



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Zwischen Schtetl, Shoah und Erez Israel:
Konstruktionen jüdischer Identität in drei Werken
deutsch-jüdischer Autoren der „Zweiten Generation“

Verfasserin

Eva Eichmair

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahlen lt. Studienblatt: A 190 333 347

Studienrichtung lt. Studienblatt: UF Deutsch

Betreuer: Doz. Dr. Roland Innerhofer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	4
1.1 Forschungsfragen und Methodik	6
1.2 Begriffsbestimmungen	9
1.2.1 Deutsch-jüdische Autoren ‚Zweiter Generation‘	9
1.2.2 Identität	12
1.2.3 Erinnerungsformen – Soziales, kollektives und kulturelles Gedächtnis	16
1.2.4 Autobiografisches Schreiben	19
2. Identität und Erinnerung	31
2.1 Erzählte Erinnerung – erinnerndes Erzählen.....	32
2.2 Die „Erste Generation“.....	40
2.3 Shoah – die ausgeblendete Vergangenheit.....	50
2.3.1 Erzählen des Unerzählbaren.....	51
2.3.2 Die Shoah als Marker jüdischer Identität	59
3. Bausteine jüdischer Identität jenseits der Shoah.....	67
3.1 Religion	68
3.2 Ankommen – der Heimatbegriff.....	83
3.2.1 Deutschland und Österreich	84
3.2.2 Israel	94
3.2.3 Exil als Heimatalternative?	100
3.2.4 Fazit: Heimat – ein multidimensionaler Begriff	103

3.3 Sprache	105
3.3.1 Hebräisch und Jiddisch	108
3.3.2 Deutsch	116
3.4 Die Juden als „die Anderen“ – Von Klischees bis Antisemitismus	118
4. Heterogenität statt Homogenität – Dekonstruktion eines statischen Identitätsbegriffes	125
5. Resümee	130
6. Bibliografie.....	140
6.1 Primärliteratur.....	140
6.2 Sekundärliteratur.....	140
7. Anhang.....	146
7.1 Zusammenfassung.....	146
7.2 Abstract	147
7.3 Lebenslauf	148

1. Einleitung

„Ich möchte [...] nicht erlitten werden, nicht gelitten und nicht geduldet. Die permanente Solidarität geht mir auf die Nerven. [...] Ich will die Sonderrolle nicht haben. Nicht im Schlechten und nicht im Guten. Ein ganz gewöhnlicher Mensch möchte ich sein. Ein ganz gewöhnlicher Jude.“¹

Jener Zeit, in der ich mich mit der vorliegenden Diplomarbeit beschäftigte, ging ein einjähriger Studienaufenthalt im Rahmen des ERASMUS-Programms in Paris voraus: *une année entre parenthèses – ein Jahr in Klammern*, das in vielerlei Hinsicht neue Erfahrungen bereitzuhalten versprach.

Da ich nicht mehr viele Pflichtlehrveranstaltungen absolvieren musste, entschloss ich mich, dieses ‚Jahr in Klammern‘ auch auf universitärer Ebene wörtlich zu nehmen und besuchte aus Interesse Kurse, von denen ich – wäre ich in Wien geblieben – wohl abgesehen hätte, um im Hinblick auf einen raschen Studienabschluss mehr Zeit für das ‚Pflichtprogramm‘ zu haben. Zu diesen Lehrveranstaltungen jenseits des Rahmens zählte auch ein einjähriger Hebräischkurs mit einem Ausmaß von vier Wochenstunden.

Zu Semesterbeginn rechnete ich damit, mich in jener Lehrveranstaltung in einer relativ kleinen Gruppe von Studierenden wiederzufinden, da ich annahm, Kurse aus diesem Fächerkreise zählten eher zu den sogenannten *Orchideenfächern*. In der ersten Stunde wurde ich jedoch eines Besseren belehrt: Der Hebräisch-Anfängerkurs war so gut besucht, dass sogar aus anderen Klassenzimmern zusätzliche Sitzgelegenheiten beschafft werden mussten, damit alle Interessierten – ein äußerst gemischtes Publikum – Platz fanden.

Ein äußerst gemischtes Publikum also, das sich einerseits aus nichtjüdischen Studenten – neben mir selbst, der Österreicherin mit dem unaussprechlichen Namen, auch aus zahlreichen Muslimen zusammensetzte, denn der Kurs ist ebenso wie der Arabischunterricht für alle Studierenden der Studienrichtung *Orient et Monde Arabe* – Orient und arabische Welt – verpflichtend. Andererseits wurde der Hebräischunterricht auch von jüdischen Studenten besucht, die jedoch ebenso wenig über einen Kamm zu scheren sind, wie die nichtjüdischen: Unter anderem mühten sich ältere jüdische Frauen, die wie ich weder hebräisch lesen noch schreiben konnten, gleichermaßen mit den ungewohnten Schriftzeichen und der manchmal komplizierten Grammatik ab, wie Studienanfänger, die eben ihre Reifeprüfung an jüdischen Schulen abgelegt hatten und mit der hebräischen Sprache bereits vertraut waren.

Im weiteren Verlauf des Semesters stellte ich außerdem fest, dass ich nicht die Einzige war, für die der Kurs nicht zum verpflichtenden Studienplan gehörte. Auch andere besuchten den

¹ Charles Lewinsky: *Ein ganz gewöhnlicher Jude*. Hamburg: Rotbuch Verlag 2005, S. 18.

Unterricht nur aus Interesse, gerade die jüdischen Mitstudierenden erklärten mir jedoch auch häufig, sie kämen *à cause des racines et tout* – „wegen der Wurzeln und so“.

In Paris reicht es aus, in einen Supermarkt zu gehen, um mit dem Judentum konfrontiert zu werden, denn je nach Größe des Geschäfts findet sich eine mehr oder weniger reichhaltig bestückte Abteilung mit koscheren Produkten. Unternimmt man einen Spaziergang durch *Marais*, das jüdische und in den letzten Jahren zu einem sehr populär gewordenen Viertel von Paris, stößt man auf Schilder mit hebräischen Buchstaben, jüdische Restaurants, jüdische Buchhandlungen, man drängt sich gemeinsam mit traditionell gekleideten Juden durch die engen Straßen. Diese starke Präsenz verleitet dazu, zu vergessen, dass die Juden im Vergleich zur dominanten christlichen Pariser Population – wie in Wien – eine Minderheit darstellen.

Innerhalb dieser Bevölkerungsgruppe gibt es natürlich – wie sich dies schon am Beispiel meines Hebräischkurses zeigt – in Bezug auf die Identifikation mit dem Judentum Abstufungen. Neben den orthodoxen Juden finden sich jene, die sich zwar zum jüdischen Glauben bekennen, die strengen Regeln jedoch nicht befolgen. Interkonfessionelle Eheschließungen scheinen längst kein vollkommenes Tabu mehr zu sein; Kinder, die jüdische Schulen besuchen, gehören offenbar nicht *a priori* zur streng religiösen Schicht. Als Studenten habe ich viele junge Juden als Menschen erlebt, die sich einerseits zwar ohne Zögern als Juden deklarieren und dies teilweise auch durch das Tragen von Kippa, Davidstern oder ähnlichem erkennen lassen, die in Online-Foren Beiträge auf Hebräisch verfassen, andererseits aber das Gebot der Schabbat-Ruhe oder die *Kashrut*, die jüdischen Speisegesetze, nicht oder nur bedingt einhalten. Der freiwillige Besuch eines Hebräischkurses an der Universität mag für viele möglicherweise nur ein Versuch mehr sein, sich in diesem Spannungsfeld zwischen religiöser Tradition und Laizismus zu verorten – und dieses Spannungsfeld ist für junge Menschen in Frankreich vielleicht noch stärker aufgeladen als in Österreich, denn das Tragen religiöser Symbole ist an französischen Schulen beispielsweise verboten. Vor diesem Hintergrund ist vermutlich auch ein „wegen der Wurzeln und so“ zu verstehen.

Während des Lesens unterschiedlicher Werke der für meine Diplomarbeit relevanten Primärliteratur erinnerte ich mich an diese Aussage einer Studienkollegin in Paris – ungefähr zum gleichen Zeitpunkt, in dem ich feststellte, dass diese Texte trotz all ihrer Unterschiedlichkeit eine Gemeinsamkeit aufweisen: Die Suche nach der Identität als deutschsprachiger Jude spielt fast ausnahmslos eine wichtige Rolle und ist vor dem Hintergrund der Shoah und ihrer engen Verbindung mit deutschsprachigen Ländern wahrscheinlich noch komplizierter, als für meine jüdischen Studienkollegen in Frankreich.

Für einen Schriftsteller ist in diesem Prozess der Identitätssuche natürlich auch die Frage nach der Sprache virulent.

Auch ich als nichtjüdische Rezipientin stellte ich mir beim Lesen viele Fragen: Wie gehen Autoren, die der Suche nach der Identität als Juden in ihren Werken einen derartig wichtigen Stellenwert zugestehen, damit um, sozusagen in der ‚Sprache der Täter‘ zu schreiben? Ist das überhaupt möglich – Jude sein und im deutschsprachigen Kulturkreis leben? Und was bedeutet das eigentlich heute – rund sechzig Jahre nach der Staatsgründung Israels – Jüdisch-Sein? Was steckt hinter jenem „Wurzeln und so“? Es sind unter anderem diese Fragen, die mich dazu bewogen haben, mich in meiner Diplomarbeit jenem Thema zu widmen, das im Folgenden genauer erläutert werden soll.

1.1 Forschungsfragen und Methodik

In meiner Diplomarbeit setze ich mich mit drei Texten jüdischer Autoren in deutscher Originalsprache auseinander. Es sind dies Barbara Honigmanns *Damals, dann und danach*, Gila Lustigers *So sind wir* sowie Eva Menasses *Vienna*. Für eine Beschäftigung mit diesen drei Werken im Sinne der bereits skizzierten Themenstellung soll der folgende Fragenkatalog einen Rahmen schaffen. Die übergeordnete Forschungsfrage soll dabei folgendermaßen formuliert werden:

Welche Bedeutung hat die ‚jüdischen Identität‘ für die jüdischen Figuren ‚zweiter Generation‘?

Das hinter dieser Zentralfrage stehende Erkenntnisinteresse lässt sich anhand der folgenden Leitfragen explizieren:²

- Was bedeutet Jüdisch-Sein für die jüdischen Figuren der ‚Generation der Nachgeborenen‘? Handelt es sich dabei um eine religiöse oder weltliche, um eine kulturelle Kategorie? Können die Figuren überhaupt einer einheitlichen Identitätskategorie zugeordnet werden – ist der Identitätsbegriff in diesem Zusammenhang als homogen oder heterogen zu verstehen?

² Obwohl für die Analyse Texte dreier Schriftstellerinnen herangezogen werden, verwende ich an dieser Stelle – wie auch im Titel der Diplomarbeit – den Begriff *Autoren*, da die Forschungsergebnisse nicht speziell auf Texte weiblicher Schreibender zutreffen und die Verwendung des Begriffes *Autorinnen* in diesem Zusammenhang eine falsche Erwartung an den Inhalt der Diplomarbeit – eine Konzentration auf Gender-Fragen – erzeugen könnte.

- Mit Hilfe welcher ‚Bausteine‘ werden die unterschiedlichen Entwürfe jüdischen Identitätsverständnisses konstruiert? (Welche Rolle spielen Religion, jüdische Traditionen, Vergangenheit, Situation in Israel, etc.?)
- Inwiefern differieren Selbst- und Fremdbild in Bezug auf die Wahrnehmung jüdischer Identität? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus?
- Welche Rolle spielt die Sprache in Bezug auf die jüdische Identität? Welches Verhältnis haben die Autoren zu den ‚Ländern der Täter‘ (Deutschland/Österreich)?
- Wird die Identitätskonzeption der Figuren im Verlauf des Textes einer Wandlung unterzogen oder ist er als feststehende Größe zu verstehen?
- Exkurs zum autobiografischen Schreiben: Was veranlasst deutsch-jüdische Autoren der ‚Zweiten Generation‘ dazu, ihre oftmals autobiografisch gefärbten Werke trotzdem als Roman zu veröffentlichen? Wie stehen die in den Romanen entworfenen jüdischen Identitätskonstruktionen im Verhältnis zum jüdischen Identitätsbegriff der Autoren?

Um einer dieser Themenstellung gerecht zu werden, wird es zunächst notwendig sein, den bereits mehrmals verwendeten Ausdruck *deutsch-jüdische Autoren, Zweite Generation*‘ zu erläutern und den für die vorliegende Diplomarbeit als Leitbegriff zu verstehenden Terminus ‚Identität‘ zu definieren. Als weiterer Beitrag zum Theoriefundament soll eine Auseinandersetzung mit den Überlegungen über individuelle und kollektive Erinnerungsmechanismen stattfinden, wobei hier besonders Bezug auf die Arbeiten von Aleida und Jan Assmann genommen wird. Auch eine Beschäftigung mit autobiografischem Schreiben wird als theoretischer Unterbau notwendig sein. Dies ist insofern relevant, als dass gerade in Bezug auf traumatisierende Erfahrungen, wie sie in Zusammenhang mit der Shoah auftreten, bei den Rezipienten oftmals eine verstärkte Sensibilität feststellbar ist, wenn die Frage auftritt, inwiefern das Erzählte als authentisch zu betrachten ist. Von der Bedeutung dieses Aspekts zeugt beispielsweise der Skandal um den als Autobiografie ausgewiesene Text *Bruchstücke* von Benjamin Wilkomirski, der jedoch im Nachhinein als Fiktion entlarvt wurde.³

Die vorgestellten Fragestellungen sollen in weiterer Folge in einem dreigliedrigen Analyseabschnitt beleuchtet werden, wobei jedoch bereits an dieser Stelle vorausgeschickt werden soll, dass die einzelnen Abschnitt nicht hermetisch gegeneinander abriegelt behandelbar sind, was mögliche Überschneidungen einzelner Kapitel erklärt. Die

³ vgl. dazu beispielsweise Michael Berner: *Authentische Erinnerung als Konstrukt. Benjamin Wilkomirskis ‚Bruchstücke‘ – Analyse einer fiktiven Holocaust-Autobiografie*. Diplomarbeit. Universität Wien: 2006.

Dreigliederung stützt sich – u. a. angeregt durch den Titel von Barbara Honigmanns *Damals, dann und danach* – auf die drei Zeitdimensionen: Auf die Vergangenheit Bezug nehmend soll geklärt werden, in wie weit die Identität der jüdischen Figuren der ‚Zweiten Generation‘ durch die Erinnerung mitgeprägt wird. Dass in diesem Zusammenhang auch eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Shoah für die Identitätskonstruktion stattfinden muss, steht außer Frage.

In einem weiteren Abschnitt, der sich auf die Gegenwart beziehen wird, soll gezeigt werden, wie die für die Analyse ausgewählten Figuren ihre Identität mit den Gegebenheiten des Alltags vereinbaren: In diesen Bereich fällt die Frage, welche Rolle den Sprachen – einerseits dem Deutschen, andererseits auch den ‚jüdischen Sprachen‘ wie beispielsweise Hebräisch oder Jiddisch – dabei zufällt, aber auch die Frage nach dem Verhältnis der Figuren zu den Nationen der ‚Täter‘, also zu Deutschland bzw. zu Österreich. Weiters wird zu klären sein, inwiefern die Religion und damit verbundene Feste bzw. andere einem jüdischen Kulturkreis zuzuschreibende Züge die Art, wie die Figuren ihr Jüdisch-Sein leben, beeinflussen.

Der dritte Abschnitt bezieht sich – gewissermaßen in Opposition zum ersten – auf die Zukunft, wobei es weniger darum geht, einen Ausblick darauf zu geben, wie sich die Identität der jüdischen Figuren in der Zukunft entwickeln wird, sondern mehr darum, zu erfassen, in welchem Verhältnis Erinnerung und gegenwärtige Zeitumstände in der Identitätskonzeption der ‚Zweiten Generation‘ stehen. Bereits an dieser Stelle kann vorweggenommen werden, dass die gerade das Ankämpfen gegen eine Verhaftung in der Vergangenheit eine große Rolle spielen wird, was die Vorstellung der Zukunft erst ermöglicht. Somit scheint es gerechtfertigt, den dritten Analyseabschnitt ins Zeichen der Zukunftsperspektive zu stellen.

Der dreigliedrige Argumentationsverlauf klingt auch bereits im Titel der Diplomarbeit an: Der Begriff *Schtetl* spielt auf das traditionelle und natürlich auch vereinfachende, klischeehafte Bild des orthodoxen Juden im Kaftan und auf kulturelle Erscheinungen wie Klezmermusik an, der Begriff *Shoah* steht zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, hat jedoch natürlich nichts mehr mit dieser verklärten Schtetl-Atmosphäre gemein. Der dritte Begriff, *Erez Israel* – wörtlich ‚das Land Israel‘, wobei diesem Ausdruck wohl mehr innewohnt als diese Übersetzung – steht für die Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, für die zionistischen Bestrebungen, für all das Konfliktpotential, mit dem der 1948 gegründete Staat mittlerweile aufgeladen ist, aber auch für die Frage für die Suche nach einer Heimat für die Juden der ‚Zweiten Generation‘, wobei diese nicht zwingend in Israel liegen muss. Mit *Heimat* sei hier ein Ort und auch die Bedingungen gemeint, an dem bzw. unter

denen die Juden der ‚Zweiter Generation‘ ihr Jüdisch-Sein so leben können, wie sie es für sich selbst für richtig halten.

Diese drei im Titel angesprochenen Begriffe mit all ihren Konnotationen zeigen jedoch nicht zuletzt auch, in welchem Spannungsfeld die Frage nach dem Jüdisch-Sein sich heute bewegt, ganz zu schweigen von den Berührungsängsten, die diesem Thema gerade in Deutschland und Österreich immer noch innewohnen.

1.2 Begriffsbestimmungen

1.2.1 Deutsch-jüdische Autoren „Zweiter Generation“:

Der schon mehrmals verwendete Ausdruck⁴ zur Bezeichnung jener Autoren, deren Werke im Zentrum dieser Diplomarbeit stehen, mag auf den ersten Blick in der Formulierung sehr schwerfällig wirken; tatsächlich sind jedoch die Attribute, die dem Wort *Autor* an die Seite gestellt werden, besonders wichtig, um die Spezifität dieser Texte zu erkennen und sich für die Rezeption bedeutsame Hintergrundbedingungen ins Gedächtnis zu rufen.

Die Begriffskomponente *Zweite Generation* ist in diesem Fall mit einer besonderen Bedeutung zu lesen, da damit nicht nur die nach dem Holocaust geborene Generation, sondern jene Menschen gemeint sind, deren Eltern die Shoah überlebt haben, gleichgültig, ob im Lager selbst, als Untergetauchte oder im Exil.

Ebenso wohnt der Bezeichnung *deutsch-jüdisch* eine besondere Bedeutung inne, da gerade vor dem Hintergrund der Situation der Juden im Dritten Reich eine Verbindung jener beiden Begriffe geradezu paradox anmuten mag. Dieser Ausdruck konkretisiert die damit beschriebenen Autoren als Schriftsteller, die ihre Werke in deutscher Sprache verfassen, obwohl sie die Wahl haben, sich dafür anderer Sprachen zu bedienen oder den deutschen Sprachraum zu verlassen. Diese Freiheit unterscheidet sie teilweise von der vorhergehenden Generation, da deutsch-jüdische Autoren, die den Holocaust überlebten, manchmal über keine Fremdsprachenkenntnisse verfügten und ihre literarische Tätigkeit in deutscher Sprache beginnen oder fortführen mussten.

⁴ Die hier folgende Definition des Begriffs *deutsch-jüdische Autoren „zweiter Generation“* stützt sich auf Hartmut Steinecke: „Schreiben von der Shoah in der deutsch-jüdischen Literatur der ‚zweiten Generation‘“, in: Michael Hofmann, Hartmut Steinecke (Hgg.): *Zeitschrift für deutsche Philologie, Literatur und Geschichte. Neue Perspektiven* (Sonderheft zu Bd. 123, 2004), Berlin: Verlag Ferdinand Schöningh 2004, S. 246-259.

Schreiben deutsch-jüdische Schriftsteller zweiter Generation⁵ über die Shoah, befinden sie sich im Sinne der Tatsache, dass sie das Beschriebene nicht aus eigener Erfahrung, sondern nur aus Erzählungen oder Lektüre einschlägiger Literatur zum Thema kennen, in einer ähnlichen Situation, wie ihre nichtjüdischen Kollegen. Mit der Schaffung neuer Texte schreiben sie also gleichzeitig eine bereits bestehende Literatur fort und verleihen ihr durch eine veränderte Perspektive eine neue Dimension: In diesem Sinne kann man von einer Art *doppelbödigen Erinnerung* sprechen; die Autoren erinnern durch ihr Schreiben an Erinnertes. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass die deutsch-jüdischen Schriftsteller zweiter Generation im Gegensatz zu vielen Autoren erster Generation meist keinen Versuch machen, ihre jüdischen Wurzeln zu verbergen. Anders als die Elterngeneration sind sie befreit vom oftmals doppelten Schuldkomplex, den Holocaust überlebt – manchmal als einzige oder einziger einer Familie – und sich zusätzlich im deutschsprachigen Sprachraum niedergelassen zu haben. Zusätzlich ist es kein Sakrileg mehr, die Shoah in literarischen Texten zu thematisieren, als die zweite Generation beginnt – Steinecke nennt hier die zweite Hälfte der achtziger Jahre⁶ – eine „neue Phase der deutsch-jüdischen Literatur, die in den neunziger Jahren quantitativ wie qualitativ zu einer erstaunlichen Wiederbelebung fand“⁷, einzuläuten. Dass diese Werke sich jedoch keineswegs durch für sie alle geltende Merkmale, sondern durch große Verschiedenartigkeit auszeichnen, wird sich anhand der konkreten Textanalysen zeigen.

Was jedoch bei der Verwendung des Begriffs *Zweite Generation* zu bedenken ist, ist die Tatsache, dass der Begriff auch eine gewisse Problematik in sich birgt: Die zu dieser Gruppe Gehörenden befürchten zuweilen, „nur als Nachkommen von Opfern der Shoah wahrgenommen und der Möglichkeit beraubt zu werden, eigene, von den Eltern unabhängige Rollenverständnisse zu entwickeln“⁸. Ohne jene Autoren auf die Rolle als Nachkommen Holocaustüberlebender reduzieren zu wollen, muss jedoch angemerkt werden, dass die Shoah das Familienleben und damit auch die Identität der Nachgeborenen mitprägt. „Die Bindung des Konzepts ‚Zweite Generation‘ an das Ereignis der Shoah ist kein temporäres oder fakultatives Periodisierungskriterium, da für alle, die direkte Nachkommen von Überlebenden

⁵ in weiterer Folge verwende ich die Bezeichnung *deutsch-jüdische Autoren zweiter Generation* ohne besondere Kennzeichnung im Text, da durch die hier stattfindende Definitionsarbeit klargestellt ist, dass es sich um einen stehenden Begriff mit einer genau festgelegten Bedeutung handelt.

⁶ vgl. Steinecke (2004), S. 248.

⁷ ebd.

⁸ Helene Schruff: *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘*. Hildesheim / Zürich u.a.: Georg Olms Verlag 2000 (= Haskala Bd. 20), S. 13.

der Shoah sind, dieses biographische Moment eine lebenslange prägende Bedeutung hat, die sie nicht gewählt haben und auch nicht ablegen können“⁹.

Unter nimmt man den Versuch, ein Profil deutsch-jüdischer Autoren zweiter Generation zu erstellen, liegt die Frage nahe, ob jene Schriftsteller eine besondere Art von Literatur hervorbringen. Kann man von einer deutsch-jüdischen Literatur sprechen?

Die auf den ersten Blick einfach Fragestellung erweist sich bei näherem Hinsehen als äußerst komplex. Der Versuch einer derartigen Kategorisierung wird – sowohl von Juden, als auch von Nichtjuden – mit Skepsis betrachtet: Wird Literatur mit dem Attribut *jüdisch* etikettiert, so wird dies zuweilen als antisemitisch anmutende Rubrizierung aufgefasst.¹⁰ Derartige Aussagen werden zweifellos in guter Absicht getroffen; trotzdem erzielen sie kaum den intendierten Effekt:

„Nicht die deutsch-jüdische Literatur ist vernichtet worden, sondern ihre Verfasser und damit die Lebensräume, die in der Literatur beschrieben wurden. Indem eine Benennung der Literatur abgelehnt wird, wird ihre Existenz gleichsam geleugnet und damit auch die ihrer Verfasser. die Menschen wurden nicht aufgrund der ‚Rubrizierung und Charakterisierung‘ ihrer Literatur als ‚jüdische Literatur‘ ermordet, sondern aufgrund des Rassenwahns der Nationalsozialisten. [Die bewusste Nicht-Bezeichnung] der offensichtlich doch existierenden deutsch-jüdischen Literatur [ist] äußerst fragwürdig, da sie ihr jede eigenständige Existenzform abspricht und unterstellt, daß [sic!] es sie nur im Blick der Nichtjuden, und das hieße in diesem Fall der Antisemiten gäbe.“¹¹

Die Entstehung deutsch-jüdischer Literatur ist kein Phänomen der Nachkriegszeit.¹² Bereits vor 1933 verfassten jüdische Autoren Texte jenseits von mit der Religion in Verbindung stehender Schriften. Im Zuge der europäischen Aufklärung entstanden literarische Werke jüdischer Schriftsteller, zu deren Rezipienten Juden gleichermaßen wie Nichtjuden zählten. Bereits in diesen Werken stellte jedoch die „Identitätsverwirrung“¹³ der jüdischen Autoren als ein zentrales Thema dar.

Nach 1945 ist selbstverständlich eine deutlicher Bruch im Gesamtbild der jüdischen Literatur erkennbar: Lange Zeit hindurch verfassten jüdische Autoren als Überlebende der Shoah hauptsächlich dokumentarische Texte, in denen sie sich ihren Erfahrungen als Juden unter dem Regime der Nationalsozialisten widmeten. Dabei ist auch die Tatsache zu bedenken, dass diese Autoren sich vor ihrer Klassifizierung als Juden durch die Nationalsozialisten häufig nicht als solche betrachteten und sich später „durch die Identifikation mit der Schicksalsgemeinschaft“¹⁴ nicht mehr von ihrem Jüdischsein distanzierten.

⁹ Schuff (2000), S. 13.

¹⁰ vgl. ebd. S. 19-21.

¹¹ ebd. S. 20.

¹² zum Überblick über die deutsch-jüdische Literatur vgl. ebd. S. 21-26.

¹³ ebd. S. 22.

¹⁴ ebd. S. 24.

Die deutsch-jüdischen Schriftsteller der zweiten Generation setzen sich mit Thema des Holocaust zwar selbstverständlich auseinander, sie schreiben jedoch nicht primär über die „nationalsozialistischen Verbrechen [...], sondern [über] deren Nachwirkungen für ihre Eltern und für sie selbst als Nachgeborene, wie sie sich in der gegenwärtigen Situation von Juden in Deutschland und Österreich finden“¹⁵. In gewisser Hinsicht knüpfen die deutsch-jüdischen Autoren zweiter Generation damit an die jüdische Literatur vor 1933 an; ihre Identitätssuche ist jedoch nicht vom Versuch geprägt, die Komponente des Jüdisch-Seins in der Identitätskonstruktion auszuklammern, sondern davon, „die vorhandenen Fragmente des Jüdisch-Seins zu stabilisieren und die noch verborgenen Teile zu entdecken“¹⁶.

1.2.2 Identität:

Dass die Bedeutung des Begriffes *Identität* äußerst vielschichtig ist, lässt sich bereits durch einen Blick in unterschiedliche Lexika feststellen.

Der *Brockhaus* beispielsweise führt unter dem Lemma *Identität*¹⁷ zunächst eine allgemeine Begriffsbestimmung an, nach der Identität als „die völlige Übereinstimmung einer Person oder Sache mit dem, was sie ist oder als was sie bezeichnet wird“¹⁸ zu verstehen ist. Bereits diese einfache Definition ohne Kontext zeigt einen bedeutsamen Aspekt auf, der besonders beim Versuch, die Identität einer Person oder einer Personengruppe zu ergründen, im Hinterkopf behalten werden sollte: Es ist dies die Unterscheidung zwischen der Übereinstimmung mit dem tatsächlichen Wesen einer Sache oder damit, wie Außenstehende sie bezeichnen; hier klingt bereits an, dass diese beiden Sichtweisen nicht zwingend zu einer deckungsgleichen Identitätskonzeption führen. Zusätzlich erscheint mir an der angeführten Erklärung die Formulierung *vollkommene Übereinstimmung* betrachtenswert, da dieser Aspekt gerade im Rahmen der Identitätssuche deutsch-jüdischer Autoren zweiter Generation in Frage gestellt wird. Stimmten die Autoren tatsächlich mit dem Judentum, wie es bezeichnet wird oder was es tatsächlich ist – schon allein der Versuch, diese Definitionen aufzustellen, mündet in eine endlos erscheinende Reihe von Fragen – überein, wäre das Bemühen, sich selbst als Jude zu definieren, wohl kaum von den Spannungen gekennzeichnet, von denen jener Prozess in den von mir analysierten Werken begleitet wird.

¹⁵ Schruff (2000), S. 24.

¹⁶ ebd. S. 26.

¹⁷ vgl. Annette Zwahr (Red.): „Identität“ in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 13 HURS-JEM*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus ¹³2006[a], S. 94f.

¹⁸ ebd. S. 94.

Neben jener allgemein gehaltenen Definition werden finden sich im *Brockhaus* auch Verweise auf spezifische Bedeutungen des Begriffs *Identität* in unterschiedlichen Lebensbereichen, von denen für die vorliegende Diplomarbeit besonders zwei relevant sind. Einerseits ist die psychologische Sichtweise zu berücksichtigen, wobei in diesem Zusammenhang auf den Lexikoneintrag *Ichidentität*¹⁹ verwiesen wird. Unter Ichidentität versteht man „die subjektive Selbsteinschätzung einer Person [...] in Abgrenzung zu der Beurteilung durch andere“²⁰. Auch hier wird abermals die Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbsteinschätzung betont, die auch für die später folgenden Textanalysen eine wichtige Rolle spielen wird. Auch die folgende Information aus dem gleichen Lexikon ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung: „Ist die I[chidentität] einer Person wenig ausgeprägt, so erlebt dieses ich als wenig integriert und mit inneren Spannungen sowie einem schwankenden Selbstsicherheitsgefühl belastet“²¹.

Andererseits greife ich an dieser Stelle den Verweis auf die soziologische Bedeutung des Begriffes *Identität* heraus; in diesem Zusammenhang spricht man von *kultureller Identität*²². Hinter diesem Ausdruck steht eine in der Wissenschaft nicht ganz vorbehaltlos akzeptierte und u.a. auf Herder zurückgehende Theorie, die davon ausgeht, dass

„Individuen und Gruppen über eine spezif. Art des Selbstbewusstseins verfügen, das sich aus ihrem Bezug auf die durch eine bestimmte Kultur repräsentierten Werte, Fähigkeiten oder Verhaltensmuster ergibt. K[kulturelle] I[dentität] hat damit die Funktion, die eigene Person bzw. das Gruppenbewusstsein zu stabilisieren oder hervorzuheben, indem die jeweils als kulturelle Eigenheiten angesehenen Muster und institutionell getragenen Vorgaben (Familie, Religion, Region, Sprache, Traditionen, Gruppenzugehörigkeit) tradiert, lebendig gehalten oder (erneut) in Geltung gesetzt werden.“²³

Die Vorbehalte dieser Theorie gegenüber gründen sich auf einen Widerspruch, welcher der zitierten Annahme innezuwohnen scheint: Während der Begriff *Identität* eher an Einzelpersonen gekoppelt und damit eher deren Individualität betont, wird der Ausdruck *Kultur* meistens eher an ein Kollektiv gebunden. Auch das Aneinanderstoßen dieser beiden Pole wird im Zuge der Textanalysen deutlich werden.

Dass die Diskussionen um die aufgrund unzulässiger Verallgemeinerungen als unzulänglich betrachteten Theorie der *kulturellen Identität* gerade mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs laut wurden, überrascht nicht, fußte doch der vor dem Hintergrund der absurd nationalsozialistischen *Rassenlehre* systematisch verübte Massenmord auf eben diesen verallgemeinernden und selbstverständlich jeglicher Grundlage entbehrenden

¹⁹ vgl. Annette Zwahr (Red.): „Ichidentität“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 13 HURS-JEM*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus ¹³2006[b], S. 88.

²⁰ Zwahr (2006[b]), S. 88.

²¹ ebd.

²² vgl. Annette Zwahr (Red.): „Kulturelle Identität“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 16. KRUT-LINK*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus ¹³2006[c], S. 66f.

²³ ebd. S. 66.

Charakterisierungen marginalisierter Gruppen. Zwar wird die Verbindung zur Shoah in jenem Lexikonartikel nicht ausdrücklich hergestellt, dass sie jedoch mitzudenken ist, steht außer Frage.

Um dieser problematischen Konzeption des Begriffs *kulturelle Identität* auszuweichen, spricht der Autor des Lexikonartikels von „„pluralen Identitäten“ und divergente[n] Kulturbegriffe[n]“²⁴, welche zusammen betrachtet die kulturelle Identität ergeben. Zusätzlich ist zu bedenken, dass in die Überlegungen um die kulturelle Identität immer in Verbindung mit anderen Bereichen wie Politik oder soziologischen Gegebenheiten gedacht werden müssen.

Die *Enzyklopädie der Neuzeit* beschreitet bei der Definition des Begriffes *Identität*²⁵ etwas andere Wege. Anstatt sich an der Formulierung einer allgemeinen Erklärung zu versuchen, wird gleich eingangs festgestellt, dass es „[e]ine allgemeingültige Definition von I[dentität] [...] nicht] geben [kann]“²⁶. Während die angelsächsische Sozialpsychologie hinter diesem Begriff ein Merkmal des modernen Menschen als Einzelperson sehe, verstehe die Volkskunde unter diesem Ausdruck zum Beispiel *Volksgeist*; in der Geschichtswissenschaft sei der Begriff ohnehin umstritten. Explizit hingewiesen wird auf „das Potential des I[dentitäts]-Begriffs in der Spannung zwischen Kollektivem und Individuellem, Zuweisung und Abneigung bzw. Normierung und Erfahrung“²⁷. Im Gegensatz zu vergangenen Zeiten, in denen die Identität stärker von unveränderlichen Kategorien wie Standeszugehörigkeit o. Ä. abhing, sind heute viele dieser Faktoren frei wählbar. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass der Verfasser des einführenden Abschnittes im Rahmen dieser Bemerkung Verbindungen zu den Lemmata *Konversion* und *Jüdische Gemeinde* herstellt. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so stellt sich die Frage, warum gerade eine Referenz auf das Judentum besteht, während andere Religionen unerwähnt bleiben. Sollen wir nun also annehmen, Juden seien für die Suche nach der eigenen Identität besonders disponiert?

Den dem *Brockhaus* entnommenen Definitionen und jener aus der *Enzyklopädie der Neuzeit* ist jedoch der Hinweise gemeinsam, dass jüngere Forschungstraditionen eher dazu tendieren, Identität als Netzwerk zu betrachten; das Schlagwort *partizipative Identität* ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

²⁴ Zwahr (2006[a]), S. 67.

²⁵ vgl. Claudia Jarzebowski / Wolfgang Schmale / Volker Leppin: „Identität“, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 5. Gymnasium-Japanhandel*. Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler 2007, Sp. 769-780.

²⁶ ebd. Sp. 769.

²⁷ ebd. Sp. 770.

Auch Helene Schruff widmet sich in einem Abschnitt ihrer Dissertation zum Thema deutsch-jüdischer Identität in erzählender Prosa der zweiten Generation dem Versuch, den Begriff *Identität* zu definieren. Dabei kommt auch sie zunächst zu dem Schluss, Identität sei „zum einen die Identität des Menschen mit sich selbst und zum anderen die Identifikation mit anderen Menschen und ihren Gruppenzielen“²⁸. Schruff gibt sich jedoch nicht mit dieser Definition zufrieden und geht einen Schritt weiter, indem sie versucht, abzuklären, inwiefern die Suche nach der Identität für die Juden zweiter Generation von Bedeutung ist²⁹.

Zunächst stellt Schruff fest, dass es gerade nach dem Zweiten Weltkrieg und der Shoah für Juden gleichermaßen wie für Nichtjuden eine Suche nach einer Identität unter neuen Vorzeichen stand; die einstmals vorgegebenen Rollenmodelle kamen für eine Identifikation nicht mehr in Frage. Im Gegensatz dazu – so Schruff – sei es vielmehr notwendig geworden „Balance zu halten zwischen den eigenen Bedürfnissen und Ansprüchen und denen, die von außen an das Individuum herangetragen werden“³⁰. Identitätsfindung bedeutet also gewissermaßen zu definieren, in welchem Verhältnis Einzelmensch und Gesellschaft zueinander stehen.

Schruff argumentiert in diesem Zusammenhang mit Jürgen Habermas, dessen Werke auch ich im Rahmen meiner eigenen Forschung zu Rate gezogen habe. Laut Habermaß scheint Identitätssuche als immerwährender Prozess zu verstehen zu sein, bei dem es darum geht

„aus den zerbrochenen oder überwundenen Identitäten neue Identitäten aufzubauen und mit den alten so zu integrieren, daß [sic!] sich das Geflecht der eigenen Interaktion zur Einheit einer zugleich unverwechselbaren und zurechenbaren Lebensgeschichte organisiert“³¹.

Schruff gibt weiter zu bedenken, dass bereits vor der Shoah der Identitätsbegriff der Juden beispielsweise durch aufklärerische Tendenzen und Assimilationsbestrebungen beträchtlich ins Wanken geraten war; die über Jahrhunderte hinweg tradierten Werte verloren ihre alleinige Autorität in Identitätsfragen. Gerade nach der Dezimierung der Juden durch den Holocaust ist die Frage nach der Gruppenzugehörigkeit natürlich besonders prekär. Die Juden der zweiten Generation haben nun nicht mehr die Möglichkeit, das Jüdisch-Sein auf die religiöse Ebene zu reduzieren, von der auch die Möglichkeit der Distanzierung besteht,

²⁸ Schruff (2000), S. 33.

²⁹ Die im folgenden dargelegten Überlegungen zur Bedeutung der Identitätssuche der Juden zweiter Generation stützen sich auf Schruff (2000), S. 33-36.

³⁰ ebd. S. 35.

³¹ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag⁴1988 (= edition suhrkamp 1502 Erste Folge Bd. 502), S. 150.

sondern es ist notwendig, „aus den angebotenen Identitätsfragmenten [die] eigene jüdische Identität immer wieder neu zu konstruieren“³².

In der Literatur äußert sich dieser sich im Wandel befindende Identitätsfindungsprozess laut Schruff besonders deutlich, denn „[f]ür die jüdischen Figuren in den fiktionalen Texten ist über die Suche nach akzeptierbaren Rollenbesetzungen hinaus die Frage nach Ursprüngen ihrer jüdischen Identität ein Dauerthema“. Dabei werde die „Inkonsistenz der postmodernen Lebensform“³³ von ihnen zumeist als belastend empfunden.

1.2.3 Erinnerungsformen – Soziales, kollektives und kulturelles Gedächtnis

Wie bereits eingangs angedeutet, erfordert eine Auseinandersetzung mit dem Thema der vorliegenden Diplomarbeit auch eine massive Beschäftigung mit der Vergangenheit und damit auch mit dem Prozess des Erinnerns. Daraus ergibt sich nun die Frage, auch welchen Mechanismen das Erinnern beruht: In diesem Zusammenhang ist auch zu klären, welche Inhalte in welchen Zusammenhängen zur Erinnerung ausgewählt werden bzw. wo, auf welche Weise und in welcher Form sie sozusagen aufbewahrt werden. Aus dieser Einleitung geht bereits ein wichtiges Forschungsergebnis zu diesem Thema hervor: Erinnerung ist keineswegs als automatisches Konservieren jeglichen Geschehens zu betrachten. „Dem gegenüber werden heute Modelle favorisiert, die Gedächtnistätigkeit nicht als Aufbewahrungs-, sondern als Konstruktionsarbeit konzeptualisieren [...] und damit an Vorstellungen [...] über die kreative Rolle des Gedächtnisses [...] und über den dynamischen Charakter auch der Prozess des Konservierens (*retention*) und Aktualisierens (*recall*) anknüpfen.“³⁴

Peter Burke stellt fest, dass sowohl in Bezug auf Erinnerung als auch auf Geschichtsschreibung „bewußte [sic!] und unbewußte [sic!] Auswahlmechanismen, aber auch Deutung und Entstellung zu bedenken sind. Aber weder Auswahl noch Deutung, noch Entstellung sind allein vom Individuum zu verantworten, sie sind vielmehr gesellschaftlich bedingt“³⁵. Es sind also soziale Gruppen, die das Gedächtnis konstruieren; was als erinnernswert eingestuft und wie es erinnert wird, unterliegt zu einem Gutteil

³² Schruff (2000), S. 36.

³³ ebd.

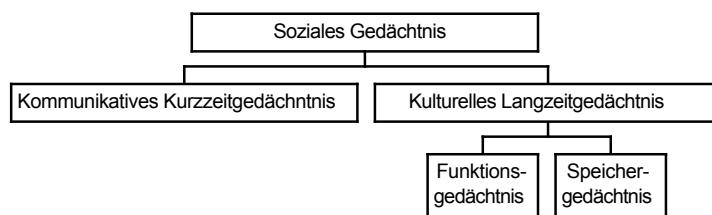
³⁴ Siegfried J. Schmidt: „Gedächtnis – Erzählen – Identität“, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 378-397, S. 378.

³⁵ Peter Burke: „Geschichte als soziales Gedächtnis“, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 289-304, S. 289.

Aushandlungsprozessen innerhalb eines Kollektives. Auf diese Weise wird es für den Einzelnen möglich, sich mit diesen von der Gruppe als wichtig ausgewählten Ereignissen zu identifizieren. Kollektiver und individueller Erinnerungsprozess scheinen sich zu überlappen; das Individuum bindet auch Begebenheiten in seine Erinnerung ein, die es nicht selbst persönlich erlebt hat. Gedächtnisprozesse sind also keineswegs nur als individuelle, sondern auch als dem Einfluss einer Gruppe, mit dem der Einzelne sich identifiziert, unterliegende Abläufe zu betrachten. Dies geht sogar bis zur Annahme, dass „wir Zugang zur Vergangenheit (wie auch zur Gegenwart) nur über diejenigen Kategorien und Schemata [...] finden, die zu unserer eigenen Kultur gehören“³⁶.

Insofern scheint es also auch berechtigt, von einem *kollektiven Gedächtnis* zu sprechen. Dieses umfasst den „im Bewusstsein einer Gruppe vorhandene[n], überlieferte[n] und immer wieder aktuell umgeschriebene[n] Bestand von Wissen um Ereignisse und Vorgänge der Vergangenheit, die in der Funktion genutzt werden, jeweils aktuelle Fragen der Gruppenidentität, der Wertorientierungen und Handlungsanleitungen zu beantworten bzw. entsprechende Vorstellungen zu stabilisieren“³⁷. Dieses Wissen wird auf verschiedene Arten – beispielsweise durch Rituale, Institutionen und Organisationen oder kulturellen Erzeugnissen – aufbewahrt, wobei diese Gedächtnisleistungen nicht als für immer fixiert zu betrachten sind; sie stehen in Zusammenhang mit der aktuellen Situation und können auch umgeschrieben werden.³⁸

Eine besonders ausdifferenzierte Theorie zum Thema *kollektives Gedächtnis* stammt von Aleida und Jan Assmann³⁹, die ihrerseits vom *sozialen Gedächtnis* sprechen:



Die in die Ausbildung des *sozialen Gedächtnisses* involvierten Prozesse sind wie folgt zu beschreiben:

„Man erinnert sich an die Personen und Ereignisse der Vergangenheit, vermittelt das Wissen über die Vergangenheit weiter und erzeugt mit der Vermittlung des Wissens über die Vergangenheit und dessen

³⁶ Burke (1991), S. 291.

³⁷ Annette Zwahr (Red.): *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 15 KIND - KRUS*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus¹³ 2006[d], S. 286.

³⁸ vgl. ebd.

³⁹ zur Theorie des *sozialen Gedächtnisses* vgl. – falls nicht anders angegeben – Mirjam-Kerstin Holl: *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003 (= Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft. Bd. 433), S. 162f. bzw. 173-181.

Funktionalisierung für Gegenwart und Zukunft ein soziales Gedächtnis, das innerhalb eines zusammenhängenden sozialen Netzwerks Modelle einer kontinuierlichen Systemgeschichte bereitstellt.“⁴⁰

Auf diese Weise entstehen Muster, über die sich das Individuum mit der Gruppe identifiziert und die gleichzeitig als Übereinkunft über die für alle Mitglieder des Kollektivs verbindlichen Maximen dienen. „Artefakte oder Ereignisse werden durch entsprechende Kulturkonzepte qualitativ aufgeladen, weil sie als besondere Kulturleistung einer bestimmten Gruppe interpretiert werden und deren Geschichtsbild legitimieren.“⁴¹ Folglich überrascht es auch nicht, wenn Holl von einer „Funktionalisierung von Wissen für die Bildung von Identitäten“⁴² spricht.

Aleida und Jan Assmann versuchen nun herauszufinden, wie Wissen in sozialen Netzwerken organisiert wird; die Basis für diese Wissensorganisation bildet Kommunikation. Dabei geht die Assmann'sche Theorie davon aus, dass das *soziale Gedächtnis* Wissen nicht nur organisiert, sondern geradezu hervorbringt: Einerseits werden Ereignisse der Vergangenheit durch im Prozess der Kommunikation über sie ständig reproduziert, andererseits entstehen auf diese Weise Traditionsmuster, die Kontinuitätsbrüche zu überbrücken vermögen.

Als dynamischer Aufbewahrungsort von für eine Gruppe wichtigen Wissensinhalten wird das *soziale Gedächtnis* abermals unterteilt (siehe Diagramm, S. 17): Einerseits sprechen Assmann / Assmann vom *kommunikativen Kurzzeitgedächtnis*, das als Aufbewahrungsort für generationsspezifisches Wissen auf der Basis mündlicher und damit informeller Kommunikation funktioniert. Die hier kommunizierten Informationen werden von Zeitzeugen ins Spiel gebracht und zirkulieren noch etwa zwei bis drei weitere koexistierende Generationen hindurch im *kommunikativen Gedächtnis*. Letzteres zeichnet sich also durch seine starke Personenbezogenheit aus; Geschichtserfahrungen werden mit individueller Biographie verknüpft.

Dem *kommunikativen* stellen Assmann / Assmann das *kulturelle Langzeitgedächtnis* gegenüber, in dem überindividuelle Wissensinhalte organisiert sind:

„[Das *kulturelle Gedächtnis* bezieht sich auf] Funktionen und Formen, in denen Kollektive [...] ihre Vergangenheit vergegenwärtigen, insbesondere im Hinblick auf ihr Zustandekommen, die traditionsbezogenen und aktuellen Leistungen dieser Muster in Bezug auf die Herstellung von Identität und Gruppenbewusstsein sowie die Möglichkeiten ihrer Weitergabe und ihrer Veränderlichkeit.“⁴³

Im Unterschied zum *kommunikativen Gedächtnis*, das mit dem Ableben der Zeitzeugen an seine Grenzen stößt, ist das *kulturelle Gedächtnis* durch seine Bindung an kulturelle Objekte

⁴⁰ Holl (2003), S. 162.

⁴¹ ebd.

⁴² ebd. S. 163.

⁴³ Zwahr (2006[c]), S. 67.

stabiler. Trotzdem ist es nicht als statisch zu betrachten, da das Erinnerte aus der Perspektive der Gegenwart betrachtet wird, die selbstverständlich Veränderungen unterliegt. Für das Kollektiv stellt das *kulturelle Gedächtnis* eine wichtige Grundlage für die Festigung der Identität und der Differenzierung von anderen dar. Die Identifizierung mit den im *kommunikativen Gedächtnis* festgehaltenen Inhalten verläuft jedoch keineswegs unhinterfragt: Im sozialen Gedächtnis agieren auch Kontrollinstanzen, die soziale Konventionen und Selbstbilder immer wieder hinterfragen. Auf diese Weise könne sich innerhalb der Gruppe Subkulturen bilden, die die Gruppe spalten, weil sie „eine kritische, nicht mehr völlig selbstverständliche Haltung gegenüber den eigenen bisher geltenden Identitätskonzepten“⁴⁴ einnehmen.

Im Hinblick auf das *kulturelle Gedächtnis* wird sodann noch einmal zwischen dem *Speichergedächtnis* und dem *Funktionsgedächtnis* unterschieden. Das *Speichergedächtnis* hält Informationen bereit, die weniger häufig im Funktionszusammenhang gefragt sind; gleichzeitig finden sich hier jedoch auch jene Inhalte, die als gruppenspezifisches Wissen kanonisiert wurden – sie sind ‚unantastbar‘ und daher auch sehr stark traditionsbildend. Im *Funktionsgedächtnis* hingegen werden Inhalte für neuerliche Interpretation und zur Generierung neuer Wissensinhalte bereitgehalten; es geht u. a. darum, gespeicherte Informationen für die entsprechende Anwendungssituation zu funktionalisieren.

1.2.4 Autobiografisches Schreiben

Es erfordert keine besonders akribische Recherche, um festzustellen, dass sich in den drei für die Analyse ins Auge gefassten Primärliteraturwerke einige mehr oder weniger deutliche Bezüge zwischen dem Leben der jeweiligen Ich-Erzählerin und dem der Autorinnen herstellen lassen. Wie im weiteren Verlauf der Arbeit deutlich werden wird, wird die Auseinandersetzung mit den Werken dennoch von dem Versuch geleitet, bei der Analyse auf der Textebene zu bleiben und autobiografische Lesart weitgehend auszuklammern. Trotzdem erscheint es mir bedeutsam, zumindest auf die Parallelen zwischen Erzählerinnen und Autorinnen hinzuweisen, wobei diesem Hinweis keine detaillierte Aufschlüsselung all dieser Übereinstimmungen folgt; Ziel dieses letzten einleitenden Kapitels ist es, zwischen autobiografischem Schreiben, Erinnerung und Identitätssuche eine Brücke zu schlagen.

⁴⁴ Holl (2003), S. 177.

Tatsächlich scheint die Gattung *Autobiografie* – nach Breuer und Sandberg⁴⁵ – im Laufe der 1990er Jahre Veränderungen zu erfahren, die neue Theorieansätze notwendig machen. Während die Autobiografie zuvor als vom Einzelnen selbst vorgenommene Lebensbeschreibung verstanden wurde, treten im Verlauf des 20. Jahrhunderts vermehrt komplexere Formen dieses Genres auf, das nunmehr wohl richtiger mit der Bezeichnung *autobiografisches Schreiben* zu fassen ist. Die Grenzen zwischen Fiktionalität und Realität verschwimmen, die Autoren verfassen bewusst Werke, die Breuer und Sandberg „als literarische Autobiographien oder als autobiographische Literatur“⁴⁶ bezeichnen. Diese Werke präsentieren sich in ganz unterschiedlichen Formen – etwa als Briefe, Tagebücher, Reiseberichte, Gedichte, Dramen oder Romane. Grenzüberschreitungen zwischen Realität und Fiktion sowie zwischen Nicht-Literatur und Literatur werden von den Theoretikern nicht nur als zufällige Erscheinungen registriert, sondern dezidiert einkalkuliert. Weiters wird auch der Identitätsbegriff als gegebene Größe aufgeweicht – „[s]ämtliche Formen der Identität werden in repräsentationslogischer Perspektive nicht länger vorausgesetzt (als ob sie nur noch abgebildet werden müssten), sondern im Akt des Schreibens und Lesens allererst hergestellt“⁴⁷. Auf diese Weise lässt sich feststellen, dass die Bezeichnung *autobiografisches Schreiben*, die bis dato als *Autobiographie* betrachtete Gattung gleichzeitig „einschließt, überschreitet und auflöst“⁴⁸.

Überträgt man diese Überlegungen nun auf jene drei im Rahmen dieser Diplomarbeit analysierten Primärtexte, so wird deutlich, dass für das gleichzeitige Berühren von Realität und Fiktionalität und für die durch Narration erst konstruierte Identität auch die Frage nach der Erinnerung nicht außer Acht gelassen werden darf. Tatsächlich handelt es sich beim autobiografischen Schreiben um eine Diskursform, für die „Erinnerung und Gedächtnis eine zentrale Rolle spielen“⁴⁹.

Um dies zu verdeutlichen, greift Ansgar Nünning den Begriff der *fictions of memory*⁵⁰ auf, der bereits darauf hindeutet, dass autobiografisches Schreiben sich nicht nur durch eine enge

⁴⁵ Der folgende Abschnitt stützt sich auf Ulrich Breuer / Beatrice Sandberg: „Einleitung“, in: dies. (Hgg.): *Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 1: Grenzen der Identität und der Fiktionalität*. München: IUDICIUM Verlag 2006, S. 9-16.

⁴⁶ Breuer / Sandberg (2006), S. 10.

⁴⁷ ebd. S. 11.

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Ansgar Nünning: „Memory's Truth“ und „Memory's Fragile Power“. Rahmen und Grenzen der individuellen und kulturellen Erinnerung“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 39-60, S. 39.

⁵⁰ Zu den im folgenden dargelegten Überlegungen Nünningens zur den Möglichkeiten und Grenzen von Erinnerung vgl. ebd. S. 39-60.

Verbindung von Erinnerung, Erzählen und Identität auszeichnet, sondern in vielen Fällen auch durch eine Auseinandersetzung mit den Grenzen der Erinnerung, welche die eben genannte Verbindung entscheidend prägt. Nünning bringt unterschiedliche Gedächtnistheorien mit autobiografischem Schreiben in Verbindung und beschreibt Identität als „kreative (Re-)Konstruktion, die aus einem subtilen Wechselspiel zwischen Gegenwart und Vergangenheit resultiert“⁵¹. Erinnern erscheint beim Weiterdenken dieser These also nicht als bloßes Abbilden der Vergangenheit, sondern als Konstruktion, die das Ich vor dem Hintergrund seiner Gegenwart hervorbringt. Dies bedeutet einerseits, dass autobiografisches Schreiben teilweise mehr über die Befindlichkeit des Schreibenden im Moment des Verfassens verrät als über erinnerte Ereignisse. Andererseits wirft diese Sichtweise des Erinnerns auch die Frage nach dem Wahrheitswertes dieser Erinnerungen auf. Nünning führt deshalb Begriffe wie *historische Wahrheit*, *narrative Wahrheit* oder *Wahrheit der Erinnerung* ein. Dabei greift er auf Salman Rushdie zurück, dem vorgeworfen wurde, historische Tatsachen in seinem Roman *Midnight's Children* falsch darzustellen. Rushdie insistiert jedoch auf die Existenz einer *narrative truth* und entbindet die Literatur damit der Verpflichtung „einer mimetischen Realitäts- und Vergangenheitsdarstellung“⁵². Erinnerung und autobiografisches Schreiben sind also nicht nur Resultat individueller Konstruktionsakte, sondern werden auch – wie Maurice Halbwachs es ausdrückt – durch *soziale Rahmen* geformt. Vor dem Hintergrund dieser Annahme wird es für die Auseinandersetzung mit komplexeren autobiografischen Schreibformen notwendig, „die Rekonstruktion der eigenen Erinnerung als ‚imaginative truth‘ [Nünning übernimmt diesen Begriff von Rushdie] zu akzeptieren und somit den Status der eigenen Gedächtnisleistung von mimetischer Wahrheitswiedergabepflicht zu entkoppeln“⁵³. Wo diese Grenzen der Erinnerung sich bemerkbar machen, manifestiert sich laut Nünning die Tendenz, diese durch „Rückgriff auf konventionalisierte Schemata und etablierte Erzähl- und Gattungsmuster zu kompensieren“⁵⁴. Diese Schemata strukturieren und glätten Erinnerung, sie erzeugen Kohärenz und fungieren als eine Art Brücke, weil sich die ursprünglichen Bedingungen, in denen sich das Erinnerte ereignet hat, unter dem Einfluss der Gegenwart nicht zweifelsfrei rekonstruieren lässt. Nünning spricht in diesem Zusammenhang von einer „Synthesisierungsstrategie zur Überbrückung von Zeit“⁵⁵, die „Grenzen der Erinnerung werden [...] durch generisches bzw.

⁵¹ Nünning (2007), S. 43.

⁵² ebd. S. 45.

⁵³ ebd. S. 48.

⁵⁴ ebd. S. 40.

⁵⁵ ebd. S. 52.

kulturelles Weltwissen vergleichbarer Situationen, durch Schemata und Skripts, kompensiert“⁵⁶.

Den Überlegungen Nünnings folgend darf nun also davon ausgegangen werden, dass Gedächtnis und Erinnerung durch autobiografisches Schreiben inszeniert werden, Nünning spricht in dieser Hinsicht von „Mimesis des Gedächtnisses“⁵⁷. Der Begriff *Mimesis* ist hier nicht als Nachahmung zu verstehen, sondern als Vorgang der „aktiven Erzeugung von Wirklichkeiten [...] durch literarische Texte, welche sich [...] durch einen Bezug auf außerliterarische Wirklichkeit auszeichnet“⁵⁸. Diese literarischen Texte sind geprägt von individuellen Erinnerungsleistungen, aber auch von im kulturellen Gedächtnis aufbewahrten Wissensinhalten, zu denen u. a. die bereits erwähnten narrativen Schemata und Gattungen zählen. Als Fazit lässt sich also festhalten, dass die eingangs erwähnten komplexeren Formen autobiografischen Schreibens „sich [...] in selbstreflektiver Weise mit dem Zusammenhang zwischen Erinnerung, Erzählen, Gattungen und Identitätsbildung beschäftigen [; damit] fungieren sie als ein wichtiges Medium kultureller Selbst- und Erinnerungsreflexion“⁵⁹.

Wie bereits angedeutet, beginnt die jüngere Autobiografieforschung offenbar, für die Fiktionalisierung von Erinnerung sensibel zu werden. Tatsächlich stellt diese Fiktionalisierung in Zusammenhang mit der sogenannten *Holocaust-Literatur*⁶⁰ immer wieder einen problematischen Aspekt dar; gerade die amerikanische Holocaustforschung häufig davon aus, dass Fiktionalisierung sich in diesem Zusammenhang negativ auf die Authentizität des Erinnerten auswirke: Schriftliche Zeugnisse Holocaustüberlebender wurden in einen Prozess der „Kanonisierung durch das Kriterium der Authentizität“⁶¹ eingebunden; ihre Autorität als Augenzeugenberichte galt somit als unantastbar. Diese Meinung wurzelt wohl in der besonderen Situation der Literatur über die Shoah, die u. a. für die jüdische Memorialkultur eine bedeutsame Rolle spielt, da sie als kulturelle Leistung zur Stärkung des kollektiven Gedächtnisses beizutragen vermag. Die jüdische Literatur nach dem Holocaust wird oftmals dem Erinnern an den von den Nationalsozialisten verübten Massenmord verpflichtet – dies ist eine Funktion, die den Erwartungshorizont des Lesers beeinflusst:

⁵⁶ Nünning (2007), S. 52.

⁵⁷ ebd. S. 54.

⁵⁸ ebd. S. 54.

⁵⁹ ebd. S. 59.

⁶⁰ vgl. zu den im Folgenden dargestellten Überlegungen zu diesem Thema Beatrice Sandberg: „Der Zeitzeuge Fred Wander. Erinnerung zwischen Authentizität und Fiktionalität im Kontext der Holocaustliteratur.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 61-73.

⁶¹ ebd. S. 65.

„Wurde der Autor mit breitem Konsens von dekonstruktivistischer Seite in eine das Geschehen nur noch bündelnde Fiktionsinstanz aufgelöst, so wächst die Figur ‚Autor‘ im kontextuellen Gefüge der Shoah bezogenen Literatur erneut eine referentielle Position zu, die mit bloß strukturellen, gattungstypologischen Funktionen nicht ausreichend beschrieben ist. Vielmehr konvergieren in ihr auf der Folie der Frage nach Darstellbarkeit und / oder Darstellungsangemessenheit die explizite Wirklichkeitserwartung der Leser und die auktorielle Behauptung der Zeugenschaft in einem spezifischen ‚autobiografischen Pakt‘ (Lejeune), der ein moralischer ist.“⁶²

Mit dem Schreiben der zweiten Generation eröffnet sich in dieser Hinsicht jedoch eine neue Dimension: „[M]it dem Verschwinden der Augenzeugen neben dem Verlust des Authentischen [ergibt sich] auch die Chance einer Neuinterpretation, eines Perspektivenwechsels und einer Neubewertung“⁶³, denn „jede Generation muss die Geschichte neu erzählen [–] von ihrem Standpunkt aus [–] und sie neu gewichten“⁶⁴.

Die Autobiografieforschung tut also gut daran, sich mit neuen Zugangsweisen zu autobiografischem Schreiben auseinanderzusetzen. Davon zeugen nicht nur die komplexen Texte, die diese bisher nicht angewendeten Analyseinstrumente erfordern, sondern auch die Tatsache, dass die Autoren selbst sich immer wieder zum Themenkreis (Auto)Biografie – Erinnerung – Authentizität äußern. Als ein für diese Diplomarbeit wichtiges Beispiel ist hierbei Barbara Honigmanns *Das Gesicht wiederfinden* zu nennen. Es handelt sich dabei um eine Essaysammlung, in der sich die Autorin anhand eigener und fremder Werke mit Fragen des Schreibens auseinandersetzt. Was das autobiografische Schreiben betrifft, so „entwickelt Honigmann [hier] eine instruktive Poetik autobiografischen Schreibens, das [...] zwischen den Polen der Selbsterkennung und der Selbstlegendarisierung“⁶⁵ hin und her pendelt.

In der Einleitung zu einer Poetikvorlesung über autobiografisches Schreiben⁶⁶ geht Honigmann zunächst auf Michel de Montaignes *Essais* ein und zitiert den vermutlich auch für ihr eigenes Schreiben paradigmatischen Satz „[D]ie anderen gehen genau genommen immer woandershin; sie gehen von sich fort. (...) ich dagegen wälze mich sozusagen in mir selbst“⁶⁷. Honigmann macht an Montaignes *Essais* „die Schwierigkeit der Einordnung und präzisen

⁶² Michaela Holdenried: „Zeugen – Spuren – Erinnerung. Zum intertextuellen Resonanzraum von Grenzerfahrungen in der Literatur jüdischer Überlebender. Jean Améry und W.G. Sebald.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 74-85, S. 76.

⁶³ Holdenried (2007), S. 66.

⁶⁴ ebd.

⁶⁵ Michael Braun: „Barbara Honigmann“, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Kritisches Lexikon zur deutschen Gegenwartsliteratur – KLG. Bd. 6. Losblattsammlung*. München: edition text + kritik (Stand) 1. 8. 2007, S. 10.

⁶⁶ zu Barbara Honigmanns Überlegungen zum autobiografischen Schreiben vgl. Barbara Honigmann: „, Wenn mir die Leute vorwerfen, daß [sic!] ich zuviel von mir spreche, so werfe ich ihnen vor, daß [sic!] sie überhaupt nicht über sich selbst nachdenken.“ Zürcher Poetikvorlesung (I): Über autobiografisches Schreiben.“ in: Michael Krüger (Hg.): *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2006[a] (= Edition Akzente), S. 31-60.

⁶⁷ aus Michel de Montaignes *Essais* zitiert nach ebd. S. 32.

Bestimmung autobiografischen Schreibens deutlich⁶⁸. Autobiografisches Schreiben scheint sich ihrer Meinung nach in einem Grenzbereich zwischen Literatur und Nicht-Literatur, zwischen Schreiben für sich im Schutze der Intimität und dem Suchen einer Begegnung mit dem Leser im Rahmen einer Selbstdarstellung zu bewegen. „Der Autor eines Buches muß [sic!] sich von seinem Werk verabschieden, wenn er es in die Welt gehen läßt [sic!], er wird seines Textes in gewisser Weise durch die Öffentlichkeit enteignet.“⁶⁹ Die Balance zwischen Identifikation mit dem Geschriebenen und Rollendistanz bezeichnet Honigmann in diesem Zusammenhang als besondere Herausforderung.

In weiterer Folge reflektiert Barbara Honigmann ihr eigenes autobiografisches Schreiben und geht dabei zunächst auf die Wahrnehmung ihrer Werke ein:

„[Interviews] stellen für mich meistens den Tiefpunkt in der Begegnung mit dem Leser dar, das genaue Gegenteil des Gesprächs, das man sich eigentlich wünscht. Immer wieder die gleichen biographischen Fragen beantworten, die ich schon tausendmal beantwortet habe und die mich langweilen. [...] Nie fragt mich jemand nach einer Textstelle [...] Ich möchte gerne in meiner Eigenart des Schreibens und nicht in meiner Eigenart des Lebens wahrgenommen werden. [...] Alle Menschen haben eigenartige Lebensgeschichten. Es kommt aber darauf an, sie im Schreiben zu verändern.“⁷⁰

Im obigen Zitat klingt Honigmans Einstellung zur Frage der Fiktionalisierung autobiografischer Werke bereits an; sie untermauert sie mit Rückgriff auf den französischen Schriftsteller Serge Doubrovski, der den Begriff *Autofiktion* prägte, wie folgt:

„Das autobiografische Schreiben liegt irgendwo in der Mitte zwischen Tagebuch und Roman, und es ist nicht nur deshalb Fiktion, weil alle Verwandlungen von Wirklichkeit in Schreiben Fiktion ist, sondern auch, weil sein Projekt der Selbsterforschung, Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung mindestens in dem gleichen Maß immer auch Selbstdramatisierung, Selbtfiktionalisierung, Verwandlung des Lebens in einen Roman, manchmal sogar Selbstmythologisierung ist. In diesem Sinn kann autobiographisches Schreiben romanhafter sein als ein Roman.“⁷¹

Die Veränderung des Geschehenen in seiner Schilderung beim autobiografischen Schreiben ergibt sich laut Honigmann jedoch auch ganz automatisch: Ordnungsprozesse werden notwendig, denn „noch das dekonstruierteste, perspektivreichste, experimentellste Werk kann nicht anders als ein Wort nach dem anderen setzen“⁷². Die vielschichtige Wirklichkeit muss in einen linearen Erzählstrang umgelenkt werden.

⁶⁸ Honigmann (2006[a]), S. 36.

⁶⁹ ebd. S. 37.

⁷⁰ ebd. S. 38f.

⁷¹ ebd. S. 39.

⁷² ebd. S. 40.

Auch in einem anderen Text⁷³ aus der erwähnten Aufsatzsammlung Honigmanns postuliert die Autorin ähnliche Thesen: Abermals stellt sie fest, dass

„[a]uch die Erinnerung, der Stoff aus dem die Literatur so oft gemacht zu sein scheint, [...] erfunden sein [will], denn sie ist ja ein besonders unzuverlässiger Zeuge. ,Die Erinnerung weiß immer zu viel oder zu wenig‘, schreib Marguerite Yourcenar [...].“⁷⁴

In diesem Text nimmt Honigmann jedoch auch verstärkt auf die identitätsbildende Komponente des Schreibens Bezug, wobei diese Überlegungen sich aus der Frage nach Authentizität (auto)biografischer Texte entwickeln:

„Normalerweise bewegt man sich beim Schreiben irgendwo in der Mitte zwischen dem Wunsch zur Preisgabe und dem zur Zurückhaltung, zwischen dem Wunsch, sich zu entdecken, und dem, sich zu verbergen, zwischen Nähe und Abstand zu all den Dingen, die sich in mir angesammelt haben und darauf warten, aufgeräumt, manchmal auch weggeräumt zu werden. [Schreiben ist ein Spiel] mit der ungrefbaren Wahrheit, die der Lüge so oft zum Verwechseln ähnlich sieht.“⁷⁵

Autobiografisches Schreiben stellt Honigmann in Zusammenhang mit der „Definition des Begriffs der vielbeschworenen Identität von einer französischen Soziologin [...] *Se sentir, se dire, être dit*“⁷⁶. Laut Honigmann sei es Autoren fiktionaler und autobiografischer Texte nun eigen, mit den drei Dimensionen dieser Definition zu spielen, es handle sich um die Betrachtung „des erzählenden und [...] des erzählten Ichs und dem Blick auf beide“⁷⁷.

Liest man die autobiografische Komponente des Textes mit, scheint Honigmann auch in *Damals, dann und danach* mit diesem Blick auf erzählendes und erzähltes Ich ans Schreiben heranzugehen. Dass diese Schlussfolgerung nicht jeglicher Grundlage entbehrt, lässt sich daran ablesen, dass die Beiträge der Sekundärliteratur zum autobiografischen Schreiben bei Honigmann im Vergleich zu dieser Frage in Bezug auf die anderen beiden im Rahmen dieser Diplomarbeit analysierten Texten relativ dicht gesät sind. Bei Honigmann besteht das „narrative Verfahren [...] darin, autobiographische Erinnerungen, Erlebnisse und Reflexionen mit fiktionalen Gedankenspielen, Wunschbildern, Symbolen zu ‚vermischen‘“⁷⁸. Dahinter steht das Ziel, „sich als Jüdin, nicht immer nur negativ, über Antisemitismus und Verfolgung (zu) definieren, sondern das biographische Loch auch mit Inhalten (zu) füllen“⁷⁹.

Das Richten eines Blickes aus verschiedenen Perspektiven auf sich selbst hat für die Autorin zunächst offenbar eine geradezu kathartische Funktion – Schreiben ist der Beschluss,

⁷³ vgl. Barbara Honigmann: „Ein Buch, das ich nicht geschrieben habe. Zürcher Poetikvorlesung (III): Über biografisches Schreiben.“, in: Michael Krüger (Hg.): *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2006[b] (= Edition Akzente), S. 89-111.

⁷⁴ ebd. S. 93.

⁷⁵ Honigmann (2006[b]), S. 92.

⁷⁶ ebd. S. 106f.

⁷⁷ ebd. S. 108.

⁷⁸ Braun (2007), S. 4.

⁷⁹ ebd. S. 4f.

„langsam das Licht von der Finsternis zu scheiden und das Chaos zu ordnen“⁸⁰. In diesem Zusammenhang erscheint es auch bedeutsam, dass sich im Text der Hinweis findet, Schreiben geschehe mit dem Wunsch einer ungeschönten Selbstdarstellung:

„[Wenn man schreibt], dann hat man auch beschlossen, den Anderen anzusprechen, so wie man früher, als man noch ein Kind war, manchmal auf ein anderes Kind zuging und fragte: Willst du mein Freund sein? Man mußte [sic!] sehr mutig sein, um so einen Antrag zu wagen, denn man fragte ja nicht bloß für eine kleine Freundschaft, für drei, vier Tage, sondern für eine ewige, die Feuer- und Wasserprobe überstehen sollte, und man wollte dem Anderen nun die ganze Wahrheit über sich sagen, sich offenbaren.“⁸¹

Dieses gleichzeitige Suchen und Darstellen der eigenen Geschichte wird von dabei als immer vorhandenes Thema des eigenen literarischen Schaffens dargestellt:

„Ich will nicht behaupten, daß [sic!] der Anfang des Schreibens wirklich etwas zu tun hat mit dem Thema, das beschrieben wird, doch hat wohl jeder, der schreibt, von Anfang an sein Thema, oder besser gesagt: sein Thema hat ihn. Es kommt mir sogar so vor, als ob jeder Schriftsteller, jeder Künstler überhaupt, immer nur ein Thema hat, ein einziges, das er mal besser und mal schlechter versteckt, auch vor sich selbst, um das er sein Leben lang kreist und das er nicht verlassen kann.“⁸²

Bei Honigmanns Erzählerin in *Damals, dann und danach*, geht dieses Kreisen um ein literarisch verarbeitetes Thema sogar soweit, dass sie im Schreiben ihre Heimat zu finden scheint: „Ich habe zu Peter gesagt, eigentlich wissen wir gar nicht mehr so recht, wo wir nun hingehören, aber Peter hat geantwortet, das ist auch nicht so wichtig, wir gehören eben an unseren Schreibtisch.“⁸³ Dieses Zitat könnte als Beleg für eine Theorie Anna Kuschels gewertet werden, die davon ausgeht, dass das Schreiben deutsch-jüdischer Autoren zweiter Generation häufig auf dem „Suchen, Konstruiere und Reflektieren von Identität im autobiographischen Schreibprozess“⁸⁴ fußt. Dieses Schreiben ist es, das jenen Schriftstellern Identität erst ermöglicht; „[i]m Unterschied zur klassischen Autobiographie, in der eine Identitätsentwicklung beschrieben wird, muss diese im modernen autobiographischen Schreiben erst *erschrieben* werden“⁸⁵. Eine ähnliche Beobachtung zur identitätsbildenden Funktion autobiografischen Schreibens macht Kuschel auch in einem Text, in dem sie sich explizit mit Honigmanns *Damals, dann und danach* auseinandersetzt. Hier stellt sie fest, das Subjekt in den Texten Honigmanns zeichne „sich [...] durch seine Bewegung und seine eigene Fortschreibung in einem Geflecht von Subsystemen innerhalb der Sprache, die sich

⁸⁰ Honigmann (2005), S. 49.

⁸¹ ebd. S. 49f.

⁸² ebd. S. 49.

⁸³ ebd. S. 39.

⁸⁴ Anna Kuschel: „(Auto)biographisches Schreiben ‚kurz hinter der Wahrheit und dicht neben der Lüge‘.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 141-151, S. 142.

⁸⁵ ebd. S. 142.

permanent auflösen, verschieben und wieder neu konstituieren muss, aus“⁸⁶. Im gleichen Text verwehrt Kuschel sich auch explizit gegen eine „traditionelle autobiographische Lesart der Texte [,denn diese] würde deren eigentliches Bestreben verfehlen. In den Texten Honigmanns wird vielmehr der Paradigmenwechsel, der im Rahmen der autobiographischen Theoriediskussion stattgefunden hat, deutlich“⁸⁷. Auch Renate Chédin betont die fiktionale Komponente der Texte Honigmanns: „Honigmanns Identitätssuche ist Fiktion mit autobiografischen Zügen transponiert. [...] Die Erinnerung, der Weg zu sich selbst durch Aufbruch, Reise, Umzug und das Verhältnis zu Deutschland sind gemeinsame Motive der [...] Texte. Bei der Schriftstellerin Honigmann sind sie fiktional dargestellt: die deutsche Sprache ist das Medium ihrer Auseinandersetzung mit Deutschland.“⁸⁸ Entscheidend in den Erzählungen Honigmanns sei – so Michael Braun – „das Fiktionspotenzial der autobiografischen Erinnerung“⁸⁹:

„Was literarisch zählt, ist die ‚Erkundung der erträglichen Nähe‘ [...] in der eigenen Familien- und Herkunftsgeschichte aus der ehemaligen DDR, aus Deutschland und Frankreich, zu der neben der räumlichen Dimension auch die Gedächtnisarbeit gehört. Diese vom Druck des Dokumentarischen befreite ‚Erinnerungsphantasie‘ von Honigmanns Prosa ist es, die Zeitbilder von repräsentativer Geltung schafft.⁹⁰

Honigmann wagt es „das Gedächtnis der Zeitzeugen ‚mutig zu entweihen‘“ ; dadurch verbinden sich „Autobiografie, Familiengenealogie und Romanfiktion [...] in Honigmanns Werken zu einer Identitätserzählung, die exemplarischen Charakter in der deutsch-jüdischen Literatur nach 1945 beansprucht“.

Ebenso deutlich wie bei Honigmann wirkt sich dieser Paradigmenwechsel in der autobiographischen Theoriediskussion auch in Gila Lustigers *So sind wir* aus. Besonders anschaulich zeigt sich dies bei näherer Betrachtung der Frage um die Authentizität des Erzählten. Die Ich-Erzählerin scheint auf das Geschriebene immer wieder Selbstzensur anzuwenden und gibt angesichts erfundener Passagen offen zu „Ich habe eben er-

⁸⁶ Anna Kuschel: „Identitätskonstruktion im Spannungsfeld von Minorität und Majorität in Barbara Honigmanns *Damals, dann und danach*“, in: Ulrich Breuer / Beatrice Sandberg (Hgg.): *Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 1: Grenzen der Identität und der Fiktionalität*. München: IUDICIUM Verlag 2006, S. 60-68, S. 61.

⁸⁷ ebd. S. 61.

⁸⁸ Renate Chédin: „Nationalität und Identität. Identität und Sprache bei Lea Fleischmann, Jane E. Gilbert und Barbara Honigmann“, in: Pól O'Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 139-151, S. 150.

⁸⁹ Braun (2007), S. 9.

⁹⁰ ebd. S. 10.

funden [...]“⁹¹ und bezichtigt sich selbst als „Lügnerin“⁹². Als Grund hierfür gibt sie an, dass sie „einfach erfinden muss“⁹³:

„Ein Grund ist wohl, dass ich mir den Leser vorstelle und sein ganz und gar gleichgültiges Gesicht, während ich mich langsam Satz für Satz vor ihm entblöße. Ich kann das nicht ertragen, und deshalb erfinde ich gewissenhaft. Die Frauen und Männer, die sich in Peepshows ausziehen, bieten sich auch verlogen an. Und so, wie sie sich mit blödsinnigem Zubehör umgeben, umhülle ich mich mit meinem hinzugedichteten Kram. Die Lüge ist unser Trumpf im Ausziehspiel. Denn nackt träfe uns die Verachtung, die so mancher rechtschaffene Spanner und entgegenbringt, wie ein direkter Faustschlag ins Gesicht, aber mit der Lüge bekleidet trifft uns nichts. Die Schaustellung bleibt in ihrer stilisierten Übertreibung immer nur ein Spiel. Die Autobiographie bleibt mit ihren stilisierten Lügen Literatur. Wisse darum, argloser Leser: Je aufreizender, desto keuscher; je hässlicher, desto schöner, je mutiger desto feiger. Wer das wahre Gesicht hinter der Maske erblicken will, muss suchen. Denn nackt bin ich nie oder nur dann, wenn auch du es bist. Aber mich schützt das Wort, während du deiner Neugierde, deiner Missbilligung und deinem Mitleid wortlos ausgeliefert bist.“⁹⁴

Diese Passage ist in zweierlei Hinsicht interessant. Zum einen spiegelt sich darin das Oszillieren autobiografisch schreibender Autoren zwischen Darstellungswillen und Verschleierungswunsch in Bezug auf das eigene Leben, wie es auch in dem zuvor zitierten Aufsatz von Barbara Honigmann deutlich wird. Auch an anderer Stelle äußert sich die Erzählerin bei Lustiger zu diesem Thema, indem sie diesen Versuch der Selbstdarstellung durch Literatur heftig kritisiert:

„Ein Ich wie aus Holz, habe ich gedacht [...] ist eine Erzählhaltung, zu der du nie imstande sein wirst. Denn dir geht es nicht um Berichterstattung, sondern nur um dich selbst. Immer nur um dich selbst, wie all den anderen Egozentrikern, die sich Schriftsteller nennen, [...] denn Schriftstellerei ist eine miese egozentrische Angelegenheit. Dennoch habe ich mir gewünscht, so und nicht anders schreiben zu können: mit einem Ich wie aus Holz. Ein Schreiben, das einmal nichts versucht. Auch nicht versucht, Leben zu gestalten, mit der eigenen Stimme im Ohr und den eigenen Bildern im Kopf. Und alle deine Vorbilder, habe ich gedacht [...], sind egozentrische Schweinehunde, die nicht berichten wollen, sondern schaffen, halten, umkreisen oder ausradieren wollen, was aufs Gleiche hinauskommt: In der Mitte solch einer Schreiberei hockt majestätisch ein fettes, selbstgefälliges Ich. Und was ist so ein Ich schon: Ein Fetzenschädel, saudumme Halbwirklichkeit.“⁹⁵

Dieses „hölzerne Ich“ scheint Ausdruck dessen zu sein, was Manuela Günter als „Autodemolition“⁹⁶ bezeichnet, in deren Rahmen „das autobiographische Schreiben, traditionell der Ort der Selbstvergewisserung eines wie immer problematisch gewordenen Subjekts,“ gewissermaßen in einen Dekonstruktionsprozess anstatt in einen Rekonstruktionsprozess mündet.

Zum anderen jedoch erscheint es interessant, dass Lustiger in ihrem Werk *So sind wir* die durch den Werkuntertitel *Ein Familienroman* hergestellte Lesererwartung durchbricht, wobei

⁹¹ Lustiger (2007), S. 46.

⁹² ebd. z.B. S. 12.

⁹³ ebd.

⁹⁴ ebd. S. 46f.

⁹⁵ Lustiger (2007), S. 62f.

⁹⁶ Manuela Günter: „Identität und Identifizierung. Einige Überlegungen zur Konstruktion des ‚Juden‘ nach dem Holocaust“, in: Pól O’Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 435-446, S. 443.

bereits durch die Verwendung von Namen wie Gila oder Arno Lustiger, die sich auf real existierende Personen beziehen, beim Leser „die Frage nach dem Wirklichkeitsstatus des Textes“⁹⁷ aufwirft. Wird ein Text als Roman betitelt, so lässt dies die Rezipienten annehmen, der Plot sei frei erfunden, was jedoch auch bedeutet, dass die Lesenden an der fiktionalen Welt nicht beteiligt sind und sie nur aus einer Zuschauerperspektive erleben. Durch die „Gattungsbezeichnung [...] im Untertitel [wird] die Rezeptionserwartung des Lesers im Sinne von Paratexten in Richtung Fiktionalität“ gesteuert. Die Erzählerin bei Lustiger setzt sich jedoch über diese Konvention hinweg, indem sie mit dem Leser an dieser wie auch an anderen Stellen direkt Kontakt aufnimmt und explizit auf Unwahrheiten im Text hinweist. Die Gattung der Autobiografie wird auf den Plan gerufen und – als eine Art ‚Lügengebäude‘ – als literarisch bezeichnet. Durch die Wendung an den Leser dringt jedoch nichtsdestotrotz der Versuch an die Oberfläche, auf Effekthascherei durch das Einführen von Erdachtem zu verzichten, um dem autobiografischen Pakt gerecht zu werden.

Bei Gila Lustiger tritt der Auseinandersetzung mit der Familiengeschichte, deren Bedeutung für den Roman die folgende Analyse klarer machen wird, sozusagen eine literaturtheoretische Fragestellung an die Seite. Immer wieder finden sich im Roman metatextuelle Einschübe, in denen die im Roman gewählte Art des Erzählens gerechtfertigt wird:

„Warum ich das alles so erzähle? Weil ich es so gedacht habe. Warum ich es so gedacht habe? Als Ablenkung. Jaja, ich weiß schon: Time is money. Und gerade ein Erzähler muss effizient sein.“⁹⁸

Diese Kommentare über das Erzählen sind u. a. gekennzeichnet durch das direkte Ansprechen des Lesers, thematisch beziehen sie sich in vielen Fällen auf die Frage zum Wahrheitsgehalt des Erzählten:

„[Meine Großmutter legte den Briefbeschwerer zurück in den Spirituosenschrank] Und wir, die wir zuvor so inständig gebettelt hatten, wir vergaßen ihn. Das ist die Wahrheit. Kaum war es weg, hatte das Ding seine zentrale Bedeutung verloren, widmeten wir uns wieder unserem Mädchenkram. Und dennoch muss ich jetzt so weitererzählen, als ob wir ganz davon besessen gewesen wären, muss ich lügen und behaupten: Nein, wir dachten an nichts anderes als an jenen Briefbeschwerer, der im Spirituosenschrank lag.“⁹⁹

Schließlich geht die Erzählerin sogar so weit, das Erzählen als einen sich verselbstständigenden Prozess darzustellen: „Das Gedächtnis liebt Anekdoten, scheut plötzlich auf wie ein kleiner Gaul, schlägt einen Wildpfad ein, so dass der Erzähler Mühe hat, die Zügel in der Hand zu behalten.“¹⁰⁰ Dabei macht Lustigers Erzählerin ihr Erzählen als

⁹⁷ Petra Günther: „Einfaches Erzählen? Barbara Honigmanns ‚Doppeltes Grab‘“, in: Pól O'Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 123-137, S. 127.

⁹⁸ Lustiger (2007), S. 66.

⁹⁹ Honigmann (2005), S. 72.

¹⁰⁰ ebd. S. 76f.

etwas ausdrücklich Schriftliches fest; der Briefbeschwerer, der „keine Ohs und Ahs aus verzücktem Erzählermund“¹⁰¹ heraufbeschwört, „schleppt [...] sich durchs Kapitel“¹⁰².

Die Erklärungen der Erzählerin über das Schreiben, die in der zweiten Romanhälfte noch dominanter sind, als in der ersten, geben überdies auch Einblick in die Widersprüchlichkeiten, mit denen das erzählende Ich im Erzählprozess zu kämpfen hat:

„Schriftsteller, habe ich gesagt, seien...ja, was? ... na, vielleicht Exhibitionisten, aber nicht wirklich und tatsächlich Exhibitionisten, nicht im wahrsten Sinne des Wortes Exhibitionisten. Sie seien, so habe ich gesagt, einfach geborene Heuchler, die vorgeben würden, ihre Innenwelt nach außen zu kehren, um eine gelangweilte und immer stumpfsinniger werdende Gesellschaft zu unterhalten, aber in Wirklichkeit schrieben sie doch immer nur für sich selbst. Immer nur für sich selbst, habe ich gesagt. Denn Schriftsteller seien ihre einzigen und liebsten Leser. [...] ,So ist das', habe ich gesagt [...] und hinzugefügt, dass ich nichts [...] gegen den Elfenbeinturm hätte, dass einige meiner besten Freunde dort ihre Tage verbringen würden, [...] in der Selbstbeschauung, in der Totenbeschwörung, in religiöser Erweckung. Und warum auch nicht? Für mich aber, habe ich gesagt, sei es dort zu kalt.“¹⁰³

Lustigers Erzählerin verwehrt sich damit dagegen, den Lesern ihre „Vergangenheit einfach so [...] zum Fraße“¹⁰⁴ vorzulegen; sie rückt davon ab, das „in mehr oder minder poetische Form gepackte Seelenleid“¹⁰⁵ zum Erzählmittelpunkt werden zu lassen:

„Mein Großvater war [seiner Einstellung nach] kein Bauer. Und auch mir fällt es schwer, über sein Bauernleben zu berichten. Man könnte jetzt freilich etwas zusammenfaseln und vier Seiten lang vom Geruch des Grases schwärmen oder sich poetisch an dem weitenden Vieh vergreifen. Man könnte den blühenden Apfelbaum besingen und das weiße, ganz vom Schnee bedeckte Feld. Ja, man könnte einen ganzen Haufen Naturromantik anschleppen, um über die Landschaft seiner Jugend zu berichten, aber es wäre gelogen. Ich habe diese Landschaft nie gesehen. Weder mit eigenen Augen noch durch seinen Mund. [...] Statt Kuhgeläut also Fakten.“¹⁰⁶

Hinzu kommt, dass die Erzählerin sich der Tatsache bewusst zu sein scheint, dass sie über einen Teil ihrer eigenen Geschichte – v.a. über die Erlebnisse des im Zweiten Weltkrieg nach Auschwitz deportierten Vaters – nur wenige Informationen zur Verfügung hat:

„Und selbst, wenn ich in der Lage gewesen wäre, die Gefühle meines Vaters Schicht für Schicht aufzudecken, sie auszugraben, abzustauben und im hellen Schein des Tageslichtes zu präsentieren [...], so blieb doch gewiss, dass ich mir die Geschichte nicht würde aneignen können. Die Geschichte gehörte mir nicht. Ich kannte ja kaum die einfachsten Fakten.“¹⁰⁷

Damit thematisiert Lustigers Erzählerin die widersprüchliche Situation deutsch-jüdischer Schriftsteller zweiter Generation, die so häufig in deren Werken ein Echo findet: „Manchmal denke ich, es sei meine Pflicht, mich damit [mit den Erlebnissen der ‚Ersten Generation‘ während des Holocaust] zu beschäftigen, und dann denke ich wieder, dass es unziemlich sei.“¹⁰⁸ Der Eindruck, mit dem Schreiben über die Shoah ein geschmackloses Projekt zu

¹⁰¹ Honigmann (2005), S. 101.

¹⁰² ebd.

¹⁰³ ebd. S. 145.

¹⁰⁴ ebd. S. 144.

¹⁰⁵ Lustiger (2007), S. 144.

¹⁰⁶ ebd. S. 104.

¹⁰⁷ ebd. S. 161.

¹⁰⁸ Honigmann (2005), S. 151.

unternehmen, wird bei Lustigers Erzählerin wohl auch dadurch genährt, dass sie Schreiben als Zeichen des „Hochverrat[s] an [ihrer] Herkunft“¹⁰⁹ empfindet, weil sie sich „immer und überall hinter dem Wort verkriech[t]“¹¹⁰. Diesen Zweifel über die richtige Art des Schreibens steht jedoch auch deren Verteidigung gegenüber: „Mir fällt [...] eine Anekdote ein. Sie zerschmettert zwar meine genauestens ausgeklügelte Erzählstruktur, aber das Verlangen, sie zu erzählen, ist zu groß, sei’s drum ...“¹¹¹ Die Erzählerin entscheidet sich schließlich, jene Geschichte, die einerseits ihre Familie, andererseits aber auch vergangenes und aktuelles Weltgeschehen betrifft, explizit aus ihrer Perspektive zu schildern und scheut sich nicht davor, damit die Erwartungshaltung „nörgelnder Leser“¹¹² zu enttäuschen: „Aber ja doch, ein fettes, ungerechtes Trotzdem zweimal rot unterstrichen, denn ob du willst oder nicht, hier bestimme ich. [...] Ich erzähle jetzt, was ich [...] weiß.“¹¹³

2. Identität und Erinnerung

Beschäftigt man sich mit dem Judentum, so wird man wohl einige Male mit der Aussage konfrontiert werden, die Juden seien ‚das Volk des Buches‘. Tatsächlich sind schriftliche Dokumente gerade in Bezug auf die Religion von großer Bedeutung: der *Tenach* – die hebräische Bibel – und die darin enthaltene *Torah* spielen eine wichtige Rolle; ebenso wie die *Mischna* – ein umfassender Gesetzeskodex, in dem die Zehn Gebote erklärt und erweitert werden – oder der auf ihr basierende *Talmud*.

In jenen Texten werden teilweise neben Passagen von religiöser Bedeutung auch historische Ereignisse geschildert, selbst wenn es – ausschließlich aus der Perspektive der Geschichtsschreibung – schwer entscheidbar ist, ob es sich um real Geschehens handelt, da die biblische oft auch die einzige Quelle darstellt. Welche Rolle die Geschichtsschreibung für die Juden spielt, was aus der Geschichte als erinnerungswürdig ausgewählt wurde, in welcher Form diese Elemente für die Nachwelt bewahrt wurden und in welcher Weise beispielsweise religiöse Texte in diese Erinnerungsprozesse involviert sind, kann im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit nicht beantwortet werden.¹¹⁴ Die Verbindung zwischen Rückschau und Religion scheint – soviel kann an dieser Stelle jedoch angemerkt werden – jedenfalls offenbar nicht vollkommen von der Hand zu weisen sein:

¹⁰⁹ Honigmann (2005), S. 96.

¹¹⁰ ebd.

¹¹¹ ebd. S. 84.

¹¹² ebd. S. 114.

¹¹³ ebd.

¹¹⁴ zu den eben genannten Fragestellungen vgl. Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle / London: University of Washington Press 1982.

„Erinnerung spielt eine zentrale Rolle in der jüdischen Religion. [...] Erinnert werden die Gebote [...] Gemäß dieser Geschichtsauffassung werden spätere Ereignisse im Spiegel der biblischen Geschichte gesehen und verstanden – die Gebote der Tora gelten als ewiger Rahmen des jüdischen Lebens.“¹¹⁵

Das hebräische Wort זכר – zuchar (er erinnerte sich) – wird in der Torah unter Einbeziehung aller abgewandelten Formen 169 Mal verwendet.¹¹⁶ Der Aufruf, nicht zu vergessen, zu gedenken, ist also ein sehr vielstimmiger; und schon allein durch viele Feiertage wird dieser Aufforderung – ähnlich wie in vielen anderen Religionen – Rechnung getragen.¹¹⁷

Auf die Bedeutung der Erinnerung in religiösen Texten hinzuweisen, scheint mir in diesem Zusammenhang jedoch vor allem deswegen relevant, weil sich daran ablesen lässt, dass die häufige Bezugnahme auf die Vergangenheit nicht – wie man vielleicht annehmen möchte – erst im Rahmen des Shoah-Gedenkens beginnt, sondern auch unabhängig davon einen wichtigen Bestandteil jüdischer Kultur darstellt. Laut Yerushalmi hätten „die Juden den Ruf, eines der am stärksten historisch orientierten Völker zu sein, mit dem längsten und hartnäckigsten Gedächtnis“¹¹⁸.

Untersuchungsgegenstand dieser Diplomarbeit sind jedoch weder historische noch religiöse Texte, sondern literarische; die Frage nach der Vergangenheit und vor allem nach der Erinnerung an sie stellt sich dennoch. Im Sinne meiner übergeordneten Forschungsfrage soll im Rahmen dieses Kapitels geklärt werden, inwiefern die Rückschau auf die Vergangenheit die Identität der Figuren zweiter Generation prägt. Stehen die Figuren der Vergangenheit vorwiegend positiv oder negativ gegenüber? Ist sie als ein Erfahrungsschatz zu betrachten, oder eher als Belastung im Sinne des bereits eingangs zitierten Charles Lewinskys Emanuel Goldfarb, für den die Vergangenheit „die jüdische Krankheit“¹¹⁹ darstellt, die sich dermaßen anhäuft, „dass man mit dem Wegräumen gar nicht nachkommt“¹²⁰?

2.1 Erzählte Erinnerung – erinnerndes Erzählen:

Zweifellos spielen die Vergangenheit und vor allem die Erinnerung an sie für die drei im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit analysierten Texte eine entscheidende Rolle; sie prägen – wie sich im Verlauf der Analyse zeigen wird – die Werke nicht nur inhaltlich, sondern sind auch für die Erzählstruktur konstitutiv.

¹¹⁵ Sabine Hödl / Eleonore Lappin (Hgg.): *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*. Berlin / Wien: Philo 2000, S. 7.

¹¹⁶ vgl. Yerushalmi (1982), S. 17.

¹¹⁷ vgl. Albert H. Friedlander: „Sachor im jüdischen Denken.“ in: Sabine Hödl / Eleonore Lappin (Hgg.): *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*. Berlin / Wien: Philo 2000, S. 7-31, S. 11f.

¹¹⁸ Yerushalmi (1982), S. 10.

¹¹⁹ Lewinsky (2005), S. 40.

¹²⁰ ebd.

In erster Linie sind die Themenkreise *Erinnerung* und *Vergangenheit* als Anstoß für das Erzählen selbst zu betrachten. In Eva Menasses *Vienna* übernimmt die Erzählerin die Rolle der Familienchronistin; ihre Aufzeichnungen betreffen die Generationen vom Urgroßvater bis hin zu den Enkelkindern der zweiten Generation. Die auf diese Weise entstehende Chronik ist jedoch weniger zu verstehen als eine Ansammlung von nachprüfbarer Daten und Fakten, sondern vielmehr als eine Sammlung von Anekdoten, die im Familienkreis immer wieder erzählt und von Generation zu Generation „fast unmerklich [wie] das Staffelholz weitergegeben“¹²¹ werden. Der Wahrheitsgehalt des Erzählten wird dabei – oftmals sogar ausdrücklich im Text selbst – bezweifelt, Geschichten, die auch Raum für Spekulationen lassen bzw. aus Mangel an Beweisen lassen müssen, liegen zuweilen in Variationen vor. Der Erzählprozess ist hier also nicht vor dem Hintergrund eines dokumentarischen Interesses zu sehen, sondern sozusagen eher als ‚Kunst zu fabulieren‘.

„Ich habe bis heute die ältesten Geschichten am liebsten. Sie sind am offensten und am verheißungsvollsten, weil ihr wahrer Kern so verschwindend weit zurückliegt und deshalb fast alles erlaubt ist.“¹²²

Der Prozess des immerwährenden Wieder- und Neuerzählens der Episoden aus der Familiengeschichte wird im Text mit jenem sich durch den Roman ziehenden ironischen Unterton als „Em-Em“¹²³ bezeichnet, als „manisches Mythologisieren“¹²⁴ – ein Brauch, der nicht von allen Familienmitgliedern kritiklos hingenommen wird:

„,[I]hr habts doch alle einen Vergangenheitswahn.“ Daß [sic!] wir vergessen hätten, selbst zu leben, fuhr sie [Tochter eines Cousins der Erzählerin] fort [...], weil wir verzweifelt nach Anweisung und Anleitung suchten, nach politischer und ideologischer Lenkung aus der Vergangenheit. [...] [U]nsere Familiengeschichte bestehe doch nur aus geschönten Anekdoten einerseits, aus um so auffälligeren Lücken andererseits.“¹²⁵

In diesem Zitat wird ein für die drei ausgewählten Texte vor allem im Umgang mit Vergangenheit und Erinnerung paradigmatischer Begriff aufgegriffen – der Begriff der *Lücke*: Geschehnisse spielen sich „aus Gründen, die keiner mehr weiß“¹²⁶ ab, der Anspruch auf Glaubwürdigkeit wird durch ein eingestreutes „aber wer weiß“¹²⁷ relativiert. Dass die von Menasses Erzählerin geschilderten Szenen nicht zwingend mit der im Roman entworfenen Wirklichkeit übereinstimmen, wurde bereits festgestellt und dass die Vergangenheit von jenen, die die Anekdoten zum Besten geben, manchmal zurechtgebogen zu werden scheint, ist angesichts der zahlreichen Leerstellen in der Familiengeschichte nicht verwunderlich. Die

¹²¹ Eva Menasse: *Vienna. Roman*. München: btb Verlag ⁴2007, S. 373.

¹²² ebd.

¹²³ ebd. S. 371.

¹²⁴ ebd.

¹²⁵ ebd. S. 391.

¹²⁶ ebd. S. 172.

¹²⁷ ebd. S. 400.

Erzählenden versuchen, diese Lücken zu füllen, um die Familiengeschichte – die letztlich auch ihre eigene ist – zu kompletieren, aber auch, um Verhaltensweisen früherer Generationen und die Mechanismen, nach denen die Familie funktioniert, zu verstehen:

„Das Unbekannte wurde umkreist, Theorien wurden aufgestellt, Vermutungen geäußert, desto aufgeregter, je weniger eine Klärung möglich war. Hatten die Großeltern je über eine Flucht nachgedacht? Hatten sie sich, wie so viele andere, zu lange in Sicherheit gewiegt? Hatte mein Großvater wirklich als Zwangsarbeiter am Donau-Oder-Kanal mitgearbeitet, an dem wir später alle zusammen so herrliche Sommer verbracht haben, während er immer im langen Anzug, still unter dem Sonnenschirm saß? Was war wirklich mit dem Teppich geschehen, dem ‚einzigen Stückl von Wert‘, um den meine Großmutter in den Tagen vor ihrem Tod unaufhörlich geklagt hatte?“¹²⁸

Wie die einzelnen Familienmitglieder mit diesen Nachforschungen umgehen, ist verschieden. Der Bruder der Erzählerin – beruflich bezeichnenderweise als Historiker tätig – versucht beispielsweise, an offizielle Zeugnisse zur Geschichte des Großvaters zu kommen¹²⁹, was als Versuch gedeutet werden könnte, die vagen Anekdoten auf ein Fundament aus beweisbaren Daten zu stellen. Eben dieser Versuch zeigt sich auch bei Barbara Honigmann, wenn die Erzählerin immer wieder offizielle Dokumente – wie beispielsweise den Meldezettel der Großeltern¹³⁰ – in ihren Text einflicht oder sogar aus ihnen zitiert. Diese Suche nach sozusagen ‚materieller Erinnerung‘ in Form von Dokumenten könnte als der Versuch gedeutet werden, Wissensinhalte in das *Speichergedächtnis* zu überführen und sie so längerfristig vor dem Vergessen zu bewahren.

Was nun den Effekt des Erinnerns betrifft, stehen einander bei Menasse zunächst zwei konträre Ergebnisse gegenüber: Einerseits trägt – vor allem das gemeinschaftliche – Erinnern zur Stiftung des familiären Zusammengehörigkeitsgefühls bei, es schafft ein Gefühl von Vertrautheit, von ‚Heimat‘. Erinnern wird assoziiert mit „Heimeligkeit dieses familiären Sagengutes, in das wir uns lustvoll einwickeln, weil es unser flüchtiges Zusammensein mit einer kurzen, aber kräftigen Wurzel in der Vergangenheit verankerte“¹³¹.

Andererseits ist den Sich-Erinnernden auch bewusst, dass gerade die Vergangenheit das Familiengleichgewicht auf eine harte Probe stellt, sodass sie möglicherweise nur in der bereits zitierten Form von geschönten Anekdoten erträglich ist, dass es „nur eine Frage der Zeit [ist] [...] , bis [die] verminten Familiengeschichte hochgehen und zerreißen würde, was sie eigentlich zusammenhalten hätte sollen“¹³². Letztlich führen an die Vergangenheit gebundene Disputationen zu einer Entfremdung der Familie:

„Solange mein Vater, meine Mutter, mein Onkel, die Tante Ka und die kleine Engländerin lebten, die die Widersprüche und die Ungereimtheiten unserer Familie verkörperten, als Beweis für alles, was möglich

¹²⁸ Menasse (2007), S. 374.

¹²⁹ vgl. ebd. S. 374.

¹³⁰ vgl. Honigmann (2005), S. 103.

¹³¹ ebd. S. 372.

¹³² ebd. S. 369.

ist, so lange konnten wir Kinder die besten Freunde sein und Mitglieder einer Familie. Doch als diese Generation tot war, kämpften wir traurigen Diadochen um eine Deutungshoheit, die vor uns keiner gebraucht hatte. Und so muß [sic!] es hier eben zu Ende gehen, mit meiner lustigen Familie und dem ganzen herrlichen ‚Em-Em‘“.¹³³

Darüber hinaus kommt dem Erinnern jedoch auch die Funktion eines ‚Hoffnungsträgers‘ zu. Die Geschichten werden „bis ins bizarre Detail ausgeschmückt, damit sich der erfolgreiche Ausgang der Geschichte dann umso triumphaler davon abhebe. Das Steuer herumreißen, against all odds, das war das geheime Thema all dieser Klassiker unserer Familienanekdoten“¹³⁴. Ob sich nun die Tatsache, dass Erinnerung in *Vienna* auch mit Hoffnung in Verbindung gebracht wird, auf das folgende Prinzip zurückgeführt werden kann, ist nicht mit Sicherheit festzustellen; trotzdem sei an dieser Stelle angemerkt, dass Erinnerung und Hoffnung offenbar auch in der jüdischen Religion miteinander verknüpft sind:

„Am Pessachabend öffnen wir die Türen unserer Häuser und laden den Propheten Elijah ein, damit er uns in der Erwartung des messianischen Reichs unterstütze, aber er kam bisher nicht. Trotzdem erinnern wir uns an das biblische Versprechen, denn Erinnerung bedeutet immer Hoffnung auf die Zukunft.“¹³⁵

In Bezug auf die Themen *Vergangenheit* und *Erinnerung* bietet sich bei Gila Lustiger ein ähnliches Bild. Auch hier wird das Erinnern Ausgangspunkt und Strukturgeber des Erzählens zugleich. In *So sind wir* gruppiert sich die Handlung zumindest im ersten Teil wesentlich um sogenannte „Erinnerungsknoten“¹³⁶, die die Erzählerin durch das Erzählen aufzulösen versucht. Der Wunsch der Auf- bzw. der Loslösung von an die Vergangenheit gebundenen Problemstellungen wird bereits in einer zweiseitigen, prologartigen Passage deutlich, die dem Roman vorangestellt ist: Die Erzählerin nimmt darin Bezug auf die „in [ihrem] Hirn gefesselte Vergangenheit“¹³⁷, auf einen „Erinnerungsgiftstoff“¹³⁸, auf den „Schlamm [der] Kindheit“¹³⁹ und stellt klar, dass sie sich dieser Einflüsse entledigen will. Während die eben zitierten Ausdrücke wohl auf die schon erwähnten Erinnerungsknoten zu beziehen sind, wird der Versuch des Loslösens an dieser Stelle offenbar als sportliche Betätigung chiffriert:

„Und dann dachte ich, während ich meine monotonen Runden drehte, rannte, schwitzte, rannte, Schritt für Schritt für Schritt, dring in sie ein, lass die Kindheit reden, Schritt für Schritt für Schritt...“¹⁴⁰

Bei konsequenter Weiterverfolgungen dieser Annahme wird auch deutlich, dass die Erinnerung hier offenbar als zirkulärer Prozess zu verstehen ist: Die Gedanken kreisen in einer monotonen Bewegung um die immer gleichen, an die Erinnerungsknoten gebundenen

¹³³ Honigmann (2005), S. 392f.

¹³⁴ ebd. S. 106f.

¹³⁵ Friedlander (2000), S. 20f.

¹³⁶ Lustiger (2007), z.B. S. 9.

¹³⁷ ebd. S. 7.

¹³⁸ ebd.

¹³⁹ ebd.

¹⁴⁰ ebd. S. 8.

Themen: „Erlebtes wird mit Gehörtem verwoben, Familienlegenden von armen Schluckern gratis hinzugefügt, Erdachtes wird ganz unauffällig eingeschoben, bis ein Knoten entsteht“¹⁴¹. Gila Lustigers Erzählerin nimmt also gleich von Beginn an Bezug auf die schmerzhafte Komponente der Erinnerung. Die im folgenden Zitat vorkommenden Zeitungen können als Symbol für das Festhalten der Vergangenheit verstanden werden, eine genauere Analyse dieses Symbols folgt jedoch an späterer Stelle, da dieses Motiv auch in Zusammenhang mit der Geschichte des Vaters steht:

„Wenn mir Zeitungen läppisch erscheinen, dann nur aus diesem einen Grund, sei sie die Vergangenheit mit der Gegenwart verschönern und Erinnerung eine Krankheit ist. Um sie zu bekämpfen muss man alle erinnungsfizierenden Orte und Dinge meiden. Sie ausgrenzen, so wie man zur Zeit der großen Seuchen Stadtteile markiert und verboten hat.“¹⁴²

Die Erzählerin empfindet Erinnerung zunächst als etwas Negatives, das es zu kontrollieren gilt, doch schon bei Betrachtung folgender Formulierung im Text zeigt sich, dass sie sich bald des Eigenlebens bewusst wird, das die Erinnerung, die sich weder auf Knopfdruck ein- noch ausblenden lässt, führt: „Und noch eine Erinnerung, ganz vage, die da *hochkommt* [keine Hervorhebung im Original]“. Die Erinnerung ist nicht auszublenden, sie ist im Leben der Erzählerin immer latent vorhanden, vielmehr liegt sie sogar „[g]anz oben, wie alles bei uns, das der Vergangenheit angehört[e]“¹⁴³. Trotz dieser starken Präsenz ist die Erinnerung jedoch ebenso von Lückenhaftigkeit geprägt, wie bei Eva Menasse: „Ich möchte, obwohl ich nichts weiß, eine andere Hypothese aufstellen. Die Wahrheit ist wohl zwittrig, sie liegt in der Mitte.“¹⁴⁴ Wie es zu dieser Lückenhaftigkeit kommt, wird ebenfalls an späterer Stelle erläutert werden. Für den Erinnerungsprozess im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass es sich dabei auch bei Lustiger häufig um ein Wachhalten bzw. um ein Formulieren von „Legende[n]“¹⁴⁵ handelt. Dabei versucht die Erzählerin ebenfalls, die Erinnerung an etwas spärlich vorhandenes Faktisches zu binden wie beispielsweise an einen Briefbeschwerer aus dem Besitz der Großmutter. Letztlich muss sie jedoch feststellen, dass selbst Materielles etwaige Erinnerungslücken nicht zu füllen vermag: „[D]er Briefbeschwerer bleibt stumm, mir fehlt die Erinnerung, die ihn gesprächig macht.“¹⁴⁶

Bei dieser bodenlos scheinenden Fragmenthaftigkeit der Erinnerung kann sich die Erzählerin offenbar nicht der Vorstellung erwehren, der Prozess des Erinnerns an sich sei unmöglich, vielleicht unerwünscht. Dies zeigt sich beispielsweise anhand der Vaterfigur, die sich dem Lesen und Archivieren von Zeitungsausschnitten verschreibt:

¹⁴¹ Lustiger (2007), S. 102.

¹⁴² ebd. S. 15.

¹⁴³ ebd. S. 102.

¹⁴⁴ ebd. S. 107.

¹⁴⁵ ebd. S. 120.

¹⁴⁶ ebd. S. 81.

„Leidenschaftlich riss mein Vater Artikel heraus, leidenschaftlich verlor er sie. So zumindest kam es mir vor: geblättert, überflogen, herausgerissen, zusammengefaltet, verloren. Das kann nicht jeder. mein Vater konnte auch anders, der wollte nur nicht. Als Kind stieg in mir der Verdacht auf, dass es sich bei der täglichen Verliererei nicht um Nachlässigkeit handelte, sondern um ein kompliziertes, zeitraubendes Verfahren, gewissenhaft geplant und ausgeführt, für das es mathematische Genauigkeit, Ausdauer und Präzision bedurfte.“¹⁴⁷

Das möglicherweise absichtliche Verlieren könnte symbolisch für die Unfassbarkeit der Vergangenheit durch die Erinnerung gedeutet werden. Der Versuch, der Vergangenheit durch Archivieren der Zeitungsausschnitte ein Gesicht zu verleihen, sie zu durchschauen und die Zeitungsausschnitte gewissermaßen als Zeitzugzeug einzusetzen, schlägt fehl: „Nie fand er sie, die Wahrheiten und Halbwahrheiten, in fetten Schlagzeilen, die doch nichts geändert hätten.“ Die Vergangenheit ist ein scheinbar ungreifbarer Begriff und (Zeitungs-)Wörter sind offenbar am wenigsten dafür geeignet, diese Abstraktheit aufzuheben, da

„sie bereits abgedankt haben, kaum dass sie ihre Herrschaft antreten, und dass die Zeit an ihrem Thron rüttelt, während sie sich noch selbstgefällig spreizen und recken[.] Wissen sie, dass sie immer nur die vorletzte Version der Wirklichkeit fesseln, weil die Wirklichkeit schon zu einer anderen Verabredung, einer anderen Wahrheit davoneilt, während sie auf ihrem Standpunkt beharren?“¹⁴⁸

Nichtsdestotrotz versucht der Vater, die Vergangenheit zu strukturieren – dazu bedient er sich „eines gewaltigen, unauffindbaren Archivs [...], das [er] angelegt hat, um die Welt zu verstehen.“¹⁴⁹ Erinnerung dient also nicht nur dazu, die Vergangenheit zu bewahren, sondern sie ist offenbar auch Ausdruck eines Versuchs, die Welt zu begreifen – eine Welt

„aus Druckerschwärze, Konflikten, Furcht, Analysen, Unheil, Hoffnung, Torheit und Prognosen, die von fleißigen Händen in Spalten gezwängt werden. Meines Vaters Welt ist eine unheilvolle, furchtbare, dumme Welt, wenn auch übersichtlich und ordentlich in Spalten gezwängt.“¹⁵⁰

Zu diesem Wunsch nach Weltverständnis gehört auch das Selbstverständnis – der Vater sammelt „Geschichten wie Scherben eines zerbrochenen Spiegels“¹⁵¹. Betrachtet man den Spiegel als ein Instrument, um sich selbst zu erkennen, wird bereits an dieser Stelle deutlich, dass das Ich des Vaters von Divergenz geprägt ist; es ist genauso fragmentarisch wie die Erinnerung selbst.

Bei Gila Lustiger steht das Erinnern also ebenfalls im Zentrum des Erzählens, wobei die Erzählerin sich für die große Rolle, die sie der Vergangenheit zugesteht, einer Freundin – in Vertretung für die etwaige kritische Leser – gegenüber rechtfertigt:

„Ob ich verrückt sei, wollte sie wissen, ob mir nicht bewusst sei, dass alle irgendwann einmal über die Erinnerung geschrieben hätten. [...] Ob mir entgangen sei, dass Erinnerung überhaupt das Thema sei, soweit das überhaupt zurückverfolgt werden könne, sei das Thema der Literatur Erinnerung und Vergessen. [...] Ich äffe die Erinnerung nicht nach, und ganz bestimmt habe ich auch kein Bedürfnis, vor

¹⁴⁷ Lustiger (2007), S. 10.

¹⁴⁸ ebd. S. 9.

¹⁴⁹ ebd. S. 23.

¹⁵⁰ ebd. S. 21.

¹⁵¹ ebd. S. 24.

ihr auf den Knien zu liegen. Erinnerungen sind mir scheißegal, und Fakten sind leer. Mir geht es nur ums Gefühl. Der Rest ist Schwindel.“¹⁵²

In diesem Sinne wird auch Lustigers Erzählerin zur Chronistin – zur „Gefühlschronistin [der] Familie“¹⁵³.

Die Passagen, in denen Vergangenheit und Erinnerung als unangenehme Prozesse dargestellt werde, sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Roman in diesem Zusammenhang auch positive Aspekte aufgezeigt werden; die dialektische Sicht auf die Erinnerung als Schatz einerseits und als Last andererseits wird jedoch dennoch aufrechterhalten:

„Eigentlich, sagte Dominique [...], müsse man sich glücklich schätzen, und ob es nicht wunderbar sei [...], dass einem die exquisiten Augenblicke der Kindheit unversehrt und lebenslänglich zur Verfügung stünden [...], man solle hingegen ja nicht glauben [...], dass sich die Dämonen der Kindheit einfangen, fesseln und bändigen ließen. Dämon bliebe Dämon, selbst der Zeit entrissen, ausgestopft und präpariert wie ein armseliges Ausstellungsstück.“¹⁵⁴

In „das große Sammelsurium der Erinnerung“¹⁵⁵, aus dem sich das Erzählte speist, gehört letztlich also auch Positives, wenn es nur „aus dem Stoff gemacht [ist], der Erinnerung wird“¹⁵⁶.

Wie der Titel bereits andeutet, spielt die Vergangenheit auch in Barbara Honigmanns *Damals, dann und danach* eine Rolle; der Titel nimmt jedoch bereits vorweg, dass der Text es sich auch zur Aufgabe macht, über den Tellerrand der Vergangenheit hinauszublicken.

Die Wichtigkeit des Sich-Erinnerns wird bei Honigmann immer wieder betont: „,Die Erinnerung ist ein großes Verlangen‘ [...] diesen Satz habe ich natürlich schon in vielen Varianten gehört oder gelesen. ,Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung‘ hat, glaube ich, Martin Buber noch heftiger gesagt oder zitiert.“¹⁵⁷

Trotzdem wird die Erinnerung auch bei Honigmann als etwas Fragmentarisches, Legendenhaftes dargestellt:

„Ein Fotoalbum besaß meine Mutter nicht, nur einen Pappkarton, in dem ich oft wühlte und aus dem ich die Fotos einzeln herausfischte, und zu entschlüsseln suchte, was darauf zu sehen und auch, was darauf nicht zu sehen war[.]“¹⁵⁸

Erinnerung wird hier auf metaphorische Weise als diffus dargestellt: Das Fotoalbum als systematisierende Instanz fehlt, sodass die Erzählerin nur in der durch Fotos symbolisierte

¹⁵² Lustiger (2007), S. 142f.

¹⁵³ ebd. S. 164.

¹⁵⁴ ebd. S. 225.

¹⁵⁵ ebd. S. 260.

¹⁵⁶ ebd.

¹⁵⁷ Honigmann (2005), S. 101.

¹⁵⁸ ebd. S. 105.

Vergangenheit *wühlen* kann. Die Begegnung mit der Vergangenheit erhält somit Zufallscharakter und ist an die Fähigkeit der Erzählerin gebunden, anhand spärlicher Anhaltspunkte Hypothesen über Geschehens aufzustellen.

Die fragmentarische Überlieferung des Vergangenen wird auch an anderer Stelle deutlich:

„Fast alle diese Inseln sind schon in einer fernen Vergangenheit untergegangen, und existieren nur noch in Legenden und Erzählungen oder Fragmenten von Erzählungen über frühere Generationen in einer früheren Zeit. Einige dieser Inseln aber ragen noch deutlich in die Gegenwart hinein oder wenigstens in eine sehr nahe Vergangenheit, in die Lebensgeschichte meiner Eltern und in mein eigenes Leben.“¹⁵⁹

Mit jenen *Inseln* spielt die Erzählerin auf das Phänomen der Diaspora, der Verstreutung der Juden über die ganze Welt an; die Inseln stehen dafür für die Wurzeln der Erzählerin

„aus fast allen Ländern Europas, und ich bin darauf manchmal ein bißchen [sic!] stolz, obwohl es dafür ja keinen Grund gibt, denn die meisten dieser Herkünfte sind ja längst verlösch. Sie ragen in der Erinnerung auf wie Inseln im Meer des Exils.“¹⁶⁰

Bemerkenswert an diesem Zitat ist die Bindung von Erinnerung an Orte, die als Versuch gedeutet werden könnte, die im Text ohnehin bereits als flüchtig dargestellte Erinnerung mit einem materiellen und damit dauerhafteren Charakter zu versehen.

Diese Rückbindung von Erinnerung an Orte zeigt sich auch an anderer Stelle:

„[Es war die] Gruppe derjenigen, die so sehn suchtvoll auf dem jüdischen Friedhof spazieren gegangen waren und sich mit den unkenntlichen Fragmenten ihrer Geschichte nicht mehr zufrieden geben wollten.“¹⁶¹

Friedhöfe können ganz ohne metaphorische Argumentation als Orte der Erinnerung betrachtet werden; so überrascht es auch nicht, dass die Figuren der zweiten Generation sich auf im Versuch, Lücken in ihrer Geschichte zu schließen, dort einfinden. An den Friedhofsbesuchen zeigt sich jedoch auch abermals die gemeinschaftsstiftende Funktion von Vergangenheit und Erinnerung:

„Es schien mir, als ob auf diesem unübersichtlichen, halb zugewachsenen Ort, mit den labyrinthartigen Wegen, auf denen man sich immer wieder verlief, mit seinen fremden Zeichen [=Hebräisch] und immer wiederkehrenden Namen, Orten und Lebensaltern, ein Netz spannte, in das meine Eltern und Großeltern und auch ich selber verwoben waren, und daß [sic!] wir vielleicht doch nicht so isoliert nur jeder für sich geboren waren, jeder ein einzelner, ganz wurzeloser Mensch.“¹⁶²

Andererseits ist der Friedhof bei Honigmann auch ein Ort, an dem der Erzählerin die Lückenhaftigkeit der Familiengeschichte direkt vor Augen geführt wird: Nach dem Tod der Mutter fallen der Erzählerin Dokumente in die Hände, die eine Beerdigung der Großeltern in London bescheinigen.¹⁶³ Als sie sich mit diesen Angaben, die zu den wenigen greifbaren Informationen über die Familie gehören, auf die Suche nach den Gräbern macht, muss sie

¹⁵⁹ ebd. S. 89f.

¹⁶⁰ ebd. S. 89.

¹⁶¹ Honigmann (2005), S. 29.

¹⁶² ebd. S. 28.

¹⁶³ vgl. ebd. S. 20.

feststellen, dass sich selbst in diesem Falle eine Leerstelle ergibt – das Grab der Großmutter ist unauffindbar:

„Da, wo es sein müßte [sic!], ist nur ein leerer Platz, eine Lücke zwischen den anderen Gräbern, nur Sand, Kies auf einem flachen Hügel, kein großer oder kleiner Stein, gar kein Stein, nur Erde mit ein bisschen Unkraut.“¹⁶⁴

2.2 Die *Erste Generation*:

Beschäftigt man sich mit dem Thema der Juden zweiter Generation, wird sich wohl an einem Punkt der Auseinandersetzung die Frage nach der *Ersten Generation* ergeben. Ein Blick auf die Benennung der ersten Gruppe zeigt bereits, dass sie von zweiterer in Abhängigkeit gedacht oder zumindest mit ihr in Beziehung gebracht wird. Diese also bereits auf begrifflicher Ebene herstellte Verbindung lässt erahnen, dass sie auch für das Identitätsverständnis der Nachgeborenen eine wichtige Rolle spielt. Auch Helene Schruff gibt eine Beobachtung zu Protokoll, die diese Hypothese plausibel erscheinen lässt: „[D]ie Reflexion der literarischen Figuren über die Bedeutung, die ihre Eltern für ihre Bewußtseinsbildung [sic!] haben, [ist] in der Tat ein wichtiges Motiv für die literarische Identitätskonstruktion.“¹⁶⁵ Schruff bezieht sich hier nur auf Gruppe der Eltern; für meine Analyse scheint es mir jedoch angebracht, den Begriff der *Ersten Generation* nicht nur auf die Elterngeneration zu beschränken, sondern ihn auf all jene Mitglieder einer Familie auszuweiten, die selbst von den Verbrechen der Nationalsozialisten betroffen waren. Mit ‚betroffen‘ sei in diesem Zusammenhang nicht nur die Deportation in Konzentrationslager gemeint, sondern beispielsweise auch eine Flucht in diverse Exilländer.¹⁶⁶

Die Auseinandersetzung mit der Elterngeneration geschieht dabei nicht immer in einem lupenrein positiven Licht, da die Erzähler durchaus auch Kritik an ihren Vorgängergenerationen üben. Ins Blickfeld der zweiten Generation geraten Männer wie Frauen, wobei gerade einer kritische Auseinandersetzung mit weiblichen Familienmitgliedern „wegen der Matrilinearität des Judentums“¹⁶⁷ eine existentielle Tragweite bei[zumessen ist]“¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Honigmann (2007), S. 37.

¹⁶⁵ Schruff (2000), S. 53.

¹⁶⁶ Diese Überlegungen zum Begriff der *Ersten Generation* sind auch für die ausgewählten Zitate aus der Sekundärliteratur mitzudenken. Wird dort der Begriff *Eltern* verwendet, so ist er in der vorliegenden Diplomarbeit – ohne entsprechende Hinweise – mit dem Begriff der *Ersten Generation* wie eben definiert austauschbar.

¹⁶⁷ Nach halachischen Richtlinien werden nur Kinder einer jüdischen Mutter als Juden betrachtet.

¹⁶⁸ Schruff (2000), S. 54.

Dass die Beschäftigung mit diesen Generationen wohl mit dem vielleicht auch unbewussten Ziel eines „innere[n] Selbstfindungsprozesses“¹⁶⁹ geschieht, wird im Rahmen der Analyse der Primärliteratur deutlich werden. Dass dieser entwicklungsbedingt vollkommen normale Versuch, sich als Heranwachsender von der Familie zu emanzipieren, für die jüdischen Figuren zweiter Generation trotzdem unter anderen Vorzeichen stattfindet, ist dabei zu im Gedächtnis zu behalten, „denn diese Ablösungsbestrebungen bleiben aufgrund der besonderen Situation in den Familien der Shoah-Überlebenden auch für die erwachsenen Kinder ambivalent“¹⁷⁰.

Doch wer sind nun die Mitglieder dieser *Ersten Generation*; wie werden sie dem Leser in den analysierten Texten vorgeführt?

Bei Gila Lustiger kommt diese mitunter an die Eltern gebundene Selbstdefinition der Erzählerin bereits auf der ersten Seite des Romans zum Ausdruck. Auf den Einfluss ihrer Erziehung auf ihre Entscheidung Bezug nehmend, sich selbst mit großer Rücksichtslosigkeit zu begegnen, liefert sie dem Leser sogleich konkrete Informationen über ihre Eltern:

„[Ich hatte beschlossen], von nun an noch rücksichtsloser mit meinem Körper umzugehen, um ihn und mich zu einem disziplinierten Vollstrecken meines Willens zu machen, weil Menschen, so hatten es mir mein Vater, der Auschwitzüberlebende, und meine Mutter, Tochter eines zionistischen Pioniers, beigebracht, nicht an ihrer Willenskraft, sondern an ihren Gefühlen zugrunde gehen[.]“¹⁷¹

Bereits aus diesem Zitat lassen sich zwei wichtige Aspekte für das Umgehen der zweiten mit der vorhergehenden Generation ablesen: Einerseits ist es das Verhältnis von einem gewissen Maß an Distanziertheit geprägt – die Elternbeschreibung im obigen Zitat lässt keine Rückschlüsse auf eine besonders innige Eltern-Kind-Beziehung zu, sondern mutet fast wie die Betrachtung durch eine außerhalb der Familie stehende Person an. Die Vektoren, mit Hilfe derer die Eltern beschrieben werden, haben nichts mit ihrer Elternrolle zu tun, es wohnt ihnen vielmehr das Potential inne, die Beschriebenen gewissermaßen zu Helden zu stilisieren: Der Vater macht das Unmögliche möglich, indem er aus Auschwitz – dem wohl symbolträchtigsten Ort für die nationalsozialistische Massenvernichtungspolitik – zurückkehrt; er wird als „Held“¹⁷² geschildert, fast wie ein Denkmal, da er „stand wie erstorben [...], ein absolutes Bild männlicher Hartnäckigkeit“¹⁷³. Ebenso haftet der Mutter durch den Vater, der sich für die Errichtung einer neuen Heimat für das jüdische Volk einsetzt, etwas Heroisches an.

¹⁶⁹ Schuff (2000), S. 54.

¹⁷⁰ ebd. S. 56.

¹⁷¹ Lustiger (2005), S. 7.

¹⁷² ebd. S. 10.

¹⁷³ ebd.

Die fragwürdige Nähe zwischen Eltern und Kindern zieht sich in weiterer Folge wie ein roter Faden durch den Roman. Zunächst wird sie sich am Beispiel des Vaters vorgeführt, genauer gesagt an der „Abwesenheit [des] lesenden Vaters“¹⁷⁴, der sich – unter anderem zeitunglesend¹⁷⁵ – in seine Welt zurückzieht. Dass das Motiv des Vaters, der „nah und doch so fern und unzugänglich“¹⁷⁶ in den Werken deutsch-jüdischer Autoren zweiter Generation keine Seltenheit ist, merkt auch Helene Schruff an. Ihrer Analyse zufolge sind „[d]ie Protagonisten der ‚Zweiten Generation‘ [...] seltsam vaterlos, auch wenn die Väter mit der Familie leben“¹⁷⁷.

Der Vater bei Lustiger, der – bezeichnenderweise – am liebsten im Dunkeln liest, scheint für die Erzählerin eher den Charakter einer mystischen Gestalt als den einer greifbaren Bezugsperson zu haben.

„Kein Jude kann der Realität entfliehen, und wenn er es versucht, dann bezahlt er seine Realitätsflucht mit dem Leben. Mein Vater las Zeitung, um sich der Welt zu stellen, doch zeitungslesend entfloh er unserer Kinderwelt.“¹⁷⁸

Der Vater bleibt also in der Dunkelheit, die Erzählerin nützt jede Möglichkeit, um sich ihm zu nähern – und sei es nur, um sein Räuspern zu hören, das ein Gefühl von Geborgenheit schafft. Diese Annäherungsversuche sind verbunden mit einem eifersüchtigen Wettstreit um die Aufmerksamkeit des Vaters, den die Erzählerin mit Mutter und Schwester führt.¹⁷⁹

Im Zuge des Ringens darum, vom Vater bemerkt zu werden, dringt die Erzählerin „hartnäckig und verbissen [in] die Erwachsenenwelt“¹⁸⁰ vor. Dieses Vorhaben schlägt jedoch fehl, „denn der Vater war in seiner Männerwelt, und ich war hier in meiner Kinderwelt. Der eine hüben, der andere drüben, wie es sich gehört“¹⁸¹.

Trotz der Tatsache, dass die Erzählerin nicht ohne ganz anklangenden Unterton die von Kindesbeinen an erfahrene Abwesenheit des Vaters schildert, bleibt letzterer schließlich eine positive Figur:

„[D]ie Dinge [tanzen], geraten ins Wanken und spielen verrückt bis sie von Vaterhand zum Einhalten gebracht werden, irgendwann, ganz vorsichtig, streicht seine Hand über den verträumten Kinderkopf. Dann holt er mich zurück, und ich blicke auf und sehe verwirrt und beschämmt, wieder einmal ertappt, in sein lächelndes, wissendes, zärtlich verschnürtes Gesicht.“¹⁸²

¹⁷⁴ Lustiger (2005), S. 17.

¹⁷⁵ vgl. ebd. S. 9.

¹⁷⁶ ebd. S. 14.

¹⁷⁷ Schruff (2000), S. 69.

¹⁷⁸ Lustiger (2005), S. 23.

¹⁷⁹ vgl. ebd. S. 11f.

¹⁸⁰ ebd. S. 12.

¹⁸¹ ebd. S. 13.

¹⁸² ebd. S. 20.

Auch die Beziehung der Erzählerin zur Mutter ist nicht vollkommen unproblematisch. Die Tochter spricht vom „Kommandanten Mutter“¹⁸³ mit einem „unsentimentalen, geradezu eiskalten“¹⁸⁴ Blick, der widerspiegelt, wie die Erzählerin ihre Mutter sieht. Als Kritikpunkt nennt sie dabei vor allem deren ‚Durchhalte-Mentalität‘, die im Rahmen dieser Diplomarbeit im Abschnitt über die Rolle von Sprache und Nation für die Identitätsbildung später noch näher behandelt wird: Die Mutter tut „immer und überall [...] ihre Pflicht. Immer und überall steht sie knapp vor ihrem Tod und tut dennoch ihre Pflicht“¹⁸⁵. Selbst angesichts von Gefahren durch Krieg und Attentate führt sie ihre Leben in Israel, wohin sie nach der Trennung vom Vater wieder zurückgekehrt ist, unbeirrt weiter, nimmt die Ängste der Tochter nicht ernst und inszeniert sich als „Hauptdarstellerin im großen Durchhalteprojekt“¹⁸⁶. Diese Rolle scheint die Mutter vollkommen zu vereinnahmen, sodass für andere Rollen – beispielsweise für jene als Mutter – kein Platz mehr übrig bleibt:

„Du bist nicht nur eine verdammte Israeliin, sondern auch meine Mutter, und dass du meine Mutter bist, darf nicht zweitrangig sein. Warum ist alle an dir immer nur lachende und Witze reißende Israeli, durch und durch Israeli ein ganzes Leben lang?“¹⁸⁷

Im weiteren Verlauf des Romans wird dieses Urteil von der Erzählerin jedoch etwas abgemildert – sie bringt ihrer Mutter Verständnis entgegen, in dem sie ihr Verhalten wie folgt erklärt: „Die Mutter hasste uns nicht. Die Mutter ist nur an uns verzweifelt, weil wir deutsche Kinder waren.“¹⁸⁸ Im Sinne ihrer ‚Durchhalte-Mentalität‘ maskiert die Mutter jedoch Entwurzelung und innere Konflikte, weil sie „[a]usgewandert war [...] und noch dazu in ein Land [Deutschland], dessen Namen man nicht einmal auszusprechen wagte, es sei denn, es kam als Schimpfwort daher“¹⁸⁹: „Meine Mutter war eine elegante Frau und immer dann am elegantesten, wenn sie sich am dreckigsten fühlte.“¹⁹⁰

Diese Beschreibung einer Mutterfigur aus *So sind wir* findet inhaltliche Übereinstimmungen in der Studie *Die jüdische Mutter: das verborgene Matriarchat*¹⁹¹, in der sich Rachel Monika Herweg mit der Entwicklung von Bildern bzw. Klischeevorstellungen der jüdischen Mutter auseinandersetzt. Die Mutter der Erzählerin bei Gila Lustiger ähnelt einem Mutter-Typus, den Herweg in der Zeit des längst der Vergangenheit angehörenden osteuropäischen Shtetls bzw. kurz nach der Emigration von Ostjuden nach Amerika ansiedelt:

¹⁸³ Lustiger (2005), S. 25.

¹⁸⁴ ebd. S. 92.

¹⁸⁵ ebd. S. 95.

¹⁸⁶ ebd. S. 99.

¹⁸⁷ ebd. S. 88.

¹⁸⁸ ebd. S. 116.

¹⁸⁹ ebd. S. 115.

¹⁹⁰ ebd. S. 116.

¹⁹¹ Rachel Monika Herweg: *Die jüdische Mutter: das verborgene Matriarchat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

„The Jewish Woman carried with her across the Atlantic her survival oriented abilities – her energy, robustness, pragmatism, aggressiveness [...]“¹⁹²

Auch die von Lustigers Erzählerin bei der Mutter konstatierte ‚Durchhalte-Manie‘ scheint laut Herweg Bestandteil der klischeehaften jüdischen Mutteridentität zu sein:

„So steht denn die jüdische Mutter symbolisch für das Durchhaltevermögen einer religiösen Minorität und wurde innerhalb des Judentums als Wahrerin und Vermittlerin einer eigenen kulturellen Identität inmitten einer ihm feindlich gesonnenen Umwelt respektiert und idealisiert.“¹⁹³

Die Mutter der Erzählerin bei Gila Lustiger verwirklicht dieses Klischee in ihrer fast krampfhaften (Über)lebensbejahung sozusagen bis zur Vollendung. Sogar ihr Vorname scheint sich noch in dieses Paradigma einzufügen: Der hebräische Name *Drora* bedeutet auf Deutsch ‚Freiheit‘.¹⁹⁴ Die Mutter ist „die Urgewalt, der MENSCH in Großformat. [...] Sie war die Verkörperung von Gesundheit: Die Waffe in der Linken, den Spaten in der Rechten, ein jüdischer Proletarier und Übermensch. Wie auf einem verdammt Propagandaplakat“¹⁹⁵. In ihrer Stärke stellt die Mutter also gewissermaßen in einem antithetischen Verhältnis zum Vater, den die Erzählerin ungefähr zwanzig Seiten zuvor als sehr zerbrechlich darstellt, als sie von seinem Fluchtversuch, bei dem er im Wald stürzt und reglos liegen bleibt, berichtet: „Einfach so? Unversehens nicht mehr weiterkönnen? Ja, einfach so und peng! ist die Erschöpfung über ihn hereingebrochen wie die Nacht.“¹⁹⁶ In dieser Gegenüberstellung wird das Klischee vom starken Mann und der schwachen Frau also ins Gegenteil verkehrt, was die Stärke der Mutter noch einmal zusätzlich betont.

Diese Darstellung der Mutter als besonders starke Figur findet sich auch bei Barbara Honigmann:

„[A]ußer einem fröhlichen Menschen wollte meine Mutter auch ein starker Mensch sein oder wenigstens so scheinen, und diese beiden großen Anstrengungen des Fröhlichseins und des Starkseins kamen wohl aus ihrem Stolz, der an Hochmut grenzte. Den Hochmut, sich niemals auszuliefern und so für immer unbesiegbar zu bleiben.“¹⁹⁷

Kommt man noch einmal zurück auf Gila Lustigers *Damals, dann und danach*, taucht in Gestalt der Großmutter der Erzählerin ein weiterer bei Herweg vorgestellten Muttertypus auf – es handelt sich um das Klischee der jüdischen Mutter in Amerika, die sich unter anderem durch ihre Überfürsorglichkeit auszeichnet. Im entsprechenden Kapitel bezieht Herweg sich auf den von Dan Greenberg verfassten und wohl mit einem Augenzwinkern zu verstehenden

¹⁹² Sara Reguer: „Jewish Mother and Jewish American Princess. Fact or Fiction“, in: *USA Today/Society for the Advancement of Education No. 2412 (September 1979)*, S. 40-42, S. 42. [Zitat nach Herweg (1994), S. 180.]

¹⁹³ ebd. S. 189.

¹⁹⁴ vgl. Lustiger (2007), S. 182.

¹⁹⁵ ebd. S. 182f.

¹⁹⁶ ebd. S. 165.

¹⁹⁷ Honigmann (2005), S. 113.

Ratgeber *How To Be A Jewish Mother*¹⁹⁸ und zählt ausgehend von diesem Text einige für das dort vorgestellte Image der jüdischen Mutter konstitutive Bestandteile auf. Unter anderem streicht sie hier die Vorstellung heraus, die jüdische Mutter sei ständig darauf bedacht, besonders den Nachwuchs mit Nahrung zu versorgen, denn „[k]eine ‚Jüdische Mutter‘ duldet einen leeren Mund“¹⁹⁹:

„Willst du essn a klejnigkajt? A spiegelein? A rihrei? Woss hejsst ‚keinen Hunger? Gilalebn, a spiegelei is asoj schlecht? Sog mir nor, willst du a rihrei off brojt? Du kannst ajch hobn a apfel? Wilsst du a apfel? Farwoss antwertest du mir nicht? Soll ich dir a apfel schäln? Wej mir, dos kind hot ‚keinen Hunger.‘ ‚Keinen Hunger, keinen Hunger.‘ Woss fir eine gojischem narrischkajt.“²⁰⁰ [Hervorhebungen zur Kennzeichnung des Jiddischen im Original]

Diese fast an Aufdringlichkeit grenzende Fürsorge scheint der Großmutter in Situationen, in denen sie an ihre Grenzen stößt, zur Kompensation ihrer Unsicherheit zu dienen. Zu diesen Situationen gehört auch die Konfrontation mit der bewegten Vergangenheit, auf der die Auswanderung von Polen nach Israel und die Shoah wichtige Stationen darstellen. Wehmütigkeit beim Anblick eines aus der Heimat mitgebrachten Erinnerungsstückes ruft beispielsweise folgende Reaktion hervor: „Wenn ich meine Großmutter den Briefbeschwerer anstarren sah, immer nur kurz, so von der Seite, ein Blick, der drüberfegt, dachte ich: Nicht schon wieder Kuchen.“²⁰¹ Auch die Großmutter hält sich an das Familienparadigma des Schweigens, dessen Konturen sich im Analyseabschnitt über die Shoah noch deutlicher manifestieren werden. Die Vergangenheit wird vollkommen ausgeblendet, ihr Einfluss auf das eigene Leben oder jenes folgender Generationen nicht berücksichtigt:

„Nach eigener Ansicht hatte meine Großmutter keine Zeit. Bestimmt nicht Zeit für Fotos aus der Vergangenheit. Sie schlug sich mit der Gegenwart herum. Das reichte ihr.“²⁰²

Der Großvater rundet als zionistischer Pionier das von Beharrlichkeit und Unnachgiebigkeit geprägte Bild der Familie mütterlicherseits ab: „Mein Großvater ließ sich von der Verachtung, die seine Mitmenschen ihm entgegenbrachte, weil er Jude war, beflügeln. Sie erhob ihn in unbekannte Sphären. Sie erhob ihn zum Zionismus.“²⁰³ Die Mutter der Erzählerin ist sichtlich stolz auf die Leistungen des Vaters, von denen sie ihren beiden Töchtern allabendlich berichtet.²⁰⁴ Die Kinder der zweiten Generation werden anhand dieser Erzählungen also gewissermaßen auf eine Reise durch die jüdische Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts geschickt. Stationen auf dieser Reise sind das Engagement des

¹⁹⁸ Dan Greenberg: *How to be a Jewish Mother*. Los Angeles: Price, Stern and Sloan 1964. [Literaturangabe nach Herweg (1994), S. 232.]

¹⁹⁹ Herweg (1994), S. 161.

²⁰⁰ Lustiger (2007), S. 102.

²⁰¹ ebd. S. 82.

²⁰² ebd. S. 102.

²⁰³ ebd. S. 109.

²⁰⁴ vgl. ebd. S. 117-123.

Großvaters in der *Hagana*, Geschichten von Verwandten, die aus dem Konzentrationslager zurückkehren oder sich an Bord des legendären Schiffes *Exodus* auf die illegale Überfahrt nach Palästina begeben. Bezeichnenderweise enthalten diese Geschichten gemäß der Durchhalte-Mentalität der Familie nur Episoden, aus denen die Juden sozusagen als Sieger hervorgehen. Die Erzählerin ist jedoch auf der Suche nach der ungeschönten Geschichte ihrer Vorfahren; was sie erzählt, sieht sie als „Fußnoten zur Familie“²⁰⁵ – als Erklärung, als Beleg, als etwas, das erst bei näherer Betrachtung die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich zieht.

Auch in Barbara Honigmanns *Damals, dann und danach* wird die Bedeutung der ‚Ersten Generation‘ für die Identitätkonzeption der Nachkommen herausgearbeitet:

„Ich glaube, wir Kinder von Juden aus der Generation meiner Eltern sind, vielleicht überall, aber in Deutschland besonders lange, Kinder unserer Eltern geblieben, länger jedenfalls als andere. Denn es war schwer, der Geschichte und den Geschichten unserer Eltern zu entrinnen.“²⁰⁶

In diesem Sinne wird der Familiengeschichte sehr viel Platz eingeräumt: Auf der Seite der Mutter blickt die Erzählerin zurück bis zu den Großeltern, väterlicherseits reichen die Nachforschungen sogar noch eine Generation weiter zurück. Genealogische Forschungen spielen also eine entscheidende Rolle für die Textkonzeption. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, dass ein Abschnitt aus dem fünften Kapitel der Genesis hergestellt wird, in dem ebenfalls die Erstellung eines Stammbaumes im Vordergrund steht:

„Die Bibel, die sonst so mit Wörtern geizt, lässt [sic!] der Aufzählung der Geschlechter von Adam bis Noah dreißig Sätze und weitere vierundfünfzig Sätze für das Register der Nachkommen von Noah bis Abraham. Darin liegt, in zehn Sätzen versteckt, die Geschichte von Turmbau zu Babel. Für die großen Ereignisse ein paar Zeilen, und Seiten für die endlosen, langweiligen Aufzählungen von Namen und Lebensjahren, Namen und Lebensjahren und manchmal Orten und manchmal ein Beruf.“²⁰⁷

Bedeutsam an dieser Verbindung erscheint in erster Linie, dass die Erzählerin im Zuge des Schreibens über ihre Wurzeln sehr rasch eine Verbindung zu Religion und der Torah herstellt, wobei letztere eine für das Judentum unverzichtbare Basis darstellt. Bei der Frage nach der Herkunft bezieht die Erzählerin also offenbar die Ebene der Religion automatisch in ihre Reflexion mit ein.

Weiters stellt sie in der eben zitierten Passage fest, dass sogar in der Bibel genealogischen Fragen teilweise mehr Platz zugestanden werde, als wirklich bahnbrechenden Ereignissen. Diese Anmerkung könnte als Versuch gedeutet werden, sich für die Auseinandersetzung mit der Familie zu rechtfertigen, da dies offenbar auch auf Kritik stößt: „Ich sagte, wie es meine Mutter immer gesagt hatte, das ist alles Quatsch, leer, hohl, ohne Bedeutung. Du kannst dir

²⁰⁵ Lustiger (2007), S. 163.

²⁰⁶ Honigmann (2005), S. 11.

²⁰⁷ ebd. S. 30.

dein Leben doch nicht von deinen Vorfahren borgen, von Stammbäumen herunterpflücken.“²⁰⁸

Zweifellos ist sich die Erzählerin also der Notwendigkeit, sich ein eigenes Leben aufzubauen, bewusst; die Schritte, die sie dazu unternimmt, werden im Text beschrieben und sollen an späterer Stelle als Analysegegenstand im Mittelpunkt stehen. Die Erzählerin scheint jedoch ebenso zu begreifen, dass das Leben der Vorfahren ein Baustein für das Fundament ihres eigenen zu werten ist. Obwohl sie deren Lebensentwürfe und Werthaltungen wohl nicht teilt, beginnt sie offenbar, sich auch auf einer Ebene mit ihnen zu identifizieren. Greift man als Beispiel die Familie des Vaters heraus, so geschieht dies vor allem im Bereich der Tätigkeit als Schriftsteller bzw. Schriftstellerin: „[Ich begann zu schreiben], wie schon mein Urgroßvater, mein Großvater und mein Vater. Ich schrieb, wie sie, natürlich auf deutsch und veröffentlichte in deutschen Verlagen.“²⁰⁹ An diesem Zitat zeigt sich außerdem eine weitere, ebenfalls mit der familiären Herkunft in Verbindung stehende Komponente der Erzählerinnen-Identität: Es ist dies die Rückbindung an Deutschland und die deutsche Sprache und Kultur. Die familiäre Prägung wird also als etwas schwer Auszublendendes erkannt:

„Ich hatte mich doch ganz anders aufführen wollen als mein Urgroßvater, mein Großvater und mein Vater, und nun sah ich mich, genau wie sie, wieder auf den Anderen einreden, hoffend. gehört zu werden, vielleicht sogar verstanden, ihn anrufend: ‚Sieh mich an! Hör mir zu, wenigstens fünf Minuten.‘“²¹⁰

Die Geschichte der Vorfahren ist also zweifellos ein konstitutiver Baustein der eigenen Identität: „Welches nun wirklich meine Geschichte war, habe ich nur geahnt, es war eine Geschichte, die von weit her kam und ziemlich alt war.“²¹¹ Somit ist auch der Tod der Ahnen, v.a. der der Eltern, für die Identitätskonzeption der zweiten Generation als einschneidend zu verstehen: „Mein Vater und meine Mutter sind tot. Die Rolle ‚Kind meiner Eltern‘ ist ausgespielt, ich muss selber in die vordere Reihe in der Kette der Generationen treten, wo zwischen dem Tod und mir niemand mehr steht.“²¹² Mit der ersten Generation verschwindet nicht nur ein Teil der Familie, sondern auch ein Teil jüdischer Geschichte – einer Geschichte, die durch die Diaspora ohnehin einen sehr schwer fassbaren Charakter annimmt. Verschwindet die jüdische Population eines Ortes, ist auch die gerade durch die Shoah fragil gewordene jüdische Kultur vom Verwinden bedroht, Orte werden zu „Inseln, die alle früher oder später im Meer des Exils versinken“²¹³.

²⁰⁸ Honigmann (2005), S. 31.

²⁰⁹ ebd. S. 46.

²¹⁰ ebd. S. 47.

²¹¹ ebd. S. 50.

²¹² ebd. S. 11.

²¹³ ebd. S. 119.

Die Angst, den Vater zu verlieren, äußert sich auch bei der Erzählerin in *Vienna*, die folgendes feststellt: „Die Kindheit unseres Vaters in England [...] hat uns lange nichts bedeutet, und jetzt, wo er alt ist, sammeln wir Bilder dazu. Aber was bringt das?“²¹⁴ Angesichts der Gewissheit, dass das Leben des Vaters an sein Ende gelangt, scheinen die Nachgeborenen zu versuchen, offene Fragen zu klären, zumal sie – ganz im Sinne, die Familiengeschichte aus Anekdoten zusammenzustoppen – „den Vater zu einem, wenn auch parzivalesken, Helden zu stilisieren“²¹⁵, einen Vater der seinen Kinder immer noch Rätsel aufgibt²¹⁶.

Die aus den obigen Zitaten abgeleitete These, der Tod der Eltern sei für Juden zweiter Generation besonders folgenreich sein, wird durch ähnliche Forschungsergebnisse bei Helene Schruff untermauert:

„Der Tod der Eltern bedeutet also bei allen Figurenkonstellationen nicht nur einen natürlichen Abgang der ältesten Generation, sondern einen wesentlichen Einbruch in die Familienstruktur. Die jungen Erwachsenen sind oftmals schon die letzten, die von der Familie übrig geblieben sind oder übrig bleiben werden, wenn auch die überlebenden Geschwister der Eltern tot sind. Die zu Lebzeiten der Eltern und Umständen nie vollzogenen innerfamiliäre Loslösung, wird durch deren Tod plötzlich vollstreckt und wirft bei den hinterbliebenen Kindern Fragen zu ihrem eigenen Leben und Bewusstsein auf.“²¹⁷

Auch für Barbara Honigmanns Erzählerin wirkt der Tod des Vaters gewissermaßen als Denkanstoß; sie arbeitet die Beziehung zu ihm in einem literarischen Werk auf: „Ich erinnerte mich und phantasierte über alles, was zwischen uns war und näherte und entfernte mich von ihm, wie es im Leben nicht möglich gewesen war.“²¹⁸ Mit dem Tod des Vaters füllen sich Lücken in der Ahnentafel, die Erzählerin gerät in Kontakt zu ihr bisher unbekannten Familienmitgliedern:

„Plötzlich waren nach dem Tod meines Vaters vergangene Generationen auferstanden, die eine zusammenhängende Geschichte erzählten und den Zustand der völligen Unbehaustheit, den mein Vater mir hinterlassen hatte, milderten.“²¹⁹

Schließlich sei auch auf die Bedeutung der Familiengeschichten bei Eva Menasse hingewiesen, die für die Struktur des Erzählens wohl noch prägender sind als in den beiden bereits besprochenen Texten. Wie bereits erwähnt arbeitet sich die Erzählerin von Generation zu Generation vor, berichtet in anekdotenhafter Form von den Erlebnissen der eigenen Familienmitglieder und versucht, diese Geschichten in einen größeren Zusammenhang zu stellen, indem sie zeigt, wie diese Geschichten die Familie insgesamt prägen.

²¹⁴ Menasse (2007), S. 367.

²¹⁵ ebd.

²¹⁶ vgl. ebd. S. 350.

²¹⁷ Schruff (2000), S. 74f.

²¹⁸ Honigmann (2005), S. 33.

²¹⁹ ebd. S. 34.

Bereits strukturell ist das Verhältnis der einzelnen Familienmitglieder als relativ kompliziert zu betrachten – der Familienverband lässt sich als klassische ‚Patchworkfamilie‘ charakterisieren.

„Mein Vater und mein Onkel heirateten, zeugten Kinder, ließen sich scheiden und heirateten erneut. Mein Onkel hatte nach dem ersten Mal genug von Kindern, mein Vater noch lange nicht. Trotz der Scheidungen schwammen die familiären Beziehungen in geradezu märchenhafter Harmonie. Bei Familientreffen fanden sich neben den zweiten Frauen ganz selbstverständlich auch die ersten ein, die ersten und die zweiten Kinder bezeichneten einander stolz als Geschwister und traten Menschen, die sie ‚Halbgeschwister‘ zu nennen wagten, mit der ganzen Herablassung jener entgegen, die das kleinbürgerliche Denken überwunden zu haben glauben.“²²⁰

Dass diese Familienharmonie jedoch im wahrsten Sinne des Wortes nur märchenhaft ist, während die Realität von latent vorhandenen Konflikten geprägt ist, zeigt sich weiteren Verlauf des Romans immer deutlicher.

Die familiären Streitigkeiten sind für den Forschungsgegenstand dieser Arbeit durchaus relevant, weil sie auch für die Kinder für das Verständnis der eigenen Identität von Bedeutung sind. Als besonders konfliktträchtiger Aspekt fällt die Frage nach der Zugehörigkeit zum Judentum auf, wobei diese Frage mitunter aufgrund der etwas verworrenen Familienkonstellation kompliziert wird. Anders als bei Honigmann oder Lustiger sind nicht immer beide Elternteile der Figuren zweiter Generation jüdisch; die Mutter der Erzählerin ist beispielsweise Christin, die Schwester des Vaters konvertiert vom Juden- zum Christentum. Die Bezeichnung ‚Patchworkfamilie‘ trifft also auch in Bezug auf die Religion zu.

Allen drei analysierten Werken gemeinsam ist jedoch ein oftmals gespanntes Verhältnis zwischen den Familienmitgliedern der ersten und zweiten Generation, was oftmals dadurch bedingt ist, dass die Eltern und Großeltern auf die Vergangenheit betreffenden Fragen der Kinder und Enkelkinder sehr ausweichend oder sogar aufgebracht reagieren, insbesondere in Bezug auf ihre Erlebnisse während der Zeit des nationalsozialistischen Regimes. Dieser Aspekt steht im Zentrum des nächsten Kapitels.

Als Resümee zum aktuellen Kapitel sei angemerkt dass trotz kritischer Anmerkungen zur ersten Generation keines der Werke den Eindruck schafft, die Figuren führen eine Abrechnung mit der Elterngeneration durch. Wie auch Helene Schruff dies bei der Analyse anderer Texte feststellt, handelt es sich

„um [...] Brückenschläge zu [den Eltern]. In einer dialektischen Auseinandersetzung mit den Eltern, die Distanz sucht, aber immer in der Annäherung endet, kommen sie alle zu dem Schluß [sic!], daß [sic!] die Bindung an die Eltern für sie von existzieller Bedeutung ist, da deren Vergangenheiten mehr noch als in anderen Familien auch die ihrer Kinder sind. Die Bezugnahme auf Elternfiguren mit ihren

²²⁰ Menasse (2007), S. 103.

Überlebensgeschichten sind also wesentlicher Bestandteil der Identitätskonstruktionen in den fiktionalen Texten.“²²¹

2.3 Shoah – die ausgeblendete Vergangenheit:

„Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft... Wenn ich mir und der Welt sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitz-Nummer zusammengefassten Wirklichkeiten und Möglichkeiten.“²²²

Ohne Zweifel stellt die Shoah für Holocaust-Überlebende wie Jean Améry einen für den gesamten Verlauf des Lebens prägenden Einschnitt dar; dabei spielt sie gerade in Bezug auf den Umgang mit dem eigenen Jüdisch-Sein eine wichtige Rolle. Dass dies jedoch nicht nur für jene, die die Zeit des Nationalsozialismus direkt miterlebt haben, gilt, sondern auch für die zweite Generation, zeigt sich einmal mehr sehr anschaulich in der hier folgenden Analyse der drei ausgewählten Primärtexten unter dem Gesichtspunkt des Einflusses der Shoah auf die Identitätskonzeption von Juden aus der Generation der Nachgeborenen. Dass dieser Aspekt nicht zu vernachlässigen ist, stellt auch Helene Schruff fest, denn „die Shoah und ihre Nachwirkungen [sind] konstitutive Elemente ihrer jüdischen Identität, denn sie [die jüdischen Figuren in den von Schruff analysierten Texten] wuchsen in dem Bewußtsein [sic!] auf, daß [sic!] sie, wären sie Jahrzehnte früher geboren worden, zu den Opfern des nationalsozialistischen Rassenwahns gehört hätten.“²²³ Diese Passage zitiert auch Steinecke²²⁴ und rekurriert abermals auf Schruff, die feststellt, alle Geschichten über die Shoah dienten „immer der Selbstvergewisserung der Figuren“²²⁵. Dieser Schlussfolgerung stellt Steinecke eine Aussage von Thomas Nolden, seinerseits Autor einer Monografie zur Literatur der zweiten Generation, gegenüber: „An keiner Stelle stellt sich die junge jüdische Literatur der Gegenwart der Aufgabe, dieses Schweigen der Eltern und Großeltern mit durch eigene Worte zu füllen; ihre Texte machen vor den Toren des Konzentrationslagers Halt [...]“²²⁶. Welchem Forschungsergebnis die im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit analysierten Werke eher zuzuordnen sind, soll die folgende Analyse zeigen.

²²¹ Schruff (2000), S. 84.

²²² Jean Améry: „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“, in: Ingrid Heidelberger-Leonard: *Jean Améry. Werke. Bd 2.* Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S. 149-177, S. 167.

²²³ Schruff (2000), S. 136.

²²⁴ Steinecke (2004), S. 249.

²²⁵ Schruff (2000), S. 136.

²²⁶ Thomas Nolden: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1995, S. 115.

2.3.1 Erzählen des Unerzählbaren:

Ebenso alt wie die Texte, in denen die Shoah thematisiert wird, ist wohl die Diskussion um ihre Darstellbarkeit in künstlerischen Disziplinen wie Malerei oder Literatur. Angesichts der Gräueltaten der Nationalsozialisten stellt sich für die Literatur nun die Frage, „ob die konventionellen narrativen Formen dafür noch geeignet [sind]“²²⁷. In welcher Form die Auseinandersetzung mit dem Holocaust auch immer stattfinden mag – die Bedeutung des Holocaust in der jüdischen Literatur nach 1945 ist unübersehbar, „und zwar als historisches Ereignis und in ihren Nachwirkungen für das menschliche Zusammenleben im allgemeinen und für die jüdische Identitätskonstruktion im besonderen“²²⁸. Um nun zu klären, inwieweit die Shoah die jüdischen Figuren zweiter Generation in den analysierten Romanen in ihrem Verständnis von sich selbst als Juden beeinflusst, erscheint es zielführend, sich zunächst mit der Frage zu beschäftigen, wie die Figuren mit dieser Thematik konfrontiert und – damit in Zusammenhang stehend – wie die Berichte über den Holocaust in die Texte eingebunden werden.

Untersucht man die ausgewählten Werke im Hinblick auf die eben genannten Gesichtspunkte, so ist die Shoah paradoxe Weise in erster Linie durch ihre Absenz im Text präsent. Wo Fragen zur Situation der Juden während der Zeit des Nationalsozialismus auftauchen, klaffen Lücken im Werk, die – wenn überhaupt – nach und nach und häufig nur bedingt gefüllt werden. Trotz dieser Leerstellen sind „[d]ie Ereignisse der Shoah wie Fäden, um die der Stoff der Geschichte gewebt wird, dieser Stoff ist wiederum von den Nachwirkungen der Shoah gefärbt“²²⁹. Anders als in den Werken der ersten Generation²³⁰, in denen die Shoah nach 1945 oftmals zum alles bestimmenden Thema wird, agiert sie in Texten von Autoren zweiter Generation oftmals nur aus dem Hintergrund. Schilderungen von im Dritten Reich begangenen Verbrechen stehen stets in Verbindung mit im Text vorkommenden Familienmitgliedern oder nahe stehenden Bezugspersonen²³¹, während in den Werken der ersten Generation häufig dokumentarisches Interesse, Selbstversicherung durch Schreiben oder das Gedenken per se im Vordergrund stehen.

Die Faden-Stoff-Metaphorik zur Beschreibung der Bedeutung der Shoah für die Texte von Autoren zweiter Generation wird bei Gila Lustiger allein für die Textkonzeption fast als

²²⁷ Schruff (2000), S. 108.

²²⁸ ebd. S. 103.

²²⁹ Schruff (2000), S. 111f.

²³⁰ zur sogenannten Holocaust-Literatur der ersten Generation vgl. ebd. S. 104-111.

²³¹ vgl. ebd. S. 111f.

programmatisch verstanden, spricht die Erzählerin doch immer wieder von den bereits an früherer Stelle zitierten *Erinnerungsknoten*, zwischen denen die Erzählerin ein textuelles Netz spannt. Ich ersetze an dieser Stelle ganz bewusst den Begriff *Stoff* aus dem entsprechenden Zitat durch das Wort *Netz*, denn das Erzählte wird v.a. durch seine Leerstellen charakterisiert. In Bezug auf die Shoah muss an dieser Stelle abermals auf die Vaterfigur Bezug genommen werden, da er als einziges Mitglied der Kernfamilie der Erzählerin direkt der Verfolgung im Konzentrationslager ausgesetzt war. Der Vater versucht konsequent, seine Erlebnisse in der Vergangenheit von seinen Kindern fernzuhalten: „Mein Vater schluckte haufenweise Geheimnisse und spuckte keines aus.“²³² Zwar bezieht die Erzählerin diese Aussage auf das bereits erwähnte, fast manische Zeitungslesen des Vaters, mit dem Wissen über die Vergangenheit des Vaters und seinen sich im Verlauf des Romans deutlich zeigenden Umgang mit ihr, doch es scheint die Schlussfolgerung, dass in der Menge der eben zitierten Geheimnisse auch die Erlebnisse des Vaters während der Zeit des Nationalsozialismus eingeschlossen sind, plausibel. Diese These stützt sich auch auf die Tatsache, dass die Shoah an anderer Stelle direkt mit dem Zeitunglesen in Verbindung gebracht wird:

„Ganz besonders eifrig sammelte mein Vater Meldungen über das, was ihm das Unheilvollste und Dümmste auf der Welt schien: antisemitische Ausschreitungen. [...] Mein Vater sammelte die Meldungen aus einem Grund: Er hatte sich einmal von der Welt überrumpeln lassen, das sollte ihm nie wieder geschehen.“²³³

Der Vater „sammelte und sammelte, sammelte, verlor und suchte zimmerauf, zimmerab, allerorts“²³⁴. Erinnern wird gleichzeitig als kumulativer Prozess beschrieben, aber auch als ein – vielleicht vergeblicher – Suchprozess, wobei gerade dieses Spannungsfeld zwischen Sammeln und Verlieren den Prozess des Erinnerns in Frage stellt. Diese Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wird von den Suchenden aus der ersten Generation zumeist im Alleingang durchgeführt; die Figuren zweiter Generation sind oft nicht einmal als Beobachter zugelassen. Der Erzählerin bei Gila Lustiger erscheint die Welt des Vaters wie

„[w]eite Räume voll mit vergilbtem Papier bis zur Decke. Eigentlich sehe ich eine unendliche Zahl von sechseckigen Galerien mit weiten Entlüftungsschächten in der Mitte und eine spiralförmige Treppe, die sich abgrundtief senkt und sich weit emporhebt.

In so eine Galerie einzudringen, mit dem Katalog der Kataloge, in dem alle Artikel alphabetisch und thematisch aufgelistet sind, das ist mein kühnster Traum. Manchmal denke ich: Könnte ich all die Zeitungsartikel lesen, die mein Vater gesammelt und verloren hat, um die Welt zu verstehen, würde ich meinen Vater verstehen, oder die Welt, die mein Vater fürchtet und ersehnt“.²³⁵

An dieser Stelle thematisiert die Erzählerin die Kluft, die sich zwischen der ersten und der zweiten Generation auftut: Durch die Vergangenheit scheinen sie in zwei Welten zu leben, die

²³² Lustiger (2007), S. 16.

²³³ ebd. S. 22.

²³⁴ ebd. S. 11.

²³⁵ ebd. S. 24.

vom jeweils anderen nicht verstanden werden können. Anders ausgedrückt scheint es für die Generation ‚nach Auschwitz‘ schwierig, ein Leben ‚vor und mit Auschwitz‘ zu begreifen. Bei Gila Lustiger hat die Erzählerin als Vertreterin dieser Generation jedoch auch kaum die Möglichkeit, den Versuch der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit der Elterngeneration zu unternehmen, da die Shoah ein vollkommenes Tabuthema darstellt; die Kinder haben zum Leben der Eltern „keinen Zugang“²³⁶: „Mein Vater konnte über seine Vergangenheit nicht reden, der zweite Knoten heißt daher Bücherregal.“²³⁷ Tatsächlich wird die Erzählerin zum ersten Mal durch ein Buch mit dem Holocaust konfrontiert:

„Ein Band mit Fotografien. Schwarzweißaufnahmen einiger Amateure. Das Kind blättert, blieb an zwei Fotografien hängen. Wehrte sich nicht und blickte. Erschrak und blickte. Verstand nicht und blickte und erschrak.“²³⁸

Auffällig an dieser Stelle erscheint, dass die Erzählerin hier einen Perspektivenwechsel vollzieht und ihre Reaktion als Kind in jener Situation wie ein Außenstehender beschreibt. Damit schafft sie für sich selbst Distanz zur zweifellos sehr emotionsgeladenen Situation, um so erzählen zu können, wie sie es dem Leser am Ende des vorhergehenden Absatz ankündigt: „[O]hne Glanz und ohne falsche Prüderie.“²³⁹

Auch bei Barbara Honigmann berichtet die Erzählerin von ersten ‚Begegnungen‘ mit der Shoah, wobei diese teilweise etwas anders verlaufen, als bei Lustiger. Dies hängt möglicherweise damit zusammen, dass bei Elternteile – anders als bei Lustiger – den Krieg im Exil statt im deutschen Konzentrationslager überlebt haben. Trotzdem ist auch hier eine Distanz zum Thema spürbar; die Vergangenheit wird zwar angesprochen, aber nicht erklärt: „Sie [die Mutter] erklärte nicht, was Auschwitz bedeutete, ich wußte [sic!] es nicht, aber sie ging wohl davon aus, daß [sic!] es darüber ein Wissen von Anbeginn her gäbe.“²⁴⁰ Diese Spannung zwischen Benennung und Verschleiern der Vergangenheit wird auch an anderer Stelle spürbar: „Die Legenden meiner Kindheit aber waren andere, und ich bin sehr lange in ihrem Bann geblieben. Im Bann der Gesänge von den mythischen Orten und Begebenheiten, tausendmal genannt und zugleich von viel Schweigen umgeben.“²⁴¹ So ergeben sich trotz spärlicher Informationen die bereits vielzitierten Lücken in der Familiengeschichte: „Meine Mutter ist nie auf einen Friedhof gegangen, sie hat nie über Tote und nicht über Gräber

²³⁶ Honigmann (2005), S. 24.

²³⁷ Lustiger (2007), S. 37.

²³⁸ ebd. S. 48.

²³⁹ ebd.

²⁴⁰ Honigmann (2005), S. 23.

²⁴¹ ebd. S. 11.

gesprochen. Ich wusste die längste Zeit meiner Kindheit nicht, wo die Gräber meiner Großeltern liegen.“²⁴²

Die Erzählerin bei Lustiger ist in Bezug auf die Shoah gänzlich auf eigene Recherchen angewiesen, sie betreibt also gezielt Erinnerungsarbeit und dringt in die Welt des Vaters ein, wobei sie sich der Unerwünschtheit dieses Vorhabens durchaus bewusst ist – sie bezeichnet sich selbst als „Spitzel“²⁴³: „Langsam, ganz bedächtig rücke ich an ihn heran. Arbeit mich Zentimeter um Zentimeter vor [...]“²⁴⁴, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist „ein langsames, unentwegtes Antasten“²⁴⁵. Diese Rekonstruktion des Vaterlebens mutet wie detektivische Kleinstarbeit an – die Erzählerin sammelt Indizien und stellt anhand dieser Mutmaßungen über den Verlauf der Geschichte an: „Dominique wollte wissen, wie alt mein Vater damals [zum Zeitpunkt der Deportation ins KZ] gewesen war, und ich sagte, dass er, wenn meine Berechnungen stimmten, fünfzehn ...“²⁴⁶ Die Erzählerin hat also nur selten die Möglichkeit, auf hieb- und stichfeste Informationen zurückzugreifen; sie bleibt auf Hypothesen angewiesen und muss manchmal erkennen, dass sogar der Versuch, letztere aufzustellen, Grenzen hat: „Über [das Lager] Annaberg weiß ich nichts.“²⁴⁷

Die erste Generation – bei Lustiger v.a. vorgeführt anhand des Vaters – stellt sich der oftmals vorhanden Suche der zweiten Generation durch ihre Bedachtheit auf das möglichst vollständige Ausblenden der Vergangenheit entgegen, sie versuchen „für ein paar Augenblicke aus dem dümmsten aller Gefängnisse zu entweichen, der Wirklichkeit“²⁴⁸ oder sich vielmehr eine für sie erträgliche Wirklichkeit zurechtzurücken. Eine der wichtigsten Strategien bei der Ausbildung dieses selektiven Wirklichkeitsverständnisses stellt das Schweigen dar:

„Schmutzige Wörter waren [für den Vater] Wörter, die keinen praktischen Wert besaßen. Schmutzig war, was sich nicht sofort in etwas Positives umsetzen ließ. Schmutzig und doch so wirksam. [...] Aber die ganz und gar schmutzigen Wörter, der reinste Dreck an Wörtern, der Abschaum sozusagen [...], das waren Wörter, die Erinnerung und, schlimmer noch, seinen Schmerz heraufbeschworen.“²⁴⁹

Dieser Vermeidungstaktik steht der Entschluss der Erzählerin entgegen, „vor allem das [zu] schildern, was gern wortlos bleiben würde“²⁵⁰, wobei sie nach und nach zu lernen scheint, dass gerade im Schweigen über die Vergangenheit eine Teilantwort auf die Fragen nach dem

²⁴² Honigmann (2005), S. 20.

²⁴³ Lustiger (2007), S. 39.

²⁴⁴ ebd. S. 17.

²⁴⁵ ebd. S. 148.

²⁴⁶ ebd. S. 149.

²⁴⁷ ebd. S. 151.

²⁴⁸ ebd. S. 29.

²⁴⁹ ebd.

²⁵⁰ ebd. S. 48.

Verhalten vorhergehender Generationen und dem Funktionieren von Familienstrukturen, nach dem Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden und nicht zuletzt auch auf die Frage nach der eigenen Identität liegt:

„[D]os is a schwajgen is asoj voll [...] A schwajgen war dos, so gros wi die ganze welt. Die welt wie sie lebt und die welt as sie is gestorbn. Du narisches kind! Woss is do nischt zu farschtejn? Bei jidn, as gott will, is nischt im schwajgen die welt?“²⁵¹

An späterer Stelle greift die Erzählerin diese Aussage der Großmutter wieder auf: Sie spricht von „geräuschvollem Schweigen“²⁵² und erkennt, dass in der Familiengeschichte „der Abfall fehlt“²⁵³:

„Abfall ist bei meinem Vater immer nur eins gewesen, nämlich das, was er mit einer ungeheuren Willenskraft unermüdlich aus seinem Lebensbericht geworfen hat: Fühlen.“²⁵⁴

Eine Folge des Schweigens, das geradezu als paradigmatisches Verhalten der Familie zu bezeichnen ist, ist die Art, wie Berichte über die Shoah in den Text eingebracht wird: Wo es um den Holocaust geht, zitiert die Erzählerin Passagen aus Sachbüchern zum Thema²⁵⁵, aus Berichten Überlebender, zum Beispiel aus jenem des eigenen Vaters, über den sie ganz zufällig in einer Buchhandlung stolpert²⁵⁶ oder auch aus Lexikonartikeln, in denen die Shoah sehr wissenschaftlich auf Fakten reduziert wird²⁵⁷; einmal wird sogar auf ganz besonders groteske Weise auf den Holocaust Bezug genommen – in Form eines Werbeslogans eines Reisebüros: „Abstecher nach Auschwitz. Hin und Zurück in einem Tag“²⁵⁸. Durch den Modus des Zitats setzt die Erzählerin das Schweigen in gewisser Hinsicht zwar einerseits fort und schafft für sich Distanz zum Geschehenen, andererseits füllt sie jedoch die vom Vater offen gelassenen Lücken, in dem sie unterschiedliche Möglichkeiten aufzeigt, mit der Zeit der Shoah umzugehen. Das indirekte Erzählen über den Holocaust in Form von Zitaten scheint eine für die Literatur jüdischer Autoren zweiter Generation charakteristische Vorgehensweise zu sein:

„[D]ie Erzählungen über die Eltern(generation) [und v.a. über deren Erlebnisse während des Holocaust] [werden] immer mit dem heutigen Leben der jungen jüdischen Protagonisten verknüpft und zu ihrem Bewußtsein [sic!] als Juden in Bezug gebracht. Wenn von der Verfolgung und den Mordaktionen berichtet wird, bleiben die Geschichten innerhalb der Familie verankert und sollen in der Regel weder als Erinnerungen für sich stehen, noch als Dokumente des Massenmordes abstrahiert werden.“²⁵⁹

²⁵¹ Lustiger (2007), S. 122.

²⁵² ebd. S. 163.

²⁵³ ebd.

²⁵⁴ ebd.

²⁵⁵ vgl. ebd. S. 52.

²⁵⁶ ebd. S. 55-63.

²⁵⁷ ebd. S. 242.

²⁵⁸ ebd. S. 84.

²⁵⁹ Schruff (2000), S. 112.

Die trotz der Verschiedenheit der drei analysierten Texte immer wieder gleichen Muster lassen die auch von Schruff²⁶⁰ zitierte These der Psychologin Anne Adelmanns²⁶¹ sehr plausibel erscheinen: Adelmann stellt fest, die Kinder der Überlebenden hätten sich eine Art Nomenklatur des Holocaust angeeignet, „eine Sprache jenseits der Wörter, die Textur und Bedeutung der Vergangenheit verkörpert, wenn sie von den Erfahrungen ihrer Eltern [sprechen]“²⁶². Es geht weniger um die Wiedergabe historischer Fakten, sondern um eine „Wahrheit jenseits der Historizität [...], die moralische Codes umfaßt [sic!], Beziehungskonstrukte und die schwer faßlichen [sic!] Muster affektiver Zustände“²⁶³.

Schruff spricht weiters von einer Lückenhaftigkeit der Erzählungen von der Shoah, meistens würden nur einzelne Szenen geschildert, diese blieben häufig sogar nur Fragmente. Dies ist dadurch zu erklären, dass die Figuren nicht den Versuch unternehmen, Ereignisse, die nicht innerhalb des eigenen Erfahrungshorizonts liegen, in Form einer kontinuierlichen Geschichte zu schildern; vielmehr ahmen sie die Erzählweise der ersten Generation Angehörenden nach, deren sporadische Erzählungen über den Holocaust sich durch eben diese Lückenhaftigkeit auszeichnen.²⁶⁴

Um die Lücken zu schließen, versucht die Erzählerin bei Lustiger, die Wirklichkeit durch die Augen des Vaters zu sehen und nach und nach beginnt sie zu erkennen „was noch auf der Netzhaut“²⁶⁵ liegt, wobei die eben zitierte Formulierung deutlich macht, wie präsent die Vergangenheit trotz aller Verdrängungskünste auch bei der ersten Generation ist; das Geschehene prägt ihr Verhalten entscheidend mit: „Fest steht, daß [sic!] mein Großvater nach dem Krieg nicht mehr so [Bridge] spielte, wie davor. Ihm waren der Mut und die Kaltblütigkeit abhanden gekommen.“²⁶⁶

Auch in Menasses *Vienna* tritt in Bezug auf Schilderungen von während des Holocaust stattgefundenen Ereignissen eine Poetik des Schweigens auf den Plan:

„Er [Großvater der Erzählerin] hat ja nie darüber [über seine im letzten Moment vereitelte Deportation] gesprochen, wie über alles andere auch nicht [...], aber auffällig bleibt doch, daß [sic!] er bis an sein Lebensende nie wieder in einen Zug stieg.“²⁶⁷

Die erste Generation versucht, eine „unsentimentale Haltung zu ihrer eigenen Geschichte“²⁶⁸ zu wahren. Um dies zu gewährleisten, wird das im ‚familiären Kollektivgedächtnis‘

²⁶⁰ zur Auseinandersetzung mit Adelmanns These bei Schruff vgl. ebd. S. 115f.

²⁶¹ zu angeführter These vgl. Anne Adelmann: „Holocaust-Erzählungen. Beobachtungen transgenerationaler Entwicklung“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*. (Jg. 5), Hamburg: Hamburger Ed. HIS Verl.-Ges. Juni/Juli 1996, S. 44-52.

²⁶² ebd. S. 45.

²⁶³ ebd.

²⁶⁴ vgl. Schruff (2000), S. 115.

²⁶⁵ Lustiger (2007), S. 165.

²⁶⁶ Menasse (2007), S. 100.

²⁶⁷ ebd. S. 168.

aufbewahrte ‚Vergangenheits-Protokoll‘ bewusst unvollständig gehalten. Als der Bruder der Erzählerin beispielsweise versucht, etwas über die Identität eines Zwangsarbeiters, der „damals, Sie wissen schon“²⁶⁹ mit dem Großvater gearbeitet hat, in Erfahrung zu bringen, quittiert der Vater dies nur mit „Der wäre jetzt auch schon hundertzwanzig [...] und ihr geht’s jetzt besser alle nach Haus“²⁷⁰.

Wo die Vergangenheit nicht totgeschwiegen wird, wird sie zumindest verschleiert, die unerträglichen Bestandteile werden maskiert. Eine in allen drei Werken angesprochene Taktik hierzu ist die Ironie, wobei folgendes Beispiel aus Gila Lustigers *So sind wir* stammt:

„Ironie ist die billigste Art, mit dem Leben abzurechnen. Ganz im Gegensatz zu Galgenhumor. Wer sich selbst in der Nähe des Todes mit einem Augenzwinkern zu belächeln vermag, dem gebührt Bewunderung.“²⁷¹

So ist es diese „schneidende[...] Ironie, die Überlebenden eigen ist“²⁷², die einen jüdischen Buchhändler angesichts der Auschwitznummer auf dem Arm des Vaters der Erzählerin seinen Hemdärmel hochkrempeln und sagen lässt „Ich sehe, wir haben das gleiche deutsche Hotel besucht“²⁷³.

In Eva Menasses *Vienna* wird dieser Hang zur Ironie geradezu zum Programm; er prägt das Erzählen nachhaltig. Zunächst finden sich auch bei Menasse wie bei Lustiger und Honigmann Passagen, in denen die ersten Generation das über die Shoah Erzählte nur in unter dem Deckmantel der Ironie vorführen: „Das meiste vergaß er [Vater] für viele Jahrzehnte, manches auch für immer, denn mein Vater pflege die weniger geglückten Dinge im Leben blitzschnell zu vergessen oder er machte daraus einen geistreichen Witz.“²⁷⁴ Doch nicht nur inhaltlich, sondern auch formal stellt die Ironie bei Menasse ein zentrales Element des Textes dar. Sowohl komische als auch tragische Geschichten der Familie werden mit einem mitunter ironischen und gleichzeitig vermeintlich naiven Erzählton geschildert. Hierzu gehört die häufige Verwendung von Euphemismen in Bezug auf antijüdische Maßnahmen während des Zweiten Weltkrieges: Ein SS-Offizier, der einen sich verbotenerweise im Kaffeehaus aufhaltenden Juden verhaftet und dazu die Mäntel der Gäste nach dem aufgenähten Davidstern – bei Menasse die „reichsdeutsche Hundemarke“²⁷⁵ – untersucht, wird als

²⁶⁸ Menasse (2007), S. 266.

²⁶⁹ ebd. S. 124.

²⁷⁰ ebd.

²⁷¹ Lustiger (2007), S. 98.

²⁷² ebd. S. 178.

²⁷³ ebd.

²⁷⁴ Menasse (2007), S. 23.

²⁷⁵ ebd. S. 86.

„Mantelexperte“²⁷⁶ bezeichnet, Deportation als „Reise“²⁷⁷, Zwangsarbeit als „Überschwangarbeit“²⁷⁸, über den Tod der Urgroßmutter in Theresienstadt wird nur lakonisch gesagt, sie habe dort „dann keine große Mühe mehr gemacht“²⁷⁹. Was sich nicht wegironisieren lässt, wird in eine Leerstelle verwandelt, die Leser selbst füllen müssen. Als Beispiel kann hier abermals die bereits erwähnte Verhaftungsszene im Kaffeehaus²⁸⁰ gedeutet werden, in der der Davidstern, der den Verhafteten verrät, nicht erwähnt wird.

Als Zwischenbilanz kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass die zweite Generation das Schweigen der Älteren als beklemmend empfindet, möglicherweise deshalb, weil es die Eltern fast emotionslos erscheinen lässt; so, als hätten sie den Kontakt zu sich selbst verloren. Wenn eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit erfolgt, so ist diese häufig geprägt von Selbstdistanzierung, was sich in einer Passage aus *So sind wir* deutlich zeigt:

„Obwohl er [Vater] in der ersten Person geschrieben hatte, konnte ich mich doch nicht des Gefühls erwehren, dass das Schicksal eines Fremden geschildert worden war. Mein Vater benutzte das Ich so, wie andere das Er oder Sie benutzt hätten. Er schrieb mit einem Ich wie aus Holz.“²⁸¹

Es erscheint jedoch auch wichtig, zu erwähnen, dass die Skepsis der ersten Generation in Bezug auf die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit keineswegs rein egoistisch motiviert ist, sondern vielmehr aus dem Bestreben zu erklären ist, die Kinder zu schützen. So erklärt die Vaterfigur der mittlerweile erwachsenen Tochter, die gerade zum ersten Mal zufällig die Geschichte seiner Jugend gelesen hat, er habe sie und die Schwester mit seinem Schweigen beschützen wollen, bevor er wieder zu alltäglichen Gesprächsthemen übergeht.²⁸² Die Tochter setzt diesen Diskurs des Halbausgesprochenen fort, indem auch sie den Vater „schont“ und auf weiteres Nachfragen verzichtet:

„Denn ich hatte beschlossen, ihn zu schonen, so wie er beschlossen hatte, uns zu schonen. Wir waren und sind eine Familie, die schonend über die Vergangenheit schweigt. Nirgends wurde und wird so schonend und beschützend über die Vergangenheit geschwiegen, wie bei uns. [...] Mein Vater hat uns immer vor sich selbst beschützen wollen [...] Natürlich nicht vor dem Mann, der er nach all den Jahren harter und disziplinierter Verdrängungsarbeit geworden war, sondern vor seinem ärgsten Feind [...], vor dem ausgemergelten Jungen im KZ.“²⁸³

²⁷⁶ Menasse (2007), S. 85.

²⁷⁷ ebd. S. 23.

²⁷⁸ ebd. S. 89.

²⁷⁹ ebd. S. 168.

²⁸⁰ vgl. ebd. S. 85.

²⁸¹ Lustiger (2007), S. 62f.

²⁸² vgl. ebd. S. 67f.

²⁸³ ebd. S. 68.

Auch bei Menasse scheint das Schweigen zum Familienparadigma zu werden, in der Familie gilt es „seit jeher als unschicklich gilt, sich einzumischen oder Hilfe anzubieten, was bei uns unter dem Begriff ‚sich wichtig machen‘ zusammengefasst wurde.“²⁸⁴:

„Mein Bruder fand seinen Vater und seinen Onkel lieblos, kalt und desinteressiert. Er rief sich die üblichen Erfahrungen der sogenannten zweiten Generation ins Gedächtnis. Die Kinder von Holocaust-Überlebenden, die er kannte, litten meist darunter, dass sie mit all den Toten aufgewachsen waren, die dauernd mit am Tisch saßen. Nur bei ihnen war es umgekehrt gewesen [...] Da hatte man Verwandte im Krieg verloren und deckte das auch noch mit Schweigen zu.“²⁸⁵

Auch das Schweigen über die Vergangenheit kann man paradoxe Weise in den Zusammenhang mit der Theorie über das *soziale Gedächtnis* bringen, in dem das für eine Gemeinschaft wichtige Wissen je nach Speicherort über eine kürzere oder längere Zeitspanne hinweg aufbewahrt wird. Aus der Prämisse, dass es um eine Speicherung des überindividuell bedeutsamen Wissens geht, lässt sich ableiten, dass bei der Herausbildung des *sozialen Gedächtnisses* offenbar auch Auswahlprozesse beteiligt sind. Nicht nur das Erinnern wird gesellschaftlich organisiert, sondern auch das Vergessen, was Burke²⁸⁶ als „soziale Amnesie“ bezeichnet. Mit dem Begriff der Amnesie, der bezeichnenderweise zumindest orthografisch jenem der Amnestie nahe steht, ist die „offizielle Lösung von Konflikterinnerungen im Dienst gesellschaftlicher Kohäsion“²⁸⁷ gemeint. Was dem Gedächtnis unbequem ist, wird durch einen „kollektiven, aber inoffiziellen Zensor“²⁸⁸ unterdrückt.

2.3.2 Die Shoah als Marker jüdischer Identität:

Nach der ausführlichen Auseinandersetzung mit der Darstellung der Shoah und den Verhaltensweisen, die die jüdischen Figuren der ersten und zweiten Generation bei Konfrontation mit diesem Thema an den Tag legen, ist nun in einem weiteren Schritt zu klären, inwiefern sich daraus bereits erste Antworten hinsichtlich der an die Werke gestellten Forschungsfragen ergeben. Dass der Holocaust für die Identitätskonstruktion maßgeblich ist, dürfte mittlerweile wohl relativ klar ersichtlich sein.

Bei Gila Lustiger äußert sich die Bedeutung der Shoah als Baustein der Erzählerinnen-Identität gleich zu Beginn. Bereits auf der ersten Seite des Romans bezeichnet sie sich als Tochter eines Auschwitzüberlebenden²⁸⁹, wobei sich dieser Angelpunkt für die Identitätskonstruktion durch den gesamten Text zieht. Auch im letzten Absatz des ersten Teils

²⁸⁴ Menasse (2007), S. 312.

²⁸⁵ ebd. S. 322f.

²⁸⁶ vgl. Burke (2003), S. 299-302.

²⁸⁷ ebd. S. 299.

²⁸⁸ ebd. S. 300.

²⁸⁹ Lustiger (2007), S. 7.

wird dieser Aspekt noch einmal angesprochen, sodass die Inhaltsdimension auch formal umgesetzt wird: Die Shoah stellt einerseits für den Text, andererseits auch bei der Suche nach der Identität eine Art Rahmen dar:

„Ja, das ist die Wahrheit, auch wenn sie unaussprechbar ist: Nicht auf die Umbringer war ich wütend, auf die Mitläufer, Feiglinge, Zuseher, Diebe, Quäler, Verräter, sondern auf meine im Krieg und durch die Deutschen kaputtgemachte Familie. Gerade das musst du sein, habe ich gedacht, gerade das, was dich anödet: Sprössling einer kaputtgemachten Familie.“

Die Kinder werden also in einem besonders angespannten Umfeld sozialisiert, wobei diese Anspannung v.a. durch die Tabuisierung der Vergangenheit bedingt ist, es ist ein „Klima, in dem es keine Leichtigkeit gibt. [...] Wir [Juden zweiter Generation] sind umweltgeschädigt“.²⁹⁰ An den Kindern gehen diese Stressfaktoren selbstverständlich nicht spurlos vorüber, offene Fragen verwandeln sich in Ängste, die jedoch – ganz nach dem Verdrängungsmuster der Familie – latent vorhanden sind: „[I]ch fürchtete mich. Ganz bestimmt fehlten mir die Worte. So hockte die Angst meine Kindheit ab.“²⁹¹ Auch mit zunehmendem Alter verschwinden diese Ängste nicht:

„Und dennoch, trotz aller Versuche zu vergessen, kehrte eine Frage zurück, wurde verscheucht, war einige Jahre wie Luft, ließ sich nicht abwimmeln, tauchte immer wieder auf. [...] Was ist das für einer, fragte ich mich und dann: Wie lange hättest du wohl Angstfraß löffeln müssen, bis ... Und dann: Könnte man auch dich langsam und systematisch brechen, bis du als Mensch erledigt bist? Was ist das für einer, fragte ich mich und weiß es heute, das ist einer, der nichts mehr ist, kein Opfer, kein Feind, kein Jude, eben nichts mehr ist außer Symbol fremder Macht.“²⁹²

Ähnliches findet sich auch bei Barbara Honigmann: „Diese Fragen waren schmerzlich und es wurden mit den Jahren immer mehr. Später habe ich sie, um meine Eltern zu schonen, nicht mehr gestellt.“²⁹³

Versucht man nun zu ergründen, was die Shoah für die Identitätskonstruktion bedeutet, zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass sie vor allem Entpersönlichung, ja, Identitätsverlust mit sich bringt. Für die erste Generation beginnt dies bei der Reduktion auf die Identitätskomponente *jüdisch* durch antisemitische Maßnahmen der Nationalsozialisten oder auf eine Nummer beim Eintreffen im Konzentrationslager und zieht sich bei den Überlebenden bis in die Gegenwart, da sie häufig nur als KZ-Überlebende wahrgenommen werden. Dies beklagt auch die Erzählerin bei Gila Lustiger:

„Jahrelang, Jahrzehntelang nannte man ihn [den Vater] nun schon so. Überlebender. Und jedes Mal wenn er in die Öffentlichkeit trat, wurde er als solcher in Augenschein genommen, beobachtet und gemustert. Sagte er etwas, sprach der Überlebende, schwieg er, war es ein hintergrundiges Schweigen, freute er sich, rechnete man ihm seine Freude als Lebensbejahung an, war er verzagt, war das nur allzu verständlich. In jede öffentliche Geste meines Vaters hatte sich das Wort Überlebender eingestet, eingekrochen,

²⁹⁰ Lustiger (2007), S. 162.

²⁹¹ ebd. S. 52.

²⁹² ebd. S. 53.

²⁹³ Honigmann (2005), S. 13.

festgemacht und sich schließlich seiner bemannt. Und ich spürte die Vorbelastung der Sprache, die Schreckensherrschaft dieser Sprache, die so nett und scheinheilig daherkam und doch nichts anderes anstrebet, als ihn auszuradieren, durchzustreichen und auszulöschen, und ich spürte wie mein Vater verschwand. Und mit ihm verschwand meine Kindheit.“²⁹⁴

Tatsächlich werden nicht nur die Überlebenden häufig gesellschaftlich entpersonalisiert, sondern auch die Kinder – die Erzählerin bei Gila Lustiger fühlt sich häufig in die Rolle der Tochter eines Überlebenden gedrängt: „Das Eigentliche an mir, [...] meine Individualität und mein Wesen, das sich doch nicht nur aus der Leidensgeschichte meiner Familie und des europäischen Judentums heraus erklären ließ, blieb unangetastet.“²⁹⁵

Auch die Erzählerin bei Barbara Honigmann macht eine ähnliche Erfahrung – durch Außenstehende erfährt sie ihr Jüdisch-Sein häufig als

„Zugehörigkeit zu dieser Minderheit [...], deren Gesichter und Körper zum Bild der Verfolgung schlechthin geworden waren, ich weiß nicht, wie viele Male ich in meiner Kindheit gehört habe: Du siehst aus wie Anne Frank, und das war schließlich ein Kind, das man umgebracht hatte.“

Die jüdischen Figuren zweiter Generation müssen also wider Willen einen ihnen von außen zugeschanzten Part übernehmen und fühlen sich der Familiengeschichte ausgeliefert, in der sie ebenfalls eine Rolle spielen müssen – nämlich jene als Hoffnungsträger. „Für viele, die aus den Lagern befreit wurden, war erst die Geburt eines eigenen Kindes der Beweis für ihr Überleben[.]“²⁹⁶.

„Mein Vater hatte uns nie gehorcht. Wir hatten ihn nur mit unseren Kinderforderungen und unseren Kinderklagen und unseren Kinderfreuden gerettet. Und jede Freude und jede Forderung und jede Klage riss die Vergangenheit auf, die schwarz und filzig über seinem Wesen lag. Ich begriff, warum er mich Gila und meine Schwester Rina genannt hatte. Beides bedeutet auf Hebräisch Freude oder Glück. Mein Vater hatte versucht, an uns glücklich zu werden[.]“²⁹⁷

Die Kinder werden jedoch nicht nur als Träger der Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Juden betrachtet, sondern sie werden zuweilen auch als fleischgewordene Antwort auf antisemitische Ressentiments instrumentalisiert: „, ‚Zweite Generation‘, rief da Schidowski plötzlich aus, ‚sollen sehen, hat keine Sinn kaputtmachen, wir haben Kinder, was fiehren weiter Geschäfte!‘“²⁹⁸

Die Kinder versuchen zumindest zunächst häufig, dieser Anforderung als Hoffnungsträger nachzukommen, sie erfüllen mit „Pflichtbewusstsein“²⁹⁹, was von ihnen erwartet wird und haben dabei Angst, sich dieser Aufgabe unwürdig zu erweisen:

„[Wir lachten], weil uns die Frage ‚Is nischt geweysen schwer zu sejn in Auschwitz?‘ und der Vorwurf, der dahintersteckte, das Leben versauerten. Einige, wenn auch nicht mich, hat diese Frage zur totalen Selbstverleugnung getrieben und zu einer Art lustvollen Verstümmelung des eigenen Ichs. Nach

²⁹⁴ Honigmann (2005), S. 249.

²⁹⁵ Lustiger (2007), S. 247.

²⁹⁶ Schruff (2000), S. 105.

²⁹⁷ Lustiger (2007), S. 61.

²⁹⁸ Menasse (2007), S. 200.

²⁹⁹ ebd. S. 39.

jahrelanger Übung haben sie es so weit gebracht, dass sie blind geworden sind, Automaten, mit einer perfekt introspektiven Blindheit. [...] Tatsache ist, dass wir, die Nachgeborenen, von der Angst verfolgt werden, wir könnten uns als unwürdig erweisen, ja, als der letzte Jammerlappen, wenn wir unseren Sorgen und Wünschen Luft machen. Dass also jeder Nachgeborene glaubt, er müsste das Erbe der Geretteten und Ermordeten antreten, indem er selbst den dümmsten Alltag meistert.“³⁰⁰

Um ihrem Namen wortwörtlich alle Ehre zu machen, fügt sich auch die Erzählerin bei Lustiger zunächst in die ihr zugesetzte Rolle:

„[W]ir sind Kinder von mutigen Partisanen. [...] Darum heult bei uns auch niemand, wenn es uns zuzeiten dreckig geht. Ja, wir wissen, was wir unseren Vätern und Müttern schuldig sind. Uns geht es gut, denn wir sind die glückliche Rettung. Uns geht es prinzipiell und unbarmherzig immer gut.“³⁰¹

Dass die Familie von Gila Lustigers Erzählerin in dieser Hinsicht keinen Einzelfall darstellt, zeigt sich an einem Zitat aus Honigmanns *Damals, dann und danach*, das dem eben angeführten sehr ähnelt: „[Ü]ber die großen Unglücke, sprachen wir, die fröhlichen Menschen, die wir nun einmal waren, ja sowieso nicht.“³⁰² Im Vordergrund steht „ein glückliches, friedvolles Leben [als] gemeinsames Familienprojekt“³⁰³. Mit den Kindern scheint auch für die Eltern definitiv ein neuer Lebensabschnitt zu beginnen, mit der Vergangenheit wird so weit wie möglich abgeschlossen, denn „die Geschlechter sind tot, die Vergangenheit ist vorbei und die Gräber sind leere Orte“³⁰⁴. „Ich denke nur an den heutigen Tag, [...] ich lebe nicht in der Erinnerung.“ – so die Mutter der Erzählerin. Ob die Vergangenheit für die erste Generation tatsächlich dermaßen kategorisch abgeschlossen ist, sei dahingestellt, denn häufig wird dennoch sichtbar, wie sehr das Verdrängte die erste Generation belastet: „[Der Blick] erinnerte an die Schwermut, die meine Mutter nie hatte zugeben wollen.“³⁰⁵

Ähnliche Initiativen, mit der Vergangenheit vollkommen abzuschließen und die Fassade der glücklichen Familie zu wahren, ziehen sich auch bei Eva Menasse wie ein roter Faden durch das Werk – „Der Schein wird gewahrt und der Mund gehalten“³⁰⁶.

„,Very well, thank you.’, flüsterte mein Vater. [...] Dieser Satz wurde symptomatisch für sein Leben. [...] Mein Vater verlor völlig den Überblick über die Anwendung dieses Satzes, erkannte nicht mehr sagen, wann er gelogen und wann er wahr war. Im Zweifel hätte er den Satz und sich selbst immer für wahrhaftig gehalten. Sich einzustehen, daß [sic!] der Satz oft gelogen war, hätte die Erkenntnis nach sich gezogen, daß [sic!] es eine Inkongruenz zwischen Sein und Sagen, zwischen Innen und Außen gab. Aber mein Vater liebte sein Leben lang die Kongruenz und die Harmonie. Also besänftigte er mit diesem Satz nicht nur eine fragende Umgebung, sondern am allermeisten sich selbst.“³⁰⁷

³⁰⁰ Menasse (2007), S. 85.

³⁰¹ Lustiger (2007), S. 83.

³⁰² Honigmann (2005), S. 113.

³⁰³ Lustiger (2007), S. 83.

³⁰⁴ Honigmann (2005), S. 31.

³⁰⁵ ebd. S. 106.

³⁰⁶ Menasse (2007), S. 86.

³⁰⁷ ebd. S. 28.

Trotzdem wird der Vater nicht als verbittert dargestellt – als Lebenseinstellung verteidigt er folgendes Prinzip: „Der Ball ist rund.“³⁰⁸ So überrascht es auch nicht, dass das Kapitels mit dem programmatischen Titel „Neubeginn“³⁰⁹ mit folgendem die Vergangenheitsverschleierung zusammenfassenden Satz eingeleitet wird: „So war bald alles wieder gut.“³¹⁰ Die Idee, dass Antisemitismus auch nach der Shoah immer noch ein Thema sei, lehnt er kategorisch ab. Einen Anschlag auf sein Geschäft, bei dem im Roman nicht klar wird, ob es sich tatsächlich um ein Attentat Rechtsradikaler handelt, antwortet der Vater nur nachdrücklich: „Das ist nichts anderes als ein Lauschbubenstreich.“³¹¹

Der Onkel der Erzählerin reagiert angesichts der Vergangenheit weniger mit harmoniesüchtiger Verdrängung, sondern eher mit Wut und Verbitterung über die sozusagen ungesühnten Verbrechen der Vergangenheit. Angesichts der versöhnlichen Beschwichtigungspolitik seines Bruders im Hinblick auf die nichtverfolgten Österreicher nach dem Krieg reagiert der Onkel diesbezüglich „sehr laut, scharf und heftig, und dann wurde das Thema gewechselt“.³¹² Fast macht es den Anschein, er löse das Wort *Nazi* aus seinem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang heraus und verwende als Synonym für *Feind*, zu denen er vor allem Bürokraten zu zählen scheint. Als „Alliiertendolmetscher und Entnazifizierer“³¹³ kann er nur schwer verwinden, dass das Verhalten ehemaliger Nationalsozialisten keine Konsequenzen nach sich zieht, er scheint sich seiner Belohnung für seine Aktivitäten als Befreier des Landes betrogen zu fühlen: „Ich hab dieses Land befreit, und das nehmen's mir jetzt ewig übel, die Nazi-G'fraster!“³¹⁴ Später lässt die Erzählerin jedoch durchblicken, dass auch ihr Onkel nicht der unbarmherzige Soldat ist, der er sein möchte – es ist vielmehr seine „lebenslang einstudierte Rolle“³¹⁵ innerhalb der Familie, die ihn dazu zwingt:

„In meiner Familie schämt man sich für Emotionen bis auf die Knochen. Vielleicht hat daran gerade mein Onkel am meisten Schuld, dieser kühle, ironische, fast krankhaft zurückhaltende Mann, den alle immer so umwerfend elegant fanden und der erst im hohen Alter ein wenig die Fassung verlor.“³¹⁶

Im Sinne des Paradigmas der Vergangenheitsverdrängung werden Fragen der Kinder zum Thema ‚Shoah‘ von den Eltern wenig geschätzt; derartiges Interesse wird als „etwas

³⁰⁸ Menasse (2007), S. 74

³⁰⁹ ebd. S. 103.

³¹⁰ ebd.

³¹¹ ebd. S. 197.

³¹² ebd. S. 116.

³¹³ ebd. S. 108.

³¹⁴ ebd. S. 144.

³¹⁵ ebd. S. 308.

³¹⁶ ebd. S. 156.

Ungehöriges“³¹⁷ betrachtet, die Eltern fühlen sich dadurch mitunter „furchtbar sekkiert [...]“³¹⁸:

„Meine Mutter ist genau in dem Schweigen gestorben, in dem sie, jedenfalls mit mir, auch gelebt hatte, aus dem ich sie manchmal herauszwingen wollte und es nicht konnte, und erst jetzt weiß ich, daß [sic!] es sinnlos war, wenn ich immer an ihr herumwünschte und herumdeutete und drängte.“³¹⁹

Eine geradezu panoramaartige Übersicht über die unterschiedlichen Arten, wie die Generation der Nachgeborenen mit der Vergangenheit der Eltern umgeht, bietet sich in Eva Menasses *Vienna*.

Zunächst ist in diesem Zusammenhang der Bruder der Erzählerin zu erwähnen, der sich als einziger tatsächlich mit den Erlebnissen seiner Familie zur Zeit des Nationalsozialismus auseinandersetzen will.³²⁰ Als radikaler Zweifler ist er das genaue Gegenteil der jüngsten Schwester, die diesem Thema eher ignorant und gelangweilt gegenübersteht.³²¹ Zusammen mit dem älteren Sohn des Onkels tritt der Bruder als Provokateur auf, der auf die Harmoniesucht des Vaters keine Rücksicht nimmt; er scheut sich auch nicht, am Verhalten der Elterngeneration während des Nationalsozialismus Kritik zu üben: Deren Versuche, die Vergangenheit durch Beschönigung erträglicher zu machen, findet der Bruder „zum Kotzen“³²²: „In diese Watte aus Harmonie und kleinem Glück, aus bescheidenem Erfolg und Geschichtsvergessenheit gepackt, konnte mein Bruder gar nicht anders, als zu rebellieren und todunglücklich zu sein.“³²³

Die Wut des Bruders gründet sich wohl einerseits auf einen vermutlich entwicklungspsychologisch normalen, im Rahmen des Ablöseprozesses vom Elternhaus stattfindenden Vater-Sohn-Konflikt. Andererseits wird sie wohl auch durch Verärgerung und Verzweiflung über die Verweigerung einer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit innerhalb der Familie zum Ausbruch gebracht. Der Sohn ist nicht dazu in der Lage, die Erwartungen des Vaters – beispielsweise in sportlicher Hinsicht – zu erfüllen, wobei Ersterer seiner Enttäuschung darüber relativ unverhohlen Luft macht³²⁴. Beim Bruder entsteht ein „würgendes Gefühl des Versagens“³²⁵, seinem Bedürfnis „nach Respekt und Anerkennung“³²⁶ kommt der Vater nicht entgegen. Also beginnt der Bruder, einen Gegenentwurf zu entwickeln und frönt seinem Bedürfnis nach Abgrenzung vom Vater im Rahmen eines Debattierclubs.

³¹⁷ Menasse (2007), S. 105.

³¹⁸ ebd. S. 107.

³¹⁹ ebd. S. 117.

³²⁰ vgl. ebd. S. 94.

³²¹ zur Reaktion der jüngsten Schwester vgl. ebd. z.B. S. 47.

³²² ebd. S. 100.

³²³ ebd. S. 189.

³²⁴ zur Kritik des Vaters vgl. S. 186f.

³²⁵ ebd. S. 189.

³²⁶ ebd. S. 191.

Als Vertreter der unmittelbaren Nachkriegsgeneration ist die Distanzierung vom Vater jedoch für ihn – als Sohn eines Verfolgten – ungleich schwerer also für andere, die als Gegenpol für die eigene Selbstdefinition ihre „Naziväter“³²⁷ und damit ein anerkanntes Feindbild zur Verfügung haben. Als Ausweg wendet er Bruder sich dem Marxismus zu und stellt „seinen Vater als Kapitalisten und Ausbeuter“³²⁸ dar. Damit „inszeniert er sich [...] als Widerstandskämpfer in der eigenen Familie“³²⁹, wobei auch angemerkt werden muss, dass die Vaterfiguren trotz allem „als Vorbild, als Bezugsfigur“³³⁰ eine wichtige Rolle spielen. Hypersensibel für Antisemitismus und der väterlichen Vergangenheitsverdrängung zum Trotz widmet er sich später als Historiker just jenem Kapitel der Geschichte, das von der Familie tabuisiert wird und deckt im Rahmen dieser Beschäftigung den Skandal um den Sportpapstes Popelnik³³¹ auf, den er als besonders brutalen KZ-Aufseher entlarvt. Der Versuch, sich der Geschichte der Verfolgten stellvertretend für die erste Generation anzunehmen, um so weniger aus dem Hintergrund von ihr beherrscht zu werden, endet jedoch wieder in einer Rollenzuweisung an den Bruder, die immer noch mit der Shoah in Verbindung steht: Vom Sohn des Überlebenden wird er zum „profilertesten Nestbeschmutzer“³³². Nichtsdestotrotz bemüht sich der neuerlich durch die Shoah als Bezugspunkt Etikettierte, einen Zugang zur väterlichen Kultur zu finden: Er setzt sich intensiv mit der jüdischen Religion auseinander, wobei die Frage nach dem Jüdisch-Sein für die Figuren zweiter Generation bei Menasse noch komplizierter ist, als in den anderen Werken, da sie nicht zwei jüdische Elternteile haben. Die Frage nach der Selbstverortung als sogenannter ‚Mischling‘ versucht der Bruder durch das Anschließen an eine Selbsthilfegruppe aufzuarbeiten; diese Entscheidung und die Bedeutung dieses Aktes für die Identitätsfindung wird im später folgenden Kapitel über das Jüdisch-Sein noch eingehender behandelt werden. Für die an dieser Stelle stattfindende Analyse ist es doch zunächst ausreichend, darauf hinzuweisen, dass der an der Figur des Bruders vorgeführt wird, wie wichtig die Suche nach dem eigenen Ich für die jüdischen Figuren zweiter Generation ist – so erscheint es nur konsequent, wenn jenes Kapitel, in dem maßgeblich über diese Auseinandersetzung berichtet wird, mit dem Wort „Rollenspiele“³³³ betitelt wird.

Der Bruder und die jüngere Schwester von Menasses Erzählerin stellen also zwei Extrempole in Bezug auf die Möglichkeiten, mit der Vergangenheit der Familie umzugehen, dar:

³²⁷ Menasse (2007), 191.

³²⁸ ebd.

³²⁹ ebd. S. 190.

³³⁰ ebd. S. 380.

³³¹ vgl. ebd. S. 295-304.

³³² ebd. S. 304.

³³³ ebd. S. 81.

„Sie konnten sich auf nichts einigen und sie waren, als Charaktere, wirklich grundverschieden. Mein Bruder sagte gern, was er zu schwer nehme, nehme seine Schwester automatisch zu leicht. Sie dagegen behauptete, er habe unmenschliche Ansprüche, könne nicht vergeben und nicht differenzieren[.]“³³⁴

Die Erzählerin scheint irgendwo zwischen diesen beiden Polen zu stehen; „innerhalb dieser neurotischen Strukturen“³³⁵ genießt sie Neutralität. Dies scheint sich auch auf der formalen Ebene zu zeigen: Die Erzählerin tritt zunächst nur durch die Possessivpronomen vor der Nennung diverser Familienmitglieder in Erscheinung, jedoch erst sehr spät in Form des Personalpronomen *Ich*³³⁶.

Gemeinsam ist den Erzählerfiguren in den drei analysierten Werken nun, dass sie ihr Erzählen nicht auf ein Wiederkäuen der Vergangenheit beschränken wollen. Dies zeigt sich beispielsweise bei der Erzählerin bei Lustiger, die zunächst an einen Punkt zu geraten scheint, an dem sie die Mechanismen, die die Familie erfassen, nicht mehr erträgt; sie wischt die Familie gelegentlich aus ihrem Denken.³³⁷ Schließlich entscheidet sie sich jedoch offenbar für ein Leben mit der Vergangenheit, jedoch nicht nur ausschließlich mit der Vergangenheit, was für den überwiegenden Teil der jüdischen Figuren in den analysierten Werken gilt; sie suchen „nach anderen identifikationsstiftenden Angeboten des Judentums, in der Hoffnung, sich dann auch positiv definieren zu können“³³⁸.

„Es geht nicht an, nur über Katastrophen zu berichten. Ich jedenfalls will es nicht. [...] Und wenn man allen Einwänden zum Trotz, über das Leid hinwegschiebt ... Ja, wenn man wenigstens für ein paar Zeilen durch die Finger blickt ... Es wäre möglich. Es wäre gelogen. Nein, nicht einmal gelogen.“³³⁹

Was sich beim Hinausblicken über die Vergangenheit in Bezug auf die jüdische Identität ergibt, soll in den nächsten Kapiteln zur Sprache kommen.

Abschließend sei nun noch die Frage gestellt, warum die jüdischen Figuren zweiter Generation trotz der Suche nach Identifikationsangebote jenseits der Shoah und der Tatsache, dass sie den Prozess der Erinnerung mitunter als unangenehm wahrnehmen, der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit trotzdem relativ viel Raum zugestehen. Hier bietet sich abermals die Theorie des *sozialen Gedächtnisses* als Argumentationsgrundlage an. In Zusammenhang mit der Geschichtsschreibung argumentiert folgendermaßen:

„Die Sieger haben die Geschichte vergessen. Sie können sich's leisten, während es den Verlierern unmöglich ist, das Geschehene hinzunehmen; diese sind dazu verdammt, über das Geschehene nachzugrübeln, es wiederzubeleben und Alternativen zu reflektieren. Eine andere Erklärung liegt in dem,

³³⁴ Menasse (2007), S. 279.

³³⁵ ebd. S. 370.

³³⁶ das Personalpronomen *Ich* mit Bezug auf die Erzählerin findet sich in Eva Menasses *Vienna* erstmals auf S. 290, die erste Familienanekdote, in der sie selbst auftritt, wird im Kapitel *Rückblick* geschildert.

³³⁷ vgl. Lustiger (2007), S. 154.

³³⁸ Schruff (2000), S. 126.

³³⁹ Lustiger (2007), S. 101.

was man kulturelle Verwurzelung nennt. Solange man diese besitzt, kann man es sich leisten, sie für etwas Selbstverständliches zu halten. Doch wenn sie verloren geht, so beginnt die Suche.“³⁴⁰

Nach dem Zweiten Weltkrieg zählen die Juden nun nicht direkt zu den Verlierern, zweifellos ist die Shoah jedoch als entscheidender Kontinuitätsbruch in der jüdischen Geschichte zu betrachten, der sich im Schweigen der *Ersten Generation* noch weiter fortsetzt. Hier tritt das soziale Gedächtnis in Aktion, dem – wie in der Einleitung dargestellt – das Potential innewohnt, bei lückenhafte Erinnerungen einer Gruppe rekonstruierend einzugreifen.

3. Bausteine jüdischer Identität jenseits der Shoah

Wie das vorhergehende Kapitel zeigt, stellt die Shoah für die Juden zweiter Generation zweifellos eine wichtige Konstante im Versuch einer Selbstdefinition als Juden dar, im Extremfall sogar die einzige:

„So vielfältig jüdische Identitätsmöglichkeiten auch waren und sind: Die Schoa hat bei vielen zu einer radikalen Einengung des vormaligen Identitätsproblems – oder auch Nicht-Problems – geführt. Die Schoa wurde zur – oft einzigen – greifbaren Größe jüdischer Identität, zum festen Bestandteil jedes jüdischen Lebenszusammenhangs.“³⁴¹

Die Meinungen zu eben dieser These sind äußerst divergent, wie dies auch Schruff in einem Überblick über die Denkansätze zu diesem Thema³⁴² anschaulich zeigt: Während einige Theoretiker die Shoah als ein für die Juden identitätsstiftendes Ereignis vollkommen ablehnen, weil dies die Autorität Gottes als einzige Basis der jüdischen Identität untergrabe oder weil das Jüdisch-Sein dadurch auf Leid und Trauer reduziert werde, sind andere der Meinung, die Shoah sei in jedem Fall ein integraler Bestandteil jüdischer Identität in der Gegenwart und trage unter Umständen sogar zu einer Konsolidierung der jüdischen Gemeinschaft bei, da der Holocaust heute für alle Juden gleichermaßen präsent sei, unabhängig davon, welche der unterschiedlichen Ausdrucksformen des Judentums sie ansonsten für sich wählen.

Diese unterschiedlichen Ansichten zur Shoah als identitätsstiftende Instanz spiegeln sich auch in den drei im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit analysierten Primärtexte wider, wobei die Figuren der zweiten Generation letztendlich mehrheitlich eher zu dem Schluss zu kommen scheinen, dass das Erinnern an die Verfolgung der Vorgängergenerationen nicht die einzige Komponente ihres Jüdisch-Seins ausmachen kann. In diesem Abschnitt soll nun geklärt

³⁴⁰ Burke (2003), S. 297.

³⁴¹ Felicitas Heimann-Jelinek: „Positionen nach der Schoa“, in: dies. (Hg.): *JudenFragen – Jüdische Positionen von Assimilation bis Zionismus*. Katalog zur Ausstellung im Jüdischen Museum Wien, 25. 10. 1996 bis 16. 2. 1997, S. 134.

³⁴² vgl. Schruff (2000), S. 44-47.

werden, welche identitätsstiftenden Konstanten Juden heute – abgesehen vom Holocaust – zur Verfügung stehen. Besonderes Augenmerk soll dabei auf die Bedeutung von Religion, unterschiedlichen Sprachen und dem Verhältnis der Juden zu Ländern deutschsprachigen Sprachraum und zu Israel geschenkt werden. Schließlich sollen auch in den Primärtexten vorkommende antisemitische Klischees zur Sprache kommen.

Es soll nun also darum gehen, ein Jüdisch-Sein unter ohne Bezugnahme auf die Shoah zu definieren, wobei dies – wie sich zeigen wird – gegenwärtig eigentlich unmöglich ist. Bei Betrachtung der eben angeführten Leitaspekte für die Analyse wird überdies deutlich, dass das Jüdisch-Sein keinesfalls als eine eindimensionale Kategorie zu verstehen ist:

„Lange bevor das Wort unter Psychoanalytikern und Soziologen in Mode kam, waren Juden in der Modernen Welt auf das Thema der *Identität* fixiert. Sie sahen sich dem Problem gegenüber, daß [sic!] das Judentum in keine der üblichen Kategorien zu passen scheint. Bis zur Gründung des Staates Israel waren die Juden keine Nation, zumindest nicht im politischen Sinne; Jude zu sein bedeutet etwas anderes als Deutscher, Franzose oder Amerikaner zu sein. [...] Allein durch ihre Religion konnten sich die Juden auch nicht definieren. Kaum jemand konnte ernstlich behaupten, das Judentum sei einfach ein religiöser Glaube wie etwa das Christentum. Die einfachste Antwort wäre, daß [sic!] das Judentum eine Mischung aus Ethischem und Religiösem sei. Doch in welchem Verhältnis? Und war das ganze nicht doch mehr als nur eine Verbindung dieser beiden Elemente?“³⁴³

Die Frage nach der Religion legt das Hauptaugenmerk auf das Verständnis des Judentums als Religionsgemeinschaft, während die Aspekte Sprache und Nation eher mit der Wahrnehmung der Juden als Volk zu verstehen, wobei beide Sichtweisen auch von den Juden selbst vertreten werden. So merkt Theodor Herzl mit seinem für den Zionismus wegweisenden Werk *Der Judenstaat* folgendes an: „Ich halte die Judenfrage weder für eine soziale noch für eine religiöse, wenn sie sich auch so und anders färbt. Sie ist eine nationale Frage. Wir sind ein Volk, *ein* Volk [Hervorhebung im Original].“³⁴⁴ Somit scheint es also gerechtfertigt, die genannten Analysekategorien zur Frage nach dem Jüdisch-Sein jenseits der Shoah anzuwenden.

3.1 Religion

„Ich hab mal gedacht, man könne sein Judentum ablegen, wie einen Mantel, der einem nicht mehr gefällt. Ich hab's versucht. Wer trägt denn heute noch Kaftan?, hab ich gedacht. Es kann doch nicht so schwierig sein, hab ich gedacht. Es ist doch gar kein großer Schritt, ab ich gedacht. Schließlich waren wir nie religiös bei uns zu Hause. Wir hatten Traditionen, ja. Chankukka-Lichter und Mazzen am Pessach. Aber das ist was anderes. Folklore. Sind Sie religiös, Herr Gebhart, nur weil Sie einmal im Jahr ein paar Kerzen an einen Tannenbaum klemmen oder einem Schokoladenhasen die Ohren abbeißen?“³⁴⁵

³⁴³ Michael A. Meyer: *Jüdische Identität in der Moderne*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1992, S. 9.

³⁴⁴ Theodor Herzl: „Der Judenstaat“, in: ders.: *Zionistische Schriften*. Berlin: Jüdischer Verlag 1934, S. 17-105, S. 25f.

³⁴⁵ Lewinsky (2005), S. 48.

Ähnlich wie der hier abermals zitierte Emanuel Goldfarb fragen sich auch die jüdischen Figuren zweiter Generation in den drei analysierten Texten, welchen und wie viel Platz die Religion in ihrem Leben einnimmt. Auch der Unterschied zwischen Religiosität und Brauchtum spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle. Das Verhalten der jüdischen Figuren zweiter Generation weicht jedoch von der Einstellung Goldfarbs ab, wo es um Ablehnung der jüdischen Religion geht. Tatsächlich unternimmt der Großteil der durchwegs in säkularen Familien aufgewachsenen Protagonisten den Versuch, zur jüdischen Religion zurückzufinden, „die Identifikation als Jude über die Religion ist nicht ansozialisiert, sondern muß [sic!], wenn gewünscht, von den Nachgeborenen erworben werden“³⁴⁶.

Bevor man jedoch beginnt, sich inhaltlich mit der Rolle der Religion für die Figuren zweiter Generation auseinanderzusetzen, ist auch die Frage zu stellen, wie dieses Thema rein formal im Text behandelt wird. Deutsch-jüdische Autoren müssen damit rechnen, dass ihre Werke in der Originalsprache von einem vorwiegend nichtjüdischen Publikum rezipiert werden, deren Wissen über die jüdische Religion in den meisten Fällen wohl eher gering ist. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung dürfte man also annehmen, dass die Autoren in ihre Texten dort erklärende Passagen hinzufügen, wo es zu Verständnisschwierigkeiten kommen könnte. In den drei analysierten Texten wird jedoch der umgekehrte Weg beschritten, wie dies auch bei Helene Schruff beschrieben wird: Die Autoren „erläutern [...] religiöse Begriffe oder Bräuche nicht oder nur sehr ansatzweise im Text. Ihre Leser müssen mit diesen Themen schon eine gewisse Vertrautheit haben oder zum Lesen die Bereitschaft mitbringen, sich anderweitig zu informieren, um die Geschichten zu verstehen“³⁴⁷. Daraus schließt Schruff u.a., die Autoren versuchten auf diese Weise zu steuern, wer sich ihren Werken zuwendet. Diese These erscheint mir weniger einleuchtend; aus der Tatsache, dass liturgische Inhalte nicht oder nur am Rande erklärt und kommentiert werden, leite ich jedoch ab, dass die Autoren der zweiten Generation mit ihren Werken nicht das didaktische Ziel verfolgen, Aufklärungsarbeit über das Judentum unter den Nichtjuden leisten zu wollen.

Nach der Klärung über die formale Darstellung religiöse Inhalte soll nun zu ihrer Bedeutung für den Inhalt und im besonderen für die im Rahmen dieser Diplomarbeit bearbeiteten Fragestellung übergegangen werden.

³⁴⁶ Schruff (2000), S. 86.

³⁴⁷ ebd. S. 99.

Bereits bei Gila Lustiger finden sich Anklänge an diese Auseinandersetzung mit der Religion seitens der Erzählerin als Jüdin zweiter Generation. Diese Beschäftigung mit dem jüdischen Traditionen geschieht jedoch gewiss ohne Ermutigungen aus dem Familienkreis; v.a. die Familie der Mutter zeichnet sich durch eine Ablehnung jüdischer Orthodoxie und gewissermaßen sogar jeglicher Ausübung der jüdischen Religion aus. Dies zeigt sich beispielsweise besonders anschaulich anhand der Großvaterfigur, die den Prototypen des zionistischen Pioniers verkörpert und als aufgeklärter Jude „die Aufhebung aller Klassen, auch der Klasse Jude“³⁴⁸ wünscht. Den Glauben an Gott ersetzt er durch politische Ideen: „Mein Großvater hatte seinen heiligen Glauben. Er hieß Kommunismus.“³⁴⁹ Für den Großvater sind religiöse Juden demnach „*[f]rume naren [...] Kabzn mit jiddisch bort un pejess [= Schläfenlocken]*“³⁵⁰, „ein Volk, das nicht wählt, weil es auserwählt ist, einen abstrakten Gott zu lieben“³⁵¹. Religion macht nach dieser Sichtweise also passiv, geradezu handlungsunfähig; dies ist wohl auch der Grund, aus dem der Großvater wütend reagiert, als seine Tochter jüdische Bräuche pflegen und Sabbatlichter anzünden will.³⁵² Es geht also nicht nur darum, nicht an Gott zu glauben, sondern ihn „mit der Schaffung eines säkularen Judenstaats [zu überwinden]“³⁵³.

Auch die Erzählerin scheint sich in diese Distanzierung von der Religion einzuschreiben; letztere scheint sie eher als Aberglauben zu betrachten, der von den Juden besonders in ausweglosen Situationen instrumentalisiert wird: „Ein rascher Blick, ein kurzes Abwagen der aussichtslosen Situation, und dann kam auch schon die Bibel zu Hilfe. So war das also, so ist es immer: Selbst der allerpragmatischste Judenkopf ein biblischer Kopf. Ein Prophetenkopf par excellence.“³⁵⁴ In ihrer Funktion als Hoffnungsträger in schwierigen Zeiten gründet sich die Religion auf eine „Dialektik allerjüdischster Machart. These: Gott ist tot. Antithese: na, vielleicht lebt er doch. Synthese: Selbst wenn er tot ist, kann Hoffnung nicht schaden.“³⁵⁵ Trotzdem erkennt die Erzählerin, dass der Wunsch des Großvaters, das Judentum zu einer areligiösen Kategorie zu machen, zum Scheitern verurteilt ist:

„Was festsitzt, sitzt fest. Gott gab sie [die Mutter der Erzählerin] nie preis. Er blieb ihr Geheimnis. In widernatürlicher Weise, denn ohne richtige Kenntnis der Bräuche hat sie in ihrer Kindheit so manches Gespräch mit ihm geführt. Das sage ich lediglich, um auf die Tatsache hinzuweisen, dass der Versuch denkbar, wenn auch nicht ausführbar ist. Israel ein säkularer Staat. Da kann man nur lachen. Man muss sich nur einmal überlegen, wie sie ihren Staat genannt haben: Israel. Bedeutet das nicht wörtlich Gottesbezwinger?“

³⁴⁸ Lustiger (2007), S. 108.

³⁴⁹ ebd.

³⁵⁰ ebd. S. 185.

³⁵¹ ebd.

³⁵² ebd. S. 186.

³⁵³ ebd.

³⁵⁴ ebd. S. 125f.

³⁵⁵ ebd. S. 125.

Israel, hier haben wir es schon programmatisch im Namen, Wunsch und Unerfüllbarkeit. Denn wäre Gott überwunden, müsste man ihn nicht bezwingen.“³⁵⁶

Der Großvater ist einer jener Gottesbezwinger, „[d]och gerade, weil sie [der Großvater und seine Mitstreiter] ihn mit allen Mitteln zu bezwingen suchten, blieb Gott stets bei ihnen“³⁵⁷.

Trotz ihrer offenbar nicht sehr ausgeprägten Religiosität scheint die Erzählerin zu verstehen, dass das Judentum ohne seine religiöse Komponente nicht denkbar ist, nicht zuletzt deswegen, weil sie als gemeinschaftsstiftende Konstante fungiert. Das Festhalten an jüdischen Traditionen, an der Auseinandersetzung mit der Religion betrachtet die Erzählerin dabei offenbar als „eingefleischte und durch Assimilation und Krieg nicht kleinzu kriegende Sehnsucht. Eine hartnäckige jüdische Sehnsucht, Gemeinschaft zu stiften“³⁵⁸:

„Aber was, habe ich meinen Großvater einmal gefragt, was hält sie denn alle zusammen, wenn die Religion wegfällt? Ist es die Landschaft? Ist es das Licht? Was verbindet einen Russen mit einem Falachen, mit einem Marokkaner, mit einem Deutschen, mit einem Iraker, mit einem...?“

Mein Großvater lächelte vielsagend: Was uns alle verbindet, hat er gesagt, was uns alle verbindet...“³⁵⁹

Andererseits geht die Erzählerin auch auf die unterschiedlichen Strömungen im Judentum ein, deren Koexistenz sich oftmals nicht ganz konfliktfrei gestaltet: Reformgemeinden, in denen auch Frauen Rabbiner werden können stoßen auf orthodoxe Juden³⁶⁰, die Traditionen der sefardischen Juden bezeichnet die Großmutter – „ganz aufgeklärte Jüdin aus Mitteleuropa“³⁶¹ – als „/[n]ebbich“³⁶²:

„ „Jene gloijben in narischkajten.“ Gemeint warn mit „jene“ die Sefarden, die man, so Großmutter, nur deshalb in Israel willkommen hieß, weil europäische Juden Mangelware geworden waren.“³⁶³

Es lässt sich also feststellen, dass die jüdische Religion auch bei Lustiger trotz der kritischen Einstellung der Erzählerin zu diesem Thema dennoch eine Rolle spielt, was sich sogar bis hinein in die Erzählstruktur des Textes fortzusetzen scheint. Diese Überlegung mutet nicht vollkommen abwegig an, da selbst die Erzählerin selbst davon auszugehen scheint, dass eine spezifisch jüdische Art des Erzählens durchaus vorhanden sei: „Das ist es, was man den jüdischen Hang zur Haarspalterei nennt, diese unsere vertrackte Logik, Kabbala, Massora, Halacha, trallala, nichts anderes als eine über Jahrhunderte am Schweigen und Verschwiegenheit geübte Hinterfragung der Wirklichkeit.“³⁶⁴ An anderer Stelle geht sie in diesem Zusammenhang auf die Besonderheiten der *Kabbala* ein:

³⁵⁶ Lustiger (2007), S. 187.

³⁵⁷ ebd.

³⁵⁸ ebd. S. 24.

³⁵⁹ ebd. S. 187.

³⁶⁰ ebd. S. 128

³⁶¹ ebd. S. 79.

³⁶² ebd.

³⁶³ ebd.

³⁶⁴ ebd. S. 162.

„Wenn es Nacht wurde, zündeten sie [die Kabbalisten] viele Lichter an, nahmen Tinte, Feder und Tafel in die Hand und begannen Buchstaben zusammenzusetzen und zu vertauschen. Die Buchstaben sträubten sich, sie waren plump und dem Wort treu ergeben, aber das machte auf die Kabbalisten keinen Eindruck, sie warfen sie alle zusammen, trennten sie, bewegten sie so lang, bis die Welt von ihnen abfiel und das reine, magische Wort entstand.“³⁶⁵

Dieses textuelle Jonglieren scheint sich auch im Roman zu manifestieren, wobei die Erzählerin hier weniger das Sprachmaterial selbst, als die Komponenten, mit Hilfe derer sie zu ihrer eigenen Identität zu finden versucht, hin und her verschiebt. Die schon mehrmals zitierten Erinnerungsknoten und das Erzählen, das sich in einer Kreisbewegung um sie herum zu organisieren scheint, erinnern an die Form eines für religiöse Juden wichtigen Textes – an den *Talmud*, der sich mit dem Kommentar der *Mischna*, einer Art Gesetzbuch, beschäftigt. In der Mitte einer jeden Buchseite wird dabei die entsprechend *Mischna*-Passage gedruckt, die Kommentare der einzelnen Gelehrten gruppieren sich rund herum. Legt man nun die Textkonzeption des *Talmud* über den hier analysierten Primärtext, zeigen sich durchaus Parallelen: Die Erinnerungsknoten scheinen wie die *Mishna*-Ausschnitte als Konstante und als Ausgangspunkt zu dienen; was die Erzählerin davon ausgehend in ihren Text einbindet, erinnert an die talmudischen Kommentare. In diesem Zusammenhang muss auch angemerkt werden, dass der *Talmud* nicht zwingend als geschlossener Text zu betrachten, sondern ein gedanklich offenes Schriftstück ist, da die in der *Mishna* vorgegebenen Gebote immer wieder vor dem Hintergrund der Zeitumstände neu interpretiert werden müssen. Überträgt man dieses Verständnis des *Talmuds* auf Gila Lustigers Text, ergibt sich abermals eine Parallelie: Der Prozess der Identitätssuche scheint nicht darauf abzuzielen, zu einem ein für allemal festgeschriebenen und allgemein gültigen Ergebnis – der Definition *der* jüdischen Identität schlechthin – zu kommen, sondern durchaus mehrere Sichtweisen zuzulassen, was beispielsweise die Thematisierung der unterschiedlichen Glaubensrichtungen innerhalb des Judentums zeigt.

Ebenso wie bei Lustiger wächst auch die Erzählerin bei Menasse in einer nicht religiösen Familie auf, wobei in diesem Fall die Situation aufgrund nur eines jüdischen Elternteils noch komplizierter ist. Auch in diesem Fall beginnt die Entfremdung von der Religion von der Erzählerin aus gesehen mit der Großvater-Generation; sowohl der Großvater der Erzählerin als auch dessen Schwester wählen christliche Ehepartner. Der Urgroßvater jedoch ist durchaus noch auf religiöse Traditionen bedacht, da er die interkonfessionellen Eheschließungen seiner Kinder nicht billigt:

³⁶⁵ Lustiger (2007), S. 24.

„[M]ein Urgroßvater hatte schon die konfessionsübergreifende Wahl seines Sohnes, meines Großvaters, zu einem Familienskandal gemacht. Obwohl meine Großmutter aus der Nähe von Freudenthal stammte, begann er, wenn die Rede auf sie kam, mißmutig [sic!] den alten Schüttelreim zu deklamieren: ‚Zum Vesuv ging a Bratislavaer Gojte, damit sie dort gratis Lava erbeute.’ Man pflegte nur den notwendigsten Kontakt.“³⁶⁶

Diese Trennung zwischen den religiösen und säkularen Juden wird nicht nur gefühlsmäßig, sondern auch örtlich vorgenommen. Während die Gläubigen in der Nähe des Wiener Augarten auf der sogenannten „Mazzesinsel“³⁶⁷ niederlassen, zieht es die eher weltlich orientierten Juden in andere Gebiete der Stadt – im Falle des Großvaters der Erzählerin, der stets darum bemüht scheint, sich unter Wohlhabenden aufzuhalten, wird Döbling als Wohnsitz gewählt. Das Verhältnis der beiden Gruppen ist durchaus von Ressentiments geprägt: „ ‚Fischhändler und Fromme’, sagte mein Großvater verächtlich, ‚geschmacklos, billig und ordinär.’“³⁶⁸ Der Großvater und seine Schwester gehören also zu jener Gruppe von Juden, die ihr Judentum verbergen und sich davon soziale Aufstiegsmöglichkeiten versprechen:

„Sie [die Schwester des Großvaters] suchte Anschluß [sic!] an das Großbürgertum [...] Sie versuchte so listig wie brutal, gleich zwei Klassen nach oben zu gelangen, anstatt, wie mein Großvater, den einstufigen Aufstieg von der ‚Mazzesinsel’ nach Döbling, vom eingewanderten Buchhalter (Vater) zum eingeborenen Spirituosenhändler (Sohn) als menschenmögliches Maximum zu akzeptieren.“³⁶⁹

Während der Großvater seine Abkehr vom Judentum außer allfälligen kritischen Äußerungen über die orthodoxen Juden relativ unauffällig gestaltet, geht seine Schwester in dieser Hinsicht sehr demonstrativ vor. Als äußereres Zeichen trägt sie ein „protziges edelsteinbesetztes Kreuz [...], ‚den göttlichen Mühlstein’“³⁷⁰. Diese demonstrative Abwendung von ihren Glaubensgenossen wird ihr – selbst vom assimilierten Großvater – als mangelnde Solidaritätsbezeugung gegenüber den Juden angerechnet³⁷¹.

Auch in der nächsten Generation setzt sich die Tendenz, das eigene Jüdisch-Sein eher zu verbergen, was sich in folgendem, für Menasses Text so typisch humoristisch gefärbten Zitat anschaulich zeigt. In dieser Szene kündigt der Vater seiner Verlobten beschämter an, er müsse ihr noch etwas über sich mitteilen: „Er murmelte: ‚Ich bin nämlich moasaisch’, und sah ihr dabei nicht in die Augen. ‚Was ist das?’, fragte sie, staunend und aufs neue [sic!] besorgt, ‚eine Krankheit?’“³⁷² Einerseits wird in dieser Szene deutlich, dass die Zugehörigkeit zum Judentum von einigen Juden zuweilen selbst als Makel betrachtet wird. Außerdem wird im irreführenden Begriff *mosaisch* durch den Zusammenhang zu Moses und somit auch den

³⁶⁶ Menasse (2007), S. 13.

³⁶⁷ ebd.

³⁶⁸ ebd. S. 14.

³⁶⁹ ebd. S. 15.

³⁷⁰ ebd.

³⁷¹ vgl. S. 16.

³⁷² ebd. S. 240.

liturgischen Texten abermals die für das Jüdisch-Sein wohl schwer wegzudenkende religiöse Komponente thematisiert. Letztlich zeigt sich aber auch, dass das Jüdisch-Sein gerade in Hinblick auf die Religion als klare Kategorie unbrauchbar wird. „[Man schickte einander Karten], auf denen per Vordruck gleichzeitig zu Chanukka und Weihnachten Glück gewünscht werden kann.“³⁷³ Kulturen mischen sich, Unterschiede werden nicht mehr – ganz wertfrei – erklärt, sondern mehr unter den Teppich gekehrt. Letztlich assimilieren sich sogar jüdische Gebräuche wie das Chanukka-Fest an jene der christlichen Mehrheitsgesellschaft, wobei Chanukka und Weihnachten außer relativer zeitlicher Nähe keine Gemeinsamkeiten aufweisen.

Erst mit den Juden der zweiten Generation scheint die Sicht auf die jüdische Religion wieder einem Wandel zu unterliegen. In Eva Menasses Text fällt es dem Bruder der Erzählerin zu, sich der Religion, die sein Vater und Großvater wohl am liebsten abgelegt hätten, zu widmen; für die Erzählerin selbst spielt die Religiosität keine Rolle:

„Ich dagegen war konfessionellen Zugehörigkeiten immer schon skeptisch gegenübergestanden, sie waren mir nicht wichtig, sie ließen mich kalt. [...] Wer dabei sein wollte, sollte sich den Regeln beugen, wem also das konfessionelle Judentum wichtig war, der sollte in Gottes Namen eben übertreten, zahlen, lernen, beten, mit dem Oberkörper wippen für sein Seelenheil.“³⁷⁴

Diese Beschäftigung mit der Religion nimmt für den Bruder ihren Ausgang mit der Feststellung, dass es in der Familie schon seit der Generation des Vaters keine richtigen Juden mehr gäbe³⁷⁵ – damit spielt er auf die Tatsache an, dass weder seine Mutter noch Großmutter Jüdinnen seien, was jedoch nach der Halacha für die Aufnahme in die jüdische Gemeinde notwendig wäre.

Als der Bruder der Erzählerin sich der Religion zuwendet, wird dies besonders von seinem Onkel, der „allem Religiöse oder Spirituellen herzlich abgeneigt“³⁷⁶ ist, eher verächtlich betrachtet. Für ihn scheint das Judentum auch jenseits aller Religiosität existieren zu können, denn „um zu wissen, was ein Jude ist, braucht man wirklich keine ‚Nachhilfestunden im Schabbes-Feiern‘“³⁷⁷, das Interesse seines Neffen für die Religion hält er für dessen „jüdische Phase“³⁷⁸. Trotz allem lässt der Bruder sich nicht von seinem Vorhaben, sich der jüdischen Religion vermehrt anzunähern, abbringen und scheint letztlich auch seinen Vater kurzzeitig mitzureißen, der „[f]rüher [...] von diesen Dingen nichts wissen wollte“³⁷⁹. Nun

³⁷³ Menasse (2007), S. 265.

³⁷⁴ ebd. S. 384.

³⁷⁵ vgl. ebd. S. 281.

³⁷⁶ ebd. S. 282.

³⁷⁷ ebd.

³⁷⁸ ebd.

³⁷⁹ ebd. S. 288.

beginnt der Vater also ganz verstohlen, sich mit seiner Religion auseinanderzusetzen und wird zum „Sucher, der sich bemüht, nicht neugierig zu sein“³⁸⁰. Möglichst unbemerkt liest er Literatur über die Shoah³⁸¹, beginnt, sich für Werke jüdischer Autoren wie *Hiob* von Joseph Roth oder Texte von Mendel Singer zu interessieren³⁸² und nimmt u.a. auch an einer Sabbat-Feier teil³⁸³. Im Rahmen dieser ersten ‚Gehversuche‘ innerhalb der jüdischen Religion macht der Vater einen relativ unbeholfenen Eindruck, er wirkt wie „ein jüdischer Schuljunge, der gegen seinen Willen als jüdischer Schuljunge kostümiert worden [ist]“³⁸⁴, wie „ein Lehrling, der zum ersten Mal in den inneren Zirkel eines Geheimbundes eingedrungen ist und panische Angst hat, etwas falsch zu machen und bestraft zu werden“³⁸⁵. Der Vater scheint in die jüdische Religion offenbar erst hineinwachsen zu müssen; zu Beginn scheint sie ein Schuh zu sein, der ihm nicht passt – genau wie die im wahrsten Sinne des Wortes schlecht sitzende Kippa, die auf seinem Kopf wirkt „wie ein Raumschiff aus einer fernen Galaxie“³⁸⁶. Umso mehr treffen den Vater die Zweifel, die laut Halacha an seinem Jüdisch-Sein bestehen:

„Er [der Vater] hatte gerade seine ersten zarten Versuche gemacht, das, was da offensichtlich auch in ihm steckte, näher kennenzulernen [...] Und nun sollte das, was er sein Leben lang so gut wie möglich versteckt hatte, das, wofür er nun endlich Zeit und ein bisschen Mut hatte, gar nicht stimmen?“³⁸⁷

Um sich quasi der Legitimität, sich mit der jüdischen Religion zu beschäftigen, zu versichern, stellt der Vater Nachforschungen bei der jüdischen Gemeinde an, in deren Rahmen jedoch wieder seine sehr bescheidenen Kenntnisse über das Judentum sichtbar werden: Entgegen des Gebotes, den Namen Gottes nicht achtlos auszusprechen verwendet er beispielsweise die Grußformel „Grüß Gott“³⁸⁸ und tituliert die bei seiner Beschneidung anwesenden Zeugen mit dem christlichen Begriff „Taufpaten“³⁸⁹.

Schließlich bescheinigen ihm die aufliegenden Dokumente dem Vater seine Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde, diese schriftliche Versicherung empfindet er jedoch nur als „dünnes Eis“ anstatt als stärkendes Fundament für den Aufbau einer Selbstwahrnehmung als Jude. Sowohl Vater als auch Bruder scheinen aufgrund der jeweils fehlenden jüdischen Mutter den Eindruck zu haben, nicht als ‚vollwertige Juden‘ zu gelten, was dazu führt, dass sie die Herkunft der Großmutter verleugnen³⁹⁰ oder sie später gar als Jüdin ausgeben³⁹¹. Anhand

³⁸⁰ Menasse (2007) S. 289.

³⁸¹ vgl. ebd. S. 292f.

³⁸² vgl. ebd. S. 288.

³⁸³ vgl. ebd. S. 288-291.

³⁸⁴ ebd. S. 289.

³⁸⁵ ebd. S. 290.

³⁸⁶ ebd. S. 289.

³⁸⁷ ebd. S. 292f.

³⁸⁸ ebd. S. 293.

³⁸⁹ ebd.

³⁹⁰ vgl. ebd. S. 295.

dieses Details zeigt sich, wie bedeutsam religiöse Vorschriften auch für an sich areligiöse Juden für die Verortung innerhalb der jüdischen Gemeinde und für ihre Selbstwahrnehmung als Juden sind. Das strikte Festhalten an der Halacha führt mitunter zu äußerst grotesken Schlussfolgerungen:

„[A]lle wünschten sich, sie [die Großmutter] wäre auch Jüdin gewesen, damit die Sache für die Enkel einfacher sei. Wäre sie selbst Jüdin gewesen wären gewiß [sic!] beide [Großmutter und Großvater] umgebracht worden, das hätte für die Familiengeschichte eine Menge mehr Blut und Gewalt, aber auch eine Menge mehr Identität und Klarheit bedeutet.“³⁹²

Diese fehlende Klarheit führt in der Familie der Erzählerin schließlich zu erbitterten Konflikten innerhalb der zweiten Generation, wobei letztere sich in zwei Parteien spaltet. Die Frage nach der jüdischen Mutter entscheidet, auf welcher Seite die Konfliktpartner stehen, was bestätigt, dass die „halachische Abstammungsvorschrift erst nach der Shoah wieder zu einem strengen Unterscheidungs-, ja Abgrenzungsmerkmal“³⁹³ wird. Dass die Familienmitglieder ohne jüdische Mutter sich dennoch als Juden betrachten, wird als „individuelle Identität“³⁹⁴, jedoch nicht als „faktische Zugehörigkeit“³⁹⁵ betrachtet. Die individuelle wird als „angemaßte Identität“³⁹⁶ bezeichnet und es bleibt die Frage im Raum stehen, warum Kinder aus gemischtkonfessionellen Ehen – als „prekäre Mischung“³⁹⁷ „eigentlich so sehr darauf [bestehen], Juden zu sein“³⁹⁸.

Auch die Tatsache, dass die Figur des Bruders der Erzählerin der Selbsthilfegruppe „Mischlinge 2000“ beitritt, ist in Bezug auf die Frage nach dem Stellenwert der Religion für die zweite Generation relevant, zumal ihr nur Juden aus konfessionell inhomogenen Familien angehören:

„Für die Entscheidung meines Bruders [...] war die Information ausschlaggebend, daß [sic!] man sich [innerhalb der Selbsthilfegruppe] ein Pseudonym wählte, seine Identität also geheim halten konnte. Die Moderatorin [...] sagte, daß [sic!] Identität soviel mehr sei als ein Name [...]“³⁹⁹

Die Wahl eines eigenen Namens hat in diesem Zusammenhang wohl einen bedeutsamen symbolischen Wert: Der Bruder der Erzählerin hat nun die Möglichkeit, sich von familiären und gesellschaftlichen Vorgaben zu distanzieren, um so möglicherweise „zu einer eigenständigen jüdischen Identität zu finden“⁴⁰⁰. Trotz allem wird jedoch deutlich, dass es auch in diesem vermeintlich neutralen Umfeld nicht möglich ist, den

³⁹¹ Menasse (2007), S. 306.

³⁹² ebd. S. 327f.

³⁹³ ebd. S. 383.

³⁹⁴ ebd. S. 384.

³⁹⁵ ebd.

³⁹⁶ ebd. S. 386.

³⁹⁷ ebd. S. 382.

³⁹⁸ ebd. S. 384.

³⁹⁹ ebd. S. 307.

⁴⁰⁰ Schruff (2000), S. 47.

Identitätsfindungsprozess losgelöst von jeglichen äußereren Umständen zu vollziehen. Die Bindung an frühere Generationen wird beispielsweise anhand des Pseudonyms des Bruders ersichtlich: Er verwendet das aus der Bridge-Terminologie stammende Wort „Rubber“⁴⁰¹, das in Familiengeschichten als erstes Wort des Vaters gehandelt wird.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass der Name für die Identität des Einzelnen eine bedeutsame Rolle spielt: „[Der Name] dient nicht nur zur Unterscheidung der Individuen, er gehört zum Menschen in einer schicksalhaften Weise und definiert die Existenz des einzelnen [sic!].“⁴⁰² Durch seinen Namen steht der Mensch mit der Gesellschaft in Verbindung, verliert er ihn, so bleiben ihm „keine sichtbaren Konturen mehr, die ihn von der Umgebung abheben“⁴⁰³. Der Name ist jedoch nicht nur als Ausdruck der Persönlichkeit des Einzelnen oder als Basiselement seines Selbstverständnisses zu betrachten; er gibt auch Auskunft über die Lebenswelt eines Menschen, „er spiegelt [...] eine typische gesellschaftliche Situation, in die der Namensträger hineingestellt ist“⁴⁰⁴. Somit gibt der Name auch Aufschluss über die Wertvorstellungen und Daseinsrealitäten von Namensgeber und –träger.⁴⁰⁵

Die Bedeutung der Namen zeigt sich auch in einer anderen Textpassage, in der es inhaltlich um die Situation jüdischer Konvertiten geht, werden Namen als Faktoren für Gruppenzugehörigkeit diskutiert:

„Mein Bruder wußte [sic!] aus eigener Erfahrung, daß [sic!] es die mit den dezidiert jüdischen Namen meistens schwerer hatten. Sie hießen wie Juden, weil sie die Namen ihrer Väter trugen, sie wurden wegen des Namens öffentlich als Juden angesehen und fühlten sich als Juden, aber bei den Juden durften sie keine Juden sein, weil sie keine jüdischen Mütter hatten. Dagegen trugen die anderen, die mit den jüdischen Müttern, die ohne großen Aufwand in die Kulturgemeinde eintreten hätten können, meist völlig unjüdische [...] Namen [...] und konnten [...] den Kopf einziehen und unerkannt bleiben.“⁴⁰⁶

An dieser Stelle wird abermals erkennbar, dass die Auseinandersetzung mit dem Jüdisch-Sein nicht immer nur aus freien Stücken erfolgt, sondern durch äußere Faktoren geradezu unumgänglich ist. Das Jüdisch-Sein lässt sich offenbar schwer aus dem eigenen Leben ausklammern, vielmehr scheint es – wie der eigene Name – ständig mit dem Individuum verbunden zu sein.

Neben dem Bruder der Erzählerin setzt sich auch ihr älterer Vetter mit dem Thema der Religion auseinander; an dieser Stelle wird auch die Spezifität des Jüdisch-Seins nach 1945 angesprochen. Ein Diskussionspartner des Cousins merkt an, „spätestens seit 1945 müsse man

⁴⁰¹ Menasse (2007), S. 308.

⁴⁰² Georg Scheibelreiter: „Anthroponymie, Symbolik und Selbstverständnis“, in: Reinhard Härtel (Hg.): *Personennamen und Identität. Namengebung und Nabengebrauch als Anzeiger individueller Bestimmung und gruppenbezogener Zuordnung*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1997 (= Schriftenreihe der Akademie Friesach, Bd. 2; Grazer Grundwissenschaftliche Forschungen, Bd.3), S. 67-84, S. 67.

⁴⁰³ ebd.

⁴⁰⁴ ebd. S. 67.

⁴⁰⁵ vgl. ebd. S. 67f.

⁴⁰⁶ Menasse (2007), S. 320.

sich als Jude entscheiden. Sich bloß über die Verfolgungsgeschichte der Vorfahren zu definieren genüge nicht. Wer heute Jude sein wolle, müsse ein Minimum dafür tun, dass das Judentum weitergegeben werde⁴⁰⁷. Die eben kritisierte Wahl der Shoah als einziger Baustein jüdischer Identität findet sich in Alain Finkielkrauts *Le juif imaginaire*, auf den sich auch Helene Schruff bezieht⁴⁰⁸. Finkielkraut schreibt in seinem Text nicht davor zurück, zunächst sein eigenes Verhalten einer kritischen Beurteilung zu unterwerfen:

„Mit dem Judentum war mir das schönste Geschenk zuteil geworden, daß [sic!] sich ein dem Völkermord nachgeborenes Kind erträumen konnte. Ich erbte ein Leid, das ich nicht erfuhr. Vom Verfolgten übernahm ich die Rolle, ohne seine Unterdrückung zu erleiden. In aller Ruhe konnte ich ein außergewöhnliches Schicksal genießen. Ohne mich einer realen Gefahr auszusetzen, hatte ich das Format eines Helden. [...] Ich suchte in meiner Herkunft nach Momenten von Größe und Ruhm, die der reibungslose Verlauf meiner braven und strebsamen Existenz mir verweigerte.“⁴⁰⁹

Später jedoch erkennt Finkielkraut, dass die Identität, die die Übernahme der Shoah als einzigm Referenzpunkt für die Selbstdefinition als Jude liefert, nur eine sehr fragmentarische darstellt:

„Sie sind eine sonderbare, aber verbreitete Kategorie unter den Juden, auch wenn sie noch keinen Namen haben, Sie sind, zumindest in ihrer Mehrheit, nicht religiös. Vergebens halten sie die jüdische Kultur in Ehren, denn sie besitzen davon nur noch armselige Relikte. Sie haben ihr Judentum nicht im Blick des Anderen gelernt. Weder die ethnische Definition noch die konfessionelle noch das Sartresche Schema treffen auf sie zu. Sie sind unbeugsam in ihrem Judentum, aber ihr Judentum ist für die Katz, da es für sie nach der Katastrophe nur *einen* Inhalt annehmen kann, nämlich den des Leidens, während sie selbst nicht leiden. [...] Für diese Bewohner des Irrealen [...] schlage ich die Bezeichnung *eingebildete Juden* vor.“⁴¹⁰

An die Kinder der Überlebenden ergeht hiermit sozusagen der Auftrag, diese Affirmation des Leidens durch die Identifizierung mit den Shoah-Opfern als einziger Bestandteil jüdischer Identität durch das Leben eines optimistischen und lebensbejahenden Jüdisch-Seins zu ersetzen.

Dass diese These Finkielkrauts sehr kontrovers diskutiert wird, äußert sich auch bei Menasse:
„Vor der Shoah konnte man aufhören, Jude zu sein, aber seither kann man das nicht mehr [...], das ist auch eine Last!“⁴¹¹ In diesem Zitat spricht der Vetter der Erzählerin zwei bedeutsame Aspekte an: Zum einen, dass die Shoah gerade den Juden zweiter Generation die Verpflichtung auferlegt, an ihrem Judentum festzuhalten und damit einerseits das Andenken der während des Holocaust Ermordeten zu wahren, andererseits jedoch spricht daraus auch der Auftrag, das Judentum als lebender Beweis für das Fehlschlagen der von den Nationalsozialisten konzipierten ‚Endlösung‘ wachzuhalten. Zum anderen zeigt sich jedoch an diesem Zitat, dass die Religion nicht als einziger Bestandteil der jüdischen Identität zu verstehen ist.

⁴⁰⁷ Menasse (2007), S. 284.

⁴⁰⁸ vgl. Schruff (2000), S. 46f.

⁴⁰⁹ Alain Finkielkraut: *Der eingebildete Jude*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 1982, S. 15f.

⁴¹⁰ Finkielkraut (1982), S. 25f.

⁴¹¹ Menasse (2007), S. 284.

Durch die Darstellung unterschiedlicher Einstellungen zur Religion zeigt Eva Menasse – wie dies auch bei Gila Lustiger in Ansätzen der Fall ist – die oftmals sehr auseinanderstrebenden Tendenzen unter den jüdischen Gläubigen auf: In ihrem Text verleiht sie sowohl der Gruppe der religiös vollkommen Assimilierten als auch den Orthodoxen eine Stimme: Während erstere kaum „Purim, Weihnachten oder [das Fest] mit den schiachen Laubhütten“⁴¹² zu unterscheiden wissen, halten letztere sich peinlich genau an die religiösen Vorschriften, was darin gipfelt dass sie am Schabbat beispielsweise „die Lichter in ihren Kühlschränken über[kleben], damit das Licht nicht ‚zu arbeiten anfange‘“⁴¹³. Dass diese beiden Extrempole im Hinblick auf die jüdische Religion nur schwer miteinander zu vereinen sind, wird durch die Szene veranschaulicht, in der Konvertiten ohne jüdischer Mutter untersagt wird, die *Mikwe* – ein für ein rituelles Tauchbad vorgesehenes Becken – zum benutzen.⁴¹⁴

Neben den unterschiedlichen Ausprägungen von Religiosität werden bei Menasse auch die verschiedenen Glaubensrichtungen innerhalb des Judentums angesprochen: Der Bruder der Erzählerin beginnt beispielsweise, sich nach der Popelnik-Affäre mit der Geschichte der Sephardim – den west- und südeuropäischen Juden – auseinanderzusetzen.⁴¹⁵ An der Tatsache, dass dieses Thema für den Rest der Familie vollkommenes Neuland darstellt zeigt sich einmal mehr, dass die Religion in diesem Kreis nur eine sehr marginale Rolle spielt.

Diese Vielfältigkeit der jüdischen Religion kommt auch bei Barbara Honigmann zur Sprache; die Frage nach dem jüdischen Glauben wird in diesem Text zumindest für die Erzählerin noch stärker diskutiert als in den anderen beiden analysierten Werken. Die Rückkehr zur jüdischen Religion ist in ihrem Fall nicht als ein mehr oder weniger zufälliges Hineinstolpern oder als eine Phase, die wieder abklingt, zu betrachten, sondern als bewusste Entscheidung, dass in ihrem Leben „auch das Jüdische [...] Platz haben“⁴¹⁶ soll. Auch Honigmans Erzählerin wächst in einer säkularen Familie auf; in ihrem Fall wird der Hang zur Nicht-Religiosität jedoch noch durch das Leben in der DDR und durch die Mitgliedschaft der Eltern in der kommunistischen Partei begünstigt: „Jüdisches Wissen hatten mir meine Eltern verschwiegen oder hatten es selbst nicht gehabt.“⁴¹⁷ Die Vorgängergeneration distanzieren sich in unterschiedlichem Grad von der jüdischen Religion, was besonders im Kapitel „Von meinem

⁴¹² Menasse (2007), S. 58.

⁴¹³ ebd. S. 290.

⁴¹⁴ vgl. ebd. S. 320f.

⁴¹⁵ vgl. Honigmann (2005), S. 305.

⁴¹⁶ ebd. S. 14.

⁴¹⁷ ebd. S. 15.

Urgroßvater, meinem Großvater, meinem Vater und von mir“⁴¹⁸ zum Ausdruck kommt: Während der Urgroßvater noch versucht, das Judentum mit revolutionären Idee zu modernisieren, beschließt der Urgroßvater bereits, dem Judentum gänzlich den Rücken zu kehren und sich zu assimilieren. Der Vater der Erzählerin geht noch eine Stufe weiter: Anstatt das Judentum nur einfach auszuklammern und nicht öffentlich zu zeigen, versucht er als Kommunist „,die Judenfrage‘ einfach an sich ab[zu]schaffen“⁴¹⁹.

Die Erzählerin hingegen ist „auf der Suche nach einem Minimum jüdischer Identität in [ihrem] Leben“⁴²⁰, ihr Interesse an der jüdischen Religion hat nichts mit einer „Flucht in die Orthodoxie“⁴²¹ zu tun. Ihr Alltagsleben soll sich ganz selbstverständlich „nach dem jüdischen Kalender“ gestalten und ein „Gespräch über Judentum jenseits des immerwährenden Antisemitismus-Diskurses“⁴²² ermöglichen. Diese Entscheidung trifft die Erzählerin ganz bewusst auch mit einem Blick auf die Zukunft – auch ihr Sohn soll „nicht nur ‚jüdischer Herkunft‘ sein, sondern mit [ihr] zusammen ein jüdisches Leben führen“⁴²³ können. Um dieses Ziel zu verwirklichen, schreibt die Erzählerin sich in die jüdische Gemeinde ein, beginnt, Hebräisch zu lernen und sich mit religiösen Schriften wie Torah oder Talmud zu beschäftigen. Auf diesem Weg stellt sie fest, dass sie auf ihrem Weg nicht allein ist, sondern „Teil einer weltweiten Rückkehrbewegung zum Judentum“⁴²⁴ ist, das Jüdisch-Sein wird als „als der stärkste Zusammenhalt zwischen [den Juden], eine Magie, die [sie] geheimnisvoll“⁴²⁵ verbindet betrachtet.

Nach ihrer Emigration nach Strassburg widmet sich die Erzählerin im Kreis jüdischer Freundinnen dem Studium der Torah; dabei geht es jedoch nicht primär um „Belehrung, eher ist es ein Wunsch nach Berührung mit dem Text, einer vagen Suche nach Bedeutung“⁴²⁶. Die Auseinandersetzung mit der Religion ist also durchaus eine ernstzunehmend; trotzdem gilt es „Gott nicht in der Askese und auch nicht in der Ekstase zu suchen, sondern im normalen Leben“⁴²⁷: „,[Nach dem Kurs] reden wir noch ein bißchen [sic!], Alltäglichkeiten meistens, die Zahnpangen der Kinder, das Programm der nächsten Woche, ob man Pessach dableibt oder wegfährt.“⁴²⁸ Gerade der Verweis auf das Pessachfest inmitten von Bemerkungen zum Alltag

⁴¹⁸ Honigmann (2005), S. 39-55.

⁴¹⁹ ebd. S. 44.

⁴²⁰ ebd. S. 15.

⁴²¹ ebd.

⁴²² ebd.

⁴²³ ebd. S. 15.

⁴²⁴ ebd. S. 14.

⁴²⁵ ebd. S. 26.

⁴²⁶ ebd. S. 66.

⁴²⁷ ebd. S. 67.

⁴²⁸ ebd. S. 65.

verdeutlicht, wie wichtig der Erzählerin offenbar die Verankerung des Judentums in ihrem Leben ist:

„Wir praktizieren unser Judentum in einer Weise, die wir ‚koscher light‘ nennen, und wir grenzen und deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz unternehmen müssen, um sich als Juden fühlen zu können.“⁴²⁹

Anders als bei Menasse steht die faktische Zugehörigkeit zum Judentum aufgrund halachischer Richtlinien bei Honigmann überhaupt nicht zur Debatte; vielmehr ist das Jüdisch-Sein und vor allem das Sich-als-Jude-Fühlen an eine persönliche Auseinandersetzung mit der Materie gebunden. Dabei stellt sich heraus, dass das Judentum einen unverzichtbaren Bestandteil der jüdischen Identität darstellt, jedoch keineswegs den einzigen. Die Lebensgeschichte der Erzählerin ist „geprägt von existenziellen Erfahrungen und keinesfalls nur jüdischen, doch sind sie vielleicht in der jüdischen Erfahrung ausgeprägter, katastrophaler“⁴³⁰.

Es ist wohl diese sehr persönliche Einstellung zum Judentum, welche starre Vorschriften wie die Matrilinearität weitgehend ausklammert, die beispielsweise im Rahmen des inoffiziellen Torahkurses eine Koexistenz der religiös, sprachlich und in Bezug auf die Nationalität ganz unterschiedlichen Teilnehmerinnen ermöglicht:

„Unserer unterschiedlichen Lebenswege und Herkunft wegen schwirren mehrere Sprachen in Michous Küche herum [...] Zwei von uns sind aschkenasisch [= jüdische Tradition der Juden aus Mittel- und Osteuropa] und drei sind sefardisch. Die Länder unserer Herkunft sind Frankreich, Libyen, Algerien, Marokko und Deutschland.“⁴³¹

Trotzdem stellt diese Verschiedenheit gewissermaßen auch ein Problem dar, da sie die Suche nach Zugehörigkeit, nach Identifikation mit einer Gruppe, die wohl mit ein Grund für das Interesse an der jüdischen Religion ist, erschwert:

„An manchen Stellen gibt es immer noch ein faszinierendes Unverständnis füreinander, zum Beispiel über den unterschiedlichen Charakter, den die doch gleichen Feste bei den Sefardim oder bei uns [unter den Aschkenasim] annehmen und wir weisen uns dann gegenseitig auf die Einflüsse und offensichtlichen Annäherungen an die christliche oder islamische Umwelt hin, in der wie eben jahrhundertlang gelebt haben, in Sefarad oder Aschkenas.“⁴³²

Es sind jedoch nicht nur die unterschiedlichen religiösen Interpretationsmöglichkeiten der jüdischen Religion, die eine trennende Wirkung ausüben:

„Heute bin ich wohl unter meinen Freundinnen so etwas wie ein bunter Vogel, ich gehöre nicht ganz in der gleichen Art zu ihnen, wie sie zueinander gehören, und ich habe mich oft gefragt, warum das so ist. Weil sie mich erst viel später kennengelernt haben, während sie sich untereinander schon so lange kennen. Weil ich nicht perfekt Französisch spreche. Weil ich einen etwas anderen Beruf habe als sie, eine Künstlerin bin. Weil ich aus dem Osten komme, den sie nicht kennen, oder aus Deutschland, das sie auch nicht kennen und nicht betreten.“⁴³³

⁴²⁹ Honigmann (2005), S. 68.

⁴³⁰ ebd. S. 50.

⁴³¹ ebd. S. 66ff

⁴³³ ebd. S. 70.

Als Fazit zur Betrachtung der Religiosität von Honigmanns Erzählerin lässt sich folgendes feststellen:

„Es gibt in Straßburg eine starke und intakte Orthodoxie, aber wie überall befindet sich auch hier die Mehrheit der Leute in der Mitte, und ich befinde mich eher am Rande dieser Mitte. ‚Traditionell‘ oder ‚praktizierend‘ wird das genannt, und es ist der Versuch, irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil seiner Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen und sich schließlich durchzuwursteln.“⁴³⁴

Obwohl die Erzählerin also nicht strenggläubig ist, fühlt sie sich doch mit der Religion verbunden. Diese Verbindung basiert wie bereits dargelegt einerseits auf einer bewussten Entscheidung, andererseits jedoch auch als ein Teil der Identität der auch durch bewusste Ablehnung nicht ausgeblendet werden könnte:

„Mein Judentum ist eine wichtige Dimension meines Lebens, jedenfalls etwas, aus dem ich nicht heraus kann, selbst wenn ich es wollte; etwas, das mehr wie Liebe ist, die einen reich macht und trotzdem wehtut und außerdem das Denken darauf verengt, die Welt immer nur unter einem Aspekt zu betrachten, in diesem Fall ob sie nun gut für die Juden ist oder schlecht.“⁴³⁵

Welche Schlüsse können nun am Ende des Kapitels über die Bedeutung der Religion für die jüdische Identität der Figuren zweiter Generation gezogen werden? Zunächst zeigt sich, dass die Religion „als Referenz geprüft [wird], sobald [die Figuren] auf die Suche nach den Faktoren ihrer Identitäten gehen“⁴³⁶, selbst wenn sie bis zu diesem Punkt keine große Rolle spielt. Dabei scheint die Zuwendung zur jüdischen Religion weniger auf dem Bedürfnis nach einer Suche nach Gott zu beruhen, als auf dem Wunsch, einer Gruppe anzugehören. Insofern trifft folgende These Helene Schruffs, die auch in ihrer eigenen Arbeit auf Widersprüche stößt, auf die im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit analysierten Werke nicht zu: „Die Religion als gemeinschaftsbildender Faktor hat also an Bedeutung verloren.“⁴³⁷

„Wir fragen uns oft, was es denn eigentlich auf sich hat, mit unserem Stamm, unserem Volk, dem wir gegen oder zumindest ohne unseren Willen zugehören, und mit seinem Gesetz, und mit seinem Gesetz, welchen Sinn wir darin finden können, und ein bisschen suchen wir danach ja auch in dem Buch, das wir studieren, weil wir sonst vielleicht ewig nur weiter zwischen dem Stolz und dem Überdruß [sic!] navigieren, die keiner Wirklichkeit standhalten.“⁴³⁸

Selbst wenn die Religion in der säkularen Mehrheitsgesellschaft, in der die jüdischen Protagonisten der analysierten Werke leben, an Bedeutung verloren zu haben scheint, ist sie für die jüdischen Figuren der zweiten Generation auf der Suche nach ihrer Identität als Juden zweifellos ein wichtiger Faktor. Dieses möglicherweise unerwartet erscheinende Untersuchungsergebnis ist in den Zusammenhang des *sozialen Gedächtnisses* zu stellen:

⁴³⁴ Honigmann (2005), S. 61.

⁴³⁵ ebd. S. 17.

⁴³⁶ Schruff (2000), S. 101.

⁴³⁷ ebd. S. 86.

⁴³⁸ Honigmann (2005), S. 76.

„Die Juden haben in der Not des babylonischen Exils die Fundamente einer kulturellen Mnemotechnik gelegt, die in der Menschheitsgeschichte beispiellos dasteht. Sie haben es fertiggebracht, über fast zweitausend Jahre hinweg, in alle Weltgegenden verstreut, die Erinnerung an ein Land und an eine Lebensform, die zu ihrer jeweiligen Gegenwart in starker Widerspruch standen, als Hoffnung lebendig zu halten[.]“⁴³⁹

Assmann stellt in obigem Zitat also die These auf, das Judentum habe als krisengeschüttelte Gemeinschaft in der Diaspora nur deshalb überlebt, weil die Religion als gemeinschaftsstiftender Faktor fungierte. Ritualisierte Handlungen, wie sie der Religion eigen sind, wirken an der Ausbildung des *sozialen Gedächtnisses* besonders effektiv mit, da sie „das Vergangene im Sinne der szenischen Inkraftsetzung [wiederholen]. Sie sind nicht nur Gedenkhandlungen, sondern erheben auch den Anspruch, Vergangenheitsdeutungen durchzusetzen bzw. ein öffentliches Gedächtnis auszubilden“⁴⁴⁰.

Die Religion mit ihren schriftlichen Zeugnissen – im Falle des Judentums ist dies beispielsweise die so wichtige Torah – fällt in den Bereich des *kulturellen Gedächtnisses*, genauer gesagt in jenen des *Speichergedächtnisses*: Religion ist sozusagen ein kanonisierter Wissensinhalt, der aufgrund seiner Stabilität einen konstanten Referenzpunkt für die Identitätsfindung darstellt. „Innerhalb der Kultur, die das Heute gestaltet, hält sie das Gestern gegenwärtig, das nicht vergessen werden darf. [...] Rück–Bindung, Erinnerung, bewahrendes Gedenken ist der Ur-Akt der Religion.“⁴⁴¹

3.2 Ankommen – Der Heimatbegriff:

In der Einleitung der vorliegenden Diplomarbeit wurde u. a. die Frage formuliert, inwiefern es für Juden nach der Shoah möglich sei, besonders in Deutschland und Österreich zu leben, da in Bezug auf diese Länder wohl auch bei einem Absehen von der Zuweisung einer Kollektivschuld der Gedanke an den Holocaust kaum auszublenden ist. Dies wirft nun die Frage auf, wie die jüdischen Figuren zweiter Generation in den analysierten Texten zu diesen „Ländern der Täter“ stehen, in denen sie aufgewachsen sind. Sind diese Räume für sie trotzdem als Heimat begreifbar oder halten die Juden zweiter Generation es für notwendig, die Heimat anderswo zu finden? Welche Rolle spielen dabei Israel oder selbstgewählte „Exilländer“? Ist das Heimatgefühl für diese Figuren überhaupt an einen Ort gebunden? Es sind diese und ähnliche Fragen, die im Rahmen dieses Kapitels erörtert werden sollen.

⁴³⁹ Jan Assmann: „Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik.“ in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hrsg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 337-355, S. 349.

⁴⁴⁰ Burke (1991), S. 293.

⁴⁴¹ Burke (1991), S. 293.

Zunächst erscheint es jedoch sinnvoll, sich mit einigen Definitionen des Begriffs *Heimat* auseinanderzusetzen. Helene Schruff nimmt ebenfalls auf dieses Thema Bezug⁴⁴² und greift in diesem Zusammenhang zunächst auf Jean Améry zurück:

„Heimat ist Sicherheit, sage ich. In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen: Da wir sie kennen, erkennen wir sie und getrauen uns zu sprechen und zu handeln, weil wir in unsere Kenntnis-Erkenntnis gegründetes Vertrauen haben dürfen. [...] Sicher aber fühlt man sich dort, wo nichts Ungefähres zu erwarten, nichts ganz und gar Fremdes zu fürchten ist.“⁴⁴³

Den Überlegungen von Améry stellt Schruff eine Definition der Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus gegenüber, die unter dem Begriff *Heimatgefühl* „die emotionale Bezogenheit der Subjekte auf einen soziokulturellen Raum, in dem ihnen Identität, Sicherheit und aktive Lebensgestaltung möglich ist oder scheint“⁴⁴⁴ versteht.

Auch Diana Gregor widmet einen wesentlichen Teil ihrer Dissertation⁴⁴⁵ einer Auseinandersetzung mit dem Heimatbegriff und arbeitet dabei v.a. dessen Vielschichtigkeit heraus: „[D]ie Bezeichnung Heimat [lebt] von unzähligen kleinen Nuancen, die sich wie Mosaiksteine zu einem Gebilde formieren, und gleichzeitig stark von subjektiven und daher nicht quantifizierbaren Wahrnehmungsvorstellungen geprägt sind.“⁴⁴⁶ Außerdem weist Gregor explizit auf den Zusammenhang zwischen Heimatgefühl und Identität hin: Durch die Vertrautheit, das Heimatgefühl schafft, ist es u. a. als „Antwort [auf] die massiven Gefährdungen unserer Existenz, die Bedrohungen unserer Umwelt und die Infragestellung unserer Identität“⁴⁴⁷ zu betrachten:

„Die Termini Heimat und Identität werden oft miteinander in Verbindung gebracht, sodass die Grenzen zwischen ihnen mitunter verschwimmen. Heimat im Sinne von Familie und persönlichem Umfeld ist gleichzeitig auch ein Motor für die Entwicklung von Identität. Das ‚Sich – Orientieren‘ und das ‚Handeln – Können‘ gelten als Grundvoraussetzungen für das Empfinden eines Heimatgefühls. Letzteres wiederum bildet seinerseits den Background für Selbst- und Identitätsentwürfe, welche das Handeln ausrichten.“⁴⁴⁸

Im Folgenden soll nun das Verhältnis der jüdischen Figuren zweiter Generation zu unterschiedlichen Orten, die sich ihnen als Heimat anbieten oder die von ihnen gewählt werden, vor dem Hintergrund der eben anführten Heimat-Definitionen untersucht werden.

⁴⁴² vgl. Schruff (2000), S. 203f.

⁴⁴³ Jean Améry: „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: Ingrid Heidelberger-Leonard: *Jean Améry. Werke. Bd 2*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S. 86-117, S. 95f.

⁴⁴⁴ Ina-Maria Greverus: *Auf der Suche nach Heimat*. München: Beck 1979 (= Beck'sche Schwarze Reihe 189), S. 13.

⁴⁴⁵ Diana Gregor: *SPRACHE ALS HEIMAT – Über jüdische Identität*. Dissertation. Univ. Wien 2007.

⁴⁴⁶ Gregor (2007), S. 178.

⁴⁴⁷ ebd. S. 181.

⁴⁴⁸ ebd. S. 116f.

3.2.1 Deutschland und Österreich:

Die jüdischen Figuren zweiter Generation in den drei analysierten Werken verbindet bei aller Verschiedenheit ihr Aufwachsen in Deutschland oder Österreich – in Ländern, in denen sie nicht allzu lange Zeit zuvor noch massiv verfolgt worden wären. Nach Gregor definiert eine „mögliche Deutung [...] Heimat als familiäre Kindheitsumgebung und bezieht sich auf die Herkunftsfamilie, die Kindheitserinnerungen sowie die Kindheitsumgebung“⁴⁴⁹. Ob beispielsweise die Erzählerinnen in den drei Werken den Heimatbegriff auf diese Weise auffassen, ist eher fraglich: Die Erzählerfiguren bei Lustiger und Honigmann verlassen Deutschland im Erwachsenenalter und lassen sich in Frankreich nieder; erstere in Paris, zweitere in Straßburg. Einzig Menasses Erzählerin scheint Österreich als ihren mehr oder weniger fixierten Lebensmittelpunkt zu betrachten, was sie jedoch nicht daran hindert, ihr zumindest geografisches Heimatland kritisch zu betrachten. Tatsächlich ist diese unverklärte Auseinandersetzung mit Österreich bei Menasse der einzige Zugang zur Frage nach der Heimat; Emigration wird von den jüdischen Figuren zweiter Generation – anders als bei Lustiger und Honigmann – gar nicht erst zur Diskussion gestellt. Weiters muss festgehalten werden, dass sich kaum abstecken lässt, wie die Erzählerin in *Vienna* tatsächlich zu Österreich steht, da sie sich in dieser Hinsicht nie eindeutig positioniert, sondern die Bemerkungen zu diesem Thema eher in Zusammenhang mit den Schilderungen der Familienanekdoten in den Text einbringt.

Ein Erzählstrang, der immer wieder mit der Frage nach der Heimat verknüpft wird, ist jener, der die Lebensgeschichte des Vaters behandelt. Dieser muss als Jude im Alter von acht Jahren seine Familie verlassen und auf der Flucht vor den Nationalsozialisten nach England emigrieren. Von Eltern und Geschwistern getrennt entfremdet er sich bis zu einem gewissen Grad von seiner Familie und verlernt sogar seine Muttersprache. Trotz allem jedoch insistiert er während und nach seiner Zeit im Exil immer wieder darauf, „ein guter, echter, ein typischer Österreicher zu sein“⁴⁵⁰. Die Verteidigung der Selbstdefinition „Ich bin aus Österreich.“⁴⁵¹ bzw. „[I]ch bin Österreicher“⁴⁵² sind „für den Vater das erklärte „Lebensziel“⁴⁵³.

Auch der Onkel scheint Österreich als seine Heimat zu betrachten, legt dabei jedoch nicht die Vehemenz seines Bruders an den Tag. Ebenso wie er den Zionismus ablehnt wendet er sich auch gegen die folkloristisch–verklärte Sicht auf sein Geburtsland: Zwar schließt er sich im

⁴⁴⁹ Gregor (2007), S. 184.

⁴⁵⁰ Menasse (2007), S. 37.

⁴⁵¹ ebd. S. 56.

⁴⁵² ebd.

⁴⁵³ ebd. S. 37.

Exil in London einer kommunistisch geprägten Gruppe von österreichischen Flüchtlingen an, identifiziert sich jedoch nicht vollkommen mit ihren Ansichten:

„Zum Beispiel tanzten damals in London österreichische Juden in Dirndl und Lederhose zur Volksmusik, als daheim den Juden nicht nur das Tragen von Trachten, sondern jede über das Atmen hinausgehende Lebensäußerung bei Höchststrafe verboten war.“⁴⁵⁴

Anstatt sich wie der Vater vollkommen der Vorstellung von sich als Österreicher verschreibt, scheint der Onkel der Erzählerin einerseits eher zu versuchen, sich von jeglichen Zuweisungen zu einer Gruppe freizuhalten. Dies gilt nicht nur für die Frage nach der Heimat, sondern beispielsweise auch für die Religion. Trotzdem macht er andererseits bei seiner Bewerbung als Soldat in der britischen Armee seinen Status als „Österreicher und Jude“⁴⁵⁵ geltend und unterscheidet dabei die Österreicher explizit von den „deutschen Nazis“⁴⁵⁶. Es ist wohl diese Unterscheidung, die es ihm erlaubt, in seiner Doppelidentität als Österreicher und Jude selbst keinen Widerspruch zu finden. Nach seiner Rückkehr nach Österreich fixiert er sich – wie der Vater der Erzählerin – auf höhere Gesellschaftsschichten und versucht, – nicht zuletzt durch finanzielle Abgesichertheit – möglichst unabhängig zu bleiben: „Nie wieder betteln, nie wieder anschreiben lassen, nie wieder von judenfeindlichen Greißlern und Bäckern abhängig sein[.]“⁴⁵⁷ Trotzdem scheint sich der Onkel später als „hochdekoriert englischer Soldat“⁴⁵⁸ und Entnazifizierter im Unterschied zu seinem Bruder doch deutlich von Österreich als Heimat zu distanzieren. Dies äußert sich durch sein sehr verklärtes England-Bild, das er immer wieder zeichnet, selbst in den Szenen, in denen er von seiner Internierung berichtet:

„Wir haben dieselben Rationen bekommen wie sie [wie die Engländer], lobte mein Onkel und stellte daraufhin zur Debatte, wie die Wiener wohl reagieren würden, wenn man plötzlich einen Teil von Hietzing entvölkern und dort Flüchtlinge unterbringen würde. „Okay“, sagte er, „Hietzing und Onchan sind vielleicht kein guter Vergleich, aber du weißt ja, mir geht's ums Prinzip.“⁴⁵⁹

Es muss jedoch angemerkt werden, dass das Zusammenleben zwischen österreichischen Flüchtlingen und den Briten auch in den Erzählungen der ersten Generation keineswegs immer unbetrübt verläuft, was beweist, dass der Onkel die negativen Erinnerungen an jene Zeit ganz einfach ausblendet. Von den Ressentiments zwischen Engländern und jüdischen Flüchtlingen zeugt beispielsweise die Aussage eines Engländers, der behauptet „dass die ‚Kampagne‘, die Deutschland gegen die Juden führe, gewiss ihre Berechtigung habe“⁴⁶⁰.

⁴⁵⁴ Menasse (2007), S. 57.

⁴⁵⁵ ebd. S. 61.

⁴⁵⁶ ebd.

⁴⁵⁷ ebd. S. 310.

⁴⁵⁸ ebd. S. 93.

⁴⁵⁹ ebd. S. 132.

⁴⁶⁰ ebd. S. 53.

Der Vater der Erzählerin steht besonders unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Wien zwischen den Welten, was sich schon allein darin äußert, dass er „sich vorläufig an kein deutsches Wort erinnern“⁴⁶¹ kann. Mit dieser unklaren Identität will er jedoch aufräumen – er nimmt beispielsweise Deutschstunden, die zu seiner vollkommenen Rückbindung an Österreich beitragen sollen⁴⁶². Seine ‚Karriere‘ als Österreicher erreicht wohl für ihn seinen Höhepunkt, als er als Fußballspieler in die österreichische Nationalmannschaft aufgenommen wird. Trotzdem bleibt seine Identität als ‚Ur-Österreicher‘ immer getrübt; Fußballfans verleihen ihm den Beinamen „der Engländer“⁴⁶³, die Nationalhymne, „deren Text er sich sein Leben lang nicht merken“⁴⁶⁴ kann, erscheint ihm v.a. zu Anfang „ungewohnt“⁴⁶⁵. Die Zeit im englischen Exil wird also auch ohne den ausdrücklichen Willen des Vaters ein Bestandteil seiner Identität. Trotzdem versucht er mit aller Kraft, sich möglichst so zu verhalten, um von den Österreichern als ihresgleichen akzeptiert zu werden. Im Zuge der von seinem Sohn angezettelten Popelnik-Affäre besteht der Vater für „Herr[n] Doktor Popelnik, wie [er] den österreichischen Gepflogenheiten gemäß immer in aller Förmlichkeit sagte“⁴⁶⁶ zunächst auf die Unschuldsvermutung und zeigt sich vergrämt über die Tatsache über „diese internationale Aufregung, wo Österreich plötzlich fälschlicherweise dasteh[t] als Naziland“⁴⁶⁷. Österreich ist für ihn „[w]irklich, ein Paradies“⁴⁶⁸.

Mit der Verteidigung Österreichs schreibt sich der Vater in die in Österreich in Bezug auf den Zweiten Weltkrieg häufig gewählte Art der Vergangenheitsbewältigung ein, die eigentlich in der Verdrängung des Geschehenen besteht. Halten sich die von den Nationalsozialisten Verfolgten hinsichtlich ihrer sogenannten „Kriegserlebnisse [...]“⁴⁶⁹ eher bedeckt, gelten sie als „klasse Burschen“⁴⁷⁰. Sobald sie jedoch die Vergangenheit thematisieren, fällt die Reaktion der Gesprächspartner häufig kurz und bündig aus: „Geh, sei net so deppert“⁴⁷¹. Eine weniger direkte Taktik, der Zeit des Nationalsozialismus etwas von ihrer Brisanz zu nehmen, ist der Versuch, letztere in einer sehr euphemistischen Sprache abzuhandeln; man spricht vom „Umgang mit der ‚jüngsten Vergangenheit‘, wie die Zeitungen so gern kaschierend schrieben“⁴⁷². Wer es wagt, sich über die stillschweigend gesetzten Grenzen im Hinblick auf

⁴⁶¹ Menasse (2007), S. 93.

⁴⁶² vgl. ebd. S. 23.

⁴⁶³ ebd. S. 106.

⁴⁶⁴ ebd.

⁴⁶⁵ ebd.

⁴⁶⁶ ebd. S. 300.

⁴⁶⁷ ebd.

⁴⁶⁸ ebd. S. 232.

⁴⁶⁹ ebd. S. 38.

⁴⁷⁰ ebd.

⁴⁷¹ ebd. S. 39.

⁴⁷² ebd. S. 304.

die Auseinandersetzung mit der Rolle Österreichs während des Zweiten Weltkriegs zu überschreiten, zieht den „Volkszorn“⁴⁷³ auf sich, wie die Aufregung um vom Bruder ins Rollen gebrachte Popelnik-Affäre anschaulich zeigt:

„Ein Großteil der Österreicher hatte zu diesem Zeitpunkt vergessen, daß [sic!] es je einen Krieg gegeben hatte, von irgendwelchen Verbrechen ganz zu schweigen. Ein paar Historiker hatten zwar in mehreren Aufsätzen versucht, den Mythos von Österreich als ‚erstem Opfer Hitlers‘ zu entkräften, doch man nannte sie verächtlich ‚links‘ und strafte sie mit Nichtachtung.“⁴⁷⁴

Als weiteren Kritikpunkt an der Umgehensweise mit der Shoah in Österreich nimmt Menasses Erzählerin auf die sehr schwerfällige Organisation der sogenannten *Opferentschädigung* nach dem Krieg, wobei sie einerseits den bürokratischen Apparat an sich kritisiert, andererseits jedoch auch die Frage aufzuwerfen scheint, ob eine Entschädigung der von den Nationalsozialisten Verfolgten überhaupt möglich ist. Im Besonderen prangert sie jedoch an, dass es nach dem Krieg Außenstehenden obliegt, zu entscheiden, ob die Antragsteller überhaupt ‚ausreichend verfolgt‘ wurden, um Anspruch auf Entschädigung zu haben:

„Vorstrafen. Krimineller. Kein Opfer. Opferverbände und Opferfunktionäre. Echte Opfer, falsche Opfer. Opfersimulanten. Hochgerollte Hemdsärmel. Unleugbare Opferzeichen. Er [der Großvater] dagegen? Nur die Hundemarke getragen und ein bißchen [sic!] Überschwangarbeit. Ein Dreck, im Vergleich. Was sollen da die anderen sagen? Die Mutter? Die Mutter sagt nichts mehr.“⁴⁷⁵

Trotz des Versuchs, die Zeit des Nationalsozialismus im Sinne eines für das kollektive Gedächtnis störenden Inhaltes auszublenden, scheinen einige der im Text dargestellten Österreicher an einer Art Schuldkomplex zu leiden; manche können es sich „noch jahrelang nicht verzeihen, während ‚der gaunz schlecht‘n Zeid‘ verzweifelten Juden die Tür gewiesen zu haben“, während andere behaupten, sie hätten „davon [...] damals gar nichts mitbekommen“. Es ist wohl dieser Schuldkomplex, der bei den nichtjüdischen Österreichern oftmals Berührungsängste mit dem Judentum hervorruft. So werden aus Juden plötzlich „solche, die in den Zeitungen neuerdings ‚jüdische Mitbürger‘ hießen“. Aus dem eben angeführten Zitat spricht die leise Kritik an den wohl meist gut gemeinten, übervorsichtigen Umgang mit dem Thema *Judentum*. Zur Fassbarmachung des Unbehagens, das überzeichneter Philosemitismus bei Juden heraufzubeschwören vermag, eignet sich ein Zitat aus Charles Lewinskys *Ein ganz gewöhnlicher Jude* wohl am besten als Erklärung:

„ ‚Mitglied Ihrer Religionsgemeinschaft.‘ ‚Jüdischer Mitbürger‘ – ‚Jude‘ heißt das! Ganz einfach: Jude. [...] ihre [sic!] Finger weigern sich, das Wort in den Computer einzutippen. Wieso? Jude ist kein

⁴⁷³ Menasse (2007), S. 296.

⁴⁷⁴ ebd. S. 298f.

⁴⁷⁵ ebd. S. 90.

⁴⁷⁶ ebd.

⁴⁷⁷ ebd. S. 267.

⁴⁷⁸ ebd. S. 228f.

Schimpfwort. Ihre *political correctness* hat da keinen Platz. Jude zu sein ist keine Behinderung, an die man nicht gerne erinnert wird.“⁴⁷⁹

Im Gegenteil zum Philosemitismus wird in Menasses Text jedoch auch der in Österreich immer noch vorliegende Antisemitismus thematisiert. Äußerungen wie „I hab ja ghört, die Zahlen von de Vergasten san aa vom CIA aufblas’n wurn“⁴⁸⁰ scheinen den Vater der Erzählerin zwar nachdenklich zu stimmen, lassen ihn jedoch nicht von seiner ‚Alles bestens‘-Philosophie in Bezug auf Österreich abrücken.

Auch Barbara Honigmanns Erzählerin stellt zu Österreich – dem Land, in dem ihre Mutter einen Teil ihrer Kindheit und Jugend verbringt und im gegen Ende ihres Lebens wieder lebt – einen Bezug her und zeigt hinsichtlich des Umgangs mit der Zeit des Nationalsozialismus ähnliche Missstände auf wie Menasse. So spricht sie beispielsweise auch die unbewältigte Vergangenheit an:

„[E]s gibt ja nicht zu sehen, außer mir fremden Namen und der Fassade, die wie alle Fassaden in Wien dasteht, schön oder nicht schön, aber in jedem Falle unverändert und unbeschadet, als ob hier nie jemals etwas Häßliches [sic!] oder Böses geschehen sei.“⁴⁸¹

Die Kritik an Österreich kommt jedoch nicht nur aus dem Munde der jüdischen Erzählerin, sondern teilweise auch von Seiten der Nichtjuden: „Gerade weil ich keine Jüdin bin, kann ich den Österreichern nicht verzeihen, ich möchte nie wieder einem von ihnen begegnen.“⁴⁸² – so eine nach Australien ausgewanderte Freundin der Mutter.

Neben ihrer leicht kritischen Einstellung ist jedoch auch zu erwähnen, dass die Erzählerin Österreich bzw. Wien nicht als ihre Heimat betrachtet, sondern lediglich als „Mutterland“⁴⁸³. Dies resultiert wohl nicht zwingend aus einer generellen Ablehnung Österreichs, sondern aus dem Gefühl, in Wien „immer Kind geblieben“⁴⁸⁴ zu sein:

„Und ich ließ mich dann in diese süße Geborgenheit fallen, zwischen die Sorge meiner Mutter und die Wünsche meiner Kinder, wie in das Glas Powidl, indem ich jede Festigkeit verlor, jede Unabhängigkeit, jeden Willen, jeden Ehrgeiz und jede Anstrengungen zu einem anderen [...] Leben.“⁴⁸⁵

Österreich scheint für die Erzählerin also einerseits eine Hürde auf dem Weg der Selbstwerdung darzustellen, da das Land der Mutter sie daran hindert, sich von der Kinderrolle zu emanzipieren. Andererseits scheint sie auch zu begreifen, dass Österreich wenn schon nicht ihre Heimat, so zumindest ein Teil ihrer Geschichte ist:

⁴⁷⁹ Lewinsky (2005), S. 12.

⁴⁸⁰ Menasse (2007), S. 226.

⁴⁸¹ Honigmann (2005), S. 102.

⁴⁸² ebd. S. 93.

⁴⁸³ ebd. S. 95.

⁴⁸⁴ ebd. S. 94.

⁴⁸⁵ ebd. S. 96.

„Und doch fühlte ich immer so einen Anspruch an diese Stadt, als ob ich ihr etwas abzufordern oder etwas von ihr einzufordern hätte, als ob wir uns bloß einmal richtig kennenlernen müßten [sic!], denn wir brauchten ja auch nicht so zu tun, als ob wir uns ganz gleichgültig wären, und ich dachte gar nicht daran auf irgend etwas zu verzichten, ich wollte meinen Teil, bloß welchen?“⁴⁸⁶

Trotz dieses Bedürfnisses, die „verborgene Herkunft aus dieser Stadt“ für sich zu beanspruchen, fällt es der Erzählerin sichtlich schwer, sich in Wien einzuleben:

„[I]ch fühlte mich ja unbeteiligt und alles ungewohnt, obwohl ich mich doch hier auskenne. Ich weiß, wo die Straßen und Plätze liegen und ich weiß, wo alle möglichen Linien hinführen, ich muß [sic!] in dieser Stadt nichts suchen, bloß was habe ich denn eigentlich verloren?“⁴⁸⁷

Eine ähnliche Frage stellt sich Honigmanns Erzählerin als Jüdin auch in Bezug auf Deutschland; sie kommt zu dem Schluss, dass ein Leben als Jude im Nachkriegsdeutschland – zumindest so, wie sie es für sich konzipiert – unmöglich ist:

„[I]ch [habe] den Konflikt zwischen den Deutschen und den Juden immer als zu stark und eigentlich als unerträglich empfunden. Die Deutschen wissen gar nicht mehr, was Juden sind, wissen nur, dass da eine schreckliche Geschichte zwischen ihnen liegt, und jeder Jude, der auftaucht, erinnert sie an diese Geschichte, die immer noch weh tut und auf die Nerven geht. Es ist diese Überempfindlichkeit, die mir unerträglich schien, denn beide, die Juden und die Deutschen fühlen sich in dieser Begegnung ziemlich schlecht, sie stellen unmögliche Forderungen an den anderen, können sich aber auch gegenseitig nicht in Ruhe lassen.“

Umso mehr scheint sie die Einstellung von Familienmitgliedern früherer Generationen zu befremden, die es für möglich halten, Deutscher und Jude gleichzeitig zu sein oder die ihr Judentum zu Gunsten des ‚Deutschtums‘ sogar ablegen: Während der Urgroßvater nach seinem Tod noch als „ein treuer Jude, ein guter Deutscher und lauterer Mensch“⁴⁸⁸ bezeichnet wird, ist dem Vater das Judentum „sowieso schon ganz entrückt und entfremdet“⁴⁸⁹: „Er hatte es vielleicht schon fast ‚vergessen‘ und tatsächlich geglaubt, dass Deutschland seine Heimat und er selbst Deutscher sei.“⁴⁹⁰

„Mein Urgroßvater, mein Großvater und mein Vater haben davon geträumt, in der deutschen Kultur ‚zu Hause‘ zu sein, sie haben sich nach ihr gesehnt, sich ihr entgegengestreckt und gereckt und unglaublich verrenkt, um sich mit ihr vereinigen zu können. Statt Vereinigung haben sie meistens Ablehnung und Abstoßung erfahren.“⁴⁹¹

Umso schwerer ist es für die Erzählerin zu verstehen, dass die Eltern nach dem Krieg wieder nach Deutschland zurückkehren. Der Vater versucht, dies folgendermaßen zu erklären:

„Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und der Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden von Schtetl waren ‚unsere Leut‘ sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es. Außerdem bin ich ein deutscher Jude, ein jüdischer Deutscher, die wollten mich aus Deutschland weg haben, aber ich bin wiedergekommen, das gibt mir Genugtuung. Ich gehöre hier her, auch wenn es mir hier kühl und leer ums Herz ist.“⁴⁹²

⁴⁸⁶ Honigmann (2005), S. 97.

⁴⁸⁷ ebd. S. 98.

⁴⁸⁸ ebd. S. 42.

⁴⁸⁹ ebd. S. 43.

⁴⁹⁰ ebd.

⁴⁹¹ ebd. S. 45.

⁴⁹² ebd. S. 13f.

Die Erzählerin jedoch kommt zwischen dem Sitzen zwischen den Stühlen, zwischen Deutschland und Jüdisch-Sein, nicht zurecht, und beschließt deshalb, durch eine Auswanderung nach Frankreich „weg[zu]laufen“⁴⁹³, um sich „von der unerträglichen Nähe zu Deutschland“⁴⁹⁴ zu befreien. Trotzdem ist sie sich der Tatsache bewusst, dass eine vollkommene Trennung von Deutschland unmöglich ist:

„Es kommt mir manchmal so vor, als wäre erst *das* die so oft beschworene deutsch-jüdische Symbiose, dieses Nicht-voneinander-loskommen-Können, weil die Deutschen und die Juden in Auschwitz ein Paar geworden sind, das auch der Tod nicht mehr trennt.“⁴⁹⁵

Es scheint, als ob die Erzählerin den deutschen Anteil ihrer Identität nur aus der Distanz ertragen könne. Ihre Rückbindung an Deutschland gründet sich einerseits auf die deutsche Sprache, derer sie sich als „deutsche Schriftstellerin“ nach wie vor bedient, andererseits aber auch durch noch in der Bundesrepublik lebende Freunde⁴⁹⁶, die das teilweise doch negative Deutschlandbild der Erzählerin wieder relativieren. Die Rückbesinnung auf die Freunde in Deutschland scheint auch auf einer Art Heimweh zu basieren, denn die Erzählerin stellt fest, dass ihre deutsche Herkunft ihr gerade unter ihren jüdischen Freundinnen bis zu einem gewissen Grad den Zugang zur Gemeinschaft versperrt und ihr wie ein Makel anhaftet. Jene Freunde schütteln „sich bei der Erwähnung beider Städtenamen [Wien und Berlin] sowieso vor Ekel [...], es sind ihnen die entferntesten und unbetretbarsten Orte, die sie sich überhaupt vorstellen können“⁴⁹⁷.

Ähnlich wie bei Barbara Honigmann, hat auch die Erzählerin bei Gila Lustiger ein ambivalentes Verhältnis zu Deutschland. Einerseits ist die Bundesrepublik der Ort, an dem die Erzählerin aufwächst; Deutschland bietet ihr durchaus Identifikationsangebote, die sie annimmt. Sie begeistert sich für den deutschen Dichter Nikolaus Lenau⁴⁹⁸ und studiert schließlich sogar Germanistik – allerdings in Israel⁴⁹⁹. Im gleichen Moment, in dem sie sich der deutschen Kultur zuwendet, kehrt sich ihr auch bereits wieder ein wenig den Rücken zu, was sich auch in jener Passage äußert, in der sie über ihr Interesse an Lenau ausdrückt:

„[K]eine Lyrik [hat] mich so aufgebracht und gleichzeitig so fasziniert wie die Lenaus. Vielleicht bin ich einfach nicht deutsch genug, um mich an ‚trüben Wolken‘ und ‚welkem Laub‘ berauschen zu können. Vielleicht bin ich wirklich zu jüdisch und muss daher schmunzeln, kein ironisches, ein melancholisches Schmunzeln[.]“⁵⁰⁰

⁴⁹³ Honigmann (2007), S. 17.

⁴⁹⁴ ebd.

⁴⁹⁵ ebd. S. 16.

⁴⁹⁶ vgl. ebd. S. 71f.

⁴⁹⁷ ebd. S. 71.

⁴⁹⁸ Lustiger (2007), S. 31f.

⁴⁹⁹ ebd. S. 73.

⁵⁰⁰ ebd. S. 32.

Wie in *Damals, dann und danach* erkennt auch die Erzählerin in *So sind wir*, dass sie nicht nur Deutsche, sondern auch – oder trotzdem, vielleicht sogar vor allem – Jüdin ist⁵⁰¹.

„[I]ch [...] musste an die Tafel, um eine Rechenaufgabe zu lösen. Gila! hörte ich, dachte, ich hab mich wohl verhört. Gila! hörte ich mit einem lang gezogenen, verschnupften A und dachte: Das gibt's doch nicht, warum gerade du? Sabine, Susanne, Torsten, Karin, Wolfgang, Detlef, Helge, alles schöne deutsche Namen, warum gerade dicht? Dachte, von wegen Gilaaaaaaaaaa, wenn der deinen Namen nicht richtig aussprechen kann, soll er es eben lassen, und überhaupt, die Verhunzung hebräischer Namen gehört in Deutschland ein für allemaal verboten, weil, das kannst du nicht, das hast du nie gelernt.“⁵⁰²

Ihr Jüdisch-Sein markiert die Erzählerin – hier angedeutet durch den hebräischen Namen – als etwas Besonderes, was sie daran hindert, sich eindeutig einer Gruppe zuzuordnen. Das oben zitierte *Warum gerade du?* bezieht sich wohl nicht nur auf die unverhoffte schulische Prüfungssituation, sondern auch auf die Verärgerung, als Jüdin in Deutschland eine Sonderrolle zu spielen. Vor diesem Hintergrund ist wohl auch folgende nicht artikuliert Anklage an den Vater zu verstehen: „Hättest du uns vor der deutschen Grausamkeit und dem deutschen Wahnsinn beschützen wollen [...], dann hättest du uns ihnen nicht ausgeliefert, dann hättest du uns nie in Deutschland leben lassen dürfen.“⁵⁰³ Diese Kritik der Kinder am Verhalten der aus dem Exil oder den Konzentrationslagern Zurückgekehrten stellt auch Helene Schruff in ihren Analysen fest: „Wegen ihrer Erfahrungen mit den Deutschen haben die Eltern zwar ein ambivalentes Verhältnis zu diesen Ländern, aber wie gegen ihren Willen halten sie ihnen die Treue. Ihre Kinder, auch wenn sie hier geboren und sozialisiert wurden, haben für diese Identifikation [...] kein Verständnis und artikulieren das offen.“⁵⁰⁴

„Als Jugendliche wollte ich so sein wie meine deutschen Klassenkameradinnen, denn ich glaube felsenfest, sie hätten, was ich mir am allerliebsten wünschte: eine fröhlich-fad dahinplätschernde Jugend. Vor allen Dingen hatten sie eins nicht, einen Vater, der das, was in meiner Jugend kein Thema war, überlebt hatte.“

Die Erzählerin schämt sich geradezu ihrer Familie, sie will mit der Vergangenheit, die sie von der vermeintlich unbelasteten Jugend ihrer deutschen Altersgenossen trennt, nichts zu tun haben: „Keiner kann mich zwingen, mich damit abzugeben. Das sind alles Verlierer, und die machen mir nicht anderes als einen fetten, widerlichen Strich durch die Biographie.“⁵⁰⁵

Mit diesem Gefühl der Zerrissenheit ähnelt die Erzählerin ihrer Mutter mit deren Positionierung zu Deutschland:

„[M]einer Schwerster und mir hat meine Mutter verübelt, deutsche Kinder geworden zu sein, also mit ihrer Hilfe und Zustimmung und unter Aufsicht des deutschen Kindermädchen das geworden zu sein, was für sie nicht mehr und nicht weniger war als der letzte Dreck. Als Kind habe ich gedacht, dass meine Mutter uns hasste, weil wir sie an ein Land banden, mit dem sie nicht zu tun haben wollte. Heute weiß

⁵⁰¹ vgl. Lustiger (2007), S. 140.

⁵⁰² ebd. S. 13.

⁵⁰³ ebd. S. 68.

⁵⁰⁴ Schruff (2000), S. 223.

⁵⁰⁵ Lustiger (2007), S. 130.

ich: Die Mutter hasste uns nicht. Die Mutter ist nur an uns verzweifelt, wie wir deutsche Kinder waren.⁵⁰⁶
Die Mutter hasste uns nicht, sondern hasste alles Deutsche an uns.⁵⁰⁶

Die Erzählerin hat den Eindruck, „in einer Enklave im verkniffenen Nachkriegsdeutschland“⁵⁰⁷ aufgewachsen zu sein – „[w]enn man Mut hätte, würde man sofort Leine ziehen, dann würde man vor dieser Öde, Tristesse und Familie flüchten“⁵⁰⁸. Es ist jedoch die Neugier, die die Erzählerin unermüdlich Nachforschungen über die Familie zusammentragen lässt, wobei diese Neugier unter anderem wohl ein weiteres Mal auf das Schuldgefühl der Nachgeborenen zurückgeht, nicht wie von den Eltern erhofft ein wunschlos glückliches Leben zu führen:

„Nicht für immer und ewig, aber geraume Zeit frisst sich dieser Satz (eine fixe Idee) in die Wirklichkeit wie die Made in den Apfel: Einzig und allein für dich, Kind, hat an sie unsichtbar gemacht. Damit du groß und gesund wirst, damit du dich friedvoll entfaltest, damit aus dir eine gefestigte Persönlichkeit wird, damit du vor Lebensfreude johlst, zu deinem Besten, Kind, hat man dir die Existenz deiner ermordeten Familienmitglieder verheimlicht.“⁵⁰⁹

Schon als Kind erlebt die Erzählerin, „wie der Krieg in [ihre] Kindheit hineinlangt [...]“⁵¹⁰: „[I]ch fühlte [...], dass ich in den Mühlstein der Geschichte geraten war und dass die Wirklichkeit, die ich einst gekannt hatte, nicht mehr existierte. Ja, sie war dabei, sich aufzulösen.“⁵¹¹ Die Auflösung ihrer kindlichen Wirklichkeit beginnt, als sie den Großvater unvermittelt fragt, ob er die Deutschen hasse. An diesem Punkt begreift die Erzählerin, dass ihr Jüdisch-Sein durch die Shoah auf einer gewissen Ebene mit ihrer bisher als selbstverständlich angenommenen Identität als Deutsche im Konflikt steht.

In Lustigers Text finden sich außerdem Parallelen zu Eva Menasses Roman. Auch die Erzählerin in *So sind wir* macht Bekanntschaft mit dem deutschen Schuldkomplex⁵¹²: Als sie bei einem Besuch in Israel gemeinsam mit einem deutschen Freund ihre Großeltern besucht und dabei – nach familiärer Sitte – in „fünfunddreißig Minuten“⁵¹³ abgefertigt wird, zeigt der Bekannte –ganz „die Sorte wohlwollender deutscher Tourist“⁵¹⁴ – sich betroffen: „Glaubst du, die mögen mich nicht, weil ich Deutscher bin?“⁵¹⁵

An anderer Stelle setzt sich die Erzählerin mit dem auch in *Vienna* angesprochenen Philosemitismus auseinander: „Weißt du, was ich in der deutschen Presse über meinen Vater gelesen habe? Ich habe gelesen, dass er traurige Augen hat. Todtraurige jüdische Augen

⁵⁰⁶ Lustiger (2007), S. 116.

⁵⁰⁷ ebd. S. 171.

⁵⁰⁸ ebd.

⁵⁰⁹ ebd.

⁵¹⁰ ebd. S. 217.

⁵¹¹ ebd.

⁵¹² vgl. ebd. S. 95.

⁵¹³ ebd.

⁵¹⁴ ebd. S. 94.

⁵¹⁵ ebd. S. 95.

stehen in Deutschland hoch im Kurs. Die Deutschen sind regelrecht in todtraurige jüdische Augen vernarrt.⁵¹⁶ Weiters stellt die Erzählerin nicht ohne kritischen Unterton fest, dass heute „jüdische Namen [...] Inflation [hätten, denn] Kinder [heißen] David, Sarah oder Samuel“⁵¹⁷ und reagiert nur mit Unverständnis auf „die Deutschen, die Juden sein wollen“⁵¹⁸. Trotzdem erkennt sie eine Gemeinsamkeit zwischen Juden und Deutschen – „[d]ie Sehnsucht nach Normalität. Diese Sehnsucht, irgendjemand zu sein, nur nicht man selbst“⁵¹⁹.

3.2.2. Israel

! לשנה הבאה בירושלים! - *Nächstes Jahr in Jerusalem!* Dieser Satz, den Juden einander am *Seder*-Abend im Rahmen des *Pessach*-Festes wünschen, lässt erkennen, welch große Bedeutung Israel für die Juden auch nach dem jahrhundertelangen Leben in der Diaspora immer noch in sich trägt. Die Geschichte des nunmehr rund sechzig Jahre bestehenden Staates ist eine sehr wechselhafte; sie ist von Konflikten und Polarisierungen im Land selbst sowie im Ausland, unter Juden und Nicht-Juden geprägt.

In dieses Bild fügt sich auch die Position, die viele Juden der zweiten Generation zu Israel einnehmen:

„So wie die Shoah und ihre Nachwirkungen alle Juden in der ganzen Welt berühr(t)en, ist auch der Staat Israel ein Phänomen des 20. Jahrhunderts, das aus keiner jüdischen Identität mehr wegzudenken ist. Die Juden der ‚Zweiten Generation‘ sind die ersten, für die Existenz eines jüdischen Staates selbstverständlich zum Leben dazugehört. Während aber die Überlebenden unbedingte Loyalität zu diesem immer präsenten Zufluchtsort für Juden zeigen, ist das Verhältnis ihrer Nachkommen zur israelischen Politik spannungsreich und von vielen ständig in Veränderung begriffenen Faktoren abhängig.“⁵²⁰

Schruff gibt zu bedenken, dass militärische Erfolge der Armee Israels – beispielsweise im Rahmen des Sechs-Tage-Krieges 1967 – einerseits möglicherweise das Selbstbewusstsein mancher Juden stärkte. Andererseits gerieten die Juden ‚Zweiter Generation‘ jedoch vor allem in Deutschland durch die kämpferischen Auseinandersetzungen in Israel in Konflikt mit politisch linksgerichteten Gruppen, die nach dem Sechs-Tage-Krieg teilweise mit der palästinensischen Seite zu sympathisierten.⁵²¹

„Während Israel den Juden aus der Generation der Überlebenden mentale Sicherheit bietet, die das Leben in der Diaspora anfangs überhaupt nur möglich machte, sind ihre Nachkommen häufig gespalten zwischen den beruhigenden Gewissheiten, in Israel jederzeit willkommen zu sein, und der Ablehnung

⁵¹⁶ Lustiger (2007), S. 172.

⁵¹⁷ ebd. S. 130.

⁵¹⁸ ebd.

⁵¹⁹ ebd.

⁵²⁰ Schruff (2000), S. 48.

⁵²¹ vgl. ebd. S. 48f.

einer als anmaßend empfundenen Haltung offizieller Repräsentanten der israelischen Politik, die meinen, daß [sic!] Israel das einzige Land auf der Welt sei, in dem Juden leben sollten.“⁵²²

Zusätzlich beschreibt Schruff also das Phänomen⁵²³, dass Juden zweiter Generation in Deutschland und Österreich zuweilen mit der Tatsache kämpfen, von Nichtjuden teilweise als Experten in Israelfragen herangezogen zu werden. Dies geht sogar bis zur Unterminierung des Status der Juden als deutsche bzw. österreichische Staatsbürger; Israel als so genannter „jüdischer Staat“ verleiht den Juden in anderen Ländern oftmals nur „Gaststatus“⁵²⁴. Um dies zu illustrieren, bietet sich abermals ein Zitat aus *Ein ganz gewöhnlicher Jude* an:

„Ich will mir nicht eine Verantwortung aufbürden lassen, die mich ausgrenzt. [...] Die mich an die Grenze stellt, weil sie mir sagt: ‚Eigentlich gehörst du gar nicht in dieses Land.‘ Und die Frage kommt jedes Mal [...]: ‚Wie halten Sie’s mit der israelischen Politik?‘ [...] Ich habe Sharon nicht gewählt, er stand hier in Hamburg nicht zur Wahl und ich will noch nicht mal theoretisch gefragt werden, ob ich’s getan hätte. Weil hinter der Frage [...] immer unausgesprochen das Vorurteil lauert, eigentlich sei ja Israel meine wahre Heimat und nicht Deutschland. Eigentlich sei ich ja hier nur zu Besuch. Seit Generationen immer nur zu Besuch.“⁵²⁵

In den drei analysierten Primärtexten ist die Auseinandersetzung mit Israel unterschiedlich stark präsent. Während dieses Themas bei Eva Menasse nur am Rande behandelt wird, steht es bei Gila Lustiger über relativ weite Strecken im Zentrum des Romans. Auch Barbara Honigmann bindet den „jüdischen Staat“ immer wieder in den Text ein, er wird jedoch deutlich weniger häufig zum zentralen Erzählgegenstand, als bei Lustiger.

Die starke Präsenz Israels in Lustigers *So sind wir* ist wohl aus der Tatsache abzuleiten, dass Mutter und Großeltern der Erzählerin in Israel leben, die Erzählerin ist also durch familiäre Beziehungen mit dem Land verknüpft:

„Es ist verbürgt, meine Familie ist seit Jahrhunderten diesem Land verfallen. Bis in die kleinste Verzweigung ihrer Nervenfasern haben sie gespürt, dass Israel sie überallhin begleitet. Als Traum und als Verwünschung.“⁵²⁶

Trotzdem ist ihre Sicht auf die Situation in Israel keineswegs verklärt; die Erzählerin bleibt für fragwürdige Aspekte immer sensibel.

Angesichts einiger Passagen mag beim Leser zunächst der Eindruck entstehen, die Erzählerin erkenne in Israel ihre wahre Heimat und wünsche sich dorthin zurück. Dies wird vor allem dort deutlich, wo sie über ihre Kindheitserinnerungen⁵²⁷ spricht: Die Erzählerin berichtet vom unbeschwertem Spielen mit den Nachbarskindern, vom ersten Verliebtsein, von den Marotten der Familienmitglieder, die ihr jedoch so vertraut sind, dass sie Geborgenheit schaffen. Reduziert man die Einstellung der Erzählerin zu Israel auf diese verklärte Sicht der Dinge,

⁵²² ebd. S. 49.

⁵²³ Schruff (2000), S. 50.

⁵²⁴ ebd.

⁵²⁵ Lewinsky (2005). S. 82f.

⁵²⁶ Lustiger (2007), S. 184.

⁵²⁷ vgl. ebd., beispielsweise S. 76-80.

scheint sich das klischeehafte Bild von Israel als wahre Heimat der Juden zu bestätigen. Ein bei Diana Gregor angesprochener Heimatbegriff scheint dieser Interpretation recht zu geben:

„Heimat sollte nicht vorzeitig lediglich mit einem räumlichen Bereich gleich gesetzt werden, denn vertraute interpersonale Beziehungen, wie sie im Familien- und Freundeskreis entstehen, gehören ebenso dazu. Die Heimatidee basiert auf einer imaginären Plattform von Unschuldigkeit [sic!] die in real existente geographische Orte projiziert wird.“⁵²⁸

Diese Unschuldigkeit, mit der die Erzählerin ihre Erinnerungen an Israel zunächst koloriert, manifestiert sich auch an folgender Stelle besonders deutlich:

„Auf den staubigen Hinterhöfen blieben wir [Kinder] stundenlang, [...] während Wäsche schlapp auf Leinen hing, während babylonische Radios hebräisch, arabisch, englisch schnulzten, während die Sonne gnadenlos auf Dächer knallte und Sträucher, deren Namen ich vergessen habe, diese unbeachteten Sträucher mit den kleinen gelben Blüten ihren intensiven Duft verbreiteten, der auch heute noch für mich Freundschaft, Sommer und Kinderglück ist.“⁵²⁹

Auch hier greift eine von Gregor präsentierte Facette des Heimatbegriffs: Israel scheint für die Erzählerin

„den Charakter einer Kulturlandschaft an[zu]nehmen. Es werden regionale Einbindungen beschrieben, die vor allem mit prägenden Naturerlebnissen, mit als selbstverständlich schön empfundenen Landschaften, aber auch mit Kultur, Mentalität und Sprache zu tun haben“⁵³⁰.

Die Erzählerin empfindet das ‚gelobte Land‘ als etwas vollkommen Natürliches⁵³¹; als Kind lebt sie in dieser Hinsicht „mit Erfahrungstatsachen, nicht mit Hypothesen und Fiktionen“⁵³².

„Als Erfahrung gilt, Israel ist da, wo es ist. [...] So einfach? Ja, unglaublich, aber so einfach war das für mich mit der Staatsgründung. An Israel zu zweifeln wäre mir so abwegig vorgekommen, wie an meiner Existenz zu zweifeln oder am Tisch. Stoff war vorhanden, Zweifeln will aber gelernt sein.“⁵³³

Auf den ersten Blick scheint das Verhältnis der Erzählerin zu Israel also von Harmonie geprägt zu sein, Israel wird der Erzählerin beispielsweise von der Mutter immer wieder als Rettungsanker der Juden präsentiert: „Muss ich mich auch verteidigen? [...] Nein, sagt meine Mutter, du nicht, du hast ja Israel.“⁵³⁴ Auf diese Weise wird die Idee der Juden von Israel dargestellt wie „eine Versicherung. Ein Fallschirm. Man hofft, ihn nie benutzen zu müssen, aber es ist doch beruhigend zu wissen, dass er da ist.“⁵³⁵

Bei eingehenderer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die idealisierten, paradiesisch anmutenden Kindheitserinnerungen brüchig werden. Diese Brüchigkeit spiegelt sich bereits in der Lückenhaftigkeit der Erinnerung: Die Erzählerin bedauert, „dass [ihr] nun, wo [sie] von [ihrer] Kindheit in Israel erzählen will, nur so wenige Erinnerungsbilder zur Verfügung

⁵²⁸ Gregor (2007), S. 186.

⁵²⁹ Lustiger (2007). S. 80.

⁵³⁰ Gregor (2007), S. 184.

⁵³¹ Lustiger (2007), S. 233.

⁵³² ebd.

⁵³³ ebd.

⁵³⁴ ebd. S. 118.

⁵³⁵ Lewinsky (2005), S. 86.

stehen“⁵³⁶. Allerdings reichen sogar die wenigen von der Vergangenheit zurück behaltenen Details, um die ‚heile Erinnerungswelt‘ als Illusion zu enttarnen.

Einer dieser nicht auszublenden Aspekte stellt der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern dar, der bei Lustiger jedoch nie direkt angesprochen wird; auch bezieht die Erzählerin dazu in keiner Weise Stellung. Trotzdem wird das Thema nicht tabuisiert, sondern in symbolischer Form in den Text eingeflochten:

„Einmal in der Woche, um sechs, oder war es sieben, wurde ‚Bonanza‘, eine amerikanische Serie, ausgestrahlt. [...] Die Untertitel der Serie nahmen ein Fünftel der Bildfläche ein. So habe ich also Prärie, Häuser, Weiden und Felder hebräisch und arabisch besetzt gesehen. Es ist wohl berechtigt, hier einzufügen: Das kündigte weitere historische Entwicklungen an. Nur der Himmel, so ein Himmel, wie ihn nur Hollywood schaffen kann, bleib von den Besitzansprüchen der verfeindeten Brüder frei.“⁵³⁷

Weiters kommt die Frage, ob Israel automatisch als Heimat der Juden betrachtet werden solle, zur Sprache, wobei hier abermals der naive Kinderblick und –diskurs als Trägermedium fungiert:

„[Ich erinnere mich,] wie wir auf den Hinterhöfen Wichtiges besprachen. Ob nun der Sänger Mike Brand Jude war oder nicht, ob der Sportler Mark Spitz die Goldmedaille für Amerika oder für Israel gewonnen hatte.

„Aber er ist doch Jude“, sagten meine Freunde.

„Na und“, sagte ich, „er ist für Amerika geschwommen.“

„Aber er ist doch Jude.“

„Ja und?“, fragte ich.

„Dann hätte er auch für Israel schwimmen können.“

„Ist er aber nicht.“

Ist er aber nicht, sagte ich, aber dachte, ja, er hätte für Israel siegen sollen, wie Golda Meir, wie David Ben Gurion, wie Moshe Dayan.⁵³⁸

Die Frage nach den Faktoren, an die Jüdisch-Sein gekoppelt ist, stellt sich den Juden zweiter Generation also nicht erst als junge Erwachsene, sondern bereits im Kindesalter. Außerdem wird in der zitierten Passage einmal mehr ersichtlich, dass Israel – trotz aller Polarisierungen und Konflikte – im Versuch, als Jude zur eigenen Identität zu finden, zumindest ein beachtetes, wenn auch nicht immer angenommenes Identifikationsangebot darstellt.

Später wird die Distanz der Erzählerin zu Israel trotz aller positiven Assoziationen noch deutlicher spürbar. So kritisiert sie beispielsweise die „neurotische Hastigkeit“, die das Leben in Israel ihrer Meinung nach prägt:

„In Israel gehen alle immer so: Sie stürzen hinein und hinaus. Hinein und hinaus aus Geschäften, Ehen, Wohnungen, politischen Ansichten, Liebesaffären. Ein ganzes Land ist der schnellen Entledigung des Lebens verfallen. Im Laufschritt wird geheiratet und begraben. Gegessen wird so hastig, dass sich einem der Magen umdreht.“⁵³⁹

Die Überstürztheit, mit der das Leben gemäß dieser Beschreibung geführt wird, zeugt von einer Sehnsucht der Erzählerin nach Stabilität, die sie jedoch in Israel nicht findet. Der einzige

⁵³⁶ Lustiger (2007), S. 76.

⁵³⁷ Lustiger (2007), S. 78.

⁵³⁸ ebd. S. 80.

⁵³⁹ ebd. S. 93.

bleibende Wert scheint jene bereits an früherer Stelle angesprochene Durchhalte-Mentalität der Israelis zu sein, für die einmal mehr die Shoah ein mögliches Erklärungsmodell liefert:

„Diese Tatsache, dass Israel von Überlebenden und nicht nur von Zionisten und Ideologen und ihrem politischen Determinismus geschaffen worden ist, wird in Israel gerne vergessen. So wie in Israel auch gerne vergessen wird, dass die meisten Israelis Kinder und Enkelkinder von Überlebenden sind. Die gesellschaftliche und politische Konsequenz dieses Vergessens ist fatal. Sie macht aus jedem Israeli einen, der sich seiner Väter und Mütter schämt. Sie macht aus jedem Israeli einen der es sich und den anderen dauernd beweisen muss.“⁵⁴⁰

Laut Erzählerin „beweisen sich die Israelis [tagtäglich], dass sie keine Opfer sind“⁵⁴¹, sie versuchen, „eine Vergangenheit abzuschütteln, die auf der Haut kleben bleibt“⁵⁴². Die zuvor angeprangerte hastige Lebensführung ist also möglicherweise auch als Versuch zu verstehen, vor der Vergangenheit zu fliehen und mit größter Vehemenz die Orientierung an der Zukunft unter Beweis zu stellen. In einer beinahe grotesk anmutenden Szene⁵⁴³ kommt diese Durchhalte-Mentalität besonders deutlich zum Ausdruck: Während eines Violinkonzerts in Jerusalem wird plötzlich Bombenalarm gegeben; sowohl Zuschauer als auch Künstler bleiben davon jedoch unbeeindruckt, stülpen sich eine Gasmaske über und führen die Veranstaltung unbeirrt weiter. An dieser Stelle erkennt die Erzählerin die Gesellschaft Israels als „Gespenstergesellschaft“⁵⁴⁴ und deren demonstrativen Durchhaltewillen als „Waffe und Selbstschutz“⁵⁴⁵. Auf diese Weise distanziert sie sich von einer Gemeinschaft, die ihre Existenz auf die unablässige Reinszenierung von im kollektiven Gedächtnis verankerten Verhaltensweisen gründet:

„Und dann sah ich [die Menschen im Konzertsaal] so: ein Mond. [...] Und wie er kreist und kreist und sich dabei gleichzeitig um die eigene Achse dreht und deshalb immer nur das eine leidige Gesicht zur Ansicht präsentiert. Immer nur das gleiche Gesicht, habe ich gedacht, seit Jahrtausenden. Wo sie sich auch befinden mögen, sie zeigen immer nur ein Antlitz.“⁵⁴⁶

Die Erzählerin jedoch will sich dieser vermeintlichen Pflicht, die Stärke des jüdischen Volkes zu demonstrieren, nicht unterwerfen:

„[I]ch [denke in Bezug auf meine Mutter] nicht etwa: Diese arme Frau. Mit ihrer Kibbuzmentalität. Und ihrem Solidaritätsgefasel. Und ihrem Optimismus. Und ihrem Heldenhumor. Obwohl [...] man in Israel eigentlich nichts mehr machen kann, ohne sich und die Seinen in Lebensgefahr zu bringen, erscheint mir der Vorsatz, meinen Kindern Israel nicht anzutun, nicht etwa vernünftig, sondern als Hochverrat an meiner Herkunft.“⁵⁴⁷

⁵⁴⁰ Lustiger (2007), S. 129.

⁵⁴¹ ebd.

⁵⁴² ebd.

⁵⁴³ vgl. ebd. S. 99f.

⁵⁴⁴ ebd. S. 99.

⁵⁴⁵ ebd.

⁵⁴⁶ ebd. S. 100.

⁵⁴⁷ ebd. S. 96.

Der Entschluss, „mit dem großartigen Durchhalteprojekt nichts zu tun haben“⁵⁴⁸ zu wollen, stellt die Erzählerin jedoch gleichzeitig vor das Problem, sich einmal mehr aus einer möglichen Peer-Group auszuschließen, obwohl die Suche nach Zugehörigkeit ihr Denken und Handeln nicht unwesentlich zu bestimmen scheint:

„Indem ich ihre [Mutter] unbeholfenen Versuche in den Dreck ziehe, lehne ich mich nicht einmal gegen meine Herkunft auf. Es geht mir auch gar nicht darum, mich zu befreien. Ich will aufgenommen werden, sonst nichts. Eingang finden in den kleinen, erlesenen Kreis meiner Gesinnungsgenossen: der Spötter, Feigen und Phrasendrescher [...]“⁵⁴⁹

Die Erzählerin bleibt also auch in Israel eine Außenseiterin, was nicht zuletzt auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass sie aus Deutschland stammt:

„[S]chon sah ich diesen Blick. Er war mitleidsvoll. Er hätte auch vernichtend sein können. Du, hätte der Blick mir sagen können, du mit deiner Abstammung und deinem dreckigen deutschen Pass. Wie wagst du es, mit mir über unsere Fügsamkeit und unseren Kadavergehorsam zu reden. Wie wagst du es, unsere Bürokratie zu beanstanden? Schämst du dich denn nicht. Die Bürokratie wurde in Deutschland erfunden. Hast du das vergessen? Aber die [Krankens]chwester war ein netter Mensch, und deshalb sagte sie nur: ‚Nicht wahr, in Israel ist es besser?‘“⁵⁵⁰

Das Ausgeschlossensein der Erzählerin in Israel spiegelt sich im Text auch formal wider: Es wird die Frage gestellt, „wie [...] diese jüdischen Köpfe konstruiert“ seien oder „warum [...] Juden immer das Kostüm der Weltverbesserer“ tragen. Auffallend ist, dass die Erzählerin – anders als der Romantitel *So sind wir* dies vielleicht erwarten ließe – sich selbst nicht in diese Gruppe einschließt: Von anderen Juden – besonders von jenen in Israel – spricht sie wie eine Unbeteiligte. Trotz aller Kritik scheint sie sich letztlich jedoch trotzdem nicht der Tatsache erwehren zu können, dass Israel und die dort lebenden Juden sie dennoch faszinieren:

„Ja, habe ich gedacht, sie sind wie der Mond. Ein erloschener Weltkörper. Sie strahlen schon lange kein eigenes Licht mehr aus. Aber sie reflektieren es noch. [...] Dieses geniale, in seiner Trauer verkrustete Pack. Das klare Licht der Transzendenz.“⁵⁵¹

Diese Faszination in Bezug auf Israel ist auch der Erzählerin bei Barbara Honigmann zumindest im Kindesalter vertraut:

„Ganz selten kam sogar ein Besuch aus dem Lande Israel. Er brachte irgendeinen folkloristischen Becher oder sonst etwas Unbrauchbares mit und ich richtete es immer so ein, daß [sic!] dieser Gegenstand dann in meinem Zimmer landete, da hatte er den Rang einer Trophäe aus einem unzugänglichen Land und ich fühlte mich durch sie mit diesem Land verbunden und manchmal hatte der Überbringer ja auch gesagt: Später nehme ich dich einmal dorthin mit.“⁵⁵²

Die Erzählerin aus *Damals, dann und danach* kennt Israel als Kind im Gegensatz zur Erzählerin aus *So sind wir* nur aus Erzählungen; mangels eigener Erfahrungen entwickelt sie

⁵⁴⁸ ebd.

⁵⁴⁹ Lustiger (2007), S. 97.

⁵⁵⁰ ebd. S. 194.

⁵⁵¹ ebd. S. 100.

⁵⁵² Honigmann (2005), S. 23f.

eine mystische Idee von einem „Gelobten Land“⁵⁵³. Durch Berichte der Kinder eines befreundeten Ehepaars der Familie, das nach einem missglückten Ansiedlungsversuch wieder nach Wien zurückkehrt, entsteht ein Bild von einem „südlichen Land, wo nur Juden wohnen“⁵⁵⁴, das – wie diese vage Beschreibung bereits erahnen lässt – mit der Realität nur wenig zu tun hat. Bezeichnend an dieser Darstellung Israels aus kindlicher Perspektive ist jedoch die Tatsache, dass Israel als Heimat der Juden konkretisiert wird: „Sie [die Kinder] entdeckten mir Israel und siedelten mich auch gleich dort an, denn sie erklärten mir, daß [sic!] auch ich dort hingehöre, wie wir überhaupt alle eng zusammengehörten.“⁵⁵⁵ Allerdings entdeckt die Erzählerin später, dass ein Leben in ausschließlich jüdischem Umfeld nicht immer zwingend Gefühle von Heimat und Selbstversicherung erzeugt:

„Dabei fällt mir ein, wie meine Freundin, aus Israel zurückkommend, neulich erzählte, sie hätte sich dort gar nicht wohlgefühlt und wisse nicht einmal warum. [...] Später fand sie eine Erklärung. Sie hätte sich in Israel deshalb unwohl gefühlt, weil es dort den Anderen nicht gäbe, auf den bezogen wir doch immer lebten, ‚ich war ganz verloren, ständig unter meinesgleichen‘, hat sie gesagt.“⁵⁵⁶

Gegenpole müssen also beim Finden der eigenen Identität nicht immer als bedrohlich betrachtet werden, sondern können auch wichtige Anhaltspunkte für die Definition des eigenen Selbstverständnisses darstellen; sie erlauben dem Suchenden zumindest zu sagen ‚So bin ich nicht.‘, wenn schon eine Aussage über das ‚So bin ich.‘ nicht getroffen werden kann. Als Erwachsene bezeichnet sich die Erzählerin – wie ihre engsten jüdischen Freundinnen – als „wenig zionistisch“⁵⁵⁷: „[W]ir fühlen uns dem Land Israel verbunden, aber nicht verpflichtet, und manchmal können wir es auch einfach nicht so richtig ernst nehmen.“⁵⁵⁸

3.2.3 Exil als Heimat-Alternative?

Wie bereits festgestellt, wird jenes Land, in dem die jüdischen Figuren zweiter Generation geboren werden und aufwachsen, von letzteren nicht immer als Heimat empfunden. Dies hat zur Folge, dass einige von ihnen selbst aktiv werden und auf die Suche nach einem Ort, an dem sie sich zu Hause fühlen, gehen. Für die im Rahmen dieser Diplomarbeit stattfindende Analyse ist dies ein beachtenswerter Aspekt, da dieses Phänomen in zwei von den drei analysierten Primärtexten zu beobachten ist: Die Erzählerinnen bei Barbara Honigmann und bei Gila Lustiger entschließen sich, Deutschland den Rücken zu kehren und wählen für dieses ‚freiwillige Exil‘ interessanterweise beide Frankreich aus, während Israel – wie zuvor

⁵⁵³ ebd. S. 111.

⁵⁵⁴ ebd. S. 110.

⁵⁵⁵ Honigmann (2005), S. 110.

⁵⁵⁶ ebd. S. 47f.

⁵⁵⁷ ebd. S. 79.

⁵⁵⁸ ebd.

dargelegt – für keine von ihnen eine Rolle spielt. So stellt sich nun zunächst die Frage, aus welchem Grund die beiden Erzählerinnen sich in Frankreich niederlassen, obwohl sie im Vorfeld keinen direkten Bezug zum Land oder zu dort lebenden Familienmitgliedern oder Freunden zu haben scheinen. In weiterer Folge dieses Kapitels soll nun gezeigt werden, inwiefern folgende These Diana Gregors sich in den drei analysierten Werken bestätigt: „Heimat beruht auf Fremde bzw. auf Entfremdung vom bisher bekannten. In der Fremde wird die Heimat erst erfahrbar“⁵⁵⁹.

Die Wahl des Auswanderungsziels scheint für die Erzählerin in *Damals, dann und danach* anfangs selbst nicht ganz geklärt zu sein, sie ist viel eher „anglophil“⁵⁶⁰ – „[...] und auch das nicht aus einer besonderen Kenntnis von und Liebe zu England, nein, einfach, weil England das Land war, das meine Eltern aufgenommen und ihnen das Leben gerettet hat, also aus Liebe zu meinen Eltern“⁵⁶¹. Während die Erzählerin Großbritannien aus ganz persönlicher Perspektive also eher neutral gegenübersteht, wird dieses Land besonders von ihrer Mutter idealisiert:

„Der eigentliche Lebensmittelpunkt meiner Mutter war London, wohin sie in den 30er Jahren geflüchtet war [...] ,England ist ein zivilisiertes Land‘ (im Gegensatz zu Deutschland), war die ganze Erklärung. Viel mehr von dem Geheimnis konnte ich ihr nicht entreißen, aber es war offensichtlich, dass sie mir mehr mitzuteilen hatte, denn was war sonst der Grund, dauernd mit mir englisch zu sprechen; sie redete einfach auf mich ein, ohne es mir beizubringen nach irgendeinem System oder zu erklären, und ich konnte darauf natürlich nichts antworten und kam mir ganz dumm vor. Außerdem sollte ich ihr immer wieder am Sonntagmorgen [...] auf Englisch ‚Alice in Wonderland‘ vorlesen, das ich auch nicht verstehen konnte [...] Daß [sic!] Alice ja der eigene Vorname meiner Mutter war, ist mir erst Jahre später aufgefallen.“⁵⁶²

Die Erzählerin richtet sich also schließlich nicht im ‚Wunderland‘ der Mutter ein, sondern geht nach Frankreich: „[Ich hatte mich abgesetzt], nach Frankreich, obwohl Frankreich für mich ein fremdes Land war, in dem ich niemanden kannte, keine Bindungen oder besondere Sympathien hatte und dessen Sprache ich nicht sprach.“⁵⁶³ Die Erzählerin will „die Reise um die Welt antreten, und sehen, ob es von hinten irgendwo offen ist“⁵⁶⁴; sie scheint also auf den Weg zu sich selbst einen Pfad beschreiten zu wollen, der ihr vollkommen unbekannt ist. Dies ist – wie sie später erklärt – darauf zurückzuführen, dass sie in Frankreich erstmals das Gefühl hat, unbeobachtet zu sein, „und es [ist] also leichter, gerade dort noch einmal ganz von vorne anzufangen“⁵⁶⁵. Frankreich wird für die Erzählerin zum „Land der Freiheit“⁵⁶⁶.

⁵⁵⁹ Gregor (2007), S. 183.

⁵⁶⁰ Honigmann (2005), S. 52.

⁵⁶¹ ebd.

⁵⁶² ebd. S. 21f.

⁵⁶³ ebd. S. 52.

⁵⁶⁴ ebd.

⁵⁶⁵ ebd.

„[Frankreich war für mich das Land der Freiheit], weil hier niemand auf mich sah, und ich frei von Beobachtung und Beurteilung leben konnte, und nicht der Blick der anderen mir meine Gestalt gab.“⁵⁶⁷

Unter anderem beinhaltet dieses Leben nach eigenen Vorstellungen auch die bewusste Entscheidung der Erzählerin, „eine ‚richtige‘ Jüdin“⁵⁶⁸ zu werden; auch dies scheint ihr in Straßburg leichter zu fallen, als zuvor in Deutschland. Als Erklärung dafür ist nicht nur das vorhin erwähnte „Unbeobachtet-Sein“ zu betrachten, sondern auch der ganz praktische Grund, dass es in Straßburg „eine lebendige Gemeinde, mit allem, was dazugehört, [...] mit Kindergärten, Schulen, Geschäften, Pizzerias, Sportclubs und zig Betstuben“⁵⁶⁹ gibt. Diese relativ stabile und zahlreiche jüdische Gemeinschaft mit ihrer eigenen Infrastruktur scheint der Erzählerin jene Basis für ihr Leben als Jüdin zu verschaffen, die ihr in Deutschland fehlt. Das Gefühl des Fremdseins ist also nicht nur an Emotionen gebunden, sondern durch aus auch an Gegenständlichem und sogar auf physische Aspekte:

„[Die Verbundenheit] kommt aus der physischen Ähnlichkeit, die ich unter meinen Freundinnen gefunden habe und die mir eine Entspannung und sogar etwas wie eine Befreiung gebracht hat, die Befreiung nämlich von einem körperlichen Gefühl der Fremdheit zwischen anderen, mir unähnlichen Körpern und Gesichtern, zwischen denen ich mein ganzes Leben vorher verbracht hatte und in denen ich mich nicht spiegeln konnte. [...] So fühle ich eine Vervielfachung und Spiegelung meiner selbst, also etwas Verwandtschaftliches, und das macht, daß [sic!] ich eine kleine, körperliche Erlösung oder wenigstens eine Entkrampfung finde.“⁵⁷⁰

Trotzdem der neuen Sicherheit, die das Leben in Straßburg der Erzählerin zu bieten scheint, stellt sich immer noch eine Frage, die offen bleibt: „Was, glaubt ihr, ist eigentlich der Unterschied zwischen Exil, Entwurzelung und Heimatlosigkeit?“⁵⁷¹. Die Erzählerin und ihre Freundinnen fühlen sich „in der Zerstreutheit zu Hause“⁵⁷²:

„[...], schmerzlich zwar, aber jedenfalls mit der Überzeugung, daß [sic!] der Ort, an dem wir uns hier treffen, diese Stadt, das Land, nur ganz zufällige Orte des Exils sind, und im Inneren und im Zentrum unserer Existenz ist natürlich diese Sehnsucht und das Heimweh nach einem Ort, den wir gar nicht kennen, und nach einer Zeit, die wir uns nicht einmal vorstellen können[.]“⁵⁷³

Die Sehnsucht nach Heimat wurzelt für die jüdischen Figuren zweiter Generation also „weniger [in] der Suche nach einem territorialen Schutzraum als vielmehr [im] Wunsch, sich nicht ständig in Abgrenzung zu dem Land, in dem sie leben, definieren zu müssen“⁵⁷⁴.

Fasst man nun die Auswanderung von Gila Lustigers Erzählerin ins Auge, so zeigt sich im Vergleich zu Honigmanns Text ein bedeutender Unterschied: Während die Familie der

⁵⁶⁶ ebd. S. 53.

⁵⁶⁷ ebd.

⁵⁶⁸ ebd. S. 52.

⁵⁶⁹ Honigmann (2005), S. 59.

⁵⁷⁰ ebd. S. 75f.

⁵⁷¹ ebd. S. 74.

⁵⁷² ebd. S. 79.

⁵⁷³ ebd. S. 79f.

⁵⁷⁴ Schruff (2000), S. 223.

Erzählerin bei Honigmann in dieser Hinsicht offenbar keine außergewöhnlichen Reaktionen an den Tag legt, macht die Mutter in *So sind wir* ihrem Unmut über das Wegziehen der Tochter nach Frankreich statt nach Israel unverblümt Luft:

„Immer und überall klammerte sich das Kind an Personen, die einen fatal schlechten Einfluss ausübten. Nun klammerte ich mich an Frankreich. Frankreich [...] war dabei, alles Natürliche und Normale in mir, mein ganzes israelisches Erbe zu zerstören. Frankreich, das feige Frankreich, nagte an meinem israelischen Mutkapital.“⁵⁷⁵

In diesem Zusammenhang geht die Mutter sogar so weit, auf die Shoah Bezug zu nehmen⁵⁷⁶, die sie als eine Art Bewertungsinstrument in den unterschiedlichsten Zusammenhängen anwendet. In Bezug auf Frankreich führt dies zur Evokation von Begriffen wie *Kollaboration* oder des Vichy-Regimes.

Die Erzählerin selbst kann der kritischen Einstellung der Mutter zu Frankreich kein lückenlos positives Bild entgegensetzen, da sie selbst einige Kritikpunkte wie beispielsweise das Aufstreben des rechten politischen Lagers⁵⁷⁷ anbringt. Trotz allem entsteht jedoch der Eindruck, die Erzählerin könne ihr Jüdisch-Sein mit dem Leben in Frankreich leichter in Einklang bringen als in Deutschland, da die französischen Juden weniger automatisch in die Opferrolle gedrängt werden. Diese Hypothese wird durch ein Untersuchungsergebnis Helene Schruffs gestützt, in den „Ländern der Täter“ sei eine Identifikation mit der Opfergemeinschaft „naheliegender, fast zwingender als zum Beispiel in Frankreich, wo sich die Juden sehr wohl gleichzeitig mit der Jüdischen Gemeinschaft und mit der Mehrheitsgesellschaft identifizieren können“⁵⁷⁸:

„Heimat ist die menschliche wie landschaftliche Umwelt, an die wir uns rational wie emotional gebunden fühlen, die Identität gibt. Heimat konstituiert emotionale Zuwendung und Vertrautheit über Landschaft oder Sprache. Mit ihnen in enger Verbindung steht die Geschichte, weil sie eine vergangene Wirklichkeit darstellt. Zu dieser Geschichte gibt es unterschiedliche Zugänge: Emotionale und kritisch-rationale. Letztere sind dafür mitverantwortlich, dass sich Menschen eine Heimat oder auch mehrere schaffen, wenn die alte verloren oder aufgegeben wurde.“⁵⁷⁹

3.2.4 Fazit: Heimat – ein multidimensionaler Begriff

In den vorhergehenden Analyseschritten wurde versucht, jene Länder, in denen die jüdischen Figuren zweiter Generation leben oder zu denen sie im Text in Beziehung stehen, mit dem Heimatbegriff in Verbindung zu bringen. Nach eingehender Auseinandersetzung mit diesem Thema ist jedoch an dieser Stelle als Zwischenergebnis festzuhalten, dass es – wie dies bereits zu Beginn des Kapitels angedeutete wurde – ein Trugschluss wäre, für diesen

⁵⁷⁵ Lustiger (2007), S. 90.

⁵⁷⁶ vgl. ebd. S. 91.

⁵⁷⁷ vgl. ebd.

⁵⁷⁸ Schruff (2000), S. 137.

⁵⁷⁹ Gregor (2007), S. 115.

Untersuchungsgegenstand mit dem Heimatbegriff zu operieren. So vielfältig die vorgestellten Definitionen des Heimatbegriffs sein mögen – die Analyse der drei ausgewählten Primärtexte in dieser Hinsicht bestätigt die These Diana Gregors, nach der Heimat „auch immer etwas Individuelles“⁵⁸⁰ sei. Aus dieser Perspektive „existiert keine genormte Definition für Heimat, da das persönlich akzentuierte Spektrum, welches stets von Heimat ausgeht, nicht zu erfassen oder quantifizieren ist“⁵⁸¹. Dies zeigt sich auch am aktuellen Beispiel sehr deutlich. Im Prinzip scheinen sich alle vorgestellten Verständnisse des Begriffs *Heimat* auf die ein oder andere Art in den drei Texten widerzuspiegeln; dabei spielt die Dimension des Geburtsortes bzw. des Raumes, in dem die Figuren aufwachsen, genauso eine Rolle, wie das Gefühl, einer Gemeinschaft anzugehören und in ihr akzeptiert zu werden. Anhand der selbst gewählten ‚Exilländer‘ wird auch deutlich, dass Heimat nicht zwingend aus der Vorgeschichte eines Menschen erwächst, sondern auch von diesem selbst gewählt und gestaltet werden kann. Tatsächlich scheint es sogar eher der Fall zu sein, dass das Individuum zur Entwicklung eines Heimatgefühls selbst aktiv werden muss, denn „[d]er den Menschen umgebende Bereich ist ihm nicht von vorne herein als Heimat gegeben“⁵⁸². Gerade für die Juden, die die Heimatlosigkeit durch das Leben in der Diaspora als Element des kollektiven Gedächtnisses verinnerlicht zu haben scheinen, ist der Begriff *Heimat* offenbar v.a. mit Unfassbarkeit und Flüchtigkeit verbunden:

„Einmal habe ich [einen] kleinen Aufsatz von Georges Perec angeschleppt und habe meinen Freundinnen den letzten Satz vorgelesen: , ... einige von den Worten, die für mich mit dem Wort Jude unauflöslich verbunden sind: die Reise, die Erwartung, die Hoffnung, die Unsicherheit, der Unterschied, die Erinnerung, und diese beiden schwer zu fassenden, unsteten und flüchtigen Begriffe, die sich unaufhörlich gegenseitig in ihrem flackernden Licht spiegeln, und die heißen, Land der Geburt und Gelobtes Land.“⁵⁸³

Identitätsfindung hängt also nicht unbedingt vom Finden der Heimat ab; der Prozess verläuft offenbar in umgekehrter Reihenfolge oder zumindest gleichzeitig: Der Einzelne muss zunächst selbst erkennen, wie er sich zur Welt positioniert; in diesem Sinne ist das Heimatgefühl weniger die Voraussetzung für die Bestimmung der eigenen Identität, sondern eher ihr Resultat:

„Bei Kindern lassen sich eine uneingeschränkte Naivität gegenüber dem Umfeld und ein daraus resultierendes quasi blindes, ungebrochenes Vertrauensverhältnis beobachten. Dem erwachsenen Menschen gehen diese Heimatverbundenheiten verloren. Jedes Individuum muss das Vertrauensverhältnis zur Heimat erst wieder gewinnen. Wird Heimat konkret als Geburtsort betrachtet, so ist sie jedem Menschen vorgegeben. Es liegt jedoch an ihm, ein Gefühl für die Heimat zu entwickeln, sich mit ihr vertraut zu machen, sich ‚anzuhemeln‘.“⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ ebd. S. 185.

⁵⁸¹ Gregor (2007), S. 85.

⁵⁸² ebd. S. 188.

⁵⁸³ Honigmann (2005), S. 80f.

⁵⁸⁴ ebd.

3.3 Sprache

„Wer in mehreren Sprachen zu Hause ist, weiß um deren unterschiedliche Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, um das, wozu eine bestimmte Sprache zwingt und um das, was ihre Struktur verunmöglicht.“⁵⁸⁵ Aus diesem Satz, den Desanka Schwara gleich im ersten Absatz ihres Artikels zur Frage zum Zusammenhang zwischen Identität und Sprache⁵⁸⁶ postuliert, lässt sich erahnen, dass Sprache weit mehr ist, als nur Trägerin von Sachinformationen. Sprache beeinflusst die Art der Weltwahrnehmung, was sich beispielsweise in emotional gefärbtem Wortschatz äußert, oder das Sozialverhalten: Beim Lernen einer Sprache erwerben Kinder auch die von der sie umgebenden Gesellschaft erwarteten Reaktions- und Gefühlsmuster. Durch ihre Reproduktion werden diese Verhaltensweisen von Generation zu Generation weitertradiert und so als für eine Gemeinschaft wichtige Elemente in das kollektive Gedächtnis aufgenommen. Daraus folgt, dass die Kenntnis anderer Sprachen es erlaubt, die Kommunikations- und Gesellschaftsstrukturen jener Gemeinschaft zu erkunden, in der eine bestimmte Sprache gesprochen wird. Darüber hinaus ist das Sprechen einer Sprache auch ein Mittel, sich gegenüber anderen abzugrenzen oder zu schützen bzw. seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe Ausdruck zu verleihen. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass die Wahl der Sprache zwar auf eine gewisse Loyalität zur und Solidarität mit den anderen Sprechern hindeuten kann, jedoch nicht immer „zwingend etwas über die tatsächlichen Gefühle der Zugehörigkeit“⁵⁸⁷ aussagt. „Die Art der Sprache reflektiert die Gesellschaft oder Kultur, in der sie gesprochen wird, gleichzeitig formt sie sie.“⁵⁸⁸ In der Verbindung dieser allgemeinen Reflexionen über Sprache mit der Frage nach der jüdischen Identität gelangt Desanka Schwara zur Erkenntnis, dass die Sprache in diesem Zusammenhang eine tragende Rolle spielt, denn „[w]ie kaum bei einer anderen Bevölkerungsgruppe in diesem Ausmaße beobachtet werden kann, sind bei den Juden gerade

⁵⁸⁵ Desanka Schwara: „Sprache und Identität. Disparate Gefühle der Zugehörigkeit“, in: Klaus Hödl (Hrsg.): *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaften des österreichischen Judentums*. Innsbruck / Wien / München: StudienVerlag 2000 (= Schriften des David-Herzog-Centrum für jüdische Studien. Bd. 1), S. 141-169, S. 141.

⁵⁸⁶ Dieser Absatz stützt sich auf ebd. S. 141-148.

⁵⁸⁷ ebd. S. 148.

⁵⁸⁸ ebd. S. 146.

die Sprachen der offensichtlichste Ausdruck von Zugehörigkeiten“⁵⁸⁹. Schwara bezieht diese Zugehörigkeit v.a. auf die Frage der Assimilation der Juden in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft und den Austausch der jüdischen gegen eine nationale Identität, was sie am Beispiel der galizischen Juden anschaulicher zu machen sucht. Letztendlich kommt sie zu dem Schluss, „[s]prachliche Vielfalt [sei] ein Kennzeichen von sich überlagernden Identitäten“⁵⁹⁰: „Die sich überlagernden Identitätsmerkmale, die am Sprachgebrauch und anderen kulturellen Erscheinungsformen [...] erkennbar sind, machen letztlich Gefühle der Zugehörigkeit – der tatsächlichen oder der erwünschten – sichtbar.“⁵⁹¹

Doch nicht nur die Frage von Orthodoxy oder Assimilation, sondern auch der Dualismus von Religion und Nation, der dem Judentum selbst wie bereits erwähnt innewohnt, lässt sich am Beispiel der Sprache(n) explizieren. Gerade im Hebräischen wird dieses Spannungsfeld besonders deutlich – einerseits ist Hebräisch die Sprache der Torah, andererseits auch die Landessprache in Israel, selbst wenn es sich hierbei um eine Sprache auf unterschiedlichen Stufen der Sprachentwicklung handelt. Das Hebräische ist jedoch nicht die einzige explizit mit dem Judentum in Verbindung stehende Sprache – auch das Jiddische spielt eine nicht zu vernachlässigende Rolle, wobei der Beiname *mameloschn* – die Sprache der Mutter – bereits vorwegnimmt, dass diese Sprache unweigerlich eine bestimmter emotionaler Wert innewohnt. Neben diesen beiden „jüdischen Sprachen“ wird in diesem Kapitel auch die Bedeutung anderer Nationalsprachen zu klären sein – hier die Verwendung des Deutschen besonders in den Mittelpunkt der Beschäftigung rücken, die – wie das Verhältnis zum deutschsprachigen Raum – für die Juden zweiter Generation nicht zuletzt auch eine moralische Frage darstellt. Dies lässt sich durch folgende Verse von Ernst Lissauer veranschaulichen: „Du, der die Sprache seiner Feinde spricht! / Du, der mit jedem Laut die Schmach vergibt! / Du, der die Sprache seiner Feinde liebt! / Mit jeder Silbe hältst du dir Gericht!“⁵⁹²

Unabhängig davon, welche Sprache man nun ins Auge fasst, „Sprache, Sprechen-Können und Sprechen-Dürfen sind [...] wichtige Elemente menschlichen, menschenwürdigen Daseins“⁵⁹³. Insofern ist es nur naheliegend, im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Thema *Identitätsfindung* auch die Sprache als wesentlichen identitätsstiftenden Faktor ins Auge zu fassen, denn „Sprache eröffnet Identitätsmöglichkeiten, Handlungsoptionen[,] aber auch

⁵⁸⁹ ebd. S. 149.

⁵⁹⁰ Schwara (2000), S. 163.

⁵⁹¹ ebd.

⁵⁹² <http://www.ostmeyer.com/aktuell.htm> [Stand: 15. November 2008]

⁵⁹³ Eckard Klein: „Menschenwürde und Sprache“, in: Karl E. Grözinger (Hg.): *Sprache und Identität im Judentum*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998 (= Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. Bd. 4), S. 59-74, S. 59.

Emotionen und Empfindungen. [...] Ein Individuum gewinnt seine Identität dadurch, dass es in eine soziale Gemeinschaft hineinsozialisiert wird“:

„Selbst-Kenntnis sowie Lebens – Erfahrung gelingen nur mit und durch Sprache. [...] So ließe sich behaupten, Sprache sei die Heimstätte menschlicher Existenz. [...] Als solche kann sie nicht ein bloßes Mittel zur Verständigung repräsentieren, sondern verkörpert darüber hinaus ein Gebilde, welches eigene, emotionale, logische, ethische Konnotationen mit sich führt ohne welche kein Individuum als solches zu existieren vermag.“⁵⁹⁴

Wie am Ende des vorhergehenden Kapitels bereits angedeutet, zeigt sich auch an dieser Stelle noch einmal, dass der Begriff *Heimat* nicht ausschließlich an seine geografische Dimension gebunden ist. Häufig wird auch die Sprache als eine ‚Zutat‘ in dem Potpourri gesehen, das Heimat ausmacht, wobei in diesem Zusammenhang angemerkt werden muss, dass die Meinungen über die Aussage ‚Sprache ist Heimat‘ auseinander gehen⁵⁹⁵.

Dennoch ist Sprache als Zusammenhalt stiftendes Element zu betrachten, „nicht nur im Sinne des Miteinanderredenkönnens, sondern, weil sie gemeinsame Ideen, Erlebnisse und Traditionen ausdrückt und festhält“⁵⁹⁶. Damit wird Sprache letztlich auch zu einem wesentlichen Trägermedium für die Überführung von Sachinformationen ins kollektive Gedächtnis.

3.3.1 Hebräisch und Jiddisch:

Laut Grözinger ist Sprache ein „besonders bequemes Mittel, die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Gruppe von ihm Gleichen zu erkennen“⁵⁹⁷. Daher erscheint es im Hinblick auf die Themenstellung der vorliegenden Diplomarbeit relevant, die drei Primärtexte auch auf die Verwendung zweier ‚jüdischer‘ Sprachen zu untersuchen. Dabei wird v.a. von Bedeutung sein, in welchen Situationen die jüdischen Figuren die unterschiedlichen Sprachen verwenden und wie dieser Gebrauch konnotiert ist.

Das Hebräische ist für die jüdische Kultur aus heutiger Sicht doppelt relevant: Einerseits ist Hebräisch als Sakralsprache bedeutsam. Andererseits fungiert das Modernhebräische, das in den 1880er Jahren durch Sprachplanung entstand, in Israel auch als Landessprache und berührt damit auch einen Teil jüdischer Lebenswelt abseits der Religion. Dem Hebräischen scheint also die Rolle eines konstitutiven Elements für das Jüdisch-Sein zuzukommen. Der

⁵⁹⁴ Gregor (2007), S. 106f.

⁵⁹⁵ vgl. dazu Gregor (2007), S. 100-106.

⁵⁹⁶ Klein (1998), S. 60.

⁵⁹⁷ Karl E. Grözinger: „Sprache und Identität – Das Hebräische und die Juden“, in: ders. (Hg.): *Sprache und Identität im Judentum*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998 (= Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. Bd. 4), S. 75-90, S. 75.

israelische Soziologe Zvi Rudy, auf den auch Grözinger rekuriert, geht sogar so weit, die hebräische Sprache als Element zu betrachten, welches das Judentum vor dem Auseinanderfallen bewahrte und bewahrt:

„Zu der Tatsache, daß [sic!] die Eigentümlichkeit des jüdischen Wesens durch alle Generationen erhalten geblieben ist, obschon das jüdische Volk in der Verstreuung leben und sich nach außen hin seiner jeweiligen Umgebung anpassen mußte [sic!], hat nicht wenig die Treue beigetragen, die es der hebräischen Sprache bewahrt hat.“⁵⁹⁸

Die große Bedeutung des Hebräischen ergibt sich zunächst natürlich aus der Verwendung im religiösen Bereich, wobei die Sprache jedoch laut Talmud auch im profanen Bereich verwendet werden darf. Somit ist der Gebrauchsradius „weiter gesteckt als der jeder anderen von Juden gesprochenen Sprachen“⁵⁹⁹. Gerade dann jedoch, wenn die jüdische Religion „als zentrales Medium jüdischer Identität begriffen wird [...] ist die Heilige Sprache, als gesprochene Sprache, ein wesentliches Element dieser Identität stiftenden Kraft“⁶⁰⁰, wobei die für die Identität der Gruppe als auch für jene des Einzelnen gleichermaßen gilt. Stärker als in der Gegenwart galt das Studium der Torah der Vergangenheit unter frommen Juden als die Tätigkeit mit dem höchsten Sozialprestige. Hierfür stellten Hebräischkenntnisse eine absolute Notwendigkeit dar, deren Vermittlung bereits im Kindesalter begann. In diesem Zusammenhang greift Grözinger auf die Argumentation Hans Mols zurück, der davon ausgeht, dass Religion einer Sakralisierung der Identität gleichkomme. Grözinger bringt diese These mit dem Hebräischen in Verbindung und betrachtet die Sprache dabei als ein Instrument, mit dessen Hilfe diese Sakralisierung vollzogen wird.⁶⁰¹

Die hebräische Sprache spielte jedoch auch abseits der Religion „als Schlüsselwort für geistig-kulturelle Kontexte“⁶⁰² eine große Rolle. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass das Hebräische lange Zeit auch als internationales Verständigungsmittel unter Juden gebraucht wurde und nur die ins Hebräische übersetzten Bücher Chancen auf weitere Verbreitung hatten.⁶⁰³ Auch das Einstreuen hebräischer Wörter in eigentlich anderssprachig geführte Diskurse zeugt von dieser außerreligiösen Bedeutsamkeit.

Da Grözinger sich in seinem hier verwendeten Artikel auf die Zeit vor der israelischen Staatsgründung bezieht, dürfen die eben geschilderten Phänomene nicht unreflektiert auf die Gegenwart übertragen werden. Gerade im Hinblick auf die Zusammenhänge zwischen Religion und hebräischer Sprache bedarf es wohl mit dem Blick auf die allgemeinen

⁵⁹⁸ Zvi Rudy: *Soziologie des jüdischen Volkes*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965 (= rowohls deutsche enzyklopädie 217/218; Sachgebiet Soziologie), S. 105.

⁵⁹⁹ Grözinger (1998), S. 79.

⁶⁰⁰ ebd. S. 80.

⁶⁰¹ eb., 78-84.

⁶⁰² ebd. S. 85.

⁶⁰³ vgl. ebd. S. 80.

Säkularisierungstendenzen einer Relativierung der Argumente. Der Rückgriff auf Grözingers Artikel ist für die vorliegende Diplomarbeit jedoch trotzdem relevant, weil davon ausgegangen werden kann, dass Traditionen im jüdischen kulturellen Gedächtnis ein bedeutsamer Raum zugestanden wird. Gerade vor dem Hintergrund des Lebens in der Diaspora scheint es gerechtfertigt, einem Rückgriff auf dieses Erinnerungsreservoir für den Zusammenhalt der Gemeinschaft besondere Wichtigkeit beizumessen. Dies könnte auch als Erklärungsmodell dafür diene, dass Phänomene, die Grözinger beschreibt, sich auch in den drei analysierten Primärtexten widerspiegeln, wie die später folgende Analyse zu diesem Thema zeigen wird.

Auch das Jiddische wird als „eine der jüdischen Gruppensprachen“⁶⁰⁴ bezeichnet; als Sprecher gelten die aschkenasischen Juden. Über Entstehung des Jiddischen existieren unterschiedliche Theorien, die jedoch für die Themenstellung der vorliegenden Diplomarbeit keine Rolle spielen und deswegen nicht näher erläutert werden. Wichtig erscheint es jedoch, auf die offene Struktur des Jiddischen hinzuweisen; das Jiddische führt Elemente aus zahlreichen Sprachen wie beispielsweise dem Deutschen, dem Hebräischen oder unterschiedlichen slawischen Sprachen. Übersetzungen gestalten sich wegen u.a. wegen der Mehrdeutigkeit vieler Wörter schwierig.⁶⁰⁵

Was die Wertung des Jiddischen betrifft, so zeichnen sich unterschiedliche Befunde ab: Einerseits wird die Sprache hoch geschätzt:

„Vielschichtig [...], geschmeidig und fortbildungsfähig wie kaum eine andere Sprache, ist das Jiddische ein Medium, in dem Begriffe und Formeln prägender talmudischer Scharfsinn, chassidische Demut, die Melodik des Ostens und die Würze deutscher Mittelalterlichkeit in einzigartigem Einklang leben.“⁶⁰⁶

Jiddisch wurde als eine den Juden eigene Sprachform betrachtet; dennoch zeigen andere Namen dieser Sprache – *taitsch* oder *tatsch* (= deutsch) – dass die Juden das „eigene Idiom durchaus als zur Umwelt gehörig empfand“⁶⁰⁷.

Andererseits jedoch wurde das Jiddisch gerade von den jüdischen Aufklärern, den Maskilim, häufig als unangemessene Sprachform, als ‚Jargon‘ im Sinne einer verdorbenen Mischsprache bezeichnet.⁶⁰⁸ Dieser Ansicht steuerten die Verteidiger des Jiddisch v.a. zu Beginn des 20. Jahrhunderts entgegen: „[They] saw [Yiddish] as a distinctive cultural repository to be

⁶⁰⁴ Otto F. Best: *Mameloschen. Jiddisch – Eine Sprache und ihre Literatur*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1973, S. 13.

⁶⁰⁵ vgl. ebd. S. 14-17.

⁶⁰⁶ ebd. S. 17.

⁶⁰⁷ ebd. S. 13.

⁶⁰⁸ vgl. ebd. S. 14.

cultivated rather than condemned“⁶⁰⁹. Daraus ergibt sich, dass der Sprachenfrage durchaus auch eine politische Bedeutung zukommt:

„While the revival of a vernacular Hebrew came to be linked with Zionist plans to create a new Jewish state, Yiddishism [Verteidigungsbewegung des Jiddischen] was generally tied to a validation of the Jewish presence in diaspora, especially in Eastern Europe.“⁶¹⁰

Tatsache ist jedoch, dass gerade das Jiddische eine Basiskomponente dessen ist, was heute unter dem ansonsten vielschichtigen Begriff *Jiddischland*⁶¹¹ verstanden wird. Bei Shandler wird das Jiddischland als „imaginary state“⁶¹² vorgestellt; imaginär deswegen, weil die Sprache nicht mit einem geografischen Raum gekoppelt ist, in dem sie von den Bewohnern gesprochen wird. Dies jedoch tut der Bedeutung, die Shandler dem Jiddischen anhand zahlreicher Beispiele immer wieder zugesteht, keinen Abruch. Jiddisch wird betrachtet als „language charged with ideology“⁶¹³, als „language which meanings reach beyond the vernacular“⁶¹⁴. Ideologisch ist das Jiddische v.a. deshalb besonders aufgeladen, weil seine Sprecher, wie Shandler eingangs erwähnt, durch die Shoah zu einem großen Teil von der Bildfläche verschwanden. In diesem Zusammenhang kommt dem Jiddischen nach dem Holocaust auch die Überbrückerfunktion in Bezug auf Kontinuitätsbrüche in der jüdischen Geschichte zu: „[Yiddish has] the significance of a particular imaginary construct of language and place as part of the memory practices of modern Ashkenazic Jews, centered on a period of extraordinary upheaval and loss.“⁶¹⁵ Die jiddische Sprache ist somit auch Bestandteil der Erinnerungskultur innerhalb des Judentums; Shandler spricht von einer engen Verbindung mit „some retrospective notion of folkhood, rooted in Eastern Europe“⁶¹⁶.

„[I]magining Yiddishland becomes a very different sort of cultural exercise in the post-Word War II era. Before the war, notions of Yiddishland were directly or indirectly tied to the existence of an extensive and thriving speech community centered in Eastern Europe. [...] But after the Holocaust conjuring Yiddishland has become an exercice in memory culture, one that entails imagining a speech community [...] in the absence of its centuries-old East-European center and, sometimes, in the absence of Yiddish Speakers as well.“⁶¹⁷

⁶⁰⁹ Jeffrey Shandler: „Imagining Yiddischland. Language, Place and Memory.“, in: Gad Algazi u.a. (Hgg.): *History and Memory. Studies in Representation of the Past.* Vol. 15/No. 1. Bloomington /Frankfurt am Main: Indiana University Press 2003, S. 123-149, S. 128.

⁶¹⁰ ebd.

⁶¹¹ der hier folgende Abschnitt über den Begriff *Jidschland* stützt sich auf Shandler (2003), S. 123-145.

⁶¹² ebd. S. 124.

⁶¹³ ebd. S. 126.

⁶¹⁴ ebd.

⁶¹⁵ ebd. S. 127.

⁶¹⁶ ebd. S. 131.

⁶¹⁷ ebd. S. 135.

Dem Jiddischen kommt eine symbolische Kraft zu, es ist zu betrachten als „basis of an autonomous Jewish cultural community with the attributes [...] of nationhood“⁶¹⁸. Sprache scheint also in Bezug auf das Jiddische mit Heimatgefühl verbunden zu sein:

„These developments have prompted the speech community to reconfigure its relationship to former notions of home, often relying on language to compensate for geographical disorientation and displacement[.]“⁶¹⁹

Sprache wird – als Bestandteil einer Volkskultur, die nebenbei von Elementen wie Musik oder Literatur getragen wird – eine Art ‚tragbare Heimat‘. Dabei bleibt das Jiddische jedoch nicht auf seine Funktion als kontinuitätsstiftendes Element beschränkt - die Rückbesinnung auf den mit dem Jiddischen in Verbindung stehenden Teil jüdischer Kultur ist laut Shandler auch folgendermaßen zu verstehen:

„[It] is a cultural yearning or dissatisfaction of some kind; desires to see Jewish life transformed are projected onto the language and its potential for symbolic meaning. These dissatisfactions thrive on remembrance of the past even as they react against it.“⁶²⁰

Im Zuge seiner Ausführungen über das Jiddische nimmt Shandler auch Bezug auf das Verhältnis zwischen Jiddisch und Hebräisch: „Hebrew is the official language of an actual place – the State of Israel – while Yiddish has become the language of several imaginary worlds[.]“⁶²¹

In den drei analysierten Primärtexten werden immer wieder hebräische und jiddische Ausdrücke in den Text eingestreut, wobei über deren Bedeutung im Wissenschaftsbetrieb kein Konsens herrscht. Während Thomas Nolden das Hebräische und das Jiddische in literarischen Texten jüdischer Autoren zweiter Generation nur „als eingeschobenes Wortzitat in dem ein oder anderen Gedicht oder Roman“⁶²² betrachtet, gesteht Helene Schruff diesem Phänomen weitaus mehr Bedeutung zu und bezeichnet die Verwendung des Jiddischen und Hebräischen als „eines der signifikantesten Kennzeichen der Literatur dieser Autoren“:

„[I]n einer Art ‚code switching‘ berühren sie durch den Gebrauch der jiddischen Ausdrücke einen Teil der jüdischen Geschichte bzw. ‚shiften‘ durch die hebräischen und aramäischen Begriffe in den jüdisch-religiösen Diskurs, wie man es in der Literatur von Nichtjuden nicht finden würde.“⁶²³

Wie dies bereits in den einleitenden Ausführungen zu diesen beiden ‚jüdischen Sprachen‘ anklingt, schließe ich mich in dieser Hinsicht mehr Schruffs These an, deren Plausibilität sich anhand der folgenden Textanalysen zeigen wird.

⁶¹⁸ ebd. S. 129.

⁶¹⁹ ebd. S. 131.

⁶²⁰ Shandler (2003), S. 144.

⁶²¹ ebd. S. 141.

⁶²² Thomas Nolden: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, S. 74.

⁶²³ Schruff (2000), S. 28.

Des Aspekt des Code-Switchings kommt beispielsweise bei Gila Lustiger zum Ausdruck, wobei es sich hier um eine Zuordnung unterschiedlicher Sprachen zu einzelnen Charakteren handelt. Diese Figuren scheinen hier unterschiedliche Möglichkeiten, das Judentum zu leben, zu verkörpern. Dies wird auch im Gebrauch verschiedener Sprachen sichtbar; das Jiddische und das Hebräische dienen also somit u. a. als Marker unterschiedlicher Facetten des Jüdisch-Seins.

Was das Hebräische betrifft, so tritt es im Text am häufigsten in Verbindung mit der Mutter in Erscheinung. Wie bereits dargelegt, fühlt letztere sich in Deutschland unglücklich; Israel erscheint ihr wie das Paradies, zu dem ihr die Tür zugeschlagen wurde. Diese Trennung lässt sie umso mehr verzweifeln, da ihre Kinder die Mentalität der deutschen Umwelt, in der sie aufwachsen, übernehmen. Um diesem Prozess entgegenzuwirken, erzählt die Mutter ihren Töchtern von ihrer emotionalen Heimat Israel und dessen Geschichte – als Sprache wählt sie dabei bezeichnenderweise das Hebräische:

„Ein Leben lang war die Mutter auf der Suche nach deutschen Krankheitssymptomen im Kind. Und abends, wenn wir sauber und müde in unseren Betten lagen, in deutschen Betten, in einer deutschen Wirklichkeit, da träufelte sie uns ihr Antiserum ein. [...] Ein fremd klingender, süßer Brei, mit dem meine Mutter uns voll stopfte. Was braucht ein krankes Kind, um wieder gesund zu sein? Licht, Luft, Sonne, Bewegung und Wortkräuter, die die Abwehrkräfte stärken.“⁶²⁴

Das Hebräische wird in diesem Zusammenhang also als eine Art ‚Gegengift‘ zur ‚Heilung‘ von der deutschen Kultur betrachtet; die Sprache wird zum Symbol für die Meinung, Israel sei die einzige und wahre Heimat der Juden, da für sie ein Leben im Nachkriegsdeutschland nicht möglich sei. Wie die Formulierung *süßer Brei* jedoch bereits andeutet, empfindet die Erzählerin die Erzählungen der Mutter nicht beklemmend; vielmehr schaffen diese Diskurse – und damit auch die hebräische Sprache – in Verbindung mit Kindheitserinnerungen ein Gefühl von Vertrautheit.

Das Jiddische wird v.a. von der Figur der Großmutter mütterlicherseits getragen, deren Sprache die Erzählerin als „ganz eigene[s] Gemisch aus Jiddisch und Deutsch“⁶²⁵ beschreibt. Wie das Hebräische knüpft die Erzählerin auch an das Jiddische Erinnerungen an ihre Kindheit, da sie die Ferien häufig bei den Großeltern in Israel verbringt.⁶²⁶ Diese Erinnerungen reichen jedoch weiter zurück: Dort, wo die Erzählerin über die Großmutter spricht, thematisiert sie auch deren Vergangenheit, die Zeit vor ihrer Auswanderung von Polen nach Israel. In diesem Zusammenhang lässt sich eine Verbindung zu dem in der Einleitung besprochenen Konzept *Jiddischland* herstellen. Die Erinnerungen, die ihre

⁶²⁴ Lustiger (2007), S. 117.

⁶²⁵ Honigmann (2005), S. 74.

⁶²⁶ vgl. ebd. S. 72.

Großmutter an das Leben in Osteuropa knüpft, sind Teil einer „verlorenen Welt“⁶²⁷ und handeln nach Mutmaßungen der Erzählerin „von der Ruhe im Schtetl, sobald der Sabbat beginnt, von Wasserträgern, Wunderrabbis, Schnorrern und Bundisten“⁶²⁸. Anders als die Mutter, die sich eher für die zionistische Ideologie des Vaters zu begeistern scheint, steht die Großmutter für die glorreiche Zeit der Juden in Osteuropa, genauer gesagt in Polen, das vor Pogromen und dem Zweiten Weltkrieg als legendenumwobene Zufluchtsstätte für die Juden galt und Raum für die Entwicklungen im Bereich von Gelehrsamkeit und Religion bot⁶²⁹. Durch die Großmutter wird diese Zeit wieder heraufbeschworen, wobei die Verwendung des Jiddischen als Träger dieses Vergangenheits-Geistes eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen scheint. Auf diese Weise entsteht ein vages Bild jener jüdischen Welt, die die Erzählerin nur noch aus Erzählungen kennt, nach der innerhalb der jüdischen Gemeinschaft doch teilweise immer noch Sehnsucht herrscht. Hier bietet sich das Jiddische an, um zu jener Zeit wieder eine Brücke zu schlagen; den Vater der Erzählerin, der durch die Shoah seine Familie und damit auch sein Schtetl-Leben in Osteuropa verliert, begeistert an New York am meisten das Vorhandensein jiddischer Zeitungen.⁶³⁰

Die Präsenz des Jiddischen sowie des Hebräischen in ihrem Leben geht an der Erzählerin natürlich nicht spurlos vorüber. Auch jenseits der Passagen, in der sie Aussagen anderer Personen wiedergibt, schleichen sich immer wieder hebräische und jiddische Wörter in den Text ein. In Bezug auf das Hebräische merkt sie beispielsweise an, sie hätte beim Spielen mit israelischen Kindern als Mädchen ihre „europäische Haut abgestreift“⁶³¹ und gleichzeitig „perfekt Hebräisch [gesprochen], so ein saftiges Hebräisch, das man nicht aus Büchern lernt“⁶³². Auf diese Weise wird die Erzählerin eines von den sie umgebenden Kindern, sodass „nicht einmal ein geübtes Auge [sie] von den kleinen, verschwitzten Straßenkindern hätte unterscheiden können“⁶³³. Das Hebräische wird also für sie ein Bindeglied mit der israelischen Gesellschaft; um dazuzugehören, muss sie ihren Status als Europäerin opfern. Tatsache ist jedoch, dass die Erzählerin trotz ihres ambivalenten Verhältnisses zu Israel nicht leugnen kann, dass sie mit diesem Land schon allein sprachlich verbunden ist.

Ähnlich verhält es sich mit dem Jiddischen, wobei hier die Verbindung mit der jüdischen Kultur mit Hilfe der Sprache als Bindeglied noch deutlicher ersichtlich wird: Die jiddischen

⁶²⁷ ebd. S. 81.

⁶²⁸ ebd.

⁶²⁹ zum ‚goldenem Zeitalter‘ der Juden in Polen vgl. beispielsweise Heiko Haumann: *Geschichte der Ostjuden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag ⁵1999, S. 13-39.

⁶³⁰ vgl. Lustiger (2007), S. 20f.

⁶³¹ ebd. S. 75.

⁶³² ebd. S. 75.

⁶³³ ebd.

Begriffe werden zunächst durch Kursivdruck gekennzeichnet und weitestgehend mit deutschen Übersetzungen versehen. Später wird die Markierung durch Kursivierung aufgegeben⁶³⁴ und auch die Konsequenz der Übersetzungen nimmt ab, was den Eindruck erzeugt, die Erzählerin hätte sich dieser Ausdrücke ganz unwillkürlich bedient und sie nicht als fremd wahrnimmt. Während also der Satz „*In redn is dos wichtikste dos, wos men red nit ojs.*“⁶³⁵ noch mit „Beim Sprechen ist das Wichtigste das, was man nicht ausspricht“⁶³⁶ übersetzt wird, wird vorausgesetzt, dass die Leser Ausdrücke wie „*ganew*“⁶³⁷ oder „*chuzpendik*“⁶³⁸ ohne weiteres verstehen. Teilweise sind die fehlenden Übersetzungen darauf zurückzuführen, dass sie von deutschsprachigen Rezipienten ohne weiters verstanden werden können; die angeführten Beispiele zeigen jedoch, dass die Verständlichkeit als Erklärungsmodell für fehlende Übersetzungen nicht ausreicht. Fehlende Übersetzungen finden sich auch bei Barbara Honigmann, hier jedoch allerdings in Bezug auf das Hebräische: Der Beginn eines Bibelverses „*Bereschit bara Elokim*“⁶³⁹ wird zwar in den Kontext des ersten Buch Moses gestellt, jedoch nicht wortwörtlich übersetzt, was einmal mehr darauf hinweist, dass die jüdischen Autoren zweiter Generation ihr Werke nicht mit dem Ziel verfassen, Nichtjuden besser über das Judentum zu informieren.

Darüber hinaus werden jiddische Begriffe bei Lustiger auch durch Redewendungen in den Text eingebbracht, die ins Standarddeutsche übernommen wurden; als Beispiel seien hier die Ausdrücke „*Tacheles reden*“⁶⁴⁰ oder das Wort „*Mischpoche*“⁶⁴¹ genannt. Durch diesen Kunstgriff gelingt es der Erzählerin, die Distanz zwischen der jüdischen und der deutschen Kultur auf implizite Weise zu reduzieren. In das gleiche Erklärungsmodell fällt die Tatsache, dass die Erzählerin teilweise deutsche Wörter mit der jiddischen Aussprache einfärbt – die Formulierung *kurz und bündig* verwandelt sie in „*kurz und bindik*“⁶⁴².

Die Einfärbung deutscher Wörter mit jiddischer Aussprache findet sich auch bei Eva Menasse. Die Wörter werden allerdings noch stärker markiert als bei Lustiger, da die Erzählerin meist explizit auf die veränderte Aussprache hinweist. Als Beleg sei hier die folgende Aussage eines Geschäftspartners des Vaters angeführt: „*,Zentrale Lage, keine*

⁶³⁴ vgl. ebd. S. 124.

⁶³⁵ ebd. S. 76.

⁶³⁶ Lustiger (2007), S. 76.

⁶³⁷ ebd. S. 121.

⁶³⁸ ebd.

⁶³⁹ Honigmann (2005), S. 67.

⁶⁴⁰ Menasse (2007), S. 140.

⁶⁴¹ ebd. S. 123.

⁶⁴² ebd. S. 122.

Laufkundschaft', habe der Fredi geantwortet, „perfekt für dein Bedürfnis (eigentlich sagte er „pärfäkt fir dejn Bedirfnis“).“⁶⁴³

Die Einflüsse des Jiddischen bleiben jedoch nicht auf die phonetische Ebene beschränkt; auch die Lexikon und Syntax sind davon betroffen. In Bezug auf die Wortwahl zeigt sich abermals, dass jiddische Ausdrücke auch in die deutsche Standardsprache übernommen wurden. Dies zeigt sich beispielsweise an der Großmutter der Erzählerin, die – als Nichtjüdin – von der Geliebten ihres Ehemannes als „Schickse“⁶⁴⁴ spricht. Doch auch die jüdischen Figuren flechten Jiddische Ausdrücke in ihre Wortmeldungen ein; der Vater der Erzählerin spricht – trotz der Emotionslosigkeit, mit der er der jüdischen Religion und Kultur ansonsten gegenübersteht – von „Massel“⁶⁴⁵ anstatt von Glück oder von „Schmonzes“⁶⁴⁶ anstatt von Kleinkram. Hierbei greift die Erzählerin auf die gleiche Technik wie im oben angeführten Beispiel zur jiddischen Aussprache zurück und weist auf diese ungewöhnliche Wortwahl durch eine Erklärung in Klammern hin. Als Beispiel für die syntaktischen Veränderungen⁶⁴⁷ unter Einfluss des Jiddischen sei der Großvater der Erzählerin zitiert: „„Schau‘, sagte mein Großvater [...], „wer soll denn einmal übernehmen das Geschäft?“ Er sagte „iebernehmen“.“⁶⁴⁸ Dieser Satz spiegelt eine Besonderheit der Wortstellung im Jiddischen wieder: Der Infinitiv wird häufig unmittelbar an die finite Verbform angeschlossen; als Variante ist beispielsweise eine Trennung dieser beiden Satzteile u. a. durch Adverbien möglich.

Wie tief verwurzelt diese mit der jüdischen Kultur in Verbindung stehenden sprachlichen Besonderheiten in der Persönlichkeit der Charaktere sind, zeigt sich außerdem besonders anschaulich anhand der Tante der Erzählerin, die als „Frau Direktor-Direktor“ ihr Jüdisch-Sein ablehnt. Dass ihr dies oberflächlich auch gelingt, zeigt sich anhand ihrer Sprache: „Ich brauch nix, ich verlang nix [...], aber der Apfelstrudel muss sein vom ‚Demel‘, auch wenn ich lieg im Sterben.“ Während der Einfluss des Jiddischen auf der phonetischen Ebene nicht ersichtlich ist, schlägt er sich im Bereich der Syntax durch abermals durch den Anschluss des Infinitivs an das finite Verb dennoch nieder.

Grözinger spricht im Zusammenhang mit dem Übertragen von Merkmalen des Hebräischen auf das Deutsche von einem Wirken einer „Sprache im Untergrund“⁶⁴⁹, das Einfügen hebräischer Wörter betrachtet er nicht als „ein oberflächliches Ausschmücken der einen

⁶⁴³ ebd. S. 180.

⁶⁴⁴ Menasse (2007), S. 13.

⁶⁴⁵ ebd. S. 336.

⁶⁴⁶ ebd. S. 185.

⁶⁴⁷ zur Wortstellung im Jiddischen vgl. William Burley Lockwood: *Lehrbuch der modernen jiddischen Sprache. Mit ausgewählten Lesestücken*. Hamburg: Helmut Buske Verlag 1995, S. 132-136.

⁶⁴⁸ Menasse (2007), S. 191f.

⁶⁴⁹ Grözinger (1998), S. 85.

Sprache mit hebräischen Blüten“⁶⁵⁰, sondern ist der Meinung, dass dem hebräischen Substrat ein prägender Einfluss auf Sprachverwendung und Denken zukommt.

„Ein solches ‚Deutsch‘ schafft Denk- und Sprechweisen, die auch bei weitestgehender sprachlicher Assimilierung ihre Spuren hinterlassen. Diese Spuren sind es, an denen sich Juden leicht erkennen und an deren Nichtbeherrschung der Außenstehende schnell erkannt wird.“⁶⁵¹

Grözinger bezieht sich hier nur auf das Hebräische und nicht auf das Jiddische und setzt seine Analyse in der vormodernen Zeit an; die Analyse der drei Primärtexte unter diesem Gesichtspunkt lässt jedoch die Annahme zu, dass dieses Phänomen auch heute noch spürbar wird.

3.3.2 Deutsch

„Sprache ist Erinnerung, Spiegel von Wesensart, in ihrer Äußerung also Selbstbildnis einer Geschichte erlebenden und erleidenden Gemeinschaft. In der Sprache lebt Geschichte, weil sie jenen Teil der benennbaren Umweltdinge, jene Erscheinungen in der Geisteswelt, jenes Erleben und Erleiden im Wort bewahrt, die für die Menschen, die sie sprechen, Bedeutung erlangt haben.“⁶⁵²

Überträgt man obiges Zitat auf die Situation der jüdischen Figuren zweiter Generation in den drei ausgewählten Romanen, scheint die Frage nach der Rolle der deutschen Sprache in ihrem Leben sich geradezu aufzudrängen. „Ich kann die deutsche Sprache niemals hassen. / Aus deutscher Sprache ist mein Geist gebaut, / Die fremde Luft wird deutsch von meinem Laut.“⁶⁵³ Der überwiegende Teil der in den Romanen vorkommenden Texten jüdischen Figuren zweiter Generation hat zumindest seine Kindheit in Deutschland verbracht: Jene Figuren wurden auf Deutsch sozialisiert – Deutsch ist demnach ihre Erstsprache.

Die Bedeutung der deutschen Sprache wird in den drei Romanen am stärksten bei Barbara Honigmann diskutiert, bei der jiddische und hebräische Ausdrücke im Vergleich zu den anderen beiden Texten keine große Rolle spielen. Die Erzählerin verlässt Deutschland, um in Frankreich als sich frei fühlender Mensch einen Neuanfang zu wagen; daraus könnte der Umkehrschluss gezogen werden, die Erzählerin hätte Deutschland als Gefängnis erlebt, von dem sie sich mit allen Konsequenzen – auch sprachlich – lösen will. Dies ist jedoch nicht der Fall: Die deutsche Sprache scheint für die Erzählerin als verlässlichstes Rückbindemittel an Deutschland zu fungieren. Selbst in Zusammenhang mit dem Leben nach jüdischen Gepflogenheiten, um dessentwegen die Erzählerin Deutschland eigentlich verlässt, spielt das Deutsche immer noch eine Rolle – zum Torahstudium verwendet die Erzählerin „die deutsche

⁶⁵⁰ ebd.

⁶⁵¹ ebd.

⁶⁵² Best (1973), S. 15.

⁶⁵³ <http://www.ostmeyer.com/aktuell.htm> [Stand: 15. November 2008]

[Übersetzung] von Hirsch“⁶⁵⁴. Besonders gestärkt wird diese sich in der Sprache manifestierende Bindung an Deutschland durch die Tätigkeit der Erzählerin als Autorin; sie deklariert sich ausdrücklich als „deutsche Schriftstellerin“⁶⁵⁵ anstatt als jüdische, obwohl sie sich ansonsten nicht mehr als Deutsche fühlt:

„Ich denke [...], der Schriftsteller ist das, was er schreibt, und er ist vor allem die Sprache, in der er schreibt. Ich schreibe nicht nur auf deutsch, sondern die Literatur, die mich geformt und geprägt hat, ist die deutsche Literatur, und ich beziehe mich auf sie, in allem was ich schreibe [...] und ich weiß sehr wohl, dass die Herren Verfasser wohl alle mehr oder weniger Antisemiten waren, aber das macht nichts. Als Jude bin ich aus Deutschland weggegangen, aber in meiner Arbeit, in einer sehr deutschen Bindung an die deutsche Sprache, kehre ich immer wieder zurück.“⁶⁵⁶

Die Sprache, in der die Erzählerin sozialisiert wird, ist also trotz ihrer kritischen Einstellung zu Deutschland fest in ihr verankert, die Koexistenz von Deutsch-Sein und Jüdisch-Sein scheint für sie also nur in der Sprache möglich.

Dass es schwierig ist, sich von einer Sprache zu lösen, wird bei Barbara Honigmann auch an der Figur der Mutter deutlich. Der Sprache wird in diesem Zusammenhang persönlichkeitsveränderndes Potential zugestanden: „Wenn meine Mutter Ungarisch sprach, verwandelte sie sich in einen ganz anderen Menschen, in eine überlebhafte, überaufgeregte Person, die gut auf das ungarische Land paßte [sic!], wo sie einen großen Teil ihrer Kindheit verbrachte[.]“⁶⁵⁷ Spricht die Mutter deutsch, entspricht dies der Wiener Varietät; dies erlaubt ihr „ihre Fremdheitsgefühle gegen Berlin und die Deutschen auszudrücken, denn die Deutschen verachtete sie sowieso, erstens weil sie Nazis und zweitens weil sie Piefkes waren“⁶⁵⁸. Trotzdem betrachtet sie – analog zur Tochter – Wien nicht als ihre Heimatstadt; der Erzählerin erscheint das Verhältnis der Mutter zu Wien so,

„als ob sie alle Gefühle oder Bindungen von dieser Stadt endgültig abgezogen hätte. Ihr Österreichertum überlebte nur in ihrem Akzent und ihrem Wortschatz, in Ribiseln und Marillen, Fisolen und Karfiol, in Reindl und Spagat für hochdeutsch Schnur, berlinerisch Strippe.“⁶⁵⁹

Obwohl die Erzählerin vor allem als Kind an ihrem Berliner Dialekt festhält⁶⁶⁰, wird sie durch den wienerischen Dialekt der Mutter beeinflusst, indem sie Wörter zuweilen ganz bewusst übernimmt.

„Ob das Wort Krawuri wirklich Wienerisch ist, weiß ich nicht. Ich habe es niemals von einem anderen Menschen als meiner Mutter aussprechen gehört und im Lexikon steht es auch nicht, weder im Duden noch im Weigand, aber wir sagen es hier tapfer immer weiter –, kleine Sprachinsel unbekannter Herkunft.“⁶⁶¹

⁶⁵⁴ Honigmann (2005), S. 66.

⁶⁵⁵ ebd. S. 17.

⁶⁵⁶ Honigmann (2005), S. 18.

⁶⁵⁷ ebd. S. 90f.

⁶⁵⁸ S. 91.

⁶⁵⁹ ebd. S. 91f.

⁶⁶⁰ vgl. ebd. S. 95.

⁶⁶¹ ebd. S. 120.

Die Erzählerin versucht also, die Verbindung an das Mutterland trotzdem aufrecht zu erhalten, obwohl sie sich selbst nicht direkt mit ihm verbunden fühlt.

Auch bei Gila Lustiger wird die Meinung über die Unvereinbarkeit von Judentum und Deutschland bzw. der deutscher Sprache andiskutiert. Dies lässt sich anhand der Figur des Großvaters der Erzählerin zeigen:

„,Galutnik‘, sagt er, wenn er über mich und mein Leben in Europa spricht. „Galutnik‘, würde er jetzt denken, wenn er wüsste, dass ich auf Deutsch über ihn schreibe. „Galutnik‘, das ist ein Schimpfwort sondergleichen, in ihm schwingt die Verachtung des Freien für den Unterworfenen mit.“⁶⁶²

Die Bezeichnung *Galutnik* leitet sich vom hebräischen Wort גָּלוּת – *galut* – ab, das wörtlich „Exil“ bedeutet und neben dem Begriff *Diaspora* für die Benennung das Leben der Juden in der Zerstreuung verwendet wird. Im Gegensatz zum Exonym *Diaspora* wird der Begriff *Galut* als Endonym verwendet und wird stärker als der erstgenannte Ausdruck als „zwangswise im Exil leben“ verstanden. Indem der Großvater die in Europa lebenden Juden als *Galutnik* bezeichnet, unterstellt er ihnen ein Abfinden mit ihrer Exil-Situation. Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht, dass die Verwendung der deutschen Sprache für ihn, der „den wohlwollenden fremden Blick [nicht] braucht“⁶⁶³, inakzeptabel ist. Für die Erzählerin scheint jedoch – wie bei Honigmann – eher folgender Standpunkt Shalom Ben-Chorins zu gelten: „Aus einem Land kann man auswandern, aus der Muttersprache nicht.“⁶⁶⁴

3.4 Die Juden als ‚die Anderen‘ – Von Klischees bis Antisemitismus

„Wir sind eine Glaubensgemeinschaft, die durch das zusammengehalten wird, was die andern von uns glauben.“⁶⁶⁵ so Emanuel Goldfarb in *Ein ganz gewöhnlicher Jude*. Anhand dieser Aussage, die der Autor dem monologisierenden Protagonisten seines Werkes in den Mund legt, wird eine bis jetzt nur in der Einleitung der vorliegenden Diplomarbeit thematisierte Komponente von Identität angesprochen: Identität beruht nicht nur auf dem Bild, das das Individuum sich von sich selbst aus verschiedenen Bausteinen zusammensetzt. Tatsächlich spielt auch jenes Bild eine Rolle, das Außenstehende von der betreffenden Person zeichnen, wobei dieses nicht mit der Selbsteinschätzung deckungsgleich sein muss. Im Prozess der Identitätsfindung überlagern sich also zwei Perspektiven und nicht selten geschieht es, dass der Einzelne – manchmal auch unbewusst und gegen seinen Willen – mit dem jenem Bild,

⁶⁶² Lustiger (2007), S. 110.

⁶⁶³ ebd.

⁶⁶⁴ Shalom Ben-Chorin in: Walter Schmitz (Hg.): *Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden*. Dresden: Thelem 2003, S. 120.

⁶⁶⁵ Lewinsky (2005), S. 47.

das ihm aus dem Spiegel der Gesellschaft entgegenblickt, identifiziert – selbst, wenn es sich dabei um ein Zerrbild handelt:

„Charakteristisch für die jüdische Kultur ist, daß [sic!] es sich um die Lebensformen von Menschen handelt, deren Gemeinschaft stets in größere Gesellschaften eingebunden ist, und die deshalb in das Bild von sich selbst immer das Bild ihrer Nachbarn mit ihren kulturellen Merkmalen mit einschließt. In jeder Gesellschaft hat eine kulturell stark abweichende Gruppe die Aufgabe, mit einem Selbstbildnis zu leben, das die Abweichungen von den anderen einbezieht.“⁶⁶⁶

Laut Schoeps gilt diese These vom Fremdbild als integraler Bestandteil der eigenen Identität gerade auch für Juden:

„Ein Jude, der etwas über sich und sein Judentum wissen will, ist gefordert, sich selbst zu prüfen, und zwar auf eine Reihe von Fragen, die das eigene Selbstverständnis betreffen. Er wird nicht nur über seine Herkunft, seine Erziehung und seine Überzeugungen nachdenken. Gezwungen ist er auch, sich mit antijüdischen Stereotypen auseinanderzusetzen. Denn das Judenbild der Umwelt, das meist ein Zerrbild der Wirklichkeit ist, hat jüdische Existenz durch die Jahrhunderte bestimmt und bestimmt sie weitgehend noch.

Nicht wenige Juden haben das Judenbild der Umwelt geradezu verinnerlicht. Sie merken gar nicht, daß [sic!] es ein Fremdbild ist und das eigene Ich verformt.“⁶⁶⁷

Auch Helene Schruff kommt in ihrer Dissertation zu einem ähnlichen Ergebnis und stellt u. a. fest, dass die Shoah für die Konzeption jüdischer Identität wohl v.a. deswegen eine so wichtige Rolle spielt, weil zahlreiche Juden durch die Einführung der Nürnberger Rassengesetze auf schmerzhafte Weise erst zu Juden ‚gemacht wurden‘, „völlig unabhängig davon, ob sie betroffenen Menschen sich selber als solche bezeichneten oder fühlten“⁶⁶⁸:

„Die kollektive Verfolgung weckte Gefühle der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, mit der man außer der gemeinsamen Verfolgung vielleicht gar nichts teilte. Das gemeinsame Schicksal aufgrund von kollektiven Zuschreibungen durch anderen kann zu einem verbindenden Element werden, dem weitere folgen.“⁶⁶⁹

Der Antisemitismus – so Schruff weiter – wurde als identitätsveränderndes Element für die Juden erst mit dem Auseinanderbrechen des Judentums als geschlossene Gemeinde aktuell. Während antijüdische Aktionen den Zusammenhalt zuvor noch gestärkt hatten, kam es nun unter den Juden teilweise zu gegen die Gruppe gerichteten Reaktionen. Diese reichten von Zweifeln und Abkehr vom Judentum über das Akzeptieren und Übernehmen von antisemitischen Klischeevorstellungen bis hin zum sich auf die eigenen jüdischen Wurzeln gründenden Selbsthass.⁶⁷⁰

Jean Paul-Sartre, auf dessen Argumentation auch Schruff zurückgreift, bindet das Phänomen des ‚Jüdisch-Werdens‘ durch Anfeindungen von außen in seine Studie *Réflexions sur la*

⁶⁶⁶ Schwara (2000), S. 162.

⁶⁶⁷ Julius H. Schoeps: „JudenFragen – oder: Von den Mühen um Selbstvergewisserung“, in: Felicitas Heimann-Jelinek (Hg.): *JudenFragen – Jüdische Positionen von Assimilation bis Zionismus*. Katalog zur Ausstellung im Jüdischen Museum Wien, 25. 10. 1996 bis 16. 2. 1997, S. 9-13, S. 13.

⁶⁶⁸ Schruff (2000), S. 44.

⁶⁶⁹ Schwara (2000), S. 159.

⁶⁷⁰ vgl. ebd. S. 42f.

Question Juive als Grundthese ein und radikaliert sie, in dem er den Antisemitismus als einzige Basis jüdischer Identitätskonzeptionen annimmt:

„Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour un Juif: voilà la vérité simple d'où il faut partir [...] c'est l'antisémite qui fait le Juif.“⁶⁷¹

Nach diesem Verständnis ist Jüdisch-Sein also nichts, wofür oder wogegen man sich bewusst entscheidet „sondern eine Lebensaufgabe, die man nicht verweigern kann“⁶⁷². Dass Sartres These kontrovers diskutiert wurde und wird, überrascht nicht; Tatsache ist jedoch, dass sie auch gegenwärtig immer noch ihre Kreise zieht und offenbar nicht vollkommen aus der Luft gegriffen ist:

„Ein Freund von mir, [...] ein ganz orthodoxer Jude, einer mit Pejzen, dem man sein Judentum ansieht, wenn er über die Straße geht, wurde einmal gefragt, ob er im Alltag etwas von Antisemitismus spüre. Und er sagte: ‚Gott sei Dank, ja.‘ Ohne Antisemitismus [...] gäbe es und Juden schon lange nicht mehr. Wir hätten uns aufgelöst in unserer Umwelt, wie ein Stück Zucker im Kaffee. Wären einfach verschwunden. Nur dass der Kaffee, vielleicht, ein ganz, ganz kleines bisschen süßer wäre.“⁶⁷³

Auch in den drei im Rahmen dieser Diplomarbeit analysierten Texten wird von unterschiedlichen Seiten – zumindest in einzelnen Elementen – immer wieder ein Bild der Juden gezeichnet, das volkstümliche Klischees bekräftigt. Stereotype Vorstellungen über die Juden und Antisemitismus spielen also – in den Texten, wie auch in der Realität – auch nach 1945 immer noch eine Rolle:

„In den Köpfen der Menschen existiert nach wie vor – ohne daß [sic!] es immer als solches formuliert werden müßte [sic!] – ein bestimmtes Vorstellungssystem darüber, wie Juden angeblich sind beziehungsweise zu sein haben, welche körperlichen Merkmale, charakterlichen Eigenschaften, Verhaltens-, Rede- und Reaktionsweisen als ‚typisch jüdisch‘ gelten (beispielsweise geschäftstüchtig, geizig, aufdringlich, kleinwüchsrig, plattfüßig, hakennasig, krummbeinig, entwurzelt, zersetzend, feige, kraushaarig, besonders intelligent, etc.).“⁶⁷⁴

Bei diesen Stereotypen handelt es sich um ein „Konglomerat unbewußter [sic!] kollektiver Tradierung, dessen Wurzeln im abendländischen Zivilisationsprozess liegen“⁶⁷⁵. Damit sind die vorwiegend pejorativen ‚Judenbilder‘ also offenbar im kollektiven Gedächtnis etabliert:

„[Es wird] auf das breite, traditionelle Reservoir zurückgegriffen, auf einen Diskurs kollektiver Erfahrungen und Einstellungen; einige neue Topoi gesellen sich jedoch auch dazu. Die Äußerungsformen sind sehr unterschiedlich, manifest oder latent, explizit oder sehr indirekt.“⁶⁷⁶

In diesem Abschnitt der Textanalyse wird nun das Ziel verfolgt, diese stereotypen Vorstellungen im Text selbst aufzuspüren und zumindest Hypothesen darüber aufzustellen,

⁶⁷¹ Jean Paul Sartre: *Réflexions sur la Question Juive*. Paris: Gallimard 1954, S. 83f.

⁶⁷² Schruff (2000), S. 43.

⁶⁷³ Lewinsky (2005), S. 45.

⁶⁷⁴ Elisabeth Klamper: „Zur Ausstellung ‚Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen‘“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 15-20, S. 16.

⁶⁷⁵ ebd.

⁶⁷⁶ Ruth Wodak: „Ich habe viele jüdische Freunde, aber ...?“: Antisemitismus als Rechtfertigungsdiskurs.“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 374-381, S. 375.

mit welchem Zweck die Autoren sie in ihre Werke einbringen. Ein besonderes Augenmerk muss bei dieser Analyse der unerwarteten Tatsache geschenkt werden, dass die Vorurteile nicht nur von nichtjüdischen, sondern auch von jüdischen Figuren artikuliert werden. In diesem Zusammenhang soll versucht werden, zu klären, ob bzw. wie die jüdischen Klischees sich auf die Identitätskonzeptionen der jüdischen Figuren zweiter Generation auswirken.

In Eva Menasses *Vienna* finden sich zu diesem Thema einige aufschlussreiche Elemente, wie sich beispielsweise an der Aussage eines Cousins der Erzählerin feststellen lässt:

„,Damals habe ich verstanden, was ein Hitlerjude ist‘, sagte er später immer mit herausfordernder Miene, „man bemüht sich, aber irgendwann werden sie so antisemitisch, daß [sic!] du doch wieder zum Juden werden mußt [sic!].“⁶⁷⁷

Die Figur des Cousins greift hier die These Sartres auf und stellt das Jüdisch-Sein als unausweichliche, jedoch v.a. von der Gesellschaft konstruiert dar. Als Selbstversicherung über das eigene Jüdisch-Sein benötigen einige Figuren offenbar immer wieder eine Bestätigung von außen – ob durch antisemitische Äußerungen oder – wie in einer anderen Szene – durch offizielle Dokumente:

„Mein Vater war ohne Zweifel Jude. Nur das zählte. Die Frau in der Gemeinde hatte es gesagt, mein Vater war überall eingetragen, mehr war dazu nicht zu sagen. Auf diesem dünnen Eis richteten sich mein Bruder und mein Vater ein, hatten aber immer ein schlechtes Gewissen.“⁶⁷⁸

Weiters wird bei Menasse deutlich, dass sowohl Nichtjuden als auch Juden der zweiten Generation ursprünglich im antisemitischen Zusammenhang verwendete Stereotype häufig gar nicht mehr als solche zu erkennen:

„Erst kürzlich hatte [meine Schwester] meinem Vater berichtet, daß [sic!] ihr Freund [...] der Meinung sei, sie habe eine jüdische Nase. Sie war gar nicht dazugekommen, meinem Vater zu erklären, daß [sic!] ihr Freund das als Kompliment gemeint und sie es als solches aufgefaßt [sic!] hatte[.]“⁶⁷⁹

Angesichts dieser Situation beginnt der Vater zu toben:

„Er schimpfte und zeterte und stritt rundweg ab, dass seine Kinder irgend etwas Jüdisches an sich haben könnten, jedenfalls nichts, was identifizierbar wäre. „Die Schacherl“, schrie mein Vater, eine Schulfreundin meiner Schwester ins Spiel bringend, die vor Jahren in einem preisgekrönten Holocaustfilm ein kleines jüdisches Mädchen gespielt hatte, „die Schacherl schaut aus wie sieben Juden!“⁶⁸⁰

An dieser Stelle kommt nun einerseits zum Ausdruck, dass der Vater immer noch in dem wohl v.a. durch die Vergangenheit, aber möglicherweise auch durch gegenwärtigen Antisemitismus geprägten Paradigma verhaftet bleibt, Jüdisch-Sein sei etwas, das vor anderen verborgen werden müsse. Im Gegensatz dazu scheinen seine Kinder als Juden zweiter

⁶⁷⁷ Menasse (2007), S. 284.

⁶⁷⁸ ebd. S. 294.

⁶⁷⁹ ebd. S. 281.

⁶⁸⁰ ebd. S. 282.

Generation ihr Judentum offen zeigen zu wollen: Wie bereits im Kapitel über die Religion ausführlich erläutert, beginnt der Bruder, sich ganz offen für die jüdische Religion zu interessieren und sogar die Schwester, die von den Debatten um die Shoah und das Jüdisch-Sein meist relativ unberührt bleibt, „hätte [...] es damals gerade gut gefunden, eine hübsche jüdische Nase zu haben“⁶⁸¹.

Andererseits wird durch die Einführung der nichtjüdischen Freundin der Tochter als Schauspielerin in einem Film über die Shoah ganz beiläufig unterstrichen, dass falsche Klischeevorstellungen kaum dazu dienen können, Juden als solche zu identifizieren. Trotzdem zeigt sich jedoch in weiterer Folge, wie stark diese Stereotypen bereits im kollektiven Gedächtnis sowohl von Juden als auch von Nichtjuden verankert sind. Diese Klischees treten einerseits in Konfliktsituationen zu Tage, in denen sie von Nichtjuden pejorativ gebraucht werden. In einem Streitgespräch zwischen dem Vater der Erzählerin und dessen Freund kontert letzterer in Argumentationsnotstand geratend folgendermaßen: „So san’s, die Juden [...] ham nix, können nix, aber halten sich immer für was Besseres.“⁶⁸² Andererseits kommt es auch zum unreflektierten und nicht negativ gemeinten Gebrauch von jüdischen Stereotypen. So merkt die Mutter der Erzählerin über deren Schwester, die „auf einem italienischen Wochemarkt um einen Schlumpf“⁶⁸³ feilscht, beispielsweise folgendes an: „Das muß [sic!] sie vom Vater haben. Die Juden, die können handeln.“⁶⁸⁴

Wenn nun in diesem Kapitel eine Auseinandersetzung mit schematischen Bildern über das Judentum stattfinden soll, muss also auch der Kontext, in dem diese Bilder vorkommen berücksichtigt werden. Zusätzlich erscheint es jedoch auch notwendig, ins Auge zu fassen, von wem entsprechende Äußerungen getätigten werden. Wenn der Bruder der Erzählerin, der für Antisemitismus normalerweise geradezu hypersensibel ist, einen Historiker-Kollegen verächtlich mit dem Prädikat „jüdische Nase hoch zwei“⁶⁸⁵ beschreibt, zeugt dies einerseits von der tiefen Verwurzelung dieser Klischees im kollektiven Gedächtnis. Andererseits gibt diese Aussage auch einen Einblick in die diffusen Prozesse, in die die jüdischen Figuren zweiter Generation im Rahmen ihrer Identitätssuche eingebunden sind. Diese oftmals gegenläufigen Bewegungen können mitunter ein geradezu widersprüchliches Persönlichkeitsbild erzeugen: Während der Bruder einerseits versucht, nationalsozialistische Kriegsverbrecher auszuforschen, bedient er sich teilweise einer Terminologie, aus deren Verwendung der Antisemitismus u. a. seine Kraft schöpft.

⁶⁸¹ ebd. S. 282.

⁶⁸² Menasse (2007), S. 258.

⁶⁸³ ebd. S. 250.

⁶⁸⁴ ebd.

⁶⁸⁵ ebd. S. 323.

Wie weit diese Widersprüchlichkeit gehen kann, zeigt sich auch am Beispiel einer Teilnehmerin aus der Selbsthilfegruppe, welcher der Bruder sich anschließt:

„[Sie] hatte erst nach dem Tod beider Eltern durch Zufall herausgefunden, dass ihre Mutter ursprünglich Jüdin gewesen war. [...] Doch [sie] hatte damit zu kämpfen, daß [sic!] sie in einem eminent antisemitischen Umfeld aufgewachsen war [...] und diese biographische Nachricht nun einfach ‚nicht annehmen‘ konnte. Sie fühlte sich ‚schmutzig‘ und sprach mit rotem Kopf davon, wie sie als Kind nie ‚Juden‘, sondern ‚Christusmörder‘ gesagt hatte, und das sei nun ihre Strafe, daß [sic!] sie selbst einer sei.“⁶⁸⁶

Neben den von den Juden zweiter Generation wohl eher unbewusst verwendeten Stereotypen, werden letztere von ihnen jedoch auch ganz bewusst eingesetzt:

„,Oarm derf ma’ net sein für’n Übertritt [=Konversion zum Judentum]‘, murkte einmal der älteste Teilnehmer [...], ‚wo der Jud is, is’ Geld‘, witzelten sofort ein paar andere, und dann lachten sie, denn sie halfen ihren emotionalen Staus gelegentlich dadurch ab, daß [sic!] sie den klassischen Antisemiten parodierten.“⁶⁸⁷

Antisemitische Äußerungen haben also für die Juden zweiter Generation paradoxerweise auch eine Art Entlastungsfunktion. Indem sie judenfeindliche Positionen ironisieren, werden sie für sie leichter erträglich.

Auch bei Gila Lustiger werden Klischeevorstellungen über die Juden und Ironie miteinander in Verbindung gebracht. Als die Erzählerin über ihre das Verhalten ihrer Mutter spricht, bedient sie sich dabei eines jüdischen Witzes: „Welche Galerie liebt die JAP (jewish american princess)? Na, die Galéries Lafayette.“⁶⁸⁸ In diesem Zusammenhang wird einerseits das Klischee der *jewish american princess* angesprochen, andererseits aber auch der als für Juden typische betrachtete ironische Humor angesprochen. Wie bei Menasse scheint also auch bei Lustiger Ironie als Instrument zu dienen, um Sorgen nach außen hin zu verdecken: „Bei uns verdeckt man sein Unglücksgesicht mit einem Lächeln und seine Schwermut mit einem saftigen jüdischen Witz.“⁶⁸⁹

Auch an anderer Stelle zeigen sich im Text Elemente, die an antisemitische Diskurse erinnern: „Zwei Dritteln der Menschheit wühlt in der Erde und hängt von den elementaren Naturgewalten ab, nur der Jude hockt im Caféhaus und diskutiert. Zwei Dritteln der Menschheit will in die Stadt [...], doch mein Großvater sehnte sich nach Schinderei[.]“⁶⁹⁰ In dieser Passage, in der die Erzählerin über die zionistischen Ideen ihres Großvaters spricht, wird ein im theoretischen Teil dieses Kapitels beschriebenes Phänomen besonders deutlich: Entgegen ihrer ansonsten besonders auf Individualisierung bedachten Einstellung verwendet

⁶⁸⁶ Menasse (2007), S. 309.

⁶⁸⁷ ebd. S. 320.

⁶⁸⁸ Lustiger (2007), S. 33.

⁶⁸⁹ ebd. S. 83.

⁶⁹⁰ ebd. S. 112.

die Erzählerin an dieser Stelle die verallgemeinernde Formulierung *der Jude*. Dies ist vor dem Hintergrund der Geschichte des Großvaters zu betrachten, der von einem reformierten Judentum träumt. Nach diesen Ideen ist Orthodoxie nicht duldbar – jedoch genauso wenig, wie die „rein intellektuelle Lebensform des Juden“⁶⁹¹. Im Versuch, sich nun von anderen Strömungen innerhalb des Judentums abzugrenzen, findet ein Rückgriff auf Argumentationsstrukturen statt, die in gewisser Hinsicht genauso von Stereotypie und Verallgemeinerungen geprägt sind, wie jene der Nationalsozialisten.

Auch die Erzählerin bei Barbara Honigmann erkennt für sich, dass die jüdische Identität in Deutschland vor allem durch den „immerwährenden Antisemitismus-Diskurs [...]“⁶⁹² forciert wird und entschließt sich zur Auswanderung. Doch auch in Frankreich wird mit Klischeevorstellungen über die Juden konfrontiert, als sie beispielsweise bei einem Spaziergang mit türkischen Einwanderern ins Gespräch kommt:

„Wohl an Peters Bart und Mütze haben sie uns als Juden erkannt, und sie fragen uns, ob wir auch ein Geschäft haben.
Nein, daß [sic!] wir keins haben, sagen wir. Das wundert sie, denn die meisten Juden hätten doch Geschäfte, Uhren, Schmuck und Stoffgeschäfte. [...]
Dann fragen sie: Und sagt mal, wie habt ihr das eigentlich gemacht mit dem Exil, wie habt ihr das geschafft, so gut zurechtzukommen, so gute Posten zu erwerben, und sogar Reichtum und Macht. Wir sehen uns an, Peter und ich: Reichtum? Macht? Posten? Gut zurechtgekommen?“⁶⁹³

Angesichts dieser vorgefertigten Meinungen zeigt die Erzählerin sich resigniert:

„[Ich spiele mit dem türkischen Kind], nicht, weil ich mich danach reiße, mit fremden Kindern Ball zu spielen, sondern weil ich es weniger anstrengend finde, als seinen Eltern zu erklären, warum wir kein Geschäft haben, ihnen ihr Bild von den Juden zurechtzurücken, das offensichtlich genauso schief hängt wie unseres von ihnen, all die Mißverständnisse [sic!], die sich zwischen uns türmen, ausgerechnet heute nachmittag [sic!] auszuräumen.[.]“⁶⁹⁴

An dieser Stelle macht die Erzählerin die wichtige Feststellung, dass auch die Juden nicht davor gefeit sind, Nichtjuden durch ein Filter von Vorurteilen zu betrachten. Ebenso bekennt die Erzählerin, auf Fragen über ihr Jüdisch-Sein gereizt zu reagieren: „Obwohl ich selbst das Jüdische thematisiere und auf meinem jüdischen Leben insistiere, bin ich schockiert, wenn man mich darauf anspricht, empfinde es als Indiskretion, Aggression.“⁶⁹⁵

Als vorläufiges Resümee zur Bedeutung der in den drei Primärtexten artikulierten Klischeevorstellungen über die Juden ist zunächst deren offensichtlich relativ stabile Verankerung im kollektiven Gedächtnis zu erwähnen. Die These Sartres bestätigt sich

⁶⁹¹ ebd.

⁶⁹² Honigmann (2005), S. 15.

⁶⁹³ ebd. S. 40.

⁶⁹⁴ ebd. S. 55.

⁶⁹⁵ ebd. S. 16.

teilweise; gerade bei Menasse wird anhand der Figur des Bruders deutlich, dass die Shoah und damit der Antisemitismus für ihn sozusagen als Anstoß dienen, sich mit seinem jüdischen Identitätsanteil auseinanderzusetzen. Die Analyse zeigt jedoch auch, dass antisemitische Klischees häufig dort auftauchen, wo Ironie im Spiel ist. Dies könnte als Versuch der jüdischen Figuren verstanden werden, ihrer Besorgnis über die trotz zahlreicher Aufklärungsversuche immer noch vorhandene Ressentiments gegen Juden entgegenzuwirken. Wie besonders anhand der zitierten Passagen aus *Damals, dann und danach* deutlich wird, wird das stereotype Judenbild – selbst wenn es nicht mit beleidigender Absicht gebraucht wird – von den jüdischen Figuren als Belastung empfunden; Honigmanns Erzählerin ist es leid, sich in ihrer Identität als Jüdin ständig erklären zu müssen. Dieser Wunsch nach Normalität ist für die hier stattfindende Textanalyse richtungweisend, wie der folgende Abschnitt der Diplomarbeit zeigen wird.

Trotz all dieser wichtigen Untersuchungsergebnisse stellt sich auf textexterner Ebene jedoch immer noch Frage, warum die drei Autorinnen, die in ihren Werken den Antisemitismus selbstverständlich anprangern, auf ein Inventar an Klischees über die Juden zurückgreifen, um diese paradoxeise auch den jüdischen Figuren in den Mund zu legen. Möglicherweise steht hinter diesem Verfahren der Versuch, die Stereotype über die Juden durch bewusstes Darstellen anstatt von Verdrängung zu dekonstruieren. Diese These wird durch die Zielsetzung einer Ausstellung im Jüdischen Museum gestützt, die durch das Zeigen von auf antisemitischen Klischees fußenden Bilddarstellungen von Juden folgenden Zweck verfolgt:

„[Hinter dieser Ausstellung steht] der nicht unproblematische Versuch, Vorurteilsbilder antisemitischer Natur mittels Aus- und Darstellung einerseits zu enttabuisieren und andererseits [...] die den Bildern und Antisemitika zugrundeliegenden Vorurteile ihres scheinbaren Wahrheitsgehaltes zu entkleiden und damit ad absurdum zu führen.“⁶⁹⁶

Damit soll ein „Prozeß [sic!] in Gang [gesetzt werden], an dessen Ende die ausgestellten Bilder als ‚Vorurteils-Bilder‘ erkannt und die Vorurteile der Vernunft und der eigenen Erfahrung gegenüber gestellt werden“⁶⁹⁷.

4. Heterogenität statt Homogenität – Dekonstruktion eines statischen Identitätsbegriffs

„Ich bin amerikanischer Architekt. Jedes Mal, wenn ich nach Deutschland fahre, fahre ich als Amerikaner hin und komme als Jude zurück. Dabei hatte ich zwei nichtjüdische Ehefrauen, haben an Weihnachten einen Christbaum und habe Kinder, die noch nie in einer Synagoge waren.“⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ Paul Grosz: „,Die Macht der Bilder‘“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 11-13, S. 11.

⁶⁹⁷ ebd. S. 13.

⁶⁹⁸ Günter (2000), S. 435.

So zitiert Manuela Günter in ihrem Artikel über die Konstruktion ‚des Juden‘ nach den Holocaust aus einem Interview mit dem Architekten des Berliner Holocaust-Denkmales Peter Eisenman. Aus diesem Zitat lässt sich ein Phänomen ablesen, das bereits in den vorhergehenden Kapiteln immer wieder thematisiert wurde: Jüdische Identität gründet sich nicht nur auf die Elemente, die Juden in dieser Hinsicht selbst als konstitutiv betrachten, sondern beinhaltet mehrheitlich auch Fremdzuschreibungen von außen; im Kapitel über klischeehafte ‚Judenbilder‘ wurde anhand der These Sartres festgestellt, dass die Fremdbilder oftmals die einzige Referenz für die Selbstdefinition als Jude darstellen.

Manuela Günter stellt nun umgekehrt fest, dass Außenstehende in der Begegnung mit Juden die jüdische Komponente ihrer Identität so stark überbetonen, dass alle anderen Persönlichkeitsmerkmale verdrängt werden; Menschen würden „gerade in Deutschland [...] immer wieder und vor allem als ‚Juden‘ identifiziert“⁶⁹⁹. Diese Identifikation lässt die Selbstdefinition der Juden vollkommen außer Acht und gründet sich zumeist auf Wahrnehmung einer Differenz, „die mit dem Selbst inkompatibel“⁷⁰⁰ erscheint. Auf Judith Butler zurückgreifend argumentiert Günter hier mit dem Begriff der *Performativität*: Subjekt, Identität, Körper und ähnliches werden demnach nicht als etwas Gegebenes verstanden, sondern als Resultat „ritualisierte[r] Wiederholung und Reinszenierung bestimmter Normen und Bilder“⁷⁰¹. Infolge vermehrter Assimilationsbestrebungen wurde es im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch immer schwieriger, Juden als klar definierbare Gruppe zu fassen, was jedoch beispielsweise für das Funktionieren der Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten eine Notwendigkeit darstellt. Schließlich wird aus der kulturellen Kategorie *Jüdisch* eine natürliche – aus Juden werden die Juden. Diese Stigmatisierung wird durch die Produktion eines jüdischen Körpers mit den bekannten Vorurteilen und der Zuweisung der Beinamen *Sarah* bzw. *Israel* gewährleistet.⁷⁰²

Auch Diana Gregor macht in ihrer Dissertation ähnliche Beobachtungen und stellt fest, dass

„Identitätsdiskussionen immer als solche der Gruppenzugehörigkeiten geführt werden: Die Kriterien dafür sind rechtliche (etwa staatsbürgerliche), historische (Diaspora), kulturelle (religiöse), die als objektive wie subjektive Merkmale herangezogen [werden]; einmal als selbst gewählte, das andere Mal als ‚zugeschriebene‘ bzw. ‚zugewiesene‘. Bemerkenswert in allen Identitätsdebatten ist, dass fast durchwegs ein Merkmal als Identität konstituierendes ausgewählt wird; bisweilen auch mit dem Charakter eines religiösen Bekenntnisses.“⁷⁰³

⁶⁹⁹ Günter (2000), S. 436.

⁷⁰⁰ ebd.

⁷⁰¹ ebd.

⁷⁰² vgl. ebd. 437-441.

⁷⁰³ Gregor (2007), S. 118.

Wenn die durch Nichtjuden oftmals vorgenommene automatische Einbeziehung der Juden in ein von der Mehrheitsgesellschaft abgesondertes Kollektiv heute auf Widerstand stößt, erscheint dies wohl nun wenig überraschend. Laut Günter manifestiert sich unter den Juden der Post-Shoah-Gesellschaft die Tendenz, all jene Zuschreibungen, „die [sie] vor oder nach dem Holocaust in irgendeiner Wiese zum ‚Juden‘ machen“⁷⁰⁴ abzulehnen. Dies gilt nicht nur für Antisemitika, sondern auch für den Philosemitismus; Juden sollen durch ihre Anwesenheit „Normalität demonstrieren“⁷⁰⁵. Durch die Ablehnung dieser fremden Identitätszuschreibungen soll die Opposition *Jude versus Nichtjude* zu dekonstruiert werden.

Auch der französische Philosoph Jacques Derrida⁷⁰⁶ verschreibt sich dieser Vorgehensweise, wenn er wie folgt argumentiert: „Ich musste mich vor dem Judentum hüten, damit ich das, was ich hier vorübergehend die ‚Judenheit‘ nenne, bewahren konnte“⁷⁰⁷. Leghissa stellt fest, dass das Judentum immer „eine spezifische Form der Zugehörigkeit“⁷⁰⁸ impliziere – diese werde nun von Derrida hinterfragt.

Zunächst ist wird davon ausgegangen, dass durch eine unablässige Definition dessen, was das Jüdisch-Sein auszeichnet, das Leben derjenigen, die sich zum Judentum bekennen, nachdrücklich beeinflusst wird. Auf diese Weise wird „die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft zu einem Prozess, der sich mit der ‚jüdischen Existenz‘ als solcher deckt“⁷⁰⁹. Der Faktor der Zugehörigkeit darf nun freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die jüdische Gemeinschaft – wie dies auch bereits in den Textanalysen der vorliegenden Diplomarbeit deutlich geworden ist – keineswegs als eine vollkommen homogene betrachtet werden kann. Laut Derrida lässt sich nicht feststellen, auf welche Ursprünge Kulturelemente zurückgehen:

„Zerstreuung, Kontamination, Verschmelzung des Eigenen mit dem Fremden, Sprünge, Unterbrechungen, Undurchsichtigkeit charakterisieren daher den Prozess, innerhalb dessen wir normalerweise nach dem suchen, was die kollektiven sowie individuellen Identitäten konstruiert.“⁷¹⁰

Derrida stellt nun dem Begriff *Judentum*, der sich auf die endgültige Bestimmung dessen bezieht, was Jüdisch ist, jenem der *Judenheit* gegenüber: Letzterer verweist auf die noch nicht artikulierten Auslegungsmöglichkeiten der jüdischen Tradition. Die Einführung des Begriffs

⁷⁰⁴ Günter (2000), S. 442.

⁷⁰⁵ ebd. S. 443.

⁷⁰⁶ Die Präsentation der Überlegungen Jacques Derridas stützen sich auf: „Die Paradoxie der Identität bei Jacques Derrida“, in: Eveline Goodman-Thau / Fania Oz-Salzberger (Hgg.): *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*. Berlin / Wien: Philo 2005, S. 245-252.

⁷⁰⁷ Jacques Derrida in einem Eröffnungsvortrag zum Symposium *Judéités: questions pour Jacques Derrida* (Paris – 2000); zitiert nach: Leghissa (2005), S. 245.

⁷⁰⁸ ebd.

⁷⁰⁹ ebd. S. 246.

⁷¹⁰ ebd. S. 247.

Judentum entspricht dem Versuch, „zu verhindern, dass das ‚Jüdische‘ im Rahmen der jüdischen Tradition eine derartige Fixierung erfährt, dass die Eröffnung von neuen und noch nicht gedachten Interpretationen dann ausgeschlossen werden muss“⁷¹¹. Ziel ist die Schaffung eines „Judentums ‚ohne Zugehörigkeit‘“⁷¹².

Bei Barbara Honigmann äußert sich die Suche nach einem derart gestalteten Judentum besonders deutlich. Wie bereits dargelegt, betrachtet sich die Erzählerin ganz bewusst als ein aktives Mitglied der jüdischen Gemeinschaft. Hiervon zeugt bereits die Kapitelüberschrift „Selbstporträt als Jüdin“⁷¹³, die zusätzlich noch einen anderen bedeutsamen Aspekt aufzeigt: Die Erzählerin will ihren jüdischen Identitätsanteil selbst definieren, anstatt unter einer von der Gesellschaft konstruierte Gruppe subsumiert zu werden. Als Ausdruck dieser Verallgemeinerungen erscheinen bei Honigmann beispielsweise Anne Frank oder das gleichnamige Mädchen, mit dem die Erzählerin von einer in ihrem Haus wohnenden Frau verwechselt wird. Die Erzählerin lehnt sich von Anfang an gegen dieses „pars pro toto-Denken“ auf; das erste Kapitel trägt den bezeichnenden Titel „Ich bin nicht Anne!“⁷¹⁴. Die Erzählerin lehnt Rollenzuschreibungen von außen ab, was sich jedoch nicht nur auf das Jüdisch-Sein beschränkt, sondern auch auf ihre Rolle als Künstlerin. In Deutschland spielt sie in dieser Hinsicht nur eine „Salonrolle“⁷¹⁵, die sie jedoch „natürlich freiwillig und gern“⁷¹⁶ übernimmt. Schließlich erkennt sie jedoch, dass sie sich aus diesem Kreis befreien muss:

„Ich habe mich erst spät von ‚meiner Gruppe‘ trennen oder lösen können, deren Nähe mir Sicherheit einen Halt gab und in gleichem Maße Beschränkungen auferlegte, die ich früher oder später abschütteln mußte [sic!] [...] Auch deshalb musste ich fortgehen und mich auf das schwierige Abenteuer einlassen, in einem anderen Land zu leben, auch wenn es nur drei Straßen hinter der Grenze ist.“⁷¹⁷

Bei Honigmann steht der Identitätsfindungsprozess in enger Verbindung mit künstlerischer Betätigung; im letzten Kapitel ist er als Aktselbstporträtmalen chiffriert, in dessen Verlauf die Erzählerin versucht, sich „als ein Modell zu sehen, als eine fremde Frau“⁷¹⁸ – wie von den von außen aufoktruierten Identitätsmustern, ihrem Geburtsland und „ihrer Gruppe“ distanziert sich die Erzählerin schließlich von sich selbst. Das Malen fungiert als ordnungsstiftender Prozess – „im Kopf ist Tohu und Bohu und auf der Leinwand soll sich daraus Gestalt finden“⁷¹⁹. Das entstehende Gemälde könnte also als Abbild der Selbstwahrnehmung der

⁷¹¹ Leghissa (2005), S. 249.

⁷¹² ebd.

⁷¹³ Honigmann (2005), S. 11.

⁷¹⁴ ebd. S. 5.

⁷¹⁵ ebd. S. 54.

⁷¹⁶ ebd.

⁷¹⁷ ebd.

⁷¹⁸ ebd. S. 132.

⁷¹⁹ ebd. S. 133.

Erzählerin gedeutet werden: Es entsteht im Rahmen eines chaotischen Prozesse, im Aufeinanderprallen von Gleichzeitigkeiten – während des Malens laufen Fernseher, Radio, Kassettenrekorder; die Künstlerin sieht und hört zu, malt, raucht.⁷²⁰ Nach Ablauf dieses offenbar kathartischen Prozesses scheint sie schließlich mit sich im Einklang zu sein:

„Die Straße ist ruhig. Das Haus ist ruhig. Die Wohnung ist ruhig. Und ich selbst bin auch ganz ruhig. Ein seltener und seltsamer Tag. Dienstag, 31. Juli, meines einzigen Lebens.“⁷²¹

Unterschiedliche, manchmal widersprüchliche identitätsstiftende Faktoren, müssen auf einen Nenner gebracht werden. Die Erzählerin erkennt offenbar, dass sie sich nicht für eine *eine* Lebensrolle entscheiden muss und will, sondern mehrere Rollen *gleichzeitig* spielt: Sie ist Tochter, Mutter, Ehefrau, Freundin, Schriftstellerin, Malerin – und Jüdin. Das Leben der Erzählerin scheint von einem ständigen ‚Dazwischen-Leben‘ geprägt zu sein, die Erzählerin „zitter[t] und schwank[t] wie die Kompaßnadel [sic!], bei der es damit schließlich auch seine Richtigkeit hat“⁷²².

„[M]eine Gefühle beginnen nun ihre große Runde zu drehen. Von Verzagtheit und Wehmut über Sehnsucht und Heimweh bis zur völligen Mutlosigkeit, und ich weiß nicht einmal genau, ob es ist, weil ich mich zu allein fühle oder zu gefangen, weil alles zu leer oder weil alles zu vollgestellt ist um mich herum, weil ich zu gebunden bin oder völlig ohne Halt, oder weil mir immer klarer wird, daß [sic!] mein Leben mir nur endliche Erfahrung bietet, obwohl ich mich so sehr nach dem Unendlichen sehne.“⁷²³

Die Suche nach der eigenen Identität erscheint wie ein „Haschen nach dem Wind“, die Erzählerin stellt fest, „die Vorkämpfer-Rolle aber [sei] jedenfalls ausgespielt und vielleicht [könne] sich aus ja gerade aus der Ratlosigkeit ein neuer Weg eröffnen“⁷²⁴.

Die Erzählerin bei Gila Lustiger schreibt sich ebenfalls in das Paradigma der Ablehnung eindimensionaler Identitätsbestimmungen ein:

„In den Augen der anderen ist man immer etwas. [...] Ja, warum sollte man sich überhaupt irgendein Siegel aufdrücken lassen? In Wahrheit sind Herkunft, Religion, Nationalität nichts. Ein Deckmantel allenfalls, den man sich überstreift oder mit leichten Druck hat aufzwingen lassen [...] In Wahrheit sind die meisten ihrer unmittelbaren Umgebung und Erziehung derart ausgeliefert, dass sie nichts als Herkunft, Religion oder Nationalität sind.“⁷²⁵

Lustigers Erzählerin beschließt nun, sich diesem Ausgeliefertsein nicht länger zu ergeben. Vor diesem Hintergrund erhält auch der Titel *So sind wir* eine neue Dimension. Dieser lässt zunächst die Annahme zu, es handle sich – bezugnehmend auf den Untertitel *Ein Familienroman* – ausschließlich um die Beschreibung eines Familienverbandes. Im Text selbst öffnet sich jedoch ein größerer Horizont, da nicht nur die Familie an sich, sondern auch

⁷²⁰ Honigmann (2005), S. 133ff.

⁷²¹ ebd. S. 135.

⁷²² ebd. S. 130.

⁷²³ ebd.

⁷²⁴ ebd. S. 51.

⁷²⁵ Lustiger (2007), S. 33f.

die jüdische Gemeinschaft angesprochen wird. Dem Titel kommt nicht nur die Funktion eines Aussagesatzes zu, sondern – bei anderer Betonung – jener einer Richtigstellung: So sind wir. Vorgegebene Definitionsansätze zum Jüdisch-Sein werden abgelehnt, wobei die Erzählerin v.a. das Heranziehen der Shoah als einziger Referenzpunkt für jüdische Identität ablehnt:

„,A. L. [Arno Lustiger – Vater der Erzählerin] ist Überlebender‘, hörte ich und dachte, dass dieses Bild des Überlebenden ein falsches Bild war. Ein Szenenbild, ein Vorstellungsklischee zur Einschläferung des Grauens. Falsch und verfälscht, aus der Menschheit herausgehoben und isoliert, in den Grenzen des Ertragbaren und des Anstandes gehalten, zurechtgemacht, zweckdienlich, missgestaltet und grotesk. Nie ist mein Vater ein Über-Lebender gewesen [...] immer nur das: ein Lebender, einer wie alle anderen, einmalig, bedeutend und groß.“⁷²⁶

An dieser Stelle nimmt der Text kurzfristig einen belehrenden Duktus an: „So sind wir nicht, schrie es in mir auf. So sind wir nicht.“⁷²⁷

Den jüdischen Figuren geht es also offenbar darum, ihr Jüdisch-Sein auf die ihnen eigene Weise leben zu dürfen, jedoch ohne dadurch als ‚die Anderen‘ stigmatisiert zu werden. In diesem Prozess ringen sie „in der einen oder anderen Weise um ihre Identität ebenso wie um ihre Nichtidentifizierbarkeit“⁷²⁸.

5. Resümee

In der vorliegenden Diplomarbeit wurde der Versuch unternommen, anhand dreier Romane deutsch-jüdischer Autorinnen zweiter Generation zu zeigen, inwiefern die jüdischen Figuren zweiter Generation ihrem Jüdisch-Sein eine identitätsstiftende Bedeutung zumessen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, wurden eingangs eine übergeordnete Forschungs- und mehrere Leitfragen formuliert, auf die nun im Rahmen der Schlussbemerkung noch einmal explizit Bezug genommen werden soll.

Betrachtet man nun vor allem die im dritten Kapitel vorgestellten möglichen Bezugspunkte für die Bestimmung jüdischer Identität, so mag auf den ersten Blick der Eindruck entstehen, diese ließe sich wie eine Gleichung mit unterschiedlichen Variablen eindeutig beschreiben. Dieser Eindruck ist freilich trügerisch, was sich besonders im Rahmen des vierten Kapitels über Dekonstruktion der gesellschaftlich erzeugten Kategorie ‚Jude‘ anschaulich zeigt.

„Diese Unmöglichkeit [, Judentum zu klassifizieren] spiegelt sich, so paradox es klingen mag, gerade in der ungeheuren Bandbreite der Möglichkeiten wider, die gewählt wurden und werden, um ‚Jüdisch-Sein‘ zu definieren. Denn nie waren die Facetten jüdischer Existenz so zahlreich, die Möglichkeiten der

⁷²⁶ Lustiger (2007), S. 250.

⁷²⁷ ebd.

⁷²⁸ Günter (2000), S. 444.

eigenen Positionierung als Jude so mannigfaltig wie in den letzten hundert Jahren. Nie wurden diese Facetten eingehenderen Untersuchungen unterzogen, als im 20. Jahrhundert. Und nie scheinen die Antworten auf die Frage nach jüdischer Identität radikaler und divergierender zu sein als heute.“⁷²⁹

Indem die Autorinnen der drei analysierten Primärtexte ihre jüdischen Figuren zweiter Generation auf die Suche nach ihrer Identität schicken, treffen sie die Entscheidung, es mit dieser Vielfalt aufzunehmen:

„Wir erblicken in der Vielfalt nicht etwas, das unsere grundlegende Existenz bedroht; im Gegenteil, wir halten Einförmigkeit für ein Ergebnis mangelnder Phantasie oder von Spießbürgerlichkeit und in extremen Fällen für das Siegel der Sklaverei.“⁷³⁰

Wie in der Textanalyse über den Versuch, sich von einer einförmigen Definition von Jüdisch-Sein zu lösen, deutlich wird, scheinen die jüdischen Figuren sich der in obigem Zitat ausgedrückten Meinung des Philosophen Isaiah Berlin anzuschließen. Aus dieser Überlegung ergibt sich eine Antwort auf die erste eingangs formulierte Leitfrage. Zweifellos ist es für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem hier behandelten Diplomarbeitsthema unerlässlich, mit einem sehr offenen Identitätsbegriff zu operieren. Eine schematische Definition von Identität, die sich nur auf Faktoren wie Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, Nationalität o. Ä. gründet, würde den falschen Eindruck erzeugen, jüdische Identität sei identisch mit und vor allem beschränkt auf jene Referenzpunkte. Somit ist auch festzuhalten, dass Jüdisch-Sein weder eindeutig als eine religiöse noch als eine weltliche oder eine kulturelle Kategorie betrachtet werden kann. Nach eingehender Auseinandersetzung mit diesem Thema gelange ich sogar immer mehr zu dem Schluss, dass der Terminus *Kategorie* in diesem Fall nur als behelfsmäßige Benennung zu deuten ist, die mit der in der Literatur präsentierten Realität nicht viel zu tun hat.

Diese Feststellung leitet bereits zur nächsten Leitfrage über: Hier wird auf eben diese Bausteine Bezug genommen, welche in Zusammenhang mit dem Versuch, Jüdisch-Sein in eine handliche Kategorie zu pressen, immer wieder als Bezugspunkte herangezogen werden. Zwar werden die im dritten Kapitel behandelten Aspekte – Religion, Nation, Sprache und Klischees bzw. Antisemitika – von den jüdischen Figuren auf ihre Brauchbarkeit für die Identitätskonstruktion als Juden überprüft; über die Relevanz jener Faktoren für die das Finden von jüdischer Identität ist jedoch zwischen den einzelnen Charakteren kein Konsens festzustellen. Während die Erzählerin Barbara Honigmanns zum Beispiel explizit versucht,

⁷²⁹ Heimann-Jelinek (1996/97), S. 14.

⁷³⁰ Isaiah Berlin: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1992, S. 258

ihr Leben nach der jüdischen Religion auszurichten, flacht die Auseinandersetzung der Figur des Bruders mit der Religion bei Menasse im Verlauf des Romans eher ab.

Ähnliches gilt auch für die Auseinandersetzung der jüdischen Figuren mit der Lebenssituation der ‚Ersten Generation‘, wobei in der vorliegenden Diplomarbeit in dieser Hinsicht besonders auf die Shoah Bezug genommen wurde. Zu diesem Thema ist schlussfolgernd anzumerken, dass die Figuren sich zwar offenbar der Tatsache bewusst sind, dass der Holocaust bei der Definition jüdischer Identität durchaus eine Rolle spielt, was sich durch ihre virulenten Versuche zeigt, die verschwiegene Vergangenheit aufzudecken. Trotzdem ist der Diskurs über die Shoah in Zusammenhang mit ihrer Bedeutung für den Prozess der Identitätsfindung vom Wunsch geprägt, Jüdisch-Sein nicht auf diesen sehr negativen Bezugspunkt zu beschränken, sondern vielmehr die Vielfältigkeit jüdischer Kultur zu betrachten – einer Kultur, die gegenwärtig von Lebenden gestaltet wird, nicht von Überlebenden.

Insofern möchte ich die zu Beginn der Diplomarbeit als ‚Identitäts-Bausteine‘ bezeichneten Faktoren nunmehr eher als Angelpunkte betrachten, zwischen denen jüdische Identität sich u.a. wie ein Netz aufspannt.

Das Aufspannen dieses Netzes impliziert die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung der Figuren mit dem eigenen Verständnis vom Jüdisch-Sein, jedoch auch eine Abstraktionsleistung, in deren Rahmen die Frage nach exogenen Interpretationen jüdischer Identität gestellt werden muss. Die Analyse der drei Primärtexte zeigt anschaulich, dass die Grenzen zwischen Selbst- und Fremdbild verschwimmen. Diesbezüglich ist auch noch einmal auf die Verankerung jüdischer Stereotype im kollektiven Gedächtnis hinzuweisen, die diese Unschärfe noch begünstigt: Klischeehafte Vorstellungen über die Juden treten nicht selten unbewusst an die Oberfläche und werden dabei teilweise weder von den jüdischen noch von den nichtjüdischen Figuren als solche wahrgenommen.

Eine derartige Auseinandersetzung ist jedoch in den meisten Fällen an einen Entwicklungsprozess gebunden, der in den analysierten Primärtexten auch teilweise skizziert wird. Wie die Erzählerin bei Barbara Honigmann erkennen viele der jüdischen Figuren erst mit der Zeit, dass ihr Jüdisch-Sein sich aus vielen Einflussfaktoren ergibt und nur einen Anteil ihrer ‚Gesamtidentität‘ darstellt. Identitätskonstruktionen – von Nichtjuden wie von Juden – sind als dynamisch zu betrachten, sie haben Prozesscharakter. Insofern überrascht es auch nicht, wenn die Charaktere erst im Verlauf der Texte lernen, mit ihrer Mosaik-Identität umzugehen.

„Jahrelang hatte ich, weil ich wenigstens einmal in meinem Leben in eine kollektive Geschichte eintauchen wollte [...], jahrelang hatte ich mich zu zwingen versucht, zwischen meinen Abstammungen zu wählen. Aber genau in dem Moment, in dem ich schuldbewusst, bußfertig und zerknirscht ‚ja [Israel ist besser als Deutschland]‘ sagte, begriff ich, dieses künstlich zusammengeleimte gewaltsam zusammengepresste Konglomerat, meine Biographie, dieses zweifelhafte Durcheinander, ich musste endlich dazu stehen.“⁷³¹

Dabei stellt das Gefühl, die eigene Herkunft nicht mehr verbergen zu wollen bzw. zu müssen, einen wichtiges Etappenziele dar: „Aber da ich nun Jüdin war, wollte ich es auch sagen können, und von mir, meinen Eltern und Großeltern erzählen können, meine eigene Geschichte eben.“⁷³² Trotz allem scheint das Leben der jüdischen Figuren vor allem einem ‚Dazwischen-Leben‘ zu entsprechen:

„[M]eine ganze Identität hat nie aufgehört, ein Leben zwischen hier und dort zu sein, eine Art Doppel Leben oder ein Zwiespalt zwischen meinem Jüdischsein hier und meiner Arbeit dort, in beidem fühle ich mich an beiden Orten jeweils nicht verstanden oder nicht einmal wahrgenommen, und eigentlich ist es sogar ein dreifaches Leben, wenigstens am Rande berühre ich ja drei Kulturen, die französische, die deutsche und die jüdische nämlich, und wenn es ein guter Tag ist, fühle ich mich bereichert und denke, daß [sic!] ich Glück habe, an drei Kulturen teilhaben zu können, und wenn es ein schlechter Tag ist, fühle ich mich zwischen allen Stühlen sitzend und verstehe gar nichts.“⁷³³

Auch Eva Menasses Erzählerin kommt zu diesem Schluss: „[Ich habe] zwei Seelen ein meiner Brust [...], und nicht genug damit, lasse ich sie auch noch immerzu beide sprechen, alle beide, anstatt dass ich eine davon längst erwürgt hätte.“⁷³⁴ Aus diesen ständigen Aneinanderreiben unterschiedlicher Identitätsbestandteile ergeben sich für die jüdischen Figuren in den drei analysierten Werken teilweise „zermürbende [...] Identitäts- und Zugehörigkeitsprobleme“⁷³⁵.

Zur Frage nach den Bausteinen jüdischer Identität lässt sich nun auch feststellen, dass sich – wie bereits angemerkt – keineswegs durch eine Addition einer bestimmten Anzahl von Faktoren eine eindeutige Kategorie ergibt, mit deren Hilfe Jüdisch- und Nicht-Jüdisch-Sein klar voneinander getrennt werden könnten. Vielmehr stoßen die einzelnen Faktoren, die als Bezugspunkte für Identitätsfindung herangezogen werden können, aneinander und werfen manchmal sogar Widersprüche auf.

Als weiterer möglicher Bezugspunkt für die Identitätskonstruktion jüdischer Figuren der zweiten Generation wurde im Zuge der Vorstellung der Forschungsfragen die Vergangenheit

⁷³¹ Lustiger (2007), S. 194.

⁷³² Honigmann (2005), S. 49.

⁷³³ ebd. S. 72.

⁷³⁴ Menasse (2007), S. 388.

⁷³⁵ ebd. S. 380.

zur Diskussion gestellt. Durch die Analyse der Primärtexte vor diesem Hintergrund hat sich anschaulich gezeigt, dass die Vergangenheit – insbesondere die Shoah – eine besonders prägende Wirkung auf die Selbstdefinition der jüdischen Figuren ausübt. An der recht intensiven Auseinandersetzung mit diesem Thema durch die Juden zweiter Generation und ihr Versuch, Lücken in der Familiengeschichte zu überwinden, lässt sich erahnen, dass sie die Bedeutung des Vergangenen für ihr Selbstverständnis bewusst oder zumindest unbewusst wahrnehmen. Gleichzeitig erscheint es ihnen jedoch auch wichtig, die Facetten des Judentums jenseits der Shoah zu unterstreichen, nicht ‚Kinder von Überlebenden‘ zu bleiben, sondern als Lebende wahrgenommen zu werden.

Die Textanalyse zeigt jedoch, dass die Vergangenheit auch als Barriere, die sich zwischen der ersten und der zweiten Generation auftut, wirken kann. Um dieses Phänomen zu erklären, argumentiert Anna Kuschel folgendermaßen:

„Der gemeinsame Erinnerungsraum, auf den die Elterngeneration sich in ihren biographischen Erinnerungen bezieht, ist die Zeit des Nationalsozialismus und die Zeit der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Der Alltag, in dem diese Erinnerungen aktualisiert werden, ist zugleich auch der Alltag der heranwachsenden Kindergeneration. Deren Erinnerungsraum ist aber nicht deckungsgleich mit dem der Elterngeneration[.]“⁷³⁶

Durch den unterschiedlichen Erfahrungshorizont der beiden Generationen wird das Verständnis zwischen ihnen erschwert; gerade für die Identitätskonstruktion lehnen die jüdischen ‚Nachgeborenen‘ die Geschichte der Eltern, die oftmals in Zusammenhang mit der Shoah steht, häufig ab, weil sie keinen positiven Bezugspunkt darstellt. Die Vertreter der zweiten Generation verfolgen das Ziel, sich – als Lebende – über eine Geschichte abseits des Leidens zu identifizieren.

In Bezug auf die Bedeutung der Vergangenheit öffnet sich jedoch noch ein weiteres Feld, wenn eine Verbindung zur Theorie von Assmann / Assmann über das soziale Gedächtnis hergestellt wird. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, bezieht sich auf die Inhalte, die in den Primärtexten erinnert werden. Besonders, was die Darstellung der Shoah betrifft, wurde bereits im Zuge der Textanalyse festgestellt, dass die Erzähler selten reines Faktenwissen transportieren. Diese Abkehr von historisch wichtigen Daten und Dokumenten gilt generell für den Umgang mit der Vergangenheit; Erinnertes ist – wie dies besonders bei Eva Menasse zum Ausdruck kommt – meistens durch eine anekdotenhafte Form geprägt, die den Charakter des mündlichen Erzählens hat. Zahlen, Daten und Fakten spielen dabei im wesentlichen nur eine sehr untergeordnete Rolle:

⁷³⁶ Kuschel (2007), S. 144.

„[Ich erfuhr], dass mein Onkel [...] einmal in einem Fußballstation einen Nazi mit einem Schirm verprügelt haben soll [...] [D]amals hat er [der Vater der Erzählerin] noch gespielt, wie mein Vater den Antisemiten gehaut hat“, sagte mein jüngerer Vetter. Mein älterer Vetter bestritt das vehement. Der Vorfall sei frühestens Anfang der siebziger Jahre gewesen, der Onkel Sunny habe aber nur bis Mitte der Sechziger gespielt, also war das mit der Rauferei viel später. „War einer von euch dabei, oder woher habt ihr das?“, fragte ich, aber keiner hörte mir zu. „Is doch egal, wann – wie geht die G’schicht?“, rief mein Bruder[.]“⁷³⁷

Gerade die Familiengeschichten, die in den drei Romanen eine so wichtige Rolle spielen, sind – als Bestandteil des kommunikativen Kurzzeitgedächtnisses – davon bedroht, in Vergessenheit zu geraten. In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, in wie weit das Einflechten dieser Geschichten in die drei analysierten Primärtexte dazu beiträgt, sie von ihrem mehr oder weniger ephemeren Status auf die Ebene des kulturellen Langzeitgedächtnisses zu heben. Zunächst muss jedoch vorausgeschickt werden, dass bei einer solchen Analyse die textimmanente Ebene verlassen und es notwendig wird, nach der Intention der Autorinnen zu fragen.

Gerade dort, wo eine schriftliche Auseinandersetzung mit der Shoah stattfindet, kommt es in vielen Fällen – egal, ob in essayistischem oder wissenschaftlichen Schreibstil – zu einer Schilderung der großen Zusammenhänge, während individuelle Erfahrungen aus dem Blickfeld geraten. Die drei Autorinnen rücken nun von dieser Beschränkung auf Allgemeines ab und greifen ganz bewusst die für sie relevanten Aspekte auf, indem sie ihre Erzählfiguren die Auseinandersetzung mit historischen und im kollektiven Gedächtnis abgelegten Ereignissen auf die Ebene der Familiengeschichte herabbrechen lassen. Das dieses Bemühen um Individualisierung nicht immer auf Wohlgefallen stößt, zeigt eine Szene in Gila Lustigers *So sind wir*, in der die Erzählerin ihrer Freundin Dominique über die Geschichte ihres Vaters berichtet, die sie nun literarisch zu verarbeiten sucht:

„„Und dann?“, fragte Dominique [...] Und ich dachte im Stillen, ah, wie clever, wie perfekt dieses „Und dann?“ Und wie es schon daherkam! Ganz scheinheilig, mit einem Fragezeichen im Tonfall. Aber wenn man genau hinschaute, dann sah man, dass sich das Fragezeichen reckte und streckte, zu einem Ausrufezeichen wurde und stramm stand. Und wenn man die Ohren spitze, hörte man es die Hacken zusammenschlagen wie ein preußischer Rittmeister. Ich will Fakten, jetzt, gleich, sofort. Nur keine Mätzchen, metaphysische Extratour, Bewegtheit, Scherereien. Habt acht, Rechtswendung, Stillstand, Fakten!“⁷³⁸

Dieser Datengier setzt die Erzählerin in Zusammenhang mit ihrem Erzählen über die Gründung des Staates Israel eine flammende Verteidigungsrede ihrer Konzentration auf das eine oder andere „durch und durch unerhebliche Detail“⁷³⁹ entgegen.:

„Aber was bedeutet das schon, ein zuverlässiges Zeugnis?, wollte ich wissen und fügte hinzu, selbst in der offiziellen Geschichtsschreibung seien Wahrheit und Lüge vermischt, denn man könne dem saubereren, dokumentierten, dem roten Faden der Geschichte immer auch ein paar heimliche, schmutzige, ein paar

⁷³⁷ Menasse (2007), S. 374f.

⁷³⁸ Lustiger (2007), S. 167.

⁷³⁹ ebd. S. 228.

schwarze Fäden hinzufügen, schwarz und rot seien jedoch derart miteinander verknotet, dass Generationen sich die Zeit damit vertreiben würden, sie zu entwirren. und die Nachwelt, sagte ich , würde sie denn je etwas anderes tun, als den ihr jeweils passenden Sinn in die Ereignisse hineinzulegen in eine große leere Schatulle? Sie [die Mutter] sei dabei gewesen, sagte ich, und deshalb sollten wir uns einen Dreck drum scheren, ob das, was sie gesehen und gehört zu haben meint, mit den Legenden und Tatsachen übereinstimmt. Niemand, sagte ich, würde hier buch über Fehlschlüsse führen. Sie sei dabei gewesen, und keiner dürfe ihr im Namen einer höheren Wahrheit das Recht absprechen, die ganze Angelegenheit mit ihrer Sicht um eine erhebliche Dimension zu erweitern.“⁷⁴⁰

Die unbedeutenden Details werden also als konstitutive Bestandteile gesellschaftlicher Abläufe verstanden; dies würde also auch ein Bemühen der Autorinnen erklären, in ihren Texten den Anekdoten vor bereits als Geschichtswissen gesicherten Fakten den Vorrang zu geben. Die Verschriftlichung mündlich überliefelter Familiengeschichten ist also möglicherweise als Versuch zu verstehen, deren Wichtigkeit zu unterstreichen und sie vor dem Vergessenwerden zu bewahren, da auch das individuelle Schicksal für die Entwicklung einer Gesellschaft bedeutsam sein kann.

Die Erzählerinnen in den drei analysierten Texten stehen nun „immer auf zwei unterschiedlichen Ebenen mit der Vergangenheit im Dialog; zum einen auf der Ebene des kulturellen Gedächtnisses mit seinen fundierenden Erinnerungen, die sich auf biblische Ursprünge beziehen, und zum anderen auf der Ebene des kommunikativen Gedächtnisses, das sich aus biographischen Erinnerungen in Form von eigenen Erfahrungen aus einer rezenten Vergangenheit speist“⁷⁴¹. Durch die Verschriftlichung ursprünglich mündlicher tradiert (Familien)Anekdoten werden diese wie bereits angedeutet stabilisiert: Durch die Schrift nehmen sie Materialcharakter an und bewegen sich dadurch vom kommunikativen ein Stück näher an das kollektive Gedächtnis heran. Die Schrift verhilft den von den Erzählerinnen dargebotenen Geschichten zu größerer Langlebigkeit. Diese tauschen sie jedoch gegen auch gegen die dem mündlichen Erzählen innewohnende Flexibilität und Lebendigkeit ein, denn

„die mündliche oder im Tagebuch erzählte Geschichte [...] hört sich immer atemberaubend an, aber einmal niedergeschrieben, des spontanen und modulierenden Charakters des Mündlichen oder des Tagebuchs beraubt, wirken sie trotz des dramatischen Gehalts oft flach und langweilig, aneinandergereicht, eben nach-erzählt.“⁷⁴²

Auch Aleida und Jan Assmann kommen zu einer ähnlichen Schlussfolgerung:

„Das Gedächtnis bildet als ‚lebendige‘ Kopräsenz des als bedeutsam Erinnerten einen weit in die Vergangenheit ausgedehnten *Besinnungsraum*. Die Schrift dagegen dient als ein vergleichsweise ‚totes‘ Prinzip der Aufbewahrung und Anhäufung von Daten, deren Bedeutsamkeit verschwindet und allenfalls fallweise rekonstruiert werden kann.“⁷⁴³

⁷⁴⁰ Lustiger (2007), S. 229.

⁷⁴¹ Kuschel (2007), S. 143.

⁷⁴² Honigmann (2006[b]), S. 92.

⁷⁴³ Aleida Assmann / Jan Assmann: „Nachwort. Schrift und Gedächtnis.“, in: dies. (Hgg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München: Wilhelm Fink Verlag 1993, S. 265-283, 267f.

Tatsächlich stellen Oralität und Literalität auch zwei verschiedene Arten dar, sich die Wirklichkeit anzueignen und sich in ihr zu orientieren. Während das Gedächtnis bereits Bestehendes bewahrt und die Vergangenheit im Rückgriff auf die Vorfahren in die Gegenwart einbringt, steht die Schrift im Zeichen der Fixierung neuer Daten für die Nachwelt und stellt somit einen Bezug zur Zukunft her.⁷⁴⁴ Aleida und Jan Assmann sehen eine weiteres Defizit der Schrift gegenüber der Mündlichkeit deren geringeres Identifikationspotential, da die Rezeption schriftlicher Texte alleine geschehen kann, während mündliche Tradierung zumindest die Kopräsenz zweier Personen erfordert; häufig ist mündliches Erzählen jedoch sogar an ein in der Gruppe durchgeführtes Ritual gebunden. Die Rezeption schriftlich fixierter Texte bezeichnen Assmann / Assmann dabei im Rückgriff auf Ehlich als zerdehnstes Kommunikationsgeschehen.⁷⁴⁵ Ein Nachteil der Mündlichkeit ist demgegenüber jedoch, dass nur „[a]ktualisiert, und dadurch tradiert, wird [...], was von der Gemeinschaft approbiert ist“⁷⁴⁶.

„So kommt es zu einer fortwährenden Verschränkung [...] oder Harmonisierung von Gegenwart und Vergangenheit. Die Überlieferung wird den jeweiligen Erfordernissen angepaßt [sic!]. Diskrepanzen und Inkonsistenzen werden in ständiger Neuformulierung durch eine kollektiv gelenkte *Präventiv-Zensur* [...] harmonisiert, widersprüchliche Ereignisse in einer Art *struktureller Amnesie* [...] aus dem kollektiven Gedächtnis gelöscht [...]. Die Schrift erlaubt es nun, Sinn nicht nur unabhängig von den Artikulationsvorgaben [...] institutionalisierter Zusammenkünfte zu formulieren, sondern auch zu fixieren.“⁷⁴⁷

Wenn es in den untersuchten Primärliteraturwerken nun zur Fixierung tragischer Erlebnisse der ersten Generation, die von dieser so wenig wie möglich angesprochen werden, kommt, so kann dies auch als Versuch gewertet werden, einer Löschung dieser Ereignisse durch das Phänomen der sozialen Amnesie entgegenzuwirken.

Zu den drei analysierten Texten zurückkommend ist außerdem festzustellen, dass in diesem Aufeinandertreffen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit einander auch zwei in der jüdischen Tradition wichtige Pole begegnen: Auf der einen Seite steht dabei eine v.a. durch den Rückgriff auf die religiösen Texte gestärkte Schriftkultur, die Mündlichkeit, die z.B. von Traditionen und Ritualen jüdisch-chassidischer Erzählkunst und den bis heute in den *Jeschiwot* praktizierten Streitgesprächen zu religiösen Fragen im Rahmen des Talmudstudiums getragen wird, steht auf der anderen. Das dialogische Lernen in den Talmudschulen basiert auf der Annahme, dass Wissen nicht linear, sondern diskutierbar sei. Diese Offenheit wird auch in den drei analysierten Texten gerade in Bezug auf die Frage nach

⁷⁴⁴ vgl. Assmann / Assmann (1993), S. 268.

⁷⁴⁵ vgl. ebd. S. 275.

⁷⁴⁶ ebd. S. 277.

⁷⁴⁷ Assmann / Assmann (1993), S. 277f.

der Beschaffenheit der jüdischen Identität spürbar, denn an keiner Stelle wird eine eindeutige und verbindliche Definition dazu gegeben, was diese ausmache.

Diese Überlegungen führen zum Versuch eines abschließenden Resümeees über das autobiografische Schreiben. Einleitend wurde dazu die Frage formuliert, warum deutsch-jüdische Autoren zweiter Generation ihre Werke, die autobiografische Züge tragen, trotzdem als Romane deklarieren. In Bezug auf die drei im Rahmen der vorliegenden Diplomarbeit analysierten Texte trifft dies auf Gila Lustiger und Eva Menasse zu, während Barbara Honigmann diese Frage offenlässt. Im Kapitel über das autobiografische Schreiben wurde ausführlich dargestellt, dass der Erinnerungsprozess nicht als einfaches Wiederaufrufen von Geschehenem verstanden werden kann, sondern als vor dem Hintergrund gegenwärtiger Verhältnisse geschehender Konstruktionsprozess, der als solcher keinen absoluten Anspruch auf Authentizität erheben kann. In der Auseinandersetzung mit diesem Thema hat sich jedoch gezeigt, dass gerade die amerikanische Holocaust-Forschung der Fiktionalisierung von Shoah-Erfahrungen sehr kritisch gegenübersteht. Die drei Autorinnen der analysierten Primärtexte stellen sich mit ihren Werken dieser Einstellung entgegen und schreiben sich der neueren Tradition des autobiografischen Schreibens ein, die Fiktionalisierung von Erinnerung nicht nur toleriert, sondern geradezu zu fordern scheint. Einerseits leisten die Autorinnen damit also einen Beitrag zu literatur- und gattungstheoretischen Fragestellungen, andererseits aber könnte die Bezeichnung der Werke als Romane auch als Selbstschutzversuch verstanden werden, um nicht zu riskieren, einer Verfälschung historischer Tatsachen bezichtigt zu werden.

Vor dem Hintergrund der nun im Rahmen dieses Resümeees präsentierten Teilergebnisse soll abschließend noch einmal die übergeordnete Forschungsfrage ins Auge gefasst werden. Was die Beschaffenheit der jüdischen Identität darstellt, sei zunächst angemerkt, dass in dieser Hinsicht die Definitionsversuche von Juden und Nichtjuden häufig stark auseinanderdriften:

„[An der Tagesordnung steht häufig] eine völlig schiefen Wahrnehmung des Judentums überhaupt. Judentum in Europa ist in der allgemeinen Vorstellung inzwischen fast nur noch das, was sich Nichtjude darunter vorstellen, irgend etwas zwischen Kafka, Freud, Einstein und der ‚versunkenen‘ Welt des Schtetls, getaufter Juden, assimilierter, linksintellektueller Atheisten und dem Konstrukt einer „jüdischen Kultur“, das sich meist aus Unkenntnis, Mißverständnissen [sic!] und Klischees zusammensetzt.“⁷⁴⁸

Tatsächlich ist – wie sich im Verlauf der vorliegenden Diplomarbeit zeigt – bereits die Annahme, es gäbe nur eine jüdische Identität, als Irrglaube zu bezeichnen. Um dies zu

⁷⁴⁸ Honigmann (2006[a]), S. 52.

verdeutlichen, sei an dieser Stelle eine Metapher zu Hilfe genommen. Diese gründet sich auf die Darstellung der jüdischen Geschichte Wiens im Jüdischen Museum der Stadt Wien:

„Einen außergewöhnlichen Weg geht die historische Ausstellung des Museums. Keine realen Gegenstände in Vitrinen, sondern Hologramme erzählen in 21 Stationen die komplexe Wiener jüdische Geschichte: von der mittelalterlichen Gemeinde bis zur ersten Vertreibung, vom Getto bis zur Integration in die bürgerliche Gesellschaft, von der Schoa bis zur Gegenwart. 21 Glasplatten speichern Ausgrabungsstücke und Synagogenmodelle, Ritualobjekte und Alltagsgegenstände, Kleider und Möbel, Bilder und Filme, Büsten, das Riesenrad und vieles mehr - dreidimensional, aber nicht greifbar. Je nach Blickpunkt des Betrachters tauchen die Objekte auf und verschwinden wieder - so wie sich die Vergangenheit selbst dem Zugriff entzieht.“⁷⁴⁹

Bei Betrachtung der ausgestellten Hologramme ist es dem Ausstellungsbesucher also nicht möglich, alles durch das Objekt Dargestellte gleichzeitig zu betrachten. Ähnlich verhält es sich mit der jüdischen Identität, wie sie sich nach einer Rekapitulation der im Rahmen dieser Diplomarbeit gesammelten Daten v.a. in den drei analysierten Texten darstellt: Ein einfaches Über-einen-Kamm-Scheren ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, da je nach Perspektive andere Facetten des Jüdisch-Seins, das nur eine Komponente der komplexen Gesamtidentitäten der jüdischen Figuren darstellt, sichtbar werden. Jene Identität ist ebenso vielschichtig wie die jüdische Kultur, die hier explizit als offener Begriff verstanden werden muss. Es gilt, die Figuren nicht vor allem als Juden wahrzunehmen, sondern das Jüdisch-Sein vielmehr als eine von zahlreichen sozialen Rollen zu betrachten, die die Figuren in den drei Texten spielen: Ebenso, wie beispielsweise die drei Ich-Erzählerinnen Jüdinnen sind, sind sie Töchter, Freundinnen, Ehefrauen, Mütter. Und sie sind Identitätssuchende, wobei es weniger darauf ankommt, eine dieser Rollen als einzige für die Identitätsstiftung Verantwortliche auszuwählen, sondern vielmehr darauf, zu eruieren, wie die unterschiedlichen Rollen, die sich aufeinander beziehen, interagieren oder sogar in Widerspruch zueinander stehen, sich miteinander vereinbaren lassen. Diese Schlussfolgerung lässt sich mit einem Satz ausdrücken, den Barbara Honigmann in *Damals, dann und danach* im Rückgriff auf Emmanuel Levinas verwendet und der für ihren Aufsatzband *Das Gesicht wiederfinden* titelgebend ist: „l’art consiste à retrouver le visage“⁷⁵⁰.

⁷⁴⁹ <http://www.jmw.at/de/museum/palais-eskeles/juedisches-wien.html> [Stand: 13. Dezember 2008].

⁷⁵⁰ Honigmann (2005), S. 131.

6. Bibliografie

6.1 Primärliteratur

HONIGMANN, Barbara: *Damals, dann und danach*. München: dtv²2005.

LUSTIGER, Gila: *So sind wir. Ein Familienroman*. Berlin: BvT Berliner Taschenbuch Verlag 2007.

MENASSE, Eva Menasse: *Vienna. Roman*. München: btb Verlag⁴2007.

6.2 Sekundärliteratur

ADELMANN, Anne: „Holocaust-Erzählungen. Beobachtungen transgenerationaler Entwicklung“, in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*. (Jg. 5), Hamburg: Hamburger Ed. HIS Verl.-Ges. Juni/Juli 1996, S. 44-52.

AMÉRY, Jean Améry: „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, in: Ingrid Heidelberger-Leonard (Hg.): *Jean Améry. Werke. Bd 2*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S. 86-117.

AMÉRY, Jean: „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“, in: Ingrid Heidelberger-Leonard (Hg.): *Jean Améry. Werke. Bd 2*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002, S. 149-177.

ASSMANN, Aleida / Jan **ASSMANN**: „Nachwort. Schrift und Gedächtnis.“, in: dies. (Hrsg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München: Wilhelm Fink Verlag²1993, S. 265-283.

ASSMANN, Jan Assmann: „Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik.“ in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 337-355.

BERLIN, Isaiah: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1992.

BERNER, Michael: *Authentische Erinnerung als Konstrukt. Benjamin Wilkomirskis „Bruchstücke“ – Analyse einer fiktiven Holocaust-Autobiografie*. Diplomarbeit. Universität Wien: 2006.

BEST, Otto F.: *Mameloschen. Jiddisch – Eine Sprache und ihre Literatur*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1973.

BRAUN, Michael: „Barbara Honigmann“, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Kritisches Lexikon zur deutschen Gegenwartsliteratur – KLG. Bd. 6. Losblattsammlung*. München: edition text + kritik (Stand) 1. 8. 2007.

BREUER, Ulrich / Beatrice **SANDBERG**: „Einleitung“, in: dies. (Hgg.): *Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 1: Grenzen der Identität und der Fiktionalität*. München: IUDICIUM Verlag 2006, S. 9-16.

- BURKE**, Peter: „Geschichte als soziales Gedächtnis“, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 289-304.
- CHÉDIN** Renate: „Nationalität und Identität. Identität und Sprache bei Lea Fleischmann, Jane E. Gilbert und Barbara Honigmann“, in: Pól O'Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 139-151.
- FINKIELKRAUT**, Alain: *Der eingebildete Jude*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 1982.
- FRIEDLANDER**, Albert H.: „Sachor im jüdischen Denken.“ in: Sabine Hödl / Eleonore Lappin (Hgg.): *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*. Berlin / Wien: Philo 2000, S. 7-31, S. 11f.
- GREENBERG**, Dan: *How to be a Jewish Mother*. Los Angeles: Price, Stern and Sloan 1964.
- GREGOR**, Diana: *SPRACHE ALS HEIMAT – Über jüdische Identität*. Dissertation. Univ. Wien 2007.
- GREVERUS**, Ina-Maria: *Auf der Suche nach Heimat*. München: Beck 1979 (= Beck'sche Schwarze Reihe 189).
- GROSZ**, Paul: „„Die Macht der Bilder““, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 11-13.
- GRÖZINGER**, Karl E. Grözinger: „Sprache und Identität – Das Hebräische und die Juden“, in: ders. (Hg.): *Sprache und Identität im Judentum*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998 (= Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. Bd. 4), S. 75-90.
- GÜNTER**, Manuela: „Identität und Identifizierung. Einige Überlegungen zur Konstruktion des ‚Juden‘ nach dem Holocaust“, in: Pól O'Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 435-446.
- GÜNTHER**, Petra: „Einfaches Erzählen? Barbara Honigmanns ‚Doppeltes Grab‘“, in: Pól O'Dochartaigh (Hg.): *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi 2000 (= German monitor 53), S. 123-137.
- HABERMAS**, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag⁴ 1988 (= edition suhrkamp 1502 Erste Folge Bd. 502), S. 150.
- HAUMANN**, Heiko: *Geschichte der Ostjuden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag⁵ 1999.

HEIMANN-JELINEK, Felicitas: „Positionen nach der Schoa“, in: dies. (Hg.): *JudenFragen – Jüdische Positionen von Assimilation bis Zionismus*. Katalog zur Ausstellung im Jüdischen Museum Wien, 25. 10. 1996 bis 16. 2. 1997, S. 134.

HERWEG, Rachel Monika: *Die jüdische Mutter: das verborgene Matriarchat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

HERZL, Theodor: „Der Judenstaat“, in: ders.: *Zionistische Schriften*. Berlin: Jüdischer Verlag³ 1934.

HÖDL, Sabine / Eleonore **LAPPIN** (Hgg.): *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*. Berlin / Wien: Philo 2000.

HOLDENRIED, Michaela: „Zeugen – Spuren – Erinnerung. Zum intertextuellen Resonanzraum von Grenzerfahrungen in der Literatur jüdischer Überlebender. Jean Améry und W.G. Sebald.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 74-85.

HOLL, Mirjam-Kerstin: *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003 (= Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft. Bd. 433).

HONIGMANN, Barbara: „Wenn mir die Leute vorwerfen, daß [sic!] ich zuviel von mir spreche, so werfe ich ihnen vor, daß [sic!] sie überhaupt nicht über sich selbst nachdenken.“ Zürcher Poetikvorlesung (I): Über autobiografisches Schreiben.“ in: Michael Krüger (Hg.): *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2006[a] (= Edition Akzente), S. 31-60.

HONIGMANN, Barbara: „Ein Buch, das ich nicht geschrieben habe. Zürcher Poetikvorlesung (III): Über biografisches Schreiben.“, in: Michael Krüger (Hg.): *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2006[b] (= Edition Akzente), S. 89-111.

JARZEBOWSKI, Claudia / Wolfgang **SCHMALE** / Volker **LEPPIN**: „Identität“, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit. Bd. 5. Gymnasium-Japanhandel*. Stuttgart / Weimar: Verlag J. B. Metzler 2007, Sp. 769-780.

KLAMPER, Elisabeth: „Zur Ausstellung ‚Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen‘“, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hrsg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 15-20.

KLEIN, Eckard: „Menschenwürde und Sprache“, in: Karl E. Grözinger (Hg.): *Sprache und Identität im Judentum*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1998 (= Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur. Bd. 4), S. 59-74.

KUSCHEL, Anna: „(Auto)biographisches Schreiben ,kurz hinter der Wahrheit und dicht neben der Lüge’.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 141-151.

KUSCHEL, Anna: „Identitätskonstruktion im Spannungsfeld von Minorität und Majorität in Barbara Hinigmanns *Damals, dann und danach*“, in: Ulrich Breuer / Beatrice Sandberg (Hgg.): *Autobiographisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 1: Grenzen der Identität und der Fiktionalität*. München: IUDICIUM Verlag 2006, S. 60-68.

LEGHISSA, Giovanni: „Die Paradoxie der Identität bei Jacques Derrida“, in: Eveline Goodman-Thau / Fania Oz-Salzberger (Hg.): *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*. Berlin / Wien: Philo 2005, S. 245-252.

LEWINSKY, Charles: *Ein ganz gewöhnlicher Jude*. Hamburg: Rotbuch Verlag 2005.

LOCKWOOD, William Burley: *Lehrbuch der modernen jiddischen Sprache. Mit ausgewählten Lesestücken*. Hamburg: Helmut Buske Verlag 1995.

MEYER, Michael A. Meyer: *Jüdische Identität in der Moderne*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1992.

NOLDEN, Thomas: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.

NÜNNING, Ansgar: „,Memory’s Truth‘ und „Memory’s Fragile Power‘. Rahmen und Grenzen der individuellen und kulturellen Erinnerung.“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 39-60.

REGUER, Sara: „Jewish Mother and Jewish American Princess. Fact or Fiction“, in: *USA Today/Society for the Advancement of Education No. 2412 (September 1979)*, S. 40-42.

RUDY, Zvi: *Soziologie des jüdischen Volkes*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965 (= rowohlts deutsche enzyklopädie 217/218; Sachgebiet Soziologie).

SANDBERG, Beatrice: „Der Zeitzeuge Fred Wander. Erinnerung zwischen Authentizität und Fiktionalität im Kontext der Holocaustliteratur“, in: Christoph Parry / Edgar Platen (Hgg.): *Autobiografisches Schreiben in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Band 2: Grenzen der Fiktionalität und der Erinnerung*. München: IUDICIUM Verlag 2007, S. 61-73.

SARTRE, Jean Paul: *Réflexions sur la Question Juive*. Paris: Gallimard 1954.

- SCHEIBELREITER**, Georg: „Anthroponymie, Symbolik und Selbstverständnis“, in: Reinhard Härtel (Hg.): *Personennamen und Identität. Namengebung und Nabengebrauch als Anzeiger individueller Bestimmung und gruppenbezogener Zuordnung*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1997 (= Schriftenreihe der Akademie Friesach, Bd. 2; Grazer Grundwissenschaftliche Forschungen, Bd.3), S. 67-84.
- SCHMIDT**, Siegfried J.: „Gedächtnis – Erzählen – Identität“, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hgg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991, S. 378-397.
- SCHMITZ**, Walter Schmitz (Hg.): *Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden*. Dresden: Thelem 2003.
- SCHOEPS**, Julius H.: „JudenFragen – oder: Von den Mühen um Selbstvergewisserung“, in: Felicitas Heimann-Jelinek (Hg.): *JudenFragen – Jüdische Positionen von Assimilation bis Zionismus*. Katalog zur Ausstellung im Jüdischen Museum Wien, 25. 10. 1996 bis 16. 2. 1997, S. 9-13.
- SCHRUFF**, Helene: *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der „Zweiten Generation“*. Hildesheim / Zürich u.a.: Georg Olms Verlag 2000 (= Haskala Bd. 20).
- SCHWARA**, Desanka: „Sprache und Identität. Disparate Gefühle der Zugehörigkeit“, in: Klaus Hödl (Hg.): *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaften des österreichischen Judentums*. Innsbruck / Wien / München: StudienVerlag 2000 (= Schriften des David-Herzog-Centrums für jüdische Studien. Bd. 1), S. 141-169.
- SHANDLER**, Jeffrey: „Imagining Yiddischland. Language, Place and Memory.“, in: Gad Algazi u.a (Hg.): *History and Memory. Studies in Representation of the Past. Vol. 15/No. 1*. Bloomington /Frankfurt am Main: Indiana University Press 2003, S. 123-149.
- STEINECKE**, Hartmut: „Schreiben von der Shoah in der deutsch-jüdischen Literatur der „zweiten Generation““, in: Michael Hofmann, Hartmut Steinecke (Hgg.): *Zeitschrift für deutsche Philologie, Literatur und Geschichte. Neue Perspektiven* (Sonderheft zu Bd. 123, 2004), Berlin: Verlag Ferdinand Schöningh 2004, S. 246-259.
- WODAK**, Ruth: „Ich habe viele jüdische Freunde, aber ...“: Antisemitismus als Rechtfertigungsdiskurs., in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*. Wien: Picus Verlag 1995, S. 374-381.
- YERUSHALMI**, Yosef Hayim: *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Seattle / London: University of Washington Press 1982.
- ZWAHR**, Annette (Red.): „Ichidentität“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 13 HURS-JEM*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus¹³2006[b], S. 88.
- ZWAHR**, Annette (Red.): „Identität“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 13 HURS-JEM*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus¹³2006[a], S. 94f.
- ZWAHR**, Annette (Red.): „kollektives Gedächtnis“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden. Bd. 15 KIND - KRUS*. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus¹³2006[d], S. 286.

ZWAHR, Annette (Red.): „Kulturelle Identität“, in: *Brockhaus. Enzyklopädie in 30 Bänden.* Bd. 16. KRUT-LINK. Leipzig / Mannheim: F. A. Brockhaus¹³ 2006[c], S. 66f.

INTERNETQUELLEN:

<http://www.jmw.at/de/museum/palais-eskeles/juedisches-wien.html> [Stand: 13. Dezember 2008].

<http://www.ostmeyer.com/aktuell.htm> [Stand: 15. November 2008].

7. Anhang

7.1. Zusammenfassung

Mit der vorliegenden Diplomarbeit wird das Ziel verfolgt, Identitätskonstruktionen deutsch-jüdischer Figuren der zweiten Generationen in der deutschen Gegenwartsliteratur zu untersuchen. Für die Analyse wurden die folgenden drei Texte ausgewählt:

- Barbara Honigmann – *Damals, dann und danach*.
- Gila Lustiger – *So sind wir*.
- Eva Menasse – *Vienna*.

Im Anschluss an Definitionsversuche der Basiskonzepte wird versucht, das Verhältnis zwischen (auto)biografischem und fiktionalem Schreiben nachzuzeichnen. Weiters enthält das einführende Kapitel Anmerkungen über Speichermechanismen, mit deren Hilfe gruppenspezifisches oder individuelles Wissen aufbewahrt und tradiert wird.

Im darauffolgenden Abschnitt soll gezeigt werden, inwieweit die Vergangenheit – insbesondere die *Shoah* – für die Identitätsfindung jüdischen Figuren zweiter Generation relevant ist.

Weiters wird der Versuch unternommen, zu klären, ob und auf welche Weise Faktoren wie Religion, Nationalität, Sprache oder Antisemitismus eine identitätsstiftende Funktion übernehmen können.

Abschließend wird die Hypothese, jüdische Identitätskonstruktionen folgten einem eindeutig bestimmbaren, stereotypen Muster, als illusorisch entlarvt. Anhand der Analyse der drei ausgewählten Werke zeigt sich deutlich, dass die Vorstellung vom Judentum gegenwärtig häufig eine sehr eindimensionale ist. Dieser Eindruck wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass die jüdische Kultur häufig als seine Erinnerungskultur wahrgenommen wird, die sich hauptsächlich durch Rückgriffe auf Vergangenes nährt. Eine eingehendere Auseinandersetzung mit diesem Thema zeigt jedoch, dass es diese stark simplifizierende Vorstellung durch eine pluralistischere zu ersetzen gilt.

7.2 Abstract

This diploma thesis aims to examine how Jewish identity of fictional post-war generation characters is constructed in contemporary German literature. Three literary works have been chosen for the analysis of this topic:

- Barbara Honigmann – *Damals, dann und danach*.
- Gila Lustiger – *So sind wir*.
- Eva Menasse – *Vienna*.

Beginning with some theoretical remarks, the thesis defines terms such as *identity* or *Second Generation Jews*. The next chapter deals with the relation between fictional and (auto)biographical narration and explains different strategies of storing knowledge on an individual level as well as on the level of a society.

The following part of the thesis focuses on the question of how past events, in particular the Shoah, influenced and still influence the identity conception of Jews belonging to the so-called *Second Generation*, which means that they were born after the Second World War. As a further step, the thesis discusses whether and how aspects like the use of different languages, religion, nationality or anti-Semitism determine in which way second-generation Jews deal with their ‘Jewishness’ in a mostly non-Jewish environment as existing in post-war Germany or Austria, for example.

In the last section of the thesis, the hypothesis of one single construction of post-war Jewish identity is exposed as an illusion. Nowadays, stereotyped ideas about Judaism still exist and they may allow perceiving Jewish identity as an invariable one. This suggestion might be promoted by the fact that Jewish culture is often regarded as a memory culture, meaning that it is predominantly nourished by its reference to the past. However, a closer look reveals that this idea of a static conception of Jewish identity after the Second World War is to be replaced by a more pluralist view.

7.2 Lebenslauf

Eva EICHMAIR

Persönliche Daten:

Geburtsdatum: 9. Juli 1985

Nationalität: Österreich

Ausbildung:

1991-1996: Vor- und Volksschule – GV 1
(Marchtrenk – OÖ)

1996-2004: Wirtschaftskundliches Realgymnasium der Franziskanerinnen
(Wels – OÖ)
Reifeprüfung 2004

Ab Oktober 2004: Studium an der Universität Wien (Lehramtsstudium Deutsch
und Französisch)

Sept. 2007 – Jul. 2008: Studienaufenthalt in Paris – *Université Paris III
Sorbonne Nouvelle* (Programm ERASMUS)

Fremdsprachenkenntnisse:

- Französisch (fließend in Wort und Schrift)
- Englisch (Cambridge First Certificate in English)
- Spanisch (Basiskenntnisse)
- Hebräisch (Basiskenntnisse)