

Eine literarische „Reise in das Innere des Judentums“

Interreligiöses Lernen mit Texten von Barbara Honigmann

Abstract: Literary critics claim that we can trace a 'third generation' of Jewish authors after the shoa in contemporary German speaking literature. Born after World War II, these authors write about living as Jews in Germany, Switzerland or Austria today. Looking back to the shoa is one important part of their identity, but other questions arise: How can you live as a Jew in Germany? How important are the religious aspects of being Jewish today? Which role does Israel play for your personal life? Among these authors of the 'third generation', Barbara Honigmann plays an important role. Her essays and novels can serve as a means for interreligious learning.

Kaum zu übersehen: In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur finden sich immer deutlichere Spuren von gelebter religiöser Praxis auch außerhalb des Christentums. Vor allem jüdische und muslimische Autorinnen und Autoren bringen ihre kulturellen und religiösen Wahrnehmungen, Reflexionen und Erfahrungen in die Polyphonie der literarischen Vielstimmigkeit unserer Zeit ein. Diese Texte bieten nicht nur reizvolle Lektüreerlebnisse im Eindringen in fremde, aber mitten in unserer Kultur existierende Welten, sondern auch bislang noch kaum ausgelotete Chancen für interkulturelle und interreligiöse Lernprozesse.¹

Konzentrieren wir uns auf eine dieser Traditionsströme, auf den „Prozess der Sichtbarwerdung der in Deutschland lebenden, sich schriftstellerisch betätigenden Juden“². Tatsächlich lässt sich eine neue Präsenz von „Jüdischkeit“³ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur feststellen. Weithin bestimmend sind dabei die Autorinnen und Autoren der so genannten ‚zweiten‘ Generation deutschsprachiger Schriftstellerinnen und Schriftsteller nach der Shoah: Mirjam Pressler (*1940), Katja Behrens (*1942), Robert Schindel (*1944), Rafael Seligmann (*1947), Anna Mitgutsch (*1948), Esther Dischereit (*1952) oder Robert Menasse (*1954). In ihren Werken lenken sie den Blick auf die Möglichkeiten

¹ Vgl. ausführlich: Christoph GELLNER / Georg LANGENHORST, Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten, Ostfildern 2013.

² Hanni MITTELMANN, Deutsch-jüdische Literatur im Nachkriegsdeutschland. Das Ende der Fremdbestimmung?, in: Mark H. GELBER / Jakob HESSING / Robert JÜTTE (Hg.), Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Tübingen 2009, 429-442, hier: 429.

³ Vgl. Andrea HEUSER, Vom Anderen zum Gegenüber. ‚Jüdischkeit‘ in der deutschen Gegenwartsliteratur, Köln 2011.

und Schwierigkeiten eines Lebens als Jüdin oder als Jude in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Geradezu demonstrativ schildern sie ein aktuelles Jüdischsein in nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaften, das sich nicht mehr ausschließlich über die Shoah und die Übermacht der Vergangenheit von Antisemitismus und Verfolgung definiert.

In Form und Inhalt knüpfen diese Schriftstellerinnen und Schriftsteller literarisch weniger an den Werken ihrer deutschsprachigen Vorgängergeneration an, als vielmehr immer wieder an den erzählerischen Entwürfen amerikanisch-jüdischer Autoren wie Saul Bellow, Henry Roth, Bernard Malamud oder Philip Roth, in welchen der (mit-)erzählte Alltag jüdischen Lebens eine selbstverständliche Rolle spielt. Die Werke dieser Autorinnen und Autoren zeichnen sich durch eine inhaltliche wie formale Vielgestaltigkeit aus. Keineswegs bilden sie so etwas wie eine eigene literarische ‚Schule‘. Weder wird hier von einer „in sich geschlossenen oder homogenen Gruppe“ ausgegangen noch „die Vorherrschaft eines gewissen stilistischen Verfahrens behauptet“, ⁴ wie Thomas Nolden schon 1995 klarstellt. Gleichwohl „wird ihre literarische Arbeit von Vektoren beeinflusst, die von verschiedenen Positionen ausgehen, aber auf gemeinsame Bezugspunkte ausgerichtet sind“ ⁵.

Diese Bezugspunkte liegen vor allem in einer inhaltlichen Gemeinsamkeit: Im Werk dieser Autorinnen und Autoren mit „sehr unterschiedlichen Lebensläufen und Sozialisationen“ ⁶ wird die literarische Auseinandersetzung mit dem in der Gegenwart gelebten Judentum zu einem zentralen Themenstrang ihres Schreibens. Inzwischen spricht man von einer bereits ‚dritten Generation‘, repräsentiert von Autorinnen und Autoren wie Maxim Biller (*1960), Doron Rabinovici (*1961), Vladimir Vertlib (*1966), Benjamin Stein (*1970) oder Lena Gorelik (*1981), die das Leben von Juden im deutschen Sprachraum im 21. Jahrhundert im Kontext von Postmoderne und Pluralität literarisch thematisieren.

1. Eine Biographie als „dreifacher Todessprung ohne Netz“

Im Folgenden soll eine Schriftstellerin porträtiert werden, die zwischen der zweiten und dritten Generation anzusiedeln ist und damit die Begrenztheit derartiger Zuschreibungen aufzeigt. Sie steht gerade „nicht für die Mehrheit der heut-

⁴ Thomas NOLDEN, *Junge jüdische Literatur*, Würzburg 1999, 12.

⁵ Ebd.

⁶ Hartmut STEINECKE, *Literatur als Gedächtnis der Shoah. Deutschsprachige jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller der „zweiten Generation“*, Paderborn u. a. 2005, 11.

zutage auf Deutsch schreibenden Juden“⁷. Barbara Honigmann, 1949 in (Ost-) Berlin geboren, zeichnet sich durch einen außergewöhnlichen Lebenslauf aus, der sich in ihrem literarischen Oeuvre niederschlägt. Gleichwohl wird gerade ihrem Werk „im jüdischen Diskurs“ in „der deutschen Gegenwartsliteratur eine zentrale Rolle beigemessen“⁸.

Aufgewachsen ist Barbara Honigmann in einem säkularen Kontext. Beide Eltern waren religiös nicht praktizierend, haben das spezifisch religiöse Judentum auch nicht an die einzige Tochter, die der bald geschiedenen Ehe entsprang, weitergegeben. Sie wuchs – eigenen Angaben zufolge – „in einem völlig unreligiösen Elternhaus auf“⁹. Nach dem Exil gingen die Eltern – aus Ungarisch-Wienerischer Tradition die Mutter, aus Hessisch-Breslauer Linie der Vater – bewusst in die DDR, um am sehnüchtlig herbei gewünschten kommunistischen Idealstaat der Zukunft mitzubauen. Vom „schon in die Assimilation hineingeborenen“¹⁰ Vater wird die Tochter später berichten, er habe sich in einer zentralen Phase seines Lebens vor die „Wahl“ gestellt gesehen zwischen „den religiösen Juden und den Kommunisten“,¹¹ und entsprechend seine Wahl getroffen: „in seinem ganzen Leben“ habe er „überhaupt keine Verbindung zum Judentum“¹² gehabt, so in einem anderen Buch Barbara Honigmanns über den Vater. Das Judentum „war ihm sowieso schon ganz entrückt und entfremdet“¹³.

Die Mutter fühlte sich dem Judentum näher, aber auch sie ohne es religiös zu praktizieren oder weiterzugeben. Zwar trat sie nach dem Krieg in die jüdische Gemeinde Berlins ein, um diese aber bereits in den 1950er Jahren wieder offiziell zu verlassen. Ein Weg der beständigen Suche, Teilhabe und Abkehr: Später, nach der Rückkehr nach Wien, trat sie dann freilich „wieder in die Israelitische Kultusgemeinde ein“¹⁴. Allgemein jedoch gilt für die Eltern Barbara Honigmanns und folglich für ihre Kindheit, Jugend und junge Erwachsenenzeit: „Vom Judentum wurde [...] nicht gesprochen.“¹⁵

⁷ Petra S. FIERO, Zwischen Enthüllen und Verstecken. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk, Tübingen 2008, 198.

⁸ Anna KUSCHEL, Transitorische Identitäten. Zur Identitätsproblematik in Barbara Honigmanns Prosa, München 2009, 18.

⁹ In: Ariane THOMALLA, Von Ost-Berlin nach Straßburg. Gespräch mit der deutsch-jüdischen Schriftstellerin Barbara Honigmann, in: Deutschland-Archiv 19 (1986), 1204-1208, hier: 1205.

¹⁰ Barbara HONIGMANN, Ein Kapitel aus meinem Leben, München / Wien 2004, 32.

¹¹ Ebd., 196.

¹² Barbara HONIGMANN, Eine Liebe aus Nichts. Roman, Berlin 1991, 7.

¹³ Barbara HONIGMANN, Damals, dann und danach, München / Wien 1999, 43.

¹⁴ Barbara HONIGMANN, Alles, alles Liebe! Roman, München / Wien 2000, 134.

¹⁵ HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 23.

Nichts deutet zunächst auf eine religiöse Wende im Leben der unter privilegierten Verhältnissen in der DDR aufwachsenden Tochter der säkularen Juden Honigmann hin: Besuch der Oberschule, Studium an der Humboldt-Universität, dann einige Jahre die Arbeit als Dramaturgin und die Entdeckung der eigenen Malerei, die ihr ganzes Leben lang als künstlerisches Medium neben der Literatur wichtig bleiben wird. Der „Eingang in ein religiöses jüdisches Leben scheint mir verschlossen“, lässt Barbara Honigmann ihr literarisches *alter ego* in dem Briefroman „Alles, alles Liebe!“ aus dem Jahre 2000 in einer in das Jahr 1975 zurückgespiegelten Handlung schreiben, „wahrscheinlich, weil mich meine Eltern in dem militanten Atheismus erzogen haben, der zu ihrer politischen Überzeugung gehörte“¹⁶. Diese Überzeugung lässt sich zunächst auch auf die Autorin selbst übertragen.

Zum Wendepunkt sollte das Jahr 1976 werden, die Autorin nennt es das Jahr „eines größeren Aufbruchs und verschiedener Richtungsumschwünge in meinem Leben“¹⁷: Barbara Honigmann wird schwanger. Konfrontiert mit den Fragen, was sie ihrem Sohn Johannes mitgeben könne und was sein Leben prägen solle, beschließt sie, sich näher mit dem Judentum zu befassen. „Genau zu dieser Zeit trug ich mich in die Jüdische Gemeinde ein“,¹⁸ schreibt sie später. Sie habe – so Barbara Honigmann – „für mein Leben entschieden, dass auch das Jüdische darin Platz haben sollte“¹⁹. Die kleine Ostberliner Gemeinde, in die sie sich einträgt, ist freilich völlig überaltert und schrumpft ständig weiter. Hier haben sich nun einige junge Leute eingefunden, „die sich auf die Suche nach einem Sinn ihres Ererbten, immer nur imaginär gebliebenen, kaum eben benannten Judentum gemacht“²⁰ haben. Sie versuchen ein jüdisches Leben zu erlernen. Unter ihnen: Barbara Honigmann. Sie lernt Hebräisch, studiert die hebräische Bibel, den Talmud und andere jüdische Grundschriften, nimmt an Gebeten und privaten wie gemeindlichen Feiertagsgestaltungen teil, um ein ‚normales‘ jüdisches Leben zu leben.

1979 lernt sie dort ihren späteren Ehemann, den Physiker Peter Obermann kennen, die beiden heiraten nach traditionell jüdischem Brauch, er nimmt ihren Familiennamen an. 1983 wird der gemeinsame Sohn Ruben geboren. Immer deutlicher wird jedoch, dass ein jüdisches Leben in diesem Kontext, in diesem

¹⁶ HONIGMANN, Alles, alles Liebe! (s. Anm. 14), 128.

¹⁷ Barbara HONIGMANN, Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum, München / Wien 2006, 77.

¹⁸ Ebd., 81.

¹⁹ HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 14.

²⁰ Barbara HONIGMANN, Bilder von A., München 2011, 81.

„jüdischen Vakuum“²¹ – so Peter Honigmann im Rückblick – kaum möglich ist. Die selbstgestellte Aufgabe, das Schaffen eines „neuen Mythos: die Wiedereroberung unseres Judentums aus dem Nichts“,²² erweist sich zusehends als schwierig. 1984 – im Todesjahr des Vaters und im Jahr der Rückkehr der Mutter nach Wien – zieht die Familie nach Straßburg, „drei Minuten hinter der Grenze, als ob mein Mut nicht weiter gereicht hätte“,²³ kommentiert Barbara Honigmann im Nachhinein. Dort befindet sich eine der größten jüdischen Gemeinden Europas mit um die 20.000 Gemeindemitgliedern,²⁴ hier gibt es eine dichte jüdische Infrastruktur, hier erhoffen sich die Honigmanns einen Rahmen, in dem das Judentum selbstverständlich lebbar ist. Hier lebt Barbara Honigmann mit ihrem Mann bis heute.

Dieser radikale Schritt kostet Mut. Zum ersten Mal erfährt sie, was es heißt, außerhalb der gewohnten Lebenswelt zu leben: „Nun weiß ich endlich, was es heißt, fremd zu sein“, schreibt sie im „Roman von einem Kinde“, und fährt fort: „Ich bin eine Fremde“²⁵. Sie wird sich bewusst, einen „dreifachen Todessprung ohne Netz“ zu vollziehen, „vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein“²⁶. Die Art, wie sie ihr Judentum leben will, lässt sie sich freilich von niemandem vorschreiben. Es soll, das ist ihr klar, von alltäglicher und unspektakulärer religiöser Praxis bestimmt sein. Sie will, heißt es in ihren späteren Worten aus dem Erzählband „Damals, dann und danach“ von 1999, „Gott nicht in der Askese und auch nicht in der Ekstase suchen müssen, sondern im normalen Leben“²⁷.

„Koscher light“²⁸ nennt sie diese Lebensform des Judentums in Abgrenzung gegen eine einseitige zionistische Orientierung auf der einen, einer primär unheilserinnerungsfixierten Orientierung an der Shoah auf der anderen Seite: „Wir grenzen uns deutlich von denen ab, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz machen müssen“²⁹. Ihr geht es vielmehr um ein „Minimum jüdi-

²¹ Peter HONIGMANN, Über den Umgang mit Juden und jüdischer Geschichte in der DDR, in: Siegfried Theodor ARNDT u. a. (Hg.), Juden in der DDR. Geschichte – Probleme – Perspektiven, Duisburg 1988, 101-123, hier: 121.

²² HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 29.

²³ Ebd., 45.

²⁴ So Petra S. FIERO, Zwischen Enthüllen und Verstecken (s. Anm. 7), 12.

²⁵ Barbara HONIGMANN, Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen, Darmstadt / Neuwied 1986, 114.

²⁶ Ebd., 111.

²⁷ HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 67.

²⁸ Ebd., 68.

²⁹ Ebd.

scher Identität“ jenseits „eines immerwährenden Antisemitismus-Diskurses“³⁰. Sie verortet sich selbst in einem „Versuch irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil“ ihrer „Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen, und sich schließlich durchzuwursteln“³¹.

Wahrlich nicht repräsentativ ist diese Biographie: ein Weg aus Ostdeutschland nach Frankreich, aus einem assimiliert-nichtreligiösen Judentum in ein alltäglich praktiziertes Judentum „koscher light“; ein Schreiben über diesen Alltag aus der Mitte einer jüdischen Gemeinde heraus. Von dieser ganz einzigartigen biographischen Matrix aus ergibt sich das – vielfach preisgekrönte³² – literarische Schreiben Barbara Honigmanns.

2. Autofiktion als literarisches Verfahren

Von all dem, von ihrer Familie, von der oft genug auf Friedhöfen erschlossenen Erinnerung an die Vorfahren, von ihrem Aufwachen, ihrem Entschluss, ein jüdisches Leben in Straßburg zu führen, vom Leben in der jüdischen Gemeinde, von der sie prägenden religiösen wie belletristischen Lektüre, von Reisen und Begegnungen, von religiösen Feiern, immer wieder vom Begehen des Sabbats und vom Seder-Mahl an Pessach, von unterschiedlichen Synagogen und ihren Traditionen ist im Werk Barbara Honigmanns zu lesen. Es geht in ihren Büchern zentral um die „Ausformung einer eigenen jüdischen Identität [...] in einer aktiven jüdischen Gemeinde in der Gegenwart“³³. Aus einem „extrem logozentrierten, jüdischen Milieu“³⁴ stammend – Großvater und Vater hatten selbst zahlreiche Bücher verfasst und Zeitschriften herausgegeben – trieb es auch sie letztlich über die Malerei hinausführend zum Schreiben. Eine Grundmotivation des eigenen literarischen Schaffens liegt im Versuch des Anschreibens gegen die „völlig schiefe Wahrnehmung des Judentums“ in Europa, wo das „Konstrukt einer ‚jüdischen Kultur‘“ vorherrsche, „das sich meist aus Unkenntnis, Missverständnissen und Klischees zusammensetzt“³⁵. Aber wie kann man gegen ein solches Konstrukt anschreiben?

³⁰ Ebd., 15.

³¹ Ebd., 61.

³² Vom Aspekte-Literaturpreis (1986) über u. a. den Kleist-Preis 2000, den Solothurner Literaturpreis 2004 bis hin zum Max-Frisch-Preis 2011 und dem Elisabeth-Langgässer-Preis 2012.

³³ KUSCHEL, Transitorische Identitäten (s. Anm. 8), 143.

³⁴ HONIGMANN, Das Gesicht wiederfinden (s. Anm. 17), 79.

³⁵ Ebd., 52.

Abgesehen von einigen früh verfassten und ganz verstreut publizierten Theaterstücken besteht fast ihr gesamtes Oeuvre aus einer sehr spezifischen, von ihr immer weiter entfalteten Gattung: der „Autofiktion“,³⁶ einem Begriff und einem Konzept, das Barbara Honigmann aus dem Werk des französischen Schriftstellers Serge Doubrovski (*1928) entlehnt. In der kritischen Würdigung ihres Werkes wird gelegentlich moniert, man finde bei Honigmann lediglich Formen rein autobiographischen und literarisch nur wenig gestalteten Schreibens. Damit ist der Charakter ihrer Bücher jedoch unzureichend erfasst.³⁷ Tatsächlich werden autobiographische Erlebnisse und Erinnerungen mit Reflexionen versehen, mit fiktionalen Einfällen, dokumentarischen Zutaten, symbolischen Erzählzügen, Phantasien und mit dem Blick auf andere Perspektiven verbunden.

Peter Handke verweist auf die dadurch entstehende spezifische Tonart, die eher an mündlich-spontanes als an literarisch-schriftliches Formulieren denken lässt: „Barbara Honigmann [...] spricht, als ob es nicht geschrieben wäre; sie schreibt, und zugleich ist es eine Art Schreibform des mündlichen Erzählens, als Methode benützt, zum Schreiben.“³⁸ Tatsächlich handelt es sich hierbei um ein „vorsichtiges In-die-Reihe-Bringen“, das vielleicht nur in diesem „an kindliches Erzählen“³⁹ erinnernden sprachlichen Verfahren möglich wird. Zudem „proviziert“ der „stark mündlich geprägte Erzählgestus, den Honigmanns Sprache auszeichnet“, das „Dialogische“,⁴⁰ das ihre Werke durchzieht, sei es in direktem Gedenken konkreter Personen, sei es in Brief, Postkarte oder anderen auf ein Du hin konzipierten Textgattungen, die immer wieder verwendet werden.

„Autofiktion“ also legt Barbara Honigmann vor, in der sich Enthüllung und Verhüllung, Erzählen und Verschweigen, Aufdecken und Verbergen, Spurensuche und Spurenverwischung immer wieder gegenseitig überlagern. Die meisten ihrer Bücher sind Zusammenstellungen von eigenständigen Einzeltexten, die oft zuvor bereits separat erschienen sind. Mit „Roman von einem Kinde“ betrat sie 1986 die literarische Szene, ein irreführender Titel, gewählt „aus einer reinen Intuition“⁴¹ heraus, handelt es sich doch weder um einen Roman noch geht es um ein Kind. Tatsächlich sind die hier präsentierten „sechs Erzählungen“, so der

³⁶ Ebd., 39.

³⁷ Vgl. Petra RENNEKE, Im Schatten des Verstehens. Nicht-Wissen in der Prosa Barbara Honigmanns, Würzburg 2012.

³⁸ Peter HANDKE, Mündliches und Schriftliches. Zu Büchern, Bildern und Filmen, Frankfurt 2002, 156.

³⁹ Christine FUNK, In der Wahrheit leben. Über Barbara Honigmann, in: Orientierung 64 (2000), 242–246, hier: 245.

⁴⁰ KUSCHEL, Transitorische Identitäten (s. Anm. 8), 182.

⁴¹ HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 51.

Untertitel des bewusst an Bettine von Arnims Briefroman „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde“ (1835) angelehnten Buches, bereits perfekte Beispiele für das fortan immer wieder angewendete Verfahren der ‚Autofiktion‘. Unabhängig davon, ob die Erzählerinnen oder Protagonistinnen den Namen der Autorin tragen oder nicht, es geht um fiktional gespiegelte Vertreterinnen ihres eigenen Lebens. Einerseits betreibt Honigmann so eine Art „Archäologie“, indem sie durch die „Ausgrabung von verschütteten Erinnerungen und Geschichten“ eine „Genealogie der europäischen jüdischen Identitäten anhand von Familiengeschichten“ herstellt, andererseits geht es dabei aber über den Bereich der Familiengeschichte hinaus um das „Eingedenken von kollektiver Geschichte“⁴².

Orientiert an dieser Konzeption erscheinen später „Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball“ (1998) – 37 Miniaturen, ursprünglich für die „Basler Zeitung“ geschriebene Kolumnen; „Damals, dann und danach“ (1999); „Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum“ (2006), schließlich „Das überirdische Licht. Rückkehr nach New York“ (2008), eine Art Reisetagebuch. In ähnlicher Technik entstehen aber auch drei geschlossenerere Werke. Zwei sind jeweils einem Elternteil gewidmet: zunächst dem Vater („Eine Liebe aus Nichts“; 1991), viele Jahre später der Mutter („Ein Kapitel aus meinem Leben“; 2004). 2011 folgte ein Erinnerungsporträt des Geliebten aus Ostberliner Zeiten, der auch nach Beendigung der intimen Beziehung ein sporadischer Lebensbegleiter blieb, der Regisseur Adolf Dresen („Bilder von A.“, 2011). Diese Werke verbleiben in der einmal gewählten Grundtechnik der Autofiktion: „Auch das autobiographische Schreiben ist ja Fiktion“ – hebt Barbara Honigmann in ihren Zürcher Poetikvorlesungen hervor: Literarisch gespiegelte „Selbsterforschung, Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung“ sind eben „immer auch Selbstinszenierung, Selbstfiktionalisierung“ oder „Selbstmythologisierung“⁴³.

Dass dabei immer wieder neu die eigene Geschichte, immer wieder neu dieselben Gestalten und Ereignisse auftauchen, immer wieder neue Perspektiven, Aspekte und Ereignisse hinzugeschrieben werden, kann man als Aufgreifen einer spezifisch jüdischen Form des Erzählens und Erinnerns deuten. Der Bonner Germanist *Michael Braun* schreibt in diesem Sinne, dass „dieses palimpsestartige Um- und Neuschreiben der Geschichte nichts anderes als die jahrtausendlang kultivierte Methode jüdischer Schriftüberlieferung“ sei, „unter Wahrung des

⁴² Karen REMMLER, Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns, in: Sander L. GILMAN / Hartmut STEINECKE (Hg.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin 2002, 43–58, hier: 46.

⁴³ HONIGMANN, *Das Gesicht wiederfinden* (s. Anm. 17), 39.

alten Wortlauts neue Geschichten zu erzählen“⁴⁴. Im Zentrum steht die Suche nach einer Form von Erinnerung, die das Gestern weder tabuisiert – wie in Barbara Honigmanns Elterngeneration – noch ihr verhaftet bleibt. Es geht Barbara Honigmann einer weiteren Selbstaussage zufolge um ein Leben in der Gegenwart, in dem das „Judentum als wichtige Dimension meines Lebens“⁴⁵ einen zentralen Platz einnimmt. Und in diese „lange Reise ins Innere des Judentums“ und heraus aus „dem Vakuum einer säkularisierten jüdischen Familie“⁴⁶ nimmt uns Barbara Honigmann als Lesende mit.

3. Rollenprosa: „Soharas Reise“

Zwei ihrer Bücher fallen aus dem Rahmen, in ihnen greift sie zu Rollenprosa, wenngleich auch hier autobiographische Spuren erkennbar bleiben. „Alles, alles Liebe“ (2000) führt als Briefroman zurück in die DDR des Jahres 1975 und dort in das Theatermilieu. Das in seiner Eigenständigkeit reizvollste Werk Barbara Honigmanns ist aber der 1996 erschienene Roman „Soharas Reise“, der im Folgenden genauer vorgestellt werden soll, auch deshalb, weil er das am deutlichsten ästhetisch gestaltete, literarisch ausgeformte Werk der Autorin ist. Viele Motive des weitgespannten Werks Barbara Honigmanns finden sich auch hier, aber in anderem Zusammenhang und eigener Ausprägung: die Erfahrung und Verarbeitung von Exil, Vertreibung und Heimatlosigkeit; das Leben im Schatten der Shoah, ohne dass diese Dimension alles andere überlagern würde; der von religiösen Ritualen geprägte Alltag und die Strukturierung der Zeit durch den Sabbat sowie die religiösen Feste; der immer neu versuchte, immer wieder scheiternde Versuch, in menschlichen Freundschaften und Partnerschaften Sicherheit, Klarheit und Struktur in ein von Unsicherheit, Unklarheit und Ungewissheiten bestimmtes Leben zu bringen; ein durch alle Problematisierungen hindurchklin-gender sanfter Optimismus und eine Zugewandtheit zum Leben.

Die „auf einer Zeitungsmeldung über einen ‚konkreten Fall‘ beruhende Erzählung“⁴⁷ kreist um die Probleme der zahlreichen sephardischen nordafrikanischen Juden, die in den letzten Jahrzehnten in die so ganz anders ausgerichteten französisch-ashkenasischen jüdischen Gemeinden aufgenommen wurden. Sie sind Nachfahren jener 1492 aus Spanien vertriebenen Juden, die über Jahrhun-

⁴⁴ Michael BRAUN, Barbara Honigmanns Weg „Nach Hause in die Fremde“, in: DERS. u. a. (Hg.), „Hinauf und Zurück / in die herzliche Zukunft“. Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert, Bonn 2001, 471–486, hier: 481.

⁴⁵ HONIGMANN, Damals, dann und danach (s. Anm. 13), 17.

⁴⁶ HONIGMANN, Das Gesicht wiederfinden (s. Anm. 17), 159.

⁴⁷ BRAUN, Barbara Honigmanns Weg (s. Anm. 44), 482.

derte hinweg in Nordafrika, vor allem in Algerien lebten. Am Ende des Kolonialkrieges 1962 wurden sie jedoch von dort vertrieben. Ein großer Teil von ihnen wurde in Frankreich oder Italien aufgenommen, wo dann ganz unterschiedliche, seit mehr als 400 Jahren völlig eigenständige Kulturen und Traditionen jüdischen Lebens aufeinander prallten. Diese Ankunft der sephardischen Juden aus Nordafrika „in den sechziger Jahren“, schreibt Barbara Honigmann in der kleinen Skizze „Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball“ bewusst überspitzt stilisiert, muss wohl „so etwas wie ein ‚historischer Moment‘ gewesen“ sein, denn da „haben sich Sefardim und Aschkenasim nach tausend Jahren wiedergetroffen“⁴⁸.

Der innere Konflikt zwischen diesen zwei Gruppierungen steht im Zentrum des Romans. Während deutsch-jüdische Romane im Allgemeinen entweder die Konflikte zwischen jüdischer und nichtjüdischer Lebensart thematisieren oder aber die den Protagonisten meistens fast schon unheimliche Existenz des jüdischen Lebens in einer „komfortablen Diaspora“⁴⁹ wie in Frankreich oder den USA, geht es hier primär um eine binnenjüdische Problematik. Es handelt sich also um einen Roman „inmitten des Judentums in all seiner Vielfalt“⁵⁰. In ihrem Essay „Meine sefardischen Freundinnen“ hält Barbara Honigmann 1999 ihre ganz persönlichen Begegnungen mit Jüdinnen aus dieser Tradition in warmherzigen Porträts fest. Sie schildert die Freundinnen als Menschen mit der existentiellen Frage, worin „eigentlich der Unterschied“ liege „zwischen Exil, Entwurzelung und Heimatlosigkeit“,⁵¹ einer Thematik, die sich auch im Roman niederschlägt. Ein weiterer Aspekt der hier anklingenden eigenen Erfahrungen findet im Roman ganz und gar fiktionalen Widerhall: Die Erfahrung von Solidarität und Austausch unter Frauen unterschiedlicher Herkunft.

4. Sohara Serfaty – Auf der Reise zum Ich

Ich-Erzählerin des Romans ist die aus Algerien stammende Jüdin Sohara Serfaty. Aus ihrer Sicht und im Rahmen ihrer sprachlichen wie intellektuellen Möglichkeiten entfalten sich die Handlungsstränge und die Gedankengänge. Sie ist nach langen Irrwegen in Straßburg gelandet, wo sie nun mit ihren sechs Kindern in einer kleinen, geschlossenen jüdischen Enklave lebt. Ihr Mann, selbst ernannter ‚Rabbiner von Singapur‘, der am Ende als Scharlatan und Spendenbetrüger ent-

⁴⁸ Barbara HONIGMANN, *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball*. Kleine Prosa, Heidelberg 1998, 36.

⁴⁹ Barbara HONIGMANN, *Das überirdische Licht*. Rückkehr nach New York, München / Wien 2008, 57.

⁵⁰ FIERO, *Zwischen Enthüllen und Verstecken* (s. Anm. 7), 84.

⁵¹ HONIGMANN, *Damals, dann und danach* (s. Anm. 13), 74.

larvt wird, hat sie verlassen und ihre gemeinsamen Kinder entführt. So unerwartet allein gelassen lässt sie ihr Leben Revue passieren.

Mit Hilfe des Rabbiners ihrer Gemeinde gelingt es ihr letztlich in einer gewagten Aktion die Kinder aus London wieder zu sich zurückzuholen, um selbstbewusst ihr künftiges Leben mit ihnen, aber ohne ihren Ehemann anzugehen. Sohara Serfatys „Reise“, auf die der Titel anspielt, ist so mindestens doppeldeutig. Zum einen geht es um die geographische Reise weg aus der heimatlichen algerischen Großstadt Oran nach Europa, dort von der ersten Station, dem Lager in Amiens weiter von Station zu Station auf dem von ihrem Ehemann vorgegebenen Weg, schließlich nach London und zurück nach Straßburg. Dieser äußeren Reise korrespondiert freilich eine innere Reise, ein Emanzipationsprozess, der die Protagonistin zu sich selbst, zur Befreiung von der Abhängigkeit von dem als Betrüger durchschauten Ehemann und letztlich zu einem selbstbewussten Leben befähigt.

Das Schicksal der algerischen Juden wird sowohl in der Geschichtsschreibung als auch in der fiktionalen Literatur nur selten breit entfaltet. Hier bekommt es Gestalt und Profil. „Zweitausend Jahre haben wir da gewohnt! Sechzig Generationen!“,⁵² erinnert sich die Erzählerin an die Vertreibung aus dem Exil Algerien, das zur Heimat geworden war. In der Figurenperspektive stimmig führt sie sich idealisierend das Leben in Oran vor Augen, ein Leben in großfamiliärer Gemeinsamkeit, Eingebundenheit und selbstverständlicher Religiosität, präsentiert als Gegensatz zur gegenwärtigen Lebenserfahrung in Straßburg: „Wie viele hatten da am Freitagabend bei uns am Tisch gesessen, der ganze Clan, die Onkel, Tanten und ungezählte Cousinsen und Cousins, man wohnte sowieso nah beieinander, und alle waren immer bei allen zu Besuch, verschlossene Türen gab es nicht und kein Für-sich-allein-Sein, wozu auch.“ (S. 43f.)

Umso härter fiel der Abschied aus dieser Welt, vergleichbar mit der Vertreibung der Aschkenasim aus der engen Welt der osteuropäischen Shtetl – ein Vergleich, der im Buch selbst nur in Andeutungen gezogen wird. „Bei euch in Afrika war alles nicht so schlimm, haben uns die Aschkenasim gesagt, als wir hierherkamen“, erinnert sich Sohara Serfaty und fügt zynisch an: „Die Aschkenasim waren in jedem Falle die Elite des Leidens, die Weltmeister des Martyriums, wir waren dagegen reine Anfänger, in den hintersten Rängen platziert“ (S. 24). Repräsentative Schicksale dieser kaum bekannten Exilierung aus den 1960er Jahren werden erzählt: Die Mutter, Vertreterin der ersten Generation der Exilierten, verzweifelt an der neuen Situation in Frankreich, lässt sich nie auf die neue Kul-

⁵² Barbara HONIGMANN, *Soharas Reise. Roman* (1996), Reinbek 1998, 41. Alle unmarkierten Zitate im Text fortan aus dieser Ausgabe.

tur ein, stirbt in völliger Entfremdung. Soharä und ihre Schwester, Repräsentantinnen der zweiten Generation, versuchen hingegen bald sich auf die veränderten Bedingungen einzustellen: „Wir sagten unserer Mutter, dass wir ein neues Leben anfangen wollten“ (S. 44) – eine Ankündigung, die zu Streit und Vorwürfen, letztlich zu einer zusätzlichen Entfremdung zwischen den Generationen beiträgt.

Soharä Serfaty will diese Integration in die europäische Kultur, stößt aber immer wieder auf Grenzen, gegenseitiges Unverständnis und bleibende Schwierigkeiten. Lesende müssen sich dabei bewusst bleiben: Auch wenn die Protagonistin einige repräsentative Züge trägt, in denen das Schicksal einer bestimmten Gruppe und einer eingrenzenden Epoche ein Gesicht bekommt, ist sie doch eine ganz und gar eigenständige Romanfigur. Sie steht letztlich nicht für *die* Sefardim schlechthin, sondern lebt ihr ganz persönliches Leben. Barbara Honigmann insistiert hier nachdrücklich: „Mit dem Missverständnis muss man unbedingt aufräumen, dass das Bild, was ich dort beschreibe, das Bild *der* nordafrikanischen Juden ist. Das ist überhaupt nicht so. Das ist die Geschichte dieser Familie, dieser Schicht.“⁵³

5. Die vielen Gesichter des Judentums

Die jüdische Welt, in der Soharä Serfaty lebt, hat viele verschiedene Facetten. Sie werden immer wieder in der „offenen Form struktureller Ironie“⁵⁴ erzählt, ein Ton, der dem Erzählten einen unterschweligen Humor, gleichzeitig aber eine Abgründigkeit unterlegt. Da gibt es den weltklugen, sehr gegenwärtig-realen Rabbi Hagenau, der „mehr wie ein Geschäftsmann“ (S. 90) in seinem topmodern eingerichteten Büro sitzt und ihr tatkräftig zur Seite steht. Da wird Soharäs scheinheiliger Mann Simon beschrieben, der sich als Rabbi geriert, durch Schmeichelei und Großrederei Spenden für die Juden in Russland oder die Jeschiwot in Israel erbittet, die er letztlich für den eigenen Gebrauch unterschlägt. Da trifft sie in London zu ihrer großen Verwunderung auf Chassidim, fromme Juden sichtbar orthodoxer Observanz. Erstaunt stellt sie fest: Es handelt sich um „das erste Mal“ in ihrem Leben, dass sie auf einen „Juden traf, mit dem ich keine gemeinsame Sprache hatte“ (S. 114), so dass als Reservoir gemeinsamer Grundverständ-

⁵³ Zit. nach Petra S. FIERO, Zwischen Enthüllen und Verstecken (s. Anm. 7), 91.

⁵⁴ Amir ESHEL, Die Grammatik des Verlusts. Verlorene Kinder, verlorene Zeit, in Barbara Honigmanns „Soharäs Reise“ und in Hans-Ulrich Treichels „Der Verlorene“, in: Sander L. GILMAN / Hartmut STEINECKE (Hg.), Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah, Berlin 2002, 59-74, hier: 69.

digung nur ein Kernbestand hebräischer Sprachbrocken bleibt. Ganz fremd bleibt ihr insgesamt der für sie unvertraute Anblick all jener „schwarz angezogenen Männer mit Schläfenlocken, manchmal diskret hinter die Ohren geklemmt, und Frauen mit Perücken und einem Haufen Kindern, die in mehrsitziigen Kinderwagen saßen oder daran hingen oder darum herumlaufen“ (S. 114).

Die wichtigste Spiegelfigur des gelebten Judentums im Roman ist jedoch eine mit Sohara Serfaty befreundete Nachbarin, die alte deutsche, vornamenlos bleibende Jüdin Frau Kahn. Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen Sephardim und Aschkenasim, die im Roman beschrieben wird, steht doch fest, dass diese nicht letztlich trennend sein muss. „Zwischen Frau Kahn und mir hat das keine Rolle gespielt, dass sie aschkenasisch ist und ich aus Nordafrika bin.“ (S. 24)

Ursprünglich aus Mannheim kommend, überlebte Frau Kahn – im Gegensatz zu den meisten anderen Mitgliedern ihrer um Assimilation bemühten, nur noch schwach religiös praktizierenden Familie – die Verschleppung und die Einweisung in verschiedene Konzentrationslager. Frau Kahn, der alles Deutsche zutiefst und bleibend verhasst ist, fragt genau jene religiöse Selbstverständlichkeit an, die Sohara Serfaty ungetrübt in sich trägt und ausübt: „Wissen Sie, ich kann nicht mehr an Gott und sein Gesetz glauben“, gesteht Frau Kahn, um freilich hinzuzufügen, „aber, sagen wir, ich will ihn auch nicht ganz vergessen.“ (S. 75) Gott hat sich für sie – die „Jüdin, die nicht an Gott glaubt, oder sagen wir, nicht mehr“ (S. 71) – radikal verrät: „auf wessen Seite Gott steht, das weiß ich schon lange nicht mehr.“ (S. 74) An ihr wird deutlich, dass es auch innerhalb der Aschkenasim mehrere Gruppierungen gab und gibt, vor allem die der West- und Ostjuden. So heißt es von Frau Kahn, dass sie zwar „sowieso nicht viel für Rabbiner übrig“ hatte, diese aber umso mehr ablehnte, „wenn sie aus entlegenen polnischen Orten stammen und versuchen, eine gemäßigte westeuropäische Gemeinde nach den beschränkten Vorstellungen ihres Schtetl umzuwandeln“ (S. 91).

Sohara Serfaty hingegen beklagt sich darüber, dass in der für sie neuen europäischen Gemeinde Religion so wenig ernst genommen wird. Im Vergleich zu der ihr vertrauten nordafrikanischen Gemeinde, in der „die Angst vor Gott größer war“, stellt sie fest: „Gott sei gelobt, gepriesen, gedankt, das waren keine leeren Worte, wie man sie hier sagt.“ (S. 75) Ihr eigener Glaube ist ungebrochen. Sie betet, geht in die Synagoge, hält sich an die Speisegebote und andere rituelle Vorschriften, trägt ein Kopftuch, und ihre Kinder sind nach großen Vorbildern aus der hebräischen Bibel benannt. Aber nicht nur das: Sie versucht im Rahmen ihrer Möglichkeiten, ihre Religion genauer kennen und verstehen zu lernen. Schon als Mädchen in Oran habe sie bei einem Onkel „an jedem Schabbatnachmittag den Wochenabschnitt“ (S. 28) gelernt. Ihr Mann, Simon, versuchte bewusst, ihr

jegliche religiöse Bildung vorzuenthalten. Das „Wissen, das er aus diesen Büchern zog, behielt er für sich“ (S. 61), um so neben der materiellen auch die geistige Abhängigkeit von ihm strukturell zu verankern. Und seine Frau hielt sich an seine Vorgaben. Erst viel später, in Straßburg, besucht Sohara einen Glaubenskurs bei Rabbi Hagenau, in dem das Gebetbuch „durchgenommen“ wird, „damit wir uns besser darin zurechtfinden und wissen, was wir da beten“ (S. 92).

Gut aufklärerisch inspiriert versucht der Rabbi sogar, den Frauen klarzumachen, dass es „keine Rangordnung zwischen Männern und Frauen“ gebe, aber die so ganz anders geprägten Frauen sind nicht leicht zu überzeugen: „So richtig haben wir ihm das nicht geglaubt“ (S. 93). Hier steht nicht nur aschkenasische gegen sephardische Tradition, hier steht Aufklärung gegen Tradition, steht gebildete Oberschicht gegen volksreligiöse Prägung. Der Gottesglaube jedenfalls sitzt unerschütterlich tief in Sohara Serfaty. Sie bleibt ihrem ungebrochenen Gottesglauben durch all ihre Erfahrungen hindurch treu. Gegen Frau Kahns shoahdurchlittenen Atheismus und im Wissen um die zermürbende Unklärbarkeit der Theodizee hofft sie letztlich darauf, dass „Gott es nicht mit mir übertreiben würde, ich wüsste schließlich nicht warum, denn ich liebe ihn, ich fürchte ihn, und ich lehne mich nicht gegen ihn auf“ (S. 78). Diesen Glauben wird sie nicht verlieren, wohl aber das Element der Hörigkeit ihrem Mann und dem Schicksal gegenüber.

6. Sephardim – Aschkenasim: Zwei Lebensweisen

Die solidarische Wegbegleitung der so ganz anders geprägten Nachbarin Frau Kahn wird dabei zu einem entscheidenden Element. In einer zentralen Szene des Romans (S. 71-78 passim) werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zwei jüdischen Lebenserfahrungen und Lebensweisen deutlich. Frau Serfatys religiöses Leben ist ganz und gar auf den Sabbat, auf das Vorbereiten der Speisen nach festem Gebot, auf das Einhalten der Ruhezeiten, auf die Gestaltung der Feier ausgerichtet. Schwer genug, den in Oran zentralen Brauch in Straßburg weiterhin aufrechtzuhalten! Aber ganz unmöglich wird ihr die Gestaltung des Sabbat, als ihre Kinder nicht mehr bei ihr sind. Ein Sabbat allein – unmöglich! Frau Kahn bemerkt die Verzweiflung der Nachbarin und schlägt vor, den Festtag gemeinsam zu begehen: „Wir können uns doch zusammentun“.

Sohara Serfaty nimmt den Vorschlag gern auf, sind ihr doch die Gemeinsamkeiten mit der Nachbarin nur zu bewusst: „Wir wohnen auf ein und derselben Etage, und die eine kommt aus Mannheim und die andere kommt aus Oran. Weiter können doch Orte gar nicht voneinander entfernt sein, sagte Frau Kahn. Jetzt leben wir hier, nicht etwa, weil wir uns diese Stadt oder das Land ausge-

sucht haben, sondern weil sie uns von den Orten, wo wir herkommen, vertrieben haben, und wir können beide nicht mehr zurück. Sie nicht und ich nicht, nach Mannheim nicht und nicht nach Oran.“ Zwei vertriebene Jüdinnen, zwei Frauen ohne Perspektive auf Rückkehr, zwei Frauen schwer gezeichnet von Verlust, Heimatlosigkeit, Entwurzelung. Die Unterschiede werden schon von Anfang an deutlich, konzentriert auf die jeweiligen traditionellen Hauptspeisen: „Ich werde einen Fisch kochen und Sie bereiten eine Dafina“, schlägt Frau Kahn vor.

Und so kommt es auch. Mit Feuereifer wendet sich Sohara Serfaty der Zubereitung jener Speisen zu, die für sie der Inbegriff von Sabbat, der Inbegriff ihres Judentums sind: „Dafina“, das ist der typisch nordafrikanische Eintopf, der für den Sabbat bereitgestellt wird: „Dafina mit Kartoffeln und Lauch, Oliven, Kichererbsen und viel Öl und Fleisch, das habe ich mein ganzes Leben zu jedem Schabbat gegessen“. Frau Kahn greift umgekehrt zu dem Grundrezept des Ostjudentums: „Sie hatte so eine Art gefüllte Fisch zubereitet, das zweite Heiligtum der Aschkenasim nach den KZs, man kann schwer mit ihnen darüber reden. Es scheint, dass die Aschkenasim an jedes Essen noch Zucker tun, auch an Fleisch und Fisch“. Mit Humor wird angedeutet, dass sich beide Frauen kulinarisch in ihren vertrauten Traditionen wohl fühlen, dass sie andererseits die jeweils andere Tradition als bleibend fremd empfinden: „Viel haben Frau Kahn und ich an diesem Sabbat nicht gegessen.“

Für die zur Atheistin gewordene Frau Kahn behält die Synagoge eine Bedeutung als Ort des sozialen Lebens: „In die Synagoge gehe ich, wenn man mich einlädt, zu einer der unzähligen Bar-Mizwas, Verlobungen, Hochzeiten, an denen es ja in dieser Stadt wirklich nicht mangelt, und das ist schon genug für mich, mehr kann ich an religiösem Eifer nicht aufbringen“. Dennoch folgt sie einmal der Einladung von Sohara Serfaty in eine von afrikanischen Juden geprägte Gemeinde und ausgerechnet am Feiertag von Simchat Tora, dem Jubelfest, an dem ausgelassen der jährliche Abschluss der Lesungen aus der Tora gefeiert wird. Keine gute Idee! Mit viel Humor wird erzählt, wie zwei jüdische Traditionen aufeinanderprallen:

„Einmal habe ich Frau Kahn mit in unsere Synagoge genommen, gerade zu Simchat Tora, wo die Männer wie verrückt tanzen und dabei huwada! rufen, ‚Er wird kommen!‘ (wenn er doch bloß bald käme), auf arabisch. Huwada! Erst rufen sie, dann brüllen sie und stampfen mit den Füßen, während wir Frauen johlen und von jenseits der Trennwand Bonbons rüberwerfen, schreien und kreischen, youyouyou klatschen und uns die Arme nach den Torarollen ausreißen, mit denen die Männer im Arm tanzen, dann küssen wir unsere Hände und bedecken uns die Augen vor soviel blendendem Licht. Er wird kommen! Huwada! Frau Kahn war vollkommen entsetzt, sie hatte wohl vorher noch nicht richtig begriffen, dass wir aus arabischen Ländern stammen. ‚Bitte nehmen Sie’s mir nicht übel, das ist nichts für mich‘, sagte sie, ‚ich

möchte nie wieder mit in Ihre Synagoge kommen, das ist so fremd für mich. Oh, nein, ach, das ist nichts für mich, wirklich nicht.“

„Kühl und immer beherrscht“ kommen ihr die Aschkenasim vor, gesteht Sohara Serfaty ein, die dennoch froh ist um den Kontakt zu Frau Kahn. Mit ihrer Hilfe nimmt sie ihr Leben selbst in die Hand. Nur „drinnen“ habe sie gelebt seit ihrer Ankunft in Europa, „in engen Wohnungen und Straßen, als habe man mich in eine Kammer gesperrt, ohne Ausgang“. Endlich genießt sie den Aufenthalt in einem Straßencafé: „Jetzt war ich froh, unter freiem Himmel zu sitzen“ (S. 83).

Und mehr noch: Sie legt die Zwänge ab, die vor allem ihr Mann ihr auferlegt hat, stellvertretend symbolisiert durch das Kopftuch. In Oran und dann auch später auf den Stationen des Exils in Frankreich galt es als Pflicht, „unsere Haare zu verdecken“ (S. 100). Angeregt durch Frau Kahn geht sie nun zum Friseur, legt sich einen unauffälligen Haarschnitt zu, betrachtet sich ganz neu im Spiegel und „wusste nicht, wann ich mich das letzte mal so lange im Spiegel angesehen hatte“ (S. 100). Sie erkennt: „Meine Angst und die Scham hatte ich abgelegt und das Kopftuch auch.“ (S. 97) Erst jetzt, nach der symbolischen Befreiung von dem zuvor nicht als freiheitseinschränkend empfundenen Kopftuch, löst sie sich aus der Bindung an den Ehemann, ergreift die Initiative und holt die Kinder zu sich zurück. Die innere Reise zu sich selbst ist an ihr Ziel gelangt.

7. Lesereise in die vielfachen Welten des Judentums

Barbara Honigmanns biographische wie literarische „Reise in das Innere des Judentums“ lädt zuallererst zum Lesen ein: funktionsfrei, zur freien Anregung von Phantasie und Einfühlungsvermögen. Geschrieben werden ihre Werke nicht zum Zwecke der politisch-kulturellen Bildung oder als pädagogisch-literarische ‚Nachhilfestunde in Sachen Judentum‘, gleichwohl ist mit ihnen *auch* ein interreligiöses Lernen möglich. Vor allem lässt sich an ihrem Oeuvre zeigen, dass jegliche Rede von *dem* Judentum¹ im Singular missverständlich ist. Sowohl im Blick auf die Traditionen von bestimmten Volksgruppen (Sephardim und Aschkenasim) als auch im Blick auf unterschiedliche religiöse Ausrichtungen innerhalb dieser Traditionen ist das Judentum eine bunt gemischte, vielfach ausdifferenzierte Gemeinschaft.

Drei besondere Themen ragen in interreligiöser Perspektive aus dem Werk Barbara Honigmanns heraus: Das eine ist ihr in vielen Werken verarbeiteter, sehr genau reflektierter eigener Weg hin zu einem praktizierten Judentum „koscher light“. In vielen Texten wird gespiegelt, wie man heute in der postmodernen Alltagswelt als religiös praktizierende Jüdin leben kann. Gegen alle vergangenheitszentrierten Zugänge auf das Judentum wird hier ganz authentisch ge-

schildert, wie ‚normal‘ ein jüdisches Gegenwartsleben geführt werden kann. Die Tatsache, dass das für die Autorin nur außerhalb Deutschlands möglich ist, warnt hier freilich vor einer Verharmlosung und Geschichtsvergessenheit. Ein Teil der literarischen Spiegelung jüdischen Lebens heute ist so immer die miterzählte Geschichte der von Vertreibung und Vernichtung geprägter Familien.

Der zweite besondere Lernbereich betrifft die religiös-kulturelle Ausfaltung des Judentums in Sephardim und Aschkenasim. Dass es diese beiden Jahrtausende alten Traditionen gibt, kann man zwar in allen Einführungen in das Judentum nachlesen. Worin die Unterschiede aber genau bestehen, wie diese Lebenswelten heute aufeinander treffen und miteinander umgehen, das lässt sich in Form von Literatur – hier durch den Roman „Soharas Reise“ – in besonders prägnanter Weise erschließen. Hier geht es eben nicht um angelerntes religionskundliches Lexikonwissen, sondern um die Anschaulichkeit des unmittelbar Erlesenen. Alles andere als gesichts- und eigengeschichtslose Repräsentanten dieser beiden jüdischen Religionskulturen, verkörpern Frau Kahn und Sohara Serfaty wichtige Grundzüge beider Traditionsströme innerhalb des Judentums. An ihren – sehr individuellen, nur zum Teil verallgemeinerbaren – Lebensgeschichten werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede besonders deutlich. Dem Prinzip der Alterität folgend, beleuchten sie gegenseitig die jeweiligen Prägungen. Vor allem Sohara Serfaty kommt dabei eine besondere Rolle zu: als „andere Andere“ innerhalb ihres kulturellen und diskursiven Kontexts⁵⁵ markiert sie die Notwendigkeit einer differenzierten Wahrnehmung jüdischen Lebens heute.

Im Blick auf diesen Roman wie auch unter Hinzuziehung anderer Werke Barbara Honigmanns lässt sich schließlich zeigen, welche – erneut sehr unterschiedliche – Bedeutung die Shoah für heute lebende Juden haben kann. Deutlich wird, dass sich eine jüdische Existenz heute nach wie vor stark von der Shoah aus bestimmen lässt (vgl. Frau Kahn), genauso jedoch auch unter fast völliger Absehung davon (vgl. Sohara Serfaty). Barbara Honigmanns Gesamtwerk zeigt, dass die Shoah eine zentrale Dimension jüdischer Existenz heute bleibt, dass das Leben und Schreiben sich für sie aber nicht darauf beschränkt.

Und Religion? Glaubensverlust und Glaubenszweifel, Glaubensfestigkeit und unterschiedliche Formen des gelebten Glaubens im heutigen Judentum, all das wird in der Erzählwelt Barbara Honigmanns lebendig. Durchaus typisch für die neue deutsch-jüdische Literatur: Man sucht „in ihren Werken“ – zumindest bis 1995 – „beinahe vergebens nach einer transzendenten Dimension“⁵⁶. Das Religiöse zeigt sich eher in Ritualen und Alltagspraxis, im Nachzeichnen von Erinne-

⁵⁵ REMMLER, Orte des Eingedenkens (s. Anm. 42), 49.

⁵⁶ NOLDEN, Junge jüdische Literatur (s. Anm. 4), 77.

rungen und Identitätssuche als in direkt theologischen Ausführungen, auch wenn diese sich in Ansätzen durchaus finden.

In ihr bis dato letztes Werk „Bilder von A.“ aus dem Jahr 2011 baut Barbara Honigmann einen imaginären Dialog mit dem ehemaligen Geliebten ein, der ihre Hinwendung zum Judentum kritisch sieht, ja: völlig ablehnt. Dass sie auf keinen Fall „ein Kind von einem Deutschen“⁵⁷ wollte, dass er einfach zugestehen müsste, „dass wir beide aus einer jeweils ganz anderen Geschichte kommen“,⁵⁸ unterstreicht nachdrücklich die bleibenden Fremdheiten. In der „Disputation, die wir nie geführt haben“,⁵⁹ fragt A. sie nachdrücklich, was denn Judesein für sie bedeutet. Ihre Antwort, zurückgespiegelt in die 1970er Jahre: „Das ist ja das Problem, dass ich das auch nicht genau weiß.“⁶⁰ Ob sie etwa „religiös werden“ wolle, fragt A. zurück. Antwort:

„Das wäre wenigstens die einzige Art Judentum, die du mir dann nicht mehr bestreiten könntest. Ja, irgend etwas zieht mich an, die sozusagen verborgene Seite des Judentums zu entdecken [...]. Das ‚religiös‘ zu nennen, finde ich sehr übertrieben. Abgesehen davon, dass religiös auch kein Schimpfwort ist.“⁶¹

Schlagen wir einen Zeitbogen vom Berlin der späten 1970er Jahre ins 21. Jahrhundert: einen Bogen von der fiktional erinnerten mühsamen Selbstbestätigung, dass „religiös“ kein Schimpfwort sei, hin zu folgender Aussage: „Heute ist es *hip* und *cool* und *in*, Jude zu sein und das auch stolz zu zeigen“,⁶² notiert sich Barbara Honigmann überrascht in ihren 2008 erschienenen Aufzeichnungen aus New York, Notate einer bunt schillernden Begegnung mit dem so ganz anders gelebten Judentum in den USA. Aufschlussreich: ‚hip‘, ‚cool‘, ‚in‘ – diese Charakterisierungen treffen für ihr literarisches Werk und die Zeichnung des Judentums darin gerade nicht zu. Ihre literarisch gespiegelte, uns Lesende von außen zum inneren Mitvollzug einladende „Reise in das Innere des Judentums“ zeigt den Versuch einer jüdischen Existenz in der Gegenwart – erinnerungsgetragen, um Normalität ringend, in der Spannung von Enthüllung und Verbergen, vielfach bedroht und verunsichert, und dennoch selbstbewusst, humorvoll und lebenswarm.

⁵⁷ HONIGMANN, Bilder von A. (s. Anm. 20), 54.

⁵⁸ Ebd., 11.

⁵⁹ Ebd., 102.

⁶⁰ Ebd., 99.

⁶¹ Ebd., 100f.

⁶² HONIGMANN, Das überirdische Licht (s. Anm. 49), 127.