

Unverkäufliche Leseprobe



Jakob Hessing
Der jiddische Witz
Eine vergnügliche Geschichte

2020. 176 S.
ISBN 978-3-406-75473-9

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/30917911>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

Witze und Anekdoten in jiddischer Sprache gewähren uns Einblick in die alte, versunkene Welt der Shtetl, von der auch die drei großen Klassiker der jiddischen Literatur – Mendele Moícher Sforim, Scholem Alejchem und Jizchok Leib Perez – erzählen. Sie haben den Witz des Jiddischen in Kunst verwandelt. Jakob Hessing erschließt kurzweilig das ironische Potential der jiddischen Sprache und zeigt, warum jiddische Witze ihre Hintergründigkeit verlieren, wenn man sie ins Deutsche übersetzt. Sein meisterhaft geschriebenes Buch lässt uns lachen, schmunzeln, staunen und am Ende bedauern, dass die vergnügliche Geschichte nicht weitergeht.

Jakob Hessing, Germanist und Schriftsteller, wurde 1944 im Versteck bei einem polnischen Bauern geboren, wuchs in Berlin auf und emigrierte 1964 nach Israel. Bis zu seiner Emeritierung 2012 war er Professor und Leiter der Germanistischen Abteilung an der Hebräischen Universität Jerusalem. Durch Romane, Essays, Übersetzungen aus dem Hebräischen und Beiträge für die FAZ, DIE WELT und den Tagesspiegel, den Merkur und DIE ZEIT ist er einer größeren Leserschaft bekannt.

Jakob Hessing

Der jiddische Witz

Eine vergnügliche Geschichte

C.H.Beck

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2020

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Marc Chagall, «À Charlot Chaplin»,

1929, Gouache auf Karton, encre de Chine, 43,1 × 28,9 cm,

Musée national d'Art moderne – Centre de création industrielle, Paris.

© VG Bild-Kunst, Bonn 2020/bpk/CNAC-MNAM,

Foto: Philippe Migeat

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 75473 9



klimateutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Inhalt

Prolog

Die verschwiegene Sprache
Gedanken über das Jiddische 9

Erstes Kapitel

Im Mutterschoß der *mámeloschen* 25
Das Echo der Vergangenheit 27 | Soziologie des Humors 32 |
Reich und arm 37

Exkurs

Familienglück
Der Witz der jiddischen Literatur 43

Zweites Kapitel

Der Erlöser
Mendele Moícher Sfórim 49
Mendeles Satire 52 | Heilig, heilig, heilig 58 | Spiegelbilder 62

Drittes Kapitel

Von Ehemännern und Jungesellen
Scholem Alejchem 71
Tewjes Sternstunde 73 | Menachem Mendel 82 | Der Jungeselle 90 |
Tewjes Töchter 96

Viertes Kapitel

Die Kunst des Experiments
Jizchok Leib Perez 99
Himmel und Erde 102 | Nach dem Gesetz 106 | Körper und Seele 112

Fünftes Kapitel

Wie klingt ein jiddischer Witz auf Deutsch?

Zwischen Sigmund Freud und Salcia Landmann 121

Der Judenwitz 123 | Sigmund Freud 125 | «*An ejdim af kesst*» 128 |

Salcia Landmann 134

Epilog

Der Herrscher und sein Stiefbruder

Freud deutet einen Witz 139

Triumph des kleinen Mannes 140 | Freuds Unbehagen 145 |

Gegenläufige Strategien 151 | In alter Tradition 154

Anmerkungen 159

Personenregister 171

Prolog

Die verschwiegene Sprache Gedanken über das Jiddische

Die Welt des Ostjudentums, von der in diesem Buch die Rede sein wird, gibt es nicht mehr. Ich habe nie in ihr gelebt, denn als ich geboren wurde – im polnischen Versteck, gegen Ende des Zweiten Weltkriegs –, war ihr Untergang schon besiegelt. Und dennoch bin ich mit ihr verbunden, denn meine Eltern und andere Verwandte, die die Schoah überlebt hatten, waren Ostjuden und nahmen noch etwas aus dieser Welt mit, als sie bald darauf vor den Sowjets flohen und sich in Berlin zusammenfanden.

In West-Berlin: Das zerstörte Deutschland war geteilt, die einstige Hauptstadt des Dritten Reiches wurde zur Nahtstelle der Machtblöcke, die sich nach dem Krieg gebildet hatten, und die Nähe von Ost und West mag die jüdischen Flüchtlinge angezogen haben. Mein Vater und andere aus meiner Familie beherrschten das Russische, ich erinnere mich noch dunkel daran, dass sie vor dem Mauerbau oft in Ost-Berlin zu tun hatten, und vielleicht hat das Gemisch der Kulturen sie an die Welt erinnert, aus der sie stammten.

Das alles denke ich mir im Rückblick auf diese ferne Zeit, und über Spekulationen gelangen meine Gedanken nicht hinaus. Ich kam damals bald in die deutsche Grundschule und später ins Gymnasium, ich wuchs unter Deutschen auf und wurde, ohne dass der Vorgang meiner Verwandlung mir bewusst werden konnte, selbst zum «Deutschen».

So kam es, dass auch die deutlichste Spur meines Ursprungs sich zu verlieren begann – das Jiddische. Zwar hörte ich es bei meinen Eltern und Verwandten und verstand es auch immer, aber ich ent-

fernte mich von ihm, nicht nur in Deutschland. Bald nach dem Abitur ging ich nach Israel und begann in einer zweiten Sprache zu leben, dem Hebräischen. In meiner Lebensgeschichte wiederholte sich, was das Schicksal des Jiddischen auch historisch bestimmt hat: Es wurde vom Deutschen und vom Hebräischen verdrängt, den beiden «Kultursprachen», denen nach Maßgabe der einen oder anderen Ideologie der Vorrang vor dem verächtlich «Jargon» genannten Jiddisch der Ostjuden gebührte.¹

Wenn ich hier zu diesem Ursprung zurückkehre, so kann der Grund dafür nicht die Nostalgie sein. Ich bin mir keines Gefühls bewusst, dass es in meiner Vergangenheit eine andere, eine «bessere» Welt gegeben hätte, nach der mich Sehnsucht erfüllt. Auch meine Eltern oder andere Vorfahren haben mir ein solches Gefühl nicht vermittelt. Die Jahre, die meiner Geburt vorausgegangen sind, waren zu schrecklich, und die Schatten, die sie geworfen haben, zu dunkel, um das Vergangene in einem vergoldeten Licht der Erinnerung aufleuchten zu lassen.

Im 20. Jahrhundert hat die an Erschütterungen nicht arme Geschichte der Juden ihre tiefste Erschütterung erfahren. Manès Sperber (1905–1984) berichtet davon in *All das Vergangene*, seiner dreiteiligen Autobiographie. Er erzählt von seiner Kindheit in Zablotow, dem Shtetl in Ostgalizien, in dem er orthodox erzogen wurde. Er erzählt, wie er im Ersten Weltkrieg nach Wien kam und den Glauben aufgab, wie er von den Nazis in Berlin als Kommunist verhaftet wurde und im Gefängnis saß, später mit dem Kommunismus brach und schließlich nach Frankreich floh, wo er die zweite Hälfte seines Lebens verbracht hat.

Es ist eine Biographie voller Bruchstellen, die Sperber, ein bekannter Individualpsychologe, gut zu beschreiben und zu ergünden weiß. Einer dieser Brüche aber bleibt unsichtbar: Als Kind hat er in Zablotow Jiddisch gesprochen, doch das wird nirgends deutlich gesagt. Es erklingt nur in dem einen oder anderen Wort, das er wie beiläufig einfließen lässt, und an einer einzigen Stelle kommt er darauf zu sprechen:

Damals [kurz vor dem Ersten Weltkrieg] erschienen auch die vielen Bände der Gesamtausgabe der Werke Scholem Alejchems. Der Briefträger, der sie ins Haus brachte, verständigte am gleichen Tage die Freunde meines Vaters, die sich dann abends bei uns versammelten. Der eine oder andere las die besten Stücke vor, meist Monologe, kurze Erzählungen, komische Szenen. Man blieb bis spät in die Nacht [...]. Ich begann erst später Jiddisch zu lesen, daher blieben Scholem Alejchem und die beiden anderen Klassiker der jiddischen Literatur, Mendele Moícher-Sfórim und Jitzchok Lejb Perez, während mehrerer Jahre jene Schriftsteller, deren Werke ich kannte, ohne sie selbst gelesen zu haben.²

Die Sprache, die das Kind im *Chejder*, in der orthodoxen Knabenschule, las, war das Hebräische der heiligen Schriften. An mehreren Stellen erwähnt Sperber, dass er die Tora-Abschnitte, die in der Synagoge wöchentlich gelesen wurden, zu «übersetzen» hatte, er sagt aber nicht, dass die Zielsprache dieser Übersetzung das Jiddische war. Und auch später, als er im Ersten Weltkrieg nach Wien kommt, hören wir nicht, dass es hier einen Sprachenübergang gegeben hat. Von Anfang an scheint der Neunjährige des Deutschen mächtig zu sein, als hätte er immer in Wien gelebt.

Erst am Ende seiner Autobiographie, auf den letzten Seiten des dritten Bandes, berührt Sperber das Sprachenproblem. Er hat, so lesen wir, erst zu schreiben begonnen, als er schon in Frankreich lebte, und musste

eine Frage lösen, die für mein Schaffen und meine Laufbahn von größter Bedeutung war: die Frage der Sprache. Da es mir psychisch unmöglich war, mich ganz vom Deutschen zu lösen, entschloß ich mich notgedrungen, ein zweisprachiger Schriftsteller zu werden – die Romane deutsch, die Essays hauptsächlich französisch zu schreiben. [...]

Seit 1946 war ich Lektor für deutsche Literatur im alten Pariser Verlag Calmann-Lévy [...]. Während ich die von ausgezeichneten

Germanisten besorgten Übertragungen überprüfte, stellte ich mit Staunen, ja mit Entsetzen fest, wie wenig kongenial die beiden Sprachen sind, so daß sie einander hoffnungslos fremd bleiben. Deshalb erstaunte es mich nicht, daß was immer ich in der einen schrieb, mir selber fremd erschien, sobald ich es in die andere Sprache zu übersetzen begann. Die sprachliche Bigamie bringt gewiß auch viele Vorteile, aber ich mag sie nicht. Es sind die Vorteile eines schicksalhaften Nachteils: der Entwurzeltheit.³

Merkwürdig spurlos geht zwischen dem Deutschen und dem Französischen hier das Jiddische unter, Manès Sperbers erste Sprache. Er ist nicht der einzige deutsche Jude, bei dem sich das beobachten läßt. Schon Moses Mendelssohn, der mit seiner Frau noch auf Jiddisch korrespondierte, wollte diese Sprache nicht mehr gelten lassen; der in Wien geborene Martin Buber wuchs bei seinem Großvater in Galizien auf und sprach dort Jiddisch, er erwähnt es aber nirgends; und auch Sigmund Freud, der den Begriff der Verdrängung in den medizinischen Diskurs eingeführt hat, hörte bei seinem Vater noch das Jiddische. Wir werden später sehen, wie schwer er es damit hatte.

Im Februar 1912 hält Franz Kafka eine kleine Rede über die jiddische Sprache. Anlass ist ein Leseabend, an dem der Schauspieler Jizchak Löwy jiddische Gedichte vortragen wird, und Kafka will das Publikum darauf einstimmen. Die Juden in Prag fühlen sich dem deutschen Kulturkreis zugehörig, sie sind das Jiddische nicht mehr gewöhnt, und Kafka hat den Widerstand dagegen schon im eigenen Hause zu spüren bekommen. Mit einer Theatergruppe aus Lemberg führte Löwy jiddische Stücke auf, Kafka hatte sich mit ihm angefreundet, und seinem Vater, der sich in Prag zu den höheren deutschen Kreisen zählte, war solcher Umgang unangenehm.

Kafka ist zu diesem Zeitpunkt 28 Jahre alt, und wie viele junge Juden seiner Generation spürt er eine Not. Im Osten Europas finden längst Pogrome statt, die die Juden in die Flucht treiben, aber

im kultivierten Prag glaubt man sich vor ihnen noch sicher. Bald wird er seine berühmten Werke schreiben, in denen es eine Sicherheit nicht mehr gibt, und in seiner Rede deutet er davon schon etwas an. «Ich habe nicht eigentlich Sorge um die Wirkung, die für jeden von Ihnen in dem heutigen Abend vorbereitet ist», sagt er zu seinem Publikum, «aber ich will, daß sie gleich frei werde, wenn sie es verdient. Dies kann aber nicht geschehen, solange manche unter Ihnen eine solche Angst vor dem Jargon haben, daß man es fast auf Ihren Gesichtern sieht.»⁴

Mit einer feinen Ironie benutzt auch er das Wort «Jargon», mit dem die deutschsprachigen Juden das Jiddische herabzusetzen suchen; doch zugleich verleiht er ihm eine Macht, die den Zuhörern Angst einflößt. «Von denen, welche gegen den Jargon hochmütig sind, rede ich gar nicht», fährt er fort. «Aber Angst vor dem Jargon, Angst mit einem gewissen Widerwillen auf dem Grunde ist schließlich verständlich, wenn man will.» (188) Und er gibt einen Hinweis darauf, woher diese Angst kommen mag:

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 die Lust dazu? (188)

Auch hier ist Kafka ironisch. Er richtet den Blick auf «unsere westeuropäischen Verhältnisse», auf ihren «ruhigen Lauf» und ihre «geradezu fröhliche Eintracht», aber sein Blick bleibt «vorsichtig flüchtig», als wolle er nicht allzu genau hinschauen. Dem steht der Jargon gegenüber: «Verwirrt» ist er hinter dem Fortschritt der Zeit zurückgeblieben, weil er sich «einer solchen Ordnung der Dinge» nicht unterworfen hat.

Kaum drei Jahre später wird ein Krieg die hier lächelnd be-

schworene heile Welt in den Abgrund reißen, und an diesem Leseabend konfrontiert Kafka die Juden in Prag mit ihrer Vergangenheit. Er gibt einen kurzen Abriss der jiddischen Sprachgeschichte, ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben, und macht dabei bedenkenswerte Feststellungen. Das Jiddische, heißt es, habe «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.» (189)

Für diese Unbändigkeit findet Kafka ein eindrucksvolles Bild. Der Jargon, so sagt er,

besteht nur aus Fremdwörtern. Diese ruhen aber nicht in ihm, sondern behalten die Eile und Lebhaftigkeit, mit der sie genommen wurden. Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum anderen. Alles dieses Deutsche, Hebräische, Französische, Englische, Slawische, Holländische, Rumänische und selbst Lateinische ist innerhalb des Jargon von Neugier und Leichtsinn erfaßt, es gehört schon Kraft dazu, die Sprachen in diesem Zustande zusammenzuhalten. (189)

Wie in einem Spiegel stellt Kafka die Nomadenexistenz der Juden dar. Völkerwanderungen, so sagt er, hätten das Jiddische durchlaufen, in Wirklichkeit aber war es umgekehrt – Juden haben die Länder der Völker durchwandert und nahmen dabei die Sprachen auf, die in ihr Jiddisch eingegangen sind. Hier liegt die Wurzel der Angst, die der Prager Westjude vor dem Jiddischen empfindet: Er will nicht an seine Wanderungen erinnert werden und nicht an seine Exile, er will im deutschen Kulturraum angekommen sein und endlich ein Heimatrecht wahrnehmen können.

Kafka aber erinnert sein Publikum an eine Vergangenheit, die ihm fast gegenwärtig erscheint. «Noch zumindest vor nicht langer Zeit erschien die vertrauliche Verkehrssprache der deutschen Juden, je nachdem ob 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.» (192)
Wenn die Zuhörer sich vor ihrem eigenen Inneren nicht verschließen, sagt Kafka, so können sie noch fühlen, wie nahe sie dem Jiddischen sind:

Ganz nahe kommen Sie schon an den Jargon, wenn Sie bedenken, daß in Ihnen außer Kenntnissen auch noch Kräfte tätig sind und Anknüpfungen von Kräften, welche Sie befähigen, Jargon fühlend zu verstehen. [...] Wenn Sie aber einmal Jargon ergriffen hat – und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie und das Wesen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst –, dann werden Sie Ihre frühere Ruhe nicht mehr wiedererkennen. Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargon zu spüren bekommen, so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich. (193)

Die Fluktuationen des Gefühls, die hier beschrieben werden, sind eine Momentaufnahme der deutsch-jüdischen Identitätskrise am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Die Schatten heraufziehender Katastrophen deuten sich bereits am Horizont an, sie berühren schon den «ruhigen Lauf» der Dinge, den Kafka ironisch erwähnt hat; und die jiddische Vergangenheit, von den deutschen Juden kaum erst überwunden, ist noch nahe genug, um in den verunsicherten Zuhörern das Echo hervorzurufen, das der Redner sich erhofft.

An diesem Leseabend inszeniert Kafka, was Sigmund Freud fast gleichzeitig die «Wiederkehr des Verdrängten» nennt. In ihr tritt das Unheimliche zutage: Die Angst vor dem Jargon, eben noch als etwas Fremdes empfunden, wird zur Angst vor sich selbst. Die Zuhörer entdecken das Jiddische, wo sie es gar nicht mehr vermutet hätten – in ihrem eigenen Inneren.

Kafka verspricht seinen Zuhörern zwar, dass diese Entdeckung nicht nur ihre Furcht erregen, sondern ihnen auch Kraft geben wird. «Sie würden nicht imstande sein», sagt er, «diese Furcht allein zu ertragen, wenn nicht gleich auch aus dem Jargon das Selbstver-

trauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist.» (193) Aber das Selbstvertrauen ist vielleicht nur eine romantische Hoffnung, und deshalb nimmt er sie gleich wieder zurück:

Genießen Sie es, so gut Sie können! Wenn es sich dann verliert, morgen und später, – wie könnte es sich auch an der Erinnerung an einen einzigen Vortragsabend halten! – dann wünsche ich Ihnen aber, daß Sie auch die Furcht vergessen haben möchten. Denn strafen wollten wir Sie nicht. (193)

Dies sind die letzten Worte seiner Rede, und wie ihr Anfang ist auch ihr Ende ironisch. Für die kurze Stunde eines Leseabends hat Kafka das Jiddische aus der Verdrängung geholt, und jetzt, mit einer lächelnden Verbeugung, gibt er es dem Vergessen wieder anheim.

Als Kafka seine Rede hält, ist Manès Sperber sechs Jahre alt. Noch spricht er Jiddisch in Zablutow und wird es erst aufgeben, als er im Weltkrieg nach Wien kommt. Später, nach einem weiteren Weltkrieg, wird er es hinter die beiden großen Sprachen Europas zurücktreten lassen, hinter das Deutsche und das Französische, und vielleicht müssen wir diesen Vorgang symbolisch verstehen. Sperber glaubt noch an die Versprechen der Aufklärung, und als der Kommunismus ihn enttäuscht hat, arbeitet er im Paris der Nachkriegszeit als deutsch-französischer Kulturvermittler für einen europäischen Frieden.

Kafka kannte solchen Optimismus nicht. «Oh Hoffnung genug, unendlich viel Hoffnung», sagt er einmal zu Max Brod, «nur nicht für uns.»⁵ Der Satz ist traurig und ironisch zugleich, und die doppelte emotionale Bewegung, die er in uns auslöst – das Gefühl einer Verlassenheit, und zugleich ein Lächeln –, hat Kafkas Werk berühmt gemacht, als es nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs eine große Leserschaft fand.

Eine doppelte Bewegung findet sich auch in der Rede über die

jiddische Sprache. Ironisch spricht Kafka die falsche Sicherheit an, in der seine deutsch akkulturierten Zuhörer sich wiegen, und die Angst vor dem Jargon, die er auf ihren Gesichtern zu erkennen vorgibt, ist ihm Peitsche und gleichzeitig Zuckerbrot. Mit der jiddischen Sprache scheucht er sie aus ihrer fragwürdigen Ruhe auf; ihre Angst davor deutet er als eine Erinnerung an linguistische Völkerwanderungen, aus denen sie sich in ihre deutsche Gegenwart gerettet glauben; und als Belohnung verspricht er ihnen das Selbstvertrauen einer Authentizität, die sie in ihrer vorgetäuschten Wirklichkeit verloren haben. Dann aber, in einer letzten Abschlussgeste, nimmt er alles wieder zurück: wie ein Zauberer, der eine Illusion zerstört.

Kafka hält seine Rede im Vorfeld der Katastrophe, und Manès Sperber hat die Katastrophe noch am eigenen Leib erfahren. Ich aber bin bereits ein Nachgeborener, und mit dem Jiddischen verhält es sich anders bei mir. Als ich mich im West-Berlin der Fünfzigerjahre von ihm entfernte, konnte mir nach Auschwitz eine «deutsche Kultur» gar keine Wunschvorstellung mehr sein wie einst für Manès Sperber; und auch Kafkas Hoffnungslosigkeit verstand ich in meiner Schulzeit noch nicht. Als ich nach dem Abitur nach Israel auswanderte, traf ich eine Wahl, die sich dem jüdischen Nachkriegskind anbot, mit meinen jiddischen Ursprüngen aber hatte sie nichts zu tun.

Wenn ich diese Ursprünge heute, viele Jahre nach dem Ende, noch einmal aufsuche, so erlebe ich auch keine Wiederkehr des Verdrängten. Denn ich habe das Jiddische gar nicht verdrängt, es waren die Umstände meines Lebens, die es aus meinem Blickfeld geraten ließen. Mein Vater beherrschte das Deutsche vorzüglich, wir haben uns immer in dieser Sprache verständigt. Er starb 1982 in Israel, und meine Mutter überlebte ihn um anderthalb Jahrzehnte. Ich besuchte sie regelmäßig, und da ihr das Deutsche seit ihrer Ankunft in Berlin stets fremd geblieben war, sprach sie jiddisch mit mir, wie sie es auch in meiner Kindheit getan hatte.

Irgendwann in dieser Zeit muss ich damit begonnen haben, ihr auf Jiddisch zu antworten. Bewusst habe ich diesen Sprachenübergang nicht vollzogen, und ich könnte auch nicht sagen, wann das geschehen ist. In meiner Erinnerung haben sich nur zwei Szenen erhalten, Teile eines größeren Bildes, das sich nicht mehr zusammensetzen lässt.

Manchmal nahm meine Mutter mich in ein Altersheim mit, das in der Nähe ihrer Wohnung lag und in dem sie ihre Freundinnen zu besuchen pflegte. Die alten Damen sprachen jiddisch miteinander, und einmal, als ich mich in das Gespräch einschaltete, sagte eine von ihnen: «Das ist ja merkwürdig. Ihr Sohn spricht gar nicht wie ein Deutscher, er spricht wie einer von uns.»

Ich weiß noch, wie mich das damals gefreut hat und wie es mich zugleich nachdenklich machte. Denn es war in der Tat merkwürdig, dass ich Jiddisch sozusagen akzentfrei sprach und mein Mund seine Laute zu formen vermochte, als hätte er das früher, in einer fernen Vergangenheit, einmal getan. Irgendwann tauchte dann eine zweite Szene auf, die das Bild zwar nicht vervollständigte – es lässt sich nicht vervollständigen –, aber doch ergänzte.

Eigentlich war es keine Szene aus meiner Erinnerung, sondern eine Geschichte, die man in der Familie über mich erzählte. Als kleines Kind überquerte ich mit meinen Eltern einmal einen Fahrdamm, da soll ich mich auf den Asphalt gesetzt und gesagt haben: «*Kénni, ho ken kójach.*» Mein Gedächtnis hatte die Anekdote gespeichert, aber erst als ich anfang, über das Jiddische in meiner Vergangenheit nachzudenken, erhielt sie einen Kontext und damit einen Sinn. Die Worte sind Jiddisch und bedeuten «*Ich kann nicht, ich hab keine Kraft.*» Und wenn ich das gesagt habe, wie man es von mir erzählt, dann sprach ich nach dem Krieg – im Polen meiner frühen Kindheit, bevor ich nach Berlin kam – offensichtlich Jiddisch.

Die Spuren, die in diese Vergangenheit zurückführen, sind zu schwach, um persönliche Erinnerungen in mir wachzurufen. So erinnere ich mich auch nicht mehr an die Szene auf dem Fahr-

damm, und dennoch habe ich sie vor Augen – als ein mentales Bild, wie sie Texte, die wir kennen, in uns erzeugen.

Es gibt aber noch eine andere, stärkere Spur, die mich mit dem Jiddischen verbindet, und auch sie besteht aus Texten. Schon früh ist mir aufgefallen, dass Witze, die in dieser Sprache kursieren, sich mir eingepägt haben; oder um es genauer zu beschreiben: Die Witze tauchen, sobald sich Gelegenheit dazu bietet, als Assoziationen in meinem Gedächtnis auf.⁶ Der Vorgang ist unwillkürlich und lässt sich von mir nicht steuern, in meiner Entscheidung steht nur, ob ich den Witz dann auch erzähle oder es besser lasse.

«Witze» ist indessen nicht die richtige Wortform. Ich nenne mein Buch «Der jiddische Witz», denn so, im Singular, ist das Wort vielschichtiger. Es schließt die lustigen Geschichten ein, die den Gattungsnamen «Witze» tragen, es deutet jedoch auch darüber hinaus, steht synonym für das, was man im Deutschen «Geist», im Französischen «esprit» nennt.⁷ Der Witz des Jiddischen hat mich seit jeher angezogen, und so glaube ich auch Kafkas Rede zu verstehen. Er spricht vom «ruhigen Lauf» des jüdischen, «so geordneten» Lebens in Prag, stellt ihm den Jargon gegenüber, der keine Ordnung, ja nicht einmal eine Grammatik erträgt, und fragt das Publikum, wer «könnte aus einer solchen Ordnung der Dinge heraus den verwirrten Jargon verstehen oder wer hätte auch nur die Lust dazu?».

Die Ordnung der Dinge aber, die Kafka hier im Sinn hat, ist eine tödliche Ordnung. Das wissen wir nicht nur aus der späteren Geschichte dieser Juden, wir wissen es auch aus den Werken, die Kafka bald nach der Rede zu schreiben begann. Hier liegt die Anziehungskraft, die das Jiddische für ihn hatte. Im Jargon erkannte er nicht nur die Widerspenstigkeit, er erkannte auch den Duktus eines Idioms, der seiner eigenen Poetik der doppelten Bewegung entsprach: Der aus Armut und Verfolgung geborenen Not steht ein Lächeln entgegen, das überall in dieser Sprache zu spüren ist.

Die Ostjuden haben nie in der Illusion gelebt, angekommen zu

sein, «arriviert», wie die Juden im deutschen Kulturraum es glaubten, bevor sie die bittere Wahrheit erfahren mussten. Ihre *schtétlach*⁸ waren eng und schmutzig, ihr rechtlicher Status war eingeschränkt, und der Gegensatz zwischen der Wirklichkeit und dem Mythos ihrer Auserwählung, den sie im täglichen Gottesdienst zelebrierten, war offenkundig. Daher ist das Jiddische eine zutiefst ironische Sprache, und unbewusst muss mir das gefallen haben, als ich im Nachkriegsberlin heranwuchs.

Denn auch meine Situation war ironisch, das konnte mir nicht entgehen, während ich älter wurde. Den Krieg hatten meine Eltern im Versteck vor den Nazi-Mördern überlebt, doch dann machten sie ausgerechnet die ehemalige Hauptstadt des Dritten Reiches zu ihrem Wohnsitz, und je mehr ich über die Vergangenheit erfuhr, desto unerklärlicher wurde mir ihre Entscheidung. Ich verstehe sie bis heute nicht.

Aus der persönlichen Erfahrung einer absurden Existenz aber will mir scheinen, dass die jiddische Sprache wie geschaffen ist für das Absurde. Sie zwingt ihren Sprechern nicht nur die Ironie auf, sondern mehr noch die Selbstironie: die Erkenntnis, dass ihr Leben falsch ist und dass sie viel Humor brauchen, um es auszuhalten. Als Kafka vom Jargon sprach, erkannte er die Angst auf den Gesichtern seiner Zuhörer, weil ihnen diese Sprache unheimlich war. Mir aber, dem nach Auschwitz Geborenen, erscheint sie nicht unheimlich, sondern subversiv, und deshalb gefällt sie mir: Sie hinterfragt eine Ordnung, in der die Menschen ihr Leben führen, als würde es sie wirklich geben.

Wie tief diese ironische Skepsis in den Narrativen des Ostjudentums verankert ist, illustriert eine kleine Geschichte:

Ein Reisender kommt aus dem Bahnhof und bittet einen auf dem Vorplatz wartenden Kutscher, ihn in das nahegelegene Shtetl zu fahren. Der Mann steigt in den Wagen, der Kutscher hebt den Koffer auf die Ladefläche, und die Fahrt beginnt.

Der Weg führt bergan. Nach einer Weile steigt der Kutscher vom Bock und geht neben dem Wagen her.

Bald darauf nimmt er auch den Koffer herunter. Durch das Fenster beobachtet der Fahrgast, wie er ihn neben dem Wagen bergauf trägt.

Die Fahrt wird immer langsamer, und schließlich, schon kurz vor dem Ziel, spricht der Kutscher durch das Fenster zu seinem Kunden:

«Verzeihen Sie, hier ist der Berg besonders steil. Mein Pferd ist schon alt, und die Steigung fällt ihm schwer. Macht es Ihnen etwas aus, die letzten Schritte zu Fuß zu gehen?»

Der Fahrgast steigt ab. Neben dem Kutscher und dem Wagen geht er bergauf, denkt eine Weile nach, und dann sagt er:

«Alles habe ich verstanden. Ich bin hier, weil ich ins Shtetl muss. Sie sind hier, weil Sie etwas verdienen müssen. Aber sagen Sie mir – warum ist das Pferd hier?»⁹

Ist das nur ein Witz, der uns zum Lachen bringen soll – oder ist es nicht eher so, dass er uns nachgeht, nachdem wir ihn gehört haben? Der Text endet mit einer Frage, und wie in einer Kettenreaktion löst sie weitere Fragen aus. Wer zum Beispiel sind die beiden Männer in dieser Szene, und welche Rolle spielt das Pferd in dem Gespräch zwischen ihnen?

Man kann den Witz, wenn man will, als eine chassidische Geschichte lesen. Dann begegnen sich zwei Männer – der eine ein reicher Herr, der sich einen Wagen mietet, der andere ein armer Kutscher, der sich kein jüngeres Pferd leisten kann –, doch dieser Gegensatz zwischen ihnen verliert sein Gewicht angesichts einer leidenden Kreatur: Einträchtig gehen sie nebeneinander her, um dem armen Tier das Leben zu erleichtern.¹⁰

Das ist eine romantische Lesart, und die Pointe – «warum ist das Pferd hier?» – rettet uns vor ihrer Sentimentalität. Hier zeigt das Jiddische seine ironische Spitze: Bevor die Geschichte in den Kitsch kippt, wird sie der Lächerlichkeit preisgegeben. Dem Gott-

vertrauen der chassidischen Deutung steht die irdische Realität entgegen, und der Witz entpuppt sich als eine Szene auf der Bühne des Absurden. Schrittweise übernimmt der Kutscher die Arbeit seines Pferdes, und der um einen Teil der Fahrt geprellte Kunde erlaubt sich zu fragen, wozu man das Pferd überhaupt brauche.

Auch als Allegorie auf das Ende eines Zeitalters lässt der Text sich verstehen. Die jiddischen *schtétlach* liegen im technisch noch kaum entwickelten Osten Europas, das Leben in ihnen ist selbst im 19. Jahrhundert noch weitgehend vorindustriell geprägt. Der Reisende, der aus dem Bahnhof kommt, steht hier für die Moderne, das alte, schwache Pferd symbolisiert eine Welt, die ihrem Untergang entgegengeht, und die Frage, die der Reisende am Ende stellt, ist zugleich ein Todesurteil.

Oder haben wir eine Parodie auf die Denkweise des Talmudschülers vor uns? Der Reisende erlebt Erstaunliches – der Kutscher steigt während der Fahrt ab, durch das Wagenfenster sieht er ihn den Koffer tragen, schließlich wird er gar gebeten, selber auszusteigen –, und er muss sich einen Reim darauf machen. Da denkt er nach und versteht auch alles, nur die Gegenwart des Pferdes kann er sich nicht erklären.

Und das wäre noch nicht alles. Warum will der Reisende denn überhaupt ins Shtetl, was hat er als vornehmer Herr in einer Welt der armen Kutscher und der alten Pferde zu suchen? Könnte es sein, dass er plötzlich Heimweh danach hat, weil die Moderne, in der er sein Glück zu machen versuchte, ihn enttäuscht hat?

Der Auslegungen ist kein Ende, und wir verstehen nun auch besser, was Franz Kafka an dieser Sprache angezogen hat. Er hatte Freude an ihrem dunklen, oft schwarzen Humor, denn nicht selten war ihr Witz so vieldeutig wie die kurzen, epigrammatischen Texte, die er selber schrieb.

Diesem Witz des Jiddischen in seiner vielschichtigen Bedeutung gehe ich in den folgenden Kapiteln nach. Dabei sind nicht – oder kaum – jene pointierten Geschichten gemeint, die man ge-

wöhnlich «Witze» nennt und die uns erheitern, weil wir in ihnen Vertrautes wiedererkennen: eine jiddische *Mamme*, die ihren Sohn allzusehr bemuttert; einen Wunderrabbiner, der keine Wunder vollbringt; einen Heiratsvermittler, der seinem Kunden eine Braut anpreist, die alles andere als schön ist. Solche Witze liegen in unzähligen Sammlungen vor, und ich werde sie hin und wieder erwähnen, aber hier geht es um etwas anderes.

Warum ist das Pferd hier? Auch das Lächeln, das diese Frage in uns auslöst, beruht auf einem Wiedererkennen, aber das Gedächtnis, aus dem es kommt, ist komplizierter. Es holt keine Schablonen hervor – keine jiddische *Mamme*, keinen Wunderrabbiner, keinen Heiratsvermittler, die sich endlos wiederholen und in Wirklichkeit keinem Gedächtnis, sondern nur bedingten Reflexen entspringen. Das Lächeln dagegen, das in uns aufkommt, während der Fahrgast seine Frage stellt, setzt ein Denken in Gang: eine Palette der Deutungsmöglichkeiten, die die Geschichte uns anbietet.

Darum soll es im Folgenden gehen. Im ersten Kapitel gibt eine Reihe solcher Geschichten, diesmal im jiddischen O-Ton, uns Einblick in eine alte, versunkene Welt. Dann folgen drei Kapitel über die Klassiker der jiddischen Literatur – Mendele Moícher Sforim, Scholem Alejchem, Jizchok Leib Perez –, die den Witz dieser Sprache in Kunst verwandelt haben. Im fünften Kapitel schauen wir uns an, was mit dem jiddischen Witz geschieht, wenn man ihn ins Deutsche übersetzt.¹¹ Und im Epilog schließlich gehen wir über die Grenzen des Jiddischen hinaus, wenden uns dem Buch zu, das Sigmund Freud über den Witz geschrieben hat.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de