

Die Wissenschaft des Judentums und die Frage der deutsch-jüdischen Literatur

Andreas B. Kilcher

Die Begriffe der ‚jüdischen Literatur‘ im Allgemeinen sowie der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ im Besonderen sind im traditionellen Judentum nicht angelegt; die vor-modernen literarischen Termini sind u.a. Targum, Midrasch, Mischna, Gemara, Tossefta, Pijutim, Halacha, Aggada, mithin Formen religiöser Literatur. Der Begriff der jüdischen Literatur hingegen ist im 19. Jahrhundert in der Folge der Aufklärung bzw. genauer im Kontext der Herausbildung einer Philologie des Judentums zur Beschreibung einer umfassenderen, auch säkularen, wissenschaftlichen wie belletristischen Literatur entstanden. Während die Anfänge der deutsch-jüdischen Literatur selbst wenige Jahrzehnte davor in der Aufklärung liegen, unter deren gesellschaftlichen, kulturellen und theologischen Bedingungen ein jüdisches Schreiben in deutscher Sprache überhaupt erst möglich wurde, setzte ihre erstmalige *wissenschaftliche*, d.h. begriffliche und historische Beschreibung im frühen 19. Jahrhundert ein.

Der intellektuelle Kontext, innerhalb dessen diese wissenschaftliche Verbegrifflichung und Historisierung des Judentums und seiner Literatur möglich wurde, ist die ‚Wissenschaft des Judentums‘. Ihre ersten Vertreter wie unter anderem Immanuel Wolf, Leopold Zunz, Moses Moser, Eduard Gans und Moritz Steinschneider, unterschiedene Verfechter von Aufklärung, Emanzipation, Reform und Assimilation, machten es sich zur Aufgabe, das Judentum nicht mehr nur in seinen eigenen traditionellen religiösen Begriffen und Kategorien immanent zu verstehen, sondern es zugleich auch mit modernen europäischen wissenschaftlichen Begriffen und Methoden zu beschreiben und damit zum Gegenstand der Forschung zu erheben. Die Herausbildung der Begriffe der ‚jüdischen‘ bzw. der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ ist folglich vor dem Hintergrund des Wissensbegriffs der ‚Wissenschaft des Judentums‘ zu verstehen, die sich erstmals in Berlin mit der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* (1819) und der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823) formierte und in der Folge in zahlreichen Einrichtungen weiterentwickelt wurde, vom Breslauer jüdisch-theologischen Seminar (gegründet 1854) und der dort angesiedelten *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1851–1939) bis hin zu der 1872 gegründeten Berliner *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* sowie der 1919 ebenda gegründeten *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Sie zog für das Judentum die wissenschaftliche Konsequenz aus der Aufklärung, indem sie die traditionelle religiöse jüdische Schriftgelehrtheit mit modernen wissenschaftlichen Methoden weiterführte und in Bildung und Wissenschaft das eigentliche Instrument kultureller und gesellschaftlicher Integration sah.

In diesem Sinne integrierte Immanuel Wolf in seinem grundlegenden Beitrag *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, erschienen als Auftakt der von Zunz redigierten *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823), die ‚Philologie‘ des Judentums in eine enzyklopädische Systematik seiner modernen Erforschung. Was er thesenhaft als „systematische Entwicklung und Darstellung“ des Judentums forderte, galt ihm als methodologischer Prüfstein eines modernefähigen Verständnisses des Judentums überhaupt (Wolf 1823, 17). Das Denken der Moderne, so die dem zugrunde liegende Säkularisationsthese, zeichnet sich dadurch aus, dass es sich von religiöser Rückbindung emanzipiert und in Wissen verwandelt. Aufklärung gilt demnach als Übergang vom religiös limitierten Kanon der (jüdischen) Tradition zum autonomen und universalen Wissen der Moderne. Als *Verwissenschaftlichung* haben daher die Gründer der Wissenschaft des Judentums ihren historischen Einsatz selbstbewusst verstanden, so etwa Wolf: „der Standpunkt der Wissenschaft ist der Eigenthümliche unserer Zeit“ (Wolf 1823, 24), d.h. der universale, säkulare, moderne. Aus diesem Standpunkt ist das Judentum zu betrachten; es ist, so Wolf, „der wissenschaftlichen Behandlung fähig und bedürftig.“ (Wolf 1823, 16) Dabei wird es zugleich Subjekt und Objekt der Wissenschaft, die Wissenschaft folglich zur eigentlichen Form des Selbstbewusstseins des Judentums im Zeitalter der Aufklärung.

‚Jüdische Literatur‘

Diese wissenschaftliche Bewusstwerdung des Judentums soll nach Wolf nicht nur allgemein als „Ganzes“, sondern auch – systematisch entwickelt – in seinen Teilen erfolgen. Dabei unterscheidet er drei „Darstellungsweisen“: eine historische, eine philosophische und eine philologische, um daraus zu schließen: „Wir erhalten also: 1) eine Philologie d. J. [des Judentums], 2. Eine Geschichte d. J., 3) eine Philosophie d. J.“ (Wolf 1823, 19) Die „philologische Erkenntnis der Litteratur des Judentums“ ist gemäß Wolf der primäre Zugang zum Judentum überhaupt. Darin schloss er, wie später u.a. auch Leopold Zunz, an die Neubegründung der Philologie als einer systematischen Wissenschaft durch August Boeckh und Friedrich August Wolf an, die gegen Hegels Vorwurf, die Philologie sei ein bloßes „Aggregat“ (Hegel 1959, 48–49) – Hegels Vorwurf richtete sich dabei nicht nur gegen die Philologie, sondern gegen jede Form unsystematischer Wissenschaft – eine philosophische, systematische bzw. enzyklopädische Nobilitierung der Philologie anstrebten. Wolf rekurriert auf diesen neuen Philologie-Begriff, wenn er eine „Philologie des Judentums“ forderte. Dabei präziserte er diesen dadurch, dass er in ihm einen universalen Aspekt, nämlich denjenigen der „gesamten Literatur“ der Juden, mit einem partikularen Aspekt, nämlich denjenigen kultureller, historischer und sprachlicher Differenzierung, ins Verhältnis setzte:

Die Philologie des Judentums ist die hermeneutisch-critische Verständigung der gesamten Litteratur der Juden, als in welche die besondere Welt, die eigenthümliche Lebens- und Denkweise der Juden niedergelegt ist. Wiefern diese Litteratur in verschiedenen Sprachen gekleidet ist, verschiedene Stoffe umfasst und verschiedenen Zeiträumen angehört, wird auch die Philologie ihre verschiedenen Weisen haben. (Wolf 1823, 19)

Diese initiale Bestimmung einer Philologie des Judentums bzw. ihres Gegenstandes der jüdischen Literatur setzt also an der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Partikularismus und Universalismus an: Das Judentum ist, so Wolf, auf der einen Seite seit drei Jahrtausenden „ein eigenthümliches, selbstständiges Ganzes“, zugleich aber „haben auch fremdartige Ansichten von aussenher oftmals auf dasselbe Einfluss gehabt“ (Wolf 1823, 2) Diese „Wechselwirkung“ von innerer „Eigenthümlichkeit“ und äußerem „Einfluß“ begreift Wolf als das entscheidende produktive Moment der jüdischen Geschichte, das sich gerade an der Literatur beobachten lässt. In dieser neuen, liberalen Sicht auf die jüdische Literatur ist auch die Möglichkeit der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ systematisch angelegt. Auch wenn sie kaum ausdrücklich genannt wird, ist sie doch *in potentia* vorgesehen als Teil einer allgemeinen ‚jüdischen Literatur‘, die nicht auf die hebräische, aramäische oder jiddische Sprache sowie auf religiöse Gegenstände beschränkt ist, sondern zugleich auch „verschiedene Stoffe“ in „verschiedenen Sprachen“ umfasst, also auch säkulare Gegenstände in modernen europäischen Sprachen, damit auch deutschsprachige jüdische Belletristik.

Diese rudimentäre systematische Begründung des Gegenstandsfeldes der jüdischen Literatur sowie ihrer wissenschaftlichen philologischen Erforschung wurde in den folgenden Jahrzehnten systematisch wie historisch weiter ausdifferenziert. Dabei bildete sich ein Komplex an Vorstellungen heraus, was ‚jüdische Literatur‘ sei, der zunächst nach wie vor implizit, nach und nach aber auch explizit die ‚deutsch-jüdische Literatur‘ mit adressierte. Die primäre Ausgangslage dafür war eben jene allgemeinste moderne Bestimmungsform des Judentums als Dialektik von Universalität und Partikularität; sie bildet die Basis systematischer wie historischer Beschreibung der jüdischen Literatur in der Wissenschaft des Judentums. Diese allgemeine Dialektik ließ sich sodann – zweitens – auf der kulturellen Ebene der Sprache und der Literatur konkretisieren, indem sie auf eine Dezentrierung der hebräisch-aramäischen als einer „nationaljüdischen“ Literatur zielte bzw. diese durch einen neuen transkulturellen Sprach- und Literaturbegriff ablöste, den die Vertreter der Wissenschaft des Judentums mit einem von Herder und Goethe entwickelten Begriff emphatisch als „Weltliteratur“ bezeichnet haben. Dieses universalistische und offene Konzept jüdischer Literatur hatte drittens eine historisch-gesellschaftliche Implikation, die über den humanistischen, bürgerlich-europäischen Begriff der Weltliteratur hinausgeht: Es geht einher mit einer Diasporatheorie, die in der exterritorialen Stellung der Juden einen grundsätzlichen transkulturellen Charakter ihres Schreibens begründet. Die Literatur erscheint dabei als ein Medium

jüdischer Geschichte, das die Spuren ihrer diasporischen Bewegungen aufzeichnet. Diese drei Argumentationsfiguren bei der Begründung eines säkularen jüdischen Literaturbegriffs durch die Wissenschaft des Judentums – 1. die Dialektik von Partikularität und Universalität, 2. die Transkulturalität und 3. der Diasporacharakter – gilt es im folgenden zu präzisieren, dies insbesondere auch mit Blick auf die Frage, wie die damit verbundene Öffnung des vormodernen theologischen Literaturparadigmas auch auf die Begründung bzw. Beschreibung der entstehenden deutschsprachigen jüdischen Literatur abzielte.

Dialektik von Partikularität und Universalität: Die Dialektik von Partikularität und Universalität ist nach Wolf und Zunz und ihren Nachfolgern nicht anders als mit einer Paradoxie zu beschreiben: mit der Gleichzeitigkeit von Identität und Alterität. Es ist dies die logische Voraussetzung einer Literatur, die auf der einen Seite die eigenen Voraussetzungen, auf der anderen Seite ihre historischen und kulturellen Verflechtungen mit den sie umgebenden Kulturen reflektiert. Als Historiker und Philologe des Judentums begründete Zunz die „jüdische Literatur“, die er zunächst noch unter dem Namen „rabbinische Literatur“ von der „hebräischen“ abgrenzte (Zunz 1818), folgerichtig nicht nur als ein historisch-partikulares Phänomen, sondern auch als ein universales, in dem sich Eigenes und Fremdes überschreiben und verbinden. Dies formulierte er zuerst in dem Lexikoneintrag „Jüdische Literatur“ für den *Brockhaus* von 1834: „Demselben Zeitalter, welches den Uebergang aus dem Hebraismus zum Judentum bildet, gehört der Anfang der jüdischen Literatur, die auf der hebräischen wurzelnd, [...] bald persische Religionsbegriffe, griechische Weisheit und römisches Recht, wie späte arabische Poesie und Philosophie und europäische Wissenschaft in sich aufnahm. [...] Nationale und fremde Weisheit gehen in derselben einen Gang ununterbrochener Entwicklung [...]“ (Zunz 1834, 101) Ausführlicher wurde Zunz zehn Jahre später in dem Aufsatz *Die jüdische Literatur* (1845), indem er diese dialektische Verflechtung des Eigenen und Fremden als Zusammenhang der jüdischen mit jener Literatur präziserte, die er hier zunächst wie Wolf als „Gesammt-Literatur“ (Zunz 1845, 41) und „allgemeine Literatur“, sodann aber auch mit Goethes Begriff als „Welt-Literatur“ bezeichnete:

Eine solche von der Weltgeschichte anerkannte historische Besonderheit sind die Juden nach Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen, mit ihren Wurzeln in das tiefste Alterthum hineinragenden, Gesetzen gelenkt werden, und dessen geistige Erzeugnisse, bereits über zweit Jahrtausende, eine Lebensfaser unzerreißbar durchzieht. Dies ist die Berechtigung zur Existenz, die Begründung der Eigenthümlichkeit einer *jüdischen Literatur*. Aber sie ist auch aufs Innigste mit der Cultur der Alten, dem Ursprung und Fortgang des Christentums, der wissenschaftlichen Tätigkeit des Mittelalters verflochten, und indem sie in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden theilend, wird sie zugleich eine Ergänzung der *allgemeinen Literatur*; aber mit eigenem Organismus, der nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft. Ist die Totalität der geis-

tigen Betriebsamkeit ein Meer, so ist einer von den Strömen, welche jenem das Wasser zuführen, eben die *jüdische Literatur*. (Zunz 1845, 42; Hervorheb. A.K.)

Grundlegend für die entstehende Philologie des Judentums formulierte Zunz damit das Programm der jüdischen als einer transkulturellen Literatur. Es ist das Modell einer Literatur, die nicht mehr durch einen „Zaun um die Tora“ (*Pirke Avot*) definiert ist, sondern vielmehr durch Offenheit und Austausch mit den jeweiligen kulturellen Umwelten – von der griechischen über die arabische und lateinisch-mittelalterliche bis hin zur europäischsprachig-neuzeitlichen.

Diese Vermittlung von Partikularität und Universalität in der jüdischen Literatur ließ sich auch poetologisch begründen. Zunz bezog sich dabei zunächst auf Herders Begriff der Volksliteratur (Zunz 1931, 25): Mit seinem Begriff der „Poesie einer Nation“ erachtete Herder die Literatur als charakteristische Ausdrucksform eines Volkes, wobei er diese zugleich als „Töne“ unter den „Stimmen der Völker“ sah, mithin als Glied einer „unsichtbaren Kette“ des „Pandämoniums“ der Literaturen der „Menschheit“ überhaupt (Herder 1991, 493–494). Ähnlich dialektisch ist auch Goethes Konzept der Weltliteratur angelegt. Diese steht in einem dialektischen Verhältnis zur Nationalliteratur, wenn Goethe festhält, dass die „Nationen“ nicht etwa „überein denken“ sollen; Weltliteratur ist also kein Projekt der Egalisierung, vielmehr meint es: „einander gewahr werden, sich begreifen“ (Strich 1946, 370). Vergleichbar argumentierte die entstehende Philologie des Judentums, wenn sie eine dialektische Gleichzeitigkeit von jüdischer Partikularität und allgemeinliterarischer Universalität annahm. Damit revidierte sie zugleich ein zentrales Theorem der Haskala, wie es beispielhaft Moses Mendelssohn in *Jerusalem* formuliert hat, der die Universalität auf das öffentliche und kulturelle Leben, die Partikularität auf das private und religiöse Leben bezog, so etwa in der Trennung von Staat und Religion (Mendelssohn 1989, 353). Im Literaturbegriff der Wissenschaft des Judentums hingegen sind Universalität und Partikularität nicht in zwei unterschiedlichen Lebensbereichen (öffentlich vs. privat) aufgetrennt, sondern vielmehr in einer und derselben Ausdrucksform verflochten, dem transkulturellen Aufschreibesystem der jüdischen Literatur.

Dieses entscheidende Argument formulierte auch Moritz Steinschneider in seinem umfangreichen Artikel *Jüdische Literatur*, der 1850 in der *Allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste* von Ersch und Gruber erschienen ist. Steinschneider qualifizierte die transkulturelle Disposition der jüdischen Literatur zwar als „Schwierigkeit“, doch stellt sie sich als solche nur für die Erwartung der jüdischen Literatur als eines homogenen, abgeschlossenen und nationalliterarischen Korpus dar. Eben diese Erwartung sollte der historisierende Blick der Wissenschaft des Judentums enttäuschen:

Mannichfaltige Schwierigkeiten bietet die Encyclopädie einer so reichen, nach Inhalt und Form, Richtung und Sprache, Zeit und Raum, unter Einwirkung des gesamten Volkes und

dem Einflusse hervorragender Geister, durch dritthalb Jahrtausende eigenthümlich sich gestaltenden Literatur, die einerseits allen irgendwie zugänglichen literarischen Entwicklungen der Länder und Völker sich anschließt, andererseits eigenthümliche Literaturkreise schafft, für die keine entsprechende Terminologie von anderswoher zu nehmen ist, z.B. Midrasch, Haggada, Talmud, Masora, Pijjutim, Tosafot. (Steinschneider 1850, 357–358)

Die jüdische Literatur erweist sich dem differenzierten historisierenden Blick der Wissenschaft des Judentums also als ein dialektisches Nebeneinander von Identität und Alterität. Sie ist keine geschlossene nationale Formation, sondern vielmehr ein Medium, in dem Eigenes und Fremdes zu einem neuen heterogenen Gebilde verschmelzen.

Transkulturalität: Diese Verflechtung von Partikularismus und Universalismus in der jüdischen Literatur lässt sich gemäß der Wissenschaft des Judentums positiv als grundsätzliche Polyphonie und Transkulturalität beschreiben. Auch damit revidiert die Wissenschaft des Judentums eine Position der Haskala, die mit der Differenz zwischen öffentlich und privat die hebräische als die eigentlich jüdische Sprache auf das Private verwies, die europäischen Sprachen dagegen dem allgemeinen und öffentlichen Leben zuordnete. Die jüdische Literatur der Wissenschaft des Judentums dagegen ist eine in sich kulturell heterogene Entität, demgegenüber sie die Vorstellung einer hebräischen Nationalliteratur als historisch wie philologisch vereinfachendes Konstrukt zurückwies. Die Sprache erscheint im Fall der jüdischen Literatur nicht etwa als ein Kriterium der Abgrenzung, sondern vielmehr der Vermittlung.

Dies erklärt auch die markante Aufwertung der Übersetzung in der Wissenschaft des Judentums gegenüber ihrer traditionellen Problematisierung. Nicht zufällig zählte auch Goethe die kulturtransferierende Leistung der Übersetzung zu den konstitutiven Charakteristika von Weltliteratur (Strich 1946, 370). Zunz und Steinschneider folgten diesem weltliterarischen Optimismus der Übersetzung, indem sie ihre transkulturelle Arbeit auf die historischen Gegebenheiten der jüdischen Literatur applizierten. Aus diesem Grund gliederte sie Zunz nicht etwa in innerjüdische, sondern in interkulturelle Entwicklungsphasen: Er unterscheidet eine griechische, arabische, mittelalterlich-lateinische und europäische neuzeitliche Phase der jüdischen Literatur und stellt dabei fest, dass sich die Sprache nicht als monokulturelles Abschlusskriterium, sondern vielmehr als transkulturelles Übersetzungsmedium erweist. Die Juden in der Kulturgeschichte der Welt gelten ihm geradezu als „Vermittler“, die „Berührungspunkte“ und „Culturverhältnisse“ herstellen und den interkulturellen „Weltverkehr“ in Zirkulation versetzen (Zunz 1845, 47). Der signifikante Begriff ‚Weltverkehr‘ geht wiederum auf Goethe zurück, der damit nicht nur die ideelle Vermittlung durch Übersetzung, sondern auch deren technische Optimierung im Zeitalter neuer Reise- und Kommunikationstechniken anspricht. Zunz verwendet den Ausdruck „Welt-Literatur“ signifikanterweise für just diese transkulturelle Vermittlungsleistung der Sprache, hier bezogen auf die arabisch-jüdische

Literatur, die auf die Epoche der griechisch-jüdischen folgte: „Die Sprache ward nun abermals die Vermittlerin zwischen der jüdischen und einer Welt-Literatur, und die höheren Geister der beiden Nationen wirkten durch sie auf einander. Die Juden schrieben für ihre Brüder arabisch, wie einst griechisch“ (Zunz 1845, 45).

Diasporaliteratur: Moritz Steinschneider folgte dieser Argumentationsfigur, wenn auch er den engen hebräischen Literaturbegriff zurückwies und durch das weitere transkulturelle Programm einer jüdischen Literatur ersetzte. Der Funktion der Juden als kulturelle Vermittler bzw. „Dolmetscher“ widmete er eine eigene Arbeit, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (1893). Dabei entwickelte er eine dritte Argumentationsfigur, die Goethes Weltliteraturbegriff radikalisiert und zugleich überschreitet: die Begründung der jüdischen als einer Diasporaliteratur. Dass die jüdische eine Literatur zwischen den Sprachen und Kulturen wurde, hängt demnach mit ihrer diasporischen Exterritorialität zusammen:

Die Literatur der Juden im weitesten Sinne begreift eigentlich Alles, was Juden von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart, ohne Rücksicht auf Inhalt, Sprache und Vaterland, geschrieben haben. Sie umfaßt demnach die hebräischen, chaldäischen und griechischen Schriften der Bibel und der Apokryphen, die neuhebräische [...] Literatur durch zwei Jahrtausende, aber auch die Schriften der Juden in den Sprachen der alten Welt, welche in verschiedenen Perioden das Hebräische ersetzten oder gar verdrängten. In diesem Durchgange durch so viele Länder, Sprachen und Materien liegt eine, die Auffassung und Würdigung besonders erschwerende Eigenthümlichkeit. (Steinschneider 1850, 357–358)

Vergleichbar argumentierte kurz danach David Cassel, der nicht nur ebenfalls Enzyklopädist für den *Brockhaus* war, sondern in *Geschichte der jüdischen Literatur* (1872) die erste ausführliche (wenn auch unabgeschlossene) historiographische Darstellung der jüdischen Literatur verfasste. Deutlicher noch als Steinschneider bindet Cassel den transkulturellen an einen exterritorialen Charakter der jüdischen Literatur. Seine jüdische Literatur ist Weltliteratur nicht nur in Goethes, sondern in einem spezifisch jüdischen Sinn: als Diasporaliteratur. Der weltliterarische Charakter bestimmte zwar schon die hebräische Literatur des Königreichs, er verstärkte sich aber mit der Diaspora in der jüdischen Literatur. In der Diaspora wird die Literatur förmlich zu einem interkulturellen Archiv, das die Spuren der Wanderung aufschreibt:

Die Schwierigkeit liegt aber darin daß hier nicht, wie bei den meisten Völkern Nationalität und Sprache einander decken. Schon in der Zeit, als die Juden noch einen politischen Körper bildeten, in den letzten Jahrhunderten vor der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, war die hebräische Sprache aus dem Munde des Volkes sogar in dem Stammlande Palästina durch die aramäische und griechische verdrängt worden; um wie viel mehr bei den außerhalb Palästina's lebenden Juden, und in immer steigendem Maße bei der zunehmenden Zerstreuung der Juden über fast alle Länder der Erde. (Cassel 1872, 5)

Dieses Diaspora-Argument akzentuierte auch Cassels Nachfolger als Historiograph der jüdischen Literatur Gustav Karpeles in seiner *Geschichte der Jüdischen Literatur* (1886), in mancher Hinsicht eine Summe der jüdischen Literaturwissenschaft der Wissenschaft des Judentums. Wenn Karpeles die systematische Begriffsbestimmung seiner früheren Kollegen historiographisch umsetzte, so überbot er sie zugleich insbesondere in der Betonung der Diaspora als dem konstitutiven historischen Dispositiv der jüdischen Literatur:

Sie [die jüdische Literatur] enthält Schriftwerke in hebräischer; aramäischer, griechischer, arabischer, spanischer, italienischer, französischer, deutscher und vielen anderen Sprachen. In diesem Durchgang durch so viele Sprachen und in dieser Berührung mit so vielen Literaturen liegt eine der Hauptschwierigkeiten für eine systematische Darstellung der jüdischen Literatur. Während sonst Nationalität und Sprache sich meist decken und dadurch schon eine Nationalliteratur begründen, hat das jüdische Volk alle Sprachen der Völker, in die es zerstreut wurde, angenommen und in all diesen Sprachen seine geistige Entwicklung fortgesetzt. Griechische Weisheit, persische Religionsanschauung, römisches Recht, arabische Philosophie, spanische Poesie, deutsche Sagenkreise: Alles assimiliert sich dieser Literatur. (Karpeles 1886, Bd. 1, 2)

Der interkulturelle „Spiralgang“ der Literatur in der Diaspora ist die spezifisch jüdische „Eigenart in der Weltliteratur“; sie besteht darin, dass sie alles was ihr „im weiten Erdkreise und auf der Wanderung durch fast zwei Jahrtausende nur irgendwo begegnet, geistig erfaßt, durchdringt und sich zu eigen zu machen sucht“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 8). „Das ist vielleicht das charakteristischste Merkmal für diese Literatur, die [...] in der härtesten Exilszeit, rüstig sich fortentwickelt. An ihre primären Gebilde [...] setzt sie alle Formen und Sprachen, alle geistigen Richtungen und Wendungen, Poesie und Philosophie, Recht, Geschichte und Medizin an.“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 6)

Dergestalt von den Spuren des Exils geprägt, wird die jüdische Literatur selbst zum exterritorialen Ort. Sie ist nicht nur Repräsentationsform eines aufgeklärten, humanistischen und kosmopolitischen Universalismus, sondern vielmehr Medium und Instanz der Diaspora: Nicht nur kann sie jede beliebige kulturelle Identität annehmen, sie wird zur imaginären und intellektuellen „Heimat“ schlechthin. Damit schloss Karpeles an die orientalische Formel der Juden als dem *Am ha-Sefer* (Volk des Buches) an, wie sie zuvor Heinrich Heine für sich entdeckt hatte. Demnach hat keine politische Institution, sondern „sein Schrifttum“ den „jüdischen Stamm“ zusammengehalten:

[...] darum klingt der Spruch des gläubigen Juden, der dem Versöhnungstag seinen Scheidegruß zuruft: „Und nichts ist uns geblieben als einzig diese Lehre!“ besonders innig und rührend. Nicht für sich und sein Haus, nicht für sein Volk und die versunkene Zionsstadt betet er, [...] sondern er denkt nur an die Lehre, das einzige Kleinod, das ihm übrig geblieben und das ihn auf seiner Exilswanderung erhalten hat. Die große Schöpfung der jüdischen Literatur [...] bleibt in ihrem tieferen Kern unverstündlich, wenn wir sie nicht von diesem Standpunkte aus erfassen und verstehen lernen. (Karpeles 1886, Bd. 1, 3–4)

Die Figur des Buches als des ‚portativen Vaterlands‘ (Heine) wird bei Karpeles zur Urszene der jüdischen Literatur: „Und Juda beginnt seine große Exilswanderung mit einem Buche, man kann sagen: seiner ganzen Literatur!“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 4) Die jüdische Literatur der Wissenschaft des Judentums ist nicht nur ein europäisches Vermittlungsorgan, sondern exterritorialer Ort der Diaspora. Die Diaspora transformiert das Buch vom geschlossenen hebräischen Text zu einem offenen viel-sprachigen Intertext, vom Gesetzeskodex zur Universalbibliothek, von National- zu Weltliteratur. Der dergestalt universalisierte Text wird zum mobilen Medium der jüdischen Diasporageschichte.

‚Deutsch-jüdische‘ Literatur

Dieser markante Literaturbegriff der Wissenschaft des Judentums, der bis zum Aufkommen des Zionismus und seiner Nationalisierung der jüdischen Kultur und Literatur um 1900 vorherrschte, schließt, wie angesprochen, die deutschsprachige jüdische Literatur als Möglichkeit mit ein. Es bleibt aber zu fragen, in welchem Maße diese auch ausformuliert wurde. Tatsächlich geriet die deutschsprachige jüdische Literatur zunehmend in den Blick der vornehmlich selber deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums. Ein Maß dafür war auch, dass sie in Zeitschriften wie insbesondere in der von Ludwig Philippson seit 1837 herausgegebenen *Allgemeinen Zeitung des Judentums* wahrgenommen und wesentlich mitgetragen wurde (Horch 1985). In den literaturwissenschaftlichen Arbeiten der Wissenschaft des Judentums selbst jedoch blieb die Aufmerksamkeit auf die deutsch-jüdische Literatur vergleichsweise begrenzt. In Steinscheiders großem historischen Artikel *Jüdische Literatur* z.B. wird die „hochdeutsche Dichtung“ von Juden nur in wenigen Zeilen mit Verweis auf Ephraim Moses Kuh und Issachar Falkensohn Behr erwähnt (Steinschneider 1850, 362). Dies ändert sich graduell bei Gustav Karpeles, der in seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* den „Schriftstellern jüdischen Stammes, die sich der deutschen Literatur zuwandten“, deutlich mehr Aufmerksamkeit widmete, auch indem er sie im Wesentlichen als eine moderne Weiterentwicklung des aggadischen Elements des Judentums verstand (vgl. Sabel 2010). Dabei präsentierte er nicht nur die ersten jüdischen „Dichter“, die „auf dem deutschen Parnass erschienen“, neben Kuh und Behr u.a. auch Benedict Schottländer und Lippmann Moses Büschenthal (Karpeles 1886, Bd. 2, 1095), sondern auch die deutsch-jüdischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts: Michael Beer, Joel Jacoby, Moritz Rappaport, Ludwig August Frankl, Michael Sachs, Berthold Auerbach, Leopold Kompert, Aron Bernstein, Ludwig Börne sowie insbesondere Heinrich Heine, den Karpeles, der zuvor schon als Heines Herausgeber und Biograph auftrat (Karpeles 1885), als den schöpferischsten deutschsprachigen jüdischen Autor hervorhob. Einen neuen Begriff deutsch-jüdischer Literatur entwickelte Karpeles dennoch nicht; sie erscheint am Ende seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* einmal mehr als einer der „mannigfach ver-

schiedenen und wirr durcheinander fließenden Ströme“ des „verjüngten jüdischen Stammes“, die allesamt – so sein nochmals an Zunz angelehntes Bild – „in das große Meer der Weltliteratur“ einmünden (Karpeles 1886, Bd. 2, 1137). Vergleichbar damit ist der Befund in der dreibändigen Geschichte *Die jüdische Literatur seit dem Abschluss des Canons* (1895/96) von Jakob Winter und August Wünsche, die mit einem analogen Ausblick auf die deutschsprachige jüdische „Belletristik“ des 18. und 19. Jahrhunderts endet, um dieses ebenfalls nochmals in den großen Zusammenhang einer universalen und polyglotten jüdischen Gesamtliteratur einzufügen, die im Gang ihrer globalen Zerstreuung noch „in neuerer Zeit alle Sprachen aller Culturvölker“ integrierte, um dergestalt an allen „Verzweigungen des Geisteslebens der Völker“ teilzuhaben (Winter und Wünsche 1894, Bd. 1, 1 und 4).

Die Ausdifferenzierung eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas ist in der Wissenschaft des Judentums also zwar im Gesamtzusammenhang der jüdischen Literatur angelegt, kaum aber als eigene Form entwickelt. Demgegenüber etablierte sich das deutsch-jüdische Literaturparadigma nachgerade als eine Reduktion dieses Globalprogramms erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Erste markante Ausformulierungen eines spezifisch *deutsch-jüdischen* Literaturprofils lassen sich um 1900 erkennen, prominent etwa mit Ludwig Geigers Vorlesungen *Die Juden und die deutsche Literatur*, die er im Winter 1903/04 in Berlin gehalten hatte und 1910 publizierte, oder kurz darauf in Moritz Goldsteins Beitrag *Der deutsch-jüdische Parnass* (1912a), der eine eigene Debatte auslöste. Aus unterschiedlichen Perspektiven unternahmen es beide, nun dezidiert die *deutsch-jüdische* Literatur historisch und kulturell zu verstehen. Dabei bildete sich dieses Literaturparadigma auch ex negativo als Abwehr gegen ihre antijüdische Interpretation durch die deutsch-völkische Ideologie heraus, die sie polemisch als unrechtmäßige Usurpation der deutschen Sprache und Kultur durch die Juden beklagte, wie es namentlich der entschiedene Antisemit Adolf Bartels u.a. in *Kritik und Kritikaster. Mit einem Anhang: Das Judentum in der deutschen Literatur* (1903) oder *Judentum und deutsche Literatur* (1912) formulierte.

Gegen diesen antiemanzipatorischen Affekt und in Übereinstimmung mit dem 1893 gegründeten „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, dessen Position Geiger teilte, verteidigte er die Legitimität und Leistung der deutschen Juden in der deutschen Kultur. Im Zuge dieser Apologie wurden aus den europäischen Juden vor allem *deutsche* und die Juden zu Trägern der *deutschen* Kultur: „Nicht Antisemitismus und Zionismus [...] können mir die Überzeugung nicht [!] vernichten, daß der deutsche Gelehrte und Schriftsteller jüdischen Glaubens voll und ganz in Sprache und Gesinnung ein Deutscher ist, wohl berechtigt und befähigt, die Juden in der deutschen Literatur zu betrachten.“ (Geiger 1910, 11) „Wir deutsche Gelehrte jüdischen Glaubens haben stets unsere Ehre und unseren Stolz darin gefunden, voll und ganz in unserer Sprechweise, in unserer Kultur, in unserem Denken und Fühlen, in unserer Art zu arbeiten, Deutsche zu sein.“ (Geiger 1910, 10) Geiger verstand die *deutsch-jüdische* Literatur jedoch nicht nur negativ als Ab-

wehr, sondern auch positiv, nämlich als das Ergebnis eines Zusammenwachsens zweier Völker und Kulturen. In diesem Sinne forderte er einen „deutsch-jüdischen Roman“ wie auch eine jüdische Literaturwissenschaft, um eben dieses Zusammenwachsen zum Gegenstand zu machen: „[...] das ganze sehnstüchtige Verlangen, sich ganz dem Volke zu vereinen, dem man durch Jahrhunderte lange Kultur und Gesittung angehört [...], was gäbe das einem Dichter für einen Stoff!“ (Geiger 1898, 368) Die wissenschaftlich-historische Beschreibung dieser deutsch-jüdischen Literatur wiederum leistet eine Art Protokollierung des sich im Assimilationsprozess verflüchtigen Judentums.

Moritz Goldstein geht zwar von derselben Ausgangslage aus, fordert aber als „wichtigstes Kampfmittel“ wider den antiemanzipatorischen Affekt gegen die deutschen Juden nicht eine forcierte Assimilation, sondern umgekehrt eine zunehmende Dissimilation: die Herausbildung einer dezidiert „jüdischen Literatur“ wenn auch in deutscher Sprache, d.h. die Bildung „einer Art jüdischer Dichterschule in Deutschland“ (Goldstein 1906). Goldstein forderte deshalb, und dies ist der Kernpunkt seines Programms von 1912, „eine Nationalliteratur zu begründen ohne Nationalsprache“ (Goldstein 1912b, 5). Wenn Goldstein deshalb wie Geiger einen „Judenroman“ und ein „Judendrama“ forderte, so unterscheidet sich dies von Geigers „deutsch-jüdischem Roman“: Letzterer hatte eine literarische Verarbeitung des Assimilationsprozesses vor Augen, Goldstein hingegen die Begründung einer kulturellen jüdischen Identität.

Dieses Programm einer nationalen jüdischen Kultur in Deutschland erwies sich allerdings Goldstein selbst schon als widersprüchlich: Es verschärfte nur die innere „seelische Not des deutschen Juden“, nie „ganz jüdisch oder ganz deutsch zu werden“ (Goldstein 1977, 103), und es bestätigte den äußeren Kultur-Antisemitismus der Deutschen, die, so Goldstein, „uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr [...] betrachten.“ (Goldstein 1912a, 283) In der nachfolgenden Kontroverse stieß Goldsteins Programm dann auch auf doppelte Kritik: Die assimilierten Juden, für die u.a. Ernst Lissauer und Ludwig Geiger sprachen, kritisierten den Kompromissbegriff einer deutschsprachigen jüdischen „Nationalliteratur“ und forderten dagegen: „entweder auswandern; oder: deutsch werden. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Muskeln sich zum Deutschen erziehen.“ (Lissauer 1912, 12) Auf der anderen Seite forderte Ludwig Strauß gegen Goldsteins deutsch-jüdische „Zwitterkultur“ den zionistischen „Übergang zur neuhebräischen Literatur“ (Strauß 1912, 243–244). Goldsteins deutschsprachige jüdische Nationalliteratur erachtete Strauß allenfalls als Zwischenstufe auf dem Weg zur eigentlich jüdischen, nämlich hebräischen Literatur.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen auch die kulturpolitischen Verschiebungen im Literaturbegriff gegenüber der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts. Die Ausformulierung eines Begriffes der *deutsch-jüdischen* Literatur um 1900 erfolgte in einem Umfeld nationalkultureller Polarisierung, das gegenüber dem kulturel-

len Universalismus und Pluralismus letztlich forderte, entweder deutsch oder jüdisch zu sein, nicht aber beides in einem. Der Begriff der deutsch-jüdischen Literatur ist – scheinbar paradox – just in dieser Konfliktlage entstanden.

Literaturverzeichnis

- Boeckh, August: *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1877.
- Cassel, David: *Geschichte der jüdischen Literatur*. 2 Bde. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1872.
- Flashar, Hellmut; Karlfried Gründer; Axel Horstmann (Hrsg.): *Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Geiger, Ludwig: „Zwei jüdische Erzählungen“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 62 (1898), 366–368.
- Geiger, Ludwig: „Jüdische Romane“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 68 (1904), 607–610.
- Geiger, Ludwig: *Die Deutsche Literatur und die Juden*. Berlin: Reimer, 1910.
- Geiger, Ludwig: „Der Kunstwart und die Judenfrage“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 76 (1912), 541–543; 553–555.
- Goldstein, Moritz: „Geistige Organisation des Judentums“. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum* 6 (1906), 514–526.
- Goldstein, Moritz: „Deutsch-jüdischer Parnass“. *Der Kunstwart* 25,2 (1912a), 281–294.
- Goldstein, Moritz: *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1912b.
- Goldstein, Moritz: *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880–1933*. München: Verlag Dokumentation, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1959.
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Werke in zehn Bänden. Bd. 7. Hrsg. von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1991, 493–494.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der Allgemeinen Zeitung des Judentums (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Karpeles, Gustav: *Heinrich Heine's Biographie*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1885.
- Karpeles, Gustav: *Geschichte der jüdischen Literatur*. Bd. 1. Berlin: Oppenheim, 1886.
- Kilcher, Andreas: „Jewish Literature' and 'World Literature'. Wissenschaft des Judentums and its Concept of Literature“. Gotzmann, Andreas; Wiese, Christian (Hrsg.): *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden: Brill, 2007, 294–320.
- Lissauer, Ernst: „Deutschtum und Judentum“. *Der Kunstwart* 25 (April 1912), 6–12.
- Mendelssohn, Moses: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. von Martina Thom. Berlin: Union Verlag, 1989.
- Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2010.
- Steinschneider, Moritz: „Jüdische Literatur“. Ersch, Johann Samuel; Gruber, Johann Gottfried (Hrsg.): *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*. Sect. 2, Bd. 27. Leipzig: Brockhaus, 1850, 357–376.
- [Strauß, Ludwig] Quentin, Franz: „Aussprache zur Judenfrage“. *Der Kunstwart* 25 (1912), 236–244.
- Strich, Fritz: *Goethe und die Weltliteratur*. Bern: Francke, 1946.
- Wallach, Luitpold: *Liberty and Letters. The Thoughts of Leopold Zunz*. London: East and West Library for the Leo Baeck Institute, 1959.

Winter, Jakob; Wünsche, August (Hrsg.): *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Canons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literaturgeschichtlichen Einleitungen*. 3 Bde. Trier: Mayer, 1894–1896. Reprint Hildesheim: Olms, 1965.

Wolf, Friedrich August: *Encyclopädie der Philologie*. Leipzig: Expedition des Europäischen Aufsehers, 1831.

Wolff, Immanuel: „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“. *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823), 1–24.

Zunz, Leopold: „Etwas über die rabbinische Literatur“ (1818). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 1–31.

Zunz, Leopold: „Jüdische Literatur“ (1834). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 101–111.

Zunz, Leopold: „Die jüdische Literatur“ (1845). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 41–59.

Zunz, Leopold: *Das Buch Zunz. Künftigen ehrlichen Leuten gewidmet*. Eine Probe eingel. und hrsg. von Fritz Bamberger. Berlin: Soncino-Gesellschaft, 1931.