

Spezialisten für hybride Lebensformen? Jekkes in der deutschsprachigen Literatur nach 1945

Bettina Bannasch

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Bannasch, Bettina. 2018. "Spezialisten für hybride Lebensformen? Jekkes in der deutschsprachigen Literatur nach 1945." *Yearbook for European Jewish Literature Studies = Jahrbuch für europäisch-jüdische Literaturstudien* 5 (1): 191–210.
<https://doi.org/10.1515/yejls-2018-0013>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Bettina Bannasch

Spezialisten für hybride Lebensformen? Jekkes in der deutschsprachigen Literatur nach 1945

1 Von staats(be)gründenden Erzählungen zu Entwürfen hybrider Existenzen

In neueren Texten der deutsch-jüdischen Literatur verschränkt sich die Auseinandersetzung mit jüdischer Geschichte und Tradition nicht selten mit Konzeptionen von Exterritorialität und Mobilität. Entworfen werden – mit einer Formulierung Doron Rabinovicis gesprochen – „hybride Lebensformen“, die sich dezidiert jenseits religiöser, kultureller und nationaler Zuschreibungen verorten. In einer Reihe von literarischen Arbeiten der Gegenwartsliteratur rückt im Zuge dieser Entwicklung wieder eine Gruppe von Juden in den Blick, die lange Jahre nur in Israel selbst und einer eher randständigen literatur- und geschichtswissenschaftlichen Forschung Beachtung fand: die Jekkes. Ein Jekke, so will es die am häufigsten bemühte Herleitung des Begriffs, ist ein deutschstämmiger Jude, der nach Palästina auswanderte und dort unbeirrt an seinen alten Lebensgewohnheiten festhielt, gut zu erkennen an der Jacke/dem Jackett, das er auch unter den veränderten klimatischen Bedingungen weiterhin trug und mit dem er seine kulturelle und nationale Identität als Deutscher zum Ausdruck brachte.¹ Dies ist nicht die einzige und möglicherweise auch nicht die ‚richtige‘ Herleitung des Begriffs; entscheidend ist jedoch, dass sie die prominenteste ist. Sie hat sich durchgesetzt und wird von den Jekkes und ihren Nachkommen wie auch von Außenstehenden in der entsprechenden Bedeutung verwendet. Besonderes Merkmal des Jekken ist sein Festhalten an der deutschen Sprache und Kultur in einem Land, das – aus der Perspektive des gläubigen Juden gesehen – seine wahre Heimat ist, in der jedoch eine andere Sprache gesprochen wird, und in der andere klimatische und kulturelle Umstände herrschen als in seinem Herkunftsland.

¹ Eine knappe Darstellung zu Kultur und Geschichte der Jekkes gibt Feinberg 2012, eine differenzierte und fundierte Darstellung mit einem Überblick über den aktuellen Stand der Forschung bietet der Sammelband von Brunner 2013.

Wertvolle Anregungen zu meinen Überlegungen verdanke ich Julia Matveev und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern einer im Sommer 2012 gemeinsam mit ihr an der Universität Haifa veranstalteten Tagung zur Literatur der Jekkes.

In der Literatur von und über die Jekkes ist das Aushandeln von religiösen, kulturellen und nationalen Fragen der Identität und Zugehörigkeit häufig wesentlicher Bestandteil der Texte. Es ist daher kein Zufall, wenn in neueren Werken der deutsch-jüdischen Literatur, die im Gefolge von *postcolonial studies* und Hybriditätstheorien (auch) eigene literarische und kulturelle Traditionen erkunden, ein Wiedererwachen des Interesse an den alten Jekkes zu beobachten ist.

Mit den Jekkes tritt neben die eingeführte, wenn auch nicht unproblematische Unterscheidung in eine erste, zweite, dritte, inzwischen auch vierte Generation, die sich in Orientierung an der psychologischen Forschung ausgehend von der Zäsur der Shoah bestimmt² eine neue Zählung. Sie rechnet sich von einer anderen Zäsur her, von der Auswanderung oder Flucht nach Palästina. Die neueren Texte der deutsch-jüdischen Literatur unterstreichen mit ihrem Interesse an den Jekkes den Anspruch, nicht nur von der Katastrophe der Shoah, sondern auch von jüdischem *Leben* zu erzählen. Dieser Anspruch wiederum korrespondiert mit einer Entwicklung, die sich auch in anderen Texten der deutsch-jüdischen Literatur etwa seit der Jahrtausendwende beobachten lässt. In diesen Texten wird eine Befreiung von der ersten, vor allem aber von der zweiten Generation und ihren allzu diskurslastigen Texten inszeniert, also von Texten, wie sie etwa seit den 1990er Jahren entstehen. In der sich so definierenden ‚neuen‘ Generation sind – mit einer leicht abgewandelten Formulierung Eva Menasses gesprochen – die ‚traurigen Diadochenkämpfe‘³ der zweiten Generation an ihr Ende gekommen, die Auseinandersetzungen, die in öffentlichen Debatten und literarischen Texten seit den 1990er Jahren um Fragen der (Un)Darstellbarkeit und der adäquaten ‚Vergangenheitsbewältigung‘ ausgetragen wurden. In neueren Romanen der deutsch-jüdischen Gegenwartsliteratur meldet sich programmatisch diese ‚neue‘ Generation zu Wort. Sie macht es sich zur Aufgabe, ‚einfach nur‘ zu erzählen. Dieses Postulat eines einfachen Erzählens gibt sich zu erkennen als Ausdruck eines Versuchs, den Shoahdiskurs zu öffnen, der seit den 1960er Jahren durch die sogenannte Adorno-

² Zum aktuellen Stand der Diskussion um die „Third Generation“ vgl. Jilovsky u. a. 2016, bes. 5 ff.

³ In Eva Menasses Roman *Vienna* bindet die Ich-Erzählerin die unterschiedlichen Erzählweisen von erster und zweiter Generation eng an die biografischen Daten der Erzählerinnen und Erzähler und definiert sie folgendermaßen: „Solange mein Vater, meine Mutter, mein Onkel, die Tante Ka und die kleine Engländerin lebten, die die Widersprüche und Ungereimtheiten unserer Familie verkörperten, als Beweis für alles, was möglich 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“ (Menasse 2005, 393).

Debatte, und seit Anfang der 1990er Jahre zudem durch den Kampf um diskursive Hoheiten verstellt war. Das Interesse der neueren deutsch-jüdischen Literatur an den Jekkes schreibt sich in diesen Diskurs ein – nicht selten mit einem durchaus ironischen Gestus, in dem berechnete, prinzipielle Zweifel an den Möglichkeiten eines ‚einfachen‘, ‚diskursbefreiten‘ Erzählens mitklingen.⁴

Neuere Texte von und über die Jekkes sind nicht nur in diesen – (vermeintlich) antiakademischen – Diskurs eingebunden, der in der neueren deutsch-jüdischen Literatur im Namen eines lebenszugewandten Erzählens geführt wird. Mit ihren (Über-)Lebensgeschichten sind sie zugleich, und dies schon seit den 1930er Jahren, Teil des Exildiskurses und seiner (Über-)Lebensgeschichten. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass die dort lange Zeit dominante Unterscheidung zwischen Idealisten, die aufgrund ihrer politischen Überzeugung das Land nach der nationalsozialistischen Machtübernahme verließen, und den ‚nur‘ zwangsweise Geflohenen – das sogenannte „antifaschistische Paradigma“ der Exilliteratur(forschung) – seine spiegelbildliche Entsprechung im zionistischen Selbstverständnis der Jekkes hat. Ein Witz, der dieses Selbstverständnis pointiert und der in keiner Darstellung über die Jekkes fehlt, markiert die enge Verschränkung des Jekkesdiskurses mit dem Shoah- und Exildiskurs. Er lautet: Treffen sich zwei deutsche Juden in Palästina. Fragt der eine den anderen: „Kommst du aus Überzeugung oder aus Deutschland?“⁵

Die Entwicklung, die im Folgenden an einigen exemplarisch ausgewählten älteren und neueren Texten von und über die Jekkes nachgezeichnet werden soll, ist die folgende: In frühen Texten nach 1945 bis in die 1960er Jahre hinein werden in der Auseinandersetzung mit religiösen, kulturellen und nationalen Zugehörigkeiten komplexe staats(be)gründende Erzählungen entworfen. Unter dem Eindruck der Erfahrung von Shoah und Exil entwickeln sie die Utopie eines ‚anderen Deutschlands‘ – wo immer dieses geographisch in den einzelnen Werken auch verortet wird: in Palästina oder dem neu gegründeten Staat Israel, in der Deutschen Demokratischen Republik oder in Westdeutschland,

4 In einer Reihe von Romanen, die in den Jahren nach der Jahrtausendwende erscheinen, etwa in Minka Pradelskis *Und da kam Frau Kugelmann* (2005) oder in Gila Lustigers *So sind wir* (2005) findet sich die Forderung nach einem ‚einfachen‘ Erzählen. In den genannten Romanen wird dieses Erzählen, ebenso wie bei Eva Menasse, als ein ‚weibliches‘ inszeniert, das der ‚männlichen‘ Diskurslastigkeit gegenübergestellt wird. Vgl. Bannasch 2013.

5 Mit dieser Unterscheidung korrespondiert auch die Unterscheidung in die fünf großen Einwanderungswellen nach Palästina, die fünf Alijot. Alija bedeutet wörtlich übersetzt Aufstieg und meint die Einwanderung aus dem Herkunftsland in die ‚Heimat‘ Israel aus einer religiösen Motivation heraus, als Rückkehr in die angestammte Heimat der Urväter. Die Alijot der Neuzeit werden von 1882 an periodisiert und von eins bis fünf durchgezählt, als fünfte Alija bezeichnet man die letzte große Einwanderungswelle in den Jahren zwischen 1932 und 1938.

in dem vereinigten Deutschland nach 1989 oder im heutigen Israel. Neuere Texte der deutsch-jüdischen Gegenwartsliteratur schreiben sich, wie gezeigt werden soll, mit unterschiedlichen Akzentuierungen in diese Tradition ein. In ihrer Mehrheit distanzieren sie sich von den früheren staats(be)gründenden Erzählungen der alten Jekkes und siedeln ihre literarischen Erkundungen „hybrider Lebensformen“ dezidiert jenseits der alten nationalen Erzählungen an, auch der vom ‚anderen Deutschland‘. Sie grenzen sich polemisch von dem erstarrten – auch zum literarischen Klischee erstarrten – kulturellen und nationalen Selbstverständnis der alten Jekkes ab. Oder aber sie entwickeln eine neue Sensibilität und Aufmerksamkeit für die – wenn auch nicht so benannten – „hybriden Lebensformen“ der alten Jekkes.

Anlass der Überlegungen ist ein Roman des österreichischen Autors Doron Rabinovici aus dem Jahr 2010, dem die Formulierung von der „hybriden Lebensformen“ entnommen ist; er trägt den programmatischen Titel *Andernorts*. Darin findet sich eine längere Passage, die als eine – durchaus zwiespältige – Hommage an die alten Jekkes gelesen werden kann. Darin erinnert sich der Protagonist des Romans, der Historiker Ethan Rosen, an die ersten sechs Jahre seines Lebens, die er als Sohn von Auschwitzüberlebenden in Tel Aviv zugebracht hat. Während seine Eltern Dana und Felix Rosen damals, nachdem sie das Konzentrationslager überlebt hatten, nach Israel gingen, dann mit ihrem Sohn wieder nach Österreich zurückkehrten, schließlich aber endgültig wieder nach Israel auswanderten, blieb Ethan Rosen, inzwischen erwachsen geworden, in Wien. Hier arbeitet er als Historiker an der Universität. Dem Land seiner Herkunft ist er durch Besuche bei seinen Eltern, aber auch durch seine geschichtswissenschaftlichen Forschungen verbunden; mit seinen vielen privaten und dienstlichen Reisen ist er, wie es seine Freundin nicht ohne Spott formuliert, zum „Spezialisten für hybride Lebensformen“ (Rabinovici 2010, 57) avanciert.

An die alten Jekkes aus der Zeit seiner Kindheit erinnert sich Ethan Rosen noch gut. Sie scheinen das genaue Gegenbild seiner modernen Existenzform zu verkörpern.

Deutsch zu sprechen galt ihnen als Auszeichnung. Jahrelang waren ihresgleichen, Juden aus Österreich, dafür verachtet worden, immer noch die Sprache der Mörder zu reden. Den früheren Nachbarn aus der Ben-Jehuda-Straße haßte Felix jedoch dafür, daß er seit Jahrzehnten im Land lebte, viel länger als er und Dina, und dennoch nicht Hebräisch gelernt hatte. Die Ben Jehuda war das Zentrum der deutschsprachigen Einwanderer in Tel Aviv. Hier wohnten sie. Hier machte Ethan seine ersten Schritte. Hier genügte es niemandem, dem Straßennamen das Wort Rechov voranzustellen. Die Ben Jehuda wurde hebräisch und deutsch eingerahmt. Der Berliner Hermann Steiger sagte, er wohne in der Rechov-Ben-Jehuda-Straße, und allein diese Wortwahl machte ihn zum Preußen Judäas, zum zionistischen Piefke, zum Piefkineser aus Tel Aviv.

„Wir sind keine Jekkes, sondern Juden aus Österreich“, erklärte Felix Herr Steiger. „Wir sind keine Jekkes, sondern aus Österreich, aus Wien“, wiederholte er vor seinen Geschäftspartnern, vor dem Gemüsehändler, und dem Friseur. Aber was wußten die schon, die aus dem Irak, aus Jemen oder Marokko hierhergekommen waren? Nebbich. Für jene war er ein Jekke und würde es bleiben. Selbst die Polischen, die Tschechischen und die Rumänen machten da keinen großen Unterschied. Die Wiener selbst nannten die Ben Jehuda den Kanton Ivrit, weil man hier „kan Ton“ Hebräisch hörte (Rabinovici 2010, 111 f.).

Felix Rosen wehrt sich aus gut nachvollziehbaren Gründen gegen die Bezeichnung ‚Jekke‘. Er sieht seine wechselvolle Geschichte darin nicht abgebildet, die Besonderheit seiner in ihrer Mobilität maßgeblich durch die Erfahrung von Shoah und Exil geprägten Lebensweise kommt in dieser Bezeichnung nicht zum Ausdruck. Das Gegenteil ist der Fall, führt doch diese Bezeichnung das Klischee einer abgeschotteten Existenz schon im Wort. Allerdings dringt Felix Rosen mit seinem Einspruch nicht durch. Die Feinheiten seines nationalen Identitätsempfindens, auf denen er beharrt, sind seinen nichteuropäischen Freunden zu kompliziert. Und selbst unter europäischen Juden, die eigentlich dafür einen Sinn haben müssten, ist kaum Verständnis dafür vorhanden. Dabei richtet sich der Wunsch Felix Rosens lediglich darauf, dass man ihm in seiner spezifischen Besonderheit gerecht werden möge, mit einer Formulierung Homi Bhabhas gesprochen, dass man ihn in seinem ‚Individuellsten‘ wahrnehme.⁶

Auf diesen Wunsch, den Felix Rosen zu erkennen gibt, soll am Ende noch einmal zurückgekommen werden, wenn nach den Nachkommen der Jekkes und ihren Mobilitäts- und Hybriditätsentwürfen gefragt wird. Zunächst aber sollen nach diesen ersten Überlegungen zu den Jekkes in der deutsch-jüdischen Literatur und Geschichte Texte aus der Phase der staats(be)gründenden Erzählungen in den Blick genommen werden, die in den Jahren von 1945 bis Mitte 1960 entstanden sind, Texte von Max Brod und Jenny Aloni, von Luis Fürnberg und Arnold Zweig. Als eine Form der Subversion dieser Erzählungen wird dann Edgar Hilsenraths Roman *Der Nazi & der Friseur* gelesen, der Ende der 1960er Jahre abgeschlossen und ab 1977 auch in Deutschland verlegt wurde. Von hier aus wird schließlich der Bogen zu einigen repräsentativen Texten der deutsch-jüdischen Gegenwartsliteratur geschlagen, in denen Jekkes als

⁶ Eine vergleichbar unmögliche Steigerungsform, wie Bhabha sie mit seiner Formulierung vom „Individuellsten“ (Bhabha 2011, 226) vornimmt, wählt die aus Czernowitz stammende deutschsprachige Lyrikerin Ilana Shmueli, um den Widersprüchlichkeiten und Unmöglichkeiten ihres Lebens in Israel auch sprachlich Ausdruck zu verleihen. In einem Interview aus dem Jahr 2008 formuliert sie: „Ich kann überhaupt diese Dinge nur differenzierter leben“ (Schick/Jakobs 2008).

literarische Figuren in Erscheinung treten, zu Texten von Minka Pradelski, Adriana Altaras, noch einmal zu Doron Rabinovici, um in einem Ausblick mit Olga Grjasnova abzuschließen.

2 Der „reine Staat“ in Palästina/Israel: Max Brod und Jenny Aloni

Das Bild der Jekkes in der deutschsprachigen Literatur nach 1945 ist das Bild von Idealisten zionistisch-sozialistischer Prägung.⁷ Sie haben sich der Idee eines Staates verschrieben, in dem Juden und Araber gewaltfrei und friedlich zusammenleben. Ihr Feindbild sind nicht die Araber, ihr Feindbild sind die Bohemiens. Diese Auffassung vertreten so unterschiedliche und von ihren Veröffentlichungsdaten her so weit auseinanderliegende Romane wie Max Brods *Unambo* (1949) und Jenny Alonis *Zypressen zerbrechen nicht* (1961).

In Brods *Unambo* empfindet der Protagonist das Dilemma zwischen idealistischem Staatsbildner und zynisch-bohemienhaftem Nutznießer buchstäblich am eigenen Leib. Er vertraut sich einer (Höllen-)Maschine an, die seine Person nicht einfach nur in zwei unterschiedliche Persönlichkeiten spaltet, sondern tatsächlich in zwei Personen zerteilt. Sein böses Ich ist in den Bars und Restaurants von Tel Aviv zu Hause, sein gutes Ich setzt sich in Kampfhandlungen für den neuen Staat ein. Auch wenn das gute Ich von der Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz von Juden und Arabern zutiefst überzeugt ist und sich ‚eigentlich‘ als Pazifist versteht, sieht es sich aufgrund seiner Überzeugung von der Notwendigkeit eines jüdischen Staates angesichts der Erfahrung der Shoah dazu genötigt, zu den Waffen zu greifen. Da die Araber seine Überzeugung nicht teilen, muss er gegen sie kämpfen. Selbstverständlich verlangt er, der reflektierte Idealist, sich immer wieder eine Überprüfung seiner Grundsätze und der daraus erwachsenden Handlungen ab.

Er beschloß, einige Hauptlinien nicht zu vergessen. Erstens: Man hat uns überfallen. Schuldig sind die Araber, mehr noch die Bevinisten. Ich sage absichtlich nicht Briten. Habe zu viel Hochachtung vor der britischen Nation, um sie mit ihrem jetzigen zufälligen Lenker zu verwechseln. Zweitens: In der Abwehr sind auch auf unserer Seite Übergriffe geschehen, die man gutmachen muß, sobald als möglich. Drittens und überhaupt: Unser

⁷ Dieses Bild ist früheren Debatten um eine binationale Staatenlösung verpflichtet, wie sie in den 1920er Jahren u. a. von Mitgliedern des Prager Kreises geführt wurden, dem auch Max Brod zugehörte (vgl. Schumsky 2011).

Staat wird ein reiner Staat sein oder er wird gar nicht sein. Ein gerechter Staat – und mehr noch, [...], ein in seine Minderheit verliebter Staat. Oder das Ganze ist sinnlos gewesen“ (Brod 1949, 244f).

In Brods *Unambo* ist eine Versöhnung zwischen idealistischem und zynischem Ich nur im Tod möglich. Am Ende des Romans zahlt der Protagonist für die mangelnde Bereitschaft sich für eine der beiden Lebensformen – nämlich die ‚gute‘ – aus voller Überzeugung zu entscheiden, mit seinem Leben. Es ist gleichwohl ein *happy end* – die friedvollen Züge des Toten legen davon Zeugnis ab: der Protagonist hat in den jüdisch-arabischen Kampfhandlungen sein Leben für einen jungen Juden geopfert.

Zwölf Jahre nach Brods *Unambo* erscheint Jenny Alonis Roman *Zypressen zerbrechen nicht*. Auch in Alonis Roman ist ‚der Bohemien‘ das Feindbild. Auch in diesem Roman steht eine überzeugte Pazifistin im Zentrum, die als Soldatin in Kampfhandlungen eintritt. Allerdings handelt es sich hier nicht um die jüdisch-arabischen Kampfhandlungen. Die Protagonistin meldet sich als Freiwillige, um an der Seite der Engländer in den Krieg gegen Nazideutschland zu ziehen.

Auch die Figur in diesem Roman muss ihr Ich aufspalten, weil die Widersprüche, denen sie sich ausgesetzt sieht, nicht in einer Person zu vereinen sind. Nicht dem Hader zwischen jüdischem Bohemien und aufrechtem Kämpfer im jüdisch-arabischen Krieg entspringt jedoch diese Spaltung. Sie muss im Dienste des Überlebens vollzogen werden um das alte, von traumatischen Erinnerungen heimgesuchte Ich, dem die Flucht aus Deutschland noch gelang, von dem Ich zu trennen, das sich in Palästina eine neue Existenz aufbauen möchte. Wird die Ich-Erzählerin Helga bei der Überfahrt nach Palästina von ihren Kameraden in Hagar umbenannt ohne damit einen Identitätswechsel verbinden zu können, so wird sie am glücklichen Ende des Romans schließlich diesen Namenswechsel als einen identitätsstiftenden akzeptieren und mit Leben füllen können.

Zwar spaltet sich Hagar ganz am Ende des Romans noch einmal. Doch geschieht dies auf eine Weise, die deutlich macht, wie viel sich in der Zwischenzeit verändert hat. Denn nun handelt es sich nicht mehr um eine die Identität zerstörende Spaltung der *Persönlichkeit* der Protagonistin in Helga/Hagar. Beschrieben wird vielmehr eine den politischen Erfordernissen der Zeit geschuldete Spaltung der *Person* – so konkret wie in Max Brods Roman *Unambo* und doch ganz anders. Bei Jenny Aloni tritt die in den Krieg ziehende Hagar in einen Dialog mit ihrem Spiegelbild ein, das ihr aus einer Pfütze freundlich entgegenblickt. Dieses sichert ihr zu, es werde so lange in Israel auf sie warten bis sie wiederkehrt. Das wahre Ich also, die friedliebende Pazifistin, verbleibt in der neuen Heimat Palästina. Von dort aus entsendet es seine Soldatin, die im

gerechten und notwendigen Kampf gegen die Nationalsozialisten nach Europa zieht. Diese Passage ist so gestaltet, dass in den Metaphern, die der alten Heimat abgewonnen wurden, der Persönlichkeitswechsel Hagars noch einmal sprachlich nachvollzogen wird. Es ist ein bewusst vollzogener Lernprozess, der am Ende zu einer Habitualisierung im Umgang mit der neuen Sprache und Kultur führt – und mit ihr zu einer neuen Persönlichkeit.

Eine junge Frau lächelte ihr ernst entgegen. Ihr Haar war braun und glatt. Braun wie die Früchte der Kastanien. Aber Kastanien gab es hier nicht, nur drüben und in dem versinkenden Reich sich erinnernder Träume. Braun wie die dunklen Schoten des Brotfruchtbaumes war das Haar. Seine Strähnen hingen wie die Gerten der Trauerweide, wie die Zweige der hochstämmigen Eukalyptusbäume, verbesserte sie. [...] Unter der geraden Stirn ruhten die schilfgrünen Augen, träumten wie Papyruswedel in den Tümpeln der Sümpfe. „Leb wohl, Hagar“, flüsterte das Bild. „Ich warte auf dich hier vor deinem Zimmer auf dem Dach über den Hügeln Jerusalems. Vergiß nicht, daß du hier zu Hause bist. Leb wohl, Hagar, und vergiß es nicht“ (Aloni 1990, 162).⁸

Max Brod und Jenny Aloni gelten als die prominentesten Vertreter der deutschsprachigen Jekkes-Literatur nach 1945. In ihren Werken entwickeln sie die Vorstellung von einem ‚reinen Staat‘ in Palästina. Allen Unterschiedlichkeiten zum Trotz – allen voran die bemerkenswerte Verschiebung der Kampfhandlungen von den jüdisch-arabischen Auseinandersetzungen bei Brod zur Teilnahme am Krieg gegen Nazideutschland bei Aloni – weisen beide Romane entscheidende Gemeinsamkeiten auf. Erstens: Beide Romane formulieren die Überzeugung, dass angesichts der Erfahrung der Shoah der neue Staat eine Notwendigkeit darstellt. Diese Überzeugung formulieren sie in Romanen, deren Handlung in der britischen Mandatszeit spielt, erzählt werden also Staats(be)gründungsgeschichten. Mit dieser Überzeugung verbunden ist die Forderung, dass der neue Staat moralisch gut sein muss bzw. die Beschreibung eines moralisch guten Staates.⁹ Zweitens: Dementsprechend sind die Vertreter dieses Staates gut, sie sind überzeugte Pazifisten. Wenn sie kämpfen und töten, dann nur gegen das zweifelsfrei Böse, gegen Nazideutschland. Wenn sie gegen die Araber kämpfen, dann nur zu Verteidigungszwecken: um die Gefahr abzuwenden, (noch einmal) zu Opfern zu werden. Damit ist auch diese Begründung unmittelbar mit dem Shoah-Diskurs verknüpft. Und schließlich sind es in Brods

⁸ Es gelingt Hagar allerdings nicht, die traumatischen Erinnerungen von Helga mit der neu ausgebildeten Persönlichkeit hinter sich zu lassen; sie hofft darauf, dass sie im Laufe der Zeit verblasen werden.

⁹ Werden soziale Missstände beschrieben, etwa die problematischen Zustände in einem armen orthodoxen jüdischen Viertel Jerusalems, so verbindet sich mit ihnen stets das Bemühen, diese tatkräftig zu beheben. In diesem Fall nehmen sich die Ich-Erzählerin und ihre Freunde als Lehrer der unterprivilegierten Kinder an.

Roman auch ‚eigentlich‘ gar nicht die Araber, gegen den sein Protagonist kämpft, sondern die schlechte Politik der britischen Mandatsregierung. Drittens: Die Vertreter dieses Staates sind überzeugte Humanisten. Sie haben klare Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit, beschränken diese Vorstellungen jedoch auf ihr ‚gutes‘ Land und auf seine jüdische Bevölkerung.¹⁰

3 Das ‚andere Deutschland‘ der Deutschen Demokratischen Republik: Arnold Zweig und Louis Fürnberg

Es kann kaum überraschen, dass Gegenentwürfe zu einer in diesem Sinne staats(be)gründenden Literatur in literarischen Werken aufzufinden sind, die sich der Idee einer sozialistischen *Internationale* verschrieben haben. 1945 – also bereits vier Jahre vor der Veröffentlichung von Max Brods *Unambo* – berichtet der nach Haifa emigrierte Arnold Zweig seinem im Jerusalemer Exil lebenden Freund Louis Fürnberg, dass er mit ersten Aufzeichnungen zu einem Roman begonnen hat, der den Titel *Traum ist teuer*¹¹ tragen soll. Die Handlung des Romans spielt in der Zeit zwischen 1933 und 1945. In ihrem Zentrum steht ein deutscher Jude, der nach Palästina auswandert, um dort im Privaten wie im Politischen seine Träume zu verwirklichen. Dafür trennt er sich von seiner Frau, die es vorzieht, die Wartezeit des Exils in Amerika zuzubringen. Ihre Entscheidung gegen Palästina erklärt sie ihrem Mann so:

„Alle Nationalisten sind einander gleich, alle Nationalsozialisten auch. Damals sahen wir mit Vergnügen den frischen mitteleuropäischen Geist im jüdischen Schulwerk Palästinas. Heute strebt man, [...], danach, Platon und Aristoteles durch krausen Rabbinismus zu ersetzen, die griechische Antike und Philosophie durch die jüdische, jene Mittelmeerantike durch ‚unsere‘. Das kennen wir – klingt prachttvoll; aber was kommt dabei heraus? Zurück ins Ghetto!“ (Zweig 1983, 37)

Zusammen mit seiner jungen Geliebten geht der Protagonist nach Israel und beteiligt sich dort – ebenso wie der Protagonist in Max Brods *Unambo* – an den jüdisch-arabischen Auseinandersetzungen. Die Erfahrungen, die er in

¹⁰ So wendet sich die Förderung arabischer Kinder in Jenny Alonis Roman *Zypressen zerbrechen nicht*, einfach nur an Kinder, die benachteiligt sind und nichts für die politischen Verhältnisse im Land können, nicht aber gegen die Politik der englischen Mandatsmacht.

¹¹ Zweig erwähnt die ersten Arbeiten zu seinem Roman erstmals in einem Brief an Fürnberg vom 3. Oktober 1945 (Fürnberg/Zweig, 134).

Palästina macht, werde ihm jedoch – sehr im Unterschied zu dem Protagonisten Brods – zu einer Ent-Täuschung, zu einem Erwachen aus seinen privaten, vor allem aber aus seinen politischen Träumereien. Im Rückblick analysiert er seine Entscheidung für Palästina als eine ‚typisch deutsche‘ Fehlentscheidung, in diesem Sinne nicht grundverschieden von der ‚typisch deutschen‘ Fehlentscheidung der in Deutschland verbliebenen Massen, die Hitler wählten.

Manchmal fasse ich mich jetzt an die Stirn und wundere mich. [...]. Wie konnte ich, das frag ich mich erst heute, die tiefe Gemeinsamkeit übersehen, die mich, meinen Zustand beglückter Tatbereitschaft, mit den Menschen innerlich verband, fast gleichsetzte, die mich vertrieben hatten, um ein Tausendjähriges Reich zu starten? Ihr Messias war erschienen mit Stirnlocke, Schnurrbärtchen, brauner Bluse und Ledergamaschen, und er redete mit Zungen und Lungen. Auch der meine sollte erscheinen, unpersönlich und überpersönlich, der Mann der Masse, der neue Volkssozialist, der Prophetensprößling, der jüdische Landarbeiter, Bauarbeiter, Chauffeur. Ihn würden erfrischende Impulse durchströmen aus der Berührung mit der alten Erde (Zweig 1983, 61f.).

Am Ende des Romans zeichnet es sich ab, dass der Protagonist wieder nach Deutschland zurückkehren wird, in das ‚andere Deutschland‘ der Deutschen Demokratischen Republik. Seine Erinnerung an Palästina wird bestimmt bleiben von einem Gefühl der Dankbarkeit dem Land gegenüber, das dem Bedrängten Zuflucht gewährte. Aus dieser Dankbarkeit leitet sich jedoch kein Gebot der unbedingten Loyalität ab. Der ent-täuschte Protagonist ist überzeugt von der politischen Fehlentwicklung des Landes, zu deren Zeuge er in den Jahren seines Exils geworden ist.

Es ist bezeichnend, dass sich auch Zweig in seinem Roman um das Bild der Persönlichkeitsspaltung und der Trennung bemüht. In diesem Fall ist es die Geschichte eines Ehepaares, das erst zusammen ein Ganzes ergibt. Am Ende des Romans wird auch die Ehefrau des Protagonisten ihr Exilland wieder verlassen, obgleich sie in Amerika gut zurechtgekommen ist. Die beiden Eheleute, die ihre Trennung im wohlwollenden Einvernehmen vollzogen und sich gar nicht erst voneinander hatten scheiden lassen, werden im ‚anderen Deutschland‘ wieder zusammenkommen.

Viele Jahre nach den ersten Entwürfen, wird der Roman *Traum ist teuer* 1962 veröffentlicht. Zu diesem Zeitpunkt ist sein Autor Arnold Zweig längst schon wieder nach Deutschland zurückgekehrt, und auch er hat sich für das ‚andere Deutschland‘ der DDR entschieden. Louis Fűrberg, der Briefpartner und Freund aus den Zeiten des Exils, ist maßgeblich an der Remigration Zweigs beteiligt. Fűrberg, der bereits 1946 nach Prag und 1954 nach Weimar ging, umwirbt den noch bis 1948 mit dem Gedanken an eine Emigration nach Amerika spielenden Arnold Zweig mit Engels- und mit Teufelszungen, doch wieder zurück nach Deutschland zu kommen. Fűrberg gibt Zweig die Zusicherung, man werde ihn in Deutschland mit offenen Armen empfangen – was in

der Tat der Fall war –, und er droht ihm zugleich mit der bereits in den Tagen des Exils vorgetragenen Befürchtung, in der Fremde werde Zweig sein sprachliches Potential einbüßen, wie es schon vielen Autoren vor ihm geschehen sei, die nach Amerika emigrierten.¹²

Zweigs Roman stellt möglicherweise nicht nur eine Ausarbeitung früherer Aufzeichnungen, sondern auch eine Hommage an Louis Fürnberg dar, der 1957 verstirbt und in den Jahren des Exils sehr viel schärfer als er auf die politischen Verhältnisse in Palästina geblickt hatte. Am 6. Oktober 1945 schreibt Fürnberg in einem Brief an Arnold Zweig von Jerusalem nach Haifa:

Sonntag hatte ich eine Debatte mit einem 16jährigen Hitlerjungen jüdischer Konfession und habe seither den Eindruck, als ob es hier selbst für eine re-education zu spät wäre. Je jüdischer man wird, d. h. je mehr einem diese unausdenkbare Tragödie der Juden im Faschismus zertrümmert, desto ekliger ist dieses barbarische Theater, das man jetzt hier drumherum aufführt. Und umso gewisser, daß es Europa, und zwar das neue, sein wird, das die Reste der Judenheit auffängt und erhält. Es ist alles zum Schreien hier, was soll man tun? Der erschwerende Umstand ist diese gleichfalls barbarische, grundfalsche Sentimentalität der ‚gojischen Welt‘, die mit der Gutmeinung, „laßt sie nach Palästina, öffnet die Tore“, das ihrige zum künftigen neuen Massaker beiträgt (Fürnberg/Zweig, 136 f.).

Im Sinne Fürnbergs formuliert Arnold Zweigs Roman *Traum ist teuer* eine sozialistische Absage an den verlogenen Pazifismus und den apolitischen Humanismus der Juden in Palästina. Die Übereinstimmung ihrer beider Überzeugungen beschwört Louis Fürnberg in einem Brief an Arnold Zweig aus dem Juli 1948:

Sie nun, lieber Arnold Zweig, zweifelten nicht einen Augenblick daran, wo in diesem Kriege immer der Platz der Juden sein mußte: in der großen Front nämlich, die alle vom Imperialismus Bedrohten und Verfolgten vereint. [...] Sie wissen, dass die jüdischen Kapitalisten und Faschisten Palästinas um nichts besser sind als ihre internationalen Kollegen und dass die jüdischen Arbeiter und Kleinbauern des Landes genau so geschunden und ausgebeutet werden wie das Proletariat in irgendeinem kapitalistischen Land der Welt. Sie haben den von den jüdischen und arabischen Reaktionären geschürten Chauvinismus gebrandmarkt und sind oft genug für das friedliche Zusammenleben der beiden Völker, für jüdisch-arabische Solidarität im Kampf gegen die eigenen Feinde und landfremden Kolonialimperialisten aufgetreten (Fürnberg/Zweig, 188 f.).

Im Einklang mit der von Fürnberg beschriebenen Überzeugung weist Zweigs Roman die staats(be)gründende Funktion der Shoaherzählung für Palästina/

¹² Fürnberg führt in seinem Brief als abschreckende Beispiele prominente Autoren wie Bertolt Brecht, Heinrich Mann, Lion Feuchtwanger an, die in das kapitalistische Amerika ausgewanderten. Von ihnen sieht er sich als überzeugter Sozialist verraten, nicht zu reden „von den Komödianten unter den Dichtern, die in Amerika zum geistigen Lumpenproletariat wurden, wie Werfel und seinesgleichen. Das sind Scheußlichkeiten“ (Fürnberg/Zweig, 132).

Israel zurück. In keiner Weise, so auch die Überzeugung, die der Roman bekundet, entspricht Palästina/Israel den ‚Reinheitsgeboten‘ wie Brod oder Aloni sie postulieren. Deutschland wiederum, dies ist die psychoanalytisch inspirierte Überzeugung des Protagonisten in Zweigs Roman, kann von seinem ‚teuren Traum‘ geheilt werden – allerdings nur in und durch Deutschland, und nur durch die Unterstützung, die dem ‚anderen Deutschland‘ der Deutschen Demokratischen Republik durch die Sowjetunion zukommt. Auch dieser Roman erzählt also eine staats(be)gründende Geschichte, allerdings unter anderen Vorzeichen.

4 Eine zweifache Subversion der Staats(be)gründungserzählungen: Edgar Hilsenrath

Um Ende der 1970er Jahre die Verschränkung des Shoah- und Jekkesdiskurses mit den Staats(be)gründungserzählungen der DDR und Palästinas/Israels kritisch hinterfragen zu können, ist offenbar ein Umweg über Amerika erforderlich. Edgar Hilsenraths Groteske *Der Nazi & der Friseur* wird 1968/69 in deutscher Sprache verfasst und ins Englische übersetzt, er erscheint 1971. Obgleich der Roman erfolgreich ist, dauert es sechs Jahre bis er 1977 im deutschen Original bei einem kleinen Verlag in Westdeutschland herauskommt.

Auch Hilsenraths Roman treibt ein doppeltes Spiel, doch ist es keines mit gespaltenen Persönlichkeiten, ganz im Gegenteil: sein Protagonist ist vollkommen eins mit sich. Nur für die anderen benötigt er eine zweite Identität. Er ist ein ehemaliger deutscher Nationalsozialist: der Massenmörder Max Schulz. Um nach 1945 seiner Strafe zu entgehen, eignet er sich die Identität des ermordeten Itzig Finkelstein an; da er selbst dessen Mörder ist, kann er sicher sein, dass Finkelstein ihm nicht eines Tages seine neue Identität streitig machen wird. Begünstigt wird dieser Identitätswechsel durch das ‚jüdische‘ Aussehen von Max Schulz, das dem Zerrbild einer Stürmer-Karikatur entspricht.

Max Schulz kann bereits auf der Überfahrt nach Palästina feststellen, dass man für die ‚handwerklichen‘ Kenntnisse, die er als Massenmörder mitbringt, bei der Haganah gute Verwendung hat. Auch mit seinen durch den Nationalsozialismus geprägten Auffassungen von der ‚Reinheit‘ von Rasse und der Nation trifft er in Palästina auf große Zustimmung.

Unter dem angenommenen Namen Itzig Finkelstein erhält er eine Anstellung in einem Frisiersalon in Tel Aviv. Dort verkehren ausschließlich deutschsprachige Kunden, seine Kollegen sprechen deutsch, geführt wird der Salon

von einer Chefin, „eine preußische Jüdin, die Preußen nicht vergessen kann“ (Hilsenrath 2004, 334). Das eiserne Kreuz Erster Klasse, das einst ihrem ersten Mann für besondere Verdienste im Ersten Weltkrieg verliehen wurde, trägt sie stets an einer Kette um den Hals. Dementsprechend ist ihr Verhältnis zu Palästina ein außerordentlich distanziertes. Einer ihrer Angestellten teilt ihre Gefühle. Max Schulz, nun Itzig Finkelstein, identifiziert diesen Angestellten sofort als einen

Volksfeind. Reißt Witze über den Zionismus – wir nannten sowas ‚Zersetzung‘ – beleidigt unsere Führer – wir nannten sowas ‚Führerbeleidigung‘ – redet andauernd von der verlorenen Sache – wir nannten sowas ‚Verbreitung von Feindpropaganda und Defätismus‘ – aber was das Schlimmste ist ... [...], der liebt Deutschland. (Hilsenrath 2004, 334–335)

Auch die Chefin des Friseursalons ist und bleibt eine Deutsche, auch wenn sie sich in Palästina jedes offene Bekenntnis dazu verbieten muss. In der verbitterten Erscheinung der Friseurin zeigt Hilsenrath die Schattenseite einer hybriden Existenz, die so nicht gewollt wurde und so nicht angenommen werden kann. Die unterschiedlichen kulturellen und nationalen Zugehörigkeiten dieser preußischen Jüdin verschränken sich nicht elegant zu einem hybriden Lebensentwurf. Vielmehr verknäulen sie sich zu einem unsinnigen und unzugänglichen ‚Individuellsten‘. Es macht sie zu der einsamen Bewohnerin eines ‚dritten Raumes‘, den niemand mit ihr teilt und in dem nicht einmal sie selbst zu Hause ist.

In Hilsenraths Roman ist der Kibbuz der einzige Ort in Palästina, an dem man für die Fähigkeiten und Kenntnisse des Massenmörders Max Schulz keine Verwendung hat. Darin artikuliert der Roman eine Wertschätzung der Kibbuzbewegung, wie sie in vielen Romanen formuliert wird, in denen die Kibbuzbewohner als die großen Idealisten eines ansonsten zunehmend verkommenen Ideals von Gemeinschaftlichkeit gesehen werden. In dieser Wertschätzung wie auch in der scharfen Kritik, die Hilsenrath in dem gesamten zweiten Palästina-Teil seines Romans an dem Verhältnis von Juden und Arabern übt, kann er durchaus an jene Kritik anschließen, wie sie Autoren wie Zweig und Färnberg äußerten. In einem wesentlichen Punkt jedoch unterscheidet sich die Position, die Hilsenraths Roman *Der Nazi & der Friseur* vertritt, von jener, wie sie in Werken formuliert wird, die sich zum ‚anderen Deutschland‘ der DDR bekennen. Der Roman erkennt und anerkennt die Bedeutung, die Israel als Zufluchtsort für die traumatisierten Überlebenden der Shoah hat. Zugleich aber verweigert er sich jeder ‚staatstragenden‘ Funktionalisierung dieser Anerkennung.¹³

¹³ Der Roman kennzeichnet die Erzählung von der „Auferstehung des jüdischen Volkes“ als einen kreisenden, „seltsamen Reigen“ (Hilsenrath 2004, 324).

Der Nazi & der Friseur wurde in Deutschland mit einer bemerkenswerten Verzögerung veröffentlicht, und er wurde dann noch einmal mit einer nicht minder bemerkenswerten Verzögerung rezipiert. Erst im Zusammenhang mit dem Interesse an den Erzählverfahren der sogenannten zweiten Generation ist der Roman wieder in den Blick gerückt und breiter als zuvor zur Kenntnis genommen worden. Dieser Rezeptionskontext führte allerdings zu einer einseitigen Rezeption des Romans, die an frühen Formen der Groteske als Gegengewicht zum deutschen ‚Betroffenheitsgestus‘ interessiert war. Die Kritik an der staatstragenden Palästina/Israel-Erzählung wurde darüber weitgehend vernachlässigt.¹⁴

5 Das Bild der Jekkes in der deutsch-jüdischen Literatur der Gegenwart: Minka Pradelski, Adriana Altaras, Doron Rabinovici

Erst in der Literatur der sogenannten dritten Generation geraten die Jekkes wieder in den Blick. Die große Zahl der deutschsprachigen Einwanderer, die einst über ein reichhaltiges kulturelles Leben mit eigenen Zeitungen und Theatern verfügte, ist inzwischen zu einem kleinen Grüppchen zusammengeschmolzen, das kaum noch seinen Platz unter den vielen anderen Gruppen von Einwanderern zu behaupten vermag. So beschreibt es Minka Pradelski in ihrem 2005 erschienenen Roman *Und da kam Frau Kugelmann*. Frau Kugelmann, eine Überlebende aus Będzin, die in Israel eine Familie gegründet hat, passt in den Hotelhallen Tel Avivs junge Reisende ab, die sich auf die Spuren ihrer Familiengeschichten begeben haben. Ihnen erzählt sie ihre eigene Geschichte, die Geschichte von der Ermordung ihrer Angehörigen und die Geschichte ihres Exils. Ihren eigenen Kindern hat Frau Kugelmann diese Geschichte nie erzählt; um sie erzählen zu können, braucht sie fremde Zuhörer. Umgekehrt brauchen die jungen Zuhörer die alte Frau Kugelmann. Denn sie stammen ihrerseits aus Familien von Überlebenden, in denen die eigenen Eltern nichts erzählt haben. Durch die Begegnung mit der ‚runden‘ Jekkin Frau Kugelmann, die sie in Israel kennen lernen, rundet sich schließlich auch ihre eigene biographische Erzählung.

„Vielleicht“, sagt Frau Kugelmann und starrt ins Leere, „sollten alle Überlebenden ihre Geschichten fremden Kindern erzählen, weil es mit den eigenen so schwierig ist.“

¹⁴ Vgl. hierzu auch Braese 2001, 456.

Wir schweigen minutenlang.

„Dann würden Tausende aus aller Welt nach Israel reisen, deren Eltern nicht zu ihnen sprechen konnten und die jetzt alles wissen wollen“, sagte ich mit belegter Stimme. „Überall würden sich Grüppchen von Erzählern bilden, auf den Parkbänken, am Meer, auf der Straße, in den Cafés. Es gäbe keine Aufteilung mehr zwischen Arm und Reich, Jung und Alt, Mann und Frau. Im ganzen Land gäbe es nur noch Zuhörer und Erzählende.“ (Pradelski 2005, 220)

Angeichts des Sterbens der Zeitzeugen, das in dem Roman in der Begegnung der beiden Frauen mit bedacht und thematisiert wird, findet mit der Vision vom Erzählland eine Neufassung der staats(be)gründenden Erzählung von Israel als dem konkreten geographischen Ort statt. Hier ist das der jüdischen Geschichte und Identität zugehörige Totengedenken in quasi-familiären Erzählgemeinschaften möglich. Entwickelt wird so die Utopie eines deutsch-jüdischen Erzählens, das sich in den Dienst einer allgemeinen jüdischen Identitätsfindung nach der Shoah stellt. In Pradelskis Roman erläutert ein irakischer Taxifahrer in Tel Aviv der Besucherin aus Deutschland dieses Selbstverständnis:

Dann schluckt er und fügt leise hinzu: „Meine Familie wurde aus dem Irak vertrieben.“

„Schlimm genug“, sage ich. „Aber niemand wurde vom Holocaust berührt.“

„Trotzdem gehört der Holocaust zu uns.“

„Wieso?“

„Weil wir alle Juden sind“, sagt er schlicht. (Pradelski 2005, 122)

Mit dieser Vision von einem Erzählland, in dem die Generationen zusammenkommen und soziale Unterschiede keine Rolle spielen, konstruiert Pradelskis Roman eine den historischen Entwicklungen angepasste Variante der israelischen Staatsbegründungserzählung; sie wird als ein bewegender utopischer Entwurf markiert.

Gegenentwürfe zu dieser Art von Erzählungen sind von sozialistischer Seite aus in der Literatur der Gegenwart kaum noch zu erwarten. Die Romane, die sich kritisch mit den Funktionalisierungen der Verschränkung von Shoah- und Überlebendendiskursen zum Zwecke der Staats(be)gründung auseinandersetzen, stehen dem Sozialismus, zumindest dem ‚real existierenden‘, überaus distanziert gegenüber. Dementsprechend kommentiert die jüdische Protagonistin in Adriana Altaras' Roman *Titos Brille* (2011) das Buchregal ihrer Verwandten im ehemaligen Jugoslawien so:

„Leben im Sozialismus“ steht dreibändig im Regal. Wenn's nur der Sozialismus wäre! Was ist mit dem noch munter lodernden Hass der Kroaten gegen die Juden? Und mit einer Kirche, die nicht nur zusieht, sondern auf der Welle eines nationalchristlichen Chauvinismus mitsurft? Es ist dieser Cocktail aus Sozialismus, Antisemitismus, Katholizismus und dem neuen Frühlingsnationalismus, der selbst einen Simon Wiesenthal niederstrecken würde (Altaras 2011, 150).

Die Protagonistin in Adriana Altaras' Roman verließ Jugoslawien als Kind, traumatisiert durch die Erfahrung des Bürgerkriegs. In Deutschland fand sie mit ihren Eltern Zuflucht in Gießen, einer Stadt in der Nähe von Frankfurt am Main. Dort hat sie ihre Jugend verbracht. Einmal, kurz nach dem Abitur, erwog sie nach Israel auszuwandern – und kam mit den alten Jekkes in Kontakt.

Ich wurde von einem Freund meiner Eltern abgeholt, einem ehemaligen Bürgermeister von Natanya. Ein alter Jecke, so um die achtzig. Er war gebürtiger Gießener und hatte die Stadt noch mehrmals besucht, immer dann, wenn „Gießen seine Juden einlud“. Ein Besserwisser vor dem Herrn, der mit seiner rechtzeitigen Flucht aus Nazideutschland selbst vor den Toten noch angab.

Er hielt mir einen kurzen Vortrag über die Wichtigkeit des Immigrierens. Dann brachte er mich zu seinem Lieblings-Kibbuz, in der Nähe von Haifa [...].

Der Kibbuz, ebenso ehemals wie der Bürgermeister, war auf Hühnerzucht und Baumwolle spezialisiert. Das Durchschnittsalter betrug an die siebzig, mit geringen Ausnahmen. [...] Früher war Neve Yam, so hieß der Kibbuz, ein junger, aufblühender Kibbuz gewesen. Jetzt waren die Jugendlichen beim Militär und die *volunteers* halfen bei der Baumwollente oder der Versorgung der Hühner. Es gab neben mir noch fünf weitere. Sie waren alle aus Südafrika, sehr blond und vollkommen zugekiff. Israel war ihr Drogen-Mekka (Altaras 2011, 203).

Der Versuch eines jüdischen Lebensentwurfs jenseits von verkrampften deutschen Einladungskulturen und jenseits eines zum Zerrbild gewordenen jekkeschen Lebens in Israel führt die Protagonistin schließlich nach Berlin. Dort lässt sie sich nieder und heiratet einen nichtjüdischen Deutschen; seine Charakterzüge definiert der Roman bezeichnenderweise nicht national als ‚typisch deutsch‘ sondern regional, als die eines ‚typischen Westfalen‘.

Im Zentrum des Romans von Adriana Altaras steht die Alltäglichkeit jüdischen Lebens in Deutschland heute. Einen großen Raum nimmt dabei die kritische Reflexion des deutschen Umgangs mit der Shoah ein. In die Zeit der Romanhandlung fallen Theaterproben der Protagonistin, die Schauspielerinnen ist, zu einem Stück, das sich *Trauer to go* nennt. Im Anschluss an eingeführte Schreibweisen der ‚zweiten Generation‘ ist der Roman im tabubrechenden Plauderton gehalten. Seine kluge und komische Reflexion des deutschen Shoahdiskurses hat ein Pendant in der zwar sehr viel weniger umfangreichen und sehr viel weniger differenziert thematisierten, dafür aber nicht minder despektierlichen Darstellung der alten Jekkes und ihrer jungen Besucher im Israel von heute.

Der ein Jahr vor Adriana Altaras' Roman veröffentlichte, eingangs zitierte Roman *Andernorts* von Doron Rabinovici erlaubt sich einen ebenfalls komischen, doch sehr viel ruhigeren und genaueren Blick auf die Jekkes von damals und auf das moderne Israel von heute. Er leistet dies im durchaus kritischen Blick auf seinen Protagonisten Ethan Rosen, den „Spezialisten für hybride

Lebensformen“. Dieser nämlich macht in dem Roman sehr bald schon keine besonders gute Figur mehr. Anlass ist der Umstand, dass sich bei seinen Eltern, bei Dana und Felix Rosen, plötzlich ein Sohn meldet, der in ihnen endlich seine Eltern wiedergefunden zu haben meint. Die Situation ist insofern besonders pikant, als ausgerechnet dieser Bruder der schärfste Konkurrent von Ethan Rosen an der Wiener Universität ist. Während die Eltern den verlorenen Sohn mit offenen Armen empfangen, kommt es zwischen den Brüdern zu Zwistigkeiten. Die Auseinandersetzungen eskalieren. Schließlich aber müssen die beiden Männer nach einem Gentest erkennen, dass *weder* der eine *noch* der andere der Sohn von Felix Rosen sein kann. Durch Auschwitz zeugungsunfähig geworden, hatte Felix damals einen Freund gebeten, an seiner statt ein Kind mit seiner Frau Dina zu zeugen. Ethan ist in dem Glauben aufgewachsen, der leibliche Sohn von Felix zu sein, ist dies aber ebenso wenig wie sein Konkurrent Rudi Klausinger.

Wider besseres Wissen hält Ethan Rosen an seinem Alleinanspruch auf Sohnesschaft fest. Am Ende wird es jedoch sein ‚Bruder‘ Rudi sein, der die angemessenen Worte der Würdigung bei der Trauerfeier für den inzwischen verstorbenen Felix Rosen findet.

„Felix ist tot! Hört ihr? Ich bin ihm erst vor kurzem begegnet. Aber Felix war wie ein Vater zu mir, und zwar nur, weil ich nach einem suchte. Er ging nicht in die Synagoge. Er lebte nicht nur in Israel. Er arbeitete auf allen Kontinenten und mit Menschen aus vielen Ländern. Sein Jerusalem war andernorts und überall zugleich. Er war im Zwischenraum zu Hause, wo ein Mensch auf den anderen trifft.“ (Rabinovici 2010, 285)

Der Jekke, von dem dieser Roman erzählt, war ausgesprochen kein ‚Jackenträger‘. Ausgerechnet ihn, den Auschwitzüberlebenden, versieht der Roman mit einem sprechenden Namen – Felix, der Glückliche. Er wird als ein wahrer Bewohner des ‚dritten Raums‘ beschrieben, in privaten wie in politischen Zusammenhängen. In Israel hat er gewohnt, im Zwischenraum war er zu Hause. Sein Sohn Ethan dagegen, der Wiener Spezialist für hybride Lebensformen, erweist sich all seiner Weltläufigkeit und ausgedehnten Reisetätigkeit zum Trotz als ein überaus ängstlicher Türhüter des ‚dritten Raumes‘.

6 Ausblick: Olga Grjasnowa

Nicht zwingend müssen sich die Bewohner des Zwischenraums in der jüngeren deutsch-jüdischen Literatur jenseits der akademischen Diskurse aufhalten, wie dies die eingangs skizzierte Forderung nach einem ‚einfachen Erzählen‘ nahe-zulegen schien. In Rabinovicis Roman steht die Figur des Bruders für diese

Überzeugung ein und auch die Entwicklung, die Ethan Rosen am Ende schließlich durchläuft, legt dies nahe.

Die alten Jekkes müssen nicht mehr notwendig die Instanz sein, vor der deutsche Juden ihr Deutsch- und Jüdischsein verantworten. 2012 erscheint der Roman *Der Russe ist einer, der Birken liebt* von Olga Grjasnowa. Er spielt zu einem großen Teil in Israel. Seine Protagonistin ist die Enkelin jüdischer Shoah-Überlebender aus Aserbaidzhan. Es ist für ihre Eltern daher zunächst ganz unvorstellbar, einen Ausreiseantrag nach Deutschland zu stellen, als die Situation in Aserbaidzhan zunehmend bedrohlicher wird. Noch unvorstellbarer ist es allerdings für sie, einen Ausreiseantrag nach *Israel* zu stellen; das Land erscheint ihnen allzu fremd und kriegsbedroht. Als ihnen keine andere Wahl mehr bleibt, entscheiden sie sich schließlich doch, der existentiellen Not gehorchend für die Ausreise nach Deutschland.¹⁵

In Deutschland wächst die Protagonistin in einer multikulturellen Umgebung auf, im Gallusviertel, einem Stadtteil von Frankfurt am Main. Als junge Frau verliert sie nach dem Tod ihres deutschen Freundes den Halt. Sie rettet sich nach Tel Aviv. Doch für ihr verstörtes Ich steht dort keine feste ‚jüdische‘ Hülle bereit, in die sie hineinschlüpfen und die ihr wieder neuen Halt geben könnte. Schließlich ergreift ihr türkischer Freund Cem die Initiative und holt sie wieder nach Hause zurück, ein Zuhause, das wie auch bei Adriana Altaras regional – ja, noch kleinteiliger: stadtteilbezogen – definiert wird.

„Komm nach Hause!“

„Deutschland? Zu Hause?“

„Ich spreche nicht von Deutschland, was da los ist, das weißt du ja selbst. Ich meine Frankfurt, Gallus.“ (Grjasnowa 2012, 223)

Dass die Protagonistin sich Israel nicht als neue Heimat aneignen kann – so wie es etwa Helga/Hagar in Jenny Alonis *Zypressen zerbrechen nicht* gelingt – begründet der Roman mit einer doppelten Verweigerungshaltung der Protagonistin. Sie verzichtet darauf, sich mit der Shoah-Geschichte ihrer Großeltern und mit ihrer eigenen Vertreibungsgeschichte in die (Be)Gründungserzählung des Staates Israel einzuschreiben. Eine Funktionalisierung der Shoaherzählung, mit der sie sich während ihres Aufenthaltes in Israel immer wieder konfrontiert sieht, lehnt sie als „Judenmonopoly“ ab. Ihre Ablehnung dieser Erzäh-

¹⁵ „Nach 1994 sagte meine Mutter, sie würde niemals dieses Land betreten, dort sei die Asche noch warm. Meine Großmutter war eine Überlebende. Neun Monate später stellten meine Eltern einen Einreiseantrag bei der deutschen Botschaft. 1995 wurde unser Antrag genehmigt, [...]. 1996 waren wir in Deutschland. 1997 dachte ich zum ersten Mal über Selbstmord nach“ (Grjasnowa 2012, 51).

lung geht einher mit der Zurückweisung einer idealisierenden Erzählung von Deutschland, denn, wie es ihr Freund Cem es formuliert, was „dort los ist, das weißt du ja selbst (Grjasnowa 2012, 223).“

Dem Pathos Max Brods – „Unser Staat wird ein reiner Staat sein oder er wird gar nicht sein“ (Brod 1949, 244 f.) – begegnet dieser Roman mit einem Gespräch, das er seine Protagonistin mit einer nichtjüdischen deutschen Israelbesucherin auf der Terrasse des österreichischen Hospizes in der Altstadt von Jerusalem führen lässt. Darin kommt sowohl eine Distanzierung von der Politik Israels wie eine scharfe Zurückweisung der antisemitischen Prägung dieser Kritik zum Ausdruck, die verlangen zu können meint, dass Juden aus der Erfahrung der Shoah ‚ihre Lehre‘ gezogen haben sollten.

„Wenn man das hier sieht, diese Ungerechtigkeiten in den Abendnachrichten, kriegt man einen richtigen Hass auf die Juden. Es ist doch klar, wer der Schwächere ist, das Opfer“, sagte sie und wischte sich den Schweiß von der Stirn. „Was die alles mit den Palästinensern gemacht haben, dabei müssten sie es doch besser wissen.“

„Die deutschen Lager waren keine moralischen Besserungsanstalten“, sagte ich.

Sie sah mich verunsichert an, lachte und stopfte den austrofaschistischen Strudel in sich hinein.“ (Grjasnowa 2012, 251).

Am Ende des Romans – das in vielerlei Hinsicht offen ist, in dieser einen aber nicht – wird die Protagonistin Tel Aviv verlassen, um in Wien eine Prüfung als Übersetzerin abzulegen. Ihr Freund Cem hat sie zu dieser Prüfung angemeldet, denn er ist überzeugt von der Notwendigkeit einer guten Ausbildung und umfassender Bildung. Nur auf diese Weise können die erworbenen Lebenserfahrungen – in seinem eigenen Fall: die vielfältig erlittenen Zurücksetzungen eines türkischen Jungen in einem deutschen Schulsystem – in die wirksame Währung eines Spezialisten für hybride Lebensformen umgemünzt werden. In der Schlusssequenz des Romans beobachtet er gemeinsam mit der Protagonistin am Stand von Tel Aviv einen kleinen russischen Jungen mit seiner Großmutter. „Noch denkt er, dass alle gleich sind. Aber bald wird er bemerken, dass er schwarz ist“ (Grjasnowa 2012, 220), so kommentiert Cem das friedliche Bild des sommerlichen Badevergnügens. Doch in einer hoffnungsvollen Wendung das Bild des fremden Jungen auf die eigene Bildungsgeschichte zurück beziehend fährt er fort:

Aber der Kleine wird keinen Scheiß machen, er wird alles lesen und alles verstehen: alle Klassiker der Post Colonial Studies, der Critical Whiteness Studies, der Rassismustheorien, Fanon, Said, Terkessidis. Übrigens promoviere ich jetzt. (Grjasnowa 2012, 221)

In dem Roman von Olga Grjasnowa mit seiner Protagonistin, einer Jekkete wider Willen, ist ebenso wie in vielen anderen jüngeren Werken der deutsch-

jüdischen Gegenwartsliteratur – keineswegs in allen, wie das Beispiel von der Vision der Frau Kugelman zeigen sollte – ein Abrücken von den staats(be)gründenden Erzählungen über den ‚reinen‘ Staat Palästina/Israel und über das ‚andere Deutschland‘ zu beobachten, das sich verbindet mit dem Interesse an hybriden Lebensentwürfen und ‚exterritorialen‘ Existenzen. Die literarische Qualität dieser Texte wird sich daran erweisen, ob und in welcher Form diese Interessen in den narrativen Verfahren der Texte selbst zum Ausdruck gebracht werden.

Literaturverzeichnis

- Aloni, Jenny. „Zypressen zerbrechen nicht“. *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. Friedrich Kienäcker. Paderborn u. a.: Schöningh, 1990.
- Armbruster, Jörg. *Willkommen im gelobten Land? Deutschstämmige Juden in Israel*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2016.
- Bannasch, Bettina. „Anekdoten wie Mandelblättchen. Konzeptionen mythischen Erzählens in der neueren Shoahliteratur von Frauen.“ *Katastrophe und Gedächtnis*. Hg. Thomas Klinkert und Günter Oesterle. Berlin/Boston: de Gruyter, 2013. 333–349.
- Bhabha, Homi K. *Die Verortung der Kultur*. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenberg, 2011.
- Braese, Stephan. *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin/Wien: Philo, 2001.
- Brod, Max. *Unambo. Roman aus dem jüdisch-arabischen Krieg*. Zürich: Steinberg, 1949.
- Brunner, José (Hg.). *Deutsche(s) in Palästina und Israel: Alltag, Kultur, Politik*. Göttingen: Wallstein, 2013.
- Der Klang der Worte. Deutsche Sprache in Jerusalem*. Reg. Gerhard Schick und Miriam Jakobs. Goetheinstitut Jerusalem. München, 2008.
- Feinberg, Anat. „Jeckes.“ *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (EJGK). Hg. Dan Diner. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2012. 180–183.
- Fürnberg, Louis und Arnold Zweig. *Der Briefwechsel zwischen Louis Fürnberg und Arnold Zweig. Dokumente einer Freundschaft*. Hg. Rosemarie Poschmann und Gerhard Wolf. Berlin/ Weimar: Aufbau, 1978.
- Grjasnowa, Olga. *Der Russe ist einer, der Birken liebt*. München: Hanser, 2012.
- Hilsenrath, Edgar. *Der Nazi & der Friseur*. Gesammelte Werke Bd. 2. Hg. Helmut Braun. Köln: Dittrich, 2004.
- Jilovsky, Esther, Jordana Silverstein und David Slucki (Hg.). *In the Shadows of Memory. The Holocaust and the Third Generation*. London: Valentine Mitchell, 2016.
- Menasse, Eva. *Vienna*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2005.
- Pradelski, Minka. *Und da kam Frau Kugelman*. Frankfurt: Frankfurter Verlagsanstalt, 2005.
- Rabinovici, Doron. *Andernorts*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Shumsky, Dmitry. *Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1930*. Übersetzt aus dem Hebräischen von Dafna Mach. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Zweig, Arnold. *Traum ist teuer*. Berlin/Weimar: Aufbau, 1983.