

Schmieder · Hrsg.  
Überleben

# TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für  
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

# Überleben

Historische und aktuelle  
Konstellationen

Herausgegeben von  
Falko Schmieder

Wilhelm Fink

Das diesem Bericht zugrunde liegende Vorhaben wurde vom  
Bundesministerium für Bildung und Forschung unter  
dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.  
Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildung:  
Hieronymus Bosch, Ecce Homo, um 1480/90  
(Ausschnitt)

#### 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.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen  
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung  
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren  
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und  
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Printed in Germany.  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4997-9

## »Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen« Jüdischer Humor als Strategie zum Überleben

Im Abschnitt »Die Technik des Witzes« seines Buches *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) erläutert Sigmund Freud die Technik des »doppelsinnigen Wortgebrauchs«, indem er zunächst einen jener »Badewitze« zitiert, »welche«, wie er schreibt, »die Badescheu der Juden in Galizien behandeln«<sup>1</sup>:

»Zwei Juden treffen in der Nähe des Badehauses zusammen. ›Hast du genommen ein Bad?‹ fragt der eine. ›Wieso?‹ fragt der andere dagegen, ›fehlt eins?‹«<sup>2</sup>

Bevor aber im Buch der Witz selber zur Sprache kommt, stellt Freud die folgende Bemerkung voran: »Wir verlangen nämlich keinen Adelsbrief von unseren Beispielen, wir fragen nicht nach ihrer Herkunft, sondern nur nach ihrer Tüchtigkeit, ob sie uns zum Lachen zu bringen vermögen und ob sie unseres theoretischen Interesses würdig sind. Beiden diesen Anforderungen entsprechen aber gerade die Judenwitze am besten.«<sup>3</sup>

Warum?

Es ist kein Zufall, dass Freud ausgerechnet in der ostjüdischen Kultur ein Arsenal an Witzen entdeckt, entlang dessen er Witz-Techniken und ihre psychische Begründung darstellt. Die Vehemenz, mit der er den Umstand, dass es sich bei seinen Beispielen hauptsächlich um Witze aus der Kultur der Ostjuden handelt, als nebensächlich und erklärungsbedürftig zugleich kennzeichnet, um ihn dann aber doch weitgehend unbegründet zu lassen, legt die Annahme einer hier verschwiegenen Beziehung zwischen der Besonderheit des Witzes und jener »Herkunft« gerade nahe. In *welchem* Verhältnis aber stehen Witz und Humor zur jüdischen Überlieferungskultur? Eine Frage, die sich auch Rabbiner und Philosophen stellten, darunter Marc Alain Ouaknin, dessen Reflexionen zum jüdischen Humor dieser Beitrag grundlegende Impulse verdankt.<sup>4</sup> Seine Beobachtung einer methodischen Nähe zwischen Textstrategien von Talmud und Midrasch und gewissen Techniken des

---

1 Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905), in: ders., *Psychologische Schriften*, in: ders., *Studienausgabe in 10 Bänden und einem Ergänzungsband*, hg. v. Alexander Mitscherlich/Angela Richards/James Strachey, Frankfurt am Main 1969-1975, hier Bd. 4, 1970, S. 49.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Insbesondere beziehe ich mich auf die folgenden beiden Schriften: Marc-Alain Ouaknin, *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris 1998; und Marc-Alain Ouaknin/Dory Rotnemer, *La Bible de l'humour juif*, Paris 1995; (in diesem Beitrag zit. nach der dt. Übers.: *Die große Welt des jüdischen Humors*, übers. v. Enrico Heinemann/Reinhard Tiffert, Stuttgart 1998).

jüdischen Witzes lässt sich leicht erweitern zu der Annahme einer Koinzidenz von einem in diesen Witzen zeichenstrategisch und thematisch auftauchenden Verständnis jüdischer Überlieferungsdynamik und Vorstellungen des Zusammenhangs von Interpretation und Sinnerneuerung, wie sie in jenen Quellen der jüdischen Tradition gründen. Den Ort der Witze und humorvollen Anekdoten, von denen hier die Rede sein wird, kennzeichnen nun mindestens zwei besondere Situationen: Sie entspringen den unmittelbaren Erfahrungen jüdischen Lebens in Osteuropa, das bereits vor seiner Vernichtung fortwährend mit wechselnden Verfolgungs- und Unterdrückungssituationen konfrontiert war, und dem Kontinuum seiner kulturellen und religiösen Herkunft und Tradition.

Die Frage nun, wie eine *geschichtliche Rezeptionskultur* wie die des (ost-)jüdischen Kollektivs sich in eine *aktuelle Produktivität* übersetzen lässt, wie sie der jüdische Humor entfaltet, führt direkt in ein witziges oder je nachdem komisches Wechselspiel zwischen Einblenden und Aktualisieren geschichtlicher und mythischer Erfahrungsmomente aus dem jüdischen kollektiven Gedächtnis.

Tatsächlich kommt schon in den mythischen Texten der Hebräischen Bibel dem Humor eine grundlegende Bedeutung für den Fortgang der Geschichte zu. Das hebräische Wort *toldot* für Geschichte bedeutet soviel wie ›Geschlechter‹ oder ›Nachkommenschaft‹ und bezeichnet die chronologische Abfolge der Generationen.<sup>5</sup> Andererseits bezeichnet derselbe Begriff, der wiederum den Hebräer kennzeichnet, auch seine *Sprache*, *iwri* und *iwrit*<sup>6</sup>:

»Das Hebräische in seiner etymologischen Bedeutung ist das Sein des Übergangs (*laavor*), des Aufbrechens (*avera*), der Übertretung (*avera*), der Übertragung, der Produktion und der Kreation (*ubar*, *meuberet*, *ibbur bahodesch*); es ist auch dasjenige, das alles, was außerhalb von ihm ist, in Betracht zieht (*Ba'avur sche...*). Alle Wörter mit der Wurzel I, V, R.«<sup>7</sup>

Die hebräische Geschlechterfolge beginnt nun mit Abraham, dem Hebräer (*Awraham ha-iwri*) und einem Urwitz. Die Geschichte aus dem Buch Genesis ist bekannt: Abraham heiratet die schöne Sara und die beiden können zu ihrem Unglück keine Kinder zeugen. Nach zehn gemeinsamen Ehejahren und nachdem die Magd Hagar Abraham ein Kind mit Namen Ismael geboren hat, wird Abraham verkündet, dass er nunmehr auch mit Sara einen Sohn bekommen werde. So steht es geschrieben: »Da fiel Abraham auf sein Gesicht nieder und *lachte*. Er dachte: Können einem Hundertjährigen noch Kinder geboren werden, und kann Sara als Neunzig-

5 Vgl. Gen 25,19: »Und das ist die Geschlechterfolge nach Isaak, dem Sohn Abrahams: Abraham zeugte Isaak.« (Wenn nicht anders angegeben, werden alle Bibelstellen zit. nach *Neue Jerusalem Bibel*, neu bearbeitete und erweiterte Ausgabe, Freiburg – Basel – Wien, 1985).

6 Vgl. André Neher, *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris 1962, S. 132f.

7 Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*, übers. v. Dagmar Jacobson/Lutz Mai, Berlin 1990, S. 115. Ouaknins Transkription der hebräischen Buchstaben folgt anderen Regeln als denen, die hier verwendet werden. I, V, R entsprechen den Namen für die Buchstaben Ajin, Bet und Resch, die wiederum die Wurzel der genannten Wörter mit den Konnotationen des Übergangs und eben auch von *iwri* bzw. *iwrit* bilden.

jährige noch gebären? [...] Gott entgegnete: »Nein, deine Frau Sara wird dir einen Sohn gebären und du sollst ihn Isaak [hebr. Jitzchak ›der, der lachen wird.‹] nennen.« (Gen 17,17.19; Hvh. Ch.P.)

Kurz darauf wird auch Sara verkündet, dass sie Mutter werde, was sie sich selbst allerdings aufgrund ihres und ihres Ehegattens fortgeschrittenen Alters nicht vorstellen kann. In der biblischen Erzählung heißt es denn auch: »Sara lachte daher still in sich hinein und dachte: Ich bin doch schon alt und verbraucht und soll noch das Glück der Liebe erfahren? Auch ist mein Herr doch schon ein alter Mann!« (Gen 18,1.2)

Im Bibeltext ist es Gott selber, der Abrahams Sohn den Namen Jitzchak gibt und damit dessen Ankündigung und Ankunft mit der Signatur des Lachens versieht. Er unterstreicht dadurch nicht nur das Erstaunen, mit dem die altersgebeugten künftigen Eltern die Prophezeiung aufnehmen, sondern auch, dass die integralen Bestandteile des Schöpfungsprozesses, nämlich Zeugung und Geburt, immer auch die herkömmliche Ordnung erschüttern.

In diesem Zusammenhang kann auch die jiddische Version des deutschsprachigen, aus den Sprüchen Salomos entlehnten Sprichwortes »Der Mensch denkt und Gott lenkt« gelesen werden.<sup>8</sup> Diese lautet: *Der mentsh trakht un got lakht* (»Der Mensch denkt und Gott lacht«). Das Spiel mit dem differentiellen Endreim forciert eine semantische Verschiebung durch den Austausch des zweiten Prädikats, das auf ein viel weniger statisches Verhältnis zwischen menschlichem Denken und göttlichem Handeln verweist, als es das deutschsprachige Sprichwort in Negation etwaiger Tun-Ergehen-Zusammenhänge impliziert, wie sie vor allem christliche Theologen beschäftigen, denn die Sinnverschiebung macht hier die spezifische Beziehung zur Zeit sichtbar, die das Wort ›lachen‹ impliziert, und zwar indem sie auf der *konstituierten* Ebene der Wortbedeutung die *konstitutive* Ebene einer Wirklichkeit reflektiert, in der Geschichte als eine fortschreitende Aneinanderreihung von (Sinn-) Erschütterungen begriffen wird.<sup>9</sup>

Das erste biblische Lachen entspringt also dem »Buch der Zeugungen«. Raschi (Akronym für Schlomo ben Jitzchak, 1040-1105), der bedeutende Bibel- und Talmudkommentator, erklärt den Namen Jitzchak nun folgendermaßen: »Ji[t]ZCHaK: Das Lachen Abrahams, zugleich auch Name seines Sohnes, der nach dieser Begegnung geboren wird; es ist weder ein Wort noch ein Name, sondern eine Zusammenfügung von Buchstaben, die zunächst jeder für sich etwas bedeuten, bevor sie als ganzes Wort Bedeutung erhalten.«<sup>10</sup>

8 Vgl. Sprichwörter 16,9: »Des Menschen Herz plant seinen Weg/ doch der Herr lenkt seinen Schritt.«

9 Es ist kein Zufall, dass diese semantische Verschiebung sich auf dem Weg des *Über*-Setzens vom Deutschen ins *Jiddische* vollzieht, denn die Analogie zwischen jüdischer Überlieferungsbewegung und jüdischem Witz kann auch auf die jiddische Sprachdynamik ausgeweitet werden. Vgl. hierzu Christina Pareigis, *›trogt zikh a gezang ...‹ Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939-1945: Kadye Molodovsky, Yitzhak Katzenelson, Mordechai Gebirtig*, Hamburg – München 2003, S. 32-45.

10 Zit. nach Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 13.

Raschi spielt hier auf Theorie und Praxis der *Gematria* an, nach der jeder Konsonant der hebräischen Schrift einer Zahl korrespondiert. Nach Shmuel Trigano muss »der Leser [...] der Dimension der Zahlen weniger Aufmerksamkeit schenken als den Worten, die die numerischen Äquivalenzen ins Verhältnis setzen. Die Annäherung an sie ist philosophisch von großer Tragweite. Aus ihr sprudelt das Denken, und dort ist der Prozeß der Reflexion und der Kontemplation.«<sup>11</sup> Die Gematria ist also weniger »Zahlenrätselei«, als sie da ist, um zu denken zu geben. So erklärt Raschi, indem er der Auslegung des Midrasch folgt, die Buchstaben, die den Namen Jitzchak bilden – י, צ, ח und ק (Jod, Tzade, Chet und Kof) – folgendermaßen:<sup>12</sup>

- »י = 10: das sind die zehn Prüfungen, denen sich Abraham unterzogen hatte, oder die zehn Jahre, die er hatte warten müssen, um ein Kind von Sarah zu bekommen.
- »צ = 90: das ist Sarahs Alter bei der Geburt Jitzchaks.
- »ח = 8: das ist der achte Tag, der Tag der Beschneidung.
- »ק = 100: das ist Abrahams Alter bei der Geburt Jitzchaks.«

Das erste Lachen der biblischen Geschichte ist nun das Resultat einer Erschütterung des offenkundigen Sinns der aneinander gereihten Konsonanten im Namen Jitzchak – Jod Tzade Chet Kof – und dessen Sinn statuierender Kausalität, die man in folgende Äußerungsverkettung übersetzen kann:

- »Werde ich nach zehn Jahren des Wartens noch einen Sohn bekommen?«
- »Aber sie ist doch neunzig Jahre alt!«
- »Einen Sohn, der am achten Tag beschnitten werden muss!«
- »Aber ich bin doch hundert!«

Das Gelächter, selbst eine Bewegung der Erschütterung, ist somit die Folge einer Infragestellung üblicher Kausallogik und der Sinnverhältnisse, die durch diese aufrecht erhalten werden. Die Erschütterung ist durch die Lust an der Infragestellung bedingt und gleichzeitig ein Signal dafür, dass der Hörer des Gesagten den Blick auf Möglichkeiten abseits von Gewohnheit und etablierter Vernunft teilt. Auf diese Weise wird im Erzeugnis *und* im Ausdruck des Gelächters intensiviert, was als Primärsetzung der jüdischen Überlieferungsdynamik verstanden werden kann, wie sie die Philosophie des Talmud entfaltet: nämlich das produktive Verhältnis von Zeit und Interpretation.

Eine wesentliche Voraussetzung für diese Produktivität ist der Tatbestand, dass in der talmudischen Konzeption der Text prinzipiell offen ist für immer neue Interpretationen. Diese geschehen zunächst als Aktualisierungen seiner Zeichen aus der jeweils

11 Shmuel Trigano, »Le livre au coeur de l'être«, Vorwort zu Abraham Aboulafia, *L'épître du sept voies d'Aboulafia*, Paris 1985, S. 17; zit. nach Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 119.

12 Die nun folgende Darstellung der gematratischen Lesart des Namen Jitzchak entspricht weitgehend dem Kapitel »Isaac, Freud et Kafka. Humour et quilibilité«, in: Ouaknin, *C'est pour cela* (Anm. 4), S. 155-158.



gegenwärtigen Situation heraus, die wiederum dem jeweiligen Text angetragen wird und daher ein ›Überquellen‹ von Sinn bewirkt, das sich mit der Sammlung in der Präsenz gleichzeitig vollzieht: »Die Interpretation ist nichts anderes als die Erzeugung des Mehrwertes an Sinn, die das Aufsplittern und die Transzendenz erlaubt.«<sup>13</sup> Keine Sinnsuche kann daher in der Wiederholung des einmal Gegebenen als Identisches bestehen. Und umso mehr ist das Neuschöpfen von Sinn im talmudischen Denken der Ort der Entstehung von Zeit, die allerdings auf keiner Skala messbar wäre, denn nicht die Zeit schafft Veränderung, sondern Veränderung die Zeit – und die Veränderung wird durch das Überquellen der mündlichen Rede geschaffen (das ja auch den Duktus des Talmud bestimmt). In der Geschichte der Sohnesverheißung für Sara und Abraham entspringt nun das Überquellen dem Ausbersten der Rede in Gelächter, in dem zugleich der *Anlass* für dieses Gelächter sinnlich gemacht ist.

Es ist deutlich geworden, dass für Raschi das Wesen Jitzchaks – und das heißt eben auch das Wesen jenes Berstens – auf dem Wortspiel beruht. Einige hundert Jahre vor dem Erscheinen von *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* weist er auf den Zusammenhang zwischen Lachen und Methoden der Verschiebung und Inversion hin, von denen auch Freud in seinem Technik-Kapitel spricht.<sup>14</sup> Das Lachen wird nun insofern *Funktion* des Witzes, als in ihm die Bewegung der Erschütterung kinetisch, das heißt auch *räumlich* erfahrbar wird, und die Erschütterung wiederum gibt ungewohnte, vergessene oder nicht vorhandene Wege überhaupt erst (wieder) zu erkennen. Dafür finden sich komplexe und simple Beispiele in Freuds Witzbuch; nehmen wir gleich wieder den Badewitz, dessen eine Technik im Spiel mit der Polyvalenz des Wortes *nehmen* besteht. So führt Freud aus: »Für den einen ist ›nehmen‹ das farblos gewordene Hilfswort; für den anderen das Verbum mit unabgeschwächter Bedeutung.«<sup>15</sup> Die Technik bestünde also darin, die Wörter so in Szene zu setzen, dass sie ihre mitunter verblasste oder verstellte Bedeutung zurückerhalten.

Die Erzeugung einer Differenz und der (Un-)Sinn, der ihr entspringt, haben als Effekt das Gelächter, dessen Konvulsionen einmal mehr die Verkrustungen der Sprache aufsprengen und dabei die Wörter für neue Bedeutungen und Beziehungen zu anderen Wörtern öffnen. Sie folgt dabei dem Prinzip der rabbinischen Auslegungstechnik der *gezera schawa*, die das interne Dialogprinzip eines Textes bezeichnet, also seine Intertextualität.<sup>16</sup> Den für unseren Zusammenhang wesentlichen Aspekt der *gezera schawa* kann man am deutlichsten herausstellen, indem

13 Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 211.

14 Vgl. Freud, *Der Witz* (Anm. 1), z. B. S. 59, 77 u. 85. Freud stellt vornehmlich die »Verschiebung«, den »Denkfehler«, den »Widersinn« und die »Darstellung durchs Gegenteil« als Techniken des »Gedankenwitzes« heraus.

15 Ebd., S. 49.

16 Bei der *gezera schawa* handelt es sich um die zweite von sieben Regeln (*middot*) des Hillel, die in erster Linie zur Auslegung der *Halacha* dienen. Zunächst bezeichnet sie eine nach strengen Vorschriften erfolgende Textannäherung durch semantische Analogie: Die Bedeutung einer *Halacha* wird aus einer anderen Stelle über ein Wort erschlossen, das beide Male vorkommt (vgl. etwa Schabbat 64 a). Die im Folgenden ausgeführte Verbindung zwischen der Regel Hillels und dem modernen Konzept der Intertextualität orientiert sich an einer Aktualisierung des Verfahrens

man zunächst betont, um was es bei ihr *nicht* geht, nämlich um die Bergung der Bedeutung eines Wortes, um diese dann unberührt durch die Zeiten hindurchzutragen, denn das Wort bedeutet über sich selbst hinaus und das tut es in seinem je eigenen und aktuellen Kontext. Der Sinn ist also kontextuell und das Auslegungsverfahren hat zur Aufgabe, das Zusammenspiel der Kontexte sichtbar zu machen. Immer geht es dabei um *Überschreitung* – hier des kontextuellen Sinns, der anerkannt wird durch seine Intertextualisierung. Dabei geraten nicht allein die Sinnhorizonte in Bewegung, sondern auch die Brüche mit kalkulierbaren Bedeutungslogiken in Form *noch ausfindig zu machender* Kontexte. Diese Technik bezeichnet nun die *gezera schawa*.

Jitzchaks Geburt ist nun insofern ein großer Witz, weil sie ein Ereignis gegen alle Logik ist, das den gewohnten Kontext des Denkens hinter sich lässt; es folgt damit der Richtung einer Dynamik, die Geschichte überhaupt erst möglich macht, denn: Zeugung und Geburt unter den witzigen Bedingungen sind ineins Vollzug und Artikulation dieser Geschichtsbewegung, die tatsächlich mit Abraham beginnt. Während die biblische Figur Adams sich noch unter einer ahistorischen Perspektive entfaltet, in der die Gegenwart als die Wiederholung der Vergangenheit begriffen wird, konstituiert sich mit Abraham in der Bibel Geschichte als eine Dimension, die dem Schicksal gegenübersteht. Die Worte, die von Abraham gehört werden, *lech lecha* usw. – »Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde« (Gen 12,1) –, veranlassen ihn zum *Überschreiten* des vorgegebenen Weges und entlassen ihn auf den offenen Weg des eigenverantwortlichen Handelns. Damit verlässt er gleichzeitig die Pfade eines vorgegebenen und festen Sinns: Er begibt sich auf die Reise der (Sinn-)Erneuerung, von einer Dynamik angetrieben, die ihn und die kommenden Generationen nicht zur Ruhe kommen lässt.<sup>17</sup>

Diese Dynamik wird im Fall der Verheißung des Sohnes Jitzchak durch die Inversion der Zeugungslogik selbst in Gang gesetzt, und dies wiederum geschieht durch das Spiel mit der Sprache und ihrer Kontexte, das nach Raschis Kommentar eine Methode ist, »der Sprache den lebendigen Atem der Rede einzuhauchen«.<sup>18</sup> Mit Blick auf die biblische Erzählung bedeutet dies aber, dass dem Impuls zum Sprechen das *Hören* vorausgeht. Insofern verhält sich das Verhältnis von Witzerzäh-

---

durch Ouaknin, wie er sie in *Das verbrannte Buch* entwickelt, indem er das ihr zugrunde liegende *Prinzip* herausstellt; vgl. Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 139-145.

17 Für Maurice Blanchot drückt Abrahams Aufbruch einen besonderen Bezug der jüdischen Geschichtsbewegung überhaupt zur ›Wahrheit‹ aus: »Die Worte Exodus, Exil sowie die von Abraham gehörten Worte [...] haben eine Bedeutung, die nicht negativ ist. Wenn man sich auf den Weg machen und umherirren muß, ist es dann deshalb, weil wir, von der Wahrheit ausgeschlossen, zum Ausgeschlossensein verdammt sind, das jedes Bleiben verbietet? Ist es nicht eher so, dass dieses Umherirren eine neue Beziehung zum ›Wahren‹ bedeutet? [...] Als ob der Zustand der Seßhaftigkeit notwendig das Ziel eines jeden Verhaltens wäre! Als ob die Wahrheit selbst notwendig seßhaft wäre!«; Maurice Blanchot: *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, übers. v. Hans-Joachim Metzger/Bernd Wilczek, München – Wien 1991, S. 184.

18 Zit. nach Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 15.

ler und -rezipient, das ja auch Freud so intensiv beschäftigt, analog zu der pragmatischen Identität von Rezeptivität und Produktivität der jüdischen Überlieferungskultur.

Zu dieser gehören eben im Wesentlichen die zahlreichen talmudischen und midraschischen Auslegungsmethoden, die auf Verräumlichung und Bersten der Schrift ausgerichtet sind, darunter neben der *gezera schawa* und der *Gematria* auch das *Notarikon*<sup>19</sup> und der *tzeruf*<sup>20</sup>. Zudem gibt es Techniken der (homo-)phonetischen und etymologischen Annäherung zwischen Wörtern, um diese dann auf der semantischen Ebene in Aufstellung zueinander zu bringen.

Ein Beispiel, in dem das Aufbersten eines Wortes und die Homophonie sich verdichten und somit ein Überquellen des Sinns erzeugen, findet sich im Talmud. Es geht um das Phänomen der weißen Stellen und Ränder in der Heiligen Schrift, offene Abschnitte, die, grob formuliert, die Unabgeschlossenheit oder Offenheit der Schrift signalisieren.<sup>21</sup> Genau hier entzündet sich eine weitreichende jüdisch-christliche Polemik, denn es war Jesus Christus, der von sich gesagt hat, er sei gekommen, die Schrift zu vervollständigen.<sup>22</sup> Im Traktat Schabbat 116 ist nun die

19 Im Laufe der Jahrhunderte wurden die 7 *middot* Hilles durch die unterschiedlichen Lehrmeister des Talmud erweitert und z. B. um Methoden der aggadischen Auslegung ergänzt. Die im Folgenden genannten Verfahren wie auch die *Gematria* gelten, wie Gershom Scholem schreibt, »in der populären Meinung als besonders »kabbalistisch«; vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967, S. 109. Beim *Notarikon* handelt es sich um eine Methode der Wortzerlegung, bei der beispielsweise die einzelnen Buchstaben eines Wortes als Abkürzung eines ganzen Satzes gelesen werden. Jeder Buchstabe kann für jeweils andere Wörter stehen, aus denen wiederum Wörter oder Sätze gebildet werden, die in eine semantische Beziehung zum Ausgangswort gesetzt werden. Vgl. hierzu Howard Schwartz, *Reimagining the Bible. The Storytelling of the Rabbis*, New York – Oxford 1998, S. 33f.

20 *Tzeruf* bezeichnet zahlreiche in Nuancen voneinander unterschiedene Techniken der anagrammatischen Lektüre, der Umstellung und Neukombination innerhalb eines Wortes oder Satzes.

21 In seiner liturgischen konsonantischen Schrift enthält der biblische Text weder Vokale noch Interpunktionen, die den Übergang von einem Satz zum anderen anzeigen. Dafür tauchen in Abständen weiße Leerstellen im Text auf. Der Text zwischen zwei solcher Leerstellen wird nun *prascha* genannt (»Abschnitt«). Diese Abschnitte werden wiederum unterschieden nach der Platzierung der Leerstelle, welche dem Text vorausgeht: Taucht das Weiße in der Mitte einer Zeile auf, rechts und links vom Text eingerahmt, so wird der folgende Abschnitt als »geschlossener Abschnitt« (*prascha setuma*) bezeichnet. Ist das Weiße zum Rand hin offen, heißt der folgende Abschnitt »offener Abschnitt« (*prascha petucha*). Die Bezeichnung des jeweiligen Abschnitts bezieht sich also auf die jeweilige Qualifikation der jeweiligen Leerstelle, wobei Längen, Breiten, Höhen für die wiederum jeweilige Art der Ränder genau bestimmt sind. Die detaillierte Darstellung der Regeln, mit denen dieses Textphänomen beschrieben wird, findet sich im frühmittelalterlichen Traktat *Soferim* (»Traktat der Schreiber«, vgl. die kritische Ausgabe von Michael Higger, *Masekhet soferim*, New York 1937). Zur Einteilung der Abschnitte vgl. Günter Stemberger/Hermann Leberrecht Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, S. 273.

22 So lautet eine Lesart z. B. des 17. Verses im 5. Kapitel des Matthäusevangeliums, in dem es heißt: »Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern um zu erfüllen.« Daniel Sibony versteht das Neue Testament als ein System von Schriften, die um diesen Ausspruch herum organisiert sind, sodass angesichts jeder Leerstelle im Neuen Testament ein Zitat erscheint, das zur Ausbesserung des Alten dient. Sibony nennt dies einen »coup christique« und bezieht sich auf die Implikationen der verheißenen *Erfüllung*, wenn er zum einen auf den Mann (Jesus Christus) verweist, der nachträglich offenbart, dass er mit seinem Namen und sei-

Rede vom Status dieser Ränder und von den Evangelien. Rabbi Meir riskiert in diesem Zusammenhang ein Wortspiel: Er liest *euangelion* als *aven gilajon*, auf den ersten Blick ein Ausdruck bar jeden herkömmlichen Sinns, der allerdings eine Übersetzung im Sinne von ›Fehlerhaftigkeit‹ oder ›Entstellung der Ränder‹ beziehungsweise ›Glosse‹ nahelegt.<sup>23</sup> Ouaknin wiederum schlägt »Fehler auf der Ebene der Ränder« oder Zerstörung des »Randwortes« und zwar »durch die Existenz des christlichen Wortes« vor und zeigt damit die Richtung an, in welche die polemische Debatte noch bis vor kurzem geführt wurde.<sup>24</sup> Dieser Text wurde übrigens lange von der christlichen Zensur unterdrückt und erst in die zeitgenössischen Talmudausgaben wieder aufgenommen.<sup>25</sup>

Ein verwandtes Verfahren besteht in der schon erwähnten Suche nach etymologischen Grundbedeutungen, das manchen Bibelübersetzungen bisweilen einen witzigen oder komischen Anstrich gibt. Auch hier geht es nicht um die Arretierung der Reise des Sinns, sondern um deren Erneuerung, welche der Konfrontation von Überliefertem und aktueller Lektüre entspringt. Es ist wiederum Ouaknin, der den Effekt eines solchen Verfahrens vorführt, und zwar entlang von Martin Bubers Bibel-Übersetzung des Buches Genesis (*Das Buch im Anfang*, 1926). Dort lauten die Worte, die Gott in der Sintflut-Episode an Noah richtet, so: »ER sprach zu Noah: ›Komm, du und all dein Haus, in den Kasten!« (Gen 7,1).<sup>26</sup> Noahs *Kasten*. Die Komik ist spürbar und doch ist der Ausdruck ernst gemeint und für deutsche Ohren nicht ungewöhnlich, weil auch Luther schon so übersetzte. Tatsächlich gibt Buber dem Wort lediglich eine Grundbedeutung zurück. So wurde das hebräische Wort *tewa* in der Vulgata zum lateinischen *arca*, was wiederum auf das griechische *kibotos*, das auch mit ›Kasten‹ übersetzt werden kann, zurückgeht. *Tewa* wiederum mit ›Kasten‹ zu übersetzen, ist demnach ein witziger Bezug auf einen lexikalischen Import, der das Wort in eine vergessene Bedeutung einsetzt.

Ouaknin erinnert des Weiteren an einen chassidischen Kommentar, auf den auch Elie Wiesel in seinem Roman *Abenddämmerung in der Ferne* (1988)<sup>27</sup> hin-

---

nem Körper Äquivalent dessen ist, was er erfüllt, und zum anderen auf das Neue Testament, das sich als Erfüllung des ›Alten‹ gibt (vgl. Daniel Sibony, *La juive*, Paris 1983, S. 269f).

23 Vgl. Philip S. Alexander, »Insider/Outsider Labelling and the Struggle for Power in Early Judaism«, in: Nile Green/Mary Searle-Chatterjee (Hg.), *Religion, Language, and Power*, New York – London 2008, S. 83-100, hier 86. Im selben Traktat findet sich auch ein Wortspiel von Rabbi Jochanan, er schreibt *avon gilajon*, was man mit ›sündhafte Ränder‹ übersetzen könnte. Goldschmidt übersetzt ›Unheilsblätter‹ bzw. ›Sündenblätter‹; vgl. *Berakhoth. Mišna Zera im Šabbath*, in: *Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*, 12 Bde., Königstein im Taunus 1980/1981, hier Bd. 1, S. 792.

24 Vgl. Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 379f. Zum Umgang mit dem Wortspiel aus der Perspektive christlicher Theologen vgl. die entsprechenden Passagen aus Gerhard Friedrich, Art. εὐαγγέλιον, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von dem Antisemiten Gerhard Kittel, 9 Bd. + Registerband u. Literaturnachträge, unveränderter Nachdruck der Erstausgabe von 1935, Stuttgart 1957, Bd. 2: Δ-H, S. 723f.

25 Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 385, Anm. 77.

26 Zit. nach der Ausgabe *Die fünf Bücher Mose. Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber, in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig, Köln 1954, S. 25.

27 Elie Wiesel, *Abenddämmerung in der Ferne*, Freiburg im Breisburg – Basel – Wien 1988, S. 110f.

wies: Dieser Kommentar liest *tewa* in der Bedeutung ›Wort‹ und erinnert damit an die Materialität der hebräischen Schrift, auf deren Quadratform diese Übersetzung möglicherweise anspielt. Insofern verweist dieser Übersetzungszug zwar auf das Wort *tewa* in seiner Existenz als Wort-Kasten (der geöffnet werden kann), aber auch darauf, dass die Rettung eine Reise – ein *Über*-Setzen – und eine Wort-Metaphorik ist. Als lexikalisches Vehikel nimmt das *Über*-Setzen von der einen Bedeutung in eine andere die Rettung im Archen-Wort vorweg und eröffnet so einen Zusammenhang von Leben und Überleben, der über den Kontext der biblischen Sintfluterzählung hinausgeht: »Und der Herr sprach zu Noah: ›Geh in das Wort, du und dein ganzes Haus.«

Das Spiel mit den Etymologien und Bedeutungen zeigt den Witz des Übersetzer-Kommentators, der die Wörter auf ihr polysemes Funktionieren hin (wieder-) eröffnet. Die Wörter geraten mitunter bis in die einzelnen Silben in Umlauf und werden dabei von allem entbunden, was ihrer semantischen Aktualisierung im Weg steht, und es ist genau dieser Prozess, der ein Vergnügen bereitet.

Ein wesentliches Eröffnungsprinzip für diese Dynamik stellt die *Frage* dar. Wir erinnern uns noch an den Badewitz: »Hast du genommen ein Bad?‹ – ›Wieso? Fehlt eins?« Tatsächlich liegt die Pointe hier gar nicht in der doppelten Bedeutung des Wortes *nehmen*, sondern im *Verfahren*, mit dem diese freigelegt wird. Wie auch Freud betont, liegt hier der Witz nicht in der Auftaktfrage, sondern in der Antwort als *Gegenfrage*, denn erst diese lenkt den Dialog auf ein abgelegenes semantisches Gleis.<sup>28</sup> Sie reagiert auf die erste Frage, als sei diese folgendermaßen akzentuiert gewesen: »Hast Du *genommen* ein Bad?« (anstatt »Hast du genommen ein *Bad?*«) Diese Ablenkungstechnik führt wiederum zu der befragenden Rede als Primat der Talmud-Lektüre. Maurice Blanchot verweist auf deren dynamischen Charakter, der sich in der Forderung nach etwas *Anderem* artikuliert: »Wenn die Frage unvollständiges Sprechen ist, stützt sie sich auf die Unvollständigkeit. Als Frage ist sie nicht vollständig; im Gegenteil ist sie das Sprechen, welches die Tatsache, daß sie sich unvollständig erklärt, vollständig macht.«<sup>29</sup> Das talmudische Denken ist ein Denken der Frage, die statt einer endgültigen Antwort Gegenfragen erzeugt. Wäre die gültige Antwort das Ziel, hieße dies, die beschriebene Dynamik zu arretieren und damit die Vielfalt möglicher Antworten durch voreilige Sinnfestlegung zu ersticken. Es ist daher kein Zufall, dass einer der ältesten überlieferten Witze lautet:

»Warum antwortet ihr Juden auf eine Frage immer mit einer Gegenfrage?‹ – ›Warum nicht?«

Geht man also von jener Koinzidenz vom Bersten des Sinns in Witz und Auslegung aus, wird man die Äußerung Ouaknins und Rotnemers verstehen, wonach ohne einen Sinn für Humor der Talmud und im Weiteren das jüdische Denken ein Buch mit sieben Siegeln bleiben,<sup>30</sup> denn dieser Sinn bildet die Voraussetzung dafür,

28 Freud, *Der Witz* (Anm. 1), S. 49.

29 Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris 1969, S. 13; zit. nach Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S.132.

30 Vgl. Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 18f.

ein wesentliches Agens der jüdischen Überlieferungsdynamik in Bewegung zu setzen. Im Gegensatz zum Ernst der philosophischen Logik stellen der talmudische oder der jüdische Humor ganz allgemein *jede* Wahrheit in Frage, die für sich selbst Absolutheit beansprucht, oder anders herum: Sie maßen sich nicht an, eine Wahrheit im Verhältnis zu einer anderen *absolut* zu setzen.

Sie folgen dabei einem talmudischen Lehr-Eröffnungsprinzip, wie es im Lehrhaus, im *bet ha-midrash*, praktiziert wird. Was für den schriftmaterialisierten Text die *gezera schawa* ist, ist für das mündliche Gespräch die *machloket*. Das hebräische Wort bezeichnet »die streitbare Diskussion zweier Lehrmeister um ein und dieselbe Sache«,<sup>31</sup> die nicht auf eine Synthese, einen dritten Term hinausläuft, welcher die Widersprüche zugunsten der *einen* Wahrheit unterdrücken würde, sondern auf die stetige *Überschreitung* von Gesagtem. Im Lehrhaus sind die meisten Themenstellungen kontrovers. Sobald einer seine Auslegung darlegt, bringt ihn sein Gesprächspartner von seinem Standpunkt her zum Schwanken und so fort. Diese Tradition hat sich auch im Ostjudentum bis zu seiner Vernichtung erhalten. Sprache dieser Debatten ist dort übrigens das Jiddische, dessen semantisches Klangregister genau diese bewegliche Debattenstruktur analog verkörpert. Der Duktus dieser Sprachverkörperung schwingt noch in der deutschsprachigen Variante eines verbreiteten Witzes mit, der sich auch in Freuds Witzbuch findet und der die *Logik des Sinns* gegen die *Logik der Wahrheit* ausspielt:

»Zwei Juden treffen sich im Eisenbahnwagen einer galizischen Station. ›Wohin fährst du?‹ fragt der eine. ›Nach Krakau‹, ist die Antwort. ›Sieh' her, was du für Lügner bist‹, braust der andere auf. ›Wenn du sagst, du fährst nach Krakau, willst du doch, daß ich glauben soll, du fährst nach Lemberg. Nun weiß ich aber, daß du wirklich fährst nach Krakau. Also warum lügst du?‹«<sup>32</sup>

Will die Witz-Lektüre den scheinbaren Widersinn dieses Dialogs einfangen, mündet sie in Endlosbrechungen, denn nach der unwidersprochenen Behauptung des Ersten lügt der andere, wenn er die Wahrheit sagt, und sagt die Wahrheit wiederum mit einer Lüge. Noch mehr, er »nützt«, wie Freud schreibt,

»die Unsicherheit eines unserer gebräuchlichsten Begriffe aus. Ist es Wahrheit, wenn man die Dinge so beschreibt, wie sie sind, und sich nicht darum kümmert, wie der Hörer das Gesagte auffassen wird? Oder ist dies nur jesuitische Wahrheit, und besteht die echte Wahrhaftigkeit nicht viel mehr darin, auf den Zuhörer Rücksicht zu nehmen und ihm ein getreues Abbild seines eigenen Wissens zu vermitteln?«<sup>33</sup>

Was in dieser Anekdote, die sich an einem buchstäblichen Ort des Übergangs abspielt, endlos in Frage gestellt wird, ist die Sicherheit der eigenen Evidenzen und *Fest-Stellungen*.

31 Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 42.

32 Zit. nach Freud, *Der Witz* (Anm. 1), S. 109.

33 Ebd.

Diese Bewegung in Gestalt einer offenen Dialektik ist also Quelle des Humors und Grund für die Philosophie und Ethik des Talmud zugleich. Auf letztere verweist Henri Atlan in *A tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe* (1986): »Gegen die Gefahren, die von dem Bedürfnis nach einer Verabsolutierung der Ethik (und der Politik) ausgehen, gibt es eine Möglichkeit der Abhilfe: der ernstgemeinte Humor der Vielgestaltigkeit und Relativität des Wissens, der Vernunft, des Unbewußten und der Sprache.«<sup>34</sup>

Atlans Ausspruch impliziert ein Plädoyer gerade für die Verweigerung einer Definition als einzigem Anhaltspunkt für eine überhaupt mögliche Definition. Darin klingt die berühmte Identitätsfrage an, die im Verlauf der Jahrhunderte gegen die Juden in Aufstellung gebracht wurde, und zwar nicht erst seit Otto Weininger »[i]nnerliche Vieldeutigkeit« als das »absolut Jüdische«<sup>35</sup> negativ deklarierte. Das fortwährende Werden als jüdische überlieferungsstrategische Besonderheit wurde christlicherseits – also von Repräsentanten einer Tradition, die sich dazu berufen weiß, diverse Rede- und Schriftereignisse auf den *einen* Sinn und *einen* Geist zu verpflichten<sup>36</sup> – immer wieder diskursiv entwendet, verkehrt und gegen die Juden gerichtet. Daran erinnern Wortprägungen wie ›Wucher‹, aber auch Zuschreibungen des Unkontrollierbaren, Unklaren und Unberechenbaren.

Der jüdische Humor lehrt uns nun, dass man sich nicht darüber zu wundern braucht, dass es auf die Frage der Identität keine endgültige Antwort gibt. Oder – was auf etwas ganz Ähnliches hinausläuft – dass sie ständig neue Antworten erhält. Oder in den Worten Henri Meschonnic: »Nicht nur gibt es keine Definition des Juden, sondern alles, was den Menschen betrifft, entzieht sich einer endgültigen Antwort.«<sup>37</sup> Er artikuliert damit eine Einsicht, die wiederum ein Witz reflektiert:

»Polen zu Beginn der dreißiger Jahre. Ein junger Jude verlässt zum ersten Mal sein Shtetl und verbringt einige Monate in der Hauptstadt Warschau. In die Heimat zurückgekehrt, trifft er seine alten Freunde wieder und erzählt von seinen Erlebnissen. ›Warschau ist eine wunderbare Stadt! Wie reich und vielfältig das Leben dort ist! Ich habe dort einen orthodoxen Juden getroffen, der nur vom Talmud spricht. Den ganzen Tag denkt er über die Tora und ihre Überlieferung nach, und wenn man ihn anspricht, hat er sogleich ein Bibelzitat parat. Ich habe einen atheistischen Juden getroffen, der von Gott nichts wissen will. Er gibt nichts auf all die Wundergeschichten, mit denen man, wie er sagt, nur Kinder und Einfältige unterhält. Ich habe einen jüdischen Unternehmer getroffen, der Herr über Fabriken mit Hunderten von Beschäftigten ist und in einer Luxuslimousine spazierenfährt. Und ich habe dort einen

34 Zit. nach Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 20.

35 Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Wien – Leipzig 1917, S. 443.

36 Vgl. Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens* (1988), erweiterte Nachauflage, Frankfurt am Main 1998, S. 40. Hörisch bezieht sich auf die Paulinische Formel aus dem Zweiten Korinther-Brief 3, 2-7, dort heißt es u. a.: »[3] Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch.« Und: »[6] Er [Gott] hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.«

37 Zit. nach Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 21.

begeisterten jüdischen Kommunisten getroffen, der nur über die Gleichheit aller Menschen und den Kampf gegen die Unterdrückung der Klassen spricht.«

Die Freunde betrachten den jungen Mann verwundert:

»Aber mein Lieber, was ist daran so erstaunlich?« sagt einer von ihnen. »Warschau ist eine sehr große Stadt mit Zehntausenden von Juden. Kein Wunder also, daß du dort so verschiedenen Juden begegnet bist!«

»Ihr habt nichts verstanden«, erwidert darauf der junge Mann. »Es war immer derselbe Jude!«<sup>38</sup>

Die Frage nach der (Nicht-)Identität und Zugehörigkeit thematisiert der jüdische Witz im gleichzeitigen Vollzug. Man denke an die Neurosen von Woody Allens Filmfiguren beispielsweise in *Zelig*, an die Maskierungen der Marx Brothers und an die Tabu sprengenden israelischen Witze; auch Kafkas *Verwandlung* kann in diese Richtung gelesen werden. Es ist nun eine *Commedia dell'arte* des jüdischen Humors, welche das Spiel mit der Identitätsfrage fortsetzt: Ihre Figuren sind festgelegt und übernehmen für die Dauer der witzigen Erzählungen eine Funktion, für die sie in dieser Situation empfänglich sind. So sind beliebte Witz-Konstituenten dichotomische Begriffspaare wie Frau und Mann, Wohlhabender und Schnorrer, Jude und Nichtjude, Jude und Antisemit *et cetera*. Sie haben die Funktion, durch Zuschreibung determinierte Unterschiede in Frage zu stellen, was den jüdischen Humor wesentlich von einem Witz *über* die Juden unterscheidet. Der jüdische Witz benutzt die Stereotype dazu, um sie zu sprengen – ihm eignet damit zugleich eine gewisse Unschärfe bezüglich der Kritik: Das Lachen bewirkt die Auflösung der Unverletzbarkeit der festen Identität und wirkt daher an der Schwelle von Identität und Nicht-Identität. Die Kritik stellt dabei eine Ebene der Wirklichkeit in Frage, ohne eine andere anzubieten, die sie ersetzt. Vladimir Jankélévitch akzentuiert die politische und ethische Dimension dieses Gedankens, wenn er sagt: »Der Humor forderte von ihnen [den Juden, die den Humor dazu gebrauchen, um die Verfolger zu verwirren und die Anhänger der Pogrome lächerlich zu machen, Ch.P.] noch etwas anderes: dass sie sich auch über sich selbst lustig machten, damit dem umgestürzten, demaskierten und gebannten Idol nicht sofort ein anderes Idol substituiert werde.«<sup>39</sup> Antisemitische Witze dagegen schreiben ausschließlich *anderen* gewaltsam Identität zu und sind eine Methode, die Stereotypen im Umlauf zu halten, die den Juden ein für alle mal auf ein Bild hin festlegen. Die sattsam bekannte, mit Klischees arbeitende Karikatur ist ein sprachlicher Totschlag, der das Gegenteil der Primärfunktion des Humors ist.<sup>40</sup>

38 Ebd.

39 Vladimir Jankélévitch/Béatrice Berlowitz, *Irgendwo im Unvollendeten*, übers. v. Jürgen Brankel, Wien 2008, S. 150.

40 Auf diesen Tatbestand verweist auch Freud im Abschnitt »Die Tendenzen des Witzes«, wenn er schreibt: »Die Witze, die von Fremden über Juden gemacht werden, sind zu allermeist brutale Schwänke, in denen der Witz durch die Tatsache erspart wird, daß der Jude den Fremden als komische Figur gilt!«; Freud, *Der Witz* (Anm. 1), S. 106. Im Abschnitt »Die Motive des Witzes« verweist er auf die Komplexität der Witze, die »durchweg von Juden selbst gemacht worden sind, während die Judengeschichten anderer Herkunft sich fast nie über das Niveau des komischen Schwanks oder der brutalen Verhöhnung erheben!«; ebd., S. 134.



Genau dem begegnet der jüdische Witz strategisch. So wäre auch die *Verwandlung* eine Antwort auf eine solche tödliche Geste, die in diesem Fall von Kafkas Vater ausging. Der bezeichnete Kafkas Freund Jitzchak Löwy als ›Ungeziefer‹. »Wer sich mit Hunden zu Bett legt, steht mit Wanzen auf«, notiert Kafka am 3. November 1911 in sein Tagebuch. Was dann geschieht, beschreibt Bernhard Siegert in seinem Aufsatz »Kartographien der Zerstreuung«. <sup>41</sup> Statt im Sprichwort lehnt Kafka im *Verstehen* die Übertragung von Tier auf Mensch ab: Die Erzählung setzt die in der Rede des Vaters uneigentliche Bedeutung von ›Ungeziefer‹ als eigentliche und nicht-metaphorische und entwendet so die Wanze der metaphorischen Rede, um sie sogleich wieder in Gestalt der Erzählung dem Vater entgegenzuhalten. Es handelt sich um eine Strategie, die dem jüdischen Humor abgelernt sein könnte, wie er auch in zeitgenössischen zirkulierenden Witzen wie diesem zur Sprache kommt:

»Zwei jüdische Freunde sitzen in einem Wiener Park nebeneinander. Der eine liest eine jiddische, der andere eine antisemitische Zeitung. Der erste erstaunt: ›Du liest ein antisemitisches Blatt? Ekelst dich das nicht an?‹  
›Im Gegenteil‹, antwortet der Freund. ›Die jüdischen Zeitungen machen mich unglücklich und deprimiert: Pogrome in der Tschechoslowakei, Verfolgungen in Ungarn, Judenhaß in Polen, Übergriffe in Rumänien, Elend in Bulgarien und Angriffe der Araber auf die Juden Israels. Ich ertrage das einfach nicht mehr! Dagegen versetzt mich diese antisemitische Zeitung in helle Freude. Da heißt es, die Juden regierten die Welt, sie hätten ganze Industriezweige unter Kontrolle, beeinflussten die politischen Entscheidungen aller Länder, seien Finanzgenies und verschafften überall ihrer Meinung Gehör. Das alles erfüllt mich mit unendlicher Freude.«<sup>42</sup>

Die Lesart aus jüdischer Perspektive nutzt den Machtdiskurs, »um mitten durch ihn hindurchzuflüchten«<sup>43</sup>: Im Zuge eines Perspektivwechsels wird die gewalttätige Intention der gegen die Juden gerichteten Zuschreibungen unterschlagen und gleichzeitig eine andere Implikation hervorgebracht, die gegen die Berichte *über* die Gewalt eingetauscht werden. Aus dieser Verkehrung aber gehen die Diffamierungen für die Dauer der witzigen Erzählung als die Siegreichen hervor.

Sozialer Diffamierung durch gewaltsame Determinierung wird auch witzig begegnet, indem nichtjüdische Personen mit Spott übergossen werden, und das schon in biblischen Zeiten: So berichtet das biblische Buch Esther von Haman, der alle Juden in den Provinzen des persischen Reiches ausrotten will. Dank Esthers Eingreifen – sie verschweigt ihre jüdische Herkunft vor ihrem Gemahl, dem Perserkönig Ahasveros – enden Haman und mit ihm seine zehn Söhne an dem Galgen, der eigentlich für Esthers Onkel Mordechai, Mitglied des großen Sanhedrins und geistiger und politischer Anführer der Juden in der Stadt Susa, errichtet worden war.

41 Bernhard Siegert, »Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Traditionsbewegung bei Kafka«, in: Franz Kafka, *Schriftverkehr*, hg. v. Wolf Kittler/Gerhard Neumann, Freiburg im Breisgau 1990, S. 222-247, hier 229.

42 Zit. nach Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 289.

43 Siegert, *Kartographien* (Anm. 41), S. 229. Siegert verwendet diese Formulierung, um analog funktionierende Strategien der Übersetzung vom Deutschen ins Jiddische zu beschreiben.

Alljährlich wird dieses Ereignisses seither beim Purim-Fest gedacht. Allerdings geht es auch hier nicht um einseitige Diffamierung durch Spott wie in antisemitischen Witzen, sondern gefeiert wird mit Praktiken der Identitätsverwischung: Die Menschen verkleiden sich als die Protagonisten des Estherbuches und nicht selten sind es die Männer, die sich als Esther verkleiden und die Frauen, die in Haman- oder Mordechaj-Masken erscheinen, und darüber hinaus gebietet der Fest-Ritus soviel zu trinken, bis am Ende keiner mehr die Sieger von den Besiegten unterscheiden kann.

Bis heute haben Witze Aktualität, in denen es um die Differenzen zwischen Juden und Nichtjuden geht, wobei letztere mit Vorliebe als Katholiken respektive ihr oberster Repräsentant auftreten, wie in dieser Anekdote:

»Vor ein oder zwei Jahrhunderten entschied der Papst, dass alle Juden den Vatikan verlassen müssen. Das verursachte selbstverständlich große Aufruhr unter der jüdischen Bevölkerung. Daher machte der Papst einen Vorschlag. Er würde eine religiöse Debatte mit einem Mitglied der jüdischen Gemeinde führen. Sollte der Jude gewinnen, könnten die Juden im Vatikan bleiben. Sollte der Papst gewinnen, müssten die Juden aus dem Vatikan raus. Den Juden war klar, dass sie keine Chance hatten. Sie wählten einen Mann mittleren Alters namens Moische, der sie vertreten sollte. Moische knüpfte eine Bedingung an die Debatte. Um es interessanter zu machen, sollte keiner der beiden reden dürfen. Der Papst willigte ein.

Am Tag der großen Debatte saßen sich der Papst und Moische bereits eine Minute lang gegenüber, als der Papst seine Hand hob und drei Finger wies. Moische sah ihn an und zeigte einen Finger.

Der Papst ließ seine Finger über seinen Kopf kreisen. Moische zeigte auf den Boden, auf dem er saß.

Der Papst zückte eine Hostie und ein Glas Wein. Moische hob daraufhin einen Apfel. Der Papst stand auf und sagte: »Ich gebe auf. Dieser Mann ist zu gut. Die Juden können bleiben.«

Eine Stunde später saßen die Kardinäle um den Papst herum und wollten von ihm wissen, was passiert sei. Der Papst erzählte: »Als Erstes hob ich drei Finger, um die Dreifaltigkeit anzudeuten. Er antwortete, indem er einen Finger hob, um mich daran zu erinnern, dass es nur einen Gott für unsere beiden Religionen gibt. Dann ließ ich meine Finger um mich herum kreisen, was heißen sollte, dass Gott überall ist. Er reagierte darauf, indem er auf den Boden zeigte, womit er sagte, dass Gott auch gerade hier mit uns ist. Ich zückte den Wein und die Hostie, um aufzuzeigen, dass Gott uns all unsere Sünden erlässt. Daraufhin zog er einen Apfel, um mich an den Ursprung der Sünden zu erinnern. Er hatte eine Antwort auf alles. Was konnte ich schon tun?«

Währenddessen versammelte sich die jüdische Gemeinschaft um Moische herum. »Was ist passiert?«, fragten sie. »Nun«, sagte Moische, »als Erstes sagte er mir, dass die Juden drei Tage Zeit hätten, um hier zu verschwinden. Ich sagte ihm, dass nicht einer von uns gehen würde. Dann sagte er mir, dass die ganze Stadt von den Juden gereinigt wird. Ich richtete ihm aus, dass wir genau hier bleiben werden.«

»Und dann?« fragte eine Frau.

»Ich weiß auch nicht«, sagte Moische. »Er nahm sein Mittagessen heraus und ich meins.«<sup>44</sup>

44 Zit. nach Dina und Leonie Spiegel (Hg.), »Jetzt mal Tacheles«. *Die jüdischen Lieblingswitze von Paul Spiegel*, Düsseldorf 2009, S.17.

Die Kommunikation scheitert – allerdings zu Gunsten der Juden im Vatikan. Sie scheitert an der Nonverbalität, die die Gewalttätigkeit des Schlagwortes unwirksam und die Inkompatibilität zweier unterschiedlicher Zeichenstrukturen wirksam macht. Der Repräsentant der katholischen Kirche wird auf diese Weise *a priori* keinen Gesprächsimpuls bereithalten, der auf der jüdischen Seite eine Reaktion erzeugt, die alles in allem der altbekannten Disputationslogik entspricht, denn diese folgt nicht dem Prinzip des offenen Dialoges, wie es die *machloket* verkörpert, sondern den Regeln einer Rede, die immer schon denjenigen den Sieg garantiert, die sie erfunden haben. erinnert wird in dieser Anekdote an jene Disputationen, deren offenkundiges Ziel es war, die Juden von der moralischen Überlegenheit des christlichen Glaubens zu überzeugen und auf diese Weise zur Konversion zu bewegen – und aus denen diejenigen, die danach streben, Rede und Schrift auf jenen »einen Sinn« zu verpflichten, zwangsläufig siegreich hervorgingen (und denen auch Heine mit seiner ernststen witzigen Dichtung begegnete, allerdings mit anderem Ausgang). Diese Erinnerung und der fest daran geknüpfte Wille, dass das Erinnernte sich nicht wiederhole, bilden aber die Voraussetzung für Moisches Auslegung der päpstlichen Gebärden. *Dieser* Sieg entspringt nicht den Regeln der christlichen Sieger, sondern dem Irrtum, der Ablenkung und dem Umweg – oder auch der Abkürzung, wie in diesem Papst-Witz:

- »Rabinowitsch und Blum betreiben gemeinsam ein Schuhgeschäft. In einem Sommer macht Blum Urlaub in Italien. Venedig, Florenz, Rom. Nach seiner Rückkehr fragt ihn der Geschäftspartner:  
 »Nun, wie war die Reise durch Italien?«  
 »Wunderbar!«  
 »Hast du den Papst gesehen?«  
 »Natürlich!«  
 »Und?«  
 »Ich schätze, Schuhgröße neununddreißig.««

Ähnlich wie die Gegenfrage beim Badewitz suspendiert hier die Antwort die eigentliche Intention der Frage und setzt dadurch den absurden Abfall vom Heiligen zum Profanen in Gang. *Lesbar* bleibt jedoch der Hinweis auf jene Gewalt, die immer schon für die Unterdrückung genau jener Strategien verantwortlich war, welche das Überleben der jüdischen Überlieferung sicherte. Sowie übrigens in nahezu allen jüdischen Witzen der sozialhistorische Index lesbar bleibt. Ob die angebliche Badescheu der galizischen Juden oder die übertriebenen Neurosen, die nicht nur in den zahlreich kursierenden Anekdoten, in denen Juden und Psychoanalyse sich begegnen, thematisiert werden: Das *Gros* der Witze jüdischer Provenienz kann als Antwort auf die durch Jahrhunderte hindurch und nahezu überall erfahrbare jüdische Armut, soziale Unterdrückung und den antisemitischen Terror gelesen werden.

Dessen verabsolutierendem Schlagwort wird nicht allein in Anekdoten, die das Verhältnis von Juden und Nichtjuden beziehungsweise Juden und Antisemiten reflektieren, die Strategie des Blickwechsels entgegengesetzt, sondern auch in chassidischen Geschichten wie dieser:

»Rabbi Levi Jitzchak von Berdischew beobachtete einst, wie ein Mann, angetan mit Gebetsschal und Tefillin, die Räder seines Wagens reparierte. Daraufhin erhob er seine Augen zum Himmel und sprach: »Herr der Welt, schau nur, wie wunderbar doch deine Kinder sind. Sogar bei so einer groben Arbeit tragen sie ihre Gebets-tracht!«

Anstatt sich zur Kritik hinreißen zu lassen und den Mann dafür zu tadeln, dass er während des Gebets einer profanen Arbeit nachgeht, kehrt der Rabbi die Perspektive um und sieht in der Situation gerade das Erhabene.<sup>45</sup> Diese Interpretation bringt einen neuen Sinn hervor und ist »[e]ine Auslegung in Richtung auf verschiedene Arten und Weisen, in der durch gesprochene Sprache geöffneten Welt zu sein«.<sup>46</sup>

Auf die anfangs gestellte Frage nach dem Verhältnis von Witz und Humor zur jüdischen Überlieferungskultur könnte nach diesem kurzen Blick auf die strategische Vielgestaltigkeit des jüdischen Witzes *eine* Antwort lauten: Der jüdische Humor verhält sich zu Geschichte und Mythos wie der talmudische Kommentar zur Wahrheit: Der fragenden Interpretation ergibt sich keine letztgültige Antwort und kein wahrer Sinn. Stattdessen verweist die Schrift auf vom Sinn gerade weg-strebende Wege. Die Umwege und Abweichungen, die sie dabei produziert, halten ihre eigene Überlieferungsdynamik in Gang und sichern zugleich ihr *Überleben*, und zwar gerade, indem sie während der Flucht durch den Machtdiskurs immer etwas anderes zu Wort kommen lassen, um den »Sieg der Siegreichen durch den Zweifel und die Labilität zu ersetzen, der Beredsamkeit der Sieger [...] den Hals umzudrehen«.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Vgl. Ouaknin/Rotnemer, *Die große Welt* (Anm. 4), S. 24.

<sup>46</sup> Ouaknin, *Das verbrannte Buch* (Anm. 7), S. 233.

<sup>47</sup> Jankélévitch/Berlowitz, *Irgendwo im Unvollendeten* (Anm. 39), S. 149.