

Title	Das Generationenproblem in der Prosa Barbara Honigmanns : Damals, dann und danach
Sub Title	Barbara Honigmann の散文における世代間の問題
Author	山口, 祐子(Yamaguchi, Yuko)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2001
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.80, (2001. 6) ,p.296(73)- 317(52)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00800001-0317

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Das Generationenproblem in der Prosa Barbara Honigmanns: *Damals, dann und danach*

Yuko YAMAGUCHI

0.

„Der Holocaust setzte dem fast 2000jährigen Zusammenleben von Deutschen und Juden und der Epoche deutsch-jüdischer Geistesbeziehung ein grausames Ende. Damit war auch unwiderruflich der Versuch einer deutsch-jüdischen Literatursymbiose gescheitert, den Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing um die Mitte des 18. Jahrhunderts eingeleitet hatten. [...] 1933 haben die Nationalsozialisten die deutsch-jüdische Koexistenz gewaltsam beendet. Der Kampf, den die jüdische Minderheit seit 150 Jahren um Emanzipation und Gleichberechtigung geführt hatte, war verloren.“⁽¹⁾

So äußert sich Hans J. Schütz in seinem Einführungsbuch zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte unerbittlich über die Phase seit 1933. Bekanntlich vertrieb und vernichtete die Judenverfolgung im Dritten Reich nicht nur die jüdische Bevölkerung Deutschlands im soziologisch-statistischen Sinne, sondern sie zerbrach auch den seit Lessing von zahlreichen Schriftstellern für sich reklamierten kulturgeschichtlichen Stammbaum der aufklärerischen Emanzipation der Juden, die ihre Blütezeit in der Epoche zwischen 1850 und 1933 erreicht hatte, so dass eine deutsche Kultur ohne Juden nicht mehr denkbar schien.⁽²⁾ Umso mehr beeindruckt uns diese Formulierungen von Schütz, z. B. „grausames Ende“, „gescheiterter Versuch“ oder „gewaltsam beendet“, so eindeutig,

als sei „danach“ nichts mehr gefolgt.⁽³⁾ Im Hinblick auf die Vertreter der den Nazionalsozialismus erlebenden Generation, die selbst ins KZ deportiert wurden oder deren nahe Verwandte den Nazis zum Opfer fielen, erscheint diese Radikalität aber selbstverständlich. Gewiss, das war eine miserable, grausame und deshalb unsagbare Tragödie. Nicht wenigen deutsch-jüdischen Schriftstellern kommt deswegen ihr Schreiben widerspruchsvoll und fragwürdig vor, denn die Sprache, die sie als Muttersprache beherrschen, teilen sie zugleich mit ihren Tätern. Dazu bannt sie auch ein Schuldgefühl als Überlebende, „vor dem kollektiv-jüdischen Schicksal bewahrt geblieben und nur durch Zufall kein Opfer geworden zu sein.“⁽⁴⁾ Daher blieb ihr Verhältnis zur deutschen Sprache sowie zu Deutschland ein Dilemma. Bekannterweise blieben viele der Überlebenden nach dem Kriegsende weiter an ihrem Emigrationsort, einige versuchten, auch ihre Muttersprache zu verlassen und in einer Fremdsprache zu schreiben. Zu diesen Schriftstellern gehören etwa Paul Celan, Jean Améry, Peter Weiss, Stefan Heim und Ruth Klüger, um nur einige zu nennen. Bei ihren Werken geht es zuallererst um die Frage nach der Signifikanz ihrer Vergangenheit, und zwar als Abgrund und Trauma, die ihnen selber schwer zugänglich, aber dennoch zur Sprache zu bringen sind.

Darüber hinaus bleibt die Frage, mit der ich mich in der vorliegenden Arbeit unter dem Gesichtspunkt des Generationenproblems beschäftigen möchte: die Frage nämlich nicht nach dem „Nichts“ bzw. Bruch an sich, sondern nach seiner nachhaltigen Wirkung für die nachgeborene Generation, vor allem nach der im Lauf der Zeit unterschiedlicher und ambivalenter gewordenen Rezeptionsweise des Judentums resp. seinem Verhältnis zum Deutschtum. Nach dem Kriegsende kamen tatsächlich einige Überlebende aus dem Exil nach Deutschland bzw. Österreich zurück. Und seit Mitte der achtziger Jahren

veröffentlicht die Kindergeneration dieser Überlebenden als deutsch-jüdische Schriftsteller der „zweiten Generation“⁽⁵⁾ ihre Werke in deutscher Sprache. Zu dieser Generation zählen Rafael Seligmann, Robert Schindel, Maxim Biller, Esther Dischereit, Barbara Honigmann u.a. Die Nachgeborenen, die zwar selber nicht den Holocaust erlebt haben, aber deren soziale Stellungnahmen als Minderheit immer noch mit der Geschichte ihrer Elterngeneration stark verbunden sind, blieben bis zu den achziger Jahren so gut wie unbekannt. Man könnte sogar sagen, dass ihre Publikationen zuerst die nicht-jüdische Mehrheit in den deutschsprachigen Ländern auf die jüdische Minderheit innerhalb ihrer Gesellschaft aufmerksam machten.⁽⁶⁾ Darüber hinaus ist folgendes zu bemerken. Erst bei ihren Texten handelt es sich um das Thema : Juden in Deutschland/Österreich nach 1945, das die Holocaust- Er(über)-lebenden als Bruch oder sogar als Tabu vermieden haben bzw. schwer zur Sprache bringen konnten. Das Leitmotiv ist nämlich: Was kommt „danach“? Was verstehen die literarisch begabten Nachkommen unter der Geschichte ihrer Eltern oder Großeltern, was ist die wesentliche Problematik für sie und worum geht es beim „eigenen“ Schreiben? In dieser Arbeit wird versucht, die Prosa Barbara Honigmanns in Bezug auf diese Fragen als Fallstudie der zweiten Generation zu interpretieren.

1.

Zunächst wäre es wohl erforderlich, dass ich zwei Zeitgenossen der KZ-Erlebenden als Exemplifikation der Elterngeneration Honigmanns kurz in den Blick nehme, damit ihre charakteristische Thematik als ein Beispiel der nachkommenden Generation vergleichbar und anschaulicher untersucht werden kann. Dabei handelt es sich namentlich um Jean Améry (1912–1978) und Peter Weiss (1916–1982), die beide erst etwa

20 Jahre nach der Naziherrschaft ihre wesentlichen Werke veröffentlichten und deren Verhältnisse zum Judentum / zur jüdischen Identität im Zusammenhang mit der Politisierung der Literatur und der Oppositionsbewegung gegen die Verdrängung der Kriegserlebnisse bzw. das Vergessen der Kriegszeit zu problematisieren sind.

Jean Améry, geb. 1912 in Wien, erlebte das KZ ab 1943 in Auschwitz und Bergen-Belsen. Nach der „Befreiung“ 1945 nahm er seinen Wohnsitz in Brüssel, verwandelte seinen Geburtsnamen Hans Mayer in den französischen Jean Améry und betätigte sich als Journalist, Publizist und Schriftsteller. Freilich war es erst im Jahr 1966, als seine erste Essaysammlung *Jenseits von Schuld und Sühne* erschien. Dieser Versuch, eigene Erlebnisse als „Überwältigter“⁽⁷⁾ im KZ und in der Nachkriegszeit zu beschreiben, machte die deutsche Öffentlichkeit von neuem auf ihre Vergangenheit aufmerksam. Was die Gegenwart angeht, stellt der 1975 geschriebene Essay *Meine Deutsche Szene* Amérys konsequent ablehnendes Verhältnis zu Deutschland dar.⁽⁸⁾ Immer wieder fragt Améry sich dabei, ob er nun irgendwo in Deutschland hingehören könnte. Darauf antwortet er aber jedesmal mit „Nein“. Trotz aller kulturellen Orientierung an Deutschland weist er auf sein definitives Bekenntnis hin, das Bekenntnis, als „Einziger ohne Eigentum auf der deutschen Szene [...] verpflichtet zu anständiger Zurückhaltung“⁽⁹⁾ zu sein. Denn:

„[e]s ist, alles in allem, dieses Deutschland für unsereins ein doch recht fremdes Land. Man ist daheim im deutschen Wort, man ist unter seinesgleichen mit ganz bestimmten deutschen Menschen. Es ist gleichwohl nicht der Boden, auf dem ich mir ein Haus würde bauen wollen.“⁽¹⁰⁾

Diese Unzugehörigkeit und Heimatlosigkeit, dieses, laut seiner Diktion, „Alleinsein“, bezieht sich wohl auf die Identitätszerstörung Amé-

rys als deutschsprachiger assimilierter Jude, der mit dem Judentum im religiösen Sinne nichts gemein hat. Dazu schreibt er auch in seinem ersten Sammelband wie folgt:

„Jude sein, das hieß für mich von diesem Anfang an, ein Toter auf Urlaub sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte, und dabei ist es in vielen Varianten, in manchen Intensitätsgraden bis heute geblieben.“⁽¹¹⁾

Kein Wunder, dass sich die von solchem Schuldgefühl gedrückten Schriftsteller über ihre eigene Geschichte schwer äußern, geschweige denn die Tatsachen als künstlerisch zu bearbeitenden „literarischen“ Stoff behandeln können. Diesem das Überleben als „unerlaubt“ empfindenden Améry bleibt nichts anders übrig als zu versuchen, sein subjektives, d. h. autobiographisches Erlebnis möglichst objektiv und distanziert zu erzählen.⁽¹²⁾

Diese methodische Tendenz, nämlich eine vernünftig analysierende Schreibweise ist das Auffallendste am Stil Amérys. Ähnliches gilt für den aus der Feder von Peter Weiss stammenden Text: *Meine Ortschaft* (1964),⁽¹³⁾ der Beschreibung eines Besuches in Auschwitz, die im Zusammenhang mit Weiss' Auschwitz-Stück *Die Ermittlung* (uraufgeführt am 17. 10. 1965) steht, zu dem der sogenannte Auschwitz-Prozeß in Frankfurt (Dezember 1963–August 1965) den unmittelbaren Anlaß gegeben hatte. Weiss, der „theoretisch wie praktisch konsequente Vertreter des dokumentarischen Theaters“,⁽¹⁴⁾ gibt das KZ, das er außer jenes einen Tages nur aus Erzählungen und Gelesenem kennt, mit einer absichtlich stark vereinfachten Darstellung wieder:

„Ohne Gedanken. Ohne weitere Eindrücke, als daß ich hier allein stehe, daß es kalt ist, daß die Öfen kalt sind, daß die Wagen starr und verrostet sind. Feuchtigkeit rinnt von den schwarzen Wän-

den. Da ist eine Türöffnung. Sie führt zum Nebenraum. Ein langgestreckter Raum, ich messe ihn mit meinen Schritten. Zwanzig Schritte die Länge. Fünf Schritte die Breite. [...] Kalt. Hauch vor dem Mund. Weit draußen Stimmen, Schritte. Ich gehe langsam durch dieses Grab. Empfinge nichts. Sehe nur in diesen Boden, diese Wände. Stelle fest: durch die Öffnungen in der Decke wurde das körnige Präparat geworfen, das in der feuchten Luft sein Gas absonderte. Am Ende des Raums eine eisenbeschlagene Tür mit einem Guckloch, dahinter eine schmale Treppe, die ins Freie führt. Ins Freie.“⁽¹⁵⁾

Diese prägnanten, kurz abgehackten und manchmal sogar wie Notizen in der Regieanweisung unvollständigen Sätze vermitteln uns nicht nur die Verlassenheit von Weiss, die aus seinem Schuldgefühl als Überlebender resultiert, sondern auch seine Hilflosigkeit als Heimatloser, dessen Identität durch Auschwitz einerseits zerstört, andererseits aber auch darin gleichsam „eingesperrt“ worden ist. Versucht er Auschwitz zu beschreiben, hemmt es ihn nicht nur in seiner sprachlichen Tätigkeit, sondern hält ihn auch in dem geschichtlichen „tragischen“ Zusammenhang fest, als könnte er sonst nirgendwo hingehören. Der Satz Weiss: „Es ist eine Ortschaft, für die ich bestimmt war und der ich entkam.“⁽¹⁶⁾, kann wohl als sein Credo verstanden werden. Um einen solchen Ort beschreiben zu können, scheint die Methode der Dokumentation, diese Monotonie und Kälte der Erzählperspektive, viel effektiver zu funktionieren als eine pathetische und heroische Inszenierung. Wollen diese Schriftsteller als zufällige und (un) glückliche Überlebende des Massenmordes über ihre Vergangenheit erzählen, geht es zu allererst nicht um die Ästhetik, sondern um die präzisen Fakten und Tatsachen, die an sich schon überwiegende Überzeugungskraft enthalten und nichts mehr zu kommentieren übriglassen.

Aus dem bisher Gesagten lassen sich die charakteristischen Züge der Texte von beiden zusammenfassend wie folgt kennzeichnen: Für sie ist das Judentum zuerst ein Synonym für Verfolgung und Vernichtung, für Exil und KZ. Bei der Verarbeitung ihrer jüdischen Herkunft ist diese — ob sie es wollen oder nicht— durch die historische Schlagkraft von Auschwitz stigmatisiert.

2.

Barbara Honigmann, geb. 1949, ist in der ehemaligen DDR aufgewachsen. Ihre Eltern kehrten aus dem Exil dorthin zurück, wo es unter dem Vorzeichen des Sozialismus angeblich keinen Antisemitismus gab. In Ostberlin arbeitet Honigmann zwar als Dramaturgin und Regisseurin, aber zu schreiben beginnt sie erst in Strasbourg, wo sie seit 1984 lebt. Der autobiographische Sammelband *Damals, dann und danach* (1999) ist vermutlich im doppelten Sinne zu betrachten: Einerseits kann man ihn ein Nachspiel ihrer bisherigen Erzählungen über *damals* bzw. *dann* (*Roman von einem Kinde* 1986, *Eine Liebe aus nichts* 1991) nennen, wobei es sich hauptsächlich um ihre Identitätskonstruktion aufgrund des Abstandes von ihren Eltern bzw. des Neubeginns im Ausland handelt. Andererseits ist er auch als Vorspiel zu *danach*, zu ihrem neuesten Briefroman (*Alles, alles Liebe!* 2000) zu bezeichnen, in dem die Figuren der Elterngeneration viel weniger erscheinen. In diesem geht es um die Geschichtserzählung der Autorin selber, nämlich um den Freundeskreis in der DDR im Jahr 1975. Wie oben erwähnt stellt dieser autobiographische Sammelband vielseitige Fragen nach dem Kontrast zwischen der „damaligen“ und der heutigen bzw. „eigenen“ Zeit für die Nachgeborenen. Im folgenden werde ich daher mit diesen konkreten Beispielen von Honigmann auf einige als typisch zu charakterisierende Probleme der zweiten Generation ausführlich eingehen.

2-1. Konflikt mit der Tabuisierung

Zur Sprache zu bringen ist zunächst die hier dargestellte Einstellung der Eltern der Ich-Erzählerin zum Geschichtenerzählen, zum Erzählen der Geschichte vor allem des Vaters, der aus einer typischen, d. h. von aufklärerischen und bürgerlichen Ideen geprägten deutsch-jüdischen Familie kam. Er war ein erfolgreicher assimilierter Jude, der kulturell und gesellschaftlich fast nichts mehr mit dem Judentum zu tun hatte. Wie im Fall von Améry bekennt sich auch Honigmanns Vater zu keiner Zugehörigkeit, sondern vielmehr zu seiner Heimatlosigkeit. Deshalb distanziert er sich möglichst weit von der jüdischen Herkunft im religiösen oder gemeinschaftlichen Sinne, wählt auf der anderen Seite für sich den seiner bürgerlichen Herkunft eigentlich entgegenstehenden Sozialismus in der DDR, wo der Klassenkampf anscheinend eine viel wichtigere Rolle als die Rassenfrage spielt. Die folgenden Aussagen vom Vater und die darüber reflektierenden Sätze der Ich-Erzählerin als Tochter zeigen ihre unterschiedliche Denkweise zur „Zugehörigkeit“:

„Mein Vater war etwas offener, und dies war sein Credo: »Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden vom Shtetl* waren „unsere Leut“, sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es. Außerdem bin ich ein deutscher Jude, ein jüdischer Deutscher, die wollen mich aus Deutschland weg haben, aber ich bin wiedergekommen, das gibt mir Genugtuung. Ich gehöre hierher, auch wenn es mir hier kühl und leer ums Herz ist.«“ (S. 13f.)

Dagegen die Tochter:

„Und ich, die Urenkelin des unerschrockenen Vorkämpfers, stand nun da, eine eher erschrockene Nachgeborene, eher ratlos.

[...] Ich werde mich lieber trennen, beschloß ich, absondern, am Rande bleiben, in der Entfernung. Am besten in einem anderen Land leben, nur in einer Nachbarschaft zu den Deutschen, ohne Verlegenheit, das wäre schon viel.“ (S. 45.)

Spricht der Vater einerseits von sich als einem deutschen Juden resp. einem jüdischen Deutschen, heißt es andererseits, dass er als Heimatloser, dem das „Deutsche“ bzw. das erfolgreiche Ergebnis der aufklärerischen Emanzipation wegen des Nationalsozialismus weggenommen worden ist, „zwischen den Stühlen“ sitzen will. Ihm genügt als seine Zugehörigkeit nur die Tatsache, dass er wieder nach Deutschland zurückgekehrt ist. Zugehörigkeitsgefühl braucht er deshalb nicht, er weigert sich sogar, ein solches zu entwickeln. (S. 44.) Da es aber nur noch die „Kühle und Leere“ gibt, wird keine deutsch-jüdische Geschichte mehr von ihm erzählt.⁽¹⁷⁾ Aber gerade dies macht die Ich-Erzählerin „ratlos“ und ist für sie nicht zu ertragen: Ausser der oben zitierten Stelle wird die heutige Beziehung zwischen den Deutschen und Juden durch Ausdrücke wie „Überempfindlichkeit“, „Nicht-voneinander-loskommen-Können“, „Übergespanntheit“, „unerträgliche Nähe“ (S. 15ff.) usw. gekennzeichnet, als wären die beiden Lager völlig in ihre Vergangenheit eingesperrt. Was die Geschichtsschreibung angeht, nimmt Honigmann freilich Rücksicht auf ihre Elterngeneration und zeigt für sie Verständnis.⁽¹⁸⁾ Umso mehr wird ihr der immer in ihr angelegte Hintergrund bzw. die Vergangenheit ihres Volkes zum immer vorhandenen Problem. Der erste Text dieses Buches, *Ich bin nicht Anne!*, lässt sich wohl in diesem Zusammenhang als für diese Problematik sprechendes Beispiel interpretieren. Die Ich-Erzählerin, eine jüdische Frau, erzählt über ihre ältere deutsche Nachbarin in ihrer Studienzeit. Diese ist Alkoholikerin und verwechselt durch Halluzinationen diese Studentin mit ihrer jüdischen Bekannten in der „schlimmen Zeit.“ (S.

7.) Der dort wiederholte Ruf „[I]ch habe mit Ihrer Geschichte nichts zu tun, ich kann Ihnen auch nicht helfen, ich bin es nicht, ich bin es nicht, Frau Schulze, ich bin nicht Anne!“ (S. 8) zeigt eben diese Beengung und das Leiden der Nachkommen daran. Diese „Übergespanntheit“ führt nach Honigmanns Meinung sogar zu einer stereotypen, klischeehaften Anschauung ihrer Geschichte:

„Die Deutschen wissen gar nicht mehr, was Juden sind, wissen nur, daß da eine schreckliche Geschichte zwischen ihnen liegt, und jeder Jude, der auftauchte, erinnerte sie an diese Geschichte, die immer noch weh tut und auf die Nerven geht.“ (S. 15.)

Hier muss man freilich die spezifische Lage der nachgeborenen Juden unter einem politischen oder sozialpsychologischen Aspekt in Betracht ziehen. Gerade in den 80er Jahren, und zwar in Bezug auf die Historisierung des Holocaust, wurde die Präsenz der Juden im Nachkriegsdeutschland von jüdischer Seite zur Diskussion gebracht. Zum Beispiel bezeichnete Dan Diner im Jahr 1986 das Verhältnis zwischen Deutschen und Juden nach Auschwitz als „Negative Symbiose.“⁽¹⁹⁾ Diner zufolge teilen die Nachgeborenen das Ergebnis der Massenvernichtung als Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses miteinander. Dabei spielt die Anwesenheit der Juden in Deutschland (hier in der BRD) trotz aller politischen Verdrängung der Vergangenheit bei der aktiven Normalisierung der Deutschen in der internationalen Gesellschaft eine Rolle und trägt zur Verklammerung der Erinnerung bei. Die Juden in Deutschland seien sogar vor sich selbst nur insofern legitimiert, „als sie in diesem Land als Wächter der Erinnerung wirken. Sie können sich nicht—bei Strafe des Verlusts ihrer Würde—dieser Aufgabe entziehen.“⁽²⁰⁾ Diese Funktion als Wächter der Erinnerung hört sich wohl zunächst rechtfertigend an. Aber andererseits, wenn man keine Rücksicht auf einzelne Träger dieser Erinnerung nimmt, kommt ihre Kollektivität

sofort in die Gefahr, durch abgenutzte Worte nur als Denkmal symbolisiert zu werden, anders gesagt: zu Routine zu werden. Davor warnen freilich nicht nur die Nachgeborenen, sondern auch schon die Überlebenden. Beispielsweise bezweifelt Weiss im oben erwähnten Essay die Möglichkeit der kollektiven Erinnerung durch die Monumentalisierung von Auschwitz.⁽²¹⁾ Darüber reflektiert auch die amerikanische Germanistin Ruth Klüger, die als Kind das KZ Auschwitz überlebte, in ihrer erst im Jahr 1992 erschienenen Autobiographie. Sie stimmt nicht nur Weiss' Ansicht zu, sondern weist darüber hinaus darauf hin, dass nicht wenige Deutsche sich so einseitig verhalten, dass sie alles, ohne über die Einzelheiten der Geschichte nachzudenken, einfach durch politische Zeremonie oder touristische Denkmäler erledigen wollen.⁽²²⁾ Dies kommt auch den Nachgeborenen wie Honigmann relevanter vor, und zwar gerade weil die Geschichte ihrer Eltern für sie immer ein Tabu geblieben war: Judentum als Synonym für die unsagbare Tragödie. Diese vereinfachte Assoziation verweigern sowohl Klüger als auch Weiss. Aber dieser Generation bleibt Auschwitz — mag man dieses Konzentrationslager als Ortschaft oder Zeitschaft⁽²³⁾ benennen — unverändert als Muster, in die die Einzelheiten der Erlebenden einerseits eingesperrt wurden und dessen Unsagbarkeit sie andererseits, wie z.B. Klüger, auch zu brechen versuchen können. Für die Nachgeborenen ist es jedoch nicht mehr möglich, die gleiche Position wie ihre Elterngeneration einzunehmen, denn sie können diese historische Wahrheit nicht einfach mit ihrer eigenen Lebensgeschichte identifizieren. Umso mehr ist die abstrakt gewordene Fixierung auf die Vergangenheit im Nachkriegsdeutschland gerade, was Honigmann nicht nur für nervig hält sondern auch befürchtet.

Was die biographischen Fakten angeht, versuchte Honigmann seit den 70er Jahren aktiv als Jüdin zu leben, indem sie, genau gegensätzlich

zu ihren Eltern, der jüdischen Gemeinde beitrug und Hebräisch lernte.⁽²⁴⁾ Aber hier müssen wir bemerken, dass die dabei realisierte Hinwendung zum Judentum eigentlich als Entfernung von der kollektiven deutsch-jüdischen Erinnerung zu betrachten ist. Dabei geht es um die „eigene“ Geschichtsbeschreibung, die sich der Abwesenheit der Juden im Nachkriegsdeutschland verdankt. Tatsächlich verließ Barbara Honigmann Deutschland und verlegte ihren Wohnsitz nach Frankreich, damit sie endlich ihre Geschichte erzählen konnte:

„Ich habe mich erst spät von »meiner Gruppe« [jüdischer Gemeinde in Ostberlin] trennen oder lösen können, deren Nähe mir Sicherheit und einen Halt gaben und in gleichem Maße Beschränkungen auferlegten, die ich früher oder später abschütteln mußte. [...] Auch deshalb mußte ich fortgehen und mich auf das schwierige Abenteuer einlassen, in einem anderen Land zu leben, auch wenn es nur drei Straßen hinter der Grenze ist.“ (S. 54.)

Was dieser Ich-Erzählerin „Sicherheit und einen Halt“ gibt, nämlich ihr Judentum, spielt im Vergleich zu ihren Vorfahren eine erwähnenswerte und widerspruchsvolle Rolle, mit der ich mich im nächsten Abschnitt beschäftigen werde.

2-2 Doppelte Identität oder Zwiespalt?

Honigmanns Versuch einer eigenen, von ihren Vorfahren zu unterscheidenden Selbstbestimmung beginnt zunächst mit ihrem Eintritt in die jüdische Gemeinde in Ostberlin. Wichtig ist dabei vor allem die Lektüre der hebräischen Bibel, da ihre Eltern über das Judentum so gut wie nichts erzählt hatten, so dass ihr schließlich ihre jüdische Herkunft fast zum Mythos oder zu einer kryptisch überlieferten Legende wurde. (S. 27ff.) Dieses Schweigen der Eltern bietet der Ich-Erzählerin Honigmanns die Chance der selbsttätigen Entdeckung ihrer Herkunft an. In

Deutschland war die Lösung dieser Rätsel für sie „die Wiedereroberung unseres Judentums aus dem Nichts.“ (S. 29.)

Diese Bedeutung des Judentums verändert sich, seitdem sie nach Frankreich gezogen ist. In Strasbourg, wo sich die elsässischen Juden seit langem niedergelassen haben, wird ihr ganzer Lebensweg (aufgewachsen in der DDR, Deutsch als Muttersprache und assimilierte kulturelle Ausbildung als Deutsche) als „Sonderweg“ betrachtet.⁽²⁵⁾ Hier in Strasbourg, setzt sie mit neuen, d. h. nicht deutschsprachigen jüdischen Freundinnen ihre Bibellektüre fort, um dabei als Fremde sozusagen „feine Unterschiede“ innerhalb des Judentums zu erkennen. In der Auseinandersetzung mit den Texten modifiziert sich nämlich ihre Ansicht von ihrer jüdischen Herkunft als einem durch die Tabuisierung der Vergangenheit produzierten Mythos zu einer quasi interkulturellen Problematik, die nun nichts mehr mit der schematischen Täter-Opfer Beziehung innerhalb Deutschlands zu tun hat. Es handelt sich nunmehr um den Unterschied zwischen sefardischen und aschkenasischen Juden oder zwischen ländlichem und städtischem Judentum. Aus den ihre Erfahrungen als Jüdin in Frankreich darstellenden beiden Essays, *Hinter der Grande Schul* und *Meine sefardischen Freundinnen*, lässt sich vor allem das Judentum als gesellschaftlicher Komplex in den einzelnen Figuren aus verschiedenen Ländern Europas herauslesen. Darin beschreibt Honigmann vier Teilnehmerinnen an der Thoralektüre in Strasbourg. Alle, sie und Honigmann, sind aus verschiedenen Ländern (Algerien, Marokko, Libyen, Frankreich und DDR), beherrschen verschiedene Sprachen (Französisch, Italienisch, Arabisch, Spanisch und Deutsch) und haben verschiedene Lebenswege, während sie doch durch die rein religiöse Lektüre der hebräischen Texte miteinander verbunden sind. Diesen Kreis unterscheidet Honigmann freilich deutlich von der orthodoxen Gemeinde. Den Unterschied stellt

sie folgendermaßen dar:

„Es heißt oft, ich sei an einen Ort mit einer besonders orthodoxen Gemeinde ausgewandert, das ist eine Legende, und zwar in jeder Hinsicht. Es gibt in Straßburg eine starke und intakte Orthodoxie, aber wie überall befindet sich auch hier die Mehrheit der Leute in der Mitte, und ich befinde mich eher am Rande dieser Mitte. ‚Traditionell‘ oder ‚praktizierend‘ wird das genannt, und es ist der Versuch, irgendwo zwischen ganz orthodox und ganz assimiliert den jüdischen Teil seiner Existenz lebendig zu halten, ihm einen Sinn zu verleihen, und sich schließlich durchzuwurzeln.“
(S. 61.)

Darüber hinaus grenzt sich diese Gruppe bei ihrer Thoralektüre von denen ab, „die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem oder nach Auschwitz unternehmen müssen, um sich als Juden fühlen zu können.“ (S. 68.) Eine solche Selbstpositionierung am „Rande der Mitte“ geht aber Honigmann auch innerhalb ihrer Freundengruppe an:

„Bis heute bin ich wohl unter meinen Freundinnen so etwas wie ein bunter Vogel, ich gehöre nicht ganz in der gleichen Art zu ihnen, wie sie zueinander gehören, [...], und es macht, daß ich manchmal ärgerlich und eifersüchtig bin, eine kindische Attitüde, aber ich habe mich nicht davon befreien können, bis heute nicht.“
(S. 70.)

Diese Selbstvorstellung als „ein bunter Vogel“ besteht nicht mehr aus dem jede Zugehörigkeit zu einer Menschengruppe ablehnenden Habitus der ersten Generation, sondern aus einer relativistischen Perspektive auf das Judentum. Über die Unterschiede der allgemeinen Lebenswege hinaus steht bei Honigmann unter den Freundinnen besonders ihre Herkunft in Frage. Deutschland und Österreich, die beide für Honigmann wegen der Vergangenheit in nächster Nähe liegen, stellen sich die

anderen gerade wegen der gleichen Geschichte nur als entfernteste und unbetretbarste Orte vor. Ausserdem macht sie das Problem mit der französischen Sprache immer wieder fremd in dieser Gruppe, und dies ist eine Verkehrung der Beziehung, die Honigmann in Deutschland mit den nicht jüdischen Deutschen gehabt hatte. Die Frage von Liliana, die aus Libyen vertrieben wurde und Französisch auch nicht als Muttersprache hat, betrifft auch Honigmann: „Was, glaubt ihr, ist eigentlich der Unterschied zwischen Exil, Entwurzelung und Heimatlosigkeit?“ (S. 74.)

Während Honigmann einerseits eine Stigmatisierung als Jüdin ablehnt, bekennt sie andererseits deutlich ihre vom Deutschen geprägten kulturellen Neigungen. Die Tatsache, dass sie in Deutschland geboren und aufgewachsen ist, hinterlässt in ihrem Text gar keine Spuren vom Schuldgefühl, ganz im Gegenteil:

„Als Jude bin ich aus Deutschland weggegangen, aber in meiner Arbeit, in einer sehr starken Bindung an die deutsche Sprache, kehre ich immer wieder zurück.“ (S. 18.)

Dies ist wohl der größte Kontrast zu der ersten Generation. Rafael Seligmann (Schriftsteller und Historiker, geb. 1947) weist in diesem Zusammenhang auch auf die ambivalente Beziehung der Nachgeborenen zu Deutschland hin:

„Meine Generation ist geprägt vom Antisemitismus der Vergangenheit und der Gegenwart. Unsere Eltern zogen uns groß und übertrugen dabei ihre Ängste und ihren Haß gegen alle Deutschen auf uns. Die Antisemiten hegen und pflegen diese Gefühle. Aber wir leben in Deutschland. Bei aller Isolation bewegt sich unsere Generation in der deutschen Gesellschaft. Vor allem die Jüngeren lernen, trotz prinzipieller Aversionen, nicht-jüdische Partner kennen — und lieben. Dies wollen und können unsere

davongekommenen Eltern nicht gutheißen.“⁽²⁶⁾

Die Tatsache, dass Seligmann in Deutschland lebt, wirkt hier ebenfalls nicht als Schuldgefühl wie bei der ersten Generation, geschweige denn, dass er daran dächte, ins „Exil“ zu gehen, Deutschland zu verlassen. Mit Seligmann, der sich als „deutscher Jude“⁽²⁷⁾ bekennt und aktiv in der Gesellschaft engagieren will, kommt das Judentum zur Frage nach der Integration im gegenwärtigen Deutschland. Trotz aller stilistischen Unterschiede betrifft dieses Problem auch die Ich-Erzählerin Honigmanns. Denn eine deutschsprachige Jüdin im Ausland hält das, was ihr „eine Art Doppelleben, oder ein Zwiespalt“ (S. 72) ist, umso mehr für komplex in einer eigenen, aber fremden Menschengruppe. Ihr kommt diese komplizierte Lage als Nachgeborene immer relevanter vor. Ihre Freundschaften in Strasbourg bleiben schwierig und notwendig zugleich. Auch der Alltag Honigmanns läuft schwankend:

„[...] wenigstens am Rande berühre ich ja drei Kulturen, die französische, die deutsche und die jüdische nämlich, und wenn es ein guter Tag ist, fühle ich mich bereichert und denke, daß ich Glück habe, an drei Kulturen teilhaben zu können, und wenn es ein schlechter Tag ist, fühle ich mich zwischen allen Stühlen sitzend und verstehe gar nichts.“ (S. 72.)

3. Was bleibt? Zum Versuch der eigenen Perspektive

Ich habe im Vorhergegangenen die Selbstpositionierung Honigmanns als nach der Shoah geborene Jüdin betrachtet. Dabei handelt es sich vielmehr um soziale, soziologische und vor allem interkulturelle Probleme eines Individuums in der Gegenwart als um die Beschreibung einer Geschichte, die für die erste Generation unmittelbar mit dem KZ verbunden wurde. Obwohl die Zusammenhänge mit dieser Vergangenheit im Werk genügend berücksichtigt sind, oder gerade deshalb, sind

ihre Texte ohne Ausnahme aus der Perspektive des gegenwärtigen Alltags geschrieben. Dies kann man wohl als die wichtigste Charakteristik Honigmanns in Bezug auf die Generationenfrage bezeichnen. Beim Schreiben geht es nämlich um den realisierten, in Wirklichkeit betroffenen Alltag einer jüdischen Schriftstellerin, damit sie von den an der kollektiven Vergangenheit anhaftenden Stereotypen befreit werden könnte. Vor allem kommt ihr die Tabuisierung des jüdischen Lebens in Deutschland vermutlich als weiter darzustellende Problematik vor. Es geht nun um die Anwesenheit der deutschsprachigen Juden in der Gegenwart, wo sie als eine spezifische soziale Minderheit schwer oder nur einseitig anerkannt werden.⁽²⁸⁾ Daher benennt die Autorin ihr Schreiben als Versuch, „das Licht von der Finsternis zu scheiden und das Chaos zu ordnen“ (S. 49), also als Tätigkeit, aus dem Nichts einen neuen Weg zu eröffnen. Hierzu wird auch eine andere, „eingene“ Erinnerung bemüht, die nicht die Zelemonien der kollektiven Vergangenheitsbewältigung berührt. Beispielsweise beschreibt Honigmann in ihrem neuesten Briefroman *Alles, alles Liebe!* (München 2000) den Alltag ihres jüdischen Freundeskreises im Jahr 1975 in der DDR. Die Hauptfiguren sind Zeitgenossen der Schriftstellerin, und durch die Methode des Briefwechsels werden verschiedene Perspektiven zum Judentum facettenreich dargestellt. Zum Beispiel bemerkt man eine Variation ihrer typischen Problematik in der folgenden Passage, in der die Protagonistin Anna ihrem nichtjüdischen Geliebten über ihr Coming-out ihrer jüdischen Herkunft erzählt. Hier veranschaulicht Honigmann die Empfindlichkeit zwischen den beiden Nachgeborenen als gefühlsmäßig immer wieder gegenwärtig:

„Wir haben schon manches vertraute Gespräch geführt, und weil wir so eine Art Zutrauen zueinander gefunden hatten, habe ich ihm mittags an unserem Tisch in der Kantine einmal gestanden,

daß ich jüdisch bin, ich will das doch nicht immer wie ein Geheimnis mit mir herumtragen. Bloß, wenn ich es sage, ist es falsch, und wenn ich es nicht sage, ist es auch falsch. Es kam, wie es kommen mußte, mein Michi war ganz bestürzt, denn er hatte ja noch nie einen lebenden Juden gesehen, immer nur die toten Juden auf den Bildern, die Leichenberge von Bergen-Belsen und den kleinen Jungen aus dem Warschauer Ghetto, der die Hände hebt, und ich sitze da putzmunter und mampfe mein Essen in der Kantine. Gleich fühlte ich mich wieder so schlecht und überfordert, weil ich dachte, daß ich nun alles gleichzeitig darstellen muß, Königin Esther und den kleinen Jungen aus dem Ghetto, der die Hände hebt, und den Staat Israel noch dazu. Dabei gelingt es mir doch noch nicht einmal, Anna zu sein, die ruhig einen Baum ansieht, geschweige denn einen Wald.“ (S. 67.)

Auf diese Weise setzt Honigmann ihr „eigenes“ Schreiben fort. Ihre Einstellung spricht weder für die Form des dokumentarischen Berichts als der einzigen Möglichkeit für die überlebende Generation, die sonst keine andere Lösung zum Schreiben gefunden hat, noch für die fiktive Schöpfung,⁽²⁹⁾ in der der Autor mit seiner Phantasie den Holocaust als in Bezug auf die Gegenwart zu bearbeitendes Thema aktualisieren könnte. Vielmehr wählt Honigmann die Form der autobiographischen Erzählung, und sie dreht sich um vielschichtige soziale Probleme im Alltag der jüngeren Generation.

Anmerkungen

- (1) Hans J. Schütz: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*. München 1992, S. 9.
- (2) a. a. O., S. 25.
- (3) Beispielsweise schreibt im Jahr 1996 Nachum T. Gidal, 1909 in München geborener jüdischer Soziologe, im Vorwort zur zweiten

Auflage seiner Bilddokumentation über die Geschichte der Juden in Deutschland wie folgt: "Ich bin gefragt worden, warum ich die Geschichte der Juden in Deutschland nicht bis 1945 fortgeführt habe. Ab 1933 war es nicht mehr die Geschichte der Juden in Deutschland, sondern die allen Juden in Europa gemeinsame Geschichte der Demütigung, Verfolgung und Ermordung durch eine unbeschreiblich brutale Diktatur." In: Nachum T. Gidal: *Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. Köln, 1996. S. 9.

- (4) Schütz, S. 310.
- (5) Zur Definition der „zweiten Generation“: Helene Schruff: *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der 'Zweiten Generation'*. Hildesheim u. a. 2000, S. 24-30.
- (6) Auch eine Reihe der kontemporären politischen Ereignisse in Deutschland bzw. Österreich in den achtziger Jahren (wie z. B. die Bitburg-Affäre im Mai 1985, die Demonstration gegen die Aufführung von R. W. Faßbinders *Die Stadt, der Müll und der Tod* in Frankfurt im Oktober 1985, der Historikerstreit im Jahr 1986 usw.) kann man als einen Ausgangspunkt dieser Schriftsteller betrachten. Siehe dazu: Karen Remmler: *The „Third Generation“ of Jewish-German writers after the Shoah emerges in Germany and Austria*. In: Sander L. Gilman und Jack Zipes (Hrg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*. New Haven u. a. 1997, S. 796-804.
- (7) Zitiert nach dem Titel: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Neuausgabe. Stuttgart 1977.
- (8) In: Ders.: *Örtlichkeiten*. Stuttgart 1980, S. 112-132.
- (9) a. a. O., S. 126.
- (10) a. a. O., S. 132.
- (11) Jean Améry: *Über Zwang und Unmöglichkeit, Juden zu sein*. In: Ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuch eines Überwältigten*. Neuausgabe. Stuttgart 1977, S. 130-156. Hier S. 135.
- (12) Im neuesten Metzler Lexikon der Deutsch-Jüdischen Literatur (Hrsg. von Andreas B. Kilcher. Stuttgart 2000, im folgenden DJL als Abkürzung) heißt es: „Im Zentrum seines Schreibens stand die genaue Erfassung der Opfer-Existenz unter den Bedingungen existentiellen Bedrohtheits – ihre <Kondition> [...] Er vermied die funktional grundierte, ästhetische Gestaltung seiner bitteren Erfahrung-

- en, arbeitete statt dessen zeitlebens an einer hochreflektierten, oft peinvollen Selbsterkundung, [...]“ (DJL, S. 16.)
- (13) In: Ders.: *Rapporte*. Frankfurt a. M. 1968, S. 113-124.
- (14) Ralf Schnell: *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*. Stuttgart 1993, S. 339.
- (15) *Meine Ortschaft*, a. a. O., S. 116f.
- (16) a. a. O., S. 114.
- * Schtetl (jidd.)... »Städtchen« ; Ausdruck für die heute oft romantisch verklärten jüdischen Gemeinden Osteuropas vor der Shoah. Besondere, eigenständige jüdische Lebenswelt, die von der christlichen Umwelt weitgehend getrennt war. Zitiert nach: Micha Brumlik (Hg.): *Zuhause, keine Heimat? Junge Juden und ihre Zukunft in Deutschland*. Gerlingen 1998, S. 215. (Glossar)
- (17) Dieses Verstummen zeigt sich bei der Figur der Mutter noch deutlicher. Siehe dazu auch: S. 24, S. 34f., S. 100f.
- (18) Die folgende Stelle spricht mit Recht für die Konstellation der Schriftsteller wie Améry oder Weiss: „Ich dachte oft, warum darf jeder seine Geschichte erzählen, nur wir dürfen unsere Geschichte nicht erzählen. Damals wußte ich noch nicht, daß es tatsächlich zwanzig Jahre gebraucht hat, bis diese Generation der Überlebenden zu sprechen begann, zwanzig Jahre bis die anderen ihnen zu hören konnten, und daß es diese Zeit nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern, wohin Überlebende zurückkehrten, gebraucht hat, und sogar in Israel war es so.“ (*Von meinem Urgroßvater*,... S. 48f.)
- (19) Dan Diner: *Negative Symbiose — Deutsche und Juden nach Auschwitz*. In: Micha Brumlik u. a. (hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt am Main, 1986. S. 243-257.
- (20) a. a. O., S. 257.
- (21) Weiss, S. 123f.
- (22) Ruth Klüger: *weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen 1992, S. 75ff.
- (23) a. a. O., S. 78.
- (24) DJL, S. 266.
- (25) Zu dieser Fremdheit siehe auch: *Bonsoir, Madame Benhamou*. In: B. H.; *Roman von einem Kinde*. Darmstadt 1986, S. 111-117.
- (26) R. S.: *Stumm vor Angst und Hass*. In: Ders.: *Mit Beschränkter Hoffnung. Deutsche, Juden, Israelis*. Hamburg 1991, S. 129-147. Hier S. 142.

- (27) DJL, S. 528.
- (28) Karen Remmler interpretiert aus einer feministischen Perspektive dieses Problem in den frühen Texten Honigmanns im Vergleich zu Esther Dischereit, der zeitgenössischen jüdischen Schriftstellerin, als gemeinsame Stellungnahme zur Identitätskonstruktion. Vgl. dazu: K. R.: *En-gendering Bodies of Memory : Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische*. In: Dies. und Sander L. Gilman (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature Since 1989*. New York/ London 1994, S. 184-209.
- (29) Eine Reihe von Werken R. Seligmanns, vor allem *Der Milchmann* (1999), kann man als typische Beispiele für diese Methode nennen. Vgl. dazu: DJL, S. 529.

Literaturverzeichnis

- Améry, Jean: *Meine Deutsche Szene*. In: Ders.: *Örtlichkeiten*. Stuttgart 1980, S. 112-132.
- Améry, Jean: *Über Zwang und Unmöglichkeit, Juden zu sein*. In: Ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuch eines Überwältigten*. Neuausgabe. Stuttgart 1977, S. 130-156.
- Brumlik, Micha: *Zuhause, keine Heimat? Junge Juden und ihre Zukunft in Deutschland*. Gerlingen 1998.
- Diner, Dan: *Negative Symbiose — Deutsche Juden nach Auschwitz*. In: Micha Brumlik u. a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt a. M. 1986, S. 243-257.
- Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. Köln 1996.
- Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. Darmstadt 1986.
- Honigmann, Barbara: *Damals, dann und danach*. München 1999.
- Honigmann, Barbara: *Alles, alles Liebe!* München 2000.
- Kilcher, Andreas B. (Hg.): *Metzler Lexikon der Deutsch-Jüdischen Literatur*. Stuttgart 2000.
- Klüger, Ruth: *weiter Leben. Eine Jugend*. Göttingen 1992.
- Remmler, Karen: *En-gendering Bodies of Memory. Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann and Irene Dische*. In: Dies. und Sander L. Gilman (Hg.): *Reemerging Jewish Cultur in Germany. Life and Literatur Since 1989*. New York/

- London, 1994. S. 184-209.
- Remmler, Karen: The „Third Generation“ of Jewish-German writers after the Shoah emerges in Germany and Austria. In: Sander L. Gilman und Jack Zipes (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. New Haven u. a. 1997, S. 796-804.
- Schnell, Ralf: Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945. Stuttgart 1993.
- Schruff, Helene: Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘. Hildesheim u. a. 2000.
- Schütz, Hans J.: Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick. München 1992.
- Seligmann, Rafael: Stumm vor Angst und Hass. In: Ders.: Mit Beschränkter Hoffnung. Deutsche, Juden, Israelis. Hamburg 1991, S. 129-147.
- Weiss, Peter: Meine Ortschaft. In: Ders.: Rapporte. Frankfurt a. M. 1968, S. 113-124.