Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 107 (2026), 277–286
doi: 10.5282/jxccd826

Manfred Weinberg

Max Brod und Franz Kafka über jiddische Literatur

Zusammenfassung: Der Aufsatz vergleicht die Bedeutung, die dem Jiddischen für die jüdische Identität in Max Brods „Der jüdische Dichter deutscher Zunge" und Franz Kafkas „Einleitungsvortrag in den Jargon" beigemessen wird. Während Brod daraus (und aus historischen hebräischen Schriften) eine einheitliche Identität ableitet, sieht Kafka im Jiddischen den Ausdruck einer unerreichbaren Vielfalt, die jeder Jude in sich trägt und spüren kann. Brod schafft somit eine einheitliche jüdische Identität (die er in einem anderen Text sogar als „rassisches Merkmal" versteht) und vertritt damit eine Sichtweise, die – wenn man solche Merkmale einer Rasse im biologischen Sinne versteht – auch gegen Juden gewendet werden kann. Im Gegensatz dazu ist Kafkas „Jiddisch" von Natur aus vielfältig und kann daher in keiner Weise instrumentalisiert werden. Trotz dieses offensichtlichen Unterschieds stützte Brod sein eigenes Verständnis von Kafka und seine Bemühungen, ihn international zu etablieren, auf dieses Muster.

Kernbegriffe: Max Brod, Franz Kafka, Jiddisch, Jüdischsein, jüdische Literatur

1. Max Brod: „Der jüdische Dichter deutscher Zunge"

Max Brods kurzer Text „Der jüdische Dichter deutscher Zunge" ist 1913 im vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba herausgegebenen Band *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* im Leipziger Kurt Wolff Verlag erschienen. Der Verein sprach sich gegen den politischen Zionismus im Sinne Theodor Herzls aus, kritisierte jede Form von Assimilation und orientierte sich mit der Forderung nach einer geistigen und ethischen Erneuerung der jüdischen Gemeinschaft u. a. an Achad Ha'am (Ascher Ginsberg) und Martin Buber. Der Band *Vom Judentum* war dabei ein programmatisches Manifest für diese Standpunkte. Brods Text erschien in der Rubrik „Probleme der Gegenwart und Zukunft" nach Texten von Nathan Birnbaum, Gustav Landauer und

Moritz Heimann. In dieser Konstellation erscheint der Text Brods eigentlich nur als Marginalie, auch wenn er sich, wie Brod am Anfang schreibt, einem „schwierigen Thema" widmet, zu dem er „einige noch sehr im Flusse befindliche Gedanken […] ohne die Prätention endgültiger Formulierung" (Brod 1913: 261) notieren wolle. Diese Beschreibung kaschiert nur mühsam, dass es sich für Brod (und in seiner Sicht: für jeden auf Deutsch schreibenden jüdischen Dichter) um ein zentrales Problem handelt.

Dabei ist die Dringlichkeit der Frage aus heutiger Sicht, in der die Texte von Autor*innen mit Migrationshintergrund inzwischen selbstverständlicher Teil der deutschen Literatur sind (wie unter anderem die Verleihung des Büchner-Preises an Terézia Mora und Emine Sevgi Özdamar gezeigt hat) kaum nachvollziehbar. Damals waren die Bedingungen aber eben andere, wie Brod gleich im ersten Satz des zweiten Absatzes deutlich macht: „Die Fähigkeit zu großer dichterischer Gestaltung und zu naivem Gefühl wird von vielen modernen Theoretikern den Juden überhaupt abgesprochen" (ebd.). Damit bezieht sich Brod u. a. auf Richard Wagner, der in seiner Polemik *Das Judenthum in der Musik* den Juden eine Unfähigkeit, wirkliche Kunstwerke zu schaffen, attestiert hatte: „In dieser Sprache, dieser Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen" (Wagner 1869: 15).

Brod stellt die Prämisse dieser Polemik gegenüber den Juden nicht in Frage: „Der Dichter kann sein Nationalgefühl ausstreichen. Aber nur um den Preis, in seiner ganzen Persönlichkeit ein unkompletter Mensch zu werden" (Brod 1913: 261). Ein unkompletter Mensch ist natürlich zu großer Dichtung unfähig. Ohne dies hier näher herleiten zu können, war der Gedanke, dass große Dichtung nur aus volkstümlicher Naivität entspringen könnte, spätestens seit der Romantik gängig, da nur von ihr her eine unmittelbare Verbindung zur Welt, zur Gemeinschaft und zu ursprünglichen Gefühlen geschaffen werden könne.

Brod musste also für den auf Deutsch schreibenden jüdischen Dichter einen Weg zu solcher „volkstümlichen Naivität" vorzeichnen, der aber nicht deutsche Volkstümlichkeit meinen konnte, da er die Möglichkeit „einer assimilatorischen Erlangung deutscher Nationalität" als „wohl überhaupt nicht vorhanden" (ebd.) verstand. So blieb nur ein dritter Weg: „durch Vertiefung des eigenen jüdischen Nationalgefühls wie von einer ungewollten, ungeahn-

ten Seite her auch fremde nationale Begeisterung anderer Völker plötzlich zu verstehen" (ebd.). Kurz zuvor hieß es:

> Die Vertrautheit mit dem biblischen und nachbiblischen hebräischen Schrifttum belebt alle heroischen Kräfte im jüdischen Dichter. Daneben bleibt es ein ungeheures Erlebnis, mit der neuen jiddischen Literatur bekannt zu werden und zu sehen, daß dort, wo wir Volk sind, die volkstümliche Naivität allsobald sich einfindet.
> (Ebd.)

Doch damit bleibt der jüdische Dichter ja immer noch von der deutschen Dichtung ausgeschlossen. Der Weg dorthin wirkt – jedenfalls aus heutiger Sicht – arg konstruiert:

> Die Beziehung zur deutschen Literatur ist dann dadurch gegeben, daß der jüdische Dichter die einzelnen Persönlichkeiten der deutschen Literatur aus seiner allgemeinen Kunstliebe heraus erfaßt, daß er aber außerdem die innerlichste Einbettung dieser Großen in ihr Volksgefühl,[1] gleichsam die Nährflüssigkeit um sie herum durch Analogie mit seinem eigenen Volksempfinden miterlebt.
> (Ebd.: 261f.)

Kurz darauf heißt es:

> Es ist meine Meinung, daß auf dem Wege tiefer jüdischer Nationalempfindung dem jüdischen Dichter deutscher Zunge zum erstenmal Zutritt zum wahren deutschen Volksgeist ermöglicht wird […]. Die Freude am eigenen Volkstum ist der Freude an fremdem Volkstum verwandter als die versuchte Erschleichung fremden Volkstums.
> (Ebd.: 262)

Gelegentlich wurde Brod die These einer kulturellen Hybridität und dialogischen Identität zugesprochen, wie sie erst viel später in der postkolonia-

1 Dass Brod hier keinen „volkstümelnden" Nationalismus meint, wird auch daran deutlich, dass er „gegenwärtig" ausgerechnet den Schlesier Gerhart Hauptmann und den Schweizer Robert Walser „an der Quelle deutscher Wortbildung" (ebd.: 262) sitzen sieht.

len Theorie oder in den Cultural Studies ausgearbeitet worden sei. Zieht man jedoch andere Texte von ihm hinzu, so zeigt sich ein anderes Bild. Im Aufsatz „Juden, Deutsche, Tschechen" nennt er sich dem „Deutschtum *kulturverwandt*", dem „Tschechentum <gegenüber aber> *kulturfremd*" (Brod 1920: 15; Hervorhebungen im Original gesperrt). Allerdings sei es eben der tschechische Kontext, in dem er „von Massenwirkungen, von den rührenden oder brutalen Schwingungen der Volksseele, von volkstümlichem Brauch" aus „eigenem Erleben" wisse. Solche „Kulturverwandtschaft" könne aber nicht mit „Blutsverwandtschaft" (ebd.: 26) verwechselt werden; allerdings könne es zu Fehleinschätzungen kommen, insbesondere dann, wenn, wie „bei Juden mit tschechischer Umgangssprache […] die beiden Kulturfaktoren, Sprache *und* Erleben des Volkshaften, die ich auf Deutsche und Tschechen zu verteilen habe, in eins zusammenfallen" (ebd.: 26f.; Hervorhebung im Original gesperrt). So entstehe „für sie selbst der ehrlich gefühlte Eindruck, daß sie ganz Tschechen seien" (ebd.: 27). Wenig später heißt es dann, dass das Argument Richard Weiners,

> daß Abkömmlinge aus deutschen Häusern wie Rieger, Fügner usw. prominente Tschechen geworden sind […] (Richtigkeit der Fakten vorausgesetzt) natürlich nur für die rassenhafte Verwandtschaft oder vielleicht beiderseitige Rassenunbestimmtheit der Deutschen und Tschechen […] <spricht>, beweist aber für das rassenmäßig so fest umschriebene, seit Jahrhunderten unvermischte Judentum nicht das Geringste. – Ebenso wenig kann sich der unvermischte Judentyp auf Leistungen jüdischer Mischlinge (Vrchlicky, Zeyer) berufen. (Ebd.: 28f.)

Die Argumentation ist denkbar heikel, weil Brod das Besondere der Juden mit dem Begriff der Rasse zusammenbringt. Es ist dabei zuzugestehen, dass es sich hier eben noch nicht um den strikt biologischen Rassebegriff der Nationalsozialisten, wie er sich in den Nürnberger Rassegesetzen angewandt findet, handelt. Im frühen 20. Jahrhundert war „Rasse" noch ein durchaus verbreiteter, wissenschaftlich und gesellschaftlich akzeptierter Begriff.

Und dennoch: Max Brod sieht die Suche der Juden nach ihren Ursprüngen auch bedingt durch ein „rassenmäßig […] fest umschriebene<s>, seit Jahrhunderten unvermischte<s> Judentum". Der Versuch, dem jüdischen Dichter sozusagen ein ‚Mitspracherecht' in der deutschen Literatur zu geben, führt

zum Postulat einer (auch rassentheoretisch begründeten) einheitlichen, ungebrochenen Identität. Diese kann aber dann eben mit den üblichen antisemitischen Ressentiments aufgeladen und so gegen die Juden gewendet werden.

2. Franz Kafka: „Einleitungsvortrag über den Jargon“ [2]

Auch Kafkas Vortrag über das Jiddische steht im Zusammenhang mit dem Studentenverein Bar Kochba, denn dieser hatte das Patronat über den von Max Brod organisierten Rezitationsabend zur Förderung Jizchak Löwys, der mit seiner Warschauer Theatertruppe damals in Prag gastierte, übernommen. Der Abend fand am 18. Februar 1912 im Festsaal des Jüdischen Rathauses statt. Kafka war hinsichtlich des Vortrags recht kurzfristig für Oskar Baum eingesprungen und mühte sich lange mit der Einleitung, die ihm erst am Abend vor der Veranstaltung gelang.

Angesichts der an diesem Abend vor ihm sitzenden assimilierten Prager (West-)Juden beginnt Kafka seinen Vortrag mit einer Provokation, indem er sagt, dass sie „viel mehr Jargon […] verstehen als sie glauben“ (Kafka 1993: 188). Danach kommt er ihnen aber erst einmal entgegen, indem er die „Angst vor dem Jargon, Angst mit einem gewissen Widerwillen auf dem Grunde [...] schließlich verständlich, wenn man will“ (ebd.), nennt.

> Unsere westeuropäischen Verhältnisse sind, wenn wir sie mit vorsichtig flüchtigem Blick ansehn, so geordnet: alles nimmt seinen ruhigen Lauf. […] wer könnte aus einer solchen Ordnung der Dinge heraus den verwirrten Jargon verstehen oder wer hätte auch nur die Lust dazu.
> (Ebd.)

Hier kommt Kafka dem Publikum also wieder entgegen.

Im Weiteren bemüht er sich um eine knappe Charakteristik des Jargons. Er sei „die jüngste europäische Sprache, erst vierhundert Jahre alt und eigentlich noch viel jünger“. Er habe keine Grammatiken, da er „immerfort gesprochen“ werde. Zudem bestehe er

2 So nennt Kafka den Text in seinem Tagebuch (Kafka 1990: 376). Max Brod hat ihn 1953 unter dem Titel „Rede über die jiddische Sprache“ publiziert. Der Text ist nur in einer titellosen Abschrift durch Max Brods Ehefrau Elsa überliefert.

> nur aus Fremdwörtern. […] 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.
> (Ebd.: 189)

Jutta Heinz hat in ihrem Beitrag zum Jargon-Vortrag im *Kafka-Handbuch* von Manfred Engel und Bernd Auerochs geschrieben: „Das Jiddische spiegelt in seinen sprachlichen Eigenheiten das Schicksal des ewigen Juden in der Sprache" (Heinz 2010: 140).

Kafka zieht ein Zwischenfazit: „Mit all dem denke ich die Meisten von Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren, vorläufig überzeugt zu haben, daß Sie kein Wort des Jargon verstehen" (Kafka 1993: 190). Nach der anfänglichen Provokation zieht Kafka damit, rhetorisch geschickt, das Publikum auf seine Seite.

Im Folgenden gibt Kafka knappe Erklärungen zu den anschließend von Jizchak Löwy vorgetragenen Texten, nicht ohne zu betonen:

> Erwarten Sie von der Erklärung der Dichtungen keine Hilfe. Wenn Sie nun einmal nicht imstande sind, Jargon zu verstehen, kann Ihnen keine Augenblickserklärung helfen. Sie werden im besten Fall die Erklärung verstehen und merken, daß etwas Schwieriges kommen wird. Das wird alles sein.
> (Ebd.)

Kafka betont dabei, dass sich das Jiddische gerade wegen seiner Nähe zum Deutschen nicht in dieses übersetzen lasse. Er meint hier das in der Linguistik als „falsche Freunde" bekannte Phänomen, dass gleiche Worte in unterschiedlichen Sprachen eine verschiedene Bedeutung haben. Das Argument ist allerdings nicht stichhaltig, weil Kafka etwa eine Übersetzung ins Französische für möglich hält; in gleicher Weise könnten jiddische Texte durchaus ins Deutsche übersetzt werden. Allerdings braucht Kafka das Argument, um so daran anzuschließen:

> Aber nicht nur aus dieser Ferne der deutschen Sprache können sie, verehrte Damen und Herren, Jargon verstehen; Sie dürfen einen Schritt näher. Noch zumindest vor nicht langer Zeit erschien die vertrauliche Verkehrssprache der

> deutschen Juden, je nachdem sie in der Stadt oder auf dem Lande lebten, mehr im Osten oder im Westen, wie eine fernere oder nähere Vorstufe des Jargon, und Abtönungen sind noch viele geblieben. Die historische Entwicklung des Jargon hätte deshalb fast eben so gut wie in der Tiefe der Geschichte, in der Fläche der Gegenwart verfolgt werden können.
> (Ebd.: 192f.)

Indem Kafka den Jargon als auch in der „Fläche der Gegenwart" für beobachtbar erklärt, rückt er ihn ganz nah an seine ZuhörerInnen heran, um ihnen anschließend zu erklären, dass Sie ihn auf eine andere Weise als die übliche verstehen könnten:

> 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. Erst hier kann der Erklärer helfen, der Sie beruhigt, so daß Sie sich nicht mehr ausgeschlossen fühlen, und auch einsehen, daß Sie nicht mehr darüber klagen dürfen, daß Sie Jargon nicht verstehen. Das ist das Wichtigste, denn mit jeder Klage entweicht das Verständnis. Bleiben Sie aber still, dann sind Sie plötzlich mitten im Jargon. 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. Sie würden nicht imstande sein, diese Furcht allein zu ertragen, wenn nicht gleich auch aus dem Jargon das Selbstvertrauen über Sie käme, das dieser Furcht standhält und noch stärker ist. Genießen Sie es, so gut Sie können!
> (Ebd.: 193)

Damit ist Kafka am Ziel: Er lokalisiert den Jargon im Innern der Zuhörer*innen. Er gehört zu ihnen als Jüdinnen und Juden. Wenn Sie ihn aber fühlen, wird ihre (westeuropäische) Ruhe verschwinden und sie werden sich nun nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor ihrem eigenen Inneren fürchten. Dabei mystifiziert Kafka den Jargon, indem er ihm zuschreibt, selbst die Kraft zu vermitteln, ihm standzuhalten. Kafka ist also wieder bei seiner ersten These angekommen: Sie verstehen den Jargon! Er ist ein Teil von Ihnen! Wichtig ist

dabei erstens die Zugangsweise – über das Gefühl – und zweitens das, was der Jargon für Kafka ist: unhintergehbar vielfältig.

Der Einleitungsvortrag endet: „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 wollen wir Sie nicht" (ebd.).

Jutta Heinz schreibt im *Kafka-Handbuch*:

> Dieses Ende kommt sehr unvermittelt. Es setzt einen verunsichernden Kontrapunkt zu einer Rede, deren apologetischer Charakter bis zu genau diesem Punkt ungebrochen und erfolgreich schien. Dass sie doch wieder in eine Strafphantasie mündet, hängt wohl letztlich mit dem mangelnden Selbstvertrauen des Redners zusammen, der zum „Genuß" zwanghaft die folgende Bestrafung assoziieren muss; nur so kann seine eigene „wahre Einheit" (<Kafka 1993:> 193) gewahrt bleiben.
> (Heinz 2010: 141)

Das scheint mir eine sehr ‚kafkaeske' Erklärung, die ohne ‚Strafphantasien' nicht auskommt. Tatsächlich ist ja vielmehr davon die Rede, dass niemand strafen will. Es muss auch niemand tun, weil Kafka in überredender Rhetorik seine Zuhörer*innen für den Jargon geöffnet hat. Er wurde als Teil und Inneres aller Jüdinnen und Juden erwiesen.

3. Fazit

Max Brods Text „Der jüdische dichter deutscher Zunge" und Franz Kafkas „Einleitungsvortrag in den Jargon" kommen darin überein, das Jiddische als allen Jüdinnen und Juden ‚wesentlich' zu behaupten.

Bei Brod ist es (und die in ihm verfasste Literatur) neben den hebräischen Texten allerdings eine feste und einheitliche Größe, in die man sich als Dichter versenken muss, um eine „tiefe[] jüdische[] Nationalempfindung" zu erreichen, die einem dann wiederum „zum erstenmal Zutritt zum wahren deutschen Volksgeist" verschafft. Das gezwungen wirkende Argument wird notwendig, weil Brod sich außerstande sieht, die Prämisse von der Entstehung großer Dichtung aus dem Geist „volkstümlicher Naivität" in Frage zu stellen. Wenn er dann – im Text „Juden, Deutsche, Tschechen" – dieses wesen-

haft Jüdische mit dem Konzept der Rasse verkoppelt, hat er sich in einem Gedankengang verfangen, der sich allzu leicht gegen die Juden wenden lässt. Man muss dieser ‚Rasse' nur strikt antisemitisch die üblichen Ressentiments ‚anhängen', dann kann aus diesem ‚Setting' sogar die Rechtfertigung für einen Völkermord entstehen, was Brod natürlich in gar keiner Weise im Blick hatte.

Ganz anders bei Franz Kafka: Zwar ist im „Einleitungsvortrag" von der „wahren Einheit" des Jargons die Rede. Doch zuvor hat Kafka alles darangesetzt, die ‚innere Vielheit' dieses Jargons zu erweisen. Das Jiddische ist für Kafka also kein „kultureller Bestand", den man sich aneignen muss, um wahrhaft zum Juden zu werden. Man ist es viel mehr schon immer – auch die „westjüdischste<n>" der „Westjuden" (als den sich Kafka selbst in einem Brief an Milena Jesenská bezeichnet hatte [Kafka 2004: 294]) tragen das Jiddische in sich. Die wesenhafte Einheit des Jiddischen ist dabei aber seine Vielheit – eine für Kafka ja durchaus typische Denkfigur. Gerade darum bietet sein Verständnis des Jiddischen keinen Anhaltspunkt für eine Umkehr in antisemitische Klischees.

Der Vergleich der beiden Texte hat noch eine besondere Pointe. Offenbar hat Max Brod das im Text „Der jüdische Dichter deutscher Zunge" entwickelte Modell seinem eigenen Verständnis von Kafka und damit auch seinen Versuchen, diesen international durchzusetzen, zu Grunde gelegt. Von diesem her ist Brods religiöse Lesart der Texte Kafkas legitimiert sowie seine Versuche, Kafka eine große Nähe zum Zionismus anzudichten. Die Analyse von Kafkas Jargon-Vortrag zeigt jedoch, dass dieser einem ganz anderen Verständnis des Jiddischen und damit wesenhaft Jüdischen folgt, was Brods Zugang als Missverständnis erweist.

Literatur

Brod, Max (1913): „Der jüdische Dichter deutscher Zunge", in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 261–263.

Brod, Max (1920): „Juden, Deutsche, Tschechen. Eine menschlich-politische Betrachtung", in: Ders.: *Im Kampf um das Judentum*. Wien/Berlin: R. Löwit Verlag, 7–37.

Heinz, Jutta (2010): „Literaturkritische und literaturtheoretische Schriften", in: Engel, Manfred / Auerochs, Bernd (Hgg.): *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 134–142.

Kafka, Franz (1990): *Tagebücher*. Koch, Hans-Gerd / Müller, Michael / Pasley, Malcom (Hgg.). Frankfurt a. M.: Fischer.

Kafka, Franz (1993): „Rede über den Jargon", in: Ders.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*. Pasley, Malcolm (Hg.). Frankfurt a. M.: S. Fischer, 188–193.

Kafka, Franz (2004): *Briefe an Milena*. Born, Jürgen / Müller, Michael (Hgg.). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

Wagner, Richard (1869): *Das Judenthum in der Musik*. Leipzig: J. J. Weber.