

2M11-2826.3

Université de Montréal

**Jüdische Identität in der deutschsprachigen
jüdischen Literatur nach 1945
an ausgewählten Beispielen**

par

Michaël Chaïm Vogt-Moykopf
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en études allemandes

Septembre 1998

© Michaël Chaïm Vogt-Moykopf, 1998



PB

13

U574

1999

V.007

Université de Montréal

Méthode identique in der deutschsprachigen
jüdischen Literatur nach 1945
an ausgewählten Beispielen

101

Montréal, Québec, Canada
Département de littérature et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences

Méthode identique in der deutschsprachigen
jüdischen Literatur nach 1945
an ausgewählten Beispielen



© Université de Montréal

© Monique Chénier-Vieljeux, 1999

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

Jüdische Identität in der deutschsprachigen
jüdischen Literatur nach 1945
an ausgewählten Beispielen

présenté par:

Michaël Chaim Vogt-Moykopf

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur: Jürgen Heizmann

Directeur de recherche: Hans-Herbert Räkel

Membre du jury: Susanne Grindel

Mémoire accepté le: 31 Décembre 1998

Inhaltsangabe (Sommaire)

In der folgenden Untersuchung wird ein Teil der deutschsprachigen jüdischen Literatur nach 1945 auf dem Hintergrund der Frage skizziert, ob und wie sich jüdische Identität literarisch äußert. Dabei geht es zu Beginn der Arbeit darum, die Komplexität dieses Phänomens an Hand von gängigen, aber in diesem Zusammenhang selten hinterfragten Termini anzusprechen. Was bedeutet überhaupt «Jude» und «jüdische Literatur»? Wie hat man sich diesen Fragen bisher genähert? Und wie hat sich jüdische Identität im deutschen Sprachraum entwickelt?

Darauf aufbauend wird die These vertreten, daß Juden seit 1945 überwiegend als Juden schreiben und ihre Werke überwiegend zur jüdischen Literatur gehören. Dies wird mit der Annahme begründet, daß Juden jenseits gesprochener Sprachen auf eine Denktradition und auf ein Erfahrungsmodell Sprache zurückgreifen können, das sich vor allem aus der Thora und dem Talmud speist. Diese Urschriften jüdischer Literatur markieren gleichzeitig die Wiege jüdischer Identität, indem sie diese nicht an äußeren Merkmalen oder formalen Kriterien, sondern an Verhaltensweisen festmachen. Einige dieser «biblischen Bausteine» jüdischer Identität prägen jüdisches Denken und Verhalten bis heute und hinterlassen auch in den Werken moderner Autoren deutliche Spuren. Der Einfluß talmudischer Tradition läßt sich auch bei Autoren finden, die keine praktizierenden Juden sind und denen das Judentum jenseits von Auschwitz wenig oder gar nichts bedeutet. Ein paar dieser als «typisch jüdisch» erachteten und im deutlichen Gegensatz zum westlichen Denken stehenden Komponenten des biblischen Verständnisses von jüdischer Identität werden herausgearbeitet und anschließend auf drei Werke verschiedener Autoren projiziert. Dabei geht es nicht um eine Klassifizierung oder Stigmatisierung, sondern um mögliche Funktionsweisen literarischen Ausdrucks.

Résumé

L'identité juive dans la littérature juive germanophone après 1945 : étude de cas

Dans l'imaginaire collectif des pays germanophones, la «littérature juive» existe rarement hors de son contexte religieux. Généralement, on considère que les écrivains juifs ont influencé la littérature allemande, autrichienne et suisse plutôt que de considérer que les Juifs ont créé leur propre littérature en langue allemande. Particulièrement après la Deuxième Guerre mondiale, les poètes juifs qui utilisent l'allemand sont généralement classifiés comme étant des auteurs «nationaux». Cependant, on accentue souvent, paradoxalement, leur origine juive sans démontrer le rapport de celle-ci avec leurs oeuvres. De plus, les rares germanistes qui admettent l'existence d'un genre littéraire juif non religieux affirment que celui-ci a été exterminé à Auschwitz.

Notre recherche a comme point de départ l'affirmation que la littérature juive germanophone existe encore aujourd'hui sous plusieurs formes. Plus de 100 auteurs d'origine juive ont contribué à la littérature germanophone depuis la guerre. Parmi eux se trouvent d'anciens écrivains renommés de la République de Weimar et de la République d'Autriche d'avant-guerre. Mais on trouve également une nouvelle génération d'auteurs juifs revendicateurs et contestataires.

Ce n'est pas la présence des Juifs dans la littérature germanophone qui est remise en question, mais plutôt la définition de cette littérature, son identité. Tandis que les écrivains juifs d'avant-guerre niaient ou cachaient leur origine, leurs collègues contemporains ne tentent pas d'obnubiler celle-ci. Au contraire, de nombreuses oeuvres traitent explicitement d'identité juive et de thèmes juifs. En cela seulement, la littérature nous apparaît comme plus juive que celle d'avant-guerre. Pourtant, la majorité des chercheurs prétendent que l'identité juive dans la littérature germanophone contemporaine se développe à partir d'une altérité préjudiciable, tel

que l'antisémitisme et se manifeste notamment dans la soi-disant littérature «concentra-tionnaire». Pour Thomas Nolden, par exemple, il ne s'agit là que d'une littérature «après» Auschwitz et «sur» Auschwitz parce que cet endroit se trouverait au sein de la conscience de soi du juif moderne.

D'autres analyses, comme celle de Michael A. Meyer, ajoutent aux aspects sociologiques de l'identité juive des phénomènes historiques et politiques tels que la *haskala* et le sionisme. Quant à lui, le philosophe Alain Finkielkraut pose l'existence d'une identité «imaginaire» disant que la grande majorité des Juifs ont perdu leur foi, leur langue, voire même la connaissance rudimentaire des traditions juives. Il affirme aussi que les Juifs qui se définissent par rapport à Auschwitz ne le sont souvent que par «suppléance», c'est-à-dire qu'ils adoptent le rôle de la victime sans avoir, personnellement, traversé la Shoah.

Une conception négative de l'identité juive unit toutes ses approches. Cette identité est plutôt considérée comme étant vide, agaçante et traumatisante.

Par ailleurs, l'identité juive est un phénomène trop complexe pour qu'on puisse la réduire à des événements historiques récents. Mais rares sont les approches qui visent à trouver une logique interne à la formation de l'identité juive, qui vont à la base du judaïsme, notamment à ses trois oeuvres principales: le *Tenakh* (loi écrite), le *Talmud* (loi orale) et le *Zohar* (mystique). Dans ce travail, nous tentons de démontrer que ces trois piliers du judaïsme continuent d'influencer la pensée juive contemporaine et que la littérature des Juifs germanophones révèle une identité juive qui est autant forgée par les Écritures saintes que par Auschwitz.

Nous nous sommes inspirés de philosophes modernes tels que Martin Buber, Emmanuel Lévinas, André Neher, Marc-Alain Ouaknin, Gershom Scholem et Shmuel Trigano qui ont élaboré, à partir des Écritures saintes, quelques principes de base ayant forgé la pensée juive. Nous exposons quelques exemples de leurs

VI

approches herméneutiques pour démontrer que celles-ci ne diffèrent pas essentiellement des méthodes utilisées par les maîtres talmudiques. Nous nous appuyons surtout sur l'importance de la Torah comme étant «l'axe de rotation» de la pensée juive et nous développons la signification de trois éléments spécifiques de cette pensée, soit l'exil, l'interdiction d'idolâtrer et l'obligation de développer un esprit extrêmement critique.

Ces trois concepts deviennent des métaphores pour la mouvance, la mobilité, de la nature juive qui se transpose en ce que nous appelons «la langue talmudique». Pour faire le lien avec la littérature contemporaine, nous démontrons, à l'aide de trois études de cas, que cette «langue» se trouve aussi dans les œuvres modernes des Juifs laïques.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsangabe (Sommaire)	III
Résumé	IV
I. Einleitung	1
II. Spurensicherung eines Phänomens	7
1. Traum und Alptraum jüdischer Identität	7
2. Judesein - zur Definition des Undefinierbaren	12
3. Jüdische Literatur - Versuch einer Annäherung	16
4. Vom Talmudjuden zum Bildungsjuden - Etappen jüdischer Identität	23
5. Die beschränkte Identität: von Schicksalsjuden, Hofjuden und eingebildeten Juden	28
6. Streifzüge durch die jüngere jüdische Nachkriegsliteratur	34
7. Mit dem historischen Gedächtnis zurück in die Zukunft	41
III. Das Buch: die Drehscheibe jüdischen Denkens	44
IV. Biblische Bausteine jüdischer Identität	61
1. Auf Entdeckungsreise: das Exil als die Folge extremen Bewußtseins	63
2. Das Bilderverbot: zur produktiven Unruhe von Formenfeindlichkeit	70
3. Das geschärfte Bewußtsein: radikale Kritik als kollektives jüdisches Phänomen	74
V. Talmudische Sprache	84

VI. 3 Fallstudien zur jüdischen Identität als Baustelle	91
1. Die unendliche Reise - Peter Finkelgruens Weigerung, heimisch zu werden	92
2. Kritiker mit Krallen - Chaim Nolls Beheimatetsein auf der Drehscheibe der Schrift	100
3. Ungeschliffene Sprache - Georges-Arthur Goldschmidts Entdeckung jüdischer Identität	108
VII. Offener Schluß	116
Glossar	120
Bibliographie	122

I. Einleitung

Man kann nicht instinktiv Jude sein. Judesein heißt,
ein extremes Bewußtsein haben.

Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*

Ich glaube, seit ich das Wort Identität aussprechen
konnte, habe ich über Identität diskutiert.

Lea Fleischmann, *Dies ist nicht mein Land*

Identität - Name - Benennung als Jude, seit ich denken
kann, übe ich daran, diesen Namen, der ein Begriff ist,
eine Gattung, ein Genozid, eine Identität, ein Ich, zu sprechen.

Esther Dischereit, *Übungen, jüdisch zu sein*

Adornos Verdikt, nach Auschwitz sei es barbarisch, Gedichte zu schreiben¹, findet bei den meisten Literaturwissenschaftlern bis heute seine Entsprechung in der Behauptung, mit Auschwitz sei die jüdische Literatur in deutscher Sprache zu Grabe getragen worden. Für Marcel Reich-Ranicki etwa gehört deutsch-jüdische Literatur «der Vergangenheit an»², für Günter Stemberger ist jüdische Dichtung in deutscher Sprache eine mit Paul Celan «ausklingende» Dichtung³ und Hans Schütz meint, daß die Nazis «das letzte Kapitel der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte» geschrieben hätten.⁴

Wer nur auf die Bevölkerungszahlen schaut, könnte diese Annahme bestätigt sehen. Bis 1989, dem ersten Jahr deutlich steigender, weil von der

¹Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt am Main*, Suhrkamp, 1987, S. 26.

²Marcel Reich-Ranicki, *Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1995, S. 37. An anderer Stelle spricht er von der «allerletzten Generation deutsch-schreibender Juden» in: ders., *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt (DVA), 1989, S. 36.

³Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, C.H. Beck, 1977, S. 232.

⁴Hans Schütz, *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*, München, Piper, 1992, S. 26.

Bundesregierung geförderter Einwanderung sowjetischer Juden, zählte die jüdische Gemeinde Westdeutschlands fast die gesamte Nachkriegszeit über konstant etwa 30.000 Mitglieder.⁵ In der DDR waren es gerade mal 380 als Juden registrierte Bürger.⁶ Im deutschen Sprachraum kommen weitere etwa 15.000 Schweizer Juden und 13.000 österreichische Juden dazu. Diese Zahlen stehen jedoch in keinem Verhältnis zum literarischen Beitrag aus dieser Bevölkerungsgruppe.

Es dürfte nach groben Schätzungen über hundert, einem größeren Publikum als Juden bekannte Autoren geben, die nach Kriegsende in deutscher Sprache schreiben.⁷ Dazu gehören die vor dem Krieg geborenen und in den Westteil Deutschlands zurückgekehrten oder eingewanderten Dichterinnen Rose Ausländer, Hilde Domin und Grete Weil, die Schriftsteller Alfred Döblin, Max Fürst, Ralph Giordano, Edgar Hilsenrath und Valentin Senger. Außerdem die Philosophen Theodor Adorno, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Hans Jonas, Robert Jungk und Hans Sahl. Dazu gehören die als überzeugte Sozialisten in die DDR eingewanderten Schriftsteller Stephan Hermlin, Stefan Heym, Anna Seghers, Fred Wander, Friedrich Wolf und Arnold Zweig. Dazu zählen die nach dem Krieg in Österreich lebenden Ilse Aichinger, Jean Améry, Günther Anders, Albert Drach und Georg Kreisler, die Wahlschweizer Wolfgang Hildesheimer, Walter Mehring, Elias Canetti, Hermann Kesten und André Kaminski, die in London lebenden Hans Günther Adler, Jakov Lind und Erich Fried, in Stockholm Nelly Sachs, Peter Weiß und Cordelia Edvardson, ferner Paul Celan, Manès Sperber und Georges-Arthur Goldschmidt in Paris, die Neuamerikaner Hermann Broch, Lion Feuchtwanger und Jacob Picard und zwei Dutzend deutschsprachige Schriftsteller in Israel wie etwa

⁵Quelle: Erica Burgauer, *Zwischen Erinnerung und Verdrängung - Juden in Deutschland nach 1945*, Hamburg, Rowohlt, 1993, S. 26.

⁶Erica Burgauer, *Zwischen Erinnerung und Verdrängung*, a.a.O., S. 145.

⁷Eigene Schätzungen nach Sichtung des einschlägigen Materials.

Jenny Aloni, Max Brod, Schalom Ben-Chorin, Martin Buber, Ruth Elias, Werner Kraft, Gershom Scholem, Angelika Schrobsdorff, Ludwig Strauß und Max Zweig.

Hinzu kommen die jüngeren Generationen, Schriftsteller, die den Krieg als Kinder überlebten oder nach 1945 geboren wurden. In der BRD Katja Behrens, Maxim Biller, Henryk M. Broder, Micha Brumlik und Esther Dischereit. Ferner Peter Finkelgruen, Jane Gilbert, Matthias Hermann, Peter Stefan Jungk, Jeanette Lander, Michel R. Lang, Ronnith Neumann, Richard Chaim Schneider und Rafael Seligmann. Weiter die aus der DDR stammenden Autoren Jurek Becker, Wolf Biermann, Thomas Brasch, Barbara Honigmann, Günther Kunert und Chaim Noll. Außerdem die Österreicher Hazel Rosenstrauch, Robert Menasse, Anna Mitgutsch, Robert Schindel und Doron Rabinovici. In der Schweiz Erica Pedretti, Charles Lewinsky und Daniel Ganzfried. Sowie die in Frankreich lebende Gila Lustiger und die Israelis Elazar Benyoetz und Lea Fleischmann.

Wie aussagekräftig ist jedoch der Hinweis auf die jüdische Herkunft? Welchen Sinn macht es, über ein Detail zu diskutieren, das oft selbst den Autoren nur eine biographische Randnotiz Wert ist? Die meisten der vorgenannten vor allem älteren Autoren fühlten und fühlen sich dem Judentum nicht mehr verbunden. Mit am deutlichsten hat es Stephan Hermlin formuliert:

«Ich habe kein Verhältnis zum Jüdischsein. Das ist mir fremd. Es ist dasselbe wie Deutscher sein oder Neger sein: Ich bemühe mich nicht, Deutscher zu sein, ich bin es eben. (...) Ich bin Sohn eines jüdischen Vaters. Aber darin erschöpft sich eigentlich mein jüdisches Selbst. Mein Vater war ein, wie es unter Juden oft heißt, schlechter Jude. Wenn die Rede auf Religion kam, dann zitierte er Heine: "Doch es will mich schier bedünken, daß der Rabbi und der Mönch, daß sie alle beide stinken."»⁸

⁸Herlinde Koelbl, *Jüdische Porträts. Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989, S. 112.

Wer das Phänomen «Juden in der deutschen Literatur» bisher untersuchte, handelte schematisch und ohne Rechenschaft über sein Vorgehen abzulegen.⁹ Menschen wurden als Juden oder als jüdische Autoren aufgelistet, unabhängig davon, ob sie sich selbst so sahen und unabhängig von irgendeinem substantiellen Auffüllen des Attributs «jüdisch». Weder wurde die Frage gestellt, wer ist Jude und wie drückt sich Zugehörigkeit zum Judentum aus, noch fragten sich die jeweiligen Autoren, ob und wenn ja, welche Verbindungen es zwischen einem als Jude bezeichneten Schriftsteller und seinen Werken geben könnte. Man stelle sich etwa umgekehrt vor, Bertolt Brecht, Franz Xaver Kroetz, Christa Wolf und Heiner Müller müßten für ein Buch mit dem Titel herhalten: «Christen in der deutschen Literatur» und Henryk M. Broder, Jurek Becker und Uwe Johnson für einen Artikel mit der Schlagzeile «Polen in der deutschen Literatur». Dies nur auf dem Hintergrund, daß die einen von christlichen Eltern abstammen oder getauft wurden und die andern in Polen geboren wurden.

Damit beinhalten die bisherigen Untersuchungen einen groben Denkfehler: Sie wurden alle geschrieben, um darzustellen, «was die Deutschen den Juden "verdanken"». ¹⁰ Im selben Atemzug verweisen sie aber darauf, daß die betreffenden Dichter weitgehend oder völlig assimiliert waren. Seltsame Logik. Denn schrieben sie als Menschen, an denen nichts Jüdisches war, was gibt es dann einem Juden zu verdanken? Waren es keine Juden mehr, verfolgten und ermordeten die Deutschen keine Juden, sondern ihre eigenen Schriftsteller, die sie für Juden hielten. Ein entscheidender Unterschied. Denn in diesem Fall müßte die deutsch-jüdische Literaturgeschichte in eine eher deutsche umgeschrieben werden und das Phänomen der verfeimten und verbrannten Dichter und Denker wäre weniger eines

⁹Einen Überblick zum Thema verschafft als erster überhaupt Siegmund Kaznelson (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*, mit einem Geleitwort von Richard Willstätter u. einer Vorbemerkung zur 2. Aufl. v. Robert Weltsch, Berlin, Jüdischer Verlag, 1959.

¹⁰Siegmund Kaznelson (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich*, a.a.O., S. XIX.

von Antisemitismus als eines von Intellektuellenfeindlichkeit. Tatsächlich unterschieden die Nazis kaum zwischen dem «entarteten» Denken eines Heinrich Mann und dem eines Kurt Tucholsky, der selber übelste Klischees über Juden verbreitete.¹¹ Für die Zensoren Hitlers repräsentierten beide Autoren «jüdischen Ungeist». War nun der tolerantere, verständnisvollere Nichtjude Heinrich Mann am Ende jüdischer als der intolerante, gegen Juden wetternde Jude Tucholsky?

In der folgenden Untersuchung soll ein Problemfeld betreten werden, das bisher kaum als solches empfunden wurde: Was bedeutet Jüdischsein in der deutschen Literatur? Und was bedeutet jüdische Literatur? Kann jüdischer Identität überhaupt literarisch nachgestellt werden? Ist sie vielleicht sogar sprachlich oder strukturell feststellbar? Was bleibt an Jüdischem nach Wegstreichen der Information, daß der Autor Jude sei? Dabei sollen keine Formeln aufgestellt, sondern die Komplexität jüdischer Identität und Möglichkeiten ihres literarischen Ausdrucks aufgezeigt werden. Dabei wird auch auf die Quellen jüdischen Denkens und auf die klassischen Werkzeuge jüdischer Textanalyse, wie eines Teils der talmudischen Hermeneutik zurückgegriffen.

Dieser Ansatz wird dem reduktionistischen Verständnis von der Hegemonie einer Shoa-Identität entgegengestellt. Damit wird behauptet, daß sich moderne jüdische Identität nicht nur am Antisemitismus hochzieht. Ebenso wenig ist sie durch die Aufklärung und den Zionismus säkularisiert worden. Jüdische Identität macht sich vielmehr ebenso deutlich an Prinzipien fest, die ihre Wurzeln in der Thora und im Talmud haben. Das Apriori der Schrift, über dem der praktizierende Jude

¹¹Tucholsky lieferte haufenweise Anschauungsmaterial für Antisemiten mit seinem «Herr Wendriner». Dieser Prototyp angeblich typisch jüdischer Eigenschaften trug ihm heftige Kritik bis hin zum jüdischen Selbsthaß und jüdischen Antisemitismus ein. Siehe hierzu Peter Gay, *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, München, dtv, 1989, S. 213 ff. Außerdem Gershom Scholem, *Juden und Deutsche*, in: ders., *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 5. Aufl. 1995, S. 36 f. Differenziert: Beate Schmeichel-Falkenberg, *„Ich bin aus dem Judentum ausgetreten und ich weiß, daß man das gar nicht kann.“*, in: Wolfgang Benz, Marion Neiss (Hrsg.), *Deutsch-jüdisches Exil: das Ende der Assimilation? Identitätsprobleme deutscher Juden in der Emigration*, Berlin, Metropol Verlag, 1994, S. 79-94.

murmelt Tag und Nacht, hat das jüdische Denken grundlegend geprägt und ist die absolute Bezugsgröße in den Werken vieler Autoren der Postmoderne. Doch selbst dort, wo diese sich nicht ausdrücklich auf ihr jüdisches Erbe beziehen, lassen sich entsprechende Facetten jüdischen Denkens literarisch nachweisen. Sie bilden die Grundlage für ein Erfahrungsmodell Sprache, das keiner bestimmten Lautsprache bedarf, sondern sich thematisch und strukturell äußern kann. Solche Zusammenhänge aufzuzeigen, soll die Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung sein.

II. Spurensicherung eines Phänomens

1. Traum Und Alptraum jüdischer Identität

«Der Jude ist die Zirbeldrüse im Völkerorganismus.
Niemand weiß wozu sie eigentlich da ist -
aber herausschneiden kann man sie nicht.»

Kurt Tucholsky

Jude!? Ein Wort, das die Nichtjuden meistens mit einem Ausrufezeichen, die Juden meistens mit einem Fragezeichen versehen. Jüdische Identität? Zwei Wörter, die auch im Deutschen unablässig die Farbe wechseln. «Es macht mir schon Lust, anders zu sein», bekennt Hazel Rosenstrauch, «verwurzelt im Nirgendwo», in Identität, jeder Identität, auch der fiktiven, «nicht zu Hause» zu sein.¹² «Unverlierbares Exil, du trägst es bei dir, Wüste, einsteckbar», ergänzt Hilde Domin.¹³ Die dauerhafte Identitätskrise, die institutionalisierte Paranoia, «dieses schizophrene Roulettespiel» der «Koffer-Juden», wie Michel Lang den status quo jüdischer Existenz paraphrasiert¹⁴, wird immer häufiger als Trumpf und weniger als Schmerz empfunden. Schon 1917 meinte der heute weitgehend vergessene, zwischen jüdischer Orthodoxie und Weimarer Moderne beheimatete Schriftsteller Moritz Heimann:

«Es ist nichts Unnatürliches darin, seine Bahn mit zwei Mittelpunkten zu laufen; einige Kometen tun es und die Planeten alle. Unvereinbar

¹²Hazel Rosenstrauch, *Verwurzelt im Nirgendwo*, in: Henryk M. Broder, Michel R. Lang (Hrsg.), *Fremd im eigenen Land. Juden in der Bundesrepublik*. Mit einem Vorwort von Bernt Engelmann, Frankfurt am Main, Fischer, 1979, S. 339-350, S. 349.

¹³Hilde Domin, *Aber die Hoffnung. Autobiographisches aus und über Deutschland*, Frankfurt am Main, Fischer, 1993, S. 11.

¹⁴Michel R. Lang, *Fremd in einem fremden Land*, in: Henryk M. Broder, Michel Lang (Hrsg.), *Fremd im eigenen Land*, a.a.O., S. 265-268, S. 266 f.

Scheinendes zu vereinen, darin besteht im Grunde das ganze geistige Geschäft.»¹⁵

Einige Generationen später knüpft Jehuda Amichai an diesen Gedanken an. «Doppelte Identität», schrieb er 1988, sei ihm «keine Last» sondern «Erleichterung». Der aus Würzburg stammende Klassiker der hebräischen Moderne kann dem Alptraum vieler Psychologen nichts Schreckhaftes abgewinnen: «Wenn ich schon zwei Augen, zwei Beine und zwei Ohren habe, warum sollen dann nicht auch zwei Seelen in meiner Brust wohnen?»¹⁶

Dies war nicht immer so. Wo Schriftsteller, die glaubten, ganz und gar auf gut Deutsch zu schreiben, plötzlich eine andere Sprache in sich entdeckten, schien der Schock nicht therapierbar. «Ich bildete mir ein», klagte Jakob Wassermann nach Erscheinen seines *Caspar Hauser*, «den Deutschen ein wesentlich deutsches Buch gegeben zu haben, wie aus der Seele des Volkes heraus.»¹⁷ Ernüchtert kam er jedoch zum Ergebnis: «Immer wieder mußte ich lesen oder spürte, daß es im Sinnen und Meinen lag: der Jude.»¹⁸ Er, der überzeugt war, auf Deutsch zu «atmen», mit deutscher Sprache «verschwistert» gewesen zu sein, mußte feststellen, daß gleiche sprachliche Zeichen für Juden und Deutsche unterschiedlich besetzt sind. Das «Mißverständnis» schien ihm struktureller Natur, wie eine andere planetarische Atmosphäre. Es war ihm, «als ersticke Hall und Widerhall in einer Luft, die nicht trug.»¹⁹ Über die Ursachen kam der Fürther Dichter ins Spekulieren, mutmaßte er, daß ihm vielleicht eine gewisse sprachliche Form fehle, verdächtigte

¹⁵Moritz Heimann, *Was ist das: ein Gedanke? Essays*, hrsg. v. Gert Mattenklott, Frankfurt am Main, Fischer, 1986, S. 183.

¹⁶Jehuda Amichai, *Die Last doppelter Identität?* in: *Das Parlament*, Nr. 16/ 15. April 1988.

¹⁷Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, München, dtv, 1994, S. 78.

¹⁸Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, a.a.O., S. 81.

¹⁹Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, a.a.O., S. 79.

er sich, immer wieder vom «Gesetzlosen in vorgesezte Konstruktion» abzugleiten²⁰ und munkte er, daß an den Vorwürfen, die psychologische Bohr- und Grubentechnik der Juden passe nicht zu deutschem Geist, etwas wahres dran sein müsse.²¹ Hohle Textkörper und Wortphantome. Was Wassermann bei Heine aufstieß, diese «jüdisch-talmudische Vorliebe für das Wortspiel»²², da sah er am Ende einen Zusammenhang mit jüdischer Identität, die sich auch von einem deutschen Juden aus dem Deutschen nicht ins Deutsche übersetzen lasse. Deutscher und Jude betrachtete Wassermann als ein Spannungsfeld. Die beiden Subjekträger standen seinem Verständnis nach für doppelte Identität, gleichzeitig und unabhängig voneinander. Nicht gut, nicht schlecht, nur unvereinbar. Eine Tatsache und «ein unüberwindliches Schicksal»²³, an dem Wassermann Zeit seines Lebens litt. Allerdings zog er es vor, diesen unversöhnlichen Gegensatz mit sich herumzuschleppen statt seine Identität zu amputieren.

Auch Gershom Scholem stellte Unübersetzbarkeiten fest, zumindest vom Jüdischen ins Deutsche. Denn ein Gespräch zwischen Deutschen und Juden habe es nie gegeben. Sicher, die Juden hätten es versucht, «von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und

²⁰ Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, a.a.O., S. 74.

²¹ Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, a.a.O., S. 96.

²² Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, a.a.O., S. 57.

²³ So Michael A. Meyer über das «Empfinden» Wassermanns. Der amerikanische Judaist sieht hier allerdings m.E. zu Unrecht die Ausführungen des Dichters nur im Schatten des Antisemitismus. (Siehe Michael A. Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, Aus dem Amerikanischen von Anne Ruth Frank-Strauss, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992, 121 f). Wassermann ging in seiner Analyse viel weiter. Es trieb ihn, «das Wesen jener Disharmonie» zu erforschen, die zwischen beiden Welten ist und mit der er sein Leben lang zu kämpfen hatte. Aussagekräftig ist auch die Gegenüberstellung der beiden Jugendfreunde und die Beschreibung dessen, was Wassermann als «jüdischen Verstand» bezeichnet (vergl. *Mein Weg ...*, a.a.O. S. 7 u. 28 ff.).

gottverlassener Würdelosigkeit.»²⁴ Der Versuch, «sich den Deutschen zu erklären», sei jedoch gescheitert. Das jüdische Werben, die Bemühungen der Juden, sich in deutsche Sprache und Kultur einzuarbeiten, gar ihre Schreie seien von den Deutschen stets unbeantwortet geblieben. Die einzige Ausnahme sei - zynisch gesprochen - die Gesprächspartnerschaft der Antisemiten gewesen, «die zwar den Juden etwas erwiderten, aber nichts Förderliches.»²⁵

Wassermann und Scholem sahen das Scheitern unter anderem sprachlich begründet. Als existiere im Deutschen ein defektes Leitungsnetz, komme das, was von Juden gesprochen werde, niemals an:

«Zu wem also sprachen die Juden in jenem vielberufenen deutsch-jüdischen Gespräch? Sie sprachen zu sich selber (...), als ob das Echo ihrer eigenen Stimme sich unversehens in die Stimme der anderen verwandeln würde, die sie so begierig zu hören hofften.»²⁶

Mit ihrem Verweis auf eine kommunikative Störung deuteten die beiden Schriftsteller auf die Existenz unterschiedlicher Sprachsysteme, ohne diese Spur allerdings weiter zu verfolgen. Im Umfeld ihrer schreibenden Kollegen blieben Wassermann und Scholem jedoch weitgehend isoliert. Die überwiegende Mehrheit der auf Deutsch schreibenden Juden wies jede Behauptung von einer doppelten oder Mehrfachidentität als groben Unfug zurück. Stellvertretend für viele äußerte sich Lion Feuchtwanger entsprechend:

«Ich habe mich oft mit größter Sorgfalt in die Werke deutscher Autoren jüdischer Herkunft vertieft, um irgendein sprachliches Merkmal zu finden, das eindeutig auf ihre jüdische Abkunft hinwiese. Es ist mir trotz emsigsten Studiums nicht geglückt, in irgendeinem

²⁴Gershom Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: ders., *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 5. Aufl. 1995, S. 7-11, S. 8.

²⁵Gershom Scholem, *Wider den Mythos ...*, a.a.O., S. 9.

²⁶Ebd.

Werk der großen deutschen Dichter jüdischer Abstammung, von Mendelssohn bis Schnitzler und Wassermann, von Heine bis Arnold und Stefan Zweig, irgendein solches Merkmal zu entdecken.»²⁷

Noch radikaler formulierte Alfred Döblin die These von der totalen Assimilation:

«Die deutschen Juden, eigentlich nur Judenabkömmlinge, sind vernichtet und ausgelöscht, wie man nur ausgelöscht werden kann, aber sie haben in die Vernichtung und Auslöschung das Bewußtsein hinübergerettet. Sie sind Tote mit dem Bewußtsein des Todes. Sie haben ihre Heimat verloren, sie sind deutsch bis auf die Knochen; ihr Inneres, ihre Seele hat nichts Eigenes, Fremdes, keinen andern Glauben, keine andere Hoffnung oder Sicherheit; sie sprechen nur diese Sprache, in der heute ungestraft das Unmenschlichste und Entwürdigendste gegen sie gesagt und gedruckt werden kann. Nimmt man nun diesem deutschen Juden Deutschland, was bleibt von ihm?»²⁸

Interessanterweise stammen diese Worte jedoch nicht etwa aus der Schlußphase des Krieges oder im Wissen um die rauchenden Schornsteine der Vernichtungslager. Döblin hat seine Gedanken 1935 festgehalten, als den Juden das Schlimmste noch bevorstand. Deutsch bis auf die Knochen. Das Bild des deutschen Juden, des «Jecken» kursiert auch heute noch klischeehaft und farbenfroh in jüdischen Kreisen. Wie die stocksteifen jüdischen Gelehrten, Rechtsanwälte und Ärzte aus dem Reich bei 40 Grad im Schatten am Strand von Tel Aviv mit Hut, Schlips und Zweireiher Goethe und Schiller rezitierten und verschämt zur Seite blickten, wenn sie gefoppt wurden: «Kommst Du aus Überzeugung oder aus Deutschland?»

²⁷Lion Feuchtwanger, *Centum opuscula*, hrsg. v. Wolfgang Berndt, Rudolstadt, 1956, S. 489.

²⁸Alfred Döblin, *Schriften zu jüdischen Fragen*, hersg. v. Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz, München, dtv, 1997, S. 324.

2. Judesein - zur Definition des Undefinierbaren

Widersprüchlich, wie Kraut und Rüben geht es bei der umstrittensten Frage im Judentum zu. Wer ist Jude? Was heißt Judesein? Wer definiert was wann wie wo für wen oder gegen wen? Wie kann jemand, dem nachgesagt wird, daß er mit Haut und Haaren, Leib und Seele, eben bis auf die Knochen «deutsch» sei, trotzdem als Jude bezeichnet werden? Oder, anders herum: wie kann einem Juden unterstellt werden, er habe seine Identität bis in den letzten Winkel seines Bewußtseins deutsch aufgefüllt ohne umgekehrt proportional jüdische Identitätsmuster hinausgeschaufelt zu haben? Impliziert das Judesein eine kulturelle, ethnische, nationale oder nur konfessionelle Identität?

Wer ist Jude? Esra, der Schreiber, soll diese Frage zuerst gestellt und beantwortet haben. In der biblischen Zeit durch die Thora genaustens geregelt²⁹, tauchte dieses Problem in größerem Zusammenhang erst in der Diaspora durch die wachsende Anzahl sogenannter Mischehen auf. Der jüdisch-persische Hofschreiber und Schriftgelehrte regelte im 5. Jahrhundert ein für allemal, daß zwischen Juden und Nichtjuden geschlossene Ehen, ohne vorhergehenden Übertritt, ungültig sind.³⁰ Jude ist daher nach religionsgesetzlicher Vorgabe bis heute nur, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum konvertiert.³¹ Dem in Israel geltenden Gesetz der Rückkehr zufolge ist jedoch auch Jude, wer einen jüdischen Vater oder mindestens einen jüdischen Großeltern teil hat.³² Weitere Ausnahmen bestätigen nicht die

²⁹ Jude war i.d.R. , wer von Juden abstammte und nicht aus einer verbotenen Beziehung hervorging. Verboten war die Ehe mit Angehörigen der 7 kanaanitischen Völker (5 Mos 7, 3), und mit Männern der sog. Grenzvölker (Ammoniter und Moabiter dauerhaft [5 Mos 23, 4], Ägypter und Edomiter bis in die 3. Generation [5 Mos 23, 8]).

³⁰Siehe hierzu *Esra* 9 u. 10 sowie *Nehemia* 13, 23 ff.

³¹Das von den Rabbinern lange und detailliert diskutierte Konversionsverfahren ist im *Schulchan Aruch, Jore Dea*, Kap. 268 verankert.

³²Das *Law of Return* von 1950 räumt jedem Juden automatisch das Recht zur Einwanderung nach Israel ein. Das *Citizenship Law* von 1952 garantiert jedem jüdischen Einwanderer die israelische Staatsangehörigkeit. Aus diesem Grund mußte auch der Staat eine Definition erarbeiten. Für die zionistische Gründergeneration wurde der

Regel, sondern das verwirrende Gegenteil. Die reformierten Gemeinden etwa, die in den USA die mitgliederstärksten sind, führen die traditionell schwierige und langjährige Konversion im Schnellverfahren durch oder erkennen Kinder, die nur väterlicherseits von Juden abstammen automatisch als Juden an. Dies führt dazu, daß die Betroffenen zwar vom Staat Israel, nicht jedoch von den dortigen Rabbinatsgerichten als Juden akzeptiert werden, manchmal von beiden nicht. Unzählige rechtliche, soziale und persönliche Probleme schließen sich daran an.³³

Der oberste Gerichtshof in Jerusalem war noch freier in der Auslegung jüdischer Identität. Er erlaubte einem dezidierten Atheisten 1970, seinen Sohn unter der Rubrik «Nationalität» als Jude einzutragen und bei «Religion» einen Strich zu machen. Es war übrigens ein Mehrheitsurteil mit fünf zu vier Stimmen, das heftige politische Debatten in Israel auslöste. Die Folge war wieder einmal eine Regierungskrise.³⁴

Am weitesten gehen jedoch diejenigen, die fordern, als Jude müsse jeder anerkannt werden, der sich als Jude fühlt bzw. - wie es in dem Beschluß eines israelischen Innenministers hieß - der «nach Treu und Glauben» erklärt, Jude zu sein.³⁵ Dieser Versuch einer undogmatischen Definition jüdischer Identität, die freilich noch nichts über deren Inhalt aussagt, findet ihre negative Entsprechung bei Sartre, der in seinem Standardwerk zur jüdischen Frage formulierte, daß Jude sei,

Antisemitismus zum bestimmenden Kriterium. Jeder als Jude Verfolgte sollte die Möglichkeit haben, in Israel Zuflucht zu suchen.

³³Nach dem *Rabbinical Courts Law* von 1953 untersteht den orthodoxen Autoritäten und ihren Gerichten das alleinige Verfügungsrecht über Eheschließung und Scheidung und somit auch über die Frage, wen sie als Juden anerkennen.

³⁴Es handelte sich um den Fall Shalit. Siehe zu diesem und anderen kontroversen Fällen Jonathan Magonet, *Wer ist Jude? Konversion und jüdische Identität heute*, in: Walter Homolka, Esther Seidel, *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*. Mit einem Vorwort von Pinchas Lapide, München, Knesebeck, 1995, S. 136-167.

³⁵Siehe hierzu Moshe Samet, *Who is a Jew (1958-1988)?*, in: *Jerusalem Quarterly* Nr. 36 u. 37, 1988.

wer zum Juden gemacht würde.³⁶ Diesem Verständnis nach wären auch solche Menschen Juden, die von Antisemiten irrtümlicherweise für Juden gehalten werden.

Und schließlich sei noch David Ben Gurion erwähnt, der auf einer Pressekonferenz 1958 den Stein der Weisen präsentierte. Einem amerikanischen Journalisten, der wissen wollte, wer denn Jude sei, entgegnete er listig:

«Well, es gibt orthodoxe Juden, liberale Juden, indifferente Juden, nationale Juden, Juden aus Tradition und ganz einfach Juden ohne Definition, Jews without definition...»³⁷

Was aber ist mit jenen, die sich gegen jegliches Subsumieren unter die Kategorie «Jude» wehren, die, sei es wegen Assimilation, Konversion oder Verachtung der eigenen Herkunft keineswegs als Juden gelten mögen? Marx etwa leugnete das Vorhandensein eines jüdischen Volkes, einer jüdischen Identität, gar einer jüdischen Religion. Die Juden definierte er als Unrat und das Judentum als die Philosophie des Kapitals, als brutales Gewinnstreben, als die totale Liebe zum Mammon. «Welches ist der weltliche Grund des Judentums?», eifert er in seinem berühmten Essay *Zur Judenfrage*. Antwort: «Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.»³⁸

Man muß jedoch nicht unbedingt die Extreme jüdischen Selbsthasses bemühen, um das Problem auf die Spitze zu treiben. Jurek Becker etwa beschied jeden Frager, der ihn auf sein Judentum ansprach, barsch und bestimmt, daß

³⁶Jean Paul Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, ins Deutsche von Vincent von Wroblewsky, in: ders., *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hrsg. von V. v. Wroblewsky, Hamburg, Rowohlt, 1994, Politische Schriften, Band II.

³⁷Willy Guggenheim, *30mal Israel*, Serie Piper Panoramen der Welt, München, Piper, 6. Auflage 1990, S. 137.

³⁸Karl Marx, *Zur Judenfrage*, zit. aus: *Karl Marx/Friedrich Engels*, Studienausgabe in 4 Bänden, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main, 1964, Bd. 1, S. 55 f.

lediglich seine Eltern Juden gewesen seien.³⁹ Was ihn nicht hinderte, sich in seinem Roman *Bronsteins Kinder* der jüdischen Sache entschiedener anzunehmen, als so manch bekennender Jude. Er läßt dort die einstigen Opfer ihren Peiniger quälen, bricht somit schon lange vor Arno Lustigers wegweisendem Werk *Zum Kampf auf Leben und Tod* mit dem Mythos vom wehrlosen Hebräer.⁴⁰ Becker war einer der wenigen, der dem Verständnis der Täter das der Opfer gegenüberstellte, der in der Sprache überlebender Juden schrieb, ihre ohnmächtige Wut zu Papier brachte, sie in die Zeilen brüllte und sich somit wenigstens ein Ventil für die aufgestauten Gefühle schuf, während die große Mehrheit der im geteilten Deutschland lebenden Juden sprachlos in den Trümmern der jüdisch-deutschen Geschichte stocherte.⁴¹ War Becker nun trotz der jüdischen Eltern kein Jude und wenn ja, war er am Ende vielleicht doch wieder Jude, weil ihn die jüdische Thematik überdeutlich fesselte?

Oder Wolf Biermann, der seine Bezüge zum Judentum, anders als Becker, frech und selbstbewußt der Öffentlichkeit um die Ohren haut. Er lebt jedoch nicht in Israel und stammt nur väterlicherseits von Juden ab. Während die bundesdeutschen Rabbiner Biermann deshalb nicht als Juden ansehen, hat er vor dem Historiker und Publizisten Michael Wolffsohn als Jude Bestand. In seinem Werk *Meine Juden Eure Juden* analysiert Wolffsohn ein Gedicht Biermanns, in dem dieser seinen Vater besingt, den «Genossen Dagobert Biermann/ Der ein Rauch ward aus den

³⁹«Sooft ich in der Vergangenheit nach Herkunft und Abstammung gefragt worden bin, habe ich geantwortet: "Meine Eltern waren Juden." Ich benutzte diesen Satz wie eine feststehende Formel, die in nicht zu überbietender Klarheit Auskunft gibt. Wenn der Frager mitunter dann konstatierte: "Sie sind also Jude", berichtigte ich ihn jedesmal, indem ich noch einmal meine Formel sagte: "Meine Eltern waren Juden." Der Unterschied schien mir irgendwie wichtig zu sein, ohne daß ich ihn jemals zum Gegenstand von Gesprächen gemacht hätte; ja nicht einmal zum Gegenstand von Überlegungen, die gründlich genannt zu werden verdienten.» aus: Jurek Becker, *Ende des Größenwahns. Aufsätze, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 9.

⁴⁰Arno Lustiger, *Zum Kampf auf Leben und Tod. Vom Widerstand der Juden 1933-1945*, München, dtv, 1997. Dieses Werk ist die erste umfassende Darstellung des jüdischen Widerstands in Europa.

⁴¹Es ist bezeichnend, daß Beckers Motive bei deutschen Interpreten ganz anders ausfallen. Im *Kritischen Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (KLG)* wird dem Autor unterstellt, er habe sich in *Bronsteins Kinder* dagegen gewehrt, als «Sohn eines Opfers des Faschismus» zu gelten. Die sich an ihrem KZ-Aufseher rächenden Juden landen prompt auf der Anklagebank (Sigrid Lüdke-Haertel u. W. Martin Lüdke zu *Jurek Becker*, in: *KLG*, hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold, München, edition text+kritik, 1978).

Schornsteinen/ Der von Auschwitz stinkend auferstand/ In die viel wechselnden Himmel dieser Erde...»⁴²

Für den Münchner Historiker, der sich selber als deutsch-jüdischer Patriot bezeichnet, sind Biermanns Texte «voll jüdischer Empfindungen und Empfindsamkeit» und ein Beweis für des Autors «Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln», weshalb er den wortgewaltigen Lyriker und Essayisten «obwohl formal-religiös kein Jude» zu den «Jüdischen Stimmen aus Deutschland» zählt.⁴³

Ganzer Jude, halber Jude, bißchen Jude, manchmal Jude? Unbeschnitten, irreligiös, offiziös? Ab wann beginnt das Judewerden spätestens und wo hört es frühestens auf?

3. Jüdische Literatur - Versuch einer Annäherung

In der Unbestimmbarkeit des letztendlichen und mindestanfänglichen Judeseins manifestiert sich das ganze Dilemma jüdischer Identität und deutet sich auch die Schwierigkeit an, griffige Formeln für die Herleitung jüdischer Literatur zu finden.

Allgemein gültige Definitionen konnten jedenfalls bisher nicht erarbeitet werden, obwohl es mehrere Versuche in diese Richtung gab. Sieht man von den religiösen Schriften ab, die unbestritten als die Wiege jüdischer Literatur gelten und die bis in die Neuzeit nichts von einem jüdischen «Identitätsproblem» zu berichten

⁴²Wolf Biermann, *Jewish Identity. An East German Dimension*, in: Susan Stern (Hrsg.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, edition q 1995, S. 102 ff.

⁴³Michael Wolffsohn, *Meine Juden - Eure Juden*, München, Piper, 1997, S. 102.

wissen⁴⁴, wird die Zuordnung zur Sisyphusarbeit. Vor allem seit der Verwendung von Themen, die sich nicht erkennbar aufs Judentum beziehen und die nicht in der Grundsprache Hebräisch und auch nicht in einer der zahlreichen anderen jüdischen Sprachen und Dialekte geschrieben wurden, wie beispielsweise in Ladino, Jiddisch, in Jüdisch-Persisch und Jüdisch-Arabisch. Beachtliche Teile jüdischer Literatur in der jeweiligen Landessprache entstanden aus der Tiefe des religiösen Empfindens ihrer Autoren. Viele wurden im Kollektiv oder anonym geschrieben. Die jüdische Herkunft und Identität war jedoch durch das Thema und durch die Färbung der Sprache mit hebräischen Termini problemlos feststellbar. Das änderte sich grundlegend mit der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung.

Seither schrieben Juden, die keine mehr sein wollten, über nichtjüdische Themen in der jeweiligen Landesprache. Daß sie trotzdem zur jüdischen Literatur gezählt werden, verdanken sie einerseits den Antisemiten, die unablässig darauf hinweisen, daß Leute wie der getaufte, deutsch-nationale, sogar seinen Namen germanisierende Erfolgsautor Emil Ludwig (sein ursprünglicher Name lautete Emil Ludwig Cohen) trotz seiner Biographien über Goethe, Napoleon und Wilhelm II. Jude sei und Jude bleibe. Andererseits verdanken sie es den Juden, die sie nicht aus dem Judentum entlassen wollen. Gilt doch die *Halacha* auch für den ketzerischsten, abtrünnigsten und fanatischsten jüdischen Antijuden: einmal Jude, immer Jude! Man beschränkt sich also in der Regel darauf, die jüdische Herkunft des jeweiligen Autors zum einzigen Kriterium für die Zuordnung zur jüdischen Literatur zu machen.

⁴⁴Siehe hierzu Arnold Mandel, *définitions et identité*, in: ders., *Une mélodie sans paroles ni fin. Chroniques juives*, Paris, Collection Esprit/Seuil, 1993, S. 181-187. Mandel zufolge wird jüdische Identität erst seit Moses Mendelssohn durch die sog. jüdische Aufklärung zum Problem, weil in ihrem Schlepptau das Judentum auf eine «mikrokonfessionelle Religion» reduziert wird, in der ein Jude seine jüdische Identität nach jedem Synagogenbesuch an den Nagel hängt. Damit habe die Aufklärung nichts anderes als das Ende des jüdischen Volkes bezweckt.

Andere Autoren haben sich an Definitionen versucht. Uferlos und vage erscheint der Ansatz von Günter Stemberger⁴⁵, der den Terminus «jüdische Literatur» in seine beiden Bestandteile zerlegt. Unter Literatur subsumiert er «fast alles, was schriftlich niedergelegt worden ist»⁴⁶ und unter «jüdisch» alles, was Juden in «ihren» Sprachen schrieben. Zusätzlich alle Werke, die Juden in anderen Sprachen über jüdische Themen verfaßten und «die sich aus der jüdischen Herkunft ihrer Verfasser besser begreifen lassen, auch wenn das Thema nicht ausschließlich jüdisch ist.»⁴⁷ Stemberger arbeitet dabei mit den Begriffswerkzeugen der «jüdischen Thematik» und der «jüdischen Tradition»: «Was sich zwischen diesen beiden Polen befindet, ist als jüdisch zu bezeichnen, wenn es irgendwie in den Strom des jüdischen Lebens eingebettet und so eine charakteristische Ausprägung derselben ist.»⁴⁸ So wenig er ausführt, was er unter Jude versteht, so wenig erklärt er in der Folge die anderen Begriffe. Alles mündet eben irgendwie im «Irgendwie».

Mit dieser Mixtur aus soziokultureller und linguistischer Beliebigkeit kann Leon Yudkin nichts anfangen. Behutsam fragt er, ob es sein könnte, daß der «meta-ästhetische Charakter jüdischen Vorbedingtheits die unbewußten und bewußten Belange eines jüdischen Schreibers auch im modernen, positivistischen Säkularismus fortgesetzt kontrollierte?»⁴⁹ Zwar führt er aus, daß darauf keine eindeutige Antwort möglich sei, gibt jedoch, ohne es zu merken, die Formel einer jüdischen «Meta-Ästhetik» vor. Ansonsten beschränkt er sich darauf, die

⁴⁵Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur*, a.a.O.

⁴⁶Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur*, a.a.O., S. 9. Stemberger zieht zum Komplex der Belletristik und profanen Lyrik die gesamte religiöse Dichtung, die sog. Testamentliteratur, juristische Texte wie etwa die Responsensammlungen, grammatikalische Traktate und die Geschichtsschreibung hinzu. Undeutlich bleibt, was nicht dazuzählen soll.

⁴⁷Ebd.

⁴⁸Günter Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur*, a.a.O., S. 10.

⁴⁹«Could it be that the meta-aesthetic character of Jewish conditioning continued to control the concerns of the Jewish writer and his unconscious aspirations in the world of modern, positivist secularism?» Leon Israel Yudkin, *Jewish Writing and Identity in the Twentieth Century*, New York, St. Martins Press, 1982, S. 12 (Übers. d. Verf.).

Entwicklung jüdischer Literatur in Staaten mit einem nennenswerten jüdischen Bevölkerungsanteil zu skizzieren.

Von Ästhetik ist auch bei Thomas Nolden die Rede. Seine 1995 erschienene Studie *Junge jüdische Literatur* ist die erste umfangreiche Arbeit zur deutschsprachigen Literatur von Juden, die größtenteils während des Krieges oder danach geboren wurden.⁵⁰ Nolden berichtet von den Bemühungen junger in Deutschland und Österreich schreibenden Juden (die Schweizer klammert er aus), «am Beispiel der eigenen Erfahrung Auskunft über die kollektive Befindlichkeit der jüdischen Bevölkerung zu geben.»⁵¹ Diese sieht Nolden nur von der Shoa her determiniert, weil «die nationalsozialistische Judenverfolgung das zentrale Moment im Selbstverständnis des modernen Judentums» sei.⁵² Dementsprechend reduziert er die jüdische Nachkriegsliteratur auf «ästhetische Annäherungsversuche an die Shoah.»⁵³ Noldens Ansatz entspricht dem Mainstream-Denken zu diesem Thema, reflektiert jedoch vor allem die Sichtweise des seit 1968 auf die eigene Geschichte fixierten Deutschen. Weil dieser sich hauptsächlich in Abgrenzung und Distanzierung zum Nationalsozialismus definiert, verliert er das affirmative Potential aus den Augen, aus dem sich der nach Identität Suchende nicht weniger bedient als aus dem negativen. Dazu passen Noldens unbelegte Erklärungsversuche für die fehlenden Rückgriffe der Autoren auf jüdisches Erbe: weil «dem jüdischen Schriftsteller die seit der Aufklärung als "allgemeinmenschlich" proklamierte Mythologie der Antike näher zu liegen scheint als die Bilder- und Figurenwelt der jüdischen Tradition.»⁵⁴ Hinzu kommen die üblichen Klischeevorstellungen von der

⁵⁰Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur: konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995.

⁵¹Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 32.

⁵²Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 10.

⁵³Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 142.

⁵⁴Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 120.

starren Gesetzesreligion, die wegen «solch strenger» und misogynen Brauchtümen» wenig Attraktivität auf die jungen Autoren ausübe, weshalb man in ihren Werken «beinahe vergebens nach einer transzendenten Dimension» suche. Nolden erwähnt nur Lea Fleischmann und Heidrun Hanah Thiede als Ausnahme⁵⁵, um ihnen sogleich das Mitspracherecht zu entziehen, weil die eine Autorin in Israel schreibt, «wo das religiöse Gesetz die gesellschaftliche Wirklichkeit mitbestimmt», und die andere gar nicht ernst genommen werden könne, weil sie als Konvertitin «eine geborgte Identität» habe und es ihr an «genuinem Traditionshintergrund» fehle.⁵⁶ Dieser angeblich fehlende Traditionshintergrund ist es jedoch gerade, der Nolden die jüngste jüdische Literatur ganz allgemein auf eine Shoa-Literatur reduzieren läßt. Denn auch die «genuinen» Juden haben ihm zufolge weder Tradition, noch «ihre eigene Sprache.»⁵⁷

Jüdische Sprache jenseits von Sprache existiert jedoch in der jüdischen Rezeption von jüdischer Literatur und sie äußert sich ihren Verfechtern zufolge in jeder Literatur, auch der deutschen. Wie etwa für Vladimir Jabotinsky, Arnold Mandel und Cynthia Ozick. Diese Autoren verzichten vollständig auf den linguistischen Ansatz und suchen nach den Strukturen einer «inneren Sprache», die sie im Mentalen ansiedeln.⁵⁸ Ganz anders Siegfried van Praag, der Autor von *Pension Wessels* und profilierter Forscher auf dem Gebiet der deutschen Exilliteratur, der einzige übrigens, der das Schicksal der in Holland Exilierten aus holländisch-jüdischer Perspektive darstellt. Er versteht unter jüdischer Literatur

⁵⁵N. bezieht sich auf folgende Werke: Lea Fleischmann, *Abrahams Heimkehr. Geschichten zu den jüdischen Feiertagen*, Hamburg, Rasch u. Röhring, 1989; dies., *Nichts ist so, wie es uns scheint, Vierzig Jahre war Isaak und andere Erzählungen*, Hamburg, Zürich, Rasch u. Röhring, 1985; Heidrun Hanah Thiede, *Lebensspalter*, Berlin, zy-presse, 1987.

⁵⁶Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 26, 77, 110.

⁵⁷Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 139.

⁵⁸Darauf wird im Zusammenhang mit dem liturgischen Prinzip der talmudischen Sprache weiter unten näher eingegangen.

diejenige Literatur, «in der Juden über ihr eigenes Volk für das eigene Volk schreiben und dichten.»⁵⁹

Diesem sehr engmaschigen Ansatz, der in der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur höchstens Martin Buber, Lea Fleischmann und Barbara Honigmann zur jüdischen Literatur durchließ, setzt Marcel Reich-Ranicki sein wirkungsgeschichtliches Konzept der «Ruhestörer»⁶⁰ und Hans Mayer seines der «Außenseiter»⁶¹ entgegen, die allerdings so angepaßte und harmoniesüchtige Schreiber wie Berthold Auerbach oder die konservativen Autoren und Mitglieder des George-Kreises, Karl Wolfskehl und Friedrich Gundolf notwendigerweise außen vor lassen.

Es mag als unkompliziert gelten, jüdische Literatur an der Herkunft der Autoren auszurichten, ist jedoch ein untaugliches Mittel zum Aufspüren von Strukturen. So wenig deutsche Literatur auf Deutsche oder französische Literatur auf Franzosen beschränkt ist, so wenig darf jüdische Literatur sich an ethnischen Kriterien ausrichten, will sie sich nicht dem Ruf aussetzen, ethnozentristisch zu sein. Zwar bilden die Juden sowohl nach jüdischem Recht als auch faktisch ein Volk und verstehen sich in der überwiegenden Mehrheit auch als solches. Allerdings wüßte das kulturelle Dach niemand so recht zu definieren, weil durch das Exil, welches trotz und für manche sogar wegen der Gründung des Staates Israel fortbesteht, keine einheitliche Sprache existiert. Wo aber die Sprache als Klassifizierungsmerkmal für Literatur fehlt, müssen andere Bewertungsmaßstäbe herangezogen werden, will man den Begriff jüdische Literatur als Arbeitsbegriff aufrechterhalten. Solche Maßstäbe bieten sich sowohl auf der strukturellen wie auf

⁵⁹Wolfgang Benz, Marion Neiss (Hrsg.), *Deutsch-jüdisches Exil. Identitätsprobleme deutscher Juden in der Emigration*, Berlin, Metropol Verlag, 1994, S. 190.

⁶⁰Marcel Reich-Ranicki, *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, a.a.O. (siehe Anm. 2)

⁶¹Hans Mayer, *Außenseiter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

der thematischen Ebene von Texten an. Vor allem wird man der Zuordnung nach unverdächtigen Kriterien dann gerechter, wenn man das Judentum als ein Identitätsprinzip begreift, sei es nun aufgezwungen oder aus freien Stücken gewählt.

So ließe sich in einem ersten Ansatz jüdische Literatur als Literatur bezeichnen, die mit dem Judentum identifiziert werden kann und von Autoren stammt, die ihre Identität ganz oder teilweise aus dem Judentum beziehen. Die Kriterien für eine Identifikation können manifester Art sein und durch ein Bekenntnis erfolgen oder latenter Art sein wie etwa durch entsprechende thematische Bezüge oder Strukturen zum Ausdruck kommen. Unter Judentum wird hier der gesamte Prozeß kultureller Wertschöpfung durch Juden verstanden.

Das Aufstellen einer solchen Hypothese erscheint auch deshalb nötig, um den Automatismus zu durchbrechen, alles was von Juden geschrieben wurde, als jüdisch zu bezeichnen. Es macht eben einen großen Unterschied, ob von Juden in der Literatur oder von jüdischer Literatur die Rede ist. Üblicherweise werden diese Termini miteinander vermengt bzw. synonym gebraucht. Die von einem arabischen oder tscherkessischen Israeli in Hebräisch geschriebene Biographie über Attatürk ist jedoch ebenso wenig jüdische Literatur wie die von einem deutschen Juden verfaßte Ballade übers Waldsterben oder die von einem zum Judentum konvertierten Polen in Jiddisch geschriebene Novelle über den deutschen Zollverein. Jedenfalls ebenso wenig zwangsläufig wie man bei einem Deutschen davon ausgehen kann, daß er nur auf Deutsch schreibt.

Auf dieser Vorbemerkung aufbauend wird die These vertreten, daß Juden seit 1945 in der deutschen Literatur überwiegend als Juden geschrieben haben und ihre Werke überwiegend zur jüdischen Literatur gezählt werden können. In der Weimarer Republik war es genau anders herum. Die Gründe hierfür liegen im wesentlichen in dem durch die Shoah erfolgten Identitätswechsel. Dies wird am

besten deutlich, indem die wichtigsten Änderungen im deutsch-jüdischen Identitätsraum skizziert werden.

4. Vom Talmudjuden zum Bildungsjuden - Etappen jüdischer Identität

Juden im deutschen Sprachraum gibt es noch bevor sich der Terminus deutsch als Bezeichnung für die westfränkische Bevölkerung etabliert. Die älteste Urkunde, in der jüdisches Leben in Deutschland überliefert ist, stammt von 321.⁶² Die älteste von Juden in Deutschland erhaltene Dichtung erfolgte als Reaktion auf die Kreuzzüge um 1000 von Simon Ben Isaak sowie Gerschom und Benjamin Ben Serach im 11. Jahrhundert. Die jüdische Literatur in deutscher Sprache beginnt mit Süßkind von Trimberg, einem Spruchdichter aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die in mittelhochdeutsch verfaßte Lyrik bleibt jedoch über lange Zeit eine Ausnahme, weil Juden bis ins 18. Jahrhundert sich nur sehr vereinzelt des Deutschen als Schriftsprache bedienten. Geschrieben wurde entweder auf Hebräisch oder etwa seit dem 15. Jahrhundert auf Jiddisch. Dabei handelte es sich vor allem um religiös geprägte Werke wie bei den auch heute noch viel beachteten Kommentaren zum Talmud und Rechtskodizes für das tägliche Leben. Juden und Deutsche lebten seit Ende des Hochmittelalters bis ins 18. Jahrhundert eher neben- als miteinander. Ursächlich hierfür waren die geschlossenen Strukturen des Ghettos, das alleinige Ergebnis der feindlichen Umwelt.⁶³ Jüdische Identität hatte sich auch vor der Errichtung spezieller Judenviertel durch die Zentrierung des jüdischen Lebens auf Thora und Talmud erhalten können. Sie war also nicht, wie oft behauptet, das Ergebnis der Ghettoisierung.

⁶²Es handelt sich um ein Dekret Kaiser Konstantins, das im *Codex Theodosianus* überliefert ist. Diese 438 vollendete Sammlung des spätrömischen Kaiserrechts erwähnt eine jüdische Gemeinde in Köln. Quelle: Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 2 Bände, Bd. I, S. 45.

⁶³Geschlossene, mit Mauern und Toren versehene jüdische Siedlungsgebiete, in die Juden eingewiesen wurden und in denen den Christen das Wohnen verboten war, gibt es in Deutschland erst seit Ende des 13. Jhds.

Der Einbruch in die weitgehend homogenen Strukturen kam schlagartig und führte zu radikalen und schmerzhaften Auflösungserscheinungen jüdischer Identität. Moses Mendelssohn, der jüdische Autodidakt, der sich heimlich und nächtens Deutsch beigebracht hatte, wollte anfangs als Brückenbauer zwischen Juden und Deutschen fungieren, wollte die Juden zum Studieren der deutschen Sprache ermuntern und die Deutschen für jüdische Kultur interessieren. Die Öffnung blieb jedoch ohne Resonanz bei den Deutschen, führte eher dazu, daß jüdische Intellektuelle zur Konversion aufgefordert wurden und auch Mendelssohn seine Vorhaben der gegenseitigen Öffnung vergaß. Von der Anerkennung der im Zeichen der Aufklärung stehenden Berliner Geisteswelt berauscht, schrieb er Hymnen ans preußische Vaterland und an Friedrich den Großen. Nach den Siegen der Preußen bei Roßbach und Leuten im Siebenjährigen Krieg verfaßte er Predigten für Bethäuser und Gemeinden, in denen er überschwenglich deutsche Tugenden pries. Der alte Fritz dankte es ihm mit der Weigerung, den Gelehrten in die preußische Akademie der Wissenschaften aufzunehmen. Ebenso vernichtend waren die Folgen in der eigenen Familie. Von sechs Kindern konvertierten vier zum Christentum.⁶⁴

Wenn Mendelssohn seine Versuche der Annäherung von deutscher und jüdischer Kultur gegen Ende seines Lebens auch nüchterner betrachtete und sich seit dem Streit mit Johann Kaspar Lavater zu einem unzweideutigen Bekenntnis zum Judentum gezwungen sah, so waren seine Versuche, die Juden zum kulturellen Spagat zu ermuntern, jedoch prägend für das Verhältnis von Deutschen und Juden bis zum Ende der Weimarer Republik. Dieses Verhältnis läßt sich folgendermaßen skizzieren:

⁶⁴Die Assimilation war in der dritten Generation fast vollständig. Von seinen 9 Enkelkindern war es nur Alexander Mendelssohn, der nicht konvertierte. Quelle: David Sorkin, *Moïse Mendelssohn. Un penseur juif à l'ère des Lumières*, aus dem Englischen v. Flore Abergel, Paris, Albin Michel, 1996, S. 149.

Es war vor allem eine einseitige Werbung der Juden um Anerkanntwerden und Anerkennung ihrer Leistungen: ein verzweifelter Einbruchversuch in die mit Dauersperrfeuer belegte Kulturfestung Europa. Umgekehrt gab es bei den Deutschen nur sehr selten Interesse fürs Judentum. Seltsamerweise hielt man sich, kaum daß man mit jahrtausendalter Verspätung und als vorletzte der europäischen Nationen lesen und schreiben gelernt hatte, für ein Volk der Dichter und Denker, während den Juden jeder kulturelle Feinsinn abgesprochen wurde. Wer als Deutscher Hebräisch oder die Lebensgewohnheiten von Juden studierte, tat dies, wenn nicht wie die protestantischen Bibelgelehrten aus Übersetzungsinteresse, in der Regel mit der Absicht, den Juden zu schaden.

Das Bemühen vieler Juden zielte weniger auf das Anerkanntwerden als Jude, als auf das Anerkanntwerden als Deutscher. Juden, die mit der Aufklärung in Berührung kamen, begriffen die Chance, um den Preis der Aufgabe ihrer jüdischen Identität erstens dem Ghetto zu entkommen und zweitens in die Gesellschaft der Deutschen aufgenommen zu werden. Es ging also nicht um die Aufnahme eines Dialogs, sondern um das Abstreifen der alten Identität. Statt Öffnung Aufgabe, statt der Thematisierung einer Identitätskrise der fliegende Identitätswechsel, statt Kommunikation Assimilation.

Mit dem Verschwinden des Ghettos entstand eine Pluralität jüdischer Identitätsformen nie gekannten Ausmaßes. Wer sich nicht völlig assimilierte, erlaubte sich wenigstens eine lockere Form der Bindung, pflegte das jüdische Erbe als ausgefallenen Farbtupfer der ansonsten strammdeutschen Kultur, sah sich gewissermaßen wie ein Bayer im Trachtenjackerl als regional-germanische Besonderheit. Die ethnischen oder nationalen jüdischen Kategorien wurden zum Schreckgespenst. Etliche Juden konvertierten nur der Form halber, um möglichst wenig soziale und berufliche Nachteile zu haben. Sie verstanden ihre Konversion wie Heine und Böme als Eintrittskarte in eine Welt, die ihnen sonst verschlossen

geblieben wäre. Die nachhaltigste Konsequenz war jedoch der Umbau der jüdischen Identität von einer ethnischen in eine religiöse. Man wollte nicht mehr Jude sondern Deutscher mosaischer oder Deutscher israelitischer Religion sein, so wie es protestantische, kalvinistische und katholische Deutsche gab. Deshalb grenzte sich die Mehrheit dieser Reformjuden scharf und verletzend von den sogenannten Ostjuden ab, die, wie im Berliner Scheunenviertel, an der halachischen Ethik ihrer jüdischen Identität festhielten.

Eine weitere Verschiebung von identitätsstiftenden Werten fand durch die zunehmende Verinnerlichung des seit der Aufklärung verbreiteten Emanzipations- und Bildungsideals statt. «Bildung macht frei»⁶⁵ war nicht nur das Motto der Cotta'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart, sondern entwickelte sich zur Devise der Gründer von *Sulamith*, einer «Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter den Israeliten», die schon 1811 festgestellt haben will:

«Das Volk Abrahams arbeitet sich, mit unzähligen Hindernissen kämpfend, immer mehr zur Menschheit empor.»⁶⁶ Und, ergänzte Berthold Auerbach, der Autor der volkstümlichen «Schwarzwälder Dorfgeschichten» 1846: «Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das moderne von der Bildung aus.»⁶⁷ Mit Hilfe einer soliden Bildung hoffte der «Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens» die «gleiche glühende Liebe zur deutschen Kultur wie zur jüdischen Eigenart» zu sichern.⁶⁸

Das Humboldtsche Bildungsideal wurde zum Zauberwort und zum Allheilmittel der identitätsgequälten jüdischen Seele bis weit in die 30iger Jahre

⁶⁵George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1992, S. 10.

⁶⁶George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, a.a.O., S. 21.

⁶⁷George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, a.a.O., S. 23.

⁶⁸George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, a.a.O., S. 20.

dieses Jahrhunderts: Bildung galt als «Ritterschlag der Neuzeit», als die Währung, mittels der man sich die Integration in die deutsche Gesellschaft zu erkaufen können glaubte. War für Heine noch die Taufe der Schlüssel zur Anerkennung, so war es für den Juden des Kaiserreiches und der Weimarer Republik das Pauken von Latein und Griechisch, das Fressen ganzer Bibliotheken wissenschaftlicher und schöngestiger Literatur, um als vollwertiges Mitglied der deutschen Gesellschaft zu gelten. Die meisten Auseinandersetzungen, die rhetorischen und literarischen Schlachten um eine hegemoniale Definition jüdischer Identität wurden auf der Grundlage eines gemeinsamen Engagements für dieses Bildungsideal ausgetragen. Da fielen nur die Orthodoxen und einige wenige Zionisten raus. Ansonsten gab es in der durchschnittlichen jüdischen Familie «Goethezitate (...) beim täglichen Mittagessen.»⁶⁹

Mit der Shoa brach diese Architektur jüdisch-deutscher Identität zusammen. Weder Assimilation und Aufklärung, weder Reformen und Bildungsbeflissenheit, weder Vaterlandsliebe noch deutsche Kulturpflege, nicht einmal der Umbau in eine Religion hatte den Juden das nackte Überleben sichern können. Recht behalten hatten die Zionisten und die Orthodoxen. Die aber erklärten Deutschland zur verbotenen Zone und die in Deutschland verbliebenen, zurückgekehrten und sich neu ansiedelnden Juden als skrupellose, amoralische, so bemitleidens- wie verachtenswerte Verrückte. Dies hatte und hat bis heute deutliche Spuren im Bewußtsein der in Deutschland lebenden Juden hinterlassen. Sie wachsen gewissermaßen in einem identitätsfreien Raum auf. Weder können sie sich im Sinne ihrer Väter und Großväter als gute Deutsche ausgeben, noch als Orthodoxe oder Zionisten. Denn im einen Fall würde man Verrat an den in Auschwitz Ermordeten üben und im anderen Fall wäre man ja nicht in Deutschland sondern in Israel oder Amerika. Das Dilemma wird mit einem Trick gelöst. Man ist bestenfalls

⁶⁹George L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, a.a.O., S. 37.

Deutscher auf Widerruf, Israeli auf Abruf, frommer Jude in spe und eigentlich nur auf der Durchreise. Manche fühlen sich auch nach 30, 40 Jahren ihres Lebens im Nachkriegsdeutschland noch nicht einmal angekommen. Die Identität ist bis zum letzten Atemzug in der Vorbereitung, das Ich sitzt in einem Kibbuz und das Über-Ich in Jerusalem, während man in Stuttgart Schmattes verkauft und den erstaunten deutschen Freunden abends beim Bier, im besten Schwäbisch erklärt, daß man seit seiner Geburt auf gepackten Koffern sitze.

5. Die beschränkte Identität: von Schicksalsjuden, Hofjuden und eingebildeten Juden

«Judesein ist», formuliert Hilde Domin, «um es ganz deutlich zu sagen, keine Glaubensgemeinschaft für mich, keine Volkszugehörigkeit - "Ihr Volk", sagt man manchmal zu mir -, natürlich keine Rassenfrage. Es ist eine Schicksalsgemeinschaft. Ich habe sie nicht gewählt wie andere Gemeinschaften, die dann zu Schicksalsgemeinschaften werden. Ich bin hineingestoßen worden, ungefragt wie in das Leben selbst.»⁷⁰ Diese Ansicht - bereits von Wassermann vorgegeben - wird von vielen, vor allem den älteren, aus dem Exil zurückgekehrten Juden geteilt. Keine Bewunderung, kein Geborgensein, keine Erinnerung, keine Vertrautheiten. Nicht einmal ein aus der Irritierung geborenes argwöhnisches Goutieren einer großen Unbekannten. Der Schicksalsjude erfährt Judentum scheinbar immer gegen seinen Willen und immer durch Gewalt: «In Wirklichkeit waren für mich die erste große Entdeckung des Judentums, oder meines Judentums, die Schläge, die ich in der Schule bekommen habe», erinnert sich Alfred Grosser.⁷¹ Und Jean Améry resümiert: «Es waren nicht die Nazis allein, die

⁷⁰ Hilde Domin in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, München, dtv, 1986, S. 88-99, S. 89 f.

⁷¹ Alfred Grosser, in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, a.a.O., S. 42-49, S. 42.

mich zum Juden gemacht hatten. Die Welt wollte mich als einen solchen.»⁷² Auch Wolfgang Hildesheimer antwortet auf die Frage, worin sein Judentum bestehe, als hätte er sich mit Hilde Domin abgesprochen: «Am ehesten noch würde ich es als Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft definieren.»⁷³ Noch distanzierter äußert sich Erich Fried:

«Ich empfinde mich selbst nicht als Jude. (...) Mein Judentum ist durch die Erziehungsschicksale meiner Kindheit geprägt, und dadurch, daß Hitler mich in eine Gaskammer geworfen hätte, wenn er mich erwischt hätte.»⁷⁴

Wer meint, daß ihm das Schicksal eine unliebsame Identität beschert hat, der identifiziert sich aus der Antihaltung, dem Leiden, der Verzweiflung und der Wut daran. Da ihm das Wort Schicksal signalisiert, seinem Judesein, auch wenn er sich auf den Kopf stellte, nicht entkommen zu können, entdeckt er den Antihelden. Auch der Antiheld ist jedoch ein Held. Seine Identität mit ihm wächst mit dem Haß, aus dem sich dieses Heldentum speist. Kafka hat den Mechanismus dessen, was man negative jüdische Identität nennen könnte, am eindrucklichsten in der Erzählung *Eine kleine Frau* beleuchtet. Dort verwünscht eine Frau einen Mann, den sie nur vom Sehen her kennt, der ihr jedoch durch sein bloßes Dasein zuwider ist. Dieser sinniert verbissen darüber, wie er ihr helfen könnte, ihn wenigstens zu vergessen:

«Ich habe oft darüber nachgedacht, warum ich sie denn so ärgere; mag sein, daß alles an mir ihrem Schönheitssinn, ihrem Gerechtigkeitsgefühl, ihren Gewohnheiten, ihren Überlieferungen, ihren Hoffnungen widerspricht, es gibt derartige einander widersprechende Naturen, aber warum leidet sie so sehr darunter? Es besteht ja gar keine Beziehung zwischen uns, die sie zwingen würde, sie müßte sich nur entschließen, meine Existenz zu vergessen, die ich

⁷²Jean Améry, in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, a.a.O., S. 67-76, S. 73.

⁷³Wolfgang Hildesheimer, in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, a.a.O., S. 219-229, S. 219.

⁷⁴Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits*, a.a.O., S. 69.

ihr ja niemals aufgedrängt habe oder aufdrängen würde - und alles Leid wäre offenbar vorüber.»⁷⁵

Was der Mann auch immer unternimmt, bleibt jedoch fruchtlos. Je mehr er sich anstrengt, desto heftiger die Haßausbrüche der Frau. Als er mit dem Gedanken spielt, sich umzubringen, kommt ihm die Erkenntnis, daß selbst der Suizid das Problem nicht lösen würde. Denn die Tatsache, existiert zu haben, bliebe bestehen:

«Ihre Unzufriedenheit mit mir ist ja, wie ich jetzt schon einsehe, eine grundsätzliche; nichts kann sie beseitigen, nicht einmal die Beseitigung meiner selbst; ihre Wutanfälle etwa bei der Nachricht meines Selbstmordes wären grenzenlos.»⁷⁶

Daran knüpft Kafka ferner die Einsicht, daß er immer bleibt, was er ist, weil «die Veränderungen, welche die Sachlage im Laufe der Zeit erfahren zu haben scheint, keine Veränderungen der Sache selbst sind, sondern nur die Entwicklung meiner Anschauung von ihr.»⁷⁷ Die Logik ist bestechend. Obwohl der direkte Bezug zum Judentum nirgends erwähnt wird, spricht die Psychologie des Antihelden aus jeder Zeile. Er trotz dem Schicksal, das ihn so schäbig behandelt, indem er das Dasein gegen alle Gesetzmäßigkeiten und gegen aller Willen auch für sich requiriert. Diese Ansicht wird in Kafkas Briefen präzisiert:

«Die ganzen Nachmittage bin ich jetzt auf den Gassen und bade im Judenhaß. "Räudige Rasse" habe ich jetzt einmal die Juden nennen hören. Ist es nicht das Selbstverständliche, daß man von dort weggeht, wo man so gehaßt wird (Zionismus oder Volksgefühl ist dafür gar nicht nötig)? Das Heldentum, das darin besteht, doch zu

⁷⁵Franz Kafka, *Eine kleine Frau*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Max Brod, Taschenbuchausgabe in sieben Bänden, Frankfurt am Main, Fischer, 1983, *Erzählungen*, S. 184.

⁷⁶Franz Kafka, *Eine kleine Frau*, a.a.O., S. 187.

⁷⁷Franz Kafka, *Eine kleine Frau*, a.a.O., S. 188.

bleiben, ist jenes der Schaben, die auch nicht aus dem Badezimmer auszurotten sind.»⁷⁸

Der Antiheld bekennt sich dazu, Schabe, Käfer, Bazille zu sein, weil man ihn dafür hält und schreibt aus solcher Perspektive. Hat ihm das Schicksal die Rolle zugedacht, spielt er sie wenigstens mit der Macht und Bravour eines unausrottbaren Ärgernisses. Der Schicksalsjude sieht nur dieses Ärgernis: als Ungeziefer ins Leben gestoßen worden zu sein. Er addiert somit zur negativen Dialektik der Antisemiten seine eigene, nach dem Motto: Minus mal Minus gleich Plus. Die jüdische Literatur ist seit Moses Mendelssohn voll von Antihelden. Schriftsteller, die lieber keine Juden gewesen wären, es jedoch um so trotziger und nachhaltiger wurden, je mehr man sie dazu zwang. Dies ändert sich erst mit den im Nachkriegsdeutschland geborenen Juden und der Erfahrung, daß das Judesein in Deutschland gerade wegen Auschwitz auch Annehmlichkeiten brachte: die Annehmlichkeiten des Hofjudendaseins.

Es gibt kein anderes Land auf der Weltkarte, in dem es zur Zeit noch so lohnend wäre, Jude zu sein. Deutschland braucht seine Juden, um Lernfähigkeit zu demonstrieren und internationale Skepsis zu zerstreuen. Dafür holt der ansonsten sich nach allen Seiten abschottende deutsche Staat jüdische Flüchtlinge ins Land, die die überalterten Gemeinden seit 1989 in nur sieben Jahren verdoppelt haben, dafür ist die Regierung bedacht, den Zentralrat zu jedem gesellschaftlichen Ereignis zu befragen und ihn zum Gewissen der Nation zu erheben, dafür ist der Kreisverband jeder bundesdeutschen Partei bereit, mindestens einen Juden in den Vorstand zu wählen. Das Judesein in Deutschland verschafft Popularität, geschichtliche Originalität und Erlösung aus einem drögen Alltag. So mancher Jude sonnt sich darin, gibt es ihm doch die Möglichkeit, seine Biographie zu

⁷⁸Franz Kafka, *Briefe an Milena*, Erweiterte Neuausgabe, hrsg. v. Jürgen Born u. Michael Müller, Frankfurt am Main, Fischer, 1983, S. 288. Der Brief wurde in Prag, Mitte November 1920 geschrieben. Die Bezeichnung «rädige Rasse» steht im Original auf Tschechisch (Prasivé plemeno).

dramatisieren. Das Judesein in Deutschland muß nicht einmal mehr mit Inhalten gefüllt werden. Es reicht, es wie eine Monstranz vor sich herzutragen. Automatisch wird die Rolle des ewigen Opfers in den Träger hineininterpretiert und mit feuchten Augen quittiert. So profitieren die jungen Juden von der Zuordnung zu einem Leid, das sie selbst und oft auch ihre Eltern nicht erfahren haben. Sie richten sich in der Fiktion ein, die Hauptdarstellerrolle im Heldenepos *Der bessere Mensch* ererbt zu haben. Alain Finkielkraut drückte dieser moralischen Wichtigtuerei den Stempel «Einbildung» auf. «Der eingebildete Jude» und «Märtyrer durch Stellvertretung»⁷⁹, wie er es nannte, ist der am häufigsten anzutreffende Jude in der bundesdeutschen Öffentlichkeit.

Bessere Menschen kraft Geschichte: die so Geadelten danken es den Deutschen, diese Rolle spielen zu dürfen, zunehmend mit Stolz. Ein unter jüngeren, im Westen der Republik geborenen Juden immer häufiger anzutreffendes Phänomen. Längst steht Michael Wolffsohn mit seinem Bekenntnis zu Deutschland nicht mehr alleine da. «Ob es Ihnen paßt oder nicht, wir sind hier zu Hause»⁸⁰, antwortet der Schriftsteller Richard Chaim Schneider dem Journalisten Markus Krah, der für den *Jerusalem Report* die Titelgeschichte über deutsche Juden schreibt. Und die Studentin Edith Sharon Moser, die von sich selber sagt, daß sie Deutsche und Jüdin sei, meint, «daß es möglich ist, beides zu sein.»⁸¹ Juden in Deutschland genießen sich nicht mehr, das Wörtchen deutsch ihrer Identität zuzuordnen, wenn sie damit auch - vorerst noch? - im Ausland nicht unbedingt hausieren gehen.

Trotz des neuen Selbstbewußtseins fristet jüdische Identität im vereinigten Deutschland ein mit ungezählten Ängsten, Schuldgefühlen, Neurosen und

⁷⁹Alain Finkielkraut, *Der eingebildete Jude*, Frankfurt am Main, Fischer, 1984, 174 S., S. 7.

⁸⁰German, *Jewish And Proud of It*, in: *The Jerusalem Report*, Ausg. v. 27.11.1997, S. 24-28.

⁸¹A.a.O., S. 26.

Halbwissen befrachtetes Oberflächendasein. Man ist im Gegensatz zu den Eltern und Großeltern zwar stolz auf seine jüdische Identität, wüßte jedoch kaum Gründe zu nennen. Man weiß, was man nicht ist, aber man weiß nicht, was man ist. Hebräisch wird kaum und wenn, nur gebrochen gesprochen, Jiddisch außer ein paar zerlumpte Idiome schon gar nicht, die religiösen Bezüge, vor allem bei den Jüngeren fehlen völlig und um jemanden zu finden, der wenigstens in den biblischen Schriften deutscher Übersetzung gewühlt hätte oder gar ein Blatt Talmud lesen könnte, muß man schon mit der Lupe suchen. Dabei sind die deutschen Juden unter dem Dach einer Einheitsgemeinde organisiert, die sich als orthodox bezeichnet. Orthodox sind jedoch nur die Rabbiner und ein kleiner Kern von Gläubigen. Zu welcher skurriler Bewußtseinspaltung dies führt, läßt sich etwa beim Vorsitzenden des Zentralrats der Juden, Ignaz Bubis ablesen, der die Beibehaltung der orthodoxen Strukturen befürwortet, während er am Schabbat in der Gegend herumreist, um politische Termine wahrzunehmen oder der Journalistin Edith Kohn gegenüber angibt, ein Jude dürfe Pferdefleisch essen, worüber jedem gesetzestreuen Juden die Haare zu Berge stehen.⁶²

Ob Schicksalsjude oder eingebildet, ob Jude aus Solidarität oder wieder ein wenig deutsch, die Unfähigkeit, sagen zu können, was Judentum außer Leichenbergen, ein wenig Klezmer und einer romantisierten Wüstentradiation heute noch wäre, hängt den meisten Jeckes an.

⁶²Ignatz Bubis, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* - Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn - Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1993, S. 65.

6. Streifzüge durch die jüngere jüdische Nachkriegsliteratur

Was Juden nach dem 2. Weltkrieg in deutscher Sprache schrieben, vor allem die jüngeren, ist randvoll mit Identitätsproblematik. Als gäbe es nur dieses Ventil für Orientierungslosigkeit, schreiben sie, was das Zeug hält, sich den Frust über die Luftblase Identität vom Hals. Micha Brumlik zum Beispiel, der in seinem Buch *Kein Weg als Deutscher und Jude*, Tacheles redet. Dort schildert der 2 Jahre nach Kriegende in der Schweiz geborene, nach Frankfurt übergesiedelte, nach Israel aus- und in die BRD rückgewanderte Autor seine Odyssee vom 68iger zum Pseudoorthodoxen, vom Kibbuznik zum Anarchisten, vom Sozialisten zum Reformgläubigen und Grünen. Sein Motiv:

«Die Geschichte, die ich erzählen will, meine Geschichte, ist auch die Geschichte eines mehrfachen Verlustes und der fortgesetzten Versuche, des Verlorenen dennoch habhaft zu werden.»⁸³

Mit schonungsloser Offenheit dekonstruiert der Autor seine Identitätsgelüste, kokettiert er mit seinem Anderssein, daß er zwar auch aus der Fremdbestimmung begreift, hinter dem er jedoch mehr wittert, als bloßes Reagierenmüssen. Seine Versuche, das Judentum nicht nur durch die Geschichte des Antisemitismus zu verstehen, bleiben jedoch im Ansatz stecken. Ausgerechnet in Israel, in das er wie viele andere aus Drang zur Selbsterfahrung einwandert, entfremdet er sich dem Judentum. Kaum wieder in Deutschland, verspricht er in einem Fernsehinterview, die BRD definitiv zu verlassen, sollte es jemals eine gemeinsame Gedenkstätte für Täter und Opfer geben. Als diese schließlich in Form der «Neuen Wache» in Berlin eingeweiht wird, empört er sich zwar über diese «steinerne Ohrfeige» und «immerwährende Verhöhnung der hier lebenden Juden», aber er bleibt.⁸⁴

⁸³Micha Brumlik, *Kein Weg als Deutscher und Jude - Eine bundesrepublikanische Erfahrung*, München, Luchterhand, 1996, S. 9f.

⁸⁴Micha Brumlik, *Kein Weg ...*, a.a.O., S. 159.

Autobiographisch geht es auch bei Rafael Seligmann zu, der im Nachwort zu seinem Essay *Mit beschränkter Hoffnung* erklärt:

«Die entscheidende Aufgabe dieses Buches aber lautet: Einblick in die seelische und gesellschaftliche Situation der "jüdischen Mitbürger" (...) im heutigen Deutschland zu gewähren.»⁸⁵

Einblick gibt er zuhauf und der ist alles andere als einheitlich und alles andere als angenehm. Deutschlands Juden entstammten dem «Holocaust-Adel». Sie seien «Exoten des Grauens» und Hitler, Himmler, Heydrich & Co müsse man als die «Identitätsschöpfer» der postmodernen Judenindianer sehen.⁸⁶ Die Judenfeinde stünden an der Stelle Gottes und das Judentum sei zur Ersatzreligion von Verfolgten und sich verfolgt Fühlenden verkommen. Seligmann, 1947 in Israel geboren und ab dem 10. Lebensjahr in München aufgewachsen hat sich einen zweifelhaften Ruhm als «Nestbeschmutzer»⁸⁷ und rasender Reporter des jüdischen Gemeindeinnenlebens erworben. Dabei gerät der literarische Tausendsassa gelegentlich zum Hampelmann seiner Ansprüche. Etwa wenn er ernsthaft fordert, die Juden Deutschlands sollten ihren Shoa-Rummel einmotten, «um nach einem halben Jahrhundert inneren Exils (...) wieder zu deutschen Juden zu werden», damit Hitlers Streben nach einem «judenreinen» Deutschland sich nicht noch nachträglich verwirkliche.⁸⁸

Nach israelischem Recht Jude und nach jüdischem Recht Nichtjude ist Peter Finkelgruen ein klassischer Zwischenweltler. Der 1942 in Schanghai geborene, in

⁸⁵Rafael Seligmann, *Mit beschränkter Hoffnung: Juden, Deutsche, Israelis*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1991, S. 315.

⁸⁶R. Seligmann, *Mit beschränkter Hoffnung*, a.a.O., S. 96 ff.

⁸⁷Allgemeine Jüdische Wochen-Zeitung (ohne Angabe des Datums). Zit. aus dem Klappertext des Buches *Mit beschränkter Hoffnung*, a.a.O.

⁸⁸R. Seligmann, *Mit beschränkter Hoffnung*, a.a.O., S. 316.

Prag und Haifa aufgewachsene und heute in Köln lebende Journalist und Buchautor wurde einem größeren Publikum zuerst durch sein Werk *Haus Deutschland* bekannt, in dem der Autor dem Mörder seines Großvaters nachspürt und die Geschichte dieses ungesühnten Verbrechens autobiographisch aufzieht.⁸⁹ Finkelgruen ist mit seinen detailgetreuen Schilderungen, wie die bundesdeutsche Justiz einen der ungezählten Todesengel auffing, ein meisterhaftes Psychogramm der nazistischen Verwandlungskünstler und ihrer Helfer gelungen. Gleichzeitig erhellt er die unter deutschen Dächern herrschende Sprachlosigkeit zwischen Deutschen und Juden. Alle Dialoge werden von deutscher Seite aus simuliert. Wo ein Staatsanwalt oder Richter den Mund aufmacht, geht es ums Nichtsprechenwollen, wo er Fragen stellt, geht es ums Nichtwissenwollen, wo er zuhören muß, geht es ums Nichthörenwollen. Am Ende dieses Schurkenstücks der Sonderklasse fragt der Leser sich, ob es den Mord überhaupt gegeben hat und der jüdische Großvater nicht etwa sein Ableben dem KZ-Aufseher Anton Malloth freiwillig angeboten hat, ihm möglicherweise sogar aufgedrängt hat.

Als Wanderer zwischen den Welten sieht sich auch Richard Chaim Schneider. Der 1957 in München geborene, in Holland und Österreich ansässig gewesene Autor und Journalist lebt heute in Israel und der BRD. Was sich schon in seinem Namen andeutet - dem deutschen Richard und dem jüdischen Chaim, verrät auch sein bekanntestes Buch:

«Das Uneindeutige, die Ambivalenz scheint sich als der eigentliche Normalzustand in meinem Leben herauszukristallisieren. In Zwischenwelten leben, das ist mein Zuhause»⁹⁰

⁸⁹Peter Finkelgruen, *Haus Deutschland oder die Geschichte eines ungesühnten Mordes*, Berlin, Rowohlt, 1992.

⁹⁰Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, München, Kindler, 1994, S. 255.

Schneider schreibt aus dem Wunsch, sich seiner «psychischen Zerrissenheit»⁹¹ als Jude zu widmen. Dabei geht es ihm besonders darum, «die Problematik deutsch-jüdischer Existenz von innen darzustellen»⁹², d.h. aus dem Blickwinkel eines Betroffenen und weniger in Frontstellung zu dem Material, das man als Jude über sich selber liest. Seine Identität wie die des Juden im allgemeinen sieht er als fließende, sich unablässig neu definierende, an der von allen Seiten gezerrt und gezogen wird, ganz besonders von der deutschen und von der jüdischen Seite, aber nicht nur von dort.

Schneiders Welt ist keine bipolare, sondern eine sich angestrengt multiplizierende. Das Zwischenweltdasein sieht er nicht als simplen Spagat, sondern als ein Sich-Ausspinnen in einem Netzwerk von Bezugspunkten eines undefinierbaren Kosmos. Daß Juden nach Deutschland zurückkehrten, sei ein grundlegender Fehler gewesen, weil es die Selbstachtung der jüdischen Gemeinschaft «noch mehr untergraben» habe, «als dies die Nazis in den Ghettos, in den KZ, in den Todes- und Vernichtungslagern schon so erfolgreich getan hatten.»⁹³ Dies habe bis heute fatale Folgen, denn «nirgends auf der Welt leben Juden mit so gravierenden Brüchen in ihrer Seele wie in Deutschland, nirgends ist ihre Identität so fragwürdig wie hier».⁹⁴ Weshalb er Deutschland dennoch als Zuhause bezeichnet, rühre aus dem Umstand, daß man sich als Jude «immer und überall im Exil» befinde:

«Damit muß ich mich allmählich abfinden. In Deutschland leben: das bedeutet die Sehnsucht nach den genetischen Fleischtöpfen. In Israel leben: das ist immer die Sehnsucht nach den sprachlichen

⁹¹Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, a.a.O., S. 11.

⁹²Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, a.a.O., S. 12.

⁹³Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, a.a.O., S. 20.

⁹⁴Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, a.a.O., S. 22.

Fleischtöpfen. (...) Ich gehöre auf jeden Fall zur Wüstengeneration. Ich bleibe ein Wanderer und ganz sicherlich ein Jude.»⁹⁵

Nicht viel Federlesens mit sich, dafür um so mehr mit dem deutschen Michel, machen Lea Fleischmann, Henryk Broder und Chaim Noll. Alle drei leben davon, daß sie den Deutschen unentwegt erzählen, daß es mit ihnen und in Deutschland nicht zum Aushalten ist. Lea Fleischmann und Broder wanderten nach einer spektakulären öffentlichen Erklärung, in der sie ihre Gründe darlegten, weshalb Juden nicht in Deutschland leben sollten, Anfang der 80iger Jahre nach Israel aus.⁹⁶ Lea Fleischmann, ebenfalls Jahrgang 1947, gab ihre deutsche Staatsbürgerschaft auf und lebt heute als orthodoxe Jüdin und Schriftstellerin in Jerusalem. Broder, der 1958 als 12jähriger aus Polen nach Deutschland kam, kehrte in die BRD zurück, ist erfolgreicher Buchautor und schreibt u.a. für den *Spiegel*. Er ist einer der begnadetsten, ganz sicher der meist gehaßte Polemiker in deutscher Sprache, was ihm während des Golfkriegs, als er die deutsche Linke bezichtigte, mithilfe der irakischen Armee an den Juden vollenden zu wollen, was ihre Väter und Großväter nicht geschafft hätten, eine Kloake an kiloschweren Leserbriefen einbrachte.⁹⁷

Chaim Noll, Jahrgang 1954, wurde vor allem durch seinen Roman *Der goldene Löffel* und die beiden autobiographischen Essays *Nachtgedanken über Deutschland* und *Leben ohne Deutschland* bekannt. Der aus der DDR stammende Meisterschüler an der Akademie der Künste der DDR, Lyriker und Journalist wanderte nach Italien und Israel aus, kehrt jedoch immer wieder, wie auch Lea Fleischmann, zu Vorträgen in die BRD zurück. Sein Markenzeichen ist eine

⁹⁵Richard Chaim Schneider, *Zwischenwelten*, a.a.O., S. 255.

⁹⁶Henryk M. Broder, *Für Juden gibt es hier keine Normalität*, in: *Der Spiegel*, Nr. 17, v. 20.4.1981, S. 39-55; Lea Fleischmann, *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1980.

⁹⁷Siehe hierzu Henryk M. Broder, *Unser Kampf*, in: *Der Spiegel*, Nr. 18, v. 19.4.1991, S. 255-267. Unterhaltsam: die Leserbriefe in den Folgenummern.

messerscharfe Analytik und pointierte Kritik der nachkriegsdeutschen Realitäten, denen er zwar in personam, nicht aber sprachlich den Rücken kehrte:

«Ich glaube, das Beste, was Deutschland besitzt, ist seine Sprache. Diese Sprache ist ein Ort, an dem ich mich zu Hause fühle. Aber nicht der einzige. Muß Zuhause etwas Einmaliges sein?»⁹⁸

Aus der DDR stammt auch Barbara Honigmann, die es ebenfalls nicht in Deutschland hielt. Die 1949 geborene Jüdin wanderte «Nach Hause in die Fremde»⁹⁹ durch einen «dreifachen Todessprung ohne Netz: vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein.»¹⁰⁰ Dort hat sie sich die große orthodoxe Gemeinde in Straßburg als neues Zuhause ausgesucht. Obendrein mit dem schriftstellerischen Anliegen, sich als Jüdin «nicht immer nur negativ, über Antisemitismus und Verfolgung (zu) definieren, sondern das biographische Loch auch mit Inhalten (zu) füllen.»¹⁰¹ Sie ist durch zahlreiche Erzählungen und Romane wie zuletzt *Soharas Reise* einer breiten Öffentlichkeit bekannt. Ständig wiederkehrendes Motiv ist die Wanderschaft, das Ausbrechen aus Bewegungsroutinen, die Identität als Prozeß. Dabei werden Selbstverständlichkeiten auf den Kopf gestellt, Ferne zur Nähe und Nähe zur Ferne erklärt. Es kommt eben immer nur auf die Perspektive an, ob Ozeane trennen oder verbinden.

Ebenfalls in Frankreich lebt Georges-Arthur Goldschmidt. Der aus Hamburg stammende, 1938, zum Zeitpunkt seiner Vertreibung 10 Jahre alte Autor überlebte die Shoa in einem Kinderheim in den Savoyer Alpen und entschied sich, nicht nach

⁹⁸Chaim Noll, *Leben ohne Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1995, S. 91.

⁹⁹Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde, Sechs Erzählungen*, Hamburg, Luchterhand, 1989, S. 113.

¹⁰⁰*Bonsoir, Madame Benhamou*, in: Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde*, a.a.O., S. 111.

¹⁰¹Gespräch mit der *Badischen Zeitung* v. 13.1.87; zit. nach KLG (Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur).

Deutschland zurückzukehren. Sein 1991 veröffentlichter Roman *Die Absonderung*, ein lyrisches Werk, reich an Metaphern und auf die Natur bezogenen Sprachbildern, ist eine deutsche Premiere. Goldschmidt hatte bis dato alle Romane und Essays nur in Französisch geschrieben.

Auch Gila Lustiger ist eine in Frankreich lebende Jüdin aus der Bundesrepublik. Sie studierte in Israel Germanistik und ging, nachdem sie in Tel Aviv als Lektorin gearbeitet hatte, mit ihrem Mann, dem Dichter Emmanuel Moses nach Paris. Die 1963 geborene Frankfurterin veröffentlichte als erste im Nachkriegsdeutschland geborene Jüdin 1995 einen viel beachteten Roman über die Shoa. *Die Bestandsaufnahme* ist ein Episodenroman, der das Schicksal von Tätern und Opfern aus der Anonymität des Grauens in einer nüchternen, unsentimentalen Sprache miteinander verkettet. Ihr Sarkasmus unterstreicht die Kälte des Vernichtungsapparates:

«Er sei ein dummer Hund, antwortet ihm der Schreiber und notiert neben dem Namen die Nummer, die der Häftling nun tragen wird. Eine schöne Nummer, nicht zu niedrig und nicht zu hoch. Ein Mittelklasse-KZler, der nach rechts abgeht. Seinen zwei Knaben, Dani und Benjamin, hat man die Nummer mit Tinte schon auf die Brust geschrieben, weil das Tätowieren hier keinen Sinn hat. Sie sind mit der ersten Fuhre mitgefahren und haben die Ehre, als erste in die Bade- und Inhalierräume zu treten, vor denen sie nun nackt stehen, weil man ja bekanntlich nicht mit Kleidern desinfiziert werden kann. Nur wissen sie nicht, daß sie die Läuse sind, die vernichtet werden sollen. Nur wissen sie nicht, daß aus den Duschköpfen des fünfundzwanzig Quadratmeter großen Raumes, der zwischen sieben- und achthundert Juden fassen kann, kein Wasser und auch kein Seifenwasser und auch kein Rosenwasser, sondern reinstes und teures Zyklon B strömen wird, an dem sie langsam ersticken werden, wofür ihre Eltern bezahlen, mit ihrer Arbeit und den erfaßten Wertgegenständen, die die Hotelbesitzerin übersehen hat, weil man hier in Auschwitz für alles bezahlt, und vor allen Dingen für den Tod der Kinder.»¹⁰²

¹⁰²Gila Lustiger, *Die Bestandsaufnahme. Roman*, Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag (AtV), 1996, S. 314.

Was das mit ihr zu tun hat, der Nachgeborenen? Die Antwort mag sich in dem Zitat von Johannes Bobrowski finden, das die Autorin ihrem Werk voranstellt: «Wo Liebe nicht ist, sprich das Wort nicht aus.»

Geliebt hatten die Juden ihr Deutschland im wahrsten Sinne des Wortes bis zur Vergasung. Was danach kam, war ein Stochern in der Asche der Toten, der Versuch, das Unverständliche zu verstehen, indem man zu rekonstruieren begann. Während die Deutschen ihre Städte wiederaufbauten, versuchten auch die Juden zu rekonstruieren und zu analysieren, was von jüdischer Identität nach Auschwitz noch geblieben war.

7. Mit dem historischen Gedächtnis zurück in die Zukunft

Wer die Werke der jüngeren Autoren unter die Lupe nimmt, stellt fest, daß viele von ihnen weg von der Schicksalsgemeinschaft und zu etwas hin wollen, das sie nicht so einfach zu beschreiben wissen. Der russisch-jüdische Schriftsteller Ilja Ehrenburg konnte noch erklären: «solange es auch nur einen einzigen Antisemiten gibt, werde ich mit Stolz versichern, Jude zu sein.»¹⁰³ Dieser Satz war lange Zeit die ungeschriebene Minimaldefinition des Judeseins vieler Juden. Von dieser «negativen raison-d'être»¹⁰⁴ wollen die Nachkriegsgeborenen nichts mehr wissen. Der Schicksalsjude ist im Aussterben begriffen. Er reduziert sich auf jene, die ihren ganzen Glauben in die Aufklärung investierten und verbittert über das Scheitern der Aufklärer wie über ihr Scheitern als Antijuden zu jüdischen Antihelden wurden.

¹⁰³Zit. n. Alan M. Dershowitz, *Chutzpah*, New-York, Touchstone, 1991, S. 14.

¹⁰⁴Ebd.

Daß immer weniger Schriftsteller ihr Bekenntnis als Jude ausschließlich an die Existenz des Antisemitismus knüpfen, kann nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß sich jüdische Identität überwiegend «noch immer innerhalb des Krafffeldes» konstituiert, «das von Aufklärung, Antisemitismus und Zionismus bestimmt wird.»¹⁰⁵ Die Sehnsucht nach den Werten der Alten, dem Meer enzyklopädischen Wissens, erzählerischer Tiefe, filigranen Witzes und bodenständiger Weisheit des Talmuds, wie etwa im Werk Barbara Honigmanns thematisiert, bleibt nach wie vor die Ausnahme. Zu sehr dominiert noch die Auffassung vom Talmudjuden als mittelalterlichem Gespenst. Aufklärung und *Haskala* haben das Judentum, das nie eine Religion war, zur Religion umdefiniert. Davon hat es sich bis heute nicht erholt. Emanzipation nannte und nennt die Mehrheit der Forschung den Eintritt der Juden in die Moderne. In Wahrheit war die Aufklärung der Beginn des jüdischen Mittelalters, bedeutete der Umstieg ins okzidentale Denken den Ausstieg aus einer beweglichen, toleranten, weltoffenen in eine starre Existenz, in die Borniertheit nationalstaatlichen Denkens einerseits und in die Arroganz universalen Hinwegsäbelns aller Unterschiede andererseits. Mit Moses Mendelssohn tauschten die deutschen Juden spielerische Denkart gegen systematisches Schubladendenken, wechselten sie aus der Lebendigkeit ungebundenen jüdischen Dialogs in die wissenschaftliche Besserwisseri des Abendlandes und in eine mit kriegerischem Romantizismus aufgeladene Weltentrücktheit. Um von den Deutschen endlich als Menschen behandelt zu werden, waren sie bereit, jeden Preis zu zahlen, bis hin zum Versuch der sklavischen Eindeutschung ihrer Identität.

Daß sich etliche der alten Strukturen jüdischen Denkens dennoch in die Moderne gerettet haben, verdanken die Juden ihrem historischen Gedächtnis, das trotz aller Anpasserei und assimilatorischen Bestrebungen nicht zu neutralisieren

¹⁰⁵Michael A. Meyer, *Jüdische Identität in der Moderne*, Aus dem Amerikanischen von Anne Ruth Frank-Strauss, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992, S. 134.

ist. Es taucht auch dort auf, wo es am wenigsten vermutet wird: bei den Assimilierten und Überangepaßten, die den Juden längst aus dem Judentum ausgekoppelt und ihn nur noch als soziologisches Phänomen begreifen.¹⁰⁶ Das historische Gedächtnis baut nicht nur auf den leidvollen Erfahrungen, sondern vor allem auf einem Kern jüdischen Denkens, der wegen seiner dynamischen Struktur dem westlichen Denken gegenüber Bestand hat und überall dort auszumachen ist, wo Juden schriftliche Zeugnisse ihres geistigen Schaffens hinterließen.

Atome dieses Kerns zu skizzieren, sie an den Wurzeln jüdischer Identität und als ein Phänomen zu begreifen, das sich häufig literarisch äußert, soll Aufgabe der nachfolgenden Darstellung sein.

¹⁰⁶Siehe hierzu André Nehers Ausführungen zum Juden ohne Judentum in: *L'identité juive*, Paris, Payot, 1994, insb. S. 9 ff.

III. Das Buch: die Drehscheibe jüdischen Denkens

«Die Bibel ist kein Buch, sondern eine Bibliothek.»

Italo Calvino, *Una Pietra Sopra*

Am Anfang war das Buch. Als erstes von sieben Konzepten existierte die Thora schon vor der Erschaffung der Welt.¹⁰⁷ *Die Thora Keduma* oder Ur-Thora gilt als das Hoch- und Tiefbauamt des Universums, die Gemeinschaft der hebräischen Buchstaben als das erste Architekturbüro. Das Buch der Bücher ist Skizze und Plan und Gebrauchsanweisung für die Konstruktion von Materie und Ursprung von Materie: «schwarzes Feuer auf weißem Feuer»¹⁰⁸, die in Buchstaben gegossene Stofflichkeit, Stahlgerüst eines unendlichen Raumes. In ihren Dimensionen übertrifft sie alle denkbaren Maße.¹⁰⁹ Die Thora - so erklären die Kabbalisten - ist kein Werk Gottes sondern Gott selbst: «denn die Thora ist nicht etwas außerhalb von Ihm, und Er ist nicht etwas außerhalb der Thora.»¹¹⁰ Die jüdischen Mystiker belegen dies u.a. durch Rechenbeispiele. Die Wörter «Buch» und *Hashem*, «Der Name», wie Gott im Judentum genannt wird, haben im Hebräischen den gleichen numerischen Wert.¹¹¹ Und der Talmud wiederholt an mehreren Stellen den viel zitierten Satz: *Ein mukdam umeuchar batora*: «es gibt kein Vorher und Nachher in der Thora.»¹¹²

¹⁰⁷Rabbenu Nissim Ben Ruben (Ran), *Nedarim*, 39 a. Ran war ein bedeutender Rechtsgelehrter in Barcelona (1320-1380).

¹⁰⁸Rabbi Shimon Ben Lakish in: *Jalkut Shimoni*, «Teruma», Remes 365: *Shir Hashirim Rabba*, 5; *Jeruschalmi Sota* 8,3 und *Jerach Shekalim*, 10.

¹⁰⁹«Länger denn die Erde ist ihr Maß, und breiter denn das Meer.» (*Hiob*, 11, 9.)

¹¹⁰Recanati, *Ta'ame Mitzwoth*, Basel 1581, Bl. 3a. Auch im *Sohar* selbst findet sich II, 60a der Satz, daß Gott selbst Thora genannt wird. Zit. nach Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 8.Aufl. 1995, S. 64.

¹¹¹Jeder hebräische Buchstabe hat einen Zahlenwert. Alef entspricht 1, Bet 2 usw. Daraus ergibt sich in jedem Text eine numerische Struktur der Sprache, die zusätzliche Vergleichs- und Interpretationsmöglichkeiten eröffnet. Diese Methode nennt man *Gematrie*. Die beiden hebräischen Wörter für «Buch» (*Sefer*) und «Gott» (*Schem*) haben jeweils den Zahlenwert 340.

¹¹²*Pessachim*, 6 b; Jer., *Schekalim*, 6 a; *Sanhedrin*, 49 b.

Die Thora als «präexistenzielles Wesen»¹¹³, das sich selbst schuf und als Daseinsform die hebräischen Buchstaben wählte, sollte 2000 Jahre nach der Urschöpfung¹¹⁴ das Verschmelzen Gottes mit der Schrift dem Volk Israel vorexerzieren: «Ich bin der Ewige, dein Gott... *Anochi Hashem Elokeicha*» heißt es einleitend im Dekalog.¹¹⁵ «*Anochi-ich, dein Gott*» als Abkürzung für *Ana nafshi cetivat jahavit*¹¹⁶ dem ersten leidenschaftlichen Bekenntnis für Literatur: «Ich, der Allmächtige, übergebe meine Seele der Schrift.» Und das Volk wurde Zeuge dieser Übergabe. Es sah die Stimmen am Fuße des rauchenden Sinai: «*ve chol haam roim et hakolot*»¹¹⁷ und «es hörte», mit den Worten Rabbi Akivas gesprochen, «das, was es sah.»¹¹⁸ Die Verdrehung der Begriffe ist kein Zufall, das Paradoxale hat Methode. Sie hörten Bilder und sahen Stimmen. Wie jeder normale Mensch reagieren sie auf das bizarre Schauspiel mit einem abwehrenden ängstlichen Festhalten am Gewohnten: «Sprich lieber du, Moses, mit uns», insistieren sie, «wir wollen lieber dir zuhören als dem Ewigen.»¹¹⁹ Doch auch der Kniff in den Arm bringt nicht das erhoffte Erwachen, läßt die Realität weiterhin eine verrückte sein. Das Volk kann es nicht aus der Erinnerung löschen, daß es sah, wie die Stimme Gottes Gestalt annahm, stofflich wurde, wie seine Seele Buchstaben ausformte¹²⁰, in sie hineinglitt,

¹¹³Gershom Scholem, *Zur Kabbala ...*, a.a.O., S. 60.

¹¹⁴Midrasch *Bereschith rabba* 8, § 2, ed. Theodor, S. 57.

¹¹⁵2 Mos 20, 2.

¹¹⁶*Schabbbat*, 105 a.

¹¹⁷2 Mos 20, 18.

¹¹⁸Heschel, A.Y., *Theology of Ancient Judaism*, 2 Bände, Soncino Press, New York, 1962, Band 2, S. 22.

¹¹⁹2 Mos 20, 19. (Übersetzung durch den Verf.)

¹²⁰Dem Glauben der Merkaba-Mystiker zufolge stellen die hebräischen Buchstaben Gott dar: «Denn die Buchstaben Seines Namens sind Er selber. Wenn sie sich auch von Ihm weg bewegen, so bleiben sie doch fest in Ihm verwurzelt [wörtlich: fliegen davon und bleiben bei ihm].» Zit. nach Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, a.a.O., S. 64.

sie zum Tanzen brachte, bevor diese sich in Stein einbrannten. Das kollektive Gedächtnis ruft die Widerspenstigen unablässig in den Zeugenstand: Israel nahm Anteil an der Textwerdung Gottes.

Die Textwerdung ist total, das Werk als Einheit in einem Zug und ohne Wortabteilung mit Feuer geschrieben.¹²¹ Vom ersten Buchstaben *Bet* bis zum letzten Buchstaben *Lamed* gilt die Thora als das längste Wort der Welt, verkörpert sie als Ganzes den einen unaussprechbaren Namen, ist sie eine maßlose Demonstration des Tetragramms JHWH. Kein einziger Buchstabe zuviel, keiner zu wenig. Für immer: «Dies ist das Buch der Nachkommen des Adam», heißt es im ersten Buch Mose.¹²² Wer dabei lediglich an ein Geschichts- und Tagebuch aller nachfolgenden Generationen denkt, irt. Das Buch zeichnet nicht nur Geschichte auf, sondern erzeugt Geschichte und erzeugt weitere Bücher. Das Buch als Ort unendlicher Produktivität, als Ort explosiver Kreativität. Der Archetypus setzt Kettenreaktionen in Gang, wird zum literarischen Urknall. Die Thora weist selber daraufhin, in *Bamidbar (Numen)*, 10, 35-36. Die beiden Verse sind in der talmudischen Literatur als Einleitung für ein zusätzliches Buch Mose interpretiert worden.¹²³ Das hieße, daß sich das vierte Buch in drei Bücher aufsplittet, weil die beiden Verse zentral untergebracht sind und der Abschnitt vor ihnen und nach ihnen einen jeweils selbständigen Rahmen abgeben würde. Anstelle eines Pentateuchs hätten wir es demnach mit einem Heptateuch zu tun. Es gibt einen guten Grund für diese Sichtweise. Die beiden Verse werden von zwei spiegelverkehrten Buchstaben flankiert und bewacht, den *Nunim*.¹²⁴ Diese kennzeichnen die Verse nicht nur als besondere, sondern setzen den vorhergehenden Text des vierten Buch Mose, d.h.

¹²¹5 Mos 33, 2.

¹²²1 Mos 5,1.

¹²³*Schabbat*, 115, 116.

¹²⁴*Nunim*, Plural von *Nun*, dem 14. Buchstabe im hebräischen Alphabet mit dem Zahlenwert 50.

alles was bis dato geschrieben wurde in Parenthese, klammern ihn gewissermaßen als zweitrangig aus. Der Deutlichkeit halber muß hinzugefügt werden, daß die Thora keine weitere ähnliche Hervorhebung kennt.¹²⁵ Sie ist ohne Satzzeichen flüssig durchgearbeitet worden, d.h. enthält weder Vokale, noch Punkte, noch Kommata. Wo sich das Auge ausruhen soll und der Text rhythmisch gelockert ist, erscheinen blanke Stellen, weiße, in ihren Grenzen festgelegte Freiräume, die höchstens erahnen lassen, wo Schreiben sich mit Löschen abwechself.

Wo jedoch ist an den beiden Versen und ihren 85 Buchstaben das Fleisch, das die Vermutung rechtfertigt, die Thora sei mit einem weiteren Buch aufgefüllt worden? Der Abschnitt handelt von der Reise der Bundeslade, der Ort, an dem die Schrift sowie die zerbrochenen und die neuen Tafeln aufbewahrt werden: «Und es geschah, wenn die Lade aufbrach, da sprach Moscheh: Erhebe dich, Ewiger (...) Und wenn sie sich niederließ, sprach er: Kehre ein, Ewiger (...)»¹²⁶ Die Lade muß immer reisebereit sein, d.h. immer beweglich bleiben. Darauf weist auch die Architektur hin. An ihren 4 Seiten sind 4 Ringe angebracht, durch die 2 Stangen zum Tragen geschoben werden. Die Holzstäbe, obwohl nicht fest eingebaut, dürfen niemals entfernt werden.¹²⁷ Diese Vorschrift ist von so großer Bedeutung, daß sie unter den 613 Geboten und Verboten isoliert paragrafisiert wurde. Die Flexibilität der Bundeslade ist wörtlich zu nehmen. Die Lehre hat keinen festen Platz. Das Buch ist auf Wanderschaft. Und die Reise der Lehre ist die Reise des Sinns.¹²⁸ Immer auf dem Sprung sein, stets aufbruchbereit: dieses Bild des ewigen Juden, der auf

¹²⁵Zwar gibt es 4 weitere Stellen im Pentateuch, die besondere Merkmale aufweisen. Dort handelt es sich jedoch um punktierte Wörter des ansonsten unpunktieren und ohne Satzzeichen durchgeschriebenen Textes.

¹²⁶Zunz, a.a.O., 4 Mos 10, 35-36. Bei Buber/Rosenzweig heißt es: «Es geschah:/ Wann der Schrein auszog, sprach Mosche:/ Steh auf, Du,/ daß zerstieben deine Feinde,/ daß entfliehen deine Hasser/ vor deinem Antlitz!/ Und wann er ruhte, sprach er:/ Kehr ein, Du,/ in die Mengen der Tausende Jisraels!»

¹²⁷2 Mos 25, 15.

¹²⁸«Le «voyage de la Loi», c'est le voyage du sens;» zit. nach Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Paris, Lieu Commun, S. 221.

seinen gepackten Koffern sitzt, wurde im Talmud positiv interpretiert: «Sein heißt Werden. Und Sein für die Schrift heißt Auf-Reisen-sein. Die Reise hat jedoch keinen Ort. Die Reise ist der Nicht-Ort»¹²⁹

In der westlichen Philosophie griechischer Provenienz dominieren statische und hypostatische Konstruktionen. Selbst dort, wo sie in Bewegung sind, ist die Bewegung integraler Bestandteil des Systems. Der jüdischen Philosophie ist das Systemdenken fremd. Ihre Prämisse lautet: alles im Fluß halten. Daher wird an jedem Gedankengebäude herumgezündelt. Beim Dekonstruieren schwingt wie beim Konstruieren das Bewußtsein von der Unfertigkeit aller Dinge mit. Auf diesem Hintergrund ist jüdische Dialektik eine Antidialektik, weil selbst die Grundlagen des Denkens, jedes Denkens, also auch die der logischen Beweisführung in Zweifel gezogen werden. Dies ist eine der Ursachen für die Kritik synthetischer Vorstellungen, weil mit dem Aufheben aller Widersprüche jede Dynamik verloren ginge. Im jüdischen Denken rudert die Hypothese mit der Antithese in einem Boot und beide wissen um ihre Abhängigkeiten. So richten sie sich wenigstens gut darauf ein. Eine Synthese wird erst gar nicht angesteuert, weil sie die alten Kontrahenten aus dem Boot bugsieren würde. Am Ende der Reise gäbe es nichts mehr zu rudern, aber auch nichts mehr zu entdecken. Wer ankommt, riskiert dazubleiben.

Mit anderen Worten: das Pflegen der Gegensätze bringt die Dynamik, und der Verzicht auf Geschlossenheit garantiert das Werden. Gott muß sich zurücknehmen, um Raum für Explosionen zu schaffen, für literarische Explosionen¹³⁰. Die Textwerdung ist nur vollständig, wenn sie unvollständig gemacht, wenn gestrichen, ausradiert, nicht zu Ende geschrieben, gar nicht erst

¹²⁹Ebd. mit Bezug auf den Tana Kama im Traktat *Schabbat*, 115, 116.

¹³⁰Die Idee der Kontraktion Gottes, um der Welt Platz zu machen stammt aus der Kabbala und wird *Zimzum* genannt. Dieses Symbol taucht vor allem im Mythos Isaak Lurias (1534-1572) auf, dem Begründer der neueren («lurianischen») Kabbala. Siehe Gershom Scholem, *Zur Kabbala ...*, a.a.O., S. 148 ff.

angefangen wird. Und sie ist nur vollständig, wenn die Struktur des Buches erkennen läßt, daß mehr gesagt werden könnte als gesagt werden wollte.¹³¹ Die *Nunim* sind die Zensoren. Sie wachen über den fragmentarischen Charakter des fünften Buches («Die Reise»). Wir wissen nicht, was die Lade uns von ihren Reisen zu berichten hat, wie das Buch der Bücher aussehen würde, wenn es nicht den Sinn auf die Reise geschickt hätte. Das «Mehr» muß sich im «Wenigen» artikulieren, um Unendlichkeit in die Endlichkeit zu holen, um die streunenden Buchstaben einzufangen, sie zu Wörtern, Sätzen, Büchern zu bauen. Wir wissen jedoch, daß hier alle Geschichten anfangen, weil uns die Thora auffordert, den Faden selber weiter zu spinnen, sich seinen eigenen Reim aus ihr zu machen: *Beal-peh*. Die 85 Buchstaben dieses im Werden begriffenen fünften Buches stehen für das Wort «Mund». Der Mund als die Heimat, der Entstehungsort von Sprache. Dieses Wort wird im Hebräischen aus den beiden Buchstaben *Peh* und *Heh* geformt, die den Zahlenwert 85 darstellen. Am Ende der 85 Buchstaben steht somit der Mensch: Rede selber weiter, sprich du, interpretiere, schreib auf, «mach wenigstens das Maul auf!» Mitmachen ist jedenfalls unverzichtbar. «Die Beziehung zum Buch macht das Buch erst zum Buch: die Beziehung zwischen Mensch und Buch.»¹³²

Die Beziehung zum Buch der Bücher ist somit eine offene und für jeden Menschen verschieden. Die von Moses überlieferte Schrift ist nur das Werkzeug,

¹³¹ Emmanuel Lévinas legt Wert auf die Feststellung, daß es beim Interpretieren nicht nur auf die Intentionen des Autors ankommt: «den vielfältigen Gestalten, die religiöse Rede annimmt, ist der Anspruch gemeinsam, sich nicht in Weltbezügen zu erschöpfen, aus denen die Bedeutung des Worte, der Sätze und Diskurse gewebt ist.» Mit Bezug auf Paul Ricoeur spricht er von der Fähigkeit des Menschen, eine Ordnung der Dinge wahrzunehmen, bevor diese materialisiert und subjektiviert werden. Diese Fähigkeit manifestiere sich in «poetischer Sprache». Nur dort erfolge die «Rückbindung» an die Ordnung vor der Ordnung. Nur dort könne Unerhörtes verstanden und ein Text noch weiter geöffnet werden, als es der Autor beim Verfassen beabsichtigte. in: *Jenseits des Buchstabens*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1996, S. 131 f. Siehe auch Paul Ricoeur, *La révélation*, Veröffentlichung der Universität St. Louis, Brüssel 1977, S. 40.

¹³² «Le Livre, c'est donc le rapport au Livre: le rapport de l'homme et du Livre» (Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 242.) Ouaknin entwickelt in diesem Zusammenhang auch die gematrische Deutung der Beziehung zwischen dem schriftlichen und dem mündlichen Gesetz.

der Schlüssel, um den Text zu öffnen.¹³³ Einmal hereinspaziert, wird der Leser aufgefordert Hand anzulegen, weiter zu bauen. Interpretation ist Konstruktion und ausdrücklich erwünscht. In der jüdischen Tradition wurden entsprechende Techniken entwickelt. Jedem Buchstaben und zusätzlich jedem Wort werden 70 verschiedene Aspekte zugeschrieben, die, multipliziert, eine unendliche Bandbreite von Sichtweisen ergeben¹³⁴: «Jeder Buchstabe steht für eine Welt, jedes Wort für ein Universum.»¹³⁵ Das Ergebnis ist die Individualisierung der Schrift: «Jedem Juden präsentiert die Thora ein anderes Gesicht. Sie hält für jeden eine Bedeutung parat, die nur durch ihn erfaßt werden kann.»¹³⁶

Im Talmud streiten sich die Weisen darüber, ob sich die Passage zwischen den *Nunim* an ihrem Platz befindet.¹³⁷ Der Tana Kama¹³⁸ behauptet, die *Nunim* seien ein Indiz dafür, daß die 85 Buchstaben eines Tages entwurzelt und an ihren ursprünglichen Ort zurückgeschrieben würden. Von einem zusätzlichen Buch der Thora könne deshalb keine Rede sein. Warum dies so sei? Er verweist auf zwei Ereignisse, die vom Ungehorsam des Volkes zeugen. Das eine Mal, heißt es in den Kommentaren zur These des Tana Kama¹³⁹, habe Israel gegen den Speiseplan

¹³³Henri Atlan, in: *Niveaux de signification et athéisme de l'écriture*, in: ders., *La Bible au présent*, Paris, Gallimard, Sammlung «Idées», 1982, S. 82 ff.

¹³⁴Siehe Gershom Scholem, *Zur Kabbala ...*, a.a.O., S. 86.

¹³⁵Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 259

¹³⁶Gershom Scholem, *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Levy, 1974, traduction B. Dupuy, S. 417, (Rückübersetzung durch den Verf.).

¹³⁷*Schabbat* 116 a.

¹³⁸Die Tannaiten oder aramäisch Tannaim (von *Tanna* «der Lehrende») waren jene Gelehrten, die das Fundament des Talmud, die *Mischna* schufen. Es waren etwa 270 Personen, die auf 6 Generationen verteilt etwas über 2 Jahrhunderte (bis 220 nach Ch.) an der Aufzeichnung der mündlichen Lehre arbeiteten. Mit Tana Kama ist immer der erste (anonyme) Tannait gemeint, der in einem Traktat das Wort ergreift.

¹³⁹Raschi zu *Schabbat* 116 a. Raschi ist die Abkürzung für den Rechtsgelehrten Rabbi Schlomo Ben-Jitzchaki (1040-1105), der in Troyes und in Worms lebte. Seine Kommentare zum Talmud sind fester Bestandteil jeder Talmud-Ausgabe. Er ist bis heute der populärste Thora- und Talmud-Interpret.

Gottes revoltiert.¹⁴⁰ Es sei das ewige Manna leid gewesen und habe statt Vollkornkuchen mal wieder ein saftiges Steak essen wollen. Das andere Mal sei das Volk vor dem Ewigen davongelaufen, habe sich drei Tage vor ihm versteckt.¹⁴¹ In weiteren Kommentaren hierzu¹⁴² liest man die interessante Vermutung, daß man beide Fälle mit einem Aufstand von Schülern vergleichen könne. Wiederum dient ein Wortspiel als Erklärung. Das Wort *Man*, das meistens mit «himmlischem Brot» übersetzt wird, taucht zum ersten Mal in einer Frage auf: **Man-hu** *ki lo jad'u ma-hu*: «Was ist das? Sie wußten nämlich nicht was es war.» Dem französischen Philosophen Marc-Alain Ouaknin zufolge ist dies ein Hinweis dafür, daß Manna den Prozeß neugierigen, wissenshungrigen Staunens verkörpert: «Manna heißt die Frage, das Fragen schlechthin.»¹⁴³ Und indem sie nörgelten und davonrannten, protestierten sie gegen die hohen Anforderungen, immerzu hellwach und geistig geschliffen zu sein. Sie hatten das Fragen und das Pauken satt. Sie hatten die Nase voll von spitzfindigen Problemstellungen, subtilen Argumentationen, von all den Rabulismen und elitärem Geschwätz. Man könnte auch sagen, das Volk hatte «keinen Bock mehr auf Literatur.» Wie man dieses Verhalten auch immer auslegen mag: ob lern- und kulturermüde, schlicht kindisch oder revolutionär, die Abwendung von Gott stellt jedenfalls einen Bruch mit der Einheit dar. Formal wird dieser Bruch mittels zweier Sonderzeichen, durch das Abheben vom Kontext dokumentiert. Die *Nunim* wachen demnach nicht über fortlaufende Produktivität sondern über den zeitweiligen Stillstand. Sie dokumentieren Trennlinien. An die Stelle literarischer Explosionen tritt die Bleiwüste, geistige Verknappung, gar Verbannung. 85 Buchstaben werden ins Exil der Klammer deportiert.

¹⁴⁰4 Mos 11, 1 u. 4 Mos 11, 4 - 11, 6.

¹⁴¹4 Mos 10, 33.

¹⁴²siehe vor allem Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 250-263 (11. Kapit.: «violence et interpretation»).

¹⁴³Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 253 (Übersetzung d. Verf.).

Wer hat nun Recht? Der mürrische, skeptische Tana Kama, der das «verrückte» Buch, die erste Krise literarischer Schöpfung behauptet, oder der bunte Vogel Rabbi Schmuel Bar Nachmani, der aus fünf sieben zaubert, aus Literatur ein Feuerwerk macht und uns damit gewissermaßen die Anleitung zum Schreiben unendlicher Geschichten gibt?

Einer bekannten Anekdote zufolge sucht Moische seinen Rebbe auf. «Rav», fängt er zu klagen an, «meine Sarah und ich, wir kommen aus dem Streiten nicht mehr heraus.» Und er erzählt und beschwert sich und gegen Ende seines langen Vortrags ist er sich sicher, daß bei Abwägung aller eigenen Fehler und Schwächen seine Frau die größere Verantwortung für den schiefen Haussegen habe. Der Rebbe, der die ganze Zeit über geduldig zugehört hat, erwidert dem aufgebracht Gatten: «Recht hast du, Moische.» Tags darauf klopft es wieder. Diesmal steht die verzweifelte Frau in der Tür und erzählt eine ähnliche Geschichte, schüttet dem Rebbe ihr Herz aus und meint gegen Ende, daß bei Abwägung aller eigenen Fehler und Schwächen ihrem Mann doch die Hauptlast zufalle. «Recht hast du, Sarah», sagt der Rebbe auch diesmal. Als die beruhigte Ehefrau gegangen ist, tritt die Rebbetze, die Frau des Rabbiners ins Zimmer und meint stimerunzelnd: «Gestern habe ich euer Gespräch gehört und heute habe ich ebenfalls zugehört. Jedem der Streithähne gibst Du Recht. Bist du meschugge geworden? Es kann doch nur einer Recht haben!» Wie immer hört der Rebbe geduldig zu und antwortet: «Recht hast auch du!»¹⁴⁴

Der Talmud geht mit den Widersprüchen produktiv um. Er sieht sie als notwendigen Bestandteil eines jeden Gesprächs, das diesen Namen verdient. Die

¹⁴⁴vom Verfasser nacherzählt.

Wahrheit beginnt zu zweit¹⁴⁵ und wo zwei Juden sich treffen, gibt es mindestens drei verschiedene Ansichten. Pluralität ist kein lästiges Beiwerk, sondern die Grundvoraussetzung für Leben: *Elu we'elu diwrei Elokim chaim hen*: «das Wort des Einen und das Wort des Andern sind Worte des lebendigen Gottes.»¹⁴⁶ Dieser hebräische Satz ist im Plural geschrieben und muß konditional gelesen werden: erst wenn die Worte eines Menschen auf die eines andern treffen, fängt die Thora zu sprechen an. Das Buch der Bücher dekliniert sich im Plural.

Im Plural beginnt auch ihr erster Satz. Nicht mit *Alef*, dem ersten Buchstaben des Alphabets sondern mit einem *Bet*, dem Buchstaben, der für Dualität und Dissonanzen, für Trennung und Unordnung steht. Das Buch erscheint somit als chaotisches System, ein Nebeneinander von freischwebenden Zeichen, Rumpfbilde und Überbleibsel einer Einheit, die sich sprengte, um buchstäblich kreativ werden zu können. Ihre Spuren hat sie im Weiß hinterlassen, zwischen den Buchstaben, dort wo vor der Sprengung alles geschrieben stand. Das *Alef*, Zeichen für Einheit und Vollständigkeit wird erst im Dekalog nominiert. Dort lockt es die exilierten Buchstaben auf die weißen Felder zurück, versucht es, die Einheit zurückzuerobern. Pluralität läßt sich jedoch nicht vereinheitlichen. Die einmal entfesselten Buchstaben haben Gefallen an der Freiheit gefunden und dokumentieren durch die Vielzahl der möglichen Kombinationen, daß sie sich weder in ihr altes Korsett, noch in ein neues zwängen lassen wollen. *Alef* und *Bet*, die beiden Pole der Thora zerran an ihrer Identität, und es sieht so aus, als ob die Einheit den Kürzeren ziehen würde.

¹⁴⁵ «La pensée vraie n'est pas un dialogue silencieux de l'âme avec elle-même, mais la discussion entre penseurs.» zit. nach André Neher, *Le Puits de l'exil, La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609)*, Paris, Éditions Albin Michel, 1966, 246 S., S. 35. Siehe auch Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 231.

¹⁴⁶ *Erubin* 13 b; *Gittin* 6 b.

Falsch, würde der Maharal sagen.¹⁴⁷ Die Thora ist kein Buch der Extreme, sondern eines, das die Extreme relativiert. Sie ist weder pluralistisch, noch einheitlich und auch nicht beides zugleich. Ihre Identität liegt in der Mitte, an der Nahtstelle der beiden Extreme, im Zentrum dessen, das die Extreme zusammenhält. Um den Kern dieser Identität sichtbar zu machen, muß der Ort ausgelotet werden, an dem die Widersprüche neutralisiert sind und miteinander in Kommunikation treten könnten. Der Maharal führt folgendes Beispiel an. Soll man einer häßlichen Braut die Wahrheit ins Gesicht sagen? Die Schulen der beiden Kontrahenten Hillel und Schammai haben dieses Problem ausführlich erörtert.¹⁴⁸ Hillel war der Meinung, daß man auf dem Hintergrund des besonderen Anlasses die Freude dieser Frau nicht trüben dürfe. Er empfahl die Lüge, aus Takt und Zuneigung für einen Menschen, der sein Aussehen obendrein nicht zu verantworten hat. Schammai verfocht statt dessen die ungeschminkte, brutale Variante. Er war der Meinung, daß die Wahrheit um keinen Preis verbogen werden dürfe. Der Maharal fragt angesichts dieses Disputs, weshalb niemand auf die Idee gekommen sei, zu schweigen? Indem man nichts gesagt hätte, wären weder Wahrheitsliebe, noch Persönlichkeitsrechte verletzt worden.

Das Stumme, das während der Reibung der beiden Extreme nicht zu Wort kommt, ist aus dieser Sicht das Geschriebene. Das Buch verlagert seine Funktion ins Schweigen. Dabei geht es konzentrisch vor. Es kreist das ein, was gesagt werden soll, indem es nur aufschreibt, was nicht gesagt werden soll. Dabei verhält es sich umgekehrt proportional zur klassischen Vorgehensweise. Je mehr

¹⁴⁷Maharal von Prag oder Löwe Juda Ben-Bezalel (1512-1609) war einer der wichtigsten jüdischen Gelehrten überhaupt. Am bekanntesten ist der *Gur arje*, eine Erläuterung Raschis Pentateuchkommentar.

¹⁴⁸Hillel, mit dem Beinamen *Hasaken* (der Alte) lebte etwa 100 Jahre vor der Zerstörung des zweiten Tempels und war etwa 40 Jahre geistiger Führer der Juden (*Nassi*). Ihm werden zahlreiche jüdische Rechtssätze und ein Teil der halachischen Hermeneutik zugeschrieben (die 7 *Middot*). Schammai, ein ebenfalls bedeutender Rechtsgelehrter war der Opponent Hillels. Im Talmud sind zahlreiche Kontroversen der beiden Schulen überliefert, die meistens zu Gunsten Hillels ausgingen. Schammai galt als harter, streitlustiger Debattant (daher übrigens das franz. *se chammailler*), Hillel als sanft und kompromißbereiter.

geschrieben wird, desto unverständlicher wird das Gesagte. Je weniger geschrieben wird, desto verständlicher wird das Ungesagte. Konsequenterweise wäre das Buch, das die ganze Welt umfassen würde, ein weißes Blatt. Die Thora ein weißes Blatt? Mithilfe der Gematrie ist auch dieses Kunststück durchführbar. Der numerische Wert der Thora läßt sich auf den des Wortes *lawan* «weiß» zusammenziehen.¹⁴⁹ Das schwarze Feuer wird vom weißen Feuer geschluckt.

Vom Nichtgeschriebenen geht eine ebenso faszinierende Wirkung aus wie vom Geschriebenen. Das weiße Feuer ist nicht weniger erhellend als das schwarze. Wie das, was vorgefunden wird, zum Umstellen anregt, ermuntert das, was nicht vorgefunden wird, zum Aufstellen. Erst in der Wechselwirkung von schwarzem Feuer und weißem Feuer wird die Kreativität total, ist der produzierende Mensch frei, sich sein eigenes Buch zu schreiben oder auch nicht. Die Frage nach dem Buch beinhaltet dabei immer die Frage nach dem Standort, somit die Frage nach Identität. Da der Standort wechselt, je nachdem aus welcher Perspektive man sich auf das Buch zubewegt, wechselt auch die Identität. Genau besehen sind es nie Standorte, von denen aus geschrieben wird, sondern Bewegungsabläufe. Die Beziehung zum Buch ist somit ein offenes Prinzip, das die Bildung einer festen Identität verhindert. Jüdische Identität verlief von den Anfängen entlang solcher Bewegungslinien zur Thora hin und von der Thora weg. Nicht die jeweilige Perspektive ist entscheidend, sondern allein die Dynamik, mit der Perspektiven entwickelt werden. So gesehen ist nicht das Buch die *raison-d'être* sondern das Verhältnis zum Buch. Judesein heißt, ein dynamisches Verhältnis zum Buch zu

¹⁴⁹Die Thora enthält 613 Gebote und Verbote, davon die ersten beiden des Dekalogs, die Gott dem Volk persönlich anbefahl und 611, die er durch Moses überbringen ließ (Rabbi Chamnuna in Makkot 23 b). Nun könnte man argumentieren, daß die ersten beiden der 10 Gebote alle anderen enthalten. *Ich bin dein Gott* und *Du sollst keine anderen Götter neben mir haben*. Dies ist die Formulierung des Absoluten, das der Erklärung nicht bedarf. Es genügt sich selbst. Daß diese Rechtsetzung a priori gilt, läßt sich schon allein daraus ableiten, daß Gott es für nötig hielt, sich ohne Mittler zu offenbaren. So könnten die 611 weiteren Gesetze zusammenschrumpfen, ohne daß das Absolute Schaden nähme. Die Tora hätte auch als weißes Blatt Bestand. Die Schrumpfung findet numerisch durch die Quersumme statt: 611 (relativ) + 2 (absolut) verkleinert sich auf 8. Die absolute Zahl bleibt. 82 ist der numerische Wert von *lawan* «weiß».

haben. Man kann sich vom Buch weg oder zum Buch hinbewegen, man kann es aus den Bewegungsabläufen jedoch nicht ausklammern. So wird verständlich, weshalb Juden immer wieder das Buch der Bücher als ihre Heimat bezeichneten. Weil das Buch so beweglich ist wie das Verhältnis der Juden zum Buch und weil sich auf diese Weise der Nationalstaat ins Exil mitnehmen ließ:

«Die Thora ist leicht zu tragen, denn es sind nur die fünf Bücher Mosis, auf Pergament geschrieben und zusammengerollt. Juden haben die Heilige Schrift immer mitgenommen, die Thora, mein ich, auf jede große Reise, auch auf der Flucht.»¹⁵⁰

Bei Edgar Hilsenrath dreht sich alles irgendwie ums Buch. Der schauerhafte Spötter und grandiose Erzähler eines turbulenten und grotesken jüdischen Alltags zieht immer wieder Kreise um dieses Thema. In *Jossel Wassermanns Heimkehr* heiratet Debora den Schriftgelehrten Schloime, weil ihm die Buchstaben der Heiligen Schrift von der Stirn leuchten.¹⁵¹ Ein bizarrer Roman. Während Europa am Vorabend des zweiten Weltkrieges über die politischen Schlagzeilen brütet, denkt ein reicher Matzen-Fabrikant nur an eines: jüdische Geschichten aufschreiben. Obendrein auf Pergament, als handelte es sich um das Erstellen einer Thorarolle. Unspektakuläres Alltagsgeschehen, kleines jüdisches Heldentum aus der Provinz. Warum? Nur so! Was der Thoraschreiber mit den Geschichten anfangen soll, wird der Onkel Jossel gefragt: «Nichts. Er soll sie nur aufbewahren.» Für wen denn, will man wissen. «Für das Shtetl. Für die Gemeinde. Für alle Juden in Pohodna.»¹⁵² Man könnte sie eines Tages ja vielleicht gebrauchen. Hilsenrath wird vom literarischen Fieber gepackt, will jede Anekdote, jedes Schelmenstück, jede Zote festhalten, auch die traurigen und hundselenden Winkel des dörflichen Familienlebens aufzeichnen. Literarisches Fieber. In seinem autobiographischen

¹⁵⁰Edgar Hilsenrath, *Jossel Wassermanns Heimkehr. Roman*, München, Zürich, Piper, 1993, S. 27.

¹⁵¹Edgar Hilsenrath, *Jossel Wassermann*, a.a.O., S. 157.

¹⁵²Edgar Hilsenrath, *Jossel Wassermann*, a.a.O., S. 82.

Roman *Ruben Jablonski* ist nach der Rückkehr in eine zerstörte Kleinstadt zuerst von Büchern die Rede. Daß es die Buchhandlung nicht mehr gibt, ist die eigentliche Katastrophe, denn «ich war hungrig nach Büchern und verschlang sie buchstäblich.»¹⁵³ Literarisches Fieber, wie bei Simcha Gutermann, der auf der Flucht im besetzten Polen seine ganze Energie dafür verwendet, das Grauen auf ungezählte Zettel zu bannen, «lange, schmale, enggerollte und nummerierte Papierstreifen», die meist als Flaschenpost auf abenteuerliche Weise den Krieg überstehen, weil der Autor «an die Macht und an den Wert des Buches» glaubt.¹⁵⁴

Das Buch als metaphysisches Prinzip bewegt nach wie vor die Juden als Ganzes, erst recht ihre Literatur. Auch in Deutschland. Selbst wenn Rafael Seligmann die jüdische Gemeinde in Deutschland seit einem guten Jahrzehnt mit einem Dauerfeuer von Provokationen belegt, sie als «jüdische Parias» weil «Speichellecker der Nazis» bezeichnet¹⁵⁵, die es sich in Deutschland wieder wohnlich eingerichtet hätten, sprechen viele Biographien und literarische Zeugnisse eine andere Sprache. Manchmal beziehen sich die Autoren direkt auf die Thora, wie Edgar Hilsenrath oder Barbara Honigmann, die sich mit Freunden zur «Wiedereroberung» ihres Judentums trifft, um Hebräisch und aus den Schriften zu lernen:

«Unsere Treffen hatten etwas Konspiratives, und wir lasen die Bibel wie ein verbotenes Buch.»¹⁵⁶

Anderen wiederum ist das Buch Synonym für das geistige jüdische Erbe und für Beweglichkeit im geschilderten Sinne schlechthin:

¹⁵³Edgar Hilsenrath, *Ruben Jablonski. Ein autobiographischer Roman*, München, Piper, 1997, S. 104.

¹⁵⁴Nicole Lapiere (Hrsg.), *Das gerettete Buch des Simcha Guterman*, Aus dem Französischen von Rolf und Hedda Soellner, München, Wien, Hanser, 1993, S. 7 u. S. 11. Das Manuskript wurde in Jiddisch geschrieben.

¹⁵⁵Rafael Seligmann, *Der Musterjude. Roman*, Hildesheim, Cleasssen, 1997, S. 198.

¹⁵⁶Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*, in: *Literaturmagazin* 34/1994, S. 5.

«Bevor ich wenig später die DDR verließ, war ich innerlich längst ausgewandert, auf die Art, wie Juden das seit Jahrhunderten halten: mit Hilfe der Bücher.»¹⁵⁷

Halt im Gedruckten sucht außer Chaim Noll noch Maxim Biller. Da er feststellt, daß seine Jüdischkeit «keine eigene Substanz» hat, beginnt er zu suchen, nicht wie seine Eltern in ihrer Erinnerung, sondern «in den Büchern.»¹⁵⁸

Originell verpackt ist das Motiv der Identitätsschöpfung aus Büchern bei Doron Rabinovici. In *Papirnik* verliebt sich Lola in keinen Mann aus Fleisch und Blut, sondern in eine «wandelnde Enzyklopädie», eine Bibliothek von Mensch, unter dessen Rippenkasten statt eines Herzschlages nur «ein Flattern und Rascheln» zu hören ist:

«Lola konnte es nicht fassen. Seine Brust füllten Bündel aus Buchseiten. Sie schienen in den Körper gezwängt oder aus ihm entstanden, in ihm gepreßt worden zu sein. Seine Wirbelsäule war die Rückenleiste eines Papierblocks. Lola - fasziniert - strich mit ihrem Finger über den Buchschnitt an seinem Brustbein und fuhr sodann sacht zwischen seine Seiten. "Papirnik, ich kann Dich ja lesen. Darf ich?" lächelte sie begeistert. "Alles Eigendruck", raunte der Mann und entfaltete das erste Blatt.»¹⁵⁹

Von Büchern ist auch in Valentin Sengers Meisterstück über die Wanderjuden des 19. Jahrhunderts die Rede. Sarah Pelzkappe, eine der Hauptfiguren in den *Buchweilern*, einer jüdischen Räuberbande, zeichnet sich

¹⁵⁷Chaim Noll, *Nachtgedanken über Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1992, S. 34.

¹⁵⁸Maxim Biller, *Kleine Autobiographie*, in: *Neue Rundschau* 4/1992, S. 49-51.

¹⁵⁹Doron Rabinovici, *Papirnik. Stories*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, S. 10 f. Bezeichnend in diesem Zusammenhang, daß Nolden hinter dem Buchmotiv nur «die Gefährdung der jüdischen Tradition des Erzählens» sieht. Weil der Buchmensch in Flammen aufgeht, steht nicht mehr das *Buch* als Bezugsgröße jüdischer Identität, sondern nur noch die *Bücherverbrennung* «als Personifikation einer zerstörten Lebensform» im Vordergrund (*Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 112 f.). Entscheidend ist aber gerade, daß trotz des Angriffs auf die Buchexistenz sich alles ums Buch dreht und Lola, die hofft, daß Papirnik auferstehen möge, unaufhörlich Bücher schreibt.

schon von frühester Kindheit durch «Widerspenstigkeit» aus. Dies äußert sich wie bei Isaac Bashevis Singers *Yentl*¹⁶⁰ in der Liebe zu Büchern und der ungewöhnlichen Großzügigkeit des Vaters, außer der Dienstmagd zum Säubern, einer Frau den Eintritt ins Studierzimmer zu erlauben. Selbst in der Hochzeitsnacht feiern Bücher Triumphe. Senger beschreibt die jüdischen Bräuche, betont - fälschlicherweise - das Recht des Juden, seine Frau notfalls auch gegen ihren Willen zu schwängern, um den frischgebackenen Ehemann als Ausnahme zu zeichnen. Nicht etwa Liebesspiele, sondern «sämtliche Bibelstellen und die noch detaillierteren Gebote und Anweisungen des Talmuds» zum Sexualverhalten gehen ihm durch den Kopf.¹⁶¹ Als ihn Jahre später, zwischenzeitlich zum Banditen avanciert, das Gewissen plagt, träumt er von seinem Versagen, aus der Thora zu lesen:

«David ging an das Lesepult, nahm den silbernen Thoraanzeiger in die Hand und wollte laut zu lesen beginnen. Er wollte, aber er konnte nicht. Er konnte plötzlich nicht mehr die Heilige Schrift lesen. Er beugte sich weit nach vorne, wischte sich über die Augen, doch wie er sich auch mühte, er konnte keinen Satz entziffern. Die Juden um ihn herum wurden unruhig, begannen zu murren. "Mach schon, David!" riefen sie. Er stöhnte und schwitzte und zitterte am ganzen Leib. Er konnte nicht lesen. Die Heilige Schrift begann sich vor seinen Augen zu drehen, als würden Dämonen ihren Schabernack mit ihm treiben. Mit aller Kraft hielt er die Thorarolle fest, doch der Vorleser riß ihm den Arm weg. Mit einem Aufschrei stürzte er zu Boden, die Arme ausgestreckt. Der Thoraanzeiger schlug auf und zerbrach, und er erwachte schweißgebadet und mit einem dumpf schmerzenden Kopf, als habe ihm jemand einen hölzernen Knüppel übergezogen.»¹⁶²

Diese Passage ist bemerkenswert, weil sie von einem nicht praktizierenden Juden geschrieben wurde. Senger hat die Thora als magische Bezugsgröße von

¹⁶⁰*Yentl, the Yeshiva boy*. Das in Jiddisch geschriebene Stück wurde nach der Übersetzung durch Marion Magid und Elisabeth Rollet ins Englische vor allem durch die Verfilmung von und mit Barbara Streisand ein Weiterfolg.

¹⁶¹Valentin Senger, *Die Buchweilers. Roman*, Hamburg, Zürich, Luchterhand, 2. Aufl. 1992.

¹⁶²Valentin Senger, *Die Buchweilers*, a.a.O., S. 206 f.

Menschen dargestellt, die, wie er, der Autor, sich im Alltag nicht mehr danach richten. Interessant ist auch, daß der Verlust der Fähigkeit, sie zu lesen, als Katastrophe empfunden wird. Für ein kapitaales Fehlverhalten die Verwandlung in einen Analphabeten als Strafe. Kaum vorstellbar, daß ein nichtjüdischer Autor dieses Motiv als spannend empfinden oder gar ins Zentrum eines seiner Romane stellen würde.

Nur die Thora sei es, «die den Juden zum Juden macht.»¹⁶³ Darauf pocht das rabbinische Establishment seit seinen Anfängen. Ironischerweise gilt dies selbst für Juden, die über die Thora schreiben, weil sie nicht an sie glauben oder, obwohl sie nicht an sie glauben. Denn so oder so erscheint sie immer wieder als absolute Bezugsgröße und Reibungsfläche, sorgt sie für ein Verhältnis und ein Verhalten, das den Juden trotz Aufklärung, Marxismus und Postmoderne immer noch das Gütesiegel beschert, «Volk des Buches» sein. Samuel Heilman hat aus diesem häufig zu beobachtenden Phänomen gar die Schlußfolgerung gezogen, daß «zumindest teilweise» alle Juden ihre Identität aus der Thora beziehen.¹⁶⁴ Viele Autoren erwähnen zwar die Thora nicht explizit, stellen dafür eines oder einige ihrer identitätsstiftenden Elemente ins Zentrum des literarischen Geschehens. Solche «Bausteine» jüdischer Identität werden nachfolgend skizziert.

¹⁶³Chajim Halevy Donin, *Jüdisches Leben. Eine Einführung zum jüdischen Wandel in der modernen Welt*, aus dem Engl. v. Fanny S. Breuer, Zürich, Morascha, 1987, S. 29.

¹⁶⁴«I end by admitting that I believe this portrait to be at least in part above all Jews. People of the Book they are, and People of the Book they all remain.» Samuel C. Heilman, *The People of the Book. Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1983, S. 295.

IV. Biblische Bausteine jüdischer Identität

Die im vorigen Kapitel skizzierte Hermeneutik basiert auf Anregungen aus Werken jüdischer Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts wie Martin Buber und Gerschon Scholem, Emmanuel Lévinas und André Neher, Marc-Alain Ouaknin und Shmuel Trigano. Gleichwohl ist ihr Umgang mit den ältesten Belegen jüdischen Bewußtseins und jüdischer Identität kein Kind der Moderne. Die Koryphäen moderner jüdischer Schriftauslegung knüpfen an die Methodik der Gelehrten des Talmud an, gelegentlich sogar explizit, wie Emmanuel Lévinas, der in seinen Talmud-Lesungen die Lehren des Rabbi Jischmael erwähnt. Der Begründer der 13 Basisregeln normativer Schriftdeutung setzte Maßstäbe, die sich in den meisten Interpretationsansätzen finden lassen, unabhängig davon, ob es sich bei den Interpreten um Kabbalisten oder nüchterne jüdische Rechtsgelehrte handelt.¹⁶⁵ Die bedeutendste Regel seines Katalogs läßt sich mit «semantische Analogie» oder «Intertextualität» übersetzen.¹⁶⁶ Sie beruht auf der Annahme, daß Texte, Sätze, Wörter und Buchstaben nur in ihren Beziehungen zueinander existieren. Auch auf andere traditionelle Instrumentarien der jüdischen Schriftexegese wird nicht verzichtet. So nimmt etwa die Gematrie bei allen Interpreten einen besonders großen Raum ein. Interessant sind aber nicht nur die starken Parallelen zwischen talmudischer und postmoderner Methodologie, sondern vor allem die Übereinstimmung in der Deutung. Die Thora und der Talmud beinhalten identitätsstiftende Prinzipien, die bis heute Gültigkeit haben und im Zentrum jüdischer Identität stehen. Selbst dort, wo diese sich als säkulare begreift. Dazu gehören prozessuales und systemungebundenenes Denken, das Pflegen von

¹⁶⁵Diese in jedem *Sidur* (jüdisches Gebetbuch) abgedruckten Regeln haben bis heute Gültigkeit. Nach ihnen wird auch in den jüdischen Talmud-Thora Schulen unterrichtet. Lévinas verweist in seinem Vorwort zu *Jenseits des Buchstabens* (a.a.O., S. 7) auf diesen im 1. und 2. Jahrhundert lebenden Rechtsgelehrten. Ebenso Ouaknin in *Le Livre brûlé* (a.a.O., S. 117). Beide Philosophen wenden sie auch an. Dies gilt gleichfalls für die anderen bereits genannten Religionsphilosophen.

¹⁶⁶Auf Hebräisch *Gesera shawa*. Siehe hierzu Marc-Alain Ouaknin, *Le livre brûlé*, a.a.O., S. 145.

Gegensätzen und Widersprüchen als Bedingung für Kreativität und Dynamik.¹⁶⁷ Dieses Denken konzentriert sich in geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen wie etwa dem Bilderverbot und dem Phänomen des Exils. Dazu gehört die Verpflichtung auf investigatives und streitbares Kommunizieren, vor allem die Bereitschaft zur radikalen Kritik. Dazu gehört ferner das Schreibgebot als Metapher für den unablässigen Ausbau des historischen Gedächtnisses.¹⁶⁸ Dazu gehören ein zyklisches Zeitverständnis und ein ganzheitliches Raumempfinden, das im starken Gegensatz zum Abstraktionsdenken der Griechen steht.¹⁶⁹ Und dazu gehört eine Dialektik von Individuum und Kollektiv, die reziproke Haftungsprinzipien mit extremen Auswirkungen formuliert. Kurioserweise halten diese den einzelnen jedoch kaum davon ab, sich libertär zu gebärden.¹⁷⁰ Einige dieser Komponenten wurden im letzten Kapitel schematisch umrissen. Weitere werden in Untersuchungen deutlich, die auf ein Wertesystem verweisen, das mit dem griechisch-westlicher bzw. christlich-abendländischer Prägung wenig gemein hat.¹⁷¹ An folgenden drei Beispielen soll dieser Gedanke vertieft werden.

¹⁶⁷Dem Bild *Jirmejahus* zufolge, daß jedes Wort und jeder Vers «einem Schmiedehammer» gleicht, «der Felsen zerspelt» (23, 29), gilt die talmudische Hermeneutik als «multidimensional». Vgl. Samuel N. Hoenig, *The Essence of Talmudic Law and Thought*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1993, S. 58 ff.

¹⁶⁸So lautet das letzte der 613 Gebote und Verbote, daß jeder Jude eine Thorarolle schreiben müsse oder, falls er dazu nicht imstande sei, sich wenigstens eine zu erwerben habe (5 Mos 31, 19).

¹⁶⁹Siehe hierzu das sehr aufschlußreiche Kapitel *Zeit und Raum* von Thorlief Boman in: *Hebrew Thought Compared with Greek*, aus dem Deutschen von Jules L. Moreau [Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954] London, SCM Press, 1960, S. 123-183. Radikale Kritik am griechischen Zeitverständnis übte ferner aus jüdischer Perspektive Henri Bergson in seinem Werk *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Genf, Skira, 1945.

¹⁷⁰ So berichtet der *Tanach* an mehreren Stellen, daß ganz Israel für das regelwidrige Verhalten eines Juden zur Rechenschaft gezogen wird, selbst dann, wenn es für seine Tat keine Zeugen gab. Als Beispiel hierfür die Episode um die Niederlage der Hebräer bei Ai (*Jehoschua* 7, 11). Umgekehrt haftet selbst der *Zaddik gamur*, der untadelige Gerechte für die Vergehen der Andern. Siehe auch Aubrey Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1949.

¹⁷¹Prägnant herausgearbeitet von Thorlief Boman in: *Hebrew Thought Compared with Greek*, a.a.O. Siehe auch Karl R. Poppers Analyse der griechischen Gesellschaftssysteme in: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, UTB Franke, Tübingen, 6. Aufl. 1980, in 2 Bänden.

1. Auf Entdeckungsreise: das Exil als die Folge extremen Bewußtseins

Die mit dem Wort «Exil» verbundenen Vorstellungen sind in der okzidentalen Ethik negativ belegt. Es gehört zum Katastrophenvokabular jedes Schulkindes. Ob Immigrant oder Staatenloser, ob heimatloser oder fahrender Geselle, ob Zigeuner oder Asylant - die Konnotationen der im Umfeld dieses Wortes erzeugten Bilder sind durchweg düster. Nicht so im jüdischen Wertesystem. Zwar ist jedes Exil immer mit schmerzhaften Erfahrungen verbunden. Diese sind jedoch gewissermaßen der Preis für das Vorwärtskommen, für ein hohes Maß an Sensibilität, Einfallsreichtum, Beweglichkeit und intellektueller Schlagkraft. Sie bedingen geradezu die jüdische Existenz und weisen sich gewinnbringend aus, sofern der Wunsch nach einem beruhigten Dasein nicht eigenständig materialisiert wird. Er bleibt an die Vorstellung der *Olam Haba* - der kommenden Welt geknüpft, die sich erst mit der Ankunft des Messias realisieren soll. Schon die Thora verbindet mit dem Wort Exil ein identitätsstiftendes und zukunftsweisendes Prinzip. Die etymologische Wurzel von *Galut* - Exil bedeutet nicht nur «verbannen», sondern auch «aufdecken, entdecken, sichtbar werden.» Dieser Gedanke manifestiert sich im *Lamed*, dem mittleren der drei Buchstaben des Wortstammes. Denn das *Lamed* ist der einzige Buchstabe im Alphabet, der die fiktive Obergrenze aller anderen hebräischen Buchstaben durchbricht¹⁷² und er ist der letzte in der Thora, im Buch Deuteronomium, das auf hebräisch das *Buch Reden* heißt.¹⁷³ Das letzte Wort lautet *Israel*. L für *Lamed*. Israel hat also nicht nur buchstäblich das letzte Wort, sondern ist obendrein angehalten,

¹⁷²*Lamed* steht auch für die Wörter *Limudim*, Lernen oder *Lomdut*, eine dialektische Methode des Lernens. Ouaknin führt deshalb aus, daß das *Lamed* Lernen symbolisiert und den Lernenden anhält, jenseits der Buchstaben zu lernen, beim Geschriebenen, Offensichtlichen nicht stehen zu bleiben. Auch der Talmud mißt aus den selben Gründen dem *Lamed* besondere Bedeutung bei und bezeichnet es als einen «fliegenden Turm», einen «luftigen» Buchstaben, der darauf hinweist, daß der Sinn zwischen den Zeilen liegt. Ouaknin, *Le livre brûlé*, a.a.O., S. 214, mit zahlreichen Quellenangaben.

¹⁷³Buber und Rosenzweig übersetzen dementsprechend folgerichtig *Devarim* mit «Reden», «Das Buch Reden», a.a.O., S. 473. Daß der bestimmte Artikel vor «Reden» fehlt, dürfte kein Zufall sein. Es kann als Indiz für die Verpflichtung gewertet werden, das Reden fortzusetzen.

dieses Wort weiterzuspinnen, mit dem Reden nicht aufzuhören. Reden ohne Unterlaß, Reden auf Wanderschaft. Was das Buch vorgibt, wird physisch umgesetzt, durch die Exilierung der jüdischen Existenz. Gott hat die Schrift den Juden im Exil gegeben, in der Wüste, im Niemandsland. Die Wüste ist somit fruchtbar, ein Raum zum Ausdehnen, zum Entdecken, zur Erfahrung von Grenzenlosigkeit. Unablässig übt sich das Volk im Umherziehen, studiert es Bewegungsabläufe, trainiert es die Weiterentwicklung und Erneuerung der Eigentlichkeit, erfährt es die Kreativität des vagabundierenden Sinns. Ich bewege mich, also bin ich. Der Jude ist als Perpetuum mobile konzipiert.

Bereits Abraham wurde im Exil geboren und Jude wurde er ebenfalls im Exil.¹⁷⁴ Im Exil wurde die jüdische Nation geformt, im Exil wurde der Talmud verfaßt und die meisten anderen der bedeutenden jüdischen Schriften. Zahlreich sind ferner die Stellen in den Schriften und jüdischen Gebeten, die den Juden anweisen, das Exil lebendig zu halten.¹⁷⁵ Der exilierte Hebräer oder «Galutjude» bezeichnet sich selbst manchmal als «Luftmensch». Der Begriff taucht vor allem in den Schtetin des Ostjudentums auf.¹⁷⁶ Die bettelarmen Bewohner nannten sich selber gerne «Luftmenschen» oder «Luftexistenzen», «mit jener Selbstironie, auf die sie schwerer verzichten hätten können als auf ihre kärgliche Nahrung oder ihre schäbige Kleidung.»¹⁷⁷ Der Begriff steht jedoch auch für das Schwebende, Unvollständige, Prozeßhafte der jüdischen Identität, für die relative Leichtigkeit dessen, der seine Heimat im Kopf und im Herzen trägt, sie nicht an einen Flecken Erde bindet. Israel

¹⁷⁴Durch die *Britn Mila*, den mithilfe der Beschneidung vollzogenen Bund mit Gott, 1 Mos 17, 10-14.

¹⁷⁵Dies kommt u.a. in Festen wie Pessach, Sukkot und Purim, die alle an Exilabschnitte der jüdischen Volkes erinnern, zum Ausdruck.

¹⁷⁶In den lexikalischen Standardwerken des Deutschen ist er interessanterweise nicht zu finden. In der jüdisch-deutschen und jiddischen Literatur wird er häufig gebraucht. Etwa bei Manès Sperber, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt. All das Vergangene...*, München, dtv, 1982, S. 79.

¹⁷⁷Manès Sperber, *Zablotow*, in: Ulf Diederichs (Hrsg.), *Dein aschenes Haar Sulamith. Ostjüdische Geschichten*. Mit Bildern von Ephraim Mose Lilien, Köln, Eugen Diederichs Verlag, 2. Aufl., 1983, S. 57.

und Jerusalem werden bis heute vor allem als spirituelle Bezugspunkte verstanden, ein Konzept, das losgelöst von der physischen Anwesenheit existiert und damit gleichzeitig erklärt, weshalb sich selbst diejenigen noch an Pessach gegenseitig «nächstes Jahr in Jerusalem» zurufen, die dort bereits leben.¹⁷⁸ «Wandere aus», heißt es in den Sprüchen der Väter, «an einen Ort, an dem die Thora gelehrt und studiert wird, statt darauf zu vertrauen, daß sie zu dir kommt.»¹⁷⁹ Dieses Wandergebot wird von frommen Juden sehr ernst genommen, hat zum Bewußtsein beigetragen, über ein dynamisches Zentrum zu verfügen, das einem niemand streitig machen kann. Die ständige Verschiebung dieser schwebenden, immateriellen Heimat hat den Juden ihr Luftmenschendasein bewahrt und damit ihrer Identität einen Charakter gegeben, der gemessen an modernen sozio-politologischen Kriterien im Nichtidentischen liegt. Denn das Typische an der jüdischen Identität, diejenige der meisten jüdischen Israelis inbegriffen, liegt darin, daß eine hochgradig atomisierte Gesellschaft sich in ihrer mehrtausendjährigen Geschichte immer wieder als handlungsfähige Einheit gezeigt hat, ohne die üblichen Homogenisierungstendenzen nationaler Kollektive.¹⁸⁰

Aus diesem Blickwinkel ergibt sich, daß das jüdische Exil keine Erfindung der Antisemiten ist, sondern zur jüdischen Identität gehört wie der Mercedesstern zur deutschen. Dies kann zusätzlich damit belegt werden, daß sich das Exil für die Mehrheit der etwa 13 Millionen Juden trotz und für manche gar wegen der Existenz Israels nicht erledigt hat. Chassidische Gruppierungen sehen in der zionistischen Staatsgründung ein ärgerliches Hindernis auf dem Weg zur angestrebten halachischen Ausgestaltung eines modernen jüdischen Gemeinwesens. Durch das

¹⁷⁸Dies drückt sich schon in dem Namen *Jeruschalajim* (Jerusalem) aus. Die Endung *-ajim* kennzeichnet im Hebräischen das Zweifache. Darauf geht auch die These von der zweifachen Natur Jerusalems zurück: das irdische und das himmlische, das materielle und das spirituelle Zentrum, das die Juden in sich tragen, solange das himmlische Jerusalem nicht auch auf der Erde errichtet ist. *Taanit* 5 a; *Sach* 2, 9.

¹⁷⁹*Pirkei Awot* IV, 18.

¹⁸⁰Siehe hierzu Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die Nation*, Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 30.9.1995.

eigenmächtige Handeln der dem Thora-Judentum untreu gewordenen Juden habe sich die Ankunft des Messias verzögert. Wie stark das Exil als dynamisches Prinzip in jüdisches Bewußtsein eingebunden ist, läßt sich ferner mit der ungewöhnlich hohen Auswanderungsquote belegen. Je nach Quelle liegt sie in Israel zwischen 10 und 20 Prozent. Das Statistische Jahrbuch spricht von 481.800 Israelis, die 1987, also vor der großen Einwanderungswelle von sowjetischen Juden, aus dem Ausland «noch nicht zurückgekehrt» seien. Von 1996 4,673 Millionen jüdischen Israelis sollen allein in den USA über 600.000 leben. Das sind knapp 13 Prozent der jüdisch-israelischen Gesamtbevölkerung.¹⁸¹ Dieses Phänomen ist jedoch nicht nur auf Israel beschränkt. Auch durch andere Migrationsbewegungen wie etwa der jüdisch-marokkanischen nach Frankreich und Kanada oder der jüdisch-russischen nach Deutschland, ganz zu schweigen von der Einwanderung *nach* Israel, läßt sich nachweisen, daß die jüdische Weltbevölkerung auch heute noch in ständiger Bewegung ist. Schließlich genügt ein Blick in die bewegten Biographien jüdischer Autoren, um festzustellen, daß ein fliegender Länderwechsel eher die Regel ist und die Ursachen hierfür nicht zwangsläufig mit der Shoa zusammenhängen.¹⁸²

Allerdings wurde von nichtjüdischer Seite immer wieder versucht, den positiven Kern dieses Identitätsatoms wegzusprengen. Was in der Thora als dynamisches Prinzip auftaucht und die jüdische Identität mehr geformt hat als jedes nationalstaatliche Konzept, hält sich im westlichen Denken hartnäckig als Schwäche, unsteter Charakterzug oder gar als Strafe Gottes wie etwa in der Ahasverlegende.¹⁸³ Dort wird das Wandern als «Umherirren» bezeichnet, eine

¹⁸¹Quellen: *Statistical Abstract of Israel 1997* des Central Bureau of Statistics und Michael Wolffsohn, *Israel. Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft, Politik*, Opladen, Leske und Budrich, 1991, S. 242 ff.

¹⁸²Siehe hierzu die von Thomas Nolden erwähnten Porträtskizzen (in: *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 30 f.), die beliebig ergänzt werden können. Sie ergeben ein eindrucksvolles Bild von der Aktualität jüdischer Migration nach 1945.

¹⁸³Den Ursprung dieser Legende hat die Forschung heute weitgehend geklärt. Sie basiert auf der Chronik eines französischen Mönches, der einen römischen Soldaten des Pilatus namens Cartafilus erwähnt, der Jesus nach seiner Verurteilung mit der Faust geschlagen haben soll. Dafür sei er mit Armut und Elend bestraft und außerdem dazu verdammt worden, den jüngsten Tag abzuwarten. Diese Legende ist seit dem 13. Jahrhundert in Italien im

notwendige Folge der Behandlung, die ein Jude habe Jesus zukommen lassen. Dieser sei, als er sich auf dem Weg nach Golgatha vor dem Haus eines jüdischen Schusters habe ausruhen wollen, von jenem geschlagen worden. Davon abgesehen, daß es kein jüdischer Schuster sondern ein heidnischer Torhüter war, haben die christlichen Legendenschmiede dem Hebräer ausgerechnet den Namen Ahasverus angedichtet. Der im Talmud als besonders beschränkter wie böartiger Herrscher skizzierte Perserkönig Ahasverus¹⁸⁴ hatte die restlose Vernichtung der in seinem Herrschaftsbereich lebenden Juden dekretiert. Kaum vorstellbar, daß ein Jude seinem Sohn diesen Namen gab, der obendrein bis heute im Volksmund einen ebenso bornierten wie üblen Menschen bezeichnet. Noch weniger vorstellbar, daß alle Juden dafür «umherirren» sollen, daß einer von ihnen angeblich einen Rabbiner schlug. Eher haben die Quellenfälscher die jüdische Dynamik negativ umdeuten wollen. In dem Rollenspiel werden die ursprünglichen Bewegungsgesetze jedenfalls umgedreht, wird der zum Juden umfunktionierte Römer auf Wanderschaft geschickt und der zum Christen des Heiligen Römischen Reiches umgedichtete Rabbi an den päpstlichen Stuhl gefesselt. Anders gesagt: Dynamik als Strafe, Statik als Lohn.

Da offener Antisemitismus jedoch mit Auschwitz aus der Mode kam und das Globetrottern und Auswandern regelrecht schick wurde, versuchen Andere wiederum das spezifisch Jüdische am dynamischen Identitätsmuster zu relativieren, indem sie behaupten, daß im Zeitalter der Postmoderne alle Menschen Juden geworden seien.¹⁸⁵ So knüpfen sie etwa an Aussagen von Elie Wiesel an, der im Zusammenhang mit dem nuklearen Wettrüsten von der Möglichkeit eines globalen

Umlauf. 1571 kommt sie in Druck. 1602 wird schließlich eine anonyme Schrift in Leyden und Bautzen publiziert, die statt des Römers einen Juden als Täter anführt. Siehe hierzu *Ahasver, der ewige Jude*, in: *Jüdisches Lexikon*, a.a.O., Band I, S. 160 f. mit umfangreichen Quellenangaben.

¹⁸⁴*Megilla*, 11a und 12a.

¹⁸⁵Siehe hierzu Jean-Jacques Servan-Schreibers Kapitel «Le monde est devenu juif» in: ders., *Le choix des juifs*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1988.

Auschwitz sprach. Jean-Jacques Servan-Schreiber führt diesbezüglich gar aus, daß die ganze Welt begonnen habe, sich mit Existenz- und Überlebensfragen zu befassen und damit den Juden ihr Monopol auf eine beunruhigte Identität abhanden gekommen sei.¹⁸⁶ Und auch das wandernde Moment, ergänzen Andere, sei nicht mehr auf die jüdische Identität beschränkt, sondern ein typisches Merkmal postmoderner, vor allem deutsch-intellektueller Befindlichkeit. Dem ist entgegenzuhalten, daß selbst, wenn dies zuträfe, sich dieses Phänomen nur auf eine ausgewählte Gruppe bezieht, während es im Judentum eine Konstante darstellt und im Bewußtsein aller auftaucht¹⁸⁷, und zwar, wie skizziert, eben auch durchaus positiv und nicht nur als Reaktion auf äußere Zwänge. Ein zusätzlicher kleiner, aber feiner Unterschied: Unabhängig davon, daß der Nationalismus weltweit und auch in Deutschland üppige Blüten treibt und deshalb das Gerede vom Weltbürger als Juden ein Treppenwitz der Geschichte abgibt, treffen die Umstände, die jemanden zur «inneren Immigration» oder zur Flucht bewegen, den Juden immer doppelt: als Intellektuellen *und* als Juden, als Deutschen *und* als Juden. Im übrigen sind in den vergangenen 40 Jahren weder 13 Prozent oder 11 Millionen Deutsche ins Ausland abgewandert, noch fühlt sich ein Deutscher gerade deshalb als Deutscher, weil er Deutschland den Rücken kehrt.

Das Gefühl der Wurzel- und Heimatlosigkeit deutscher Dichter beruht auf anderen Faktoren wie etwa der deutschen Vergangenheit, der ausgeprägten Intellektuellenfeindlichkeit breiter Bevölkerungskreise und dem Fehlen eines für alle Deutschen gleichermaßen verbindlichen Erbes jenseits von DM-Gläubigkeit und Goldmedaillen-Euphorie. Denn während selbst der profane Jude die gewaltige

¹⁸⁶ Jean-Jacques Servan-Schreibers, *Le choix des juifs*, a.a.O., S. 38.

¹⁸⁷ «Migrationserfahrungen» sind laut Diana Treiber «fester Bestandteil jüdischer Biographien» und konstituieren eine «allgemeine Bereitschaft zur Auswanderung» und zum Wechseln der Sprache. Oftmals existieren in ein und derselben Familie mehrere «Muttersprachen» und verschiedene Staatsangehörigkeiten. Treiber spricht in Anlehnung an Heiner Keupp von «alltäglicher Identitätsarbeit», die sich durch permanente «Konstruktion und Rekonstruktion von Identitätswürfen» auszeichnet. Diana Treiber, *„Lech Lecha“: Jüdische Identität der zweiten und dritten Generation im heutigen Deutschland*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1998, S. 124 f.

intellektuelle Leistung seiner frommen Ahnen und das historische Erbe in sein Identitätsmuster integriert, sieht sich der kritische Deutsche vor einem Scherbenhaufen, versucht er sich von denjenigen zu distanzieren, die diesen zu verantworten haben und filtert er deshalb den nicht in sein kritisches Weltbild passenden kulturellen Bodensatz aus. Sein inneres Exil, das er sich dabei schafft, dient ihm zur Beruhigung, ist also das Gegenteil dessen, was den Juden von der Thora her, sozusagen als das Gewissen der Schrift unablässig auf «Entdeckungsreise» treibt. Das jüdische Exil steht am Ausgangspunkt jüdischer Identität, ist ein bewußter und endgültiger Akt der Trennung von statischen Lebensformen, von einer primär visuell ausgerichteten, materialistischen und phantasielosen Gesellschaft, die ihre intellektuelle und spirituelle Energie an Tonfiguren verschwendet. Als Abraham die Götzen zerschlägt, bricht er nicht nur mit einer Tradition, sondern amputiert er gewissermaßen das Standbein seiner eindimensionalen Identität, um als freidenkendes, antiideologisches, sich seiner metaphysischen Unruhe hingebendes Subjekt in einen perspektivischen Raum einzutauchen. Fortan formt sich eine im totalen Partikularismus verwurzelte Gesellschaft von Einzelgängern, in der jeder im Rampenlicht steht, als Individuum wie auch als Teil des Ganzen. Das eigentlich neue und einmalige dieser Identität ist vor allem der Willensakt, sich zu beschneiden, die alten identitären Bezüge unwiderruflich und sichtbar abzutrennen.¹⁸⁸ «Einschneidende» Konsequenzen aus einer Erkenntnis ziehen: das sich derart aus dem bisherigen Funktionszusammenhang gestellte Bewußtsein erfährt die «Verbannung» als Befreiung, weil es ihm zu stickig darin wurde. Sie ist nur die hilflose Reaktion auf die Entscheidung, einen selbstbestimmten Weg einzuschlagen. Anders gesagt: das Exil ist die unvermeidliche Folge eines extremen Bewußtseins. Daraus rührt die

¹⁸⁸Für Ouaknin symbolisiert die Beschneidung den Beginn jüdischer Sprache. Sie ist der Moment, da der Körper Gesagtes aufnimmt und kommunikationsfähig wird. Denn der Bund der Beschneidung, die *Brit Mila* ist auch ein Bund des Sprechens, weil *Mila* nicht nur «Schnitt», sondern auch «Wort» heißt, und weil *Mila* den gleichen numerischen Wert hat wie *Pe'h*, das hebräische Wort für «Mund». Siehe Marc-Alain Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Lieu Commun, 1989, S. 97.

Ambivalenz des hebräischen Begriffs *Galut*: weil er zum Entdecker wurde, katapultierte Abraham sich ins Exil.

2. Das Bilderverbot: zur produktiven Unruhe von Formenfeindlichkeit

Der Formenfeindlichkeit liegt die gleiche produktive Unruhe zugrunde wie der Vorliebe zum exilierten Dasein. Das Bilderverbot im Dekalog ist vor allem ein Bewegungsgebot. Die Geschichte des jüdischen Volkes ist die unendliche Geschichte einer im Werden begriffenen Gemeinschaft, deren Unfertigkeit der Preis für ihre Beständigkeit ist. Während jedes andere Volk der Fiktion einer wie auch immer formulierten Homogenität aufsitzt, sieht sich das jüdische konzeptionell unausgeformt. Denn Jude zu sein ist keine Eigenschaft, sondern beruht primär auf Verhaltensweisen. Diese werden am jeweiligen Abstand zur *Halacha*, zum jüdischen Gesetz, gemessen. Je stärker das Bewußtsein, halachisch zu leben, desto geringer ist der Bedarf, sich als Jude zu definieren. Denn in diesem Fall ist die jüdische Identität selbstverständlicher Ausdruck eines Handelns, das sämtliche Lebensbereiche beherrscht, ist sie eine Identität, die «geübt» wird und sich nicht an Geburtsurkunden, Pässen, Heiratsbüchern oder gar biologischen Merkmalen festmacht.¹⁸⁹ Umgekehrt wächst das Bedürfnis nach formelhafter «Begrifflichkeit», je weniger sich der Betroffene mit der *Halacha* identifiziert. Genau darum ging es schon beim goldenen Kalb. Der *Midrasch* berichtet, daß diese Statue zuerst von Leuten eingeklagt wurde, welche jüdische Identität kaum je oder immer seltener praktizierten, sondern materiell fixiert wissen wollten, die etwas zum Anfassen und zum Anstarren brauchten. Weil sie das Judentum an Menschen festmachten und Moses als Galionsfigur ausgefallen war, riefen sie zunächst nach einem

¹⁸⁹ André Neher betont in diesem Zusammenhang, daß das Judentum keine Religion, sondern ein «mode de vie» sei, weil es keine Glaubensgrundsätze und keine Dogmen, sondern nur Anweisungen zum Handeln bzw. zum Nichthandeln enthalte. In: ders., *L'identité juive*, Paris, Payot, 1994, S. 76.

Stellvertreter und, als dieser ihnen verweigert wurde, nach einem anderen «sichtbaren» Ersatz.¹⁹⁰ Identität wurde somit auf ein äußeres Merkmal reduziert. Der anstrengende und endlose Prozeß reflektierter Verhaltensweisen wurde aus Bequemlichkeit aufgegeben. Dieser Versuch, jüdische Identität auszuformen, wurde als so schwerwiegendes Vergehen gewertet, daß die Juden nach der Überlieferung mit jedem Schlag und jeder Katastrophe in ihrer Geschichte daran zu tragen haben.¹⁹¹

Das Bilderverbot trifft somit den Nerv jüdischer Identität. Wie stark es im jüdischen Bewußtsein verankert ist, zeigt auch seine Auswirkung auf den Umgang mit Texten. Denn auch diese haben die Tendenz, verbildlicht zu werden, sofern sie sich als sinnhaft greifbare Einheiten präsentieren oder die Form zum Wesensmerkmal erheben. Ein durchstrukturiertes, gereimtes, vom Aufbau her klar zu durchschauendes Drama etwa täuscht Vollendetheit vor und läuft deshalb Gefahr, ikonisiert oder banalisiert zu werden. Einmal erfaßt, erstarrt es in seiner Bedeutung, bekommt das einst frisch wirkenden Produkt musealen Charakter. Attraktivität und Angewidertsein haben dabei die gleiche Ursache. Nur weil sie sich unbeweglich geben, weil ihr Sinn eindeutig scheint, können Texte bewundert oder verabscheut, für wichtig oder unwichtig *angesehen* werden. Daher rührt ihr Heiligenschein wie ihr Abgegriffensein. Jede Epoche kennt dieses Phänomen, sich an ihren Produkten nicht satt sehen zu können, bis sie aus der Mode kommen. Literaturgeschichte geht Hand in Hand mit musealer Kultur. Einmal ausgebleicht wandern die Götzen aus Buchstaben in die Bibliotheken und Archive und verstauben dort.

¹⁹⁰Es handelt sich hier um die sog. *Erev rav* - Ägypter, die sich den Juden nach deren Auszug aus Ägypten der Wunder wegen anschlossen. Sobald die äußeren Zeichen der Präsenz Gottes wegfielen, praktizierten sie ihre adaptierte Lebensweise nicht mehr. *Sohar* II, 192.

¹⁹¹*Midrasch Schemot Rabba*, 44 a; *Sanhedrin*, 102 a.

Nicht so die jüdischen Schriften. Thora und Talmud geben das Paradebeispiel von offenen, unfertig wirkenden Texten, in die überall, zu jeder Zeit und ohne Vorkenntnis eingestiegen werden kann. Die Thora hat keinen Anfang, der Talmud kein Ende. Der Talmud beginnt mit einer Frage und wirft auch in der Folge mehr Fragen auf, als daß er Antworten gibt. Viele der Debatten wirken wie zufällig und unsystematisch hingestreut und enden so abrupt wie sie begonnen haben. Gerade sein fragmentarischer und kasualer Charakter macht dieses galaktische Werk so interessant und reizt zum Studieren, nicht zum Lesen. Den Talmud studieren, heißt in ein Meer von offenen Fragen eintauchen. Den Talmud lesen, hieße vor ihm stehen bleiben. Fundamentalere Unterschied zur herkömmlichen Rezeption eines Buches. Wer nur liest, so lehrt der Talmud, versteht nichts, bleibt an der Oberfläche der Dinge. Nur wer auch den Mund aufmacht, das Werk diskutiert, nimmt Sinn auf.¹⁹² Im Hebräischen kommt Sinn im Plural daher: Sinn im Sinne eines Gefühls, einer Bedeutung, einer Vorliebe, einer Neigung, eines Zwecks. Für jeden Sinn ein anderes Wort. *Den* Sinn gibt es nicht. Im Talmud fehlt jeder Versuch einer dogmatischen oder systematischen Festlegung des jüdischen Glaubens. Deshalb ist es «unmöglich, scharf zu bestimmen, wo die Grenze zwischen dem Allgemeingültigen und der persönlichen Ansicht des Einzelnen verläuft.»¹⁹³ Daher die extreme Bewegungsfreiheit, die Beweglichkeit und der Überschuß von Sinn.

So ein Text Bestand haben soll, muß er gegen seine tendenzielle Bildwerdung geformt sein. Abstand zum Leser ist die Grundvoraussetzung. Er muß sich den Leser gewissermaßen vom Leibe halten, seinen Sinn soweit exiliert haben, daß ihm ständig hinterherreisen wird, wer eine Spur davon einfangen will. Abraham mußte die Standbilder, die sein Vater fertigte, zerschlagen, um ein «Bild» von Gott

¹⁹²Einer Anekdote in *Eruwin* 53 b zufolge gab Brurja einem Schüler einen Tritt, weil sie ihn beim Lesen antraf. Gut gesichert sei nur, was auch mit dem Mund aufgenommen würde.

¹⁹³Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt Verlag, 1933, S. 53.

zu erhalten. Indem er die Ohnmächtigkeit der Götzen bewies, erhielt er eine Vorstellung von der Macht des undefinierbaren. Der Verlust des Bildes war die Bedingung für den Einblick in Beständigkeit, die Akzeptanz von Ferne die Voraussetzung für die Nähe zu Gott. Dieses Prinzip taucht in vielen jüdischen Schriften auf. Ihre Zeitlosigkeit rührt aus dem Abstandhalten zur Eigentlichkeit des Sinns, rührt aus dem Verzicht auf Nähe zum Absoluten, um ihm nahe zu sein. «Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.»¹⁹⁴ Moses mußte den Standort wechseln («ER sprach: [...] du stellst dich auf den Fels»¹⁹⁵), um einen Teil dessen zu Gesicht zu bekommen, das er gesucht hatte, nur einen Schatten, einen flüchtigen Umriß, sozusagen den Hintereingang zur Erkenntnis - verschlossen, versteht sich. Der Rücken, den Moses sah, war der Beweis für die Existenz des Eigentlichen um den Preis seiner Unnahbarkeit.

Die Geschichte jüdischer Literatur ist von ihren Wurzeln, den biblischen Schriften her, ein beständiger Kampf gegen Idolatrien, gegen die Standortfixierung und das Einfrieren des Sinns. Der Weg zum Ziel war den Juden stets wichtiger als das Ziel selbst und das Verhalten wichtiger als das Festhalten. Adorno brachte dieses Bewegungsgesetz auf die Formel, daß nur Kunstwerke, «die als Verhaltensweise zu spüren sind», ihre *raison d'être* hätten.¹⁹⁶

¹⁹⁴2 Mos 33, 20.

¹⁹⁵2 Mos 33, 21.

¹⁹⁶Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, S. 26.

3. Das geschärfte Bewußtsein: radikale Kritik als kollektives jüdisches Phänomen

Drei Dinge braucht ein Jude zum Einstieg in die talmudische Debatte: dialektischen Grips, Lust am Streiten und ein polemisches Mundwerk.

Machloket wird meistens mit «Disput» übersetzt.¹⁹⁷ Das jüdische Streitgespräch ist aber vor allem Meinungssteiler. Es vervielfältigt die Ansichten durch Teilung. Das Wort kommt von *Chet-Lamed-Kuf*, der Wurzel für alles, was Teilung verdeutlicht.¹⁹⁸ Eine dialektische Methode der Talmud-Gelehrten zum Aufdröseln eines Sachverhalts, Schwungrad jeder talmudischen Diskussion schlechthin. Dabei geht es zunächst darum, Fragen zu stellen, Meinungen zu destabilisieren und zu dekonstruieren. Mit offenem Ausgang. Das talmudische Gespräch kennt am Eingang den Ausgang nicht, steuert keine Synthese an. Marc-Alain Ouaknin spricht deshalb von einer «offenen Dialektik».¹⁹⁹ Unstrukturiert, schrill und ungebändigt darf der Gesprächsverlauf sein. Einig sind sich die Disputanten nur darin, so wenig Vorgeformtes wie möglich in die Diskussion zu werfen. Denn sie soll neue Lesarten bekannter Sachverhalte bringen. Deshalb stellt sie eine Kampfansage des «denkenden Denkens» gegen das «gedachte Denken» dar.²⁰⁰ Deshalb ist sie eine radikale Kritik an jeder Schönfärberei, am kompromißlerischen Unterton, an seichter Plauderei.

¹⁹⁷Weitere Übersetzungen: «Kontroverse», «Streit», «Meinungsverschiedenheit». Griechisch und Latein haben das Hebräische viel weniger beeinflusst als die anderen europäischen Sprachen, obwohl die Juden mit diesen beiden Kulturen wesentlich stärker konfrontiert wurden. Die meisten Termini, die im Hebräischen kein griechisches oder lateinisches Pendant haben, werden im Deutschen zum Teil ausschließlich über Griechisch und Latein vermittelt.

¹⁹⁸Teilen heißt *lechalek*, Teil *Chesek*, die mathematische Teilung *Chiluk*.

¹⁹⁹Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 134.

²⁰⁰Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 135.

Kritik auf Hebräisch ist keine Einbahnstraße. Sie ist öffentlich, für jeden nachprüfbar und enthält die Aufforderung zum Einmischen. Wer kritisiert, wird kritisiert. Denn der Wortstamm von *Bikoret* weist auf die Wörter «Kritik» und «Besuch».²⁰¹ Wer kritisiert, stattet dem Denken des Andern einen Besuch ab, peilt den Austausch an, wünscht das Feedback. Der Kritiker bezeugt Anteilnahme und eine intime Kenntnis des Kritisierten. Im Zentrum der Kritik steht also immer der Dialog. Im Talmud geht es dabei gleich zur Sache. Wer etwas zu sagen hat, läßt die Schnörkel weg. Kein erstes Vorwort, kein zweites Vorwort und auch kein Nachwort zum Vorwort. Präliminarien sind Zeitverschwendung und eine Beleidigung des Adressaten, der ein Recht darauf hat, sofort zu hören, worum es geht. Kritik ist immer willkommen. Schon allein deshalb, weil niemand die Wahrheit für sich allein gepachtet haben kann und sich deshalb jede Kritik relativiert, aber auch deshalb, weil ein Jude nichts stärker befürchtet als geistig einzurosten. Statt bestätigt, will er «erschüttert» werden.²⁰²

Um geschmeidig zu bleiben, benötigt der Disput eine gute Portion Polemik. Das hebräische Pendant hierfür, die *Hitnatzchut* ist sozusagen das Öl der *Machloket*. Das Wort wird von der Wurzel *Nun-Zadik-Chet* (*Netzach*) abgeleitet, die sowohl «kämpfen», «siegen» und «verewigen» bedeutet. Im *Tanach* taucht *Netzach* obendrein als Bezeichnung Gottes auf.²⁰³ Die Übersetzung «Zuversicht Israels» dürfte die interessanteste sein, weil sie am ehesten verdeutlicht, daß der im Talmud üblichen Polemik der negative Beigeschmack fehlt. Denn die Zuversicht bezieht sich auf das Ziel jeder talmudischen Diskussion, aus dem Streiten einen Nutzen zu ziehen.

²⁰¹Das hebräische Wort für Besuch lautet *Bikur*. Die Buchstaben *Bet-Kuf-Resh* bilden die Wurzel von *Bikur* und *Bikoret*. Dies weist auf den Bedeutungszusammenhang.

²⁰²Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé*, a.a.O., S. 137.

²⁰³*Netzach Israel* in *Samuel* 15, 29 übersetzt Buber mit «die Zuversicht Israels» und Zunz mit «der Mächtige Israels».

In der christlich-abendländischen Kulturlandschaft wird Polemik gerne als «literarische Fehde», «unsachliche Kritik»²⁰⁴ oder «Wortkrieg»²⁰⁵ abgetan. In den Feuilletons in begrenztem Umfang gerne gesehen, wird sie in den Denkfabriken jedoch als die Schlacke der Wissenschaft gehandelt. Aus triftigen Gründen. Egon Friedell hat diese am Beispiel der «Revolverpresse» der Renaissance-Paparazzi vorgeführt:

«uneinschüchterbare Frechheit, absolute Gesinnungslosigkeit, maßlose Selbstberäucherung, dialektische Gedankenjongliererei und hemmungslose Unbedenklichkeit in der Wahl der polemischen Mittel.»²⁰⁶

Die spitze Feder der florentinischen Polemiker habe alles vorweggenommen, was dem modernen Schmock anhänge:

«die Verdrehung der Tatbestände und die Verdächtigung der Motive; der Griff ins Privatleben; die scheinbare Objektivität, die den Tadel um so glaubwürdiger macht; die versteckte Attacke, die die Gefährlichkeit der offenen nur erst ahnen läßt (...) Ebenso haben sie sich bereits untereinander aufs erbittertste bekämpft. Ihre Macht beruhte, ganz ähnlich wie bei der heutigen Journalistik, nicht bloß auf ihrem Witz, ihrer Schreibfertigkeit und ihrer Fähigkeit, schwer eingängige Themen in eine populäre und gefällige Form zu bringen, sondern auch auf ihrer Herrschaft über ein Material, das nur ihnen vollkommen zugänglich war»²⁰⁷

²⁰⁴Siehe die Stichworte «Polemik», «Polemiker» in: *Der Duden: in 10 Bänden. Das Standardwerk zur deutschen Sprache*, hrsg. v. Wiss. Rat d. Dudenred.: Günther Drosdowski u.a., Mannheim, Dudenverlag, *Fremdwörterbuch* (Bd. V), 5. Aufl. 1990.

²⁰⁵Siehe unter Stichwort «Polemik» in: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. Georgi Schischkoff, Stuttgart, Kröner, 21. Aufl. 1982.

²⁰⁶Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München, C.H. Beck, ungekürzte Ausg. in einem Band, 1931, S. 190.

²⁰⁷Ebd.

Diese «moralische Pest»²⁰⁸ des Humanismus ging mit den Offenbarungen der Antike einher. Der Furor poeticus für die griechisch-römischen Ahnen schloß deren Begeisterung für rhetorische Schaumschlägerei mit ein. Die Hahnenkämpfe zwischen Platon und Isokrates, besonders des letzteren Musterreden, seine fingierten Schmähchriften, eine in Stil und Form ausgefeilte Polemik, stehen bis heute für die Wiege von Eloquenz.²⁰⁹ Vor allem auf der politischen Bühne. Wo immer öffentlich gesprochen wird, drischt man gerne in Abwesenheit des Gegners aufeinander ein. Nicht mehr so stilvoll wie einst und selten geistreich, jedoch immer noch regelmäßig Persönliches mit Politischem vermengend. «Unter der Gürtellinie» ist auch das Erkennungszeichen des postmodernen Wortakrobaten.

Auch die talmudische Polemik kann scharf und grell sein. Es dürfen durchaus die Fetzen fliegen.²¹⁰ Die jüdischen Polemiker sind im Talmud jedoch nirgends darauf aus, jemanden «fertig zu machen». Deftige und engagierte Sprache ist hier das Kolorit von rabbinischem Urgestein. Wenn die beiden großen Schulen Schammai und Hillel sich streiten, dann tun sie es mit dem Bewußtsein, daß «niemand die absoluten Beweise auf seiner Seite haben kann»²¹¹, und daß es vergeblich wäre, seine Meinung auf Kosten anderer durchpauken zu wollen.²¹² Werden zwei oder mehrere Ansichten miteinander konfrontiert, ist dies kein exklusiver Zank, kein Schauspiel heimtückischer Besserwisser sondern der Einstieg

²⁰⁸Ebd.

²⁰⁹Zum Einfluß der isokratischen Reden auf das neuzeitl. Denken siehe August Burk, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals: im Vergleich mit den zeitgenössischen und den modernen Theorien dargestellt*, Würzburg, Becker, 1923.

²¹⁰Wenngleich andererseits gelehrt wird, seine Leidenschaften möglichst zu zähmen: «Wer ist stark? der seinen Trieb bezwingt; so heißt es: Besser ein Langmütiger als ein Starker, und einer, der seinen Geist beherrscht, als ein Städtebezwinger.» (*Sprüche der Väter* 4, 1).

²¹¹Zvi Lampel, *The Dynamics of Dispute*, a.a.O., S. 16 (Übers. d. Verf.).

²¹²Siehe hierzu Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, aus dem Deutschen v. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, S. 458 ff.

in eine Massendebatte.²¹³ Das Raufen mit Worten ist Ausdruck von Charakterköpfen und Dickschädeln, die gehört werden wollen, weil sie zugehört haben, die sich einbringen, weil im Judentum jeder mitzureden hat. Die Meinung aller ist gefragt, nicht nur die der Priester und Propheten. Denn am Sinai hat Gott mit dem Gesetz auch das Interpretationsmonopol abgegeben und damit die Verfügungsgewalt über Sinn: «nicht im Himmel ist es» sondern «in deinem Mund und in deinem Herzen, es zu tun.»²¹⁴

Jüdische Polemik ist das sich unbedingte Einbringen in Diskussion, ist das eifersüchtige Wachen, mitreden zu dürfen, ist schlicht ein effektives und lustvolles Instrument zur Herstellen von Beziehung. Mit der *Machloket* wird das Eingebachte zerlegt und aufgeteilt. Die Meinung ist gewissermaßen nicht privat. Weil sie allen gehört, wird sie auch auf alle verteilt und von allen geteilt, unabhängig von der Vorbildung und dem sozialen Status.²¹⁵ Typisch jüdisches Paradox: jemandes Meinung teilen heißt geteilter Meinung sein. Jemandes Meinung wertschätzen, heißt sie durch den Fleischwolf drehen.

Damit wird auf eine für die Thora und den Talmud typische Konfliktphilosophie verwiesen, die jüdisches Denken und jüdische Identität mehr

²¹³Dieser Unterschied wird vor allem im Vergleich der aristotelischen mit der talmudischen Dialektik deutlich. Im aristotelischen Dialog ist nur das Verhandlungsmasse, was die Gesprächsteilnehmer vorbringen. Im talmudischen Dialog wird zusätzlich Rückgriff auf ältere Quellen, Zeugnisse, Autoritäten, Schulmeinungen etc. genommen, um zu verhindern, daß sich zwei Kontrahenten aufeinander einschließen. Sehr ausführlich dargestellt in: Gabriel Abitbol, *logique du droit talmudique*, Paris, Editions des Sciences Hébraïques, 1993, bes. im Kapitel «Dialectique du droit talmudique» S. 281 ff.

²¹⁴5 Mos 30, 11-14.

²¹⁵Der Talmud ist trotz seiner sperrigen und komplizierten Mechanik ein Volksbuch. Die meisten im orthodoxen Judentum verwurzelten Juden sitzen jeden Tag, meistens frühmorgens oder spätabends im Bet- oder Lehrhaus, im Gemeindezentrum oder zu Hause in einer Kleingruppe und «lernen» (dieses deutsche Wort wurde in alle von Juden gesprochene Sprachen übernommen). So sitzt der Arzt mit dem Pförtner, der Rechtsanwalt mit dem Händler, der Student mit dem Krankenpfleger und «lernt» mindestens ein Blatt Talmud pro Tag. Nach siebeneinhalb Jahren haben sie sich durch das Riesenwerk gefressen und fangen wieder von vorne an, nicht ohne vorher ausgiebig gefeiert zu haben. Daraus ziehen sie ihre Existenzberechtigung und bauen ihre Identität. Siehe hierzu die informative Studie von Samuel C. Heilman, *The people of the Book. Drama, Fellowship, and Religion*, a.a.O.

geprägt haben soll, als irgendein anderer Faktor.²¹⁶ Sie folgt demselben im Exilgebot und im Bilderverbot zementierten Bewegungsgesetz, das den Juden die Orte, Sprachen und Standpunkte wie die Kleider wechseln läßt. Zweifeln und Fragen bis zur Besinnungslosigkeit. Fragen heißt Standpunkte in Frage stellen, Fragen heißt sich geistig bewegen, Fragen heißt, sich selber in Frage stellen. Typisch jüdisch für Edmond Jabès: «Der Jude stellt nicht nur Fragen: er verkörpert das Fragen.»²¹⁷ Auch und gelegentlich erst recht um den Preis des Wissens, keine Antworten zu erhalten. Dies weist auf den Kern jüdischen Denkens. Wer sich ständig in Frage stellt, in Frage gestellt sieht und in Frage gestellt ist, der präsentiert auch seine Identität als Baustelle. Obendrein stellt er das ganze Identitätsprojekt zur Debatte. Warum überhaupt mit irgend etwas, geschweige denn mit irgend jemandem identisch sein? Selbst wenn er sieben Pässe in fünf Ländern unter drei verschiedenen Namen einsammelte, ist er nie das, was er ausweislich belegen kann. Denn seine Aufgabe ist es, ständig zu öffnen, was als geschlossen, abgeschlossen gilt. Um der Bewegung willen, um weiterzukommen, pathetisch gesprochen: um des Lebens willen. Damit entzieht er sich jeder Ausschließlichkeit und jeder Systematik. Vom Grenzgänger zum Grenzverletzer zum Grenzüberwinder.

Mit diesen Beispielen sollten einige wenige Bestandteile jüdischer Identität skizziert werden, die ihre Wurzeln in der Thora und im Talmud haben. Damit geht nicht der Anspruch einher, die Funktionsweise dieser Komponenten erschöpfend dargestellt zu haben. Allerdings wird die Möglichkeit behauptet, moderne jüdische Identität auch an diesen Bausteinen festzumachen. Denn so zulässig es ist, das Judentum eines Autors an Auschwitz zu messen, «befangen in der Umarmung des

²¹⁶Louis Jacobs schreibt hierzu: «The whole constitutes reasoning processes which have received the most careful study on the part of generations of Jewish scholars and have contributed more to the shaping of the Jewish mind than any other factor.»; in: *The Talmudic Argument. A study in Talmudic reasoning and methodology*, Cambridge, University Press, 1984., S. 1.

²¹⁷Edmond Jabès, *Du désert au livre*, Paris, Belfond, 1980, S. 112.

Negativen»²¹⁸, so zulässig muß es sein, dieses zum Erbe jüdischen Geistes, dem «positiven Gut des Judentums»²¹⁹, in Beziehung zu setzen. Heißt es einerseits, daß vor allem Auschwitz aus den Werken der jüdischen Nachkriegsautoren spreche, könnte andererseits ebenso gut unterstellt werden, daß vor allem Biblisches aus ihnen spricht. Dies ließe sich schon allein durch Äußerungen wie die Hazel Rosenstrauchs belegen:

«Die Generation, mit der ich gemeinsam Tradition durchsiebt, die Studentenbewegung durchhott und durchlitten habe, war "deutsch" nur mit Brüchen und Fragezeichen, gegenüber Zuordnungen prinzipiell skeptisch, und einige Zeit war es sogar attraktiv, sich als heimatloser Kosmopolit zu fühlen; einige dieser Weggenossen haben noch immer keine eindeutige "Identität"; mit ihnen verbinden mich mehr Gemeinsamkeiten als mit wurzelsuchenden Juden.»²²⁰

Diese Aussage knüpft unmißverständlich an die talmudische Dynamik an und steht im Gegensatz zur üblichen Auffassung, daß eines jeden Menschen Identität zu einer «endgültigen Form» finden muß.²²¹ Ebenso Günther Anders, der sich seiner Klassifizierung als «direktes Produkt des Holocaust»²²², wie Robert Schindel die nichtreligiösen und nichtzionistischen Juden abstempelt, selbstbewußt sperrt:

«Vor zwei Jahren habe ich vor der Klagemauer in Jerusalem gestanden (...). Und ich bin von diesem Platze ergriffen gewesen. Aber zu behaupten, daß sich für mich der Kreis geschlossen hätte, daß ich mich als Heimgekommener gefühlt hätte, das wäre unwahr. Und das wollte ich mir auch gar nicht einreden. Denn für mich, den

²¹⁸ Esther Dischereit, *Übungen jüdisch zu sein*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, S. 49.

²¹⁹ Robert Weltsch, *Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck*, a.a.O., S. 70.

²²⁰ Hazel Rosenstrauch, *Beim Sichten der Erbschaft. Wiener Bilder für das Museum einer untergehenden Kultur. Eine Nacherzählung*, Mannheim, Persona-Verlag, 2. verbesserte Aufl. 1994, S. 176.

²²¹ So bemerkt Thomas Nolden in seiner Kritik an Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch*, daß der Leser «ein Mosaikbild von Identität» vorgesetzt bekomme, welches «noch keine endgültige Form gefunden» habe; in: *Junge jüdische Literatur*, a.a.O., S. 96 f.

²²² Robert Schindel, *Gott schützt uns vor den guten Menschen. Jüdisches Gedächtnis - Auskunftsbüro der Angst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, S. 27.

Migranten, der an einem nur zufälligen Orte ansässig geworden ist, ist das Unterwegssein zum Zuhause geworden.»²²³

Reisen als Heimat, Bewegtsein als Segen. Ein biblische Formel knüpft daran an. Eine Formel, mit der sich ein Jude vor dem Opfern seiner Erstlingsfrüchte dazu bekennen mußte, von einem «abgeschweiften Aramäer» (Abraham) abzustammen, mit der Ernte sozusagen auch die Früchte des jüdischen Exils absegnete.²²⁴ Wie ein Echo dieses Bekenntnisses klingen die Aussagen Henryk Broders, wenn er das Exil zum schützenden Reservat erklärt und hinter der Sehnsucht nach Heimat «eine Falle» wittert:

«Wann immer ich nach meiner Heimat gefragt werde, komme ich mir vor wie ein Reisender, der Konterbande in seinem Gepäck schmuggelt.»²²⁵

Dieser Brückenbau zwischen biblischer und postmoderner Identität ist relativ unkompliziert, wo es sich, wie in den genannten Fällen um biographische Aussagen handelt. Er findet jedoch auch literarischen Ausdruck, steht oft im Zentrum jüdischer Prosa, wie etwa bei Wolfgang Hildesheimer, der sich in seinem 1965 veröffentlichten Roman *Tynset* «zielvergessen» seines Bewegtseins bewußt wird:

«Ich fuhr, zwischen Taxen und Kreuzern, bedrängt von Verkehrsteilnehmern, alle verkehrssicher, alle zielsicher, alle wußten genau, wohin sie gehörten, und steuerten diesen Ort an, und dazwischen ich, der ich nicht wußte, wohin ich gehörte, auf der Suche nach Weitem (...)»²²⁶

²²³In: Hans-Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, a.a.O., S. 64.

²²⁴Dieses Bekenntnis heißt *Mikra Bikurim* (5 Mos 26, 5 bis 26, 10).

²²⁵Henryk M. Broder in seinem Nachwort zu Walter Tausks *Breslauer Tagebuch. 1933-1940*, hrsg. v. Ryszard Kincel, Leipzig, Reclam, 1995, S. 255.

²²⁶Wolfgang Hildesheimer, *Tynset*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 117.

Oder bei Ronnith Neumann, die in ihren *zornigen Geschichten* Zeitrahmen und Zeitgesetze sprengt:

«Zeit hat keinen Raum, sage ich. Du kannst Zeit nicht einfach überspringen, sagt er. Zeit hat keine Wände, keine Grenzen, sage ich, ich bin ein Wanderer in der Zeit. Du wirst ruhelos bleiben, wenn du dich nicht einrichtest in deiner Zeit, sagt er. Ich will die Vergangenheit, sage ich, das ist meine Zeit, ich will dich. Ich bin das Vergangene, du bist das Jetzt, sagt er, beides kommt nicht zusammen. Ich bin das Vergangene, sage ich. Du bist das Jetzt, sagt er, akzeptiere endlich das Jetzt. Niemals, sage ich (...)»²²⁷

Äußere und innere Pluralisierung kennzeichnen das Leben der überwiegenden Mehrheit jüdischer Autoren sowie ihre Werke, stehen am Anfang und im Zentrum ihrer Identität, prägen und charakterisieren das, was Joseph Roth scherzhaft das «jüdische Gehirn» nannte.²²⁸ Verlasse dieses Land, sei ein Gehender, sagt Gott zu Abraham in der Geburtsstunde jüdischer Selbstsuche. *Lech Lecha*, «bleib auf dem Laufenden»²²⁹ symbolisiert den prozeßhaften Charakter des einzelnen Juden, des jüdischen Volkes und der jüdischen Literatur, ist die unverzichtbare Bedingung des Judeseins im materiellen und immateriellen Sinne. Wie das jüdische Gesetz, die *Halacha* (wörtlich Gehen) die Juden ganz allgemein zum Gehen drängt, drängt es den Juden als Schriftsteller, sich prozeßhaft zu äußern, die bewegte Identität in den Mittelpunkt seines Schreibens zu stellen. Wo mehrere solche, den «Kern» jüdischer Identität ausmachende Bestandteile jüdischen Denkens und Handelns literarisch zusammentreffen, kann von jüdischer

²²⁷Ronnith Neumann, *Zeitwanderung*, in: dies., *Ein stürmischer Sonntag. Zornige Geschichten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996, S. 161.

²²⁸Aus Odessa schrieb Roth an Benno Reifenberg am 1.10.1926: «Ich sehne mich nach Paris, ich habe es nicht aufgegeben, niemals, ich bin ein Franzose aus dem Osten, ein Humanist, ein Rationalist mit Religion, ein Katholik mit jüdischem Gehirn, ein wirklicher Revolutionär. Wie steh ich da?» aus: Joseph Roth, *Briefe 1911-1939*, hrsg. v. Hermann Kesten, Köln, Berlin, 1970, S. 98.

²²⁹«ER sprach zu Abram:/ Geh vor dich hin aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft,/ aus dem Haus deines Vaters» (1 Mos 12, 1).

Sprache und damit auch von jüdischer Literatur gesprochen werden. Darauf zielen jedenfalls die nachfolgend zu erläuternden Überlegungen zum Erfahrungsmodell jüdischer Sprache ab.

V. Talmudische Sprache

In ihrem Plädoyer für eine neue jiddische Literatur, einer Art Manifest für jüdische Sprache jenseits von Sprache kreist die amerikanisch-jüdische Autorin Cynthia Ozick das Problem der Identifizierung jüdischer Literatur ein.²³⁰ Jede jüdische Identität, die sich nur auf das Angebundensein an die Schicksalsgemeinschaft berufe, die Verfolgung, Mord und Totschlag als die wesentlichen Bezugspunkte für ihr Jüdischsein ausgibt, heißt «das Leiden zelebrieren».²³¹ Selbst wenn das mehrtausendjährige Leiden für Kreativität gesorgt habe, sei dies ein perverses Kriterium zur Ermittlung jüdischer Identität. Ozick stellt diesem Ansatz die Suche nach jüdischen Denkmustern gegenüber.²³² Diese sieht sie vor allem in der Bekämpfung des ästhetischen Paganismus. Der nach dem griechischen Formdenken funktionierende Westen feiert Kunst als Religion. Westliche Literatur sei wie die bildende Kunst der Formapotheose verfallen. Demgegenüber wandert der Jude nackt, bis heute ohne Kunstwerke im Gepäck und immer darauf aus, die Standbilder, die er auf seinen Reisen antrifft zu zerschlagen. Daraus resultiert für Ozick die Tatsache, daß Juden meistens und vor allem Kritiker waren:

«Der Jude als Autor, wenn er wirklich jüdischer Autor sein will, beurteilt und verurteilt Kultur aus eigener Kraft, von seinem Drang zur Kritik wie besessen, während der Rest des Kulturbetriebs ständig fortfährt, sich darin zu gefallen, Kultur zu *sein*.»²³³

²³⁰Cynthia Ozick, *America: Toward Yavneh*, in: Hana Wirth-Neher (Hrsg.), *What Is Jewish Literature?*, Philadelphia, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994, S. 20-35.

²³¹Cynthia Ozick, *America*, a.a.O., S. 21.

²³²«I read mainly to find out not what it is to be a Jew - my own life in its quotidian particulars tells me that - but to find out what it is to *think* as a Jew.» *America*, a.a.O., S. 22.

²³³Cynthia Ozick, *America*, a.a.O., S. 25. Übers. d. Verf.

Verläßt der Jude diesen Aktionsradius, stirbt er als jüdischer Autor und verschwindet er von der internationalen Bühne der schreibenden Zunft. Was ein Jude schreibt, so Ozick, hat nur Bestand, wenn er es als Jude schreibt:

«Tatsache ist, daß nichts, was in der Diaspora jemals erdacht und geschrieben wurde, bleibende Wirkung hat, es sei denn, es war vom Kern her jüdisch. Wo ein solcher Kern auszumachen ist, hat ein Autor für Juden Bestand, wo nicht, hat er weder für Juden, noch für Nichtjuden Bestand.»²³⁴

Aus diesem Grund überlebten Jehuda Halevi und Maimonides, Raschi und der Maharal von Prag, Nachman von Brazlaw und Isaak Lurja. Dies gilt laut Ozick auch für Autoren, deren Werke nicht religiös ausgerichtet sind. Autoren wie Scholem Alejchem und Halper Leivick hätten sich als jüdische Autoren im Judentum verewigt, Isaac D'Israeli und Norman Mailer jedoch nicht. Nicht nur weil sie dem Jüdischen in ihren Werken keine Bedeutung beimessen, sondern weil sie nicht als Kritiker schrieben. Auf den deutschsprachigen Kulturraum übertragen hieße dies etwa, daß Heine Bestand hat, Berthold Auerbach jedoch nicht. Denn der Nordstettener, der als Jude nur auffiel, weil er seinen Sohn nicht beschneiden lassen wollte²³⁵, dichtete seine märchenhaften Erzählzyklen als Deutscher für Deutsche. Im Gegensatz dazu kämpfte Heine, selbst dort wo er sich als deutscher Dichter sah, aus seiner jüdischen Identität um seine jüdische Identität.

Der Nukleus jüdischer Literatur rühre aus dem «Liturgischen»²³⁶, sagt Ozick. Darunter versteht sie eine Art der Wahrnehmung von Realität, die ständig auf Öffentlichkeit, Kritik, Erinnerung und Wirklichkeitsnähe baut. Liturgische Literatur sei

²³⁴Cynthia Ozick, *America*, a.a.O., S. 27 f. Übers. d. Verf.

²³⁵Der Fall erregte Aufsehen, weil Auerbach seinen Sohn zwar als Jude, aber unbeschnitten in das Gemeinderegister eintragen lassen wollte, was nach damaligem Recht nicht möglich war.

²³⁶Cynthia Ozick, *America*, a.a.O., S. 28.

geschichtsbewußt, realitätsbezogen, volksnah und aufrüttelnd. Ihr fehle vor allem das Didaktische. Und sie verzichte auf Lyrik, weil Lyrik die Tendenz zum Monumentalen habe. Lyrik sei der schärfste Ausdruck des ästhetischen Paganismus. Wer Lyrik schreibt, schmeichle dem Ich, dekoriere seine Gefühle, betreibe nichts als eitle Gedankenversteifung. Lyrik sei Dichtung der Sonderklasse, elitäres und exklusives Gesülze von Intellektuellen für Intellektuelle. Liturgische Dichtung sei hingegen öffentlicher, der Allgemeinheit zugänglicher und eingänglicher Gesang. Liturgische Dichtung beinhalte das chorale Element von Kommunikation.

Ozick knüpft somit an den ursprünglichen Sinn von Liturgie an. Das griechische *Leiturgia* hieß «Dienst am Volke». Damit war allerdings keine Dichtung, sondern eine unentgeltliche Leistung für die Allgemeinheit gemeint. Sie war gewissermaßen der Vorläufer des Abgaben- und Steuerwesens. Jüdische Dichtung war in diesem Sinne immer «Dienst am Volke». Sie zeichnete die Höhe- und Tiefpunkte jüdischer Geschichte und Lehre auf, das Vertrauen in den Bund und in die Schriften, das grauenvolle Leiden, das jüdische Leben bis in die Niederungen alltäglicher Sorgen. Noch heute sind die Lob- und Klagelieder im Synagogalgottesdienst, die Wundergeschichten des Wormser Synagogendieners Jaspe Ben Naftali oder die Memoiren der Glückel von Hameln²³⁷, ergreifend in ihrer Schlichtheit und es bedarf keiner Heerscharen von Interpreten, um angesprochen zu werden. Die Person des Dichters verschwindet im Anliegen der Allgemeinheit. Die Gefühle jüdischer Schreiber beim Anblick einer zopfflechtenden Schönheit vor untergehender Sonne wären niemals gedruckt, geschweige denn gelesen worden. Die Poesie des schmachtenden Herzens, die Keuschheitslyrik und der ritterliche Stumpfsinn romantischer Chevaliers wurden am Judentum vorbeigedichtet, weil es

²³⁷Die Hamburger Jüdin (1646-1724) begann ihr Memoirenwerk (*Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, hrsg., übers. u. erläutert v. A. Feilchenfeld, Berlin, Jüdischer Verlag, 1923), eines der bedeutendsten Zeugnisse jüdischer Frauenliteratur, 1690, um - wie sie selber sagte - «ihre Seele ein wenig zu beruhigen, wenn ihr die melancholischen Gedanken kamen».

dort keinen Boden dafür gab. Der Narzißmus der Stürmer und Dränger, der mit deutscher Empfindsamkeit die Vernunft aus der Literatur jagte, wäre im Judentum gesteinigt und ihre Originalgenies und prometheischen Übermenschen mit dem biblischen Hammer zertrümmert worden. Das Judentum hatte die Klassik nicht nötig. Es ist im Sinne der Alten selber klassisch bis in die entlegensten Wurzel seiner Literatur.

Die Verwurstung von Klassik, die im Abendland seit der Renaissance exzessiv betrieben wurde, schloß alles Jüdische freilich aus. Das Mustergültige, Nachahmenswerte bezog sich nur auf die griechisch-römische Kulturmasse. Epigonentum und Judentum hätten sich auch schlecht vertragen. Der vereinfachende und schematische Charakter des griechischen Systemdenkens war attraktiver für die keltischen, normannischen und germanischen Gemüter. Während sie daher mit Berufung auf das antike Erbe ihre Ideologien wie die Unterwäsche wechselten, blieb das Judentum antiideologisch. Die Explosivkraft der Meinungsvielfalt verhindert immer wieder seine ideologische Ausrichtung, zersprengt jeden missionarischen Drang und jeden reformerischen Ansatz. Wer den Formen huldigt, muß sie reformieren, wenn sie abgegriffen sind. Wer sie ständig atomisiert, zeigt daß er ihrer nicht bedarf. Daher die Wirkungslosigkeit der Angriffe auf die Thora und den Talmud und auf ihre orthodoxen Bewahrer. Daher der Ewigkeitsfunke in jüdischer Literatur. Umgekehrt legten die Griechen den Grundstein für Sekundenliteratur, weil sie versuchten, Literatur formelhaft festzulegen, sie in metrische und stilistische Zwangsjacken zu stecken. Mit Sekundenliteratur sind all jene Werke gemeint, die ihres Formcharakters wegen «epochalen» Charakter haben. Werke, deren Halbwertszeit von dem Raum abhängt, in dem sie Form wurden.²³⁸ Epochales Denken ist die Fortschrittslüge der

²³⁸Ironischerweise gelten die um 1416 entstandenen «Stundenbücher» des Herzogs von Berry als die ersten Zeugnisse für «reines Raumgefühl» in der abendländischen Malerei. Mit der epochalen Entdeckung des Raums verschwanden sie gleichzeitig aus der Ewigkeit, die sie einzuholen trachteten. Die einst so beliebten Bücher

Menschheit. Es weist auf den untauglichen Versuch, Zeit anhalten, Entwicklung einfrieren, Bewegung festsetzen, sie wie Ernst Jünger seine Käfer und Edmund Husserl seine Gedanken «neutral» und teilnahmslos auf dem Seziertisch epochalen Zeitverständnisses aufspießen zu wollen.²³⁹ Sekundenliteratur ist deshalb das legitime Kind des Wissenschaftsspießers. Sie ist das Ergebnis eines Denkens, das alles für überholt erklärt, was sich nicht dort abholen läßt, wo man sich gerade befindet. Nur so kann Überholtes überhöht werden, ist auch die Liebe für Dichter erklärbar, die als Zeitgenossen gehaßt, dafür um so kritikloser verehrt werden, sobald sie das Zeitliche segnen. Sekundenliteratur ist das einsilbige Produkt literarischer Fachidioten, die mit jedem Versuch, der Ewigkeit Form abzupressen, jenen Geist von Selbsterhaltung dokumentieren, den aufzulösen die Heilige Schrift gerade antrat.

Fehlender Respekt vor dem Epochalen, vor den Großen der Zeit ist das Schibboleth jüdischer Literatur. Ihre strukturelle Frechheit, die Chuzpe, auch sie, kommt aus dem Liturgischen. Sie verweist auf das Mißtrauen gegen intellektuelle Höhenflüge, gegen die Machtversessenheit des Geistes. Keine Idee kann mehr Bedeutung beanspruchen als ihre relative Bedeutungslosigkeit. Jede Sichtweise hängt immer an der jeweiligen Perspektive und ihrem Wechsel. Es gibt deshalb keine sakrosankten Denker und keine Tabus. Die analytische Brillanz steht nicht

werden nicht einmal mehr in kirchlichen Kreisen gelesen. Siehe Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Zürich, Buchclub Ex Libris, 1980, S. 309.

²³⁹Husserl etwa stellte die epochemachende Forderung auf, daß an die Stelle des methodischen Zweifels die totale Neutralität gegenüber jeder Wertung treten müsse. Zwar sei die persönliche Perspektive von einem Gegenstand Bestandteil seines Seins. Dies dürfe den Phänomenologen jedoch nicht zu einem Urteil darüber verleiten, um keinem *Seins*-Glauben zu verfallen, um niemals sagen zu müssen: «Dieser Gegenstand *ist*». Diese philosophische Askese nannte er in Anlehnung an die antiken Skeptizisten *Epoché*. Die Epoche war ihm somit das von seinen Außenwelteinflüssen abgekoppelte Erscheinen des Seins. Dieses «Auskoppeln» des analysierenden Subjekts aus seinen Erfahrungszusammenhängen unterliegt jedoch der gleichen Fiktion wie die Vorstellung, der Wesensgehalt einer Sache sei objektivierbar. Neutralität ist die Parteilichkeit der Parteilosen, das Interesse der zwischen und über den Dingen Stehenwollenden. Indem der «Neutrale» sich zwischen die Epochen stellt, schreibt er jedoch selber epochale Geschichte, führt er der Masse an Standpunkten, der er sich entzogen glaubt nur einen weiteren zu. Vergl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a.d.S., Niemeyer, 1922.

weniger zur Debatte als der intellektuelle Schlendrian, die Nähe zum Judentum schützt so wenig vor Kritik wie Distanz.

Ozick bleibt in der Beschreibung dessen, was sie als liturgisch bezeichnet, allgemein. Sie skizziert eine Sprache, die aus Denkmustern schöpft, die sie im Judentum beheimatet sieht. Damit steht sie nicht allein. Auch Vladimir Jabotinsky, einer der führenden Zionisten um die Jahrhundertwende, meinte, daß jüdische Literatur nicht nach linguistischen Kriterien funktioniere, sondern nach mentalen. Entscheidend sei, was und wie der Autor denke.²⁴⁰ Für den Romancier Arnold Mandel ist die linguistische Gestaltung jüdischer Sprache wie etwa im Jiddischen gar ein Kuriosum, «ein Stimulans des jüdischen Geistes» für jene, die es sprechen und verstehen.²⁴¹ Der überwiegenden Mehrheit der Juden sei solch sprachlicher Ausdruck jedoch fremd. Mandel spricht statt dessen von «der inneren Sprache» der Juden und versucht, sie kulturell zu umreißen.²⁴²

Wie immer man dieses Phänomen auch beschreiben will, die jüdische Sprache ist nirgends so evident wie im Talmud. Dort konzentrieren sich die Elemente jüdischen Denkens auf knapp 6000 Seiten, präsentiert sich Identität als Entwurf, als mobiles und flüchtiges Bewußtsein, erscheint sie als Dialektik von Konstruktion und Dekonstruktion. Was Ozick mit einer griechisch-mittelateinischen Vokabel skizziert, gehört zum talmudischen Repertoire. Das liturgische Element ist überall spürbar: geistige Bausteine, die immer nur zum Bauen von Wegen, statt von Gebäuden benutzt werden. Denkmuster, die jede planmäßige Montagetechnik verweigern, intellektuelle Partituren, deren farbige Akkordfolge diskontinuierlich

²⁴⁰Siehe hierzu die beiden Essays «*On Jews and Russian Literature*» und «*The Russian Cares*», in: *Kol Kätvey* (Gesamtausgabe), Tel Aviv, 1940.

²⁴¹Arnold Mandel, *Le langage intérieur. De l'éducation à la culture*, in: ders., *Une mélodie sans paroles ni fin*, a.a.O., S. 85-95, S. 93.

²⁴²Ebd.

erklingt, brüsk zerschlagen wird, die sich multitonal aufsprengt oder in bewegten Klangfeldern verläuft. Kommunikative Wechselbäder der Extreme: analytische Trennschärfe, interpretatorische Holzerei, ozeanische Sinntiefe, verschwiemertes Nippen am Sinn. Der Verstand wird ständig mit dynamischen Adjektiven geflutet, mit grell aufleuchtenden Impulsen für Neuerungen des Geistes, Neuerungen von Sinn, Neuerungen von Literatur: metaphorisch, experimentell, haggadisch, erfinderisch, eruptiv, erschütterungslüstern, wetterwendisch, anarchisch, widerspruchsüchtig, visionär, uneinsichtig, zersetzungsfreundlich, prophetisch, aufbaugierig, exilbedacht und immer wieder unbelehrbar formenfeindlich. In jeder Erzählung, in jeder Anekdote, in jeder halachischen Exegese sind Sprengsätze gegen die Formfessel der Symmetrie eingelagert. Jüdische Sprache schöpft unablässig aus dem Bilderverbot und dem Bewegungsgebot und aus dem Problem, daß sich daraus ergibt, daß man als Jude meistens in einer Umgebung lebt, die diese beide zentralen biblischen Gesetze nicht mehr praktiziert oder nie praktiziert hat. Die Bilderwelt, der Wille, alles festhalten zu wollen, der Wahn, alles festhalten zu können, die Sammelwut, der Archivierungssinn, die Ausstellungsidiotie, diese aus einem notorischen Kurzschlußdenken gespeiste Einbildung, sich einen festen Platz schaffen zu können, auf dem sich ein pflegeleichtes Dasein führen ließe, diese aus Kurzsichtigkeit und Kleingläubigkeit gespeiste Fiktion, sich über den Tod in Formen zu retten, in lächerliche Denkmäler unsäglicher Ausdruckslosigkeit, diese Bilderwelt ist auch in der Postmoderne der Götze, gegen den jüdische Literatur sich anschreibt. Talmudische Sprache rührt aus dem Zeugnis der biblischen Bilderstürmerei, aus der Anklageschrift gegen die Bildhauer des goldenen Kalbes. Talmudische Sprache ist die Liebe zum Unbegreiflichen und die Kampfansage an alles Begreifliche. Sie ist, das Paradoxale auf die Spitze getrieben, eine Sprache ohne Worte.

VI. 3 Fallstudien zur jüdischen Identität als Baustelle

Mit der Bezeichnung «talmudische Sprache» wurde wie schon bei dem Terminus «jüdische Literatur» ein Arbeitsbegriff angesteuert. Unter seinem Dach subsumieren sich die als wesentlich skizzierten biblischen Bausteine jüdischer Identität. Wo diese so gehäuft auftreten, daß sie das Werk eines Autors bestimmen, könnte von jüdischer Literatur die Rede sein. Dieser darf freilich nicht mit dem Taschenrechner nachgestellt werden. Es kann jeweils nur um den Gesamteindruck gehen und nicht ums Erbsenzählen. So wenig es im Deutschen Sinn macht, die Anzahl der Fremdwörter im Werk eines Autors aufzulisten, um ihn aus deutscher Literatur ein- oder auszuschließen, so wenig sollte es eine Rolle spielen, zu welchen Teilen die skizzierten Komponenten vorkommen und ab welcher Häufung sie auf das Attribut «jüdisch» verpflichtbar sind. Daß damit kein scharfer Umriß möglich ist, wird nicht nur in Kauf genommen, sondern ist geradezu erwünscht. Er widerspräche dem Uneindeutigen, Unfertigen und Prozeßhaften, das jeder Sprache eignet und von der jede Sprache lebt, auch die grammatikalisch und stilistisch durchsystematisierten. Daß das Attribut «jüdisch» sich aus dieser Sicht weitgehend von seinem Subjekt löst, ist gleichfalls gewollt. Die Diskussion soll vom Autor ins Werk verlegt werden, von der Herkunft in die Sprache, vom starren Rechtssatz ins lebendige Wort. Es gilt gewissermaßen, sie von den Fesseln der Nürnberger Rassengesetze und denen der *Halacha* zu befreien und jüdische Identität in die Dynamik des Exils, in die Explosivkraft der sinnaitischen Schrift, sie ins Werden zurückzuholen.

Literatur an talmudischer Sprache zu messen, hieße dieses Werden zu dokumentieren, seine Prozeßhaftigkeit strukturell oder thematisch auszumachen. Wie der Autor zu seinem Denken kam, ist in diesem Zusammenhang uninteressant. Daß dabei zum Vergleich auch Werke von Nichtjuden analysiert gehören, versteht sich von selbst. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden.

Es geht hier nur um die Behauptung einer Funktionsweise. Dabei wird im folgenden auf drei Beispiele aus der Nachkriegsliteratur zurückgegriffen. Alle drei Werke stammen von Autoren, die weder religiös erzogen wurden, noch praktizierende Juden sind. Auf dieses Kriterium wurde bei der Auswahl der Werke nur deshalb Wert gelegt, um eine möglichst große Ferne zu den klassischen jüdischen Schriften und zum problemlosen Kern jüdischer Literatur herzustellen. Denn daß etwa Schmuel Josef Agnon nicht nur zur israelischen, Chaim Potok nicht nur zur amerikanischen und Barbara Honigmann nicht nur zur deutschen, sondern alle drei zur jüdischen Literatur zählen, würde kaum jemand ernsthaft bezweifeln. Dies erscheint bei Peter Finkelgruen, Chaim Noll und Georges-Arthur Goldschmidt jedoch weniger eindeutig, weil sie weder im Talmud-Judentum aufwuchsen, noch ihre Werke darum kreisen. Deshalb kann auch nicht zwangsläufig angenommen werden, daß sie auf talmudische Sprache zurückgreifen.

1. Die unendliche Reise - Peter Finkelgruens Weigerung, heimisch zu werden

«Bewahren und Erinnern» lautet ein jüdischer Grundsatz. *Schamor we Sachor*²⁴³, schreib alles auf, was du vergessen könntest, suche nach dem, was du vergessen hast und nach dem, was nicht erzählt wurde, damit du erfinden kannst. Gedrucktes fasziniert Peter Finkelgruen von frühester Kindheit an. Bücher, so schreibt er in *Erkönigs Reich*²⁴⁴, «waren Steinbrüche, aus denen ich die Bausteine für meine Phantasien entnahm.»²⁴⁵ Was ihm fehlt, erliest und erschreibt er sich, literarische Spurensuche nach einem Ort zum Wohlfühlen. Erfunden wird alles,

²⁴³Die beiden Imperative erscheinen an mehreren zentralen Stellen der Tora, z.B. im Dekalog. Stellvertretend seien 2 Mos 20, 8 u. 5 Mos 5, 12 genannt.

²⁴⁴Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich. Die Geschichte einer Täuschung*, Berlin, Rowohlt, 1997.

²⁴⁵Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich*, a.a.O., S. 163.

auch was niet- und nagelfest ist, zum Beispiel die Eltern, die er sich erschafft, wenn sie ihm fehlen oder später, da sie längst tot sind.²⁴⁶ Selbst Gespräche werden lebendiger, wirken vielversprechender, wenn sie erdacht werden, wenn vor allem das Fragen keine Grenzen kennt: «denn im Schreiben kann man Fragen stellen, die man im Leben nicht mehr stellen kann.»²⁴⁷

Erinnern heißt Beschränkungen aufheben. Bewahren heißt die Bilder im Fluß halten. Jede Art von Statik wird lebensgefährlich. Schon früh lernt das Kind, daß ihm die Großmutter hauptsächlich Geschichten von Leuten erzählt, die nichts erzählt haben.²⁴⁸ Ihr Augenmerk richtet sich meistens auf das, was nicht gesagt wurde. Auf das Ungesagte zu achten und auf das Ungehörte zu hören wird zur Lebens- und Überlebensmaxime. Das schließt ein Nicht-auf-sich-selber-hören mit ein. Das dialektische Prinzip, das den Autor auf seinen Stationen begleitet, ist die endlos auf den Kopf gestellte Logik menschlicher Erfahrungswerte. Daß die an Endlichkeit ausgerichtet sein sollen, will Finkelgruen nicht gelten lassen. Durch das Hämmern am Verborgenen wird Endlichkeit aufgebrochen. Seine Identität siedelt sich im Nichtwissen an und identitätsstiftend sind ausschließlich die Bilder, denen er hinterherläuft. Die Unbestimmbarkeit ist das einzig Bestimmbare, das einzig Verlässliche, somit das einzig fälschungssichere Merkmal in der Flut von Persönlichkeitsdaten.

Peter Finkelgruen wird 1942 im Ghetto von Schanghai geboren, als Sohn eines jüdischen Vaters und einer nicht-jüdischen Mutter, die wahrscheinlich ganz gut ohne dieses reduktive Schachteln von Eigenschaften ausgekommen wären, wenn die Umwelt sie denn gelassen hätte. Daß man Jude sein kann, ohne einer

²⁴⁶Ebd.

²⁴⁷Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich*, a.a.O., S. 12.

²⁴⁸Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich*, a.a.O., S. 33.

sein zu wollen, daß man sogar Jude sein kann, ohne einer sein zu dürfen, gehört zu den prägenden Erfahrungen des Autors. Mit einem jüdischen, Hilde Domin sagte einmal, «durch die Jahrhunderte geschleppten Zentnergewicht»²⁴⁹, zwei Taufscheinen, drei Pässen zwischen vier Ländern nach Boden suchend, skizziert Peter Finkelgruen seinen Standort als Gehweg zwischen den Welten: «Unterwegs ist ein sicherer Ort».

Unterwegssein heißt jedoch auch, Um- und Irrwege einschlagen, die Sicherheit als Täuschung erfahren. Der gepackte Koffer, Sinnbild der Wanderschaft und der Beweglichkeit wird geklaut. Eine komprimierte, greifbare Habe, eine dynamische Heimat, ein handliches Stück Sicherheit geht verloren. Und damit auch ein zentrales Attribut des flüchtenden, gehetzten Juden. Ein Schlüsselerlebnis. Der Junge soll auf das sperrige Gepäckstück mit den Metallbändern aufpassen, im Hafen von Schanghai, an einem Ort, an dem so viele Geschichten aufeinanderprallen, daß das Aufpassen auf eine Geschichte zur Zumutung wird. Er sitzt auf dem Koffer, der obendrein Lebensmittel, vor allem die heißgeliebte Schokolade enthält und plötzlich ist er weg. Der Koffer hat sich ohne seinen jungen Bewacher auf die Reise begeben. Ganz der dargestellten Logik folgend, ist die Reise damit jedoch keineswegs zu Ende. Im Gegenteil. Hat die Geschichte den Autor stehen lassen, so reist er ihr jetzt hinterher, das ganze Leben lang. Was vorher unmöglich war, weil ängstlich gehütet, ist die Zündschnur für ein literarisches Feuerwerk, wird zur Voraussetzung des Erzählens überhaupt. So ist es wenig verwunderlich, daß der kleine Peter, in anderem Zusammenhang zwar, dann jedoch um so bewußter, Diebe, die er bei der Arbeit beobachtet, vor Verfolgung schützt. Oder hat er gar schon das erste Mal, in jenem besagten Hafen ein Auge zugedrückt? Hat er geahnt, daß es beschwerlicher ist, den Koffer zu hüten, als ihm hinterherzureisen?

²⁴⁹Hilde Domin in: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Mein Judentum*, a.a.O., S. 88.

Diebe werden zu Opfern, Ermordete zu Geretteten, Getäuschte zu Wissenden und die Wissenden zu Schutzlosen. Finkelgruen greift auf Goethes berühmtes Gedicht, den *Erlkönig* zurück, um die auf den Kopf gestellte Wahrheit aus dem Handstand heraus zu erforschen. In dem Gedicht unterstellt der Vater dem Sohn Fieberphantasien: «Mein Sohn», versucht er diesem das Gesehene auszutreiben, «es ist ein Nebelstreif.» Umsonst sind die Zeugnisse, Bitten und Versuche des Kindes, dem Vater die Augen zu öffnen. Dieser bleibt blind. Am Ende wird der Erlkönig gewalttätig und das Kind ist tot. Finkelgruen macht aus dem Nichtwissenwollen des Vaters ein Nichtwissen des Kindes:

«Eine vage Ahnung, daß mir wichtiges Wissen fehlt und daß es mir gleichzeitig vorenthalten wird, gehört zu den ersten Gefühlen, an die ich mich erinnern kann. Unklar ahnte ich hinter der Freundlichkeit und Fürsorge der Erwachsenen um mich herum unausgesprochene Wahrheiten. Nebel legte sich um das Kind, quälende Dumpfheit kam auf.»²⁵⁰

Wie ist das zu verstehen? Wieso der *Erlkönig* als Vergleich? Was hat das unwissende Kind in Schanghai mit dem wissenden Kind in Goethes Gedicht zu tun? Wußte das Kind nun oder wußte es nicht? Ein Widerspruch? Eine Fehlinterpretation des Autors?

Die Ahnung des Kindes hat Sehkraft. Die Versprechungen des Erlkönigs werden vom ersten Augenblick an richtig interpretiert. Das Kind weiß um die bevorstehende Gefahr und versucht sie zu bannen, indem es sich an den Vater wendet, der die Gefahr nicht minder deutlich als «grauenvoll»²⁵¹ begreift. Der Vater ist allerdings in seiner Hilflosigkeit gefangen. Nur Beschwichtigungen fallen ihm ein.

²⁵⁰Peter Finkelgruen, *Erlkönigs Reich*, a.a.O., S. 11.

²⁵¹«Dem Vater grauset's, er reitet geschwind,»

Dem Kind kann jedoch nichts vorgemacht werden, denn es sieht, hört und spürt ja immer wieder von neuem, was ist: «siehst du nicht... und hörst du nicht...mein Vater, mein Vater, jetzt faßt er mich an!». Jede Ausrede wird deshalb zum untauglichen Versuch. Das Kind kann nicht getäuscht werden. Das Wissen im Kind kann nur mit dem Kind verschwinden. Um damit fertig zu werden, daß das Kind nicht getäuscht werden kann, muß der Vater zumindest so tun als ob. Nicht um des Kindes sondern um seiner selbst willen. Um sein Gesicht zu wahren. Wie sonst sollte er mit seiner Hilflosigkeit fertig werden? Wie sonst sollte er seine Unfähigkeit überspielen, dem Kind die Wahrheit zu sagen? Väter sagen nie die Wahrheit, erst Recht nicht, wenn es darum geht, dem Kind die Brutalität dessen zu bestätigen, was es sieht.

Die Täuschung ist also eine eingebildete. Der Vater flüchtet sich in die Fiktion, um die Realität besser zu ertragen. Die Folge ist, daß das Kind den Vater nicht mehr erkennt. Aus der gespielten Selbsttäuschung wird Täuschung. Dem Kind erscheint der Vater als deformierte Figur, sein besorgtes Antlitz wird zur häßlichen Fratze. So gesellt sich dem Schauer vor Erlkönigs Reich die Trauer über den Verlust des Vaters hinzu. Zuviel des Leidens, zuviel auf einmal. Das Kind bricht unter der Last seines Wissens zusammen: hier der verlogene Vater, dort das verlogene System, hier Absonderung, dort Selektion. In das Entsetzen über die Entmenschlichung des Staates mischt sich der Schmerz über die verkrüppelnde Beziehung zum Vater. Folge der aus Schwäche gesprengten Beziehungsfeste. Doch wieso? Weshalb diese lächerlichen Leugnungen, Lügen, diese Verdrehungen dessen, was jeder mühelos sehen kann? «In dünnen Blättern säuselt der Wind?» Wie kann der Vater tödliches Gas als säuselnden Wind ausgeben? Wie kann er mich für so dumm verkaufen? Familiärer Vertrauensbruch und nationalsozialistische Grausamkeiten. Hier zu fragen, was schwerer wiegt, wäre die Fortsetzung des väterlichen Betrugs. Vergleichen hieße verharmlosen. Die tatsächliche Last ergibt sich aus dem Zusammenzählen aller Gewichtsfaktoren, aus dem Addieren der

Erfahrungssummen des Grauens. Diese Last war zu groß. Der Gewalt allein ist das Kind nicht erlegen. Beweis: der Vater lebt, das Kind ist tot - ein Tod, der vermeidbar gewesen wäre, wenn das Kind sich nicht mit zwei gewaltsamen Entmündigungen, ihren Motiven und ihren Folgen hätte quälen müssen.

Das Kind in Goethes Gedicht stirbt trotz seines Wissens. Das Kind in Finkelgruens Buch lebt trotz seines Nichtwissens. Wissen impliziert Ohnmacht, die Ohnmacht dessen, der sein Wissen nicht zugelassen, nicht patentiert erhält, nicht anbringen darf. Nicht erst vogelfreies Wissen macht schutzlos sondern vor allem ungeteiltes. Dem einsam Wissenden wird sein Wissen schwer. Schließlich paralyisiert es. Wissen stemmt sich gegen alles Prozeßhafte, will nicht abgeholt sein, ist antidynamisch. Denn es transzendiert Endlichkeit. Je mehr man weiß, desto näher kommt der Punkt, an dem es nichts mehr zu lernen gibt. Allwissenheit ist der totale Stillstand. Aus. Ende. Kein Fortkommen mehr. Der Nichtwissende bewegt sich, je weniger er weiß, desto schneller. Und je mehr er sein Nichtwissen teilt, desto leichter. Das sichert ihm Überleben.²⁵²

Gemeinsam ist den beiden Kindern, daß sie getäuscht werden. Die Art der Täuschung ist jedoch verschieden. Dem Einen wird Wissen vorgetäuscht, dem Andern Unwissen, der Eine erhält falsche Informationen, der Andere keine, der Eine wird aktiv getäuscht, der Andere durch Unterlassen.²⁵³ Beide Kinder wissen um ihren Zustand, Opfer von Täuschungsmanövern zu sein. Das Kind im *Erlkönig* weiß mit Bestimmtheit, daß Vater und Erlkönig lügen, der junge Finkelgruen «ahnt», daß

²⁵²Interessanterweise spricht Finkelgruen, vielleicht ohne es zu wissen, eine der zentralen Lehren Nachman Ben Simcha aus Brazlaw (1771 - 1810) an. Der chassidische Meister lehrte, daß das Wesentliche am Wissen das Nichtwissen sei. Er konzentrierte sich auf die ungeschriebenen Aspekte eines Textes und auf das Bedürfnis, Leere zu erzeugen, um unbefangenes Lernen zu können. Konsequenterweise vernichtete (verbrannte) er das meiste von dem, was er schrieb. Sein bedeutendes Werk ist vor allem durch seine Schüler, insbesondere durch Rabbi Nathan überliefert.

²⁵³Finkelgruen gebraucht den Begriff «Täuschung durch Unterlassung» in Bezug auf die Großmutter: «Sie hat ihn mir buchstäblich vorenthalten, diesen Mann (Finkelgruens Vater, d.Verf.), der mir doch so gut gefällt. Sie hat eine Lücke zugelassen, wo doch etwas Lebendiges sich hätte entwickeln können», *Erlkönigs Reich*, a.a.O, S. 183.

ihm «wichtiges Wissen fehlt» und daß es ihm «gleichzeitig vorenthalten wird.» Dieses verheimlichte Wissen betrifft etwa seinen Onkel Karl Hubert Bartl, den Bruder von Peter Finkelgruens Mutter, der sich als SS-Scherge entpuppt. Ihn haben die Tschechen kurz vor Kriegsende in Kaden, im Sudetenland hingerichtet. Verwirrung stellt sich ein. Die scheinbar eindeutigen Trennlinien von Opfern und Tätern werden verwischt. Ein Mörder in der Familie? Peter ist dies verschwiegen worden wie so vieles andere.

Dem Nichtwissenden bleibt jedoch das Fragen. Das hat er dem Wissenden voraus. Warum habt ihr mir diese Tatsache verschwiegen? Was noch habt ihr mir vorenthalten? Die Frage wird zur Waffe, zum penetranten Ärgernis in einer Welt, die sich in Lagern einbunkert und es sich in ihrem selbstgefälligen Wissen gemütlich macht. Der Fragende beschwört die Erinnerung, zwingt die Befragten aus ihrer Trägheit, produziert zumindest Sperrfeuer. Selbst im Schweigen der Befragten nisten sich Antworten ein, kommt Bewegung in das Räderwerk eingekerkerter Gedanken. Solidarität mit den täuschend zugrunde gerichteten Kindern, den Betrogenen ihrer Zeit. Solidarität mit den Wissenden, die ihr Wissen nicht tragen, nicht ertragen konnten. Das Kind im *Erkönig* wußte vor lauter Wissen nichts mehr zu fragen. Am Ende ächzt es nur noch, stammelt unartikulierte Klagen der Zerbrochenheit. Der Unwissende rächt sich virtuos und mit treffsicherer Einfalt, rächt sich und die Ermordeten. Er hört niemals zu fragen auf, quält die Betrüger mit immer neu gespitzten Varianten seiner Unzufriedenheit, dem Stolz seiner Unwissenheit. Flächendeckend werden die Betrüger aus- und abgefragt, gar ausgequetscht und verhört. Je unsystematischer desto besser. Wie nur Kinder imstande sind, aus der Fassung zu bringen, fragt der Autor ohne Hinterlist: «Gab es mich überhaupt?»²⁵⁴

²⁵⁴Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich*, a.a.O., S. 10.

Zu einem komplexen Gewebe von tatsächlichen und eingebildeten Existenzen, von konstruierten und verlorenen Identitäten, von untauglichen, versuchten und vollendeten Täuschungen knotet Finkelgruen die Fundstücke seiner Vor- und Nachstellungen zusammen. Auf Reisen, versteht sich. An die Orte, die seine Erinnerung bewahrt hat, an die Orte zwischen den Welten. Dabei geht er unsystematisch vor, läßt mehrere, auch widersprüchliche Fragen nebeneinander gestellt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Mit seinen unbequemen Fragen spart Finkelgruen keines der Lager aus, auch sich nicht. Dazu gehört auch die in eine Feststellung gekleidete Frage, daß man leider oft die Dinge verliert, die man unbedingt behalten will. Will man denn? War es nicht ein Segen, den Koffer verloren zu haben? War es nicht besser, Unwissender zu sein? Finkelgruen hat jedenfalls nach Deutschland kommen müssen, um seinen Koffer zu finden, zu öffnen, und um den Inhalt zu sich sprechen zu lassen. Ausgerechnet nach Deutschland, ins «Land der verschlossenen Koffer.»²⁵⁵ Daß er dabei alles gefunden hat, was er suchte, darf bezweifelt werden. Denn der Koffer hat auf seiner Wanderschaft vieles ausgelagert. Anderes ist hinzugekommen. Auch diesen Spuren wird der Autor hinterherlaufen müssen. Mit einer gewissen Erleichterung, versteht sich. Denn die Reise darf ja kein Ende finden. Finkelgruen hat sich diese Maxime selbst gesetzt: «Der Weg ist das Ziel»²⁵⁶ Diese Losung stammt allerdings nicht von ihm sondern von Buddha. Und Buddha hat sie aus dem Talmud geklaut. Und da dieser nackte, dickbäuchige, so anders aussehende Mensch als die, die ihn bewundern, mit samt seinen Sprüchen auf einen Sockel gehoben wurde, sollte man auch seinen Weisheiten mißtrauen. Jedenfalls war seine Maxime «ein schrecklicher Satz für jene, die ihren Weg nicht selbst bestimmen durften»²⁵⁷, sagt Finkelgruen. Und vergißt diesmal zu fragen, ob er den seinen denn selbstbestimmt gehen durfte.

²⁵⁵Peter Finkelgruen, *Erkönigs Reich*, a.a.O., S. 191.

²⁵⁶Ebd.

²⁵⁷Ebd.

Es ist jedoch selten, daß er sich auf dem einmal erworbenen Wissen ausruht. Meistens fällt ihm noch rechtzeitig ein, sich zu fragen, welche Fragen er noch nicht gestellt hat. Diesen geht er dann mal detektivisch, mal kindlich entwaffnend nach. Absolute Wahrheiten gibt es zwar nicht, absolute Unwahrheiten jedoch auch nicht. Das Eigenleben der Täuschungen kann durchbrochen, zumindest nachhaltig gestört werden. Wie in einem Partisanenkrieg.

Peter Finkelgruen gelingt es, seinem Bewegungsgebot treu zu bleiben, sich immer und überall hinterherzulaufen, die Vergangenheit vor sich und die Zukunft hinter sich zu sehen. Er ist der klassische Luftmensch, ein Grenzgänger ohne nostalgische Anwandlungen, immer auf der Suche nach einem Platz unterwegs, im Nichtidentischen.

2. Kritiker mit Krallen - Chaim Nolls Beheimatetsein auf der Drehscheibe der Schrift

«Die Germanen taten alles mögliche - man kann es bei Tacitus, Plinius oder in Cäsars "Gallischem Krieg" nachlesen -, nur schrieben sie nicht. (...) Im Sinne der Alten können wir diese Nation unmöglich ein Kulturvolk nennen. Und wenn ich auf das jahrtausendalte jüdische Schrifttum zurückblicke, kann ich schlechterdings nicht begreifen, wie jemals ein Deutscher auf die Idee kommen konnte, einen Juden über das Wesen der Welt belehren zu wollen.»²⁵⁸

Spott und Hohn begleiten Nolls zugespitzte, kompromißlose Analysen zur Lage der deutschen Nation und diktieren in brutaler Offenheit das Motiv: die Abrechnung mit einem Volk von Barbaren, einer Nation, deren Gros «trotz aller Volksbildung, Gewerkschaften, Bibliotheken, bis heute in seinen vorrömischen, von Alraunen und Hexenzauber durchgeisterten Dämmergefühlen» vagabundiert,

²⁵⁸Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 61.

«latent gewalttätig, jeden Tag zur Jagd auf Ausländer, Asylanten, vielleicht bald wieder auf Juden und Intellektuelle bereit.»²⁵⁹ Nolls Sprache knüppelt den Leser gewissermaßen durch die Zeilen und liefert in durchdringend dialektischer Schärfe den Beweis dafür, daß Heinrich Heine nicht nur für den Titel des Buches Pate stand²⁶⁰. Die Sprache als Waffe und die Sprache als Richtplatz, auf dem in sieben Nächten die sieben Todsünden der Deutschen vorgeführt werden, die das Urteil besiegeln: den Niedergang einer geltungssüchtigen Nation. Denn darum handelt es sich und darum stellt Noll seinem Essay das Wort Ciceros voran: «Väter des Vaterlands, ich erspare mir alle Präliminarien. Was ich erzählen will, ist euer Niedergang.»

Der Niedergang wird an Hand einer Entdeckung skizziert, mit deren Hilfe der Autor ein Psychogramm der Deutschen erstellen kann: die Entdeckung seiner, Nolls jüdischen Identität - eine Identität, die nur der Erwachsene als fremde begreift, denn das Kind, der kleine Chaim Noll, der im Milieu der DDR-Nomenklatura aufwächst und dem auch zu Hause das sozialistische Alphabet eingeimpft wird, erfährt nur assoziativ und ahnungsvoll, daß er anders ist als die Andern:

«'Du hast dir wohl heute die Augen nicht gewaschen?' eine Frage, die ich nicht verstand, bis mir meine Mutter erklärte, sie meinten die Schwärze, die Dunkelheit meiner Augen.»²⁶¹

In groben Zügen werden Unterschiede gezeichnet: das Brüllen, Drohen, Schimpfen und Kreischen in der Nachbarschaft, überhaupt die Abwesenheit des Melodischen, das gänzliche Fehlen von Musik in der Sprache, wie er sie von zu Hause her kennt. Ferner die aggressive Verbitterung, das feindliche Verhalten

²⁵⁹Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 85.

²⁶⁰Heinrich Heine, *«Nachtgedanken»*, Werke in fünf Bänden, 17. Aufl., Berlin, Aufbau-Verlag, 1986, Band 1 (Gedichte), S. 166.

²⁶¹Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 13.

spielenden Kindern gegenüber und die Uniformität der Menschen, die alle gleich aussehen «und so ganz anders als ich.»²⁶² Doch nicht die Feststellung des Andersseins sondern die Erfahrung, in diesem Land ein Kind und doch kein Landeskind zu sein, diese grundlegende Erfahrung, auch durch angepaßtes Verhalten ein Fremder im eigenen Land zu bleiben bestimmt das Motto der ersten Nacht und geben ihr Kontur: der deutsche Rassismus.

Die in der zweiten Nacht zu Papier gebrachte Anklage betrifft ein weiteres urdeutsches Übel: den Dünkel, die Überheblichkeit einer verspäteten Nation, die andere leiden macht, weil sie mit sich selbst nicht zurecht kommt und die sich in dem traditionellen Experimentieren mit Wehrlosen ausdrückt. Noll, dem während des Sechs-Tage-Krieges die dummen und aggressiven Parolen des DDR-Staats- und Parteiapparates aufstoßen, mit denen das «menschenverachtende Wesen» des «zionistischen Kriegstreibers» und «internationalen Drahtziehers Israel» angeprangert wird, beschließt, damals gerade 14 Jahre alt, dem sogenannten Arbeiter- und Bauernstaat die Loyalität aufzukündigen. Denn in Israel leben Juden, solche Juden wie Nolls Lieblingsautoren, Emigranten aus Europa, Naziverfolgte, den Gaskammern Entronnene, solche, «die mit den gleichen dunklen Augen in die Welt geblickt»²⁶³ haben. Noll, der in der Folge durch den Vergleich dessen, was er sieht mit dem, was er verbotenerweise liest, feststellt, daß in der DDR alle Wahrheiten, die man nur irgendwie wie auf den Kopf stellen kann, auf den Kopf gestellt sind, weigert sich, eine DDR-Uniform anzuziehen und wird prompt für verrückt erklärt und in die Psychiatrie eingewiesen. Doch was als Strafe und Erniedrigung gedacht ist, gibt ihm Hoffnung, gesund zu sein. Die Nervenheilanstalt, das Exil im Exil als letzter Ort, wo Individualität noch Platz hat, wo das «versteinerte Hordenbewußtsein»²⁶⁴ des deutschen Massenmenschen außer Kraft gesetzt ist und

²⁶²Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 12.

²⁶³Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 30.

²⁶⁴Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 52.

gerade im Pathologisieren alles Individuellen zum Ausdruck kommt, daß Individualität existiert.

Die Vergewaltigung der Sprache aus Liebe zum Äffischen, kennzeichnet die dritte Todsünde einer Nation, die alles nachzuahmen versucht und die alle, die eigenes vorführen, mit einem Amalgam aus Mißtrauen und Haß belegt. Die ungeliebten Literaten sind die Kronzeugen in Nolls Anklage. Sie sind der traurige Beweis dafür, daß es in Deutschland einen «Nationalsport» gibt, den Menschen am Schreiben zu hindern.²⁶⁵ Das Deutsche ist eine verspätete Sprache und bleibt selbst nach seiner Entdeckung eine geschändete, weil der Schmock hierzulande regelmäßig zu Übertreibungen neigt und sich in seinen lebensfernen, abschweifenden und umständlichen Schnörkeln auch noch gefällt, während das Volk in seiner sprachlosen Übermacht zeitlos vor sich hinstammelt.

Daß die Spätlinge jedoch um so verbissener Fremdes als Eigenes ausgeben um dies dann auch noch zu verabsolutieren, zeugt nicht nur von Realitätsferne und Selbstverleugnung sondern ist gleichzeitig Ausdruck einer pathologischen Unfähigkeit Kritik zu ertragen, Fehler einzugestehen, sich zum Menschlichen zu bekennen. «Juden», so Noll, «haben von je lieber gefragt als geantwortet, gerade das wurde ihnen übel genommen. In ihren Fragen war immer das kritische Element enthalten, mit dem die Deutschen nicht leben wollen.»²⁶⁶ Zwar wird heute in Deutschland mehr geschrieben denn je, als wolle man Dämme gegen die Sprachlosigkeit errichten. Hinter diesem neuen Extrem, jeden Unfug zu Papier bringen zu wollen, schimmert die «Überfütterung und Überreizung» durch, droht ein «neuartiges Barbarentum», gewissermaßen die postmoderne Form von Vergewaltigung des Deutschen: «die Auflösung der Sprache in ein babylonisches

²⁶⁵Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 63.

²⁶⁶Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 88.

Sprachgewirr.»²⁶⁷ Das Resultat ist die Beliebigkeit und die Belanglosigkeit des Wortes, die allgegenwärtige Impotenz der Sprache. «Und» - so heißt es am Ende der Dritten Nacht: «sobald in Deutschland das Wort keine Wirkung mehr hat, das weiß jeder, regiert die Faust.»²⁶⁸

Der Rausch am Bespitzeln, die Liebe zum Denunziantentum, wo könnte die Kunst des Aushorchens und Ausfragens, des Abhörens und Aufschreibens im Namen einer Staatssicherheit besser gelernt werden als in deutschen Landen. Ob durch den SD oder die Stasi, nirgends auf der Welt sind solche Aktenberge zusammengetragen worden, kilometerweise Zeugnisse einer perfiden und monströsen, in ihrer Perfektion unnachahmlichen Feindschaft zum Menschlichen. Das fehlende Bewußtsein von Würde, mit dessen Hilfe sich vielleicht erklären läßt, weshalb selbst Oppositionelle und Künstler, die nach außen das Gewissen der Nation repräsentierten, ihre Ehefrauen ausspionierten und vor den intimsten Bereichen nicht Halt machten, ist in ihrer Einzigartigkeit erschütternd. Nicht weniger erschütternd das Zurechtbiegen, Glätten, Beschönigen in dieser Enzyklopädie des Grauens. Womit wir in der vierten Nacht angelangt wären, die ein weiteres Markenzeichen der deutschen Kulturnation preisgibt: der chronische Mangel an Moral, die Demoralisation desjenigen, der sich das Menschliche bewahrt hat:

«Gewiß, das Wort 'Moral' ist fragwürdig, besonders im Deutschen. Ich könnte es kaum positiv definieren, weiß aber immerhin, nach allen Erfahrungen in drei deutschen Staaten, worin das Gegenbild besteht, das Amoralische, eindeutig Schweinische. Man kann sein Bild von einer Sache auch aus dem Negativen gewinnen. Deshalb kann ich von 'Demoralisation' sprechen, ohne deshalb bezeichnen zu müssen, was deutsche 'Moral' heute sein sollte.»²⁶⁹

²⁶⁷Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 89.

²⁶⁸Ebd.

²⁶⁹Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 99.

Die Demoralisation ist für Noll der «Treibsand»²⁷⁰, der überall eindringt, sich festsetzt, die Gesellschaft in einem Zustand von Faulheit und zynischer Besserwisserei einfriert. Er läßt sich aus dem Bewußtsein auf, daß auch die Schuldigen Macht verkörpern, wenn sie massenhaft mitgemacht haben und deshalb auch ihrer Verurteilung massenhaft entgegentreten und entgehen können, jede Gerichtsmaschinerie im wahrsten Sinne des Wortes zum Stillstand bringen. Nirgends läßt sich dies so gut belegen wie mit der gescheiterten Entnazifizierung und der gescheiterten Entstasifizierung.

Ob eine Nation an ihre Zukunft glaubt, läßt sich immer daran ablesen wie sie mit ihrer Jugend umgeht. Jugend, die in der Menschheitsgeschichte stets das Kreative, Wagemutige, Sinnliche verkörpert, wurde in Deutschland selten geschätzt und wo sie beliebt war, zeigte sie sich in ihrer rückwärtsgewandten, altklugen und verstaubten Kaserniertheit des Geistes den monolithischen Attitüden der Väter nicht unähnlich. Der «häßliche Deutsche» ist deshalb keine üble Nachrede bössartiger Nachbarvölker sondern die Verinnerlichung der dümmsten und sinnlosesten aller Eigenschaften: der Neid. Der Neid der Deutschen auf alles Fremde, diese Lust am Zerstören dessen, was man selber nicht haben kann oder für verlustig erklärt hat, nimmt ihren Anfang in der Wut auf jedes unbefangene, muntere und jugendliche Wesen. Die Kinderfeindlichkeit in Deutschland ist auch heute noch sprichwörtlich. Wer jedoch seine Jugend bekämpft, der trägt den Willen zum Scheitern schon in sich. Noll, der diese Mißgunst am eigenen Leib erfahren hat, definiert sie als die fünfte Todsünde der Deutschen:

«Eine Nation von altgewordenen Gymnasiasten, tüchtig, wacker und stumpf im Auswendiglernen, schülerhaft beflissen, egal, wie fragwürdig die Schule war. Eine Nation von schnell Altgewordenen, die sich an ihre eigene Jugend nicht gern erinnern: eine jugendfeindliche Nation.»²⁷¹

²⁷⁰Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 100.

²⁷¹Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 120.

Auch die Verliebtheit der Deutschen ins fehlende Unrechtsbewußtsein, «das Verwischen der klaren Grenze zwischen Verantwortlichkeit und Unschuld»²⁷², insbesondere die Vergewaltigung der Begriffe Recht und Gnade hat in Deutschland tiefere Wurzeln geschlagen als anderswo. Noll erklärt dies am Beispiel der Einstellung der Kirche zur Macht. Gnade wurde den Tätern stets ohne Vorleistung zuteil. Die Forderung, Mitleid zu haben und nachsichtig zu sein, die Täter zu schonen und ihnen zu verzeihen, kostete weder die Täter, noch die Kirche etwas, im Gegenteil: die Verwalter des Unrechts saßen schon bald hüben wie drüben, nach 45 und nach dem Mauerfall mit ausdrücklicher Billigung, teilweise sogar mit lebhafter Förderung der kirchlichen Würdenträger in einflußreichen Positionen. Gelegentlich wurden solche Positionen von den Kirchenleuten selbst wahrgenommen. Daß Gnade jedoch auch das Recht der Opfer ist, wurde geflissentlich übersehen. Im jüdischen Recht ist Gnade untrennbar mit dem Begriff Gerechtigkeit verbunden: ein Wille zur Wiedergutmachung, die Reue und vor allem die Tat. «Eine einzige Zerknirschung im Herzen des Menschen ist besser als tausend Geißelhiebe»²⁷³, heißt es im Talmud. Davon sind die Stasi-Offiziere, die Kommandeure der Mauerschützen, die Funktionäre des Polit-Büros in ihren Villen am Tegernsee und auch das Gros der Befehlsempfänger, Mitläufer und Freizeitspitzel jedoch weit entfernt. Statt dessen erheben sie dreiste Ansprüche auf fette Abfindungen und Pensionen und erfreuen sich mehrheitlich der Zustimmung, wenn sie die Opfer, die sich darüber beschwerten als «Nestbeschmutzer» bezeichnen. Dieses Verdrehen der Verantwortlichkeiten, dieses unverschämte Uminterpretieren der Opfer in Täter steht gedanklich über der sechsten Nacht.

²⁷²Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 139.

²⁷³Zitiert nach Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 133.

«Wer das Beste an sich selbst nicht schätzt, womöglich nicht mal erkennt, hat kein wirkliches Selbstgefühl. Was könnte 'Haß gegen Fremde' anderes sein als tiefere Unsicherheit, in der Tiefe Selbstverachtung, nationaler Haß gegen sich selbst?» Daß die Deutschen ihr eigenes geistiges Kapital zerschlagen und in Ämtern und Mandaten immer nur dulden, wer die Ebene der Mittelmäßigkeit nicht verläßt, skizziert die siebte und letzte Todsünde einer durch und durch maroden Nation, «bar jeder Idee, fern jeder Vision einer deutschen Zukunft.»²⁷⁴ Ihr gegenüber verbietet sich jede Hoffnung auf Besserung und jeder Appell an die gejagten und geschundenen Minderheiten, es noch einmal zu versuchen mit diesem Land. So bleibt für Noll lediglich der Wunsch, daß die Gier auf wirtschaftlichen Reichtum, dieser Kern des postmodernen deutschen Nationalbewußtseins erhalten bleibt: «Möge Euch nie das Geld ausgehen, Deutsche, damit niemand erfahre, wie verdorben Ihr seid.»²⁷⁵

«Zwischen mir und meiner deutschen Umgebung nimmt die Abstoßung täglich zu»²⁷⁶, schreibt der zwischen Rom und Berlin hin- und herpendelnde Noll. Man kauft es ihm ab, sein Unbehagen, seinen Ekel, seine Abscheu gegenüber einer Nation, die Katastrophen am Fließband produzierte und sich ihren Opfern gegenüber benimmt wie ein Medizinstudent, der einen Frosch sezirt. Sein «J'accuse» ist wortgewaltig und angriffslustig, manchmal prophetisch und niemals sentimental. Treffsicher beschränkt er sich auf das Wesentliche, auf die Entkleidung des Banalen, des eindeutig Schweinischen. Hier schreibt einer, der dem Volk in die Eingeweide geschaut hat und einer, der seine Identität aus dem Bewußtsein speist, daß das geschriebene Wort geduldiger ist als diejenigen, die es ständig verbiegen. Einer, der seine Identität auf die Drehscheibe der Schrift zurückzieht, der

²⁷⁴Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 154.

²⁷⁵Ebd.

²⁷⁶Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 147.

jüdischsten aller jüdischen Traditionen. Eine Drehscheibe, auf die schon Heine, Börne, Karl Kraus und Tucholsky, Anton Kuh und Egon Friedell bis hin zu Wolf Biermann und Henryk Broder ihre Identität verlagerten. Eine Drehscheibe, die Hundertschaften von jüdischen Zeit- und Gesellschaftskritikern benutzten, um von dort ihre polemischen Pfeile gegen einen Koloß abzuschießen, der weder Spaß verstand, noch Lust am Streiten, sondern nur am Plattwalzen fand. Das Schreiben gab ihnen die nötige Bewegungsfreiheit für ihre Attacken als Partisanen des Worts, die «anders als schreibend» ihr «Leben in Deutschland nicht ertragen» konnten und könnten.²⁷⁷

3. Ungeschliffene Sprache - Georges-Arthur Goldschmidts Entdeckung jüdischer Identität

«Er stand da, nackt, weiß, kindhaft und schuldlos, ein zu hoch geschossener, noch unreifer kleiner Junge. Er fühlte sein Gesicht vor Röte glühen, vielleicht wußte man, daß er an sich das große Wunder entdeckt hatte.»²⁷⁸

Das Wunder: ohne schlechtes Gewissen Authentizität zu empfinden. Goldschmidt ist 10 Jahre alt, als ihn die Eltern 1938 von Hamburg, seiner Geburtsstadt, mit dem älteren Bruder zuerst nach Italien, ein Jahr später nach Frankreich in ein Kinderheim schicken. Dort überlebt er, während die Mutter ermordet wird und der Vater als verschollen gilt. Bis zu seiner erzwungenen Reise fällt das Wort «Jude» ab und zu in der Sonntagsschule, vernimmt er es aus dem Mund des Pastors, der ihn dabei immer ansieht. Auch die Eltern gebrauchen es, selten und verschämt. Wenn er dann ins Zimmer tritt, schweigen sie, sitzen steif da, anschließend flüstern sie, laufen zerstreut und unruhig in der Wohnung umher und stoßen gelegentlich

²⁷⁷Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 148.

²⁷⁸Georges-Arthur Goldschmidt, *Die Absonderung*, Frankfurt, Fischer, 1993, S. 176.

aneinander, «weil beide vergessen hatten, wo der andere war.»²⁷⁹ Juden sind ihm fremd, nie zuvor haben sie in seinem Bewußtsein eine große Rolle gespielt. Glaubt er. Denn das Wort macht ihm Angst, es «gehörte mit Totschlag zusammen, man holte den Arm aus und konnte zuschlagen.»²⁸⁰ Wenn er die Josefsgeschichte hört, weiß er, daß sie etwas mit ihm zu tun hat: mit einem «Bestraftwerden, das ihm noch bevorstand.»²⁸¹

Als er im Zug sitzt und grau-grünes Wasser unter aufwendigen Stahlkonstruktionen fließen sieht, kommt Wehmut auf:

«er war stolz gewesen, ein Deutscher zu sein, stolz, daß Deutsche solche Brücken gebaut hatten, zum metallenen, dröhnenden Darüberfahren.»²⁸²

Auch die deutschen Soldatenhelme gefallen ihm besser als die französischen. Sie sind moderner und schützen besser. Schließlich schämt er sich jedesmal «im voraus», vor jemandem stehen zu müssen, der Deutschfehler macht. Trotzdem wäre es falsch, die Identität des Jungen in nationale Kategorien zu pressen. Sein Deutschsein orientiert sich kaum am kulturellen Vergleich. Vor allem erfährt er Deutsch nicht als abstraktes, dumpfes Gefühl, manifestiert sich kollektive Identität nicht als unreflektiertes Hordenbewußtsein. Goldschmidt assoziiert sein Deutschsein hauptsächlich mit Sprache. Die Sprache von Landschaften, die Sprache der Natur, die Sprache vertrauter, angenehm fühlbarer, vor allem ursprünglicher Gegenständlichkeit. Deutsch ist das Sein vor seiner Verformung durch das erwachende Bewußtsein. Und Deutsch ist das der Wirklichkeit entflohene Gedächtnis eines Traumwandlers. Deutsch:

²⁷⁹G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 15.

²⁸⁰Ebd.

²⁸¹G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 20.

²⁸²G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 16.

«Es wurde von einem Waldessaum herausgerufen oder vom anderen Ufer eines Flusses, es wurde von einer Frau durch einen Garten gerufen, am Nachmittag, und die Sonne ging hinter Obstbäumen unter. Oder hell-durchleuchtetes Waldgras stand über dem Schatten; im tiefen Nebel hörte man das Nebelhorn und stellte sich die riesigen Frachter vor, die geräuschlos, unsichtbar dahinzogen.»²⁸³

Französisch ist dagegen eine Kunstsprache, ein Kommunikationsmittel von Deformierten, Ausdruck beschnittenen Entwicklungsdrangs und zugeschnittener Charaktermasse. Französisch steht als Metapher für den Triumph des Menschen über die Natur, für die Emanzipation von Ursprünglichkeit. Französisch ist die Sprache der Kultivierten, der Zuchtmenschen, derer, die ihr Selbst im Kopf aufgestaut haben.²⁸⁴ Französisch empfindet er deshalb als eine «schwerlich draußen im Freien zu sprechende Sprache. Wenn er sie hörte, klang da immer ein wenig Stadt mit, eine Eisenbahnsprache für das Coupé.»²⁸⁵ Anders gesagt: das Spannungsfeld der Identitätsräume Deutsch und Französisch erstreckt sich zwischen ihren äußersten Polen, dem Bauch und dem Kopf. Im Kinderheim lernt er, daß die mitgebrachten Gefühlsparameter keine Gültigkeit haben, daß sich das Deutsche nicht ins Französische übersetzen läßt.

Judesein, erfährt Goldschmidt, ist noch ursprünglicher als Deutsch, weil es Identität in Bewegung hält. Es ist der Raum vor jeder Orientierung, die Ansiedlung von Authentizität in der Schwebel. Ein unaufhörlich im Werden begriffenes Sein. Goldschmidt wird gezwungen, die Gerade zwischen Kopf und Bauch, zwischen Französisch und Deutsch zu verlassen, sein Inneres von allen bipolaren

²⁸³G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 50 f.

²⁸⁴Wenn Goldschmidt alleine war und ausnahmsweise mal nicht geschlagen und gequält wurde, wenn er keiner «Züchtigung» ausgesetzt war, «dann konnte er sich wieder fassen, das ganz oben im Kopf aufgestaute Selbst wieder zurückfließen lassen.»; *Die Absonderung*, a.a.O., S. 40.

²⁸⁵G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 51.

Parametern zu befreien. Er lernt, sich räumlich und experimentell zu sehen, lernt sein Sein vom Ballast fremder Erwartungen zu entpacken, lernt, sich in seinen Bewegungsabläufen zu studieren, zu akzeptieren und heimisch zu fühlen. Identität wird ihm so zur Summe aller möglichen Entwicklungen:

«Als er dann hinausging, glitten riesige Sonnenflecken über Wiesen und Bäume, huschten den Abhang hinunter und zogen über die Dächer des Dorfes. Es war, als ob der Sonnenschein wie ein Finger über die Zacken eines Kammes fahre, und es schien ihm, er habe noch nie so hoch über dem Tal gestanden; Begeisterung befiel ihn, er schrie auf vor zukünftiger Erinnerung, über das Tal hinweg: er wußte von nun an, daß er stumm, inhaltslos hinter sich selbst stehen würde, daß er sich *sein* fühlte. Das würde ihm nun lebenslang bleiben, und daran würde er sich immer erkennen, ein Hochgefühl, ein triumphales Wissen, das ihn nicht mehr verlassen würde.»²⁸⁶

Dieses Wissen hält ihn davon ab, weiterhin «Christus seine Schmerzen zu weihen»²⁸⁷, gibt ihm die Kraft, die täglichen Torturen durchzustehen, hilft ihm zuletzt, seine Schuldgefühle wie einen schweren Mantel zu sehen, den man ihm übergeworfen hatte, um ihn zu ersticken. Zunächst wird das Judesein jedoch als eine Größe erfahren, die überfallartig durchbricht. Hat er sich «in ein Innengebäude in ihm selbst eingezimmert»²⁸⁸, wird es immer dann zertrümmert, wenn er sich am sichersten glaubt. Die Zerstörung kommt allerdings nicht nur in Form von Ausgrenzung und Fremdbestimmung, sondern auch vornatürlich in Form von Erinnerungen, einem Wissen, das schon immer in ihm wohnte, einem Wissen, das schmerzt und schuldig macht und einhergeht mit einem Fingerzeig: Jude!

Zuerst als konvulsivisches Öffnen totgeglaubter Räume, das «eine Lähmung von innen her»²⁸⁹ bewirkt. Später drängt es sich in Schüttungen auf, bewirkt es

²⁸⁶G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 135 f.

²⁸⁷Ebd.

²⁸⁸G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 94.

²⁸⁹G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 14.

schließlich ein Fluten des assimilierten Bewußtseins mit «zukünftiger Erinnerung.» Judesein erfährt Goldschmidt schon in Hamburg als identitätssprengende Bedrohung, die jedes Verharren in Ortsbezogenheit belagert. Sind die heimatlichen Bezüge erst einmal weggesprengt, wird von der verwaisten Zugehörigkeit Besitz ergriffen, wird sich an ihr vergriffen. Ohne zu wissen, was es ist, erfährt er, daß es ist, erfährt er es durch Absonderung. Vor allem Absonderung im Innern. Ein Prozeß der Bewußtseinsfärbung durch Ausbleichen aller Kontraste. Judesein. Diese Identität kleidet ihn nicht, sie entkleidet ihn, «als stünde man schamlos nackt in einem goldgeschmückten, getäfelten Salon.»²⁹⁰

Als ob er einen besonders penetranten Körpergeruch hätte, macht er die Umwelt reaktionslüstern, reizt er sie zum Draufschlagen. Tatsächlich ist es jedoch sein Nacktsein, das die Mitschüler und das Personal nicht ertragen. Sein Nacktsein ist anders als das ihre. Ihres ist «unbedeutend und lächerlich»²⁹¹, ein wehrloses Nacktsein, das zum Ankleiden mahnt, das mütterliche Reflexe auslöst. Ein Nacktsein, das die Persönlichkeit entkleidet, das nichts von ihr übrig läßt. Seines ist ein bewehrtes, ein mit Inhalten beschwertes, ein authentisches. Ein Nacktsein, das geradeheraus auf das Anderssein hinweist. Ein Nacktsein, das beim Zusehenden ein Sich-nicht-mehr-erkennen provoziert. Sein Nacktsein wirkt deshalb störend, gefährlich, macht wütend, ruft Haß und Neid hervor. Sein Nacktsein weist auf eine Identität hin, die auch ohne Kleider existiert, ein Angezogenensein unter nackter Haut.

Goldschmidt akzeptiert jedoch seine durchbrechende jüdische Identität zunächst nicht. Er will sie ausgeprügelt bekommen, hofft unter dem Anderssein, das Wie-alle-sein zu entdecken, ermutigt deshalb seine Peiniger, auf die Brandherde seines Selbstseins einzuschlagen. «Warum war er bloß er und nicht ein

²⁹⁰G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 23.

²⁹¹G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 40.

anderer?»²⁹² Goldschmidt stellt sich diese rhetorische Frage, nachdem er bis zur Selbstvergessenheit gedemütigt und gequält wurde. Die anderen Heimschüler, Kinder von Kollaborateuren verpetzen, verhöhnen, verprügeln und vergewaltigen ihn. Die Erzieherinnen und die Leiterin überbieten sich gegenseitig in ihrer lüsternen Gemeinheit. Sie besudeln, rauben und zerstören ihm das wenige, das er besitzt, schieben ihm sommers Grasbüschel und Erdklumpen in den Mund wie man eine Gans stopft, pressen ihm winters Schnee in die Körperöffnungen, und onanieren ihm ganzjährig in den Mund. Sie zwingen ihn, die Zweige von Haselnußsträuchern auf ihre Verwendbarkeit als Ruten zu untersuchen, schlagen ihn damit über längere Zeiträume täglich nahezu bewußtlos, lassen ihn hungern und befehlen den Bettnässer, die verpißten Sachen am Leib zu trocknen, damit herumzulaufen und darin schlafen zu gehen. «Warum soll es denn immer ich sein? heulte er die andern an, sie wußten darauf keine Antwort, er war nun einmal er.»²⁹³

Sein Er-Sein ist jedoch ein nicht auszuprügelndes. So sehr er sich auch nach Züchtigung sehnt, hofft, noch perverser mißhandelt, gedemütigt, bestraft zu werden, so wenig erfüllt sich sein Wunsch. Die Homogenisierung seines Ichs bleibt aus. Die Rückübertragung ins Deutsche, die Wiederherstellung des Gefühls, beheimatet gewesen zu sein, ist ihm ebenso verwehrt wie die geschlossene Besetzung des Französischen. Selbst das allmähliche Beherrschen der «Eisenbahnsprache», die Stauung von Identität im Kopf bringt keine Eindeutigkeit. Sein Er-Sein, an dem er leidet, ist die komplexe, nicht normierbare Identität, das Gesetz der Ruhelosigkeit. Wie sehnlichst wäre er ihm entwischt:

«so gerne wäre er jener André Reussner gewesen, den alle mochten, der eine leserliche Handschrift hatte, der stark und ein "schöner Knabe" war. Im Winter kam er mit geschulterten Schiern den Weg zum Kinderheim hinauf, und nach dem Unterricht, kaum hatte er sie

²⁹²G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 144.

²⁹³G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 53.

neben dem Heim wieder angeschnallt, war er schon unten im Dorf angekommen, und hinter ihm, den ganzen Abhang hinunter, zog sich *eine schnurgerade Spur* durch den Schnee. Im Sommer kam er mit dem Fahrrad, auf welches er sich nach der Schule mit *einer einzigen Bewegung* schwang. Großzügig half er bei den Latein- und Rechenarbeiten mit, er war der einzige, bei dem er nie Angst empfand. Wenn er weg war, setzte er sich genau auf die Stelle der Bank, wo André gesessen war, und stellte sich vor, er wäre er: vor den Augen, um sich herum, hatte er es genau, wie André es gehabt hatte: es wäre doch so leicht gewesen, ein anderer zu sein.»²⁹⁴

Die Schlüsselbegriffe: «eine schnurgerade Spur» und «eine einzige Bewegung.» Wie gerne hätte Goldschmidt sich in einer Spur mit nur einem Schwung fortbewegt. Das «Besetzen» fremder Identitätsräume führt jedoch nicht zum Heimischwerden. Sein Judesein hindert ihn daran und «bestraft» ihn für den Versuch, nur einen Schwung, nur eine Bewegung ausführen zu wollen. Judesein ist zeitlos, ein ehernes Gesetz, die Freude an der zukünftigen Erinnerung, die Fähigkeit, sich in der Welt des Schmerzes zurecht zu finden, im Sterben das Absterben des Starren und die Geburt der Bewegung zu sehen.

Langsam identifiziert er sich über das Gesetz der Bewegung mit sich selber. Juden sind im Dorf. Er beobachtet sie. Menschen, die immer etwas bei sich trugen und «stets reisefertig»²⁹⁵ waren. Menschen, die die Landschaft nicht an sich heranlassen durften, «da es doch eine Ferienlandschaft war.»²⁹⁶ Menschen, denen das Schuldigsein anzusehen war wie ihm. Als sie alle von den Deutschen in Lastwagen abtransportiert werden, spürt er «ein plötzliches Zerren in der Magenwand, ein Aufheulen.»²⁹⁷ Nach all den Jahren, in denen er sich nur noch im

²⁹⁴G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 145 (Hervorh. d. Verf.).

²⁹⁵G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 153.

²⁹⁶G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 152.

²⁹⁷G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 163.

Bestraftsein zu Hause fühlt, spürt er auf einmal «ein atemberaubendes Grauen»²⁹⁸, das ihn ängstigt wie nie zuvor. Eine Angst, die nicht mehr die Einsicht nach sich zieht, daß er das Leiden verdient habe. Eine Angst, die vor allem nicht mehr wie sonst Lust an der Qual erzeugt. Goldschmidt will nur noch leben und rennt um sein Leben, hetzt vor der Gestapo durch den Wald. Als er ins Heim zurückkommt, ist er plötzlich ein Anderer geworden:

Nicht länger als sonst war er weg gewesen, und doch hatte die Abwesenheit schon an seiner Stelle Platz genommen, das doch so vertraute Gebäude war genau dasselbe und doch anders, als wäre er ein anderer, als wären die Räume die gleichen und doch wie verrenkt, wie verschoben, als wären viele Jahre vergangen. Er war schon nicht mehr da.»²⁹⁹

Die Entdeckung der Beweglichkeit hat ihn zu sich selbst gebracht, half ihm nicht nur sein Heimweh überwinden und die Dürre nationaler Denkart überspringen, sondern auch, sich mit seinen Augen und nicht mehr durch die der Andern zu sehen. Die Absonderung ist jedoch nicht nur die Geschichte von einem Menschen, der zum Juden gemacht wird, sondern auch die Geschichte einer Befreiung von inneren und äußeren Zwängen durch experimentelles Verhalten. Goldschmidt experimentiert mit sich selber, zur Entwicklung von Überlebensstrategien. Dabei geht er an den Rand der Selbsterstörung. Im Spannungsfeld zwischen Zerstören und Zerstörtwerden hat er so versucht, das Heft in der Hand zu behalten und sich gleichzeitig ein Höchstmaß an Würde in einer morbiden und zynischen Umwelt gesichert.

²⁹⁸G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 165.

²⁹⁹G.-A. Goldschmidt, *Die Absonderung*, a.a.O., S. 176.

VII. Offener Schluß

«Die Frage ist nicht, warum das Judentum in den letzten Generationen zusammenbrach, sondern warum es achtzig Generationen lang bestand! Darin liegt das große Wunder.»

Jeshajahu Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt*

Jüdische Literatur, heißt es immer wieder, existiere nur als von Juden geschriebene. Da sich der Jude schon nicht definieren läßt, wie könnte dann seine Literatur auszumachen sein?

Vielen Juden wurde ihr Judentum nie zum Denkanstoß, sagen sie. Und wenn, dann nur als Abwehrhaltung. Sie schlepten und schleppen es wie Zentnergewichte durch ihre Lebensgeschichte. Ob als Schicksal oder von Menschen aufgezwungen, bauen sie ihre Identität seit Auschwitz in Frontstellung zu Auschwitz. Selbst jene, die sich stolz als Juden offenbaren, tun dies aus dem Bewußtsein, Überlebende zu sein.

Als negative *raison d'être* präsentiert sich sogesehen auch ihre Literatur: als Ausdruck außenseiterischer Subjektivität und antiheldenhaften Bewußtseins. In Deutschland zusätzlich als die aus dem deutschen und dem jüdischen Kollektiv ausgestoßene Individualität von Zwischenweltern. Gehorcht Literatur im allgemeinen, wie Hans Mayer sagte, «der Kategorie des Besonderen»³⁰⁰, gehorcht ihr die jüdische im doppelten Sinne. Als Dichter sind die Juden auch der Dichtung suspekt. Gegen ihre Besonderheit anzuschreiben, um als Dichter und nicht als Juden anerkannt zu werden, ist das Schibboleth des unter seinem Daseinsdruck ächzenden Juden der Postmoderne.

³⁰⁰Hans Mayer, *Außenseiter*, a.a.O., S. 13.

Dem gegenüber steht die kleine Gemeinde an dichtenden Juden, die, wie Barbara Honigmann und Lea Fleischmann, ihre jüdische Identität aus den Schriften beziehen. Weil sie irre wurden am Fremdbestimmtsein, schreiben sie sich thematisch ins Thorajudentum zurück und lösen sie ihre Fragen nach dem Gehalt jüdischer Identität dadurch, daß sie weniger darüber reden, als die Halacha leben. Aus diesem Blickwinkel präsentieren sich ihre Werke als Abfallprodukte einer Identität, für die das Schreiben nicht mehr die Vorbedingung ist. Der halachische Jude könnte gut auf den nichtjüdischen Büchermarkt und die nichtjüdische Leserschaft verzichten, der halachische Dichter jedoch nicht. Darin trifft er sich mit seinem hellenisierten jüdischen Kollegen. Was die Frage aufwirft, wie jüdisch ein für ein nichtjüdisches Publikum schreibender Jude überhaupt sein kann? Tendenziell nähme jedenfalls nach halachischem Verständnis die Zahl jüdischer Dichter ab, je stärker ein Jude ins klassische Judentum eingebunden ist. Denn Literatur gibt sich, je schöngestiger sie wird, um so ausgeformter. Das griechische Vor-Bild jedoch nicht zu vergötzen, macht den Kern jüdischer Literatur aus. Dieses Paradox, tendenziell gegen sich selbst anschreiben zu müssen, schleppen alle Juden mit sich herum, die die Halacha für sich als verbindlich erklären.

Jüdische Identität existiert jedoch nicht nur zwischen negativer und positiver *raison d'être*, diesen beiden Polen schwarzen und weißen jüdischen Bewußtseins. Sie existiert obendrein und unabhängig davon als liturgisches Moment in jeder Sprache. Dieses bezieht sie aus den Quellen jüdischen Denkens: der Thora und dem Talmud. Beide Ausgangswerke und ältesten Zeugnisse jüdischer Existenz haben das jüdische Bewußtsein und Unterbewußtsein nicht nur die achtzig Generationen lang aufgerüstet, da Juden das Joch der Thora und der Mitzwot mit Hingabe trugen, sondern ziehen ihre Spuren bis in die als säkular eingestuftten Werke der als Folge der *Haskala* sich etablierenden jüdischen Moderne.

Talmudische Sprache ist häufig der strukturelle Kitt sich widersprechender oder nicht mehr sprechender jüdischer Identität. Sie äußert sich in einem literarischen Verhalten, das empfindlich gegen jede Art von Vereinnahmung, Kategorisierung, Identifizierung, das allergisch gegen Verheimatung und geistige Befriedung reagiert. Es ist vor allem eine Sprache des Zweifels, der Skepsis, eine Sprache penetranter und leidenschaftlicher Kritik und unauslöschbarer Hoffnung auf bessere Zeiten. Driftet sie ab in das, was Adorno den Jargon der Eigentlichkeit nannte, hört sie auf jüdisch zu sein. Gesinnungsliteratur, sich an Formen und Formelhaftem ausrichtende Dichtung ist dem jüdischen Erbe nicht immanent. Mit jedem Ausschließlichkeit transportierenden Anspruch entfernt sich ein Schreiber zunehmend aus dem Magnetfeld talmudischer Sprache, wechselt er aus der Produktivität des Nichtidentischen in den sterbenslangweiligen und kurzlebigen Einflußbereich öligler Nationalliteratur samt der Sprachungetüme, die daran hängen.

Jüdische Literatur war niemals Nationalliteratur und auch kein religiöses Schrifttum im Sinne der Aufklärer, sondern ein dynamisches Identitätsprinzip. Es äußert sich weniger darin, was, womit und wofür, als wie geschrieben wurde. Mit der Fähigkeit, sich überall und in jeder Sprache ausdrücken zu können, sicherte es sich zugleich sein Überleben. Damit erschöpft sich die Ausdrucksvielfalt jüdischer Identität keineswegs. Es dürfte aber eine wesentliche Ursache für das beharrliche Festhalten an ihr und somit für das «große Wunder» sein, mit dem der israelische Philosoph Jeshajahu Leibowitz dieses Phänomen etwas hilflos zu umschreiben versuchte.³⁰¹

In der deutschen Nachkriegsliteratur haben viele Autoren ihre jüdische Identität jenseits von Schicksalsgläubigkeit und jenseits von Bigotterie wiederentdeckt und schreiben in der Tradition ihrer abgeschweiften und

³⁰¹ Jeshajahu Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt. Mit Michael Shashar*, hrsg. v. Michael Shashar u. aus dem Hebräischen ins Deutsche von Matthias Schmidt, Frankfurt am Main, Dvorah Verlag, 1990, S. 83.

bilderstürmenden Ahnen, ohne das Kind beim Namen zu nennen. Wie der ins Exil heimgekehrte Chaim Noll:

«Ich bin nicht der erste Jude, der die Erbschaft eines verleugneten Judentums antritt, nicht der erste, der den Wunsch hat, dorthin zurückzukehren, wo seine uralten Wurzeln liegen, und ich werde nicht der letzte sein. Es ist sinnlos, sich gegen Erinnerungen zu wehren, die eines Tages mächtiger werden als jede Übereinstimmungssucht mit Zeit und Ort. Solange ich denken kann, verstehe ich mich mit Juden besser als mit Nichtjuden, lache über ihre Witze und tragikomischen Geschichten eher als über die der Deutschen - falls ich über deutsche Witze jemals lachen konnte -, fühle mich tiefer ergriffen, besser verstanden. Auch ein unsympathischer Jude ist mir niemals unbegreiflich, selbst Antipathie und Feindschaft sind altvertraut. All das hat mit Deutschland zunächst wenig zu tun und war schon in Babylon eine alte Geschichte.»³⁰²

Der Schlüsselsatz: mächtiger als jede Übereinstimmungssucht mit Zeit und Ort. Trotz Zuckerbrot und Peitsche, trotz Auschwitz und Assimilation und trotz eines jüdischen Staates: talmudische Sprache ist authentischer als die Juden und jüdische Literatur jüdischer als es viele wahrhaben wollen.

³⁰²Chaim Noll, *Nachtgedanken*, a.a.O., S. 19.

Glossar

Ahasver: Der ewige Jude. Von Christen gefälschte Legende, der zufolge Juden ewig für eine Tat «umherirren» sollen, die sie nicht begangen haben.

Chassid (Pl. Chassidim): hebr. frommer Mensch, gesetzestreuer Jude. Anhänger der durch den Baal Schem Tow (Israel Ben Elieser) begründeten mystischen Bewegung Osteuropas, die im 18. Jhdt. gegen die von den jüdischen Massen abgehobene Schriftgelehrtheit antrat.

Chuzpe: jidd. Frechheit, Unverschämtheit.

Galut: hebr. Exil.

Haggada: hebr. Erzählung. Die nicht-gesetzlichen Teile der Talmudliteratur.

Halacha: hebr. Weg, Wegrichtung, Gehen. Ganz allgemein das jüdische Gesetz. Damit ist im Gegensatz zur theoretischen (Glaubens-) Lehre die praktische Anwendung jüdischer Rechtsvorschriften gemeint.

Haskala: hebr. Aufklärung. Eine im 18. und 19. Jhdt. sich zuerst in Deutschland ausbreitende Bewegung, die durch Sprengung der jüdischen Traditionen die strikte Trennung von der kulturellen und geistigen Umgebung aufgeben wollte. Sie hatte ausgedehnte Kulturkämpfe und eine Assimilation bis dato ungekannter Ausmaße zur Folge.

Jecke (Pl. Jeckes): jidd. liebevoll-ironische Bezeichnung für Juden aus Deutschland.

Jeschiwa: hebr. Sitz (von lischwot-sitzen) der Gelehrsamkeit. allgem. Hochschule für Thora- und Talmudstudien.

Kabbala: hebr. Überlieferung. Zunächst Bezeichnung für die religiöse Überlieferung überhaupt, seit dem 14. Jhdt. vor allem für die jüdische Mystik. Sinnbild für die «verborgene Weisheit» und die Geheimnisse der Thora.

Klezmer: Gruppe von religiösen Musikern in den Gemeinden Osteuropas vor der Shoa. Verballhornung des hebr. *Klei semer*-Musikinstrumente. K. spielten bei Familienfesten und in der Synagoge. Sie bestanden aus mindestens 4 Instrumenten (Violine, Flöte, Baß u. Cymbal). Heute nur noch profane Folklore.

Machloket: hebr. teilen. Disput, intellektuelles Streitgespräch.

Matze: ungesäuertes Pessachbrot.

Mitzwa: (Pl. Mitzwot): Gebot, gute Tat.

Midrasch: hebr. Forschung (v. *darosch*-suchen). Bezeichnung für eine Methode der Schriftauslegung oder eine Form der Darstellung der mündlichen Lehre, meistens jedoch für Schriften, welche die Thora erklärend ergänzen und oft normativen Charakter haben.

Pessach: hebr. Überschreitungsfest. Eines der fünf biblischen Feste. Es wird im Frühling 7 Tage lang anlässlich des Jahrestages der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavendienst gefeiert.

Purim: Losfest, nachbiblisches Fest zur Erinnerung an die Vereitelung des geplanten Genozids an den Juden durch Haman, den ranghöchsten Minister des Perserkönigs Ahasverus.

Schibboleth: hebr. Ähre. Bezeichnung für Erkennungsmerkmal, Losungswort.

Schulchan Aruch: hebr. gedeckter Tisch. Wichtigster Kommentar der Halacha. Ist seit Mitte des 17. Jhdts. bis heute maßgebender Ritual- und Rechtskodex des gesetzestreuen Judentums.

Sidur: hebr. Ordnung. Gebetbuch.

Sohar: hebr. Lichtglanz. Das klassische Hauptwerk der Kabbala. Wahrscheinlich Ende des 13. Jhdts. in Spanien entstanden.

Sukkot: hebr. Laubhüttenfest, zur Erinnerung an die Wüstenwanderung

Tacheles : jidd. von hebr. Tachlit- Ziel, Zweck. Umgangsspr. für jdn. seine Meinung sagen, offen miteinander reden.

Talmud: hebr. lernen. Bezeichnung für die *Mischna* (umfangreiche Aufzeichnung der bis dato nur mündlich überlieferten Rechtslehre) und die *Gemara* (Kommentar der Mischna). Es wird zwischen dem palästinensischen und dem bedeutsameren babylonischen Talmud unterschieden. Die Mischna wurde um 200, die Gemara des paläst. T. Anfang des 5. Jhdts., die des babyl. T. zwischen dem 5. und 7. (jeweils als Fragment) geschlossen. Für die Entstehung zeichnen rabbinische Autorenkollektive.

Tanach: hebr. Abkürzung für Thora, Newim, Ketuwim. Die fünf Bücher Mose, Propheten, Schriften. Bezeichnung für den ganzen Kodex der heiligen Schriften.

Thora: hebr. Weisung, Lehre. Die fünf Bücher Mose.

Bibliographie

Tanach-Ausgaben

Buber, Martin/ Rosenzweig, Franz, *Die Schrift* in 4 Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Band I: Die fünf Bücher der Weisung, Band II: Bücher der Geschichte, Band III: Bücher der Kündigung, Band IV: Das Buch der Preisungen. (Wenn nichts anderes vermerkt, erfolgen Zitate aus dem Tanach gem. dieser Übersetzung).

Rashi, *The Torah: With Rashi's Commentary translated, annotated, and elucidated*, The Sapirstein Edition of ArtScroll, Brooklyn, New York, Mesorah Publications, 5 Bände, 1995-1997.

Zunz, Leopold, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, Basel, Goldschmidt, 1980.

Talmud-Ausgaben

Epstein, I. (Hrsg.), *Talmud Bavli* (Hebräisch-Englisch), London, Soncino, 1990.

Goldschmidt, Lazarus, *Der babylonische Talmud* (Deutsch), mit Einschluß der vollständigen Mishna, Haag, M. Nijoff, 1933-1935 (Wenn nichts anderes vermerkt, erfolgen Zitate aus dem Tanach gem. dieser Übersetzung).

Goldwurm, Hersh (Hrsg.), *Talmud Bavli* (Hebräisch-Englisch), Artscroll, Schottenstein- Ausgabe, Brooklyn, N.Y., 1990-1998.

Schwab, Moïse, *Talmud Yerushalmi* (Französisch), Paris, Maisonneuve et Larose, 1969.

Lexika und Wörterbücher

Georg Herlitz, Bruno Kirschner (Begr.), *Jüdisches Lexikon*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1987, Nachdruck d. 1. Aufl. von 1927 (Berlin) in 5 Bänden.

Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.), *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (KLG), München, edition text+kritik, 1978).

Schischkoff, Georgi (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart, Kröner, 21. Aufl. 1982.

Literaturverzeichnis

Abitbol, Gabriel, *Logique du droit talmudique*, Paris, Editions des Sciences Hébraïques, 1993.

Adorno, Theodor W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

—————, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

Amichai, Jehuda, *Die Last doppelter Identität?* in: *Das Parlament*, Nr. 16/ 15. April 1988.

Atlan, Henri, *La Bible au présent*, Paris, Gallimard, Sammlung «Idées», 1982.

Becker, Jurek, *Ende des Größenwahns. Aufsätze, Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Benz, Wolfgang und Neiss, Marion (Hrsg.), *Deutsch-jüdisches Exil: das Ende der Assimilation? Identitätsprobleme deutscher Juden in der Emigration*, Berlin, Metropol Verlag, 1994.

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Genf, Skira, 1945.

Biller, Maxim, *Kleine Autobiographie*, in: *Neue Rundschau* 4/1992, S. 49-51.

Boman, Thorlef, *Hebrew Thought Compared with Greek*, London, SCM Press, 1960. Aus dem Deutschen von Jules I. Moreau [*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954].

Broder, Henryk M., *Für Juden gibt es hier keine Normalität.*, in: *Der Spiegel*, Nr. 17, v. 20.4.1998.

—————, *Unser Kampf*, in: *Der Spiegel*, Nr. 18, v. 19.4.1991.

—————, u. Lang, Michel R. (Hrsg.), *Fremd im eigenen Land. Juden in der Bundesrepublik*. Mit einem Vorwort von Bernt Engelmann, Frankfurt am Main, Fischer, 1979.

- Brumlik, Micha, *Kein Weg als Deutscher und Jude - Eine bundesrepublikanische Erfahrung*, München, Luchterhand, 1996.
- Bubis, Ignatz, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens - Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn* - Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1993.
- Burgauer, Erica, *Zwischen Erinnerung und Verdrängung - Juden in Deutschland nach 1945*, Hamburg, Rowohlt, 1993.
- Burk, August, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals: im Vergleich mit den zeitgenössischen und den modernen Theorien dargestellt*, Würzburg, Becker, 1923.
- Dershowitz, Alan M., *Chutzpah*, New York, Touchstone, 1991.
- Diederichs, Ulf (Hrsg.), *Dein aschenes Haar Sulamith. Ostjüdische Geschichten*. Mit Bildern von Ephraim Mose Lilien, Köln, Eugen Diederichs Verlag, 2. Aufl., 1983.
- Dischereit, Esther, *Übungen jüdisch zu sein*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998.
- Döblin, Alfred, *Schriften zu jüdischen Fragen*, hrsg. v. Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz, München, dtv, 1997.
- Domin, Hilde, *Aber die Hoffnung. Autobiographisches aus und über Deutschland*, Frankfurt am Main, Fischer, 1993.
- Donin, Chajim Halevy, *Jüdisches Leben. Eine Einführung zum jüdischen Wandel in der modernen Welt*, Aus dem Engl. v. Fanny S. Breuer, Zürich, Morascha-Verlag, 1987.
- Feilchenfeld, Alfred (Hrsg.), *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1923.
- Feuchtwanger, Lion, *Centum opuscula*, hrsg. v. Wolfgang Berndt, Rudolstadt, 1956.
- Finkelgruen, Peter, *Erlkönigs Reich. Die Geschichte einer Täuschung*, Berlin, Rowohlt, 1997.
- _____, *Haus Deutschland oder die Geschichte eines ungesühnten Mordes*, Berlin, Rowohlt, 1992.
- Finkelkraut, Alain, *Der eingebildete Jude*, Frankfurt am Main, Fischer, 1984.

- Fleischmann, Lea, *Abrahams Heimkehr. Geschichten zu den jüdischen Feiertagen*, Hamburg, Rasch u. Röhring, 1989.
- _____, *Nichts ist so, wie es uns scheint, Vierzig Jahre war Isaak und andere Erzählungen*, Hamburg, Zürich, Rasch u. Röhring, 1985.
- _____, *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1980.
- Friedell, Egon, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München, C.H. Beck, ungekürzte Ausg. in einem Band, 1931.
- Gay, Peter, Freud, *Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, München, dtv, 1989.
- Goldschmidt, Georges-Arthur, *Die Absonderung*, Frankfurt, Fischer, 1993.
- Guggenheim, Willy, *30mal Israel*, München, Piper, 6. Auflage 1990.
- Guterman, Simcha, *Das gerettete Buch*, hrsg. v. Nicole Lapiere, aus dem Französischen von Rolf und Hedda Soellner, München, Wien, Hanser, 1993.
- Guttmann, Julius, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt Verlag, 1933.
- Heilman, Samuel C., *The people of the Book. Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1983.
- Heimann, Moritz, *Was ist das: ein Gedanke? Essays*, hrsg. v. Gert Mattenklott, Frankfurt am Main, Fischer, 1986.
- Heine, Heinrich, *Werke in fünf Bänden*, 17. Aufl., Berlin, Aufbau-Verlag, 1986.
- Heschel, A.Y., *Theology of Ancient Judaism*, 2 Bände, Soncino Press, New York, 1962.
- Hildesheimer, Wolfgang, *Tynset*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 117.
- Hilsenrath, Edgar, *Ruben Jablonski. Ein autobiographischer Roman*, München, Piper, 1997.

- _____, *Jossel Wassermanns Heimkehr. Roman*, München, Zürich, Piper, 1993.
- Hirsch, Samson Raphael, *Die Psalmen* (Hebräisch-Deutsch), übers. u. erläutert, Frankfurt am Main, Kauffmann, 1882.
- Hoenig, Samuel N., *The Essence of Talmudic Law and Thought*, Northvale, New Jersey, Jason Aronson, 1993.
- Honigmann, Barbara, *Damals, dann und danach*, in: *Literaturmagazin* 34/1994.
- _____, *Roman von einem Kinde, Sechs Erzählungen*, Hamburg, Luchterhand, 1989.
- Homolka, Walter u. Seidel Esther, *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*. Mit einem Vorwort von Pinchas Lapide, München, Knesebeck, 1995.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a.d.S., Niemeyer, 1922.
- Jacobs, Louis, *The Talmudic Argument. A study in Talmudic reasoning and methodology*, Cambridge, University Press, 1984.
- Jabès, Edmond, *Du désert au livre*, Paris, Belfond, 1980.
- Johnson, Aubrey, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, 1949.
- Kafka, Franz, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Max Brod, Taschenbuchausgabe in sieben Bänden, Frankfurt am Main, Fischer, 1983.
- _____, *Briefe an Milena*, Erweiterte Neuausgabe, hrsg. v. Jürgen Born u. Michael Müller, Frankfurt am Main, Fischer, 1983.
- Kaznelson, Siegmund (Hrsg.), *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*. Mit einem Geleitwort von Richard Willstätter u. einer Vorbemerkung zur 2. Aufl. v. Robert Weltsch, Berlin Jüdischer Verlag, 1959.
- Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, aus dem Deutschen v. Ch. Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962.
- Koelbl, Herlinde, *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989.

- Krah, Markus, «German, Jewish And Proud of It», in: *The Jerusalem Report*, Ausg. v. 27.11.1997.
- Lampel, Zvi, *The Dynamics of Dispute. The Makings of Machloekess in Talmudic Times*, New York, Judaica Press, 1992.
- Leibowitz, Jeshajahu, *Gespräche über Gott und die Welt*. Mit Michael Shashar, Frankfurt am Main, Dvorah Verlag, 1990.
- Lévinas, Emmanuel, *Jenseits des Buchstabens*, aus dem Franz. v. Frank Miething, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1996.
- Lustiger, Arno, *Zum Kampf auf Leben und Tod. Vom Widerstand der Juden 1933-1945*, München, dtv, 1997.
- Lustiger, Gila, *Die Bestandsaufnahme. Roman*, Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag (AtV), 1996.
- Maggiori, Robert, *De la convivance*, Paris, Fayard, 1985.
- Mandel, Arnold, *Une mélodie sans paroles ni fin. Chroniques juives*, Paris, Collection Esprit/Seuil, 1993.
- Marx, Karl, *Zur Judenfrage*, aus: *Karl Marx/Friedrich Engels*, Studienausgabe in 4 Bänden, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main, 1964.
- Matt, Daniel C. (Hrsg.), *Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden*. Mit einer Einführung von Gershom Scholem, Bern, München, Wien, Barth Verlag, 1996.
- Mayer, Hans, *Außenseiter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- Meyer, Michael A., *Jüdische Identität in der Moderne*, Aus dem Amerikanischen von Anne Ruth Frank-Strauss, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1992.
- Mosse, George L., *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 1992.
- Neher, André, *L'identité juive*, Paris, Payot, 1994.
- , *Le Puits de l'exil, La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609)*, Paris, Éditions Albin, Michel, 1966.

- Neumann, Ronnith, *Ein stürmischer Sonntag. Zornige Geschichten*, Frankfurt am Main, Fischer, 1996.
- Nolden, Thomas, *Junge jüdische Literatur: konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995.
- Noll, Chaim, *Leben ohne Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1995.
- , *Nachtgedanken über Deutschland*, Hamburg, Rowohlt, 1992.
- Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, UTB Franke, Tübingen, 6. Aufl. 1980, in 2 Bänden.
- Ouaknin, Marc-Alain, *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*. Lieu Commun, 1993.
- , *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Lieu Commun, 1989.
- Ozick, Cynthia, *America: Toward Yavneh*, in: Hana Wirth-Neher (Hrsg.), *What Is Jewish Literature?*, Philadelphia, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994.
- Rabinovici, Doron, *Papirnik. Stories*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- Reich-Ranicki, Marcel, *Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 1995.
- , *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), 1989.
- Ricoeur, Paul, *La révélation*, Veröffentlichung der Universität St. Louis, Brüssel 1977.
- Rosenstrauch, Hazel, *Beim Sichten der Erbschaft. Wiener Bilder für das Museum einer untergehenden Kultur. Eine Nacherzählung*, Mannheim, Persona-Verlag, 2. verbesserte Aufl. 1994.
- Samet, Moshe, *Who is a Jew (1958-1988)?*, in: *Jerusalem Quarterly* Nr. 36 u. 37, 1988.
- Samuel, Robert, *Le livre des 613 commandements*, Paris, Keren Hasefer ve Halimoud, 1993, zu *Ki Tavo*.

- Sartre, Jean-Paul, *Überlegungen zur Judenfrage*, ins Deutsche von Vincent von Wroblewsky, in: ders., *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hrsg. von V. v. Wroblewsky, Hamburg, Rowohlt, 1994, Politische Schriften, Band II.
- Schindel, Robert, *Gott schützt uns vor den guten Menschen. Jüdisches Gedächtnis* *Auskunftsbüro der Angst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Scholem, Gershom, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: ders., *Judaica 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 5. Aufl. 1995.
- , *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 8. Aufl. 1995.
- , *Le Messianisme juif*, ins Franz. v. B. Dupuy, Paris, Calmann-Levy, 1974.
- Schneider, Richard Chaim, *Zwischenwelten*, München, Kindler, 1994.
- Schütz, Hans, *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Ueberblick*, München, Piper, 1992.
- Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.), *Mein Judentum*, München, dtv, 1986.
- Seligmann, Rafael, *Der Musterjude. Roman*, Hildesheim, Claassen, 1997.
- , *Mit beschränkter Hoffnung: Juden, Deutsche, Israelis*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1991.
- Senger, Valentin, *Die Buchweilers. Roman*, Hamburg, Zürich, Luchterhand, 2. Aufl. 1992.
- Servan-Schreiber, Jean-Jacques, *Le choix des juifs*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1988.
- Sorkin, David, *Moïse Mendelssohn. Un penseur juif à l'ère des Lumières*, aus dem Englischen v. Flore Abergel, Paris, Albin Michel, 1996.
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Zürich, Buchclub Ex Libris, 1980.
- Sperber, Manès, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt. All das Vergangene...*, München, dtv, 1982.

- _____, *Die vergebliche Warnung. All das Vergangene...*, München, dtv, 1979.
- Stemberger, Günter, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München, C.H. Beck, 1982.
- _____, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München, C.H. Beck, 1977.
- Stern, Susan (Hrsg.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, edition q 1995.
- Strauss, Herbert A. und N. Kampe (Hrsg.), *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt am M., Campus, 1988.
- Tausk, Walter, *Breslauer Tagebuch. 1933-1940*, hrsg. v. Ryszard Kincel, Leipzig, Reclam, 1995.
- Thiede, Heidrun Hanah, *Lebenssplitter*, Berlin, zy-presse, 1987.
- Treiber, Diana, *"Lech Lecha". Jüdische Identität der zweiten und dritten Generation im heutigen Deutschland*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1998.
- Unterman, Isaac, *The Talmud. Origin and Development, Methods and Systems, Causes and Results, Contents and Significance*, New-York, Record Press, 1952.
- Voigts, Manfred, *Jüdischer Messianismus und Geschichte. Ein Grundriß*, Berlin, Agora, 1994.
- Wassermann, Jakob, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, München, dtv, 1994.
- Wirth-Neher, Hana (Hrsg.), *What Is Jewish Literature?* Philadelphia, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1994.
- Wolffsohn, Michael, *Meine Juden - Eure Juden*, München, Piper, 1997.
- _____, *Israel. Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft, Politik*, Opladen, Leske und Budrich, 1991.
- Yudkin, Leon Israel, *Jewish Writing and Identity in the Twentieth Century*, New York, St. Martins Press, 1982.