

לקט

יִיִּדִישֶׁע שטודיעס היינט

Jiddistik heute

Yiddish Studies Today

d|u|p

Der vorliegende Sammelband *לקט* eröffnet eine neue Reihe wissenschaftlicher Studien zur Jiddistik sowie philologischer Editionen und Studienausgaben jiddischer Literatur. Jiddisch, Englisch und Deutsch stehen als Publikationssprachen gleichberechtigt nebeneinander.

Leket erscheint anlässlich des XV. Symposiums für Jiddische Studien in Deutschland, ein im Jahre 1998 von Erika Timm und Marion Aptroot als für das in Deutschland noch junge Fach Jiddistik und dessen interdisziplinären Umfeld ins Leben gerufenes Forum. Die im Band versammelten 32 Essays zur jiddischen Literatur-, Sprach- und Kulturwissenschaft von Autoren aus Europa, den USA, Kanada und Israel vermitteln ein Bild von der Lebendigkeit und Vielfalt jiddistischer Forschung heute.



יִיִּדִישׁ אױסגאַבעס און פֿאַרשונג

Jiddistik Edition & Forschung

Yiddish Editions & Research

Herausgegeben von Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,
Roland Gruschka und Simon Neuberg

Band 1

לקט װ ייִדישע שטודיעס היינט

Jiddistik heute

Yiddish Studies Today

Herausgegeben von

Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,

Roland Gruschka und Simon Neuberg

d|u|p

Yidish: oysgabes un forshung
Jiddistik: Edition & Forschung
Yiddish: Editions & Research

Herausgegeben von Marion Aptroot, Efrat Gal-Ed,
Roland Gruschka und Simon Neuberg

Band 1

Leket: yidishe shtudyas haynt
Leket: Jiddistik heute
Leket: Yiddish Studies Today

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© düsseldorf university press, Düsseldorf 2012
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Typografie, Satz, Umschlag: Efrat Gal-Ed
Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
Hauptschriften: Brill, Hadassah EF
Papier: 100 g / m² Geese-Spezial-Offset

ISBN 978-3-943460-09-4 ISSN 2194-8879
URN urn:nbn:de:hbz:061-20120814-125211-1
Printed in Germany

Aya Elyada

Deutsche Übersetzungen jiddischer Literatur

Fünf Jahrhunderte interkultureller Austausch und Kontakt

In seinem Buch *Adventures in Yiddishland* (2006) diskutiert der Kulturwissenschaftler Jeffrey Shandler die besondere – und zugleich etwas widersprüchliche – Situation der jiddischen Sprache und Literatur in den Jahrzehnten seit Ende des Zweiten Weltkriegs. Trotz des dramatischen Rückgangs der Anzahl der Jiddisch-Muttersprachler infolge des Holocausts und aufgrund der beschleunigten Vorgänge sprachlicher Assimilation unter den Überlebenden, spielt diese Sprache auch heute noch eine wichtige Rolle in der kulturellen Welt von Juden und Nicht-Juden. Beispielhaft sei an dieser Stelle auf die populären Anwendungen des Jiddischen in kulturellen Veranstaltungen, in Volksliteratursammlungen und sogar in Form von *טעקעס* (Schnickschnack) verwiesen. Die Diskrepanz zwischen einem reduzierten Gebrauch des Jiddischen als gesprochener Sprache auf der einen Seite, und der Zunahme anderer Arten von Beschäftigung mit der Sprache auf der anderen Seite, bezeichnet Shandler mit dem Begriff des *Postvernakularen*. Zwar beherrschen die an der postvernakularen jiddischen Kultur Beteiligten, laut Shandler, die jiddische Sprache normalerweise nicht; dennoch haben sie eine emotionale oder ideologische Beziehung zu der Sprache. In den Ausdrucksformen dieser kulturellen Formation hat das Jiddische vor allem eine symbolische Funktion, die eigentlich wichtiger ist als die primäre, kommunikative Funktion der Sprache.¹

Obwohl Shandler sich hauptsächlich auf den nordamerikanischen Kontext konzentriert, lassen sich wichtige Charakteristika des postvernakularen Jiddischen auch im Deutschland der letzten sechs Jahrzehnte feststellen. Die Tatsache, dass eine lebendige jiddische Kultur wie sie vor dem Krieg in Osteuropa und in früheren Jahrhunderten auch in

Ich bedanke mich bei Dr. Andrea Sinn von der LMU in München für ihre hilfreichen sprachlichen Kommentare.

¹ In Shandlers Worten: »What most distinguishes postvernacular Yiddish is its semiotic hierarchy; unlike vernacular language use, in the postvernacular mode the language's secondary, symbolic level of meaning is always privileged over its primary level. In other words, in postvernacular Yiddish the very fact that something is said (or written or sung) in Yiddish is at least as meaningful as the meaning of the words being uttered – if not more so« (Shandler 2006: 22).

den deutschen Ländern existiert hatte, nicht mehr besteht, reduziert auch in diesem Fall in keiner Weise das Interesse von Deutschen – vor allem Nicht-Juden, die die jiddische Sprache nicht beherrschen – an dieser Kultur. Ganz im Gegenteil: Es scheint, als würde dieser Zustand die Nostalgie für eine verlorene Welt wachrufen und die Beschäftigung eines breiten Publikums mit unterschiedlichen Äußerungen des postvernakularen Jiddischen fördern. Zu solcherart Darbietungen gehören u. a. Klezmer-Konzerte und Aufführungen jiddischer Volkslieder, die Publikation populärer Schriften über das Jiddische (wie die Sammlungen jiddischer Witze und Sprichwörter von Salcia Landmann, die jahrzehntelang großen Erfolg hatten), Fernseh- und Radiosendungen über osteuropäisch-jüdische Themen, und – nicht zuletzt – das Erscheinen von Werken jiddischer Literatur in deutscher Übersetzung.

Während der letzten Jahrzehnte kommt gerade den literarischen Übersetzungen aus dem Jiddischen eine entscheidende Rolle für das ›Fortleben‹ der jiddischen Kultur in Deutschland zu, wo deutsche Fassungen von Yitskhok Leybush Peretz, Sholem Aleichem oder dem älteren מעשה-בוך – um nur ein paar Beispiele zu nennen – die Schätze einer ehemaligen aschkenasischen Kultur für gegenwärtige deutsche Leser zugänglich machen.² Das Erscheinen solcher Übersetzungen erfährt gerade im heutigen Deutschland zusätzliche Bedeutung, und zwar nicht nur wegen der fehlenden Sprachkompetenz unter den meisten Anhängern des Jiddischen. Ebenso wie andere Manifestationen des postvernakularen Jiddischen sind die Übersetzungen jiddischer Literatur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit symbolischen Untertönen gefärbt, die hauptsächlich mit der wechselvollen Geschichte der Sprache und ihrer Sprecher zusammenhängen.³ Drei neue Einflüsse treten in diesem Zusammenhang besonders deutlich hervor: Die Empfindung von Verlust und Krise, die auf den Holocaust zurückgehen; das Bewusstsein von Übersetzern und der potentiellen Leserschaft, dass diese Literatur ein Denkmal einer einst blühenden Kultur darstellt; und das Verspüren einer Notwendigkeit, dieses Denkmal zu bewahren. Alle diese außerliterarischen Bedenken prägen die Veröffentlichung und die Rezeption übersetzter jiddischer Literatur, und beladen die übersetzten Werke mit neuen symbolischen und emotionalen Interpretationen,

² Hier sind beispielsweise die Übersetzungen von Gernot Jonas und Armin Eidherr zu erwähnen, die in den letzten dreißig Jahren veröffentlicht wurden, sowie die von Ulf Diederichs herausgegebene hochdeutsche Textausgabe vom *Mayse-bukh* (2003).

³ So z. B. behauptet Leslie Morris in Bezug auf die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung von Bashevis-Singers *Gimpel der Narr* in 1968, dass der Holocaust eine entscheidende Rolle in der Rezeption dieses Werkes in Deutschland spielte, obwohl Singers Werk eigentlich nicht als ›Holocaust literature‹ klassifiziert werden könne. Siehe Morris 1997: 742.

die von den ursprünglichen Bedeutungen, welche die Werke einst auf Jiddisch transportierten, gravierend abweichen.⁴

Neben den eher populären Übersetzungen, die für das allgemeine Publikum bestimmt sind, erschienen in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs auch kommentierte Übersetzungen jiddischer Literatur, die sich vor allem an deutsche Sprach- und Literaturwissenschaftler richten. Bei diesen Publikationen handelt es sich vor allem um Werke der altjiddischen Literatur, die ihre Ursprünge im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Aschkenas hatten. Dank der engen sprachlichen Verwandtschaft zwischen dem Altjiddischen und den mittelhochdeutschen Dialekten und nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass manche dieser aschkenasischen Texte eigentlich Adaptionen mittelalterlicher deutscher Literatur darstellen, erregten diese altjiddischen Werke großes Interesse unter Germanisten. Um die altjiddischen Manuskripte, die im hebräischen Alphabet und nach den Schreibkonventionen des Altjiddischen verfasst sind, für die (vor allem deutschen) Germanisten leichter zugänglich zu machen, haben Jiddischforscher in den letzten Jahrzehnten mehrere kritische Textausgaben angefertigt, die von z.T. stark germanisierenden Transkriptionen bis hin zu vollständigen Übersetzungen reichen.⁵ Das beachtliche Interesse deutscher Germanisten an der älteren jiddischen Sprache und Literatur und das wissenschaftliche Verlangen nach kritischen und doch, aus einer germanistisch-orientierten Perspektive, lesbaren Editionen altjiddischer Texte, haben in den letzten sechzig Jahren entscheidend zur Förderung der Jiddischforschung in Deutschland und zur Etablierung des Faches Jiddistik an deutschen Universitäten beigetragen.⁶

Wie bereits einleitend argumentiert, können moderne wissenschaftliche und populäre Übersetzungen aus dem Jiddischen ins Deutsche nur unter Berücksichtigung der historischen Gegebenheiten im heutigen Deutschland analysiert werden. In diesem Kontext verdienen der Untergang des Jiddischen als einer lebendigen Sprache, der Beitrag von Germanisten zur Jiddistik in Deutschland, und der lange Schatten des Holocausts als neue Einflussfaktoren besondere Beachtung. Diese Übersetzungen müssen jedoch zugleich auch aus einer diachronischen bzw. geschichtlichen Perspektive betrachtet werden, nämlich als der

4 Für eine ausführliche Diskussion von Übersetzungen jiddischer Literatur (hauptsächlich ins Englische) im Rahmen des postvernakularen Kontexts siehe Shandler 2006, Kap. 3. Die Analyse einer Fallstudie im deutschen Kontext bietet Morris 1997 an.

5 Das berühmteste Beispiel ist die 1957 erfolgte Veröffentlichung des sogenannten Cambridge Kodex aus dem Jahre 1382, die auch ein »Dukus Horant« betiteltes Gedicht beinhaltet. Für diese und andere Beispiele, wie auch eine interessante, jedoch polemische Diskussion von solchen Ausgaben vgl. Frakes 1989, Kap. 3–4.

6 Siehe Althaus 1968: 257–262; sowie auch Aptroot 2001: 217–220.

jüngste Abschnitt einer jahrhundertlangen kulturellen Tradition, die mindestens bis in das 16. Jahrhundert zurückreicht. Im Folgenden werden die verschiedenen Kapitel der Geschichte deutscher Übersetzungen jiddischer Literatur in ihrem jeweiligen historischen Kontext kurz vorgestellt, und die Grundlinien der geschichtlichen Entwicklung dieser Tradition nachgezeichnet. Wie schon bei der Diskussion von gegenwärtigen Übersetzungen ist der Begriff der ›Übersetzung‹ auch im folgenden Teil im weitesten Sinne zu verstehen. Er umfasst von Transkriptionen im lateinischen Alphabet über wörtliche Übersetzungen alles bis hin zu freien Bearbeitungen, wie auch alle anderen Formen von Übertragung, die das Ziel hatten, jiddische Literatur für eine deutschsprachige Leserschaft zugänglich zu machen.

Die lange Geschichte deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen von der frühen Neuzeit bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs lässt sich in drei Abschnitte einteilen. Der erste Abschnitt beginnt in der Mitte des 16. Jahrhunderts mit den ersten gedruckten deutschen Übersetzungen jiddischer Literatur und erstreckt sich bis in die 70er Jahre des 18. Jahrhunderts. In diesem Zeitraum wurde sowohl in West- als auch in Osteuropa ein umfangreiches Korpus jiddischer Literatur veröffentlicht. Dieses Korpus, das heutzutage als die ›altjiddische Literatur‹ bekannt ist, erfasst sowohl religiöse als auch weltliche Schriften, wie zum Beispiel Bibelübersetzungen und -paraphrasen, ethische Bücher zur Sittlichkeit (מוסר־ספרים) und Bücher über Brauchtum und Wohlverhalten (מנהגים), sowie mittelalterliche Heldengedichte und Ritterromane, Märchen, Sagen und Legenden (מעשיות), historische Erzählungen, Fabeln und Drama.⁷ Die Werke wurden im ›alten literarischen Jiddisch‹ verfasst, einer überregionalen literarischen Gemeinsprache, die auf dem Westjiddischen basierte. Da sie Dialekteinflüsse ebenso wie den slawischen Bestandteil des Ostjiddischen zum großen Teil vermied, stand diese literarische Sprache, aus linguistischer Sicht, in engerer Verwandtschaft zum Deutschen als das moderne Jiddische, welches aus den osteuropäischen Dialekten entstand.

Während der ganzen Epoche der Frühneuzeit trennte der zwischen dem Jiddischen und dem Deutschen existierende sprachliche Unterschied in der Hauptsache die jüdische Minderheit von ihrer christlichen Umgebung. Dementsprechend haben die deutschen Übersetzungen jener Zeit in erster Linie als Brücke über die religiöse Kluft

7 Zur älteren jiddischen Literatur siehe u. a. Shmeruk 1978 und Baumgarten 2005.

gedient: Sie wurden ausschließlich von *christlichen* Übersetzern angefertigt und richteten sich an eine *christliche* Leserschaft. Das beachtliche Korpus frühneuzeitlicher Übersetzungen aus dem Jiddischen, das hauptsächlich von christlichen Theologen, Hebraisten und Orientalisten zusammengetragen wurde, erfasst unterschiedliche Typen von Übersetzungen. Das früheste bekannte Beispiel für eine eigenständige Publikation einer solchen Übertragung stellt die deutsche Fassung des jiddischen Heldengedichts שמואל-בוך dar, die von dem Konvertiten Paulus Aemilius im Jahre 1562 veröffentlicht wurde.⁸ In anderen Fällen handelt es sich um die Aufnahme übersetzter Texte in Anthologien und in literarische Zeitschriften, wie z. B. in Johann Christoph Wagenseils *Belehrung der jüdisch-teutschen Red- und Schreibart* (1699) oder in Johann Christian Schöttgens Zeitschrift *Der Rabbiner* (1742),⁹ oder auch um die Einfügung von kürzeren übersetzten Texten oder Textpassagen in eine deutsche Abhandlung, beispielsweise in Johann Jacob Schudts chronistisch-historiographischen und ethnographischen Werk *Jüdische Merckwürdigkeiten* (1714).

Die christlichen Übersetzungen vom Jiddischen ins Deutsche stellen ein ungewöhnliches Phänomen in der allgemeinen Landschaft frühneuzeitlicher Übersetzungen dar. Während der Wunsch, die eigene Sprache und Kultur durch die ›Übernahme‹ einer hochangesehenen fremden Literatur zu veredeln und zu fördern, die verbreitete Motivation für die Übersetzung aus einer anderen Sprache darstellte, wurde die jiddische Sprache und Literatur von deutschen Gelehrten üblicherweise als geringwertig eingeschätzt, ja sogar verachtet. Das Jiddische wurde als ›verdorbenes Deutsch‹ und seine Literatur als ›rabbinischer Aberglaube‹ stigmatisiert. Obwohl man hier und da positive Äußerungen über die jiddische Literatur finden kann, sind sie eher die Ausnahme. Die Adjektive »lächerlich«, »albern« und »abgeschmackt« finden sich zahlreich und ebenso häufig in christlichen Darstellungen jiddischer Literatur wie die Behauptung, dass jiddische Texte vor allem Lachen und Verachtung unter christlichen Lesern erwecken würden. In der Tat war es nicht ungewöhnlich, dass christliche Übersetzer in den Vorreden zu ihren Werken zugaben, dass der Leser sich wahrscheinlich wundere,

8 Der Titel lautet: *Die zway ersten Bücher der Künig / wölche Samuelis genandt werden [...] auß dem Hebraischen buchstaben mit fleiß / in unser Hochteütsch gebracht / durch Paulum Aemilium Romanum, der Hebraischen sprach Professorn zu Ingolstat.*

9 Für eine interessante Diskussion von Schöttgens Zeitschrift, und insbesondere von seiner Übertragung von fünf Erzählungen aus dem *Mayse-bukh*, siehe Riemer 2007. Auf S. 15–23 gibt es einen Nachdruck der übersetzten Texte. Schon 1934 hat Jacob Shatzky auf Schöttgens Übertragungen hingewiesen, jedoch ohne eine weiterführende Diskussion oder Textanalyse anzubieten. Siehe Shatzky 1934.

warum sie die Mühe überhaupt auf sich genommen hatten, solche offenbar nutzlosen Texte zu übersetzen.¹⁰

Schenkt man den Äußerungen der Übersetzern selbst Glauben, die auf den Titelblättern ihrer Werke, in Widmungen oder in den Vorreden festgehalten sind, erfolgten die Übersetzungen jiddischer Texte aus einer Vielzahl von Gründen: Ihrer Meinung nach könnten die Texte nicht nur zur schlichten Unterhaltung, sondern auch zum Unterrichten der jiddischen Sprache oder gar als Hilfsmittel für Theologie-Studenten dienen, um deren Beschäftigung mit dem Hebräischen und der heiligen Schrift zu erleichtern.¹¹ Vor allem jedoch wurden die Übersetzungen jiddischer Literatur als ein wichtiges und nützliches Mittel für Christen angesehen, um die geistliche und kulturelle Welt der zeitgenössischen aschkenasischen Juden besser kennenzulernen. Zum einen, so wurde behauptet, könnten sich Informationen über den Glauben und die Gebräuche der Juden, die in ihrer Literatur zu finden seien, als durchaus nützliches Hilfsmittel für eine professionelle und gut fundierte Missionsarbeit unter den Juden erweisen. Indem man die Schriften der Juden selbst für anti-jüdische Polemik benutze, könnte diese ferner einen wichtigen Beitrag zur Wiederlegung des Judentums beisteuern. Zum anderen, so glaubte man, würde das Lesen jiddischer Literatur es den Christen ermöglichen, in die abgeschlossene jüdische Welt einzudringen und ihre Geheimnisse zu enthüllen, um so eine bessere Kontrolle über diese Minderheit zu gewinnen.

Die verbreitete Meinung, dass tiefliegender Hass der christlichen Religion und ihren Anhängern gegenüber den Kern des jüdischen Glaubens und Rituals darstellte, regte christliche Theologen an, nach effektiven Mitteln zur Verteidigung des Christentums vor der angeblichen jüdischen Gefahr zu suchen. Aus ihrer Sicht bestand diese Gefahr vor allem in den Lästerungen und anti-christlichen Ausdrücken, die sich angeblich in der jüdischen Literatur versteckten. Die weit verbreitete Vorstellung, das Jiddische sei eine jüdische ›Geheimsprache‹, wie auch die Tatsache, dass die jiddische Literatur vor allem zur privaten Sphäre des jüdischen Heims gehörte, machten das Lesen jiddischer Texte, das durch die deutschen Übersetzungen ermöglicht wurde, zu einem wichtigen Mittel für Christen, um jüdische Lästerungen und anti-christliche Ausdrücke auf effektive Weise aufzudecken und zu bekämpfen.¹²

¹⁰ Für eine ausführliche Diskussion über die Einstellung christlicher Gelehrter zur jiddischen Literatur in der Frühneuzeit siehe Elyada 2012, v. a. Kap. 2.

¹¹ Zu diesem Punkt siehe ebd., Kap. 4.

¹² Für eine ausführliche Diskussion dieses Themas mit mehreren Beispielen siehe ebd., Kap. 1–3.

Seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, als immer weitere Kreise deutscher Juden ihre jiddische Muttersprache durch die deutsche Sprache ersetzen, stellte der sprachliche Unterschied zwischen der jiddischen und der deutschen Sprache, der über Jahrhunderte die Trennung von Juden und Nicht-Juden zum Ausdruck gebracht hatte, schließlich auch Kennzeichen einer Spaltung innerhalb der jüdisch-askenasischen Welt dar. Zum einen wirkte die sprachliche Kluft als Trennlinie zwischen den deutschen Juden und den Juden Osteuropas, wo sich während des 19. Jahrhunderts eine neue, auf den osteuropäischen jiddischen Mundarten aufbauende literarische Sprache (das ›moderne‹ literarische Jiddische) entwickelte. Zum anderen wirkte sie als Trennlinie zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb des deutschen Judentums, die sich die deutsche Kultur in unterschiedlichen Tempi und zu unterschiedlichen Graden angeeignet hatten.

In dem folgenden Jahrhundert, von ca. 1780 bis etwa 1890, gab es unter nicht-jüdischen deutschen Gelehrten, vor allem Germanisten, zwar immer noch Interesse am Jiddischen und seiner Literatur. Nun waren jedoch literarische Übersetzungen aus dem Jiddischen hauptsächlich ein inner-jüdisches Phänomen, d. h. jüdische Autoren übersetzten Werke altjiddischer Literatur für ihre Religionsgenossen. Die Pioniere dieser literarischen Aktivität waren die Anhänger der *Haskala*. Wie zuvor die christlichen Hebraisten betrachteten auch die *Maskilim* die jiddische Sprache und Literatur als eine ›korrupte‹ und sogar ›primitive‹ kulturelle Erscheinung. Ihre Bemühungen zielten darauf ab, das Jiddische durch die deutsche Sprache zu ersetzen und die jiddische Literatur in ihrer traditionellen Form abzuschaffen. Um das zu erreichen, versuchten sie unter anderem, neue und ›verbesserte‹ Versionen jiddischer literarischer Werke anzufertigen. Die Autoren der *maskilischen* Fassungen altjiddischer Texte, wie z. B. das Purimspiel ער רעטונג דער יודן דורך אסתר אונד מרדכי (1780) oder die schon zu jener Zeit als Klassiker bekannte צאינה-וראינה, von der einige Adaptionen während des 19. Jahrhunderts erschienen, gaben nicht nur vor, diese Texte ins »rein Deutsche« zu übersetzen (wenn auch des Öfteren mit hebräischen Buchstaben).¹³ Vielmehr änderten sie auch den Inhalt der jiddischen Werke entsprechend der *maskilischen* kulturellen und erzieherischen Weltanschauung ab.¹⁴

13 So z. B. behauptet der Herausgeber vom erwähnten Purimspiel das Werk sei אין דער „ריינע אויף ריכטיגע טייטש שפראכע [!] איבר גיזעצט אונד קוריגירט“.

14 Für eine ausführliche Diskussion von den *maskilischen* Fassungen und Umarbeitungen der *Tsene-rene* im 19. Jahrhundert siehe in erster Linie Turniansky 2009, wie auch Turniansky 1977. Zur Bearbeitung des *Purimspiels* von Esther und Mordechai aus dem Jahr 1780 siehe Shmeruk 1978: 158–162. Über die Einstellung der *Maskilim* zum Jiddischen siehe hauptsächlich Römer 1995, und Grossman 2000a, Kap. 2.

Weitere wichtige Impulse zur Übersetzung jiddischer Literatur gingen auch vom neuen, während des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstandenen Bereich der jüdischen Volkskunde aus. Beeinflusst von dem Programm der Wissenschaft des Judentums einerseits, das sich bereits in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts für das Studium des Judentums im weitesten Sinne und mit Hilfe wissenschaftlicher Methodologie aussprach, und von dem Aufstieg der Volkskunde als wissenschaftlicher Disziplin andererseits, widmeten sich nun deutsch-jüdische Gelehrte der systematischen Erforschung der jüdischen geistig-kulturellen Überlieferung, der Alltagskultur und des Volksglaubens. Im Rahmen ihrer Bemühungen, bisher von Forschern übersehene oder vernachlässigte Gebiete jüdischer Geschichte und Kultur aufzudecken, richteten diese Gelehrten ihre Aufmerksamkeit auch auf das kulturelle Erbe und die Volkskultur des aschkenasischen Judentums. Dies schloss die Betrachtung jiddischer literarischer Werke, Volkslieder und Redewendungen ein. Ihren Höhepunkt erreichte diese wissenschaftliche Aktivität mit der Gründung der »Gesellschaft für jüdische Volkskunde« unter der Leitung des Hamburger Rabbiners Max Grünwald, am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Zeitschrift der Gesellschaft, die *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* (erschien von 1898 bis 1929),¹⁵ enthielt umfangreiche Materialsammlungen auf Jiddisch, wobei die Texte fast durchweg in lateinischer Umschrift und mit stark normalisierter Schreibweise gedruckt wurden.

Ein früheres renommiertes Beispiel für die Arbeit deutsch-jüdischer Volkskundler bildet das Werk von Abraham Moses Tendlau, in erster Linie seine *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit [...] nach Wort und Sinn erläutert* (1860) und *Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit* (1842, mit späteren, erweiterten Auflagen). Eine der populärsten Anthologien jüdischer Sagen im 19. Jahrhundert, enthält *Das Buch der Sagen und Legenden* auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Sagenstoffe, samt Übersetzungen und Nachdichtungen von Geschichten aus dem מעשה-בוך und anderen jiddischen Werken. Wie Tendlau in dem Vorwort klar macht, sei sein Ziel solche jüdischen Geschichten nicht nur »einer drohenden Vergessenheit zu entreißen«, sondern auch »in einer modernen Gestalt« dem Publikum anzubieten. Dementsprechend verfasste er neue Bearbeitungen alter Texte und erstellte einen wissenschaftlichen Apparat mit Anmerkungen und Quellenangaben.

¹⁵ 1898–1905 erschien die Zeitschrift unter dem Titel *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde*. Seit 1923 wurde sie als *Jahrbuch für jüdische Volkskunde* veröffentlicht.

Die zweite Epoche in der Geschichte deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen (ca. 1780 bis 1890) unterscheidet sich von der ersten, frühneuzeitlichen Epoche in zwei entscheidenden Punkten. Erstens, auch wenn die frühneuzeitlichen, christlichen Übersetzungen aus dem Jiddischen einen unkonventionellen Fall deutscher Übersetzungsaktivität darstellen, da sie die Literatur einer marginalisierten und sogar verachteten Kultur in die herrschende, und in mehrerlei Hinsichten konkurrierende Kultur importierten, sind sie dennoch dem gängigen Muster von Übersetzungstätigkeit, nämlich dem einer *inter-group*-Übersetzung, gefolgt. Die Texte, welche die christlichen Übersetzer an ihre eigene Kultur heranführten, waren schließlich die literarischen Produkte einer kulturell und religiös anders ausgerichteten Gruppe. Mit der Verlagerung der Übersetzungstätigkeit von christlichen in jüdische Hände änderte sich die Intention deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen grundlegend, und stellte nun das eher unkonventionelle Phänomen von ›Selbstübersetzung‹ dar: In diesem Fall von *intra-group*-Übersetzung, haben die jüdischen Gelehrten in der Tat ihre eigene Kultur für eine jüdische Leserschaft übersetzt, und zwar aus dem herkömmlichen Jiddischen in die von ihnen kurz zuvor erworbene deutsche Sprache.

Der zweite Unterschied zwischen der früheren und der späteren Epoche bezieht sich auf den historischen Zusammenhang, der sich um 1780 radikal änderte. Während die früheren Übersetzungen jiddischer Literatur hauptsächlich im Kontext des frühneuzeitlichen theologischen und polemischen Interesses an der jüdischen Kultur unter christlichen Gelehrten zu verstehen sind, müssen die späteren Übersetzungen im Zusammenhang mit den großen Transformationen analysiert werden, welche die deutsch-jüdische Gemeinschaft seit dem späteren 18. Jahrhundert und während des 19. Jahrhunderts erlebte.¹⁶ Die Entstehung der Haskala, Modernisierung und Säkularisierung, die Versuche, sich in die deutsche Gesellschaft und Kultur zu integrieren, und der Kampf um politische Emanzipation – all diese tiefgreifenden Entwicklungen haben jüdisches Leben in Deutschland grundlegend umgestaltet, und alle Aspekte der deutsch-jüdischen kulturellen Aktivität im ›langen 19. Jahrhundert‹, einschließlich der Beschäftigung mit und Übersetzungen von jiddischer Literatur, entscheidend geprägt.

Ein zweiter Wendepunkt, um das Jahr 1890, markiert den Anfang des dritten Abschnitts in der Geschichte deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen, der bis 1938 andauerte. In diesem Zeitraum wurden

¹⁶ Über die tiefgreifenden Veränderungen der Lebenssituation der Juden in Deutschland seit dem späten 18. Jahrhundert gibt es eine umfangreiche Forschungsliteratur. Siehe u. a. Sorkin 1987, und Volkov 2006, v. a. Part III.

Übersetzungen jiddischer Literatur immer noch hauptsächlich von *jüdischen* Übersetzern angefertigt und waren für eine *jüdische* Leserschaft bestimmt, und müssen folglich im Rahmen der Bemühungen deutscher Juden verstanden werden, infolge der gewaltigen Transformationen des 19. Jahrhunderts für sich eine neue Identität als Deutsche und Juden zu schaffen. Dennoch stellt die Jahrhundertwende einen bedeutenden Wendepunkt dar, im Wesentlichen aus drei Gründen: das Erscheinen *moderner* jiddischer Literatur in deutscher Übersetzung; das zunehmende Interesse deutscher Juden am osteuropäischen Judentum; und die Neubewertung des Jiddischen durch deutsch-jüdische Intellektuelle.

Obwohl auch noch zwischen 1890 und 1938 Werke der älteren jiddischen Literatur ins Deutsche übersetzt wurden,¹⁷ wurde diese Gattung schnell von derjenigen der Übersetzungen moderner jiddischer Literatur überholt. Diese umfangreiche säkulare Literatur, die während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts in Osteuropa entstanden war, erlangte insbesondere durch die Werke der drei ›klassischen Autoren‹ (די קלאסיקער), Mendele Moykher-Sforim, Sholem Aleichem, und Yitskhok Leybush Peretz Berühmtheit.¹⁸ Mit der wachsenden Beliebtheit dieser und anderer osteuropäisch-jüdischen Autoren unter deutschsprachigen Lesern erhielt die kulturelle Tradition deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen eine auffällige geographische Dimension, welche die durch die Übersetzungen altjiddischer Literatur erreichte geschichtliche Dimension ergänzte. Seither haben deutsche Übersetzungen aus dem Jiddischen nicht nur als eine Brücke zwischen der deutsch-jüdischen Vergangenheit und Gegenwart gedient, sondern in erster Linie eine Verbindung zwischen den aschkenasisch-jüdischen Kulturen in Ost- und Westeuropa hergestellt. Auf diese Weise leisteten sie einen wichtigen Beitrag zum transkulturellen Dialog, der sowohl eine zeitliche, als auch eine räumliche Kluft überbrückte.

Die Nachfrage nach osteuropäischer jiddischer Literatur in deutscher Übersetzung muß als wesentlicher Bestandteil des allgemeinen ansteigenden Interesses deutscher Juden an den sogenannten Ostjuden, ihrer Kultur und ihren Lebensarten interpretiert werden. Dieses gesteigerte Interesse entsprang zum einen der persönlichen Begegnung deutscher Juden mit osteuropäischen jüdischen Einwanderern, die

¹⁷ Ein bekanntes Beispiel stellen die Übersetzungen von Bertha Pappenheim dar, die deutsche Fassungen von Glikls Memoiren (*Die Memoiren der Glückel von Hameln*, 1910), dem *Mayse-bukh* (*Allerlei Geschichten*, 1929), und der *Tsene-rene* (*Zeenah u-Reenah: Frauenbibel*, 1930) veröffentlichte. Zum Thema Pappenheim und das Jiddische siehe die interessante Diskussion in Loentz 2007, Kap. 1.

¹⁸ Zur Entstehung moderner jiddischer Literatur im Allgemeinen und zu den drei Klassikern im Besonderen, siehe u. a. Frieden 1995 und Miron 1996.

aufgrund von Not und infolge zahlreicher Pogrome nach Deutschland geflohen waren.¹⁹ Zum anderen aber war auch die Krise, in welche die alteingesessene, liberal-orientierte deutsch-jüdische Kultur um die Jahrhundertwende geraten war, für diese Entwicklung mitverantwortlich. Da die Symbiose einer deutschen kulturellen und nationalen mit einer distinkten jüdischen Identität, wie sie von liberalen Juden während des 19. Jahrhunderts gefördert worden war, sowohl durch den modernen Antisemitismus als auch den jüdischen Nationalismus zunehmend in Frage gestellt worden war, begannen deutsch-jüdische Intellektuelle, nach einer alternativen Identität zu suchen. Während dieses Prozesses richteten viele von ihnen ihren Blick nach Osten, wo sie bei den jiddischsprachigen Juden eine ›authentische‹ aschkenasische Kultur zu finden glaubten.²⁰ Durch die Übertragung osteuropäisch-jiddischer Literatur ins Deutsche beabsichtigten die Übersetzer, die kulturelle Welt der Ostjuden für deutsche Juden bekannter und verständlicher zu machen.²¹ Zugleich vermittelten sie ihren Lesern bestimmte Vorstellungen osteuropäischer jüdischer Kultur. Auf diese Weise boten sie ein alternatives Model jüdischer Identität an, von dem ausgehend die deutsch-jüdische Gemeinschaft, in einer Zeit zunehmender Unsicherheit hinsichtlich der eigenen Position innerhalb der deutschen Gesellschaft und Kultur, ihre eigene Identität und eigene Prioritäten gestalten konnte.²²

Schließlich stellt der Zeitraum zwischen 1890 und 1938 ein neues Kapitel in der Geschichte deutscher Übersetzungen aus dem Jiddischen dar, da sich in diesem Zeitraum Veränderungen in der Bewertung der jiddischen Sprache von Seiten der deutschen Juden bemerkbar machten. Neben den negativen Beurteilungen der Sprache, die unter deutsch-jüdischen Intellektuellen spätestens seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts verbreitet waren, meldeten sich seit 1890 auch andere Stimmen zu Wort, die eine ambivalentere Einstellung zum Jiddischen erkennen lassen. Manche Gelehrte, ein prominentes Beispiel ist Nathan Birnbaum, der mehrere Werke jiddischer Literatur ins Deutsche übersetzte, verteidigten das Jiddische als eine Kultursprache oder

19 Hier ist auch die Begegnung deutsch-jüdischer Soldaten mit jüdischen Gemeinden in Osteuropa während des Ersten Weltkriegs zu erwähnen. Siehe z. B. Midgley 2005.

20 Für eine grundlegende Studie zur Begegnung deutscher Juden mit den Juden Osteuropas s. Aschheim 1982.

21 So z. B. wurde es in der Zeitschrift *Ost und West* behauptet, in der auch Übersetzungen osteuropäischer jiddischer Literatur erschienen sind: »Es ist eine der wesentlichsten Aufgaben unserer Zeitschrift, zwischen dem jüdischen Osten und dem westlichen Judentum Brücken zu schlagen und dem einen das Verständnis für das Wesen der anderen zu erleichtern« (B[ernfel]d 1901: 673f).

22 Für interessante Analysen von spezifischen Fallstudien siehe Grossman 2000b, Grossman 2009 und Groiser 2005.

propagierten es sogar als eine jüdische Nationalsprache. Die Einstellung des individuellen Übersetzers zur jiddischen Sprache war meistens symptomatisch für seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten ideologischen Partei – sei es der Neo-Orthodoxie, des liberal-orientierten Judentums, des Zionismus oder des Diaspora-Nationalismus, und übte einen grundlegenden Einfluß auf die Ziele der verschiedenen Übersetzungen und auf die von jedem Übersetzer angewandten Strategien aus.²³

Die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts haben in Deutschland eine bis dahin beispiellose Blüte jiddischer Kultur hervorgebracht. Das große Interesse deutscher Juden an der Kultur der Ostjuden, die Anwesenheit osteuropäischer jüdischer Intellektueller in Deutschland und die Entstehung des Jiddischen als ein prominentes literarisches Medium unter den Juden Osteuropas haben neue Impulse für eine intensive literarische und kulturelle Auseinandersetzung mit dem Jiddischen und seiner kulturellen Produktion gegeben. Diese fand ihren Ausdruck u. a. in der Erforschung des Jiddischen an deutschen Universitäten, in der Veröffentlichung jiddischer Literatur und in den jiddischen Theateraufführungen.²⁴ Die zahlreichen deutschen Übersetzungen jiddischer Novellen, Erzählungen, Volkslieder und Theaterstücke, die zu dieser Zeit erschienen, stellten nicht nur eine deutliche Äußerung dieser kulturellen Blüte dar, sondern haben sie auch weitgehend unterstützt. Als Vermittler von alten und modernen jiddischen literarischen Produkten an eine deutschsprachige, hauptsächlich jüdische Leserschaft, bildeten die Übersetzungen einen wesentlichen Bestandteil der sogenannten ›jüdischen Renaissance‹ im Deutschland der Weimarer Republik. Noch bis zum Ende der dreißiger Jahre sollten diese Werke weiterhin die kulturelle Welt der deutschen Juden bereichern und ausformen.²⁵

Als zwei Sprachen, die »fast dasselbe, aber nicht ganz« sind (*almost the same, but not quite*), um den bekannten Ausdruck Homi Bhabhas anzuwenden, stellen das Jiddische und das Deutsche wie auch die Wechselbeziehungen zwischen ihnen einen faszinierenden Fall hinsichtlich des interkulturellen Kontakts und Austausches dar. Die sprachliche

23 Für Beispiele siehe Grossman 2000b und Grossman 2009.

24 Über die Blüte der jiddischen Kultur in Deutschland in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts siehe hauptsächlich Brenner 1996, v. a. Kap. 7, und Bechtel 1997. Zum damaligen Aufschwung der Jiddischforschung an deutschen Universitäten vgl. Althaus 1968: 251–255 und Aptroot 2001: 214–217.

25 Unter den Übersetzungen, die in Deutschland noch während der letzten Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs erschienen, sind beispielsweise die in Berlin veröffentlichten Sammlungen von Ludwig Strauss, *Jüdische Volkslieder* (1935) und *Chassidische Erzählungen* (1936) zu erwähnen.

Verwandtschaft zwischen den beiden bildet allerdings nur einen Aspekt dieser komplexen Beziehung.²⁶ Aufgrund ihrer territorialen Nähe und einer langen Geschichte wechselseitiger Beeinflussung hatte die Begegnung zwischen dem Jiddischen und dem Deutschen, die in den verschiedenen historischen Kontexten bedeutende Änderungen erlebte, weitreichende Auswirkungen für die Entwicklung und Ausformung beider Kulturen.²⁷

Mit diesem Aufsatz hatte ich die Absicht, die Grundzüge der langen und abwechslungsreichen Geschichte deutscher Übersetzungen jiddischer Literatur nachzuzeichnen und die Kontinuitäten bzw. Veränderungen ihrer Entwicklung über den Zeitraum von fünf Jahrhunderten hervorzuheben. In dem genannten Zeitraum erwuchs aus der Arbeit jüdischer und nicht-jüdischer Übersetzer ein umfangreiches und vielfältiges literarisches Korpus, das sowohl die Leistungen der älteren als auch der modernen jiddischen Literatur in der deutschen Sprache umfasst. In allen ihren unterschiedlichen Ausformungen haben diese Übersetzungen deutschen Lesern zahlreiche Werke der jiddischen Literatur zugänglich gemacht und einen wichtigen Beitrag zum literarischen Austausch zwischen dem Jiddischen und anderen europäischen Sprachen und Kulturen geleistet. In gleicher Weise jedoch haben sie bestimmte Vorstellungen der in älteren Zeiten oder an entfernten Orten existenten jiddischen Kultur für deutsche Juden und Nicht-Juden konstruiert. Aus diesen Gründen stellen die deutschen Übersetzungen aus dem Jiddischen – von der Arbeit frühneuzeitlicher christlicher Hebraisten bis hin zu den ›postvernakularen‹ Textfassungen in Deutschland während der letzten Jahrzehnte – einen Angelpunkt der Jahrhunderte währenden jiddisch-deutschen Begegnung dar, die noch längst nicht an ihr Ende gelangt ist.

26 Wie der Sprach- und Literaturwissenschaftler Jerold C. Frakes feststellte: »[T]hough genetically the two [languages] could hardly be more closely aligned, linguistic affinity is a simple – and simply insufficient – marker of the complex historical, cultural, artistic, and even religious exchanges which have occurred over the last millennium.«, s. Frakes 2009: 1.

27 In den letzten Jahren gab es in der Forschung ein zunehmendes Interesse an der Frage nach den literarischen und kulturellen Beziehungen zwischen dem Jiddischen und den anderen europäischen Sprachen, vor allem dem Deutschen. Siehe u. a. die Beiträge in Sherman und Robertson 2005 und in Frakes und Dauber 2009.

Zitierte Literatur

- ALTHAUS, Hans Peter, 1968: »Die Erforschung der jiddischen Sprache.«
In: Ludwig E. SCHMITT, Hg., *Germanische Dialektologie: Festschrift für Walthar Mitzka. Zeitschrift für Mundartforschung* NF 5 (1): 224–263.
- APTRoot, Marion, 2001: »Jiddischforschung – eine deutsche Tradition.«
In: *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität 1994–1997*: 207–220.
- ASCHHEIM, Steven E., 1982: *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BAUMGARTEN, Jean, 2005: *Introduction to Old Yiddish Literature*. Edited and translated by Jerold C. Frakes. New York: Oxford University Press.
- BECHTEL, Delphine, 1997: »Cultural Transfers between ›Ostjuden‹ and ›Westjuden‹: German-Jewish intellectuals and Yiddish Culture, 1897–1930.« In: *Leo Baeck Institute Year Book* 42: 67–83.
- B[ERNFEL]D, [Simon], 1901: »Die Transformation der russischen Juden. Vier Generationen.« In: *Ost und West* 1 (9): 673f.
- BRENNER, Michael, 1996: *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*. New Haven: Yale University Press.
- ELYADA, Aya, 2012: *A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany*. Stanford: Stanford University Press.
- FRAKES, Jerold C., 1989: *The Politics of Interpretation: Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies*. Albany: State University of New York Press.
- 2009: »Introduction: Permeable Cultural Borders, Yiddish-German Encounters.« In: Jerold C. FRAKES und Jeremy DAUBER, Hg., *Between Two Worlds: Yiddish-German Encounters*. (Studia Rosenthaliana 41.) Leuven: Peeters, 1–12.
- FRIEDEN, Ken, 1995: *Classic Yiddish Fiction: Abramovitsh, Sholem Aleichem, and Peretz*. Albany: State University of New York Press.
- GROISER, David, 2005: »Translating Yiddish: Martin Buber and David Pinski.« In: Joseph SHERMAN und Ritchie ROBERTSON, Hg., *The Yiddish Presence in European Literature: Inspiration and Interaction*. London: Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 45–72.
- GROSSMAN, Jeffrey A., 2000a: *The Discourse on Yiddish in Germany: From the Enlightenment to the Second Empire*. Rochester, NY: Camden House.
- 2000b: »From East to West: Translating Y. L. Peretz in Early Twentieth-Century Germany.« In: Yaakov ELMAN und Israel GERSHONI, Hg., *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. New Haven–London: Yale University Press, 278–309.
- 2009: »Sholem Aleichem and the Politics of German-Jewish Identity: Translations and Transformations.« In: Jerold C. FRAKES und Jeremy DAUBER,

- Hg., *Between Two Worlds: Yiddish-German Encounters*. (Studia Rosenthaliana 41.) Leuven: Peeters, 81–110.
- LOENTZ, Elizabeth, 2007: *Let Me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- MIDGLEY, David, 2005: »The Romance of the East: Encounters of German-Jewish Writers with Yiddish-Speaking Communities, 1916–27.« In: Joseph SHERMAN und Ritchie ROBERTSON, Hg., *The Yiddish Presence in European Literature: Inspiration and Interaction*. London: Modern Humanities Research Association and Maney Publishing, 87–98.
- MIRON, Dan, 1996: *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*. Syracuse: Syracuse University Press.
- MORRIS, Leslie, 1997: »1968: The Translation of Isaac Bashevis Singer’s Gimpel der Narr Appears in the Federal Republic of Germany.« In: Sander L. GILMAN und Jack ZIPES, Hg., *The Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*. New Haven: Yale University Press, 742–748.
- RIEMER, Nathanael, 2007: »Unbekannte Bearbeitungen des Ma’assebuches.« In: *Jiddistik-Mitteilungen* 38: 1–23.
- RÖMER, Nils, 1995: *Tradition und Akkulturation: Zum Sprachwandel der Juden in Deutschland zur Zeit der Haskalah*. Münster–New York: Waxmann.
- SHANDLER, Jeffrey, 2006: *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- SHATZKY, Yankev, 1934: »Dos Mayse-bukh in a daytsher tsaytshrift fun 18tn yorhundert.« In: *YIVO-bleter* 6 (1): 188.
- SHERMAN, Joseph und ROBERTSON, Ritchie, Hg., 2005: *The Yiddish Presence in European Literature: Inspiration and Interaction*. London: Modern Humanities Research Association and Maney Publishing.
- SHMERUK, Chone, 1978: *Sifrut yidish: pĕrāqīm lĕ-tōlēdōteyhā*. Tel Aviv: Tel Aviv University.
- SORKIN, David, 1987: *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*. New York: Oxford University Press.
- TURNIANSKY, Chava, 1977: »Iberzetsungen un baarbetungen fun der Tsenerene.« In: Shmuel WERSES, Nathan ROTENSTREICH, und Chone SHMERUK, Hg., *Sefer Dov Saddān: qōvez meḥqārīm mugāšīm lō bi-mĕlō’t lō 75 šānāh*. Jerusalem–Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 165–190.
- 2009: »Yayin ḥādāš bĕ-qanqan yāšān: girsā’ōt maškiliyyōt šel Tsenerene.« In: David ASSAF und Ada RAPOPORT-ALBERT, Hg., *Yāšān mipnĕy ḥādāš: šay lĕ-’Immānū’ēl Etkes*, vol. 2, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 313–344.
- VOLKOV, Shulamit, 2006: *Germans, Jews, and Antisemites: Trials in Emancipation*. New York: Cambridge University Press.

