehr. Freiburg i.Br., S. 222–247.
- Yang, Zhidong (1996): Klara Blum – Zhu Bailan (1904–1971). Leben und Werk einer österreichisch-chinesischen Schriftstellerin. Frankfurt a.M.

