

THOMAS NOLDEN

QU'EST-CE QUE LA LITTERATURE JUIVE?

Jüdische Literatur nach 1968 in Frankreich und in Deutschland

Der folgende Beitrag möchte einen ersten Beitrag dazu liefern, die jüdische Literatur seit der Shoah nicht weiterhin in Nationalliteraturen zu buchstabieren, sondern als literarisches Korpus zu lesen, dessen Zusammenhang vor allem aus dem gemeinsamen Bezug auf das Judentum, seine Traditionen und seine Geschichte resultiert.¹ Diese Beobachtung mag banal und tautologisch klingen, muss hier aber als solche angestellt werden, um das Recht der Komparatisten zu betonen, diese Literatur als das anzugehen, was sie in erster Linie ist: ein Projekt, sich mit literarischen Formen dem Reichtum jüdischer Traditionen und Geschichte(n) zu nähern, um diesen eine Gegenwart zu verleihen. Eine solche Gegenstandsbeschreibung kann auf nationale Unterscheidungen zunächst verzichten - zumindest solange man sich darauf einigen kann, dass die grundsätzliche Differenzierung zwischen der in Israel und der in der Diaspora entstehenden Literatur erst einmal ausgeklammert bleiben soll. Ein gemeinsames Anliegen der innerhalb der europäischen Diaspora schreibenden Autorinnen und Autoren ist es, bestimmte Merkmale des Judentums – seien dies religiöse, kulturelle, ethnische, geschichtliche, literarhistorische oder ähnliche, – literarisch zu vergegenwärtigen; der zentrale Bezugspunkt befindet sich demnach nicht innerhalb, sondern außerhalb der einzelnen europäischen Nationalliteraturen und -kulturen, auch wenn die letzteren zweifellos einen entscheidenden Anteil an der Entstehung und dem Aussehen der jüdischen Gegenwartsliteratur besitzen.

Wenn im folgenden die Texte von französischen und deutschen jüdischen Schriftstellern der nachgeborenen Generationen als Fallstudie diskutiert werden, um eine erste Inventur von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der jungen jüdischen Literatur in der europäischen Diaspora vorzulegen, dann sind es freilich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Geschichte dieser beiden Sprach- und Kulturräume, die die Vorzeichen für einen solchen Vergleich stellen. Durch die Kollaboration von Vichy France, deren Judenerlassen rund ein Fünftel der in Frankreich und anderenorts geborenen 300.000 bis 330.000 Juden Frankreichs zum Opfer fielen,² wurde einseitig der Sozialvertrag der Emanzipation aufgehoben, den die *grande nation* – weitaus früher als anderswo in Europa – fast zeitgleich mit dem Beginn der französischen Revolution den Juden Frankreichs einst angeboten hatte. Wenngleich auch das Ausmaß der Judenvernichtung in Frankreich unvergleichbar geringer war als in Deutschland, von wo aus die Shoah ihren schreckensvollen Ausgang genommen hatte, so mussten doch die jüdischen Überlebenden in beiden Ländern nach Kriegsende erkennen,

1 Interessanterweise ist die Aufforderung zu solchen komparatistischen Analysen bislang noch nicht seitens der Literatur-, sondern allein seitens der methodologisch mitunter aufgeschlosseneren und risikofreudigeren „Jewish Studies“ formuliert worden. So artikulieren etwa Bryan Cheyette und Laura Marcus als Herausgeber des Bands „Modernity, Culture, and ‚the Jew‘“ nicht nur die „methodological anxieties“, die mit solchen Analysen verbunden sind, sondern betonen auch die Notwendigkeit, „[...] to build bridges across supposedly different histories of diasporas“. Bryan Cheyette und Laura Marcus: Introduction. Some Methodological Anxieties, in: *Modernity, Culture and, the Jew*, hg. v. Bryan Cheyette und Laura Marcus, Stanford 1998, S. 1-23. Hier S. 2.

2 Von den 300.000 bis 330.000 Juden, die vor dem Krieg in Frankreich lebten (unter ihnen ca. 130.000-140.000 ausländische Juden) wurden ca. 80.000 ermordet. 24.500 französische und 56.500 ausländische Juden wurden als verschollen gerechnet. Demnach zählen also 10 Prozent der französischen Juden und 40 Prozent der immigrierten Juden zu den Opfern der Shoah. Siehe Serge Klarsfeld: *Vichy – Auschwitz 1942. Le rôle de Vichy dans la solution finale de la question juive en France, 1943-1944*, Paris 1982.

dass ihr Vaterland kodifizierte Emanzipationsverheissungen in grausamster Art und Weise enttäuscht und eine lange Geschichte akkultrierter Praxis in nahezu irreparabler Form zerstört hatte.

Die Auseinandersetzung mit dem Verrat ihrer Vaterländer an früher formulierten Rechten, mit den Schrecken der Shoah und deren erst sehr spät einsetzender Aufarbeitung durch ihre nichtjüdischen Zeitgenossen stellen Themenkomplexe dar, die die junge jüdische Literatur französischer wie deutscher Provenienz von Anfang an prägen. Der Hauptteil dieses Essays wird sich etwas stärker auf die Frage konzentrieren, welche literarische Gestalt diese Themenstellungen auf der anderen Seite des Rheins angenommen hat, da diese Seite des Vergleichs weniger bekannt sein dürfte als die hiesige, die deutschsprachige, die literaturwissenschaftlich weitaus besser aufgearbeitet ist als ihr französisches Pendant. Vorausgeschickt sei jedoch ein kurzer historischer Aufriss der gesellschaftlichen Umbrüche, die im Frankreich der späten siebziger Jahre zur Entstehung dessen führte, was der französische Schriftsteller Henry Raczymow die *jeune littérature juive* nennt, wobei er dabei ebenso wie der Urheber des deutschen Begriffes der *jungen jüdischen Literatur* von der Vorstellung geleitet ist, dass sich das Attribut „jung“ auf den innovativen Ansatz der literarischen Produktionen, nicht aber auf das Alter der Autorinnen und Autoren bezieht.

Der Antisemitismus von Vichy France und der Umgang mit dieser Epoche französischer Geschichte erfuhr in Frankreich erst spät eine Aufarbeitung, zu der interessanterweise ein jüdischer, 1954 und nicht in Frankreich, sondern in Ägypten geborener Historiker – Henry Rousso – einen ganz entschiedenen Beitrag lieferte, indem er als einer der ersten den Faden aufnahm, den der amerikanische Geschichtswissenschaftler Robert O. Paxton 1972 in seiner bahnbrechenden Studie „Vichy France and the Jews“ vorgelegt hatte. In einem Interview führte sich Rousso, Verfasser der höchst einflussreichen Studie „Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours“, das Jahr 1979 vor Augen, in dem sein Interesse am Vichy Regime zum ersten Mal konkrete Konturen annahm:

Im Laufe der Untersuchung stellte ich fest, dass dieses scheinbar so ferne Thema höchst aktuell war. Ein Beispiel: in den „Archives Nationales“ studierte ich die Dokumente der Epoche. Dann kaufte ich draußen die „Le Monde“ und stieß gleich auf der ersten Seite auf eine Polemik über die Vergangenheit eines ehemaligen Kollaborateurs, auf die Ankündigung eines Prozesses. Da wurde mir klar, dass auch Frankreich noch gefangen war in der Vergangenheit, so wie man in Deutschland davon spricht, „dass das Vergangene nicht vergeht“.³

Rousso wies in seinem 1987 erschienenen Buch über die Geschichte und Erinnerung im Frankreich der Nachkriegszeit auf die wichtigsten Ereignissen hin, die die französische Gesellschaft im allgemeinen und die französischen Juden im besonderen gegen Ende der siebziger Jahre an die wenig aufgearbeitete Vergangenheit erinnerte: dieser Zeitraum, in dem die junge jüdische Literatur Frankreichs ihren Ursprung nimmt, war von revisionistischen Tendenzen und Affären geprägt, die alle diejenigen betörten, die in der französischen Kollaboration lediglich einen Betriebsunfall der Geschichte sehen wollten. Zwischen 1978 und 1981 alarmierte die Affäre um den im spanischen Exil lebenden Vichypolitiker Darquier de Pellepoix, der weder seine Taten noch seine antisemitische Denkhaltung je bereut hatte, alle diejenigen, die in der französischen Kollaboration lediglich einen Betriebsunfall der Geschichte sehen wollten. Der Fall des Universitätsprofessors Faurisson, der in der respektablen Zeitung *Le Monde* die Existenz der Shoah leugnete, entzündete vor allem in intellektuellen Kreisen eine Welle von Empörung, während die Ausstrahlung der amerikanischen

3 Henry Rousso: Vichy-Syndrom und nationale Identität. Ein Interview, in: Frankreich Jahrbuch 1990, S. 105-117. Hier S. 105.

Fernsehserie *Holocaust* (1979) zum ersten Mal breitere Schichten der Bevölkerung mit der verdrängten Geschichte der jüdischen Massenvernichtung konfrontierte. Erst im Jahre 1981 durfte zum ersten Mal Max Ophüls Film „Le Chagrin et la pitié“ gezeigt werden, der zwar zwölf Jahre zuvor fertiggestellt, aber von seinem Auftraggeber, dem französischen Fernsehen, bis dahin verboten gewesen war. Auch in der lange überfälligen juristische Verfolgung ehemaliger Kollaborateure wurden allmählich neue Signale gesetzt – auch wenn es gar bis 1994 dauerte, bis zum ersten Mal einem Franzosen, Paul Touvier, der Prozess wegen Verbrechen an der Menschheit gemacht wurde.

Mit der allmählichen Erosion des Mythos der Widerstandsgesellschaft nahm das Interesse an der Art und Weise zu, wie jüdische Franzosen während der *années noires* und nach dem Krieg von ihren Landsleuten behandelt worden waren. Dem Gedenken an die jüdischen Deportierten war unter de Gaulle in den offiziellen Feierstunden kaum mehr Platz eingeräumt worden als dies etwa in der Deutschen Demokratischen Republik der Fall gewesen war. Erst der 1979 gegründeten Organisation *Fils et Filles des déportés juifs de France*, die ihren Ausgang in den Recherchen von Beate und Serge Klarsfeld genommen hatte, gelang es, einen gewissen Umdenkungsprozeß bei den Verantwortlichen in Gang zu setzen.⁴ 1993 schließlich wurde den Opfern der rassistischen und antisemitischen Verfolgung ein nationaler Gedenktag eingerichtet. Das Dekret hierzu wurde von Staatspräsident François Mitterrand unterzeichnet, der sich zu diesem Zeitpunkt weder zu seinem eigenen Verhalten während des Vichy-Regimes bekannt noch aufgehört hatte, alljährlich Blumen zum Grab Marshall Pétains zu bestellen.

Komplementär zu diesen Prozessen erschienen auch die ersten Anzeichen der Aufweichung des monokulturellen Selbstverständnisses der französischen Nation. Ein erstes Signal von offizieller Seite hierfür findet sich in einer 1977 gehaltenen Rede des Staatpräsidenten Giscard d'Estaing, der den Beginn einer neuen Epoche proklamierte, in der man ohne Widerspruch ganz und gar als Franzose und zugleich gemäß lokaler und regionaler Traditionen, Bräuche und Kulturen leben könne. Dem jakobinischen Hegemonieanspruch der französischen *civilization* wurden damit endlich offizielle Schranken gesetzt, vornehmlich im Blick auf die islamischen Immigranten aus den ehemaligen französischen Kolonien und Protektoraten. Hatte das revolutionäre Frankreich den Juden im Jahre 1789 Zutritt zum aufgeklärten Staat Frankreichs unter der Bedingung gewährt, dass sie als jüdische Gemeinschaft auf jegliche Form von politischer Selbstständigkeit und Eigenart als soziale Gruppe verzichten müssen,⁵ so wurde ihnen rund 200 Jahre indirekt zum ersten Mal das Zeichen dafür geben, dass das Festhalten an ihrer Partikularität als Gemeinschaft von staatlicher Seite als legitim angesehen werde. Und ein letztes Datum, dass die „Verspätung“ der französischen Nation im Umgang mit ihrer Geschichte dokumentiert: in Lionel Jospins 1997 am *Mémorial du Souvenir* gehaltenen Rede bekannte zum ersten Mal ein französischer Premierminister offiziell die Schuld der Franzosen an den Juden.

Dieser kurze geschichtliche Aufriss erinnert in vielerlei Hinsichten an die jahrzehntelang anhaltende Geschichtsblindheit der beiden deutschen Staaten, an die in der DDR praktizierte Subsumierung der Juden unter die Kommunisten als den eigentlichen Opfer des Faschismus, an die in der BRD betriebenen Formen offiziellen Revisionismus‘ (hier die Ehrenbezeugung gegenüber SS Gräbern – man denke an Bitburg –, da gegenüber dem Grab Pétains) als auch an die Rolle der amerikanischen Medien in der Ingangsetzung eines längst überfälligen Bewusstmachungsprozesses in der breiten

4 Vgl. hierzu das Kapitel „Le souvenir du génocide“ in Annette Wieviorka und Serge Barcellini: *Passant, souviens-toi!*, Paris 1995.

5 Vgl. die Rede Clermont-Tonnures in der Nationalversammlung, zitiert in Paula Hyman: *From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry, 1906-1939*, New York 1979, S. 5.

Bevölkerung. Und nicht anders als in Deutschland wurden die intellektuellen Energien der nach der Shoah geborenen jüdischen Schriftsteller in dem von Rousso thematisierten Zeitpunkt zunächst von der Politisierungswelle Ende der sechziger Jahre geweckt und auch gleich wieder absorbiert, die jegliche Aufmerksamkeit gegenüber ethnischen, kulturellen und geschweige denn religiösen Besonderheiten dem Verdikt des falschen Bewusstseins unterzog. Der 1975 erschienene „Grand Bazar“ des in Frankreich als Sohn deutsch-jüdischer Eltern aufgewachsenen Daniel Cohn-Bendit, berühmt und berüchtigt geworden als „Danny le Rouge“, ist eines der frühesten Zeugnisse des Unbehagens jüdischer Intellektueller an der ausserparlamentarischen Linken; dort heißt es gleich auf der ersten Seite:

L'extrême gauche, comme la gauche, a toujours répugné à se poser le problème de l'identité individuelle. Pour définir quelqu'un, on se réfère toujours à son appartenance de classe. Mais notre identité est le fruit de multiples expériences [...].⁶

In Frankreich wie in Deutschland und Österreich musste die Intoleranz der Linken gegenüber solch multiplen Daseinsentwürfen erst überwunden werden, bevor Autorinnen und Autoren wie Esther Dischereit oder Robert Schindel sich dieser Identitätstabus entledigen und sich in literarischer Form ihrer jüdischen Herkunft vergewissern konnten. In noch schärferer Art und Weise gestaltete sich diese Situation für die in der DDR geborenen Autorinnen und Autoren zu, die sich, wie etwa Barbara Honigmann und Chaim Noll, jüdischen Themen in ihren Arbeiten erst zuwenden konnten, nachdem sie ihr Vaterland, in dem die Dominanz des Klassenbewusstseins zur staatstragenden Ideologie erhoben worden war, verlassen hatten. Dieser Prozess der Loslösung aus früheren Sprech- oder gar Schreibverboten und des Aufnehmens des jüdischen Anteils ihrer kulturellen Erbschaft ist in der Literatur der nachgeborenen Generationen ja selbst thematisiert worden⁷ – eine Literatur, die übrigens in beiden Ländern anfänglich eine starke Tendenz zu autobiografischen Formen aufweist. Nur nebenbei vermerkt sei hier die These, dass dieser gerade beschriebene Bruch in den intellektuellen Lebensläufen ebenfalls (doch sicherlich nicht ausschliesslich) für diese Neigung zum autobiografischen Schreiben verantwortlich zeichnet. Heteroglossia und Polyphonie sind da ein Luxus, wo Autoren, nachdem sie endlich Schreiberlaubnis erhalten haben, zuallererst der so lange außer acht gelassenen eigenen Befindlichkeit Ausdruck verleihen wollen.

Auch im Entstehungsprozess der Literatur der *générations d'après* spielt neben der historischen und politischen auch eine generationsbedingte Dynamik eine entscheidende Rolle. Die Kritik der Jungen an den Akkulturationsversuchen der Eltern ist in Frankreich ein wichtiges demographisches Datum, dem die Soziologin Dominique Schnapper 1980 eine aufschlussreiche Studie gewidmet hatte. In ihrem Buch „Juifs et israélites“ umriss Schnapper drei Erscheinungsformen jüdischen Selbstverständnisses im Frankreich der späten siebziger Jahre. Neben den vollständig akkulturierten Juden, den „israélites“, sieht sie solche, die entweder wie ihre Vorfahren an den überlieferten Traditionen des Judentums weiterhin festhalten („pratiquants traditionnels“) oder sich diesen aus eigenem Antrieb zuneigt, ohne selbst innerhalb eines traditionsstiftenden Familienverbandes aufgewachsen zu sein („nouveaux-pratiquants“). Als dritte Gruppe schliesslich beschreibt sie die „militants“, deren Selbstverständnis als Juden sich nicht religiösen, sondern ausschliesslich kulturellen oder aber politischen – sei es zionistisch oder antizionistischen – Überzeugungen verdankt.

Schnappers Analyse ist nicht zuletzt deshalb in unserem Kontext von Interesse, da sich auf ihrem Hintergrund die narrativen Konstellationen und Dynamiken vieler Texte aus den achtziger Jahren

6 Daniel Cohn-Bendit: *Le Grand Bazar*. Entretiens avec Michel Lévy, Jean-Marc Salmon, Maren Sell, Paris 1975, S. 9.

7 Vgl. Thomas Nolden: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg 1995.

begreifen lassen. Die Abkehr der Elterngeneration von ihrem Judentum stellt meines Erachtens auf beiden Seiten des Rheins einen wichtigen Schreibanlass dar – man denke etwa an einige der Texte Barbara Honigmanns oder aber an viele der Erzählungen Maxim Billers, in denen das Motiv des *épater les israélites* ebenso scharf zum Austrag gelangt wie etwa in Antoine Spires Roman „Le silence en héritage.“ Spire demontiert in seinem Roman die Vaterfigur des konvertierten *israélite* schlechthin aus der Perspektive der Figur des circa vierzigjährigen Sohns Serge, der im Frankreich der ersten Nachkriegsjahre zur Welt kam. Organisiert ist der Roman in der erzählerischen Form der monologischen *Confessions*, die sich aber über lange Strecken als ein *J'accuse* liest – diesmal jedoch nicht gerichtet gegen die französische Gesellschaft, sondern den Vater, der sich unter dem Einfluß von Simone Weils Kritik am Judentum hatte verführen lassen. Als junger Literaturstudent wandte sich der Vater während des zweiten Weltkrieges, ganz wie sein Vorbild Weil, vom mosaischen Gesetz ab, das als formalistisch empfunden wurde, und trat zum Christentum über, dessen Gebot der Nächstenliebe er als moralisch höherwertig betrachtete. Der Sohn nun wird mit dem Entschluß seines Vaters ein Leben lang zu kämpfen haben: er sieht darin nichts anderes als einen Verrat an der Familie und die Wurzel der eigenen Pathogenese. Spire bemüht den Vergleich mit Kafkas Gregor Samsa, nicht nur, um seinen Roman in eine literarhistorische Fluchtlinie zu stellen, sondern vor allem um der psychologischen Verkümmern seines Protagonisten eine Matrix zu verschaffen, die den Leser an das Schicksal jüdischer Söhne im Machtbereich starker Vaterfiguren erinnern soll. In der Figur seines Altersgenossen David, Sohn deutscher Juden, die vor dem Nationalsozialismus nach Paris geflüchtet waren, erkennt der Protagonist hingegen eine vorbildhafte Form zeitgenössischer jüdischer Lebenspraxis, die ihm als eine Art Rache an den Anpassungsprozessen erscheint:

Comme si ce fils de juifs étrangers presque ignorés par la société française avait une revanche à prendre et qu'il était, pour ce faire, disposé à tous les compromis, comme s'il synthétisait à lui seul ces siècles d'histoire juive qui avaient transformé des parias de la société française en israélites respectables, fiers de leurs décorations et de leur guerre de 1914, prêts à tout pour s'assimiler et être considérés comme de bons bourgeois français.⁸

Erlösung und Versöhnung verheißt allein die Rückkehr in das von den Eltern aufgegebenen Judentum, wobei sich der Autor Spire im Jahre 1988 natürlich längst der Argumente bewusst ist, die die *teschuva* mit sich bringt. Acht Jahre nach dem Erscheinen des höchst einflussreichen Essays von Alain Finkielkraut „Le juif imaginaire“⁹ ist das Dilemma der *générations d'après* längst formuliert, die Unhaltbarkeit der entlehnten Opfermentalität ebenso auf den Begriff gebracht wie die Schwierigkeit, zukunftsweisende Konzepte jüdischen Selbstverständnisses zu artikulieren.

Spires Roman ist einer von vielen Texten, die gegen die „invisibilité“ der Vorfahren und das „quant-à-soi“ der Zeitgenossen anspricht und die grundsätzliche Problematik des Projektes der Akkulturation betonen möchten. Im gleichen Zuge wird damit, worauf der Titel von Spires Roman auch anspielt, die Erbschaft des Schweigens abgewiesen; wie die deutschsprachige so ist auch die französischsprachige jüdische Literatur darum bemüht, einerseits das Schweigen der Täter aufzudecken, andererseits das Schweigen der Opfer als eine der Bedingungen anzusprechen, unter denen sie ihre Jugend verbracht haben. So reflektiert etwa der 1950 geborene Robert Ouaknine in einem 1979 erschienenen Text mit dem aufschlussreichen Titel: „Autojudéographie“ über den Effekt, den seine schriftstellerische Beschäftigung mit den Aussparungen in der Kommunikation seiner Familie auf seine Umwelt, hatte:

8 Antoine Spire: *Le silence en héritage*, Paris 1988, S. 37f.

9 Vgl. hierzu Nolden [Anm. 7].

D'écrire, je suis passé à rechercher, puis à confronter. J'ai montré le premier texte que j'avais écrit à ma mère et à mes frères. On en a discuté, longuement. Il est vite devenu prétexte, à dialogues, reproches, explications. Avec le passé de silence qu'on se traînait, l'occasion était trop belle pour ne pas la louper. Moments intenses d'échanges, de remise en cause, ne réglant rien mais montrant des possibilités de rompre ce silence familiale étouffant, négateur.¹⁰

Das Schweigen der Vorfahren zu brechen, das – wie es in einem von Chochana Boukhobzas Romanen heißt – selbst deren Kinder in den Tod treiben kann, ist ein wichtiges motivierendes Moment, demzufolge die Jungen oft in der schwierigen Rolle des Stellvertreters tätig werden, um so zur Sprache zu bringen, was ihre Eltern oft nicht artikulieren konnten. Um nur das jüngste Beispiel solcherlei motivierter Texte zu nennen: Myriam Anissimov rekonstruiert in ihrem letzten Buch, „Sa Majesté la Mort“ (1999) minutiös die Fahrnisse, denen ihre Eltern während des Krieges ausgesetzt waren und ergänzt so das kollektive Gedächtnis ihrer Leserschaft um Vignetten aus dem Leben von Menschen, denen sonst keinerlei Andenken gestiftet worden wäre. Die Mutter der autobiografisch verpflichteten Erzählerin bittet ihre Tochter, als „dépositaire de sa mémoire, de celle de tous les siens“¹¹ tätig zu werden.

Das Schweigen der französischen Nachkriegsgesellschaft, die ihre Mittäterschaft verhüllen wollte, da sie in den Worten von Cécile Wajsbrot „ne sais pas affronter son histoire“,¹² hat einen Hiatus zwischen den nachgeborenen Juden und ihrem Heimatland entstehen lassen, der sich zumindest in der Literatur als ein Gefühl der Nichtzugehörigkeit artikuliert. Viele Texte arbeiten bewusst die generationsspezifischen Unterschiede in der Einschätzung der französischen Gesellschaft heraus, indem sie das Frankreich, das vor allem den aus dem Osten und dem Maghreb emigrierten Grosseltern und Eltern als ein *locus amoenus* imaginiert wurde, mit dem Bild einer xenophoben, antisemitisch eingestellten Gesellschaft konfrontieren. Auch prägt das Gefühl, in Frankreich nicht zu Hause zu sein, die junge jüdische Literatur Frankreichs von Beginn an, wie man den Texten des politisch militanten Aktivisten Pierre Goldman, der 1975, während er eine auf einem Justizfehler beruhende Gefängnisstrafe absaß, seine Autobiografie verfasste und zwei Jahre später eine Art jüdischen Pikaro-Roman veröffentlichte – zwei Texte, die auch dann zu den wichtigsten Arbeiten der französischen Literatur nach 1968 zu rechnen sind, wenn sie von der Kritik und Forschung seither so gut wie keinerlei Beachtung erfahren haben. Der 1944 als Kind polnischer Juden in Frankreich geborene Goldman rekonstruiert in seiner Autobiografie „Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France“, wie er sich seiner Einberufung zum französischen Militär entzog, weil er sich von Anfang an ausserhalb des *contrat social* der französischen Nachkriegsnation empfand:

Je n'avais pas de preuve à donner – on me la demandait depuis toujours, en silence, depuis que j'étais né et bien que je fusse né, en France, en un temps où il m'était refusé de naître Français – je n'avais pas de preuve à donner parce que, profondément, je n'avais jamais été Français. J'étais seulement un Juif exilé sans terre promise. Exilé indéfiniment, infiniment, définitivement. Je n'étais pas prolétaire, mais je n'avais pas de patrie, pas d'autre patrie que cet exil absolu, cet exil juif diasporique.¹³

Goldman widmet einen gewichtigen Teil seines Buches der Dokumentation des gegen ihn geführten

10 Robert Ouaknine: Autojudéographie, in: Recherches. Revue du Cerfi 38, 1979, S. 123-149. Hier S. 123.

11 Myriam Anissimov: Sa Majesté la Mort, Paris 1999, S. 15.

12 Cécile Wajsbrot: La trahison, Paris 1997, S. 59.

13 Pierre Goldman: Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France, Paris 1975, S. 56.

Prozesses wegen Mordes, in dem er schuldig gesprochen wurde, weil, so Goldman, eine von Rassismus und Faschismus getränkte Atmosphäre herrschte, und die er weniger in literarischer denn in existentieller Anspielung mit der von Kafkas „Prozess“ vergleicht:

On m'autorisera aussi à dire que j'eus l'impression de vivre une situation kafkaïenne: Juif et innocent, il m'arrivait de rêver que, libre, j'errais dans la ville, y rencontrais mes amis, sans pourtant cesser d'être, dans cette liberté rêvée, onirique, incarcéré. J'ajoute que j'entrepris la lecture du *Procès*: je ne pus la terminer, elle m'était trop douloureuse, j'en ressentais une intolérable angoisse.¹⁴

Die Figur, die Goldman zwei Jahre später in seinem Roman „L'Ordinaire mésaventure d'Archibald Rapoport“ als Protagonist entwirft, ist in der deutschsprachigen jüdischen Literatur aus geschichtlich sehr wohl erklärbaren Gründen ohne Parallele geblieben. Die genealogisch-historische Datierung der Geburt des Helden Archibald Rapoport, der wie sein Autor als Sohn polnischer Juden in Frankreich geboren wurde, setzt mit einer geradezu metaphysischen Invokation überweltlicher Kräfte ein, um sodann die Umstände der Geburt des Helden als eine Art Morgendämmerung der Résistance zu beschreiben. Die Mutter, die den Tod von Archibalds Vater als Widerstandskämpfer zum Martyrium eines „messie et un prophète et un rabbi“¹⁵ überhöht, greift sofort nach der Geburt ihres Sohnes zu einem *mohel*, dem beim Beschneidungsritual verwendeten Messer, und ersticht damit einen sich in einem benachbarten Bordell vergnügenden deutschen SS-Offizier. Derart in den gewaltsamen Kampf gegen die Unterdrückung initiiert wächst Archibald zu einer Art Rächer des Judentums, ja aller verfolgten Völker heran, der, getrieben von den Schrecken Auschwitz', empört von den Kriegen der französischen Kolonialmacht gegen Algerien und Indochina und fasziniert von der Gewalt der lateinamerikanischen Guerilla einige Jahre später in Paris eine Serie von Morden gegen mehr oder meist minder wichtige Vertreter der Staatsgewalt begeht. Archibald, der sich den Behörden gestellt hat, um sich am Ende dann doch seiner Strafe zu entziehen, beendet seinen Bericht mit Worten der Selbstrechtfertigung, die in dem Bekenntnis münden: „J'ai été un bon Juif“.¹⁶ Anzumerken ist, dass Goldman wenige Jahre nach seiner Entlassung aus der Haft von Mitgliedern einer rechtsextremistischen Gruppierung auf offener Strasse erschossen wurde – ein Politikum, dem in der Literatur seiner Zeitgenossen immer wieder gedacht wurde.

Ein Blick auf den ersten Roman Patrick Modianos zeigt eine weitere Facette der Aufbruchperiode der *jeune littérature juive*. Hier findet das Attribut „jüdisch“ nicht nur keine inhaltliche Füllung, sondern wird gar derart überdeterminiert, dass in seinen Texten selbst den antisemitischen Figuren entgeht, wer denn nun jüdisch ist und wer nicht. Provokativ verwischt Modiano die Grenzen zwischen Juden und Kollaborateuren und führt dadurch die Figur des *juif collabo* in die Figurenkonstellationen der gerade erst entstehenden Literatur ein. In seinem ersten Roman, „La Place de l'étoile“ (1968), erforscht Modiano die Schwierigkeit, sich als Jude außerhalb des kulturellen und gesellschaftlichen Kontextes der französischen Nation einen eigenen Identitätsraum zu schaffen. Stilistisch wird das durch ein Erzählverfahren zum Vorschein gebracht, in dem permanent intertextuelle Anspielungen auf den französischen Literaturkanon fallen, wobei nicht einmal vor den Werken antisemitischer Autoren Halt gemacht wird.¹⁷ In der Imagination des 1945 geborenen Modiano erscheint jüdisches Dasein der Kriegs- und Nachkriegsära als ein vielschichtiges und in

14 Ebd., S. 130f.

15 Pierre Goldman: *L'Ordinaire mésaventure d'Archibald Rapoport*, Paris 1977, S. 12.

16 Ebd., S. 187.

17 Vgl. Ora Avni: Patrick Modiano. A French Jew? In: *Yale French Studies* 85, 1994, S. 227-249.

sich widersprüchliches Gebilde, dem sich allein das Pastiche als literarisch geeignetes Mittel der Darstellung anbietet. Erfolglos versucht der Protagonist, sich in der Geschichte der französisch-jüdischen Literatur zu verorten, in der er lediglich das Erbe „Celle du juif honteux façon Simone Weil-Céliné? Celle du juif distingué façon Proust-Daniel Halévy-Maurois?“ erblicken kann.¹⁸ Demgegenüber verheißt der Blick über den Rhein eine selbstbewußte jüdische Literatur „[...] de plus fortes personnalités: Henri Heine, Marx-Ézéchiël, Franz Kafka“.¹⁹

Mit dem hier artikulierten Unbehagen an einer fehlenden Tradition grosser jüdisch-französischer Literatur geht die Faszination gegenüber der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte einher, die in den Arbeiten der zeitgenössischen jüdischen Schriftstellers Frankreichs tatsächlich nicht nur bekannt, sondern auch von stilgebendem Einfluss ist, und zwar in einem stärkeren Masse als in den Arbeiten der deutschsprachigen jüdischen Literatur.

Doch zurück zu Modianos jungem Helden Raphaël Schlemilovitch, der sich des jüdischen Erbes seiner Familie unter anderem dadurch entledigen möchte, dass er sich in der Öffentlichkeit lautstark als militanter *juif antisémite* gebärdet, dessen erklärtes Ziel es ist, „[...] une Waffen S.S. juive et une Légion des volontaires juifs contre le bolchevisme“ aufzubauen.²⁰ Schlemilovitchs Dilemma besteht unter anderem in seiner doppelten Identität als Franzose und (kulturkonservativer) Jude, an seiner Teilnahme an kulturell scheinbar unversöhnlichen Systemen, die sich in der Weltanschauung des Helden gleichwohl unentwegt überschneiden. Als eine Art kultureller und politischer Schlemiel, der einen Teil seiner Seele den Teufeln des Vichy-Regimes dargeboten hat, wurstelt sich Modianos wortgewaltiger Held durch die Antinomien jüdischen Daseins unter dem Diktat der Kollaboration hindurch. Eine der provozierendsten Stellen des Romans dokumentiert Schlemilovitchs problematischen Synkretismus der Geschichte der europäischen Kultur – und Unkultur:

Je me procurai deux tourne-disques. Pour composer mon *Requiem judéo-nazi* je fis jouer simultanément le *Horst-Wessel Lied* et l'*Einheitsfront* des brigades internationales. Ensuite, je mêlai à l'*Hitlerleute* l'hymne de la Thaelmann Kolonne qui fut le dernier cri des juifs et des communistes allemands. Et puis, tout à la fin du *Requiem*, le *Crépuscule des dieux* de Wagner évoquait Berlin en flammes, le destin tragique du peuple allemand, tandis que la litanie pour les morts d'Auschwitz rappelait les fourrières où l'on avait conduit six millions de chiens.²¹

Der schwarz-sarkastische Ton dieser phantasmagorischen Lebensgeschichte eines Hochstaplers, dessen Rodomontaden über das eigene Dasein und die Kulturgeschichte Europas alle Grenzen des Wahrscheinlichen und viele des guten Geschmacks hinter sich lassen, sucht man in den späteren Büchern Modianos vergeblich. Was man bei dem späteren Modiano ebenso wenig findet, sind einige der provokativsten Stellen aus der Erstausgabe seines Romans – retroaktiv haben Autor und Verlag die Spitzen der ersten Ausgabe geglättet und dem Publikum in den folgenden Ausgaben eine etwas weniger problematische Version eines jüdischen Selbstentwurfes geliefert. Eine Revision, die selbst der florierenden Modiano-Forschung bislang entgangen ist.

In Frankreich, so lässt sich schlussfolgern, setzt die jüdische Literatur der *générations d'après* mit

18 Patrick Modiano: *La Place de l'étoile*, Paris 1968, S. 84.

19 Ebd., S. 29.

20 Ebd., S. 26.

21 Ebd., S. 114.

einer Tabulatur ein, die Ambiguitäten und Ambivalenzen, aber auch Extreme und Amplifikationen in der Darstellung jüdischer Identitäten alles andere als ausblendet. Die Autoren standen anfänglich vor der Schwierigkeit, im Vakuum gesellschaftlicher Diskussion, im geschichtlichen Fahrwasser der existenzialistischen „révolte“ sowie im Schatten des heroischen Aktivismus des *Marais* die eigenen Positionen literarisch zu artikulieren, ohne vor diesen Gegebenheiten die Kapitulation zu erklären. Pierre Goldman umreißt in seiner Autobiografie den eigenen Ausgangspunkt, wenn er sich an seine Reaktion auf die Rede Malraux' bei der Überführung der Urne des Widerstandshelden Jean Moulin ins Panthéon erinnert:

La voix de Malraux s'éleva, grandiose. Je fus saisi de ce qu'elle transmettait et je me sentis dans une jeunesse misérable, expulsée des espaces souverains qui scintillaient dans le discours de Malraux.²²

Patrick Modiano, auf der anderen Seite, trägt in seinen ersten Texten der Komplexität einer familiären Hinterlassenschaft Rechnung, in der die Nöte eines akkulturierten Judentums kulturkonservativer Provenienz zu kollaborationistischen Verfehlungen geführt haben, die Modiano als Vertreter der nachgeborenen Generation nicht kolportieren, sondern literarisch ein für allemal bannen möchte.

Diese Literatur ist anfänglich von einer *verve* gekennzeichnet, die mit Schockeffekten jüdische Selbstentwürfe präsentiert, die sich bis dahin in der *invisibilité* verborgen gehalten haben. Selbstbewusst präsentiert sie Antibildder, ja Antibildungsromane, deren Protagonisten sich quer gegen die französische Geschichte und Gegenwart stellen. Literarische Hilfestellung hierfür suchten die Autoren umsonst bei den Vertretern der älteren Generationen jüdischer Autoren und fanden sie stattdessen bei stilistisch aggressiven Vorbildern wie Jean Genet, Antonin Artaud und auch beim Marquis de Sade. Während Vertreter der Überlebendengeneration wie Elie Wiesel sich in religiös oder metaphysisch gerahmter Manier der Erfahrung der Shoah widmeten oder wie Marek Halter und André Schwarz-Bart die Genesis des jüdischen Volkes in grossen episch gestalteten und ethisch motivierten *tableaus* präsentierten, führten die jungen Autoren Mittel in Anschlag, die bewusst gegen das *decorum* des politischen Nachkriegskonsensus verstießen und die Leserschaft mit höchst problematischen jüdischen Protagonisten vexierten, die nichts von der pseudopolitischen Larmoyanz besaßen, die etwa Lea Fleischmanns „Dies ist nicht mein Land“ prägte, um eines der ersten Dokumente der jungen deutschsprachigen jüdischen Literatur zum Vergleich heranzuziehen.

Diese Tendenzen, die weit über die literarischen Pubertätskrisen eines Rafael Seligman hinausgingen und übrigens gänzlich ohne die Patenschaft des amerikanischen jüdischen Romans der fünfziger und sechziger Jahre auskamen, entschärften sich im Laufe des folgenden Jahrzehnts, das einerseits gekennzeichnet ist von Alain Finkielkrauts Gebot, jeglichen Neigungen zu Selbstmitleid und *grandeur*, die allein dem Schicksal der Opfer entliehen ist, Einhalt zu gebieten, und zum anderen von den Produktionen der sefardischen Juden, die oft gemeinsam mit ihren Eltern aus Nordafrika nach Frankreich übersiedelten und sich ebenfalls seit dem Ende der siebziger Jahre in großer Zahl mit literarischen Arbeiten zu Wort melden. Der Einfluß dieser Gruppe auf die *réjudaisation* des französischen Judentums und der Literatur kann im Kontext dieses Vortrages nur anskizziert werden: Mit den aus dem Maghreb stammenden Autorinnen und Autoren erweitert sich die linguistische, die stilistische und die thematische Vielfalt der jungen jüdischen Literatur Frankreichs, nicht aber deren Desinteresse an der Aufnahme religiöser Inhalte. Thematisch zeigt sich dies oft in der Betonung der betrüblichen Erfahrungen der Immigration, wodurch so ganz prononciert ein Pendant gesetzt wird

22 Goldman [Anm. 13], S. 66.

zur Aufarbeitung der Shoah in den Arbeiten ihrer ashkenazischen Altersgenossen.

Wenn auch die Zahl schreibender Juden der Nachkriegsgeneration in Frankreich nicht sehr viel höher ist als die in Deutschland – was angesichts der Tatsache, dass zur Zeit rund 600.000 Juden in Frankreich leben, überraschen mag – so ist die Bandbreite der jungen jüdischen Literatur Frankreichs unter anderen aus den eben erwähnten Gründen doch unvergleichlich weiter gespannt als in Deutschland. Kriminalromane, die dem Schicksal der Schriftrollen des Toten Meeres oder der Ermordung deutscher Theologen der Shoah nachspüren, aber auch historische Romane, die das Leben mittelalterlicher Rabbis rekonstruieren oder sich an der Gattung der *yisker-bou'h*, den Erinnerungsbüchern der ostjüdischen Landsmannschaften, ausrichten, bis hin zu Texten, die allein aus Anmerkungen zu einem fehlenden Text bestehen, dokumentieren allesamt eine sehr spielerische Haltung gegenüber Gegenwart und Vergangenheit jüdischen Lebens.

Zu den nennenswerten innerliterarischen Entwicklungsbedingungen, die den gegenwärtigen Reichtum der zeitgenössischen jüdischen Literatur in Frankreich erklären mögen, gehört eine mehrere Dekaden zurückreichende Praxis von einschlägigen Symposien und in kleinen, jüdischen Avantgardezeitschriften geführten Debatten, in denen jüdische Schriftsteller die Frage, was denn nun eine jüdische Literatur konstatiere, zur Kontroverse erhoben. Anders als in Deutschland ist hierüber Jahre hinweg ein Argumentationskontext erarbeitet worden, in dem historisch belegte Positionen überprüft, mögliche Modelle – man denke an Albert Memmi und Albert Cohen – gesichtet und neue Strategien debattiert worden sind.

Diese Diskussionen belegen, wie sich mit der Zeit der Stellenwert der Shoah durch das Auftreten nordafrikanischer Schriftsteller ebenso verlagerte wie die Voranstellung der Tradition der jiddischen Literatur (übrigens beherrschen im Gegensatz zu ihren deutschen Kollegen nicht wenige der französischen Autoren die jiddische Sprache, auch wenn nur ein verschwindender Teil ihrer Literatur auf jiddisch verfasst wird). Sie belegen auch, was allen aufmerksamen Lesern als einer der gewichtigsten Unterschiede der französisch- und der deutschsprachigen jüdischen Literatur seit den siebziger Jahren erscheinen muss – dass diese Literatur, so sehr sie auch das Primat des Universalismus zugunsten des Partikularen aufgeben mochte, sich doch von Beginn an in einer philosophisch inspirierten Tradition entwickelte, die in den universalistischen Postulaten der Aufklärung das höchste Gut gesellschaftlicher Entwicklung sah. Lange bevor man begann, bei so hervorragenden Vertretern der zeitgenössischen jüdischen Philosophie wie beispielsweise Emmanuel Lévinas Hilfestellung beim Versuch autonomer Entwürfe jüdischer Existenz zu suchen, hatte man – wie etwa Goldman noch in seinem „Rapaport“-Roman erwähnt – Rat zu den Bedingungen der Möglichkeit solcher Konstruktionen in den Kritiken Kants gesucht.²³ Im Vorwort zu seiner 1980 erschienen Sammlung von Interviews mit jungen französischen Juden hatte Luc Rosenzweig das Postulat eingeklagt, sich nicht länger mit heteronomen, fremdbestimmten Formen der Selbstdefinition, in denen Jean-Paul Sartre noch die Essenz jüdischer Existenz gesehen hatte, zu begnügen, sondern ganz im Sinne aufklärerischen Denkens den Grund des eigenen Seins nur bei sich selbst zu suchen:

Ce qui nous fait juifs, ce n'est pas le regard de l'autre, fût-il antisémite (et donc reconnaissant dans le juif une spécificité), mais bien cette impossibilité de se considérer comme un homme nouveau, ce refus d'un des axiomes de la modernité: l'être cause de soi-même.²⁴

23 Zur Rezeption von Emmanuel Lévinas in Frankreich vgl. etwa Jüdisches Denken in Frankreich, hg. v. Elisabeth Weber, Frankfurt/Main 1994.

24 Luc Rosenzweig: La jeune France juif. Conversation avec des Juifs d'aujourd'hui, Paris 1980, S. 11.

Mit diesem Postulat hatten auch die jüdischen Autorinnen und Autoren in Deutschland vor gut zwanzig Jahren die Bühne der öffentlichen Auseinandersetzung betreten, allerdings unter gänzlichem Verzicht auf einen solchen doppelten Boden philosophischer Rückversicherung, der ihnen im Denken der Wissenschaft des Judentums allerdings einfacher zur Verfügung gestanden hätte als ihren Kollegen auf der anderen Seite des Rheins.

Dass Literatur jedoch zu allererst aus Sprache und nicht aus Philosophie besteht ist eine Beobachtung, die den in Frankreich als Kinder französischer Eltern geborenen Juden so selbstverständlich ist, dass sie sie erst gar nicht anstellen müssen, während sie den Immigranten und deren Nachfahren sehr wohl Grund zur Reflexion dargeboten hat. Ganz gleich, ob die *lingua franca* des Elternhauses Jiddisch, Judeo-Spanisch oder Judeo-Arabisch war und ob die Autoren ihr Französisch in den Schulen Frankreichs oder Nordafrikas gelernt haben, sie weisen eine alles andere als ungebrochene Haltung gegenüber der Sprache Voltaires und Prousts auf.

Die in Tunesien geborene Katia Rubinstein beschreibt das Kräftespiel in diesem komplexen Verhältnis der maghrebischen Autoren zu einer Sprache, zu der sie als Gäste Zugang haben:

Ce qui définit la situation linguistique commune de tous les écrivains du Maghreb, c'est justement d'avoir été d'abord et avant tout les invités de la langue française. Quand on est enfant et qu'on est un invité, lorsque l'hôte est très beau, grand et blond, on l'aime passionnément. Ensuite cet amour de la langue française m'a conduite paradoxalement à vouloir la capter, là où elle se manifestait de la manière la plus éclatante.

Fasziniert von den Möglichkeiten und der Reinheit des französischen Ausdrucks zog es auch Rubinstein, in Frankreich ansässig geworden, zur Philosophie, von deren Kraft der Abstraktion sie sich später jedoch – und auch darin ein Kind ihrer Zeit - enttäuscht abwenden sollte:

[...] je me suis rendue compte, à l'usure, que ce langage philosophique qui représentait dans mon esprit l'essence même de ce que la langue française pouvait offrir de mieux ne remuait que du vent, et dans la conjoncture actuelle, ne sert jamais qu'à uniformiser toutes les créations quelles soient en transformant le travail littéraire en essais pseudo-philosophiques.²⁵

Die Entwicklung der Literatur der jungen Sefarden folgt denn auch in vieler Hinsicht dem Weg von der politischen Dekolonisation und den damit verbundenen Hoffnungen auf die Rückkehr in ein tolerantes Frankreich hin zur Identitätspolitik des Postkolonialismus und der damit verbundenen Kritik an den hegemonialen Ansprüchen der französischen Kultur. Literarisch niedergeschlagen hat sich dieser Prozess in der Neigung der maghrebischen Autoren, deren Arbeiten gut die Hälfte der *jeune littérature française* ausmachen, Formen der Oralität sowie Versatzstücke der nordafrikanischen Idiome in die Literatur aufzunehmen, die zudem um Gattungen bereichert wird, die aus der arabischen Erzähltradition stammen. Ein Pendant zu diesem Phänomen sprachlicher „Reterritorialisierung“, um einen Begriff von Deleuze und Guattari umzumünzen, sucht man in der deutschsprachigen jüdischen Gegenwartsliteratur wohl vergeblich. Hier ist es gerade die Nähe zu – wenn nicht gar die Identifikation mit - der deutschen Sprache und Literatur, die jüdische Autorinnen und Autoren immer wieder dazu verleitet, sich auch dann noch als deutsch-jüdische Schriftsteller zu begreifen, wenn sie sich gesellschaftlich als Außenseiter empfinden müssen.

25 Katia Rubinstein: *Rencontres d'écrivains*, in: *Cultures juives méditerranéennes et orientales*, Paris 1982, S. 322.