

Magisterarbeit

**Nach dem Lebensbruch:
Aspekte des Exils in Werken
jüdischer Schriftsteller/innen algerischer Herkunft**

**Universität Potsdam
Sommersemester 2015**

Prüfer/in

Prof. Dr. Ottmar Ette
Institut für Romanistik
Universität Potsdam

Dr. Sylvie Mutet
Institut für Romanistik
Universität Potsdam

Prüfling

Michael Anisch

Studienfächer: Französische Philologie
Politikwissenschaft

Gesamtzahl Seiten: 131

Eingereicht am 10. April 2015

Dieses Werk ist unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert:
Namensnennung 4.0 International
Um die Bedingungen der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-400992](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-400992)
<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-400992>

Partir (pour) ne pas arriver d'Algérie,
c'est aussi, incalculablement, une façon
de ne pas avoir rompu avec l'Algérie.

H. Cixous,
Mon Algérie

À partir, oui, à *partir* de cette rive ou de
cette dérivation commune, tous les
expatriements restent singuliers

J. Derrida,
Le monolinguisme de l'autre

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Theoretischer und historischer Hintergrund	14
2.1 ‚Exil‘: ein vielschichtiger Begriff	14
2.1.1 Grundzüge einer Bestimmung des Exilbegriffs: Ursachen und lokales Verständnis als Ausgangspunkt	14
2.1.2 Exil als Situation	18
2.1.3 Exil: Mehr als ein lokaler Begriff	24
2.1.4 Ein Exilbegriff für diese Arbeit	26
2.2 Exil und Judentum	28
2.2.1 Jüdisches Exil: Biblische Überlieferung und historisches Ereignis	28
2.2.2 Die biblische Hiob-Figur als Inbegriff jüdischen Leidens	32
2.2.3 Wurzellosigkeit als typisch jüdische Eigenschaft?	37
2.2.4 Das Judentum als ‚Volk des Buches‘	43
2.2.5 Exil und Judentum: Drei Bilder	46
2.3 Drei Exile: Zur Geschichte des algerischen Judentums	47
2.4 Zwischenfazit	53
3. Vom Verlust der Heimat: Drei Exilgeschichten	55
3.1 Gil Ben Aychs <i>Le livre d'Étoile</i>: Aufbrechen, aber nicht ankommen	55
3.1.1 <i>Le livre d'Étoile</i> : Eine kurze Einführung	56
3.1.2 Die Konfrontation mit dem Heimatverlust	63
3.1.3 Der Glaube an Gott als Grundlage für ein Weiterleben	69
3.2 Annie Cohens <i>Le marabout de Blida</i>: Von der Schwierigkeit des Loslassens...75	75
3.2.1 <i>Le marabout de Blida</i> : Eine kurze Einführung	77
3.2.2 Ein Leben im permanenten Exil	82
3.2.3 Wurzellosigkeit versus <i>enracinement</i>	86
3.3 Rolland Doukhans <i>Berechit</i>: Der Text als Heimatraum	94
3.3.1 <i>Berechit</i> : Eine kurze Einführung	95
3.3.2 Am Rand des Lebens	97
3.3.3 <i>Berechit</i> und die jüdische Tradition der Textauslegung	104
3.4 Fazit: Die Romane im Vergleich	113
4. Schlussbetrachtungen	118
Bibliographie	124
Erklärung	131

1. Einleitung

Als im Sommer 1962 Algerien in die Unabhängigkeit entlassen wurde, bedeutete dies auch das Ende einer geschätzt zweitausendjährigen jüdischen Präsenz auf dem Gebiet des nordafrikanischen Landes. Von den etwa 130.000 vor Beginn des Algerienkrieges dort lebenden Jüd/innen übersiedelte der überwiegende Teil als französische Staatsangehörige nach Frankreich.¹ Der selbst aus einer jüdischen Familie stammende und im ostalgerischen Constantine geborene französische Historiker Benjamin Stora beginnt seine Studie *Les trois exils. Juifs d'Algérie*² mit der Feststellung, dass das Bild sephardischer Jüd/innen in Frankreich maßgeblich durch die öffentliche Präsenz marokkanisch- oder tunesischstämmiger Jüd/innen geprägt sei, wohingegen jene algerischer Herkunft in der französischen Gesellschaft weitgehend unsichtbar seien. Daher fragt er:

Mais où sont les juifs d'Algérie? Leur ‚invisibilité‘ dans la société française est frappante. C'est tout juste si l'on remarque, lors d'un décès, que telle ou telle personnalité est née là-bas, comme ce fut récemment le cas pour Jacques Derrida.³

Diese Unsichtbarkeit führt Stora darauf zurück, dass sich jene Menschen in der französischen Kultur- und Medienlandschaft unter die anderen europäischstämmigen, damals so genannten „rapatriés“ bzw. Rückkehrer gemischt und sich ebenso selbst als *Pied-noirs* präsentiert hätten wie sie als solche dargestellt worden seien. Darüber hinaus sei die Geschichte des algerischen Judentums mit der Zeit in Vergessenheit geraten; selbst in jüdischen Familien algerischer Herkunft sei erst sehr spät das Interesse an der eigenen Geschichte wie der Suche nach den Ursprüngen wiedererwacht.⁴

Angesichts der langen jüdischen Präsenz in Nordafrika, die laut einiger Darstellungen bis weit in die Zeit vor Beginn der Diaspora um das Mittelmeer in Anschluss an die Vertreibung aus Palästina zurückreicht,⁵ in Anbetracht der Tatsache also, dass bereits lange vor der Kolonisierung des Gebietes durch Frankreich im Jahr 1830 Jüd/innen dort lebten, erscheint es verfehlt, im Fall der jüdischen Algerier/innen von Rapatrierten zu sprechen. Stora weist darauf hin, dass sich die algerischen Jüd/innen zwar als Französ/innen gefühlt hätten – ein Sachverhalt, der insbesondere vor dem Hintergrund der Übertragung der französischen Nationalität durch das so genannte *décret Crémieux* im

¹ Vgl. Stora 2006, S. 170.

² Stora 2006.

³ Ebd., S. 9.

⁴ Ebd., S. 9f.

⁵ Vgl. ebd., S. 11f. Vgl. auch z.B. Chouraqui 1972; Chemouilli 1976; Ayoun/Cohen 1982.

Jahre 1870 sowie die sich daran anschließende Sozialisation im Rahmen des französischen Bildungssystems wie der französischen Kultur zu sehen sei. Gleichwohl hätten die meisten unter ihnen noch nie zuvor Frankreich besucht, es dementsprechend nicht gekannt.⁶ Statt von Rückkehrer/innen lassen es die Ausführungen des Geschichtsforschers sinnvoll erscheinen, von Exilierten zu sprechen, hätten sich die algerischen Jüd/innen doch im Zuge der Dekolonisierung in ein Exil begeben.

Massenphänomen versus Einzelschicksal

Während es Stora in seinen Darstellungen in erster Linie darum geht, die historischen Entwicklungen nachzuzeichnen, die zu dieser Massenemigration führten, soll in der vorliegenden Arbeit genauer analysiert werden, welche Konsequenzen die Übersiedelung für einzelne Menschen hatte: Wie haben sie die Emigration erlebt und welche Konsequenzen ergaben sich daraus?

Für die literarische Analyse wurden drei Werke verschiedener Schriftsteller/innen algerischer Herkunft ausgewählt: *Le livre d'Étoile* von Gil Ben Aych,⁷ *Le marabout de Blida* von Annie Cohen⁸ sowie *Berechit* von Rolland Doukhan.⁹ Wichtige Auswahlkriterien waren dabei sowohl die Tatsache, dass die Autor/innen im kolonialen Algerien geboren wurden sowie zumindest einen Teil ihrer Kindheit und Jugend dort verbracht haben; dass sie in der Folge selbst die Dekolonisierung und die Emigration miterlebt haben; dass schließlich diese Kriterien auch auf die Romanfiguren zutreffen. Darüber hinaus war entscheidend, dass es sich bei den Werken um Romane, also laut gängiger Auffassung bezüglich literarischer Genres um fiktionale Texte handelt.¹⁰ Im Zentrum der Analyse sollen die Protagonist/innen der Romane und ihre Verarbeitung von Exilerlebnissen stehen. Hinsichtlich des Umfangs der vorliegenden Arbeit sowie des fehlenden Zugangs zu umfangreicheren biographischen Informationen über die Schriftsteller/innen können Parallelen zwischen deren Lebenslauf und jenem der Protagonist/innen allenfalls rudimentär gezogen werden.

Jüdisches Exil als prägendes Narrativ

Ausgangspunkt für die vorliegende Studie ist der Gedanke, dass die alerischstämmigen Jüd/innen, obwohl sie die französische Staatsbürgerschaft innehatten, gerade aufgrund ihrer jüdischen Identität andere Migrationserfahrungen gemacht haben als die

⁶ Vgl. Stora 2012.

⁷ Ben Aych, Gil (1986): *Le livre d'Étoile*. Paris: Seuil.

⁸ Cohen, Annie (1996): *Le marabout de Blida*. Arles: Actes Sud.

⁹ Doukhan, Rolland (1991): *Berechit*. Paris: Denoël.

¹⁰ Vgl. dazu Martínez/Scheffel 2012.

restlichen *Pied-noirs*, dass die Übersiedelung nach Frankreich für sie also eine gänzlich andere Bedeutung hatte. *Exil*, so lautet die dieser Arbeit zugrundeliegende These, ist ein für die jüdische Geschichte, die jüdische Kultur und mithin für die jüdische Identität entscheidendes Paradigma. Deshalb müssten sich die ausgewählten Romane durch die darin enthaltene Thematisierung von Exilsituationen in eine Tradition des Denkens und der literarischen Verarbeitung von jüdischem Exil einordnen lassen. Außerdem müsste die jüdische Identität der Hauptfiguren eine maßgebliche Bedeutung für die Darstellung der Exilerfahrung sowie ihre Einstellung zum Erlebten mitsamt der Art und Weise, es zu interpretieren, spielen. Ausgehend von diesen Überlegungen soll die zentrale Fragestellung dieser Arbeit lauten: Wie wird Exil in den Werken der ausgewählten Schriftsteller/innen dargestellt und inwiefern spielt die jüdische Identität der Protagonist/innen bei der Bewältigung dieser Erfahrung eine Rolle?

Jüdische Identität soll nachfolgend im Sinne einer Zugehörigkeit zum Judentum als historischer, kultureller und religiöser Gemeinschaft verstanden werden, wobei auch der Bezug auf nur einen dieser qualifizierenden Aspekte zutreffen kann. Eine Verbundenheit zu dieser Gemeinschaft kann unter anderem durch Selbstidentifikation entstehen, zum Beispiel aufgrund der Geburt in eine jüdische Familie und einer daraus resultierenden Sozialisation in einem jüdischen Umfeld. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass das Judentum keineswegs eine einheitliche, gänzlich homogene Gruppe ist, sondern sich im Gegenteil durch eine Diversität auszeichnet, die die soeben verwendeten qualifizierenden Adjektive *religiös*, *kulturell*, *historisch* nur begrenzt wiedergeben können, auch wenn sie immerhin auf verschiedene Möglichkeiten des Zugangs zu dieser Gemeinschaft verweisen.¹¹

Romane als Speichermedien von Lebenswissen

Stora betrachtet das Schicksal der algerischen Jüd/innen in seinem Essay aus einem historisch-soziologisch geprägten Blickwinkel. Gegenstand der vorliegenden Analyse sollen jedoch nicht Dokumente im Sinne klassischer Quellen der Geschichtswissenschaften bzw. der Soziologie sein, sondern Romane. Möglich wird dies vor dem Hintergrund eines Verständnisses von Literatur als Lebenswissenschaft wie es der Romanist Ottmar Ette konzipiert.¹² Literatur als Gegenstand einer solchen Wissenschaft ist nach Auffassung des Philologen ein „sich wandelndes und zugleich interaktives Speicher-

¹¹ Bzgl. der Diversität im religiösen Bereich vgl. Rosenthal/Homolka 2000. Zur säkularen Konzeption jüdischer Identität vgl. bspw. den Beitrag von Shapiro 2014.

¹² Ette 2004.

medium von Lebenswissen“.¹³ Der Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes dieser Forschung legt der Forscher einen erweiterten Wissensbegriff zugrunde, den er an eine Vielzahl möglicher Speichermedien bindet:

Der Begriff des Wissens – und damit auch jener des Lebenswissens – übersteigt selbstverständlich den Bereich der Wissenschaft und schließt insbesondere künstlerische, narrative, poetische und körperleibliche Wissens-, Ausdrucks- und Speicherformen mit ein, die ihrerseits wissenschaftlicher Analyse zugänglich sind oder doch gemacht werden können.¹⁴

Transport ebenso wie Präsentation von Wissen unterliegen demnach vielfältigen Darstellungsformen, die im Grunde sämtliche künstlerischen wie literarischen Gattungen und Ausdrucksformen umfassen können. Aufgabe der Philologie sei es, so Ette, diese „Wissensbestände auszuschöpfen und zu präsentieren“.¹⁵ Literarische Texte als Speichermedien sind folglich besonders geeignet, Einblicke in die mit dem Verlassen Algeriens verbundenen individuellen Erlebnisse und Erfahrungen von Betroffenen – um nichts anderes handelt es sich bei dem Begriff *Lebenswissen* – zu geben.

„Nostalgie“ und „Algérie“

Zu den bekanntesten jüdischen Autor/innen algerischer Herkunft zählen zweifelsohne – allein nach der Fülle der zu ihrem Werk erschienenen Forschungsliteratur zu urteilen – Jacques Derrida und Hélène Cixous.¹⁶ Beide betonen in ihren Texten und Interviews, welch prägenden Einfluss die Kindheit und Jugend in der französischen Kolonie auf ihre Identität ebenso wie auf ihr Denken hatte. Nicht erst durch die Übersiedelung nach Frankreich sind sie zu Heimatlosen geworden. So beschreibt Derrida in *Le monolinguisme de l'autre*,¹⁷ wie die Aussetzung des *décret Crémieux* durch die Vichy-Regierung im Oktober 1940, der damit verbundene Ausschluss der algerischen Jüd/innen aus der französischen Nationalität sowie dem republikanischen Bildungssystem, als Schlüsselerlebnis bei ihm zu einem Gefühl der Entheimatung aus der Sprache, dem Französischen als Repräsentant der wichtigsten Referenzkultur, geführt habe.¹⁸ Eine derartige Feststellung muss als Indikator dafür gesehen werden, dass ein Heimatverlust im Fall Derridas bereits weit vor der tatsächlichen Übersiedelung nach Frankreich stattgefunden hat. Vielleicht war Algerien aber auch nie wirklich eine Heimat, an der er sich festhalten konnte?

Anhand seiner Äußerungen in dem Film *D'ailleurs, Derrida* von Safaa Fathy aus

¹³ Ebd., S. 13.

¹⁴ Ebd., S. 18.

¹⁵ Ebd., S. 254.

¹⁶ Zu Derrida vgl. bspw. die umfangreiche Bibliographie in Bennington 2008. Zu Cixous vgl. Clément/Segarra 2010. Über das enge Verhältnis der Beiden und die gegenseitige gedankliche Beeinflussung siehe Michaud 2010.

¹⁷ Derrida 1996.

¹⁸ Vgl. Derrida 1996.

dem Jahr 1999¹⁹ erklärt der in El Biar, einem Stadtteil von Algier, geborene Begründer der Dekonstruktion, dass er Algerien genauso wie die dort befindlichen, ihm bekannten als Orte des Über- bzw. Durchgangs (*lieux de passage*) begreife. Bei einem Besuch in der einstigen Synagoge von Algier, die vor ihrer Nutzung für den jüdischen Gottesdienst genauso wie nach der Dekolonisierung eine Moschee war und ist, die folglich als hybrider Ort gesehen werden kann, illustriert Derrida – einen allegorischen Bezug zum biblischen Gebot, die Erde sei den Menschen nur von Gott geborgt worden, herstellend – dass das nordafrikanische Land, so wie im Übrigen jedes andere Land der Erde, lediglich ein geliehener Ort sein kann.²⁰ Eine solche Aussage ist im Grunde mit einer Absage an die Verwurzelung an jedwedem Ort gleichzusetzen, offenbart sie doch vor allem die Unausweichlichkeit der Entheimatung.

Ähnliches lässt sich über Cixous feststellen, die sich stets äußerst kritisch über den französischen Kolonialismus in Algerien geäußert hat. Sehr früh sei ihr vor dem Hintergrund der Segregation der algerischen Kolonialgesellschaft mit ihren vielfältigen alltäglichen Diskriminierungen die Unmöglichkeit des dauerhaften Verweilens in jenem Land bewusst geworden. Die in Oran geborene Schriftstellerin schreibt, sie habe bereits im Alter von drei Jahren gewusst, dass sie eines Tages von dort weggehen würde.²¹ Verstärkt worden sei dieses Bewusstsein durch den Bezug auf die Geschichte des aschkenasischen – also europäischen – Teils ihrer Familie, der infolge der Wirren, welche die erste Hälfte des Zwanzigsten Jahrhundert den europäischen Jüd/innen bescherte, in über zwanzig Länder verteilt sei. Exil, Flucht und Vertreibung sind also über die Familie ihrer Mutter automatisch auch zu einem Teil von Cixous' eigener Lebensgeschichte geworden. Aus dieser Geschichte heraus leitet die Schriftstellerin ihre generelle Ablehnung einer Beheimatung an einem konkreten geographisch lokalisierbaren Ort ab.²²

Allerdings sollten derartige Äußerungen nicht über die starke Verbindung der Schriftstellerin mit Algerien hinwegtäuschen – eine regelrecht physische, atomare ebenso wie unauflösbare Verbindung mit dem nordafrikanischen Boden, die sie über den zurückgelassenen, am Ort der Kindheit begrabenen Vater herstellt und die gleichermaßen eine Beheimatung in einer neuen Umgebung verhindert:

Laisser derrière la tombe de son père: par la poussière me vient une sorte d'appartenance invisible à une terre à laquelle je suis liée par mes atomes sans nationalité. A cause du fantôme de mon père je ne peux m'apatrir nulle part.²³

In den Positionen von Derrida und Cixous spiegelt sich einerseits die Einsicht in die

¹⁹ *D'ailleurs*, Derrida.

²⁰ Ebd.

²¹ Cixous 1997a, S. 73.

²² Ebd., S. 72.

²³ Ebd., S. 71.

Notwendigkeit des Aufbruchs, in die Unausweichlichkeit des Verlusts der Orte ihrer Kindheit im Zuge der Dekolonisierung, die sich bei Derrida aus dem Rückgriff auf ein biblisches Motiv, bei Cixous durch den Bezug auf die Familiengeschichte ergibt. Beide stellen also einen Zusammenhang zwischen dem kollektiven Schicksal des Judentums und ihrem eigenen her. Andererseits verdeutlichen von ihnen geschaffene Wortkonstruktionen mit großer Prägnanz ihre besondere Beziehung zu Algerien einschließlich der Unmöglichkeit eines endgültigen Zurücklassens der damit verbundenen Vergangenheit. Derridas Wortschöpfung *nostalgie*, zusammengesetzt aus den Wörtern *nostalgie* und *Algérie*, deutet darauf hin, dass der Verlust auch mit einer Verletzung einhergegangen sein muss. Nostalgie ist als eine gedankliche Bewegung zu verstehen, die rückwärts gerichtet ist: rückwärts in eine andere Zeit, eine andere Lebensphase. Das von dem Philosophen geschaffene Wort verdeutlicht die große Bedeutung Algeriens als Ort der Vergangenheit, insbesondere der Kindheit. Es verweist gleichzeitig auf die Suche nach dem Ursprung (*origine*), die die Grundlage für seine Arbeit, unter anderem im Zusammenhang mit der von ihm erdachten Dekonstruktion bildete.²⁴ Währenddessen beinhaltet Cixous' Begriff *algériance*, in dem sie *Algérie* und *enfance* miteinander verbindet, einen Verweis auf die algerische Kindheit. Gleichzeitig betont die Schöpferin dieses Wortes die diesem gemäß ihrer Auffassung innewohnende progressive Tendenz, handele es sich doch um den Anfangspunkt einer nie endenden Wanderschaft bzw. ihres Daseins in der Heimatlosigkeit.²⁵

Algerien steht demnach in beiden Fällen in Verbindung mit einer Bewegung, die jedoch in verschiedene Richtungen führt. Während *nostalgie* durch seinen regressiven Charakter rückwärts verweist, hat Cixous' nach vorn ausgerichtete, von *algériance* ausgehende Bewegungskonzeption einen progressiven Charakter. Folglich ergänzen sich die beiden Positionen; sie sind insofern als komplementär zu betrachten, als sie verschiedene Arten der Positionierung hinsichtlich der Vergangenheit aufzeigen. Derrida formuliert seine Sicht in *D'ailleurs, Derrida*, indem er in der Eröffnungssequenz sagt, die Verbindung zu einem Woanders (*ailleurs*) – die im Übrigen mit jeder Art von Migration im Zusammenhang steht – sei für sein Denken grundlegend und dementsprechend in seinem Gesamtwerk immanent:

Ce qui vient à moi, depuis longtemps, sous le nom de l'écriture, de la déconstruction, du phallogocentrisme etc., n'a pas pu ne pas procéder de cette étrange référence à un ailleurs, l'enfance, l'au-delà de la Méditerranée, la culture française, l'Europe finalement. Il s'agit de penser à partir de ce passage de la limite. L'ailleurs, même quand il est très près, c'est toujours l'au-delà d'une limite, mais en soi. On a l'ailleurs dans le cœur, on l'a dans le corps. Et c'est ça que veut dire l'ailleurs, l'ailleurs est ici. Si l'ailleurs était ailleurs, ce ne

²⁴ Vgl. Derrida 1996, S. 78f.

²⁵ Cixous 1997, S. 74.

serait pas un ailleurs.²⁶

Die mit dem Überschreiten der Grenze (*passage de la limite*) verbundene Bewegung sieht Derrida als Voraussetzung, als Grundlage für sein Denken. Ohne die Bewegung, ohne das spezifische Erlebnis des Fortzugs aus Algerien gäbe es sein Denken nicht in der bekannten Form. Das Passieren der Grenze – oder anders formuliert: von Grenzen – ist ein grundlegendes Motiv, welches das Denken des Philosophen in entscheidender Weise geprägt hat. Algerien als Ort, an dem er aufwuchs, als Ort seiner Kindheit und Jugend, als *anderer* Ort, ist stets in seinem Denken präsent. *L'ailleurs*, das Woanders lässt ihn nicht los, es begleitet ihn immer. Nach Ansicht Derridas ist das Woanders in jedem Individuum selbst; das Überschreiten einer Grenze, welches – weiter gedacht – auch Bestandteil jeder Migrationsbewegung ist, ist zuallererst das Passieren einer inneren Grenze.

Für eine Erweiterung des wissenschaftlichen Untersuchungsbereichs

Die Arbeiten von Derrida und Cixous waren bereits vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.²⁷ Genau das Gegenteil ist der Fall, wenn es um die für die vorliegende Arbeit ausgewählten Schriftsteller/innen geht. Deren Werke sind indessen genauso zu den von Ette genannten „Wissensbestände[n]“ zu rechnen, die die Philologie, in diesem Fall die Frankoromanistik, sicht- und nutzbar machen sollte. Gerade wenn es darum geht, das letzte Exil der algerischen Jüd/innen in einer größeren Breite darzustellen, genügt es nicht, sich einzig auf die beiden bekanntesten Zeug/innen zu stützen. Durch die Hinzunahme weiterer Zeitzeugnisse wird es möglich, das Bild zu vergrößern und zu komplettieren. Ein Ausschöpfen von Wissensressourcen bedeutet in erster Linie, die Basis der Untersuchungsgegenstände zu erweitern und miteinander in Beziehung zu setzen. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich dazu einen Beitrag leisten. Zunächst stellt sich jedoch die Frage der Einordnung in den Forschungsbereich.

Eine jüdisch-maghrebinische Literatur?

Bislang einzigartig in ihrer Komplexität ist die 1990 veröffentlichte Monographie des französischen Literaturwissenschaftlers mit Schwerpunkt auf maghrebinischer Literatur Guy Dugas.²⁸ In dieser Studie mit dem Titel *La Littérature judéo-maghrébine d'expression française* verfolgt der Forscher das Ziel, eine ebensolche zu begründen. Angesichts der Komplexität der jüdischen Geschichte in den Maghreb-Ländern ein-

²⁶ *D'ailleurs, Derrida*; Transkription M.A.

²⁷ Vgl. dazu Fußnote 16 dieser Arbeit.

²⁸ Dugas 1990.

schließlich der Dekolonisierung seien herkömmliche, sich an nationalen Zugehörigkeiten und Muttersprachen orientierende Gattungsbezeichnungen nicht mehr anwendbar.²⁹ Den Bereich *jüdisch-maghrebinischer Literatur französischer Sprache* grenzt er folgendermaßen ein:

Pourrait donc être nommée ‚judéo-maghrébine‘ toute œuvre qui, dans le grain de l'écriture ou la paille des mots, révélerait à la fois la judéité et la maghrébinité de son auteur: est écrivain judéo-maghrébin tout écrivain juif né au Maghreb, d'ascendance ou de résidence maghrébine, dont l'œuvre est travaillée/fait référence, de façon plus ou moins explicite, par/à une double condition de ‚Juif‘ et d'‚Arabe‘.³⁰

Der von Dugas geschaffene Begriff ist *a priori* grenzüberschreitend angelegt, da er Schriftsteller/innen einschließt, die in jedem der drei maghrebinischen Länder geboren sein können. Wo sich das aktuelle Lebens- und Schaffenszentrum der Literat/innen befindet, ist offenbar genauso wenig relevant wie ihre Muttersprache, bleiben doch die wichtigsten Kriterien zum einen – das impliziert die gewählte Gattungsbezeichnung – die Publikation in französischer Sprache, zum anderen die Tatsache, dass – hier stellt der Forscher eine Analogie zum Matthäus-Evangelium (3.12) her – in der „Substanz der Texte“ (*grain de l'écriture*) sowie im „Geflecht der Wörter“ (*paille des mots*) ein Bezug zur doppelten Identität maghrebinischer Jüd/innen als Jude (*Juif*) und Araber (*Arabe*) sichtbar wird.

Beim Judesein handelt es sich Dugas zufolge aber nicht um eine Identität, sondern um einen Zustand (*condition*), der grundlegend durch die Erinnerung an Exilerfahrungen geprägt werde. Folglich spiele die Erinnerung an das Exil sowie die verloren gegangene Heimat eine zentrale Rolle in jüdischer Literatur.³¹ Ungeachtet der Feststellung, dass dieses Bewusstsein die von ihm untersuchten Schriftsteller/innen beeinflusst, scheint es für Dugas nicht wichtig zu sein, gezielt nach den Folgen für deren Werk zu forschen; desgleichen fehlt in seiner Analyse eine systematische Hinterfragung des Exilbegriffs; letzterer wird stattdessen als bekannt vorausgesetzt. Die in den Werken jüdisch-maghrebinischer Autor/innen dargestellten Exilerfahrungen präsentiert Dugas als individuelle Erlebnisse, die maßgeblich durch den Schmerz und das Trauma des Heimatverlustes geprägt seien. Charakteristisch für die literarische Verarbeitung der Exilierung sei das wiederkehrende Motiv, nach dem der Weg ins Exil zu einer Aufspaltung der Persönlichkeit (*éclatement de la personnalité*) führe: Während das Individuum zu einem neuen Ort aufbricht, bleibe ein Teil von ihm zurück in der alten Heimat, was auf eine starke emotionale Bindung an das frühere Lebenszentrum deutet.³² Exildarstel-

²⁹ Ebd., S. 9f.

³⁰ Ebd., S. 19.

³¹ Ebd., S. 130f.

³² Ebd., S. 167ff.

lungen in der jüdisch-maghrebinischen Literatur französischer Sprache erscheinen also vor diesem Hintergrund primär als individuelle Erfahrungen, bei denen jedoch das im kollektiven Bewusstsein präsente Narrativ des jüdischen Exils immer mitgedacht werden muss. Waren Fragen von Identität und Zugehörigkeit schon in den ersten zu dieser Literatur zu zählenden Werken von wesentlicher Bedeutung, so traten nach der Dekolonisierung die Verarbeitung des mit dem Gang ins Exil verbundenen Traumas sowie die Erinnerung an die frühere Heimat verstärkt in den Fokus des Interesses. Dugas stellt am Beispiel zweier Autoren, dem gebürtigen Algerier Albert Bensoussan und dem in Marokko geborenen Amran El Maleh heraus, dass die Erinnerung sowie die damit einhergehende Rekonstruktion des Heimattraumes mitsamt dem darin stattfindenden vergangenen Leben im Gegensatz zu vielen anderen literarischen Darstellungen von Erinnerungen nicht linear, sondern fragmentarisch funktioniert, also in Form von Erinnerungsfetzen, die auch durch konkrete Gegenstände wie bspw. Fotos hervorgerufen werden können.³³

Eine kaum erforschte literarische Produktion

Das Werk der drei für diese Arbeit ausgewählten Schriftsteller/innen wurde von der Forschung bislang weitgehend vernachlässigt. Gleichwohl ist Annie Cohen unter ihnen die Bekannteste, ist ihr Schaffen doch Gegenstand in drei ausschließlich ihr gewidmeten Publikationen. Als Erste beschäftigte sich die Schriftstellerin Chantal Chawaf in einem Essay mit der Schreib- und Zeichenpraxis Cohens im Kontext ihrer jüdischen Identität.³⁴ Der Text basiert allerdings weniger auf einer Analyse der literarischen Werke der Künstlerin, sondern stützt sich in erster Linie auf ein mit ihr geführtes Gespräch. Im Zentrum steht dabei Cohens Vision des Schriftstellerdaseins im Kontext ihrer jüdischen Identität, die nach ihrer Auffassung insofern Gemeinsamkeiten zeigt, als sie den Menschen zunächst mit einer Leere konfrontiert, die es durch das Schreiben zu überwinden gelte. Da auf diese Problematik im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zurückzukommen sein wird, soll hier zunächst auf eine ausführlichere Darstellung verzichtet werden.

Zwei weitere Veröffentlichungen untersuchen Werke Cohens konkret unter dem Blickwinkel einer durch die jeweiligen Protagonistinnen geführten Suche nach den eigenen Ursprüngen. Ein Beitrag der Literaturwissenschaftlerin Marianne Bosshard, in dem sie frühe Werke der Schriftstellerin bespricht, zeigt, dass diese Suche von Anfang

³³ Ebd., S. 171ff. Dass dies durchaus nicht nur ein jüdisch-maghrebinisches Phänomen ist, zeigt eines der letzten Jahrbücher der Gesellschaft für Exilforschung mit dem vielsagenden Titel *Dinge des Exils*; Vgl. Bischoff/Schlör 2013.

³⁴ Chawaf 1992.

an eine bedeutende Rolle in Cohens literarischem Schaffen gespielt hat, auch wenn dabei nicht explizit Algerien genannt wird. Bosshard wählt drei Romane der im Maghreb geborenen Französin, deren in die Heimatlosigkeit geworfene Protagonistinnen jeweils auf der Suche nach einer Verankerung sind und dabei versuchen, unter einer metaphorisch aufgeladenen Erde Zugang zu tiefer liegenden Bewusstseins- und vor allem Herkunftsschichten zu finden. Vor allem dieser letzte Aspekt wird in der vorliegenden Arbeit ausführlicher zu besprechen sein, figuriert er doch auch in *Le marabout de Blida*.

Die kanadische Literaturwissenschaftlerin Yvette Bénayoun-Szmidt stellt drei Werke Cohens aus den späten Neunziger- bis frühen Nullerjahren vor – unter anderem das im Fokus dieser Arbeit stehende *Le marabout de Blida* – und vertritt die These, dass es sich dabei um das erste Werk der Schriftstellerin handelt, das sich mit der Suche nach ihren algerischen Wurzeln auseinandersetzt, einem Thema, welches in den anderen, später erschienenen Werken wiederholt auftreten soll. Dies stehe im Kontrast zu Cohens früheren Veröffentlichungen, in denen sie das Thema Algerien mit dem Ziel einer perfekten Assimilation an Frankreich als neuem Lebenszentrum verdrängt habe.³⁵ Leider nennt Bénayoun-Szmidt nicht die frühen Werke, auf die sie ihre These stützt, was durchaus problematisch erscheint, denn ein Vergleich mit den Darstellungen Bosshards deutet auf einen – zumindest partiellen – Widerspruch hin: Die Ausführungen der letztgenannten Forscherin legen nahe, dass Cohen sich bereits in ihren Frühwerken durch ihre Figuren mit der Suche nach dem Ursprung auseinandersetzt. Das Thema der Herkunft scheint die Schriftstellerin folglich schon von Anfang an zu beschäftigen, wenn auch nicht explizit mit Bezug auf Algerien. Bénayoun-Szmidt stellt den Inhalt des Werkes allerdings in einigen für die Exilproblematik relevanten Aspekten vor, maßgeblich in Bezug auf die Übersiedelung und den damit verbundenen Assimilationsdruck. Die Frage einer Verbindung von Judentum und Heimatlosigkeit findet in den beiden Publikationen jedoch keine Beachtung.

Im Gegensatz zu Annie Cohen liegen über die beiden anderen Autoren keine ihnen jeweils allein gewidmeten Untersuchungen vor. Ben Aychs Werke werden im Zusammenhang mit der darin repräsentierten Sprachnutzung im kolonialen Kontext vorgestellt, die für meine These jedoch nicht relevant erscheint.³⁶ Guy Dugas führt zwei von Ben Aychs Romanen an, unter anderem *Le livre d'Étoile*, um daran eine Einordnung der von ihm gewählten Autoren in eine maghrebische orale Erzähltradition zu untermauern, analysiert die Texte allerdings nicht genauer.³⁷ Rolland Doukhans *Berechit* findet

³⁵ Bénayoun-Szmidt 2004.

³⁶ Vgl. Astro 2008.

³⁷ Dugas 1990.

lediglich bei Stora in einer Fußnote Erwähnung; es wird vor allem für die darin stattfindende eindrückliche Schilderung der Situation der algerischen Jüd/innen im Zweiten Weltkrieg gelobt.³⁸

An den vorgestellten Arbeiten fällt auf, dass die Werke der Autor/innen häufig nicht unter einem analytischen Bezug zu jüdischem Exil präsentiert werden. Nur in dem Text von Chantal Chawaf wird ein Bezug zwischen dem Judentum Cohens und ihrem Gefühl der Heimatlosigkeit hergestellt, allerdings unter dem Aspekt, dass das Judentum der Künstlerin eben keine Heimat bieten kann. Außerdem wird in sämtlichen in diesem Bereich erschienenen Beiträgen zwar der Begriff Exil (*exil*) verwendet, aber nicht genauer definiert. Ferner fließt der mögliche Einfluss der jüdischen Identität der Erzähler/innen auf ihre Herangehensweise an das Exil kaum in die Betrachtungen ein.

Eine Leerstelle in der Erforschung französischsprachiger Migrationsliteraturen

Den Ausgangspunkt für die Forschung von Dugas bildete vor mittlerweile einem Vierteljahrhundert die Tatsache, dass jüdische Schriftsteller/innen maghrebinischer Herkunft in der Regel durch das Raster üblicher, durch die Literaturwissenschaften vorgenommenen Klassifikationen fallen. Grundlage dafür seien in erster Linie ethnische Gesichtspunkte, die bei der Bestimmung dessen, was maghrebinische Literatur ist, als Maßstab angelegt würden.³⁹ Ein ähnliches Bild verrät ein Blick auf die Forschung im Bereich der Migrationsliteraturen (*Littératures de l'immigration*) der französischsprachigen Literaturwissenschaft. Anhand der Vielzahl der vorliegenden Publikationen wird deutlich, dass es sich hierbei um ein äußerst produktives Forschungsfeld handelt, was sicherlich nicht zuletzt an der Bekanntheit der untersuchten Autor/innen – darunter sind Namen wie Mohammed Dib, Assia Djebar, Kateb Yacine und viele mehr – liegt. Die Erforschung der Literaturen in diesem Bereich erfolgt aber nicht mit dem systematischen Fokus auf *Exil*; im Zusammenhang mit der literaturwissenschaftlichen Untersuchung der Migration und ihrer Folgen fällt dieser Begriff zwar immer wieder, wird aber so gut wie nie theoretisch hinterfragt.⁴⁰ Überdies muss festgestellt werden, dass die für die vorliegende Arbeit ausgewählten Werke von der französischsprachigen Migrationsliteraturforschung normalerweise nicht berücksichtigt werden – ein Sachverhalt, der sich offenbar vor allem mit einer Selbstbeschränkung des Forschungsbereichs erklären lässt. Beispielhaft seien an dieser Stelle die Kriterien angeführt, die Ursula Mathis-Moser und

³⁸ Stora 2006, S. 88.

³⁹ Dugas 1990, S. 9.

⁴⁰ Vgl. z.B. die beiden Bände in Bonn 1995. Der zweite Band trägt zwar den Titel *Exil croisés*, in ihm wird jedoch nicht der Versuch unternommen, den Begriff theoretisch sicher zu fassen. Vgl. weiterhin den bereits weiter oben angeführten Text von Bénayoun-Szmidt 2004; Albert 2005; Mathis-Moser/Mertz-Baumgartner 2012, insbesondere S. 8. Dort wird das kreative Potenzial betont, welches durch das Exil freigesetzt werde, ohne jedoch genau zu definieren, was sie darunter verstehen.

Birgit Mertz-Baumgartner der Auswahl von Literat/innen für ein Lexikon nach Frankreich immigrierter Schriftsteller/innen zugrunde legten: Neben dem Umstand, dass sie die Übersiedelung bewusst miterlebt haben, sei den beiden Herausgeberinnen in erster Linie wichtig gewesen, dass die Autor/innen nicht in Frankreich geboren wurden und ihre Eltern keine französischen Staatsangehörigen waren oder sind.⁴¹ Daran wird schnell klar, dass die den Gegenstand dieser Arbeit bildenden Literaturschaffenden nicht in den durch die Forscher/innen fokussierten Bereich fallen, hatten sie doch im Grunde ihr Leben lang – genau wie ihre Eltern und vermutlich auch die Großeltern – die französische Nationalität.⁴²

Diese Lücke in der Forschung über die Migrationsliteraturen ist nicht nachvollziehbar. Anhand der Studie von Dugas wird deutlich, dass die maghrebinische Literatur zu einer Migrationsliteratur geworden ist. Die Menschen, die diese erschaffen, sind im Laufe ihres Lebens zu Migrant/innen geworden und beschäftigen sich – das wird anhand der nachfolgenden Analyse deutlich werden – in ihren Werken mit der Erfahrung des Heimatverlusts und deren Verarbeitung. Gerade deshalb erscheint es sinnvoll, diese literarische Produktion näher zu beleuchten.

Exilforschung in der Germanistik

Gegenstand dieser Arbeit ist das Thema des Exils. Zu den Fachbereichen, die sich am intensivsten mit diesem Terminus auseinandergesetzt haben, dürfte die Germanistik gehören. Dort hat sich die Exilforschung seit den späten Sechzigerjahren als eigenständiger Forschungsbereich entwickelt – freilich ausgehend von der Beschäftigung mit dem Exil deutschstämmiger Künstler/innen, Schriftsteller/innen und Intellektueller zur Zeit des Nazi-Regimes, also von Menschen, die zwischen 1933 und 1945 Deutschland und Europa verlassen mussten. Inmitten der Fülle an Publikationen zum Thema findet sich zum Beispiel eine Reihe mit dem Titel *Jahrbuch der Exilforschung*, welches jährlich von der so genannten *Gesellschaft für Exilforschung* herausgegeben wird.⁴³ Beschäftigte sich die Germanistik anfänglich in erster Linie mit der Erforschung des Exils 1933 bis 1945, so hat sie ihren Fokus in der Zwischenzeit erweitert und untersucht auch die literarische Repräsentation von Phänomenen der Migration aus der zweiten Hälfte des Zwanzigsten Jahrhunderts. Dabei sei in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung der letzten beiden Jahrzehnte und unter Berücksichtigung der Erkenntnisse aus den

⁴¹ Mathis-Moser/Mertz-Baumgartner 2012, S. 9.

⁴² Gleichzeitig findet sich in dem Band mit Leïla Rezzoug eine Schriftstellerin, die in Toulouse geboren wurde, was die Willkür, der eine solche Auswahl zwangsläufig unterliegt, verdeutlicht; ebd., S.730f.

⁴³ Vgl. dazu etwa die Ausgabe, in der der in Kapitel 2.2.4 zitierte Text von Kuhlmann 1999 abgedruckt ist.

Postkolonialen Studien verstärkt ein Aufbrechen nationaler und temporaler Begrenzungen feststellbar, sodass „transhistorische und transnationale Perspektiven des Exils“ immer mehr an Gewicht gewinnen.⁴⁴

Als wichtigstes Verdienst der germanistischen Exilforschung dürfte die theoretische Auseinandersetzung mit dem Exilbegriff gelten. Die wohl umfangreichste und auch gern zitierte Definition stammt von Elisabeth Bronfen und wird auch Gegenstand dieser Arbeit sein.⁴⁵ Eine äußerst interessante Perspektive bietet insbesondere im Hinblick auf eine Deutung des jüdischen Exils ein recht häufig zitierter Artikel von Anne Kuhlmann, in dem sie anhand der mit dem Exilerlebnis eng verbundenen jüdischen Tradition der Textauslegung eine Möglichkeit aufzeigt, die traditionell in der Exilforschung vorherrschende Grundannahme einer Dichotomie von Heimat und Exil aufzubrechen. So ist eine ihrer zentralen Thesen, dass der Rückbezug auf *Jüdisches Exil* als in der Geschichte häufig wiederkehrendes Phänomen – als ein sich wiederholender „Lebensbruch“ – auch den vor den Repressionen des Nazi-Regimes Geflohenen geholfen hat, sich mit ihrer Situation abzufinden.⁴⁶

Ein Ausblick auf die vorliegende Arbeit

Für die Untersuchung im Rahmen dieser Arbeit erscheint ein zweiteiliges Vorgehen sinnvoll. Zunächst soll in Kapitel 2 der theoretische und historische Hintergrund erarbeitet werden. In einem ersten Schritt wird es darum gehen, den Exilbegriff theoretisch auszuleuchten und eine für diese Arbeit nutzbare Definition zu finden. Daraufhin wird jüdisches Exil nicht nur als historisches Phänomen, sondern auch als Paradigma unter dem Aspekt verschiedener damit assoziierter Bilder vorgestellt. Schließlich wird ein kurzer historischer Überblick über die Situation der algerischen Jüd/innen gegeben und deren Emigration in die Geschichte jüdischen Exils eingeordnet. Daran anschließend wird der Fokus in Kapitel 3 auf der literarischen Analyse der drei ausgewählten Werke liegen. Sie werden anhand der zuvor erarbeiteten Kriterien analysiert und präsentiert. Danach wird es möglich sein, die drei Romane unter ausgewählten Aspekten miteinander zu vergleichen.

⁴⁴ Bischoff/Komfort-Hein 2013, S. 1.

⁴⁵ Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit. Dort wird die Definition zitiert und erläutert.

⁴⁶ Kuhlmann 1999.

2. Theoretischer und Historischer Hintergrund

2.1 ‚Exil‘: Ein vielschichtiger Begriff

Für das weitere Vorgehen im Rahmen dieser Arbeit ist es zunächst notwendig zu bestimmen, was *Exil* bedeutet. Es handelt sich dabei nämlich keineswegs um einen stets einheitlich verwendeten Begriff. So wurde anhand des Überblicks über die vorliegende Literatur deutlich, dass gerade im Bereich der französischsprachigen Literaturforschung häufig nicht geklärt wird, was genau gemeint ist, wenn der Terminus verwendet wird. Dementsprechend erscheint es auch für die vorliegende Arbeit geboten, ein eigenes Verständnis dieses Begriffs zu entwickeln, denn ein solches ist die Grundlage für eine systematische Analyse der Romane. In der Folge soll der Exilbegriff unter verschiedenen Blickwinkeln untersucht werden. Eine erste Annäherung an die Wortbedeutung erfolgt über die Etymologie; anschließend werden verschiedene Definitionen aus großen französischsprachigen Lexika und aus dem Bereich der germanistischen Exilliteraturforschung miteinander verglichen, sowie mit Ausführungen einiger bekannter Schriftsteller/innen und Philosoph/innen in Beziehung gesetzt.

2.1.1 Grundzüge einer Bestimmung des Exilbegriffs: Ursachen und lokales Verständnis als Ausgangspunkt

Exil ist ein Wort, das sich – abgesehen von einigen geringfügigen graphischen Abweichungen – in den meisten europäischen Sprachen findet. Seine Basis ist das lateinische Etymon *exsilium*, ein Kompositum aus dem Präfix *ex-* (weg, von) und dem Verb *salire* (springen), welches die Bedeutung von „Verbannung“ hatte und somit auf die Bewegung eines Menschen weg von einem geographisch lokalisierbaren Ort hin zu einem anderen verwies.⁴⁷ Im antiken Rom, wo der Begriff *exsilium* zuerst verwendet wurde, bezeichnete er das Verbot, sich in der Stadt oder dem Gebiet aufzuhalten, wo eine Person bis dahin ihr Heim und ihre Wirkungsstätte hatte, und bedeutete daneben einen

⁴⁷ *Dictionnaire Culturel en Langue Française*, Bd. 2, S. 797.

Ausschluss vom religiösen Kult.⁴⁸ Daran wird deutlich, dass Exil bereits in seiner antiken Bedeutung mit einer Bewegung verbunden war, die die bestrafte Person zwischen ihrem Herkunfts- und dem Zufluchtsort zurücklegte. Der Ausgangspunkt dieser *Migration* ist dabei jener Ort, der bis dahin das Lebenszentrum der Person war und der im heutigen Sprachgebrauch meist als *Heimat* bezeichnet wird.

Wurde der Begriff im Altfranzösischen vor allem in der Bedeutung von „Not“ (*détresse*) oder „Unglück“ (*malheur*) verstanden,⁴⁹ so zeigt ein Vergleich von Definitionen verschiedener Lexika, dass *Exil* in der Moderne wiederum primär im Zusammenhang mit einer Bestrafung durch Verbannung oder Vertreibung von einem Heimatort definiert wird; der Aspekt der Bestrafung ist also neben der Abwesenheit von einem geographisch lokalisierbaren Ort von der antiken lateinischen Bedeutung geblieben bzw. zurückgekehrt.⁵⁰ So nennen einige große französischsprachige Lexika zuerst die Bestrafung durch Ausweisung aus einem Land, wie bspw. der *Trésor de la langue française*, in dem es heißt, *Exil* sei eine

Peine qui condamne quelqu'un à quitter son pays, avec interdiction d'y revenir, soit définitivement, soit pour un certain temps.⁵¹

Neben dem Aspekt der Bestrafung ist also ferner das Verbot der Rückkehr ein entscheidendes Charakteristikum der Definition. Die mit der Strafe des Exils belegte Person darf nicht in ihr Land zurückkehren, wobei für die Zeit der Verbannung keine Grenzen gesetzt sind, sodass diese möglicherweise für immer ausgesprochen werden kann. Erst im übertragenen Sinn räumt der *Trésor* ein, dass mit dem Begriff jegliche Entfernung von einem vertrauten Ort gemeint sein könne, die ein Gefühl der Fremdheit erzeugt.⁵²

Die Definition des *Dictionnaire de l'Académie française* ist im Gegensatz dazu weiter gefasst. Laut der dort zu findenden Begriffserklärung handelt es sich bei Exil um eine

1. Situation d'une personne qui a été condamnée à vivre hors de sa patrie, en a été chassée ou s'est elle-même expatriée.

Par méton. Lieu où réside celui qui a été banni ou qui s'est expatriée.

Par anal. *Exil intérieur*, situation d'une personne qui, par nécessité ou par choix, vit dans son propre pays comme si celui-ci lui était étranger.

2. Situation d'une personne contrainte de vivre ou de séjourner ailleurs que là où elle vit habituellement. [...]

Par anal. *Se sentir en exil dans une société, un milieu*, éprouver un sentiment pénible de dépaysement, d'étrangeté. *Vivre dans une sorte d'exil moral, intellectuel*.⁵³

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ *Dictionnaire Culturel en Langue Française*, Bd. 2, S. 797.

⁵⁰ Vgl. bspw. *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, S. 812; *Dictionnaire Culturel en Langue Française*, Bd. 2, S. 797f; *Trésor de la langue Française*, Bd. 8, S. 445f.

⁵¹ *Trésor*, Bd. 8, S. 445. Der Charakter der Bestrafung wird auch in der Definition im *Dictionnaire Culturel en langue Française*, Bd. 2, S. 797 betont.

⁵² Ebd.

⁵³ *Dictionnaire de l'Académie Française*, Bd. 2, S. 69, kursiv D.A.F.

Der Exilbegriff wird hier zwar in erster Linie als *situation* verstanden, als Zustand, in dem sich eine Person befindet, die verurteilt wurde, woanders zu leben, die vertrieben wurde oder selbst emigriert ist. Primär geht es also um die Entfernung von einem gewohnten Heimatort aufgrund eines Zwanges, der von außen auf die Person ausgeübt wurde. Wichtig ist gerade in dieser Hinsicht, dass der Begriff *Situation* (insbesondere in seiner französischen Verwendung) nicht nur auf Umstände anwendbar ist, in denen sich eine Person befindet, sondern dass er sich darüber hinaus auf eine physisch-lokale Lage beziehen kann.⁵⁴ Der Verweis auf die *patrie* verdeutlicht dann vor allem den lokal-geographischen Bezug auch dieser Definition, muss die exilierte Person doch *außerhalb* ihrer Heimat leben (*vivre hors de sa patrie*). Bei einer genaueren Betrachtung der zitierten Definition wird es außerdem möglich, einen Einblick in ein ganz grundlegendes Merkmal des ursprünglichen Ortes bzw. des Heimatortes zu erhalten: Dieser zeichnet sich vor allem durch die Lebensgewohnheit aus; es ist der Ort, an dem zu leben die nunmehr exilierte Person gewohnt war und zu dem der Exilort als eine Art Gegenpol im Kontrast steht.⁵⁵

Durch die Anerkennung verschiedener Ursachen von Exil (Urteil, Vertreibung, Emigration, wobei der Lexikoneintrag für letztere keine Ursachen nennt und es deshalb als fraglich erscheinen muss, inwieweit sie freiwillig unternommen wird) kommt die Begriffsbestimmung des *Dictionnaire* jener der Literatur- und Kulturwissenschaften recht nahe. Recht geläufig ist hier die von der Germanistin Elisabeth Bronfen erarbeitete Definition,⁵⁶ die innerhalb der vorliegenden Forschungsliteratur auch die umfassendste Deutung bietet:

Exil – oft synonym gebraucht mit Verbannung, Vertreibung, Emigration, ‚expatriation‘ – bedeutet die Zwangsausweisung aus einem Heimatstaat, einen Strafakt, der den Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft anordnet und den Betroffenen zwingt, einen Wohn- und Handlungsort in der Fremde zu suchen. Der Exilbegriff bezieht sich gleichsam auf eine verlängerte Abwesenheit von der Heimat aufgrund unerträglicher Verhältnisse, seien es wirtschaftliche, kulturelle, politische oder religiöse. Exil umfaßt sowohl die erzwungene wie auch die freiwillig gewählte Trennung eines Menschen von dem ihm vertrauten natürlichen Ort, und d.h. von seiner Familie, seiner Vergangenheit, seinem Erbe, von sei-

⁵⁴ Vgl. zur Bedeutung von *Situation* im Französischen: *Le Grand Robert*, S. 795f. Dort wird die lokale Bedeutung sogar an erster Stelle genannt: Der Begriff *situation* umschreibe die Position einer Person oder Sache im physischen Raum. Erst danach werden die Umstände angeführt, in denen sich eine Person befindet.

⁵⁵ Im Rahmen der Exilforschung in den postkolonialen Theorien wurde die für den Exilbegriff fundamentale Polarität zwischen Exil und Heimat grundsätzlich infrage gestellt. Insbesondere mithilfe des durch Homi K. Bhabba geprägten Begriffs der *Hybridität* wurde versucht, diese Opposition aufzubrechen, werden doch durch diesen Terminus einseitige und vereinheitlichende Herleitungen nationaler und kultureller Identitäten, die ja die Basis für eine Bestimmung von *Heimat* bilden, hinterfragt bzw. abgelehnt. Stattdessen werden multiple Identitäten, sprachlich repräsentiert durch das Präfix *inter-*, stärker betont; Braese 2009, S. 9. In diese Richtung gehen auch die Darstellungen einiger französischsprachiger Schriftsteller/innen wie bspw. des libanesischstämmigen Autors Amin Maalouf, der stets – in seinen literarischen Texten genauso wie in Essays und Gesprächen – für eine mobile Konzeption von Heimat wirbt. Den klassischen Heimatbegriff lehnt Maalouf ab, da er die Verwurzelung eines Menschen an diesem Ort voraussetzt; Vgl. Ette 2010. In diesem Kontext sind auch Schriftsteller/innen wie Assia Djebar, Albert Memmi oder Myriam Ben zu nennen, die alle im Maghreb geboren und aufgewachsen sind, diese Heimat verlassen haben und sich in ihren Schriften dann ihrerseits häufig mit Themen wie Inter- und Transkulturalität beschäftigt haben; Vgl. Mathis-Moser/Mertz-Baumgartner 2012.

⁵⁶ Auf Bronfen beziehen sich u.a. Kuhlmann 1999, S. 200ff.; Thurner 2003, u.a. S. 8; Jonge 2006, S. 163; Bischoff/Komfort-Hein 2013, S. 3.

nem gesellschaftlichen Kontext und seiner kulturellen Sprache, womit wörtlich die Muttersprache bzw. im übertragenen Sinne die angeeigneten kulturellen Regeln und Bräuche gemeint sein können.⁵⁷

Einstweilen findet sich in dieser außerordentlich komplexen Begriffsbestimmung, die allein aufgrund ihres Umfangs einen Eindruck von der Schwierigkeit vermittelt, den Terminus zu erfassen, der Verweis auf den Zwang wieder, auf einen von außen auf das Subjekt ausgeübten Druck als Auslöser der Exilierung, der selbige zu einer regelrechten Verbannung werden lässt. Anschließend geht die Definition aber noch einen Schritt weiter, indem sie die Möglichkeit einer freiwilligen, *gewählten* Exilierung einräumt und dies in einer Klarheit zugesteht, die sich in den zuvor erwähnten Begriffsbestimmungen nicht finden ließ. Dadurch wird eine direkt von außen auf das Subjekt ausgeübte Gewalt nicht mehr zur einzigen in Betracht kommenden Ursache einer Auswanderung erklärt. Bronfen erkennt somit bezüglich der Ursachen einer Exilierung mit dem Zwang und der (freien) Wahl zwei große Richtungen.⁵⁸

Gleichzeitig können wir die bereits zuvor umrissene Sicht auf *Exil* wiederfinden, das als Ort mit einer nicht genauer bestimmten *Fremde* gleichgesetzt wird und in polarem Gegensatz zu *Heimat* steht. *Heimat* ist ein dem Menschen vertrauter Ort, an dem bis zum Zeitpunkt der Exilierung sein Leben stattfindet: Dort ist seine Familie, seine bisherige Lebensgeschichte, dort befindet sich sein Erbe (wobei aus der Definition nicht klar hervorgeht, ob es sich dabei um das handelt, was er erbt oder was er hinterlässt). Die Heimat ist außerdem der Raum einer Gesellschaft, die dem Individuum vertraut ist, weil es zu ihr gehört, sich ihr zugehörig *fühlt*, und in dem sich sein kulturelles Handeln im Sinne eines zwischenmenschlichen Handelns abspielt, wo diese Interaktion stattfinden kann, weil der Mensch mit den dafür grundlegenden Regeln vertraut ist. Bronfen rückt also die kulturelle Praxis ins Zentrum einer Lokalisierung von Heimat und erklärt mit-hin den Verlust dieser Praxis zum wichtigsten Gesichtspunkt von *Exil*. Kulturelle Regeln und Bräuche werden hier als Formen sprachlicher Äußerungen gesehen, die durch eine Exilierung verloren gehen. *Heimat* ist somit der Raum der gelebten Identität des Subjekts und ist im Sinne einer Lokalität zu verstehen, an der die Ausbildung einer Identität erst möglich wird; Heimat ist der dem Individuum vertraute, natürliche Platz, zu dem auch eine genealogische Verbindung über die Familie und die persönliche Ge-

⁵⁷ Bronfen 1993, S. 169f. Der Verweis auf den „Ausschluß aus der Rechtsgemeinschaft“ ist sicherlich unter anderem in Bezug auf das bereits erwähnte im antiken Rom praktizierte Verbannung einer Person aus der Stadt, die bis dahin ihr Lebenszentrum war, zu verstehen. Auch der Ausschluss der Jüd/innen vom gesellschaftlichen Leben, wie er bspw. zur Zeit der Nazi-Diktatur stattfand, während der sie zu minderwertigen Subjekten erklärt wurden, stellte eine Exklusion aus der Gemeinschaft der Bürger/innen dar.

⁵⁸ Ähnlich sieht es der Literaturwissenschaftler Jean-Pierre Morel, für den sich Exil zwischen zwei Polen bewegt: Auf der einen Seite steht die verbannte Person (*le proscriit*), die durch Willkür zum Gang ins Exil gezwungen wird, auf der anderen Seite die freiwillig exilierte Person (*l'exilé ,volontaire'*), die sich selbst in Erwartung eines düsteren Schicksals (*sort funeste*) für diesen Weg entscheidet. Am Wichtigsten ist jedoch in beiden Fällen sicherlich, dass die Person im Zuge der Exilierung ihrer Heimat (*patrie*) entrissen (*arraché*) wird; Morel 2010, S. 13.

schichte besteht. Im Exil sein bedeutet abwesend sein von diesem Ort. Es bedeutet fern sein, an einem fremden, unbekanntem Ort sein, zu dem diese Verbindung (zunächst) nicht besteht. Exil ist also in erster Linie *Ent-ortung*.

An dieser Stelle erscheint es wichtig, auf die Abwesenheit eines französischen Äquivalents zum deutschen Heimatbegriff hinzuweisen, der ja vornehmlich ein emotional bestimmter Begriff ist und einen konkreten, geographisch determinierten Bereich umschreibt, in dem sich eine Person zuhause fühlt.⁵⁹ Der Begriff *patrie*, den das *Dictionnaire de l'Académie française* in der bereits zitierten Definition von *Exil* verwendet, ist hingegen vor allem ein mit einer politischen Bedeutung aufgeladener Begriff, dem im Deutschen das Wort *Vaterland* am nächsten kommt. Daneben, das wurde anhand der Exildefinition des *Trésor de la langue française* deutlich, existiert die Bezeichnung *pays*, wörtlich übersetzt *Land*, die neben der primären Umschreibung eines Landes auch etwas Ähnliches wie Heimat bedeuten kann.⁶⁰ Wenngleich bei einer Beschäftigung mit Exil in der französischsprachigen Literatur dieser Unterschied immer mitgedacht werden muss, so dürfte er doch für die vorliegende Arbeit von nachgeordneter Bedeutung sein, denn der Heimatbegriff definiert sich hier – im Gegensatz zum Exilbegriff – gleichsam in Form eines Umkehrschlusses. *Exil* ist schließlich immer das, was *Heimat* nicht ist, und umgekehrt.

Sowohl anhand des lateinischen Etymons wie auch im Hinblick auf die moderne Definition von Exil wird deutlich, dass dem Begriff in erster Linie ein lokal bzw. geographisch fundiertes Verständnis zugrunde liegt. Exil ist in dieser Deutung stets mit einer Bewegung im Raum verbunden, mit der *Migration* eines Menschen zwischen zwei geographisch bestimmbareren Orten. Der Exilort steht dabei immer im Kontrast zum Heimort und letzterer gewinnt erst dadurch seine volle affektive Bedeutung. Die emotionale Aufladung der Heimat vollzieht sich mithin erst im Angesicht ihres Verlusts.⁶¹

2.1.2 Exil als Situation

Bereits an der Definition des *Dictionnaire de l'Académie française* fiel die Bestimmung von *Exil* als Situation ins Auge. Ein solches Verständnis geht davon aus, dass die Exilierung selbst, also der Gang ins Exil, die *Migration*, längst absolviert wurde. *Exil* ist hier ein Zustand, dem ein Ortswechsel aufgrund eines Zwangs, unter Umständen in

⁵⁹ Vgl. zum Bedeutungsunterschied zwischen dem deutschen Wort *Heimat* und dem französischen *patrie* Saint Sauveur-Henn 2009.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. Bronfen 1993, S. 171ff.

Form einer Strafe, vorausgeht. Bei einer derartigen Definition erscheint es durchaus auch wichtig, syntaktische Gesichtspunkte zu beachten, denn durch diese wird eine Ursachenhierarchie deutlich, die den soeben genannten Zwang eindeutig den anderen Gründen der Exilierung vorzieht, welche somit als zweitrangig einzustufen sind.

Aus den Lexikoneinträgen geht indessen nicht klar hervor, welche Folgen die Exilierung für das Individuum hat. Diesen Beitrag leistet wiederum einerseits die Literaturwissenschaft, andererseits tun es die vielen Schilderungen durch Zeitzeug/innen, die Exilsituationen erlebt haben. So macht Bronfen in der bereits angeführten Definition deutlich, dass die Trennung der Person von ihrer bisherigen Existenz auf mehreren Ebenen erfolgt, wobei es offenbar keine Rolle spielt, ob der Ortswechsel freiwillig oder gezwungenermaßen erfolgt: Dazu gehören die Trennung von der Familie (unter anderem) als genealogische Trennung, von der Vergangenheit als zeitliche, vom Erbe als materielle, vom gesellschaftlichen Umfeld als soziale und von der kulturellen Sprache als kulturelle Trennung. Diese Ebenen bestimmen gleichzeitig den Kern dessen, was Heimat ist, und können als Grundlage der menschlichen Identität gesehen werden.

Folglich erscheint es nachvollziehbar, dass sich die exilierte Person in einem äußerst prekären Zustand befindet. Nicht umsonst wird Exil auch als „Lebensbruch“ umschrieben, mit einem Wort also, das die Tragweite dieses unvergleichlich tiefen Einschnitts verdeutlicht, der nicht weniger als ein radikaler Abbruch des kompletten bisherigen Lebens ist.⁶² Durch die mit der Exilierung einhergehende Entortung – Bronfen verwendet gleichsetzend den Begriff *Entwurzelung* und rückt das Phänomen damit in einen sehr interessanten Pflanzenvergleich, über den im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch zu sprechen sein wird⁶³ – verliert das Individuum zunächst den Raum seiner alltäglichen Lebenspraxis, und gerät so in einen Zustand der *Weltlosigkeit*, der die Entwicklung neuer Lebensentwürfe notwendig macht.⁶⁴

Das Ausmaß und die Folgen einer Exilierung illustriert auch Edward Said, dessen frühe Lebensjahre durch häufige Ortswechsel zwischen Palästina, Ägypten und später auch den USA geprägt waren, in seiner Umschreibung von Exil:

It is the *unhealable rift* forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. [...] The achievements of exile are permanently undermined by the loss of something left behind forever.⁶⁵

Der Begründer der postkolonialen Theorie sieht Exil als eine unüberbrückbare Kluft nicht nur zwischen einem Menschen und seinem Heimatort, sondern auch und vor allem

⁶² Den Begriff „Lebensbruch“ verwendet Kuhlmann 1999, S. 198.

⁶³ Vgl. dazu die Kapitel 2.2.3 und 3.2 dieser Arbeit.

⁶⁴ Bronfen 2013, S. 381. Den Begriff der „Weltlosigkeit“, den Bronfen hier verwendet, hat Hannah Arendt geprägt. Sie erklärt ihn bspw. in ihrer Biographie der Berliner Jüdin Rahel Varnhagen, Vgl. Arendt 1983.

⁶⁵ Said 2000, S. 173, Hervorhebung M.A.

zwischen dem Ich (*the self*) und dessen *wahrer* Heimat (*true home*). Anhand der Anspielung auf das Ich wird deutlich, dass Said den Menschen in seiner psychologischen Konstitution begreift, hebt er doch hier vor allem die psychische Wirkung einer Exilierung hervor. Die Wunde, die dadurch in der Seele des Individuums entsteht und die in der substantiellen Traurigkeit zum Ausdruck kommt, ist unheilbar. Für Saids Begriffsbestimmung ist die emotionale Beziehung der exilierten Person zu ihrer Heimat, die gerade durch den Verweis auf die Trauer zum Ausdruck kommt, ganz zentral. Die Heimat sieht Said – somit ein klassisches Begriffsverständnis zugrunde legend – als kontrapunktisch zum gegenwärtigen Aufenthaltsort. Dieser Kontrast sei prägend für den Adaptationsprozess an einem neuen Ort, und zwar in einer so dramatischen Weise, dass das Leben im Exil nur als Gegenpol zu einem früheren gewohnten Leben stattfinden könne. Außerdem sei es unmöglich, jemals diese Exilsituation gänzlich zu überwinden, würden doch die (Adaptations-)Erfolge ständig durch die Erinnerung an das für immer hinter sich Gelassene untergraben, könne doch im Exil keine Zufriedenheit erreicht werden.⁶⁶ Die exilierte Person lebe, so der Kolonialismuskritiker, ein anormales und elendes Leben, das sich vor allem durch sein Nomadentum auszeichne; sie trage permanent das Stigma mit sich, Außenseiter/in zu sein.⁶⁷

In ihrem 1943 erschienenen und vor dem Hintergrund der eigenen Flucht aus dem von den Nationalsozialisten und deren Verbündeten kontrollierten Europa verfassten Essay *Wir Flüchtlinge*⁶⁸ schreibt Hannah Arendt, die Flucht – bzw. der Gang ins Exil – bedeute für die Betroffenen einen allumfassenden, kompletten Verlust der bis dahin gekannten Existenz. So komme ihnen das Zuhause und die damit verbundene „Vertrautheit des Alltags“ abhanden, gleichermaßen der Beruf und damit einhergehend das „Vertrauen, irgendwie von Nutzen zu sein“, ferner die Sprache und somit die „Natürlichkeit unserer Reaktionen, die Einfachheit unserer Gebärden und de[r] ungezwungene[...] Ausdruck unserer Gefühle“, außerdem Verwandte und Freunde, was nicht weniger bedeutet als den „Zusammenbruch unserer privaten Welt“.⁶⁹ Arendts Darstellungen vermitteln einen Eindruck davon, wie umfassend der Verlust der Heimat ist, entspricht er doch einem vollständigen Aufgeben des bisherigen Lebens, der bisherigen Gewohnheiten und somit auch der bis dahin gelebten Identität.⁷⁰ Der auf diese Weise seiner kom-

⁶⁶ Ebd., S. 186.

⁶⁷ Ebd., S. 181ff.

⁶⁸ Arendt 1986.

⁶⁹ Ebd., S. 7f. Hinzufügungen M.A. Arendt setzt in diesem Text auch die jüdische Identität als solche mit der von Flüchtlingen gleich. Vgl. zu Arendt auch Bronfen 1993, S. 170.

⁷⁰ Gleichzeitig ermöglicht diese Darstellung einen Einblick in Arendts Sicht auf den Heimatbegriff. Definiert man nämlich Heimat in Opposition zu dem hier Gesagten, umfasst sie genau jene Elemente, die die Philosophin in ihrem Aufsatz als verloren anführt: Heimat bzw. Zuhause ist für Arendt da, wo das Individuum einen ihm vertrauten Alltag lebt, wo es das Gefühl hat, gebraucht zu werden, nützlich sein zu können, wo es mit anderen Menschen kommunizieren kann, was auch bedeutet, dass es mit den sprachli-

pletten bisherigen Existenz beraubte Mensch ist nunmehr auf sich allein gestellt, ist allein in einer ihm fremden Umgebung, die ihm zwar Schutz bietet, jedoch noch lange nicht all die Dinge bereithält, die den vorherigen Lebensraum prägten. Durch das vollständige Abhandenkommen der Heimat und aller dazugehörigen Elemente gerät die exilierte Person in eine tiefe Krise. Der Verlust der Heimat hinterlässt Arendt zufolge eine große Leere im Leben des betroffenen Menschen und es ist offensichtlich sehr schwierig, diese zu füllen,⁷¹ zumal ihm mit der Flucht in die neue Umgebung auch die Fähigkeit abhanden kommt, in Alltagssituationen sicher zu handeln. Stattdessen ist er auf sich gestellt, ist allein in einer Umgebung, in der er nicht weiß, wem er vertrauen kann. Dementsprechend wird der Exilort bei Arendt keineswegs vordergründig durch seine lokalen Eigenschaften bestimmt, sondern zwingt die exilierte Person in ein *inneres Exil*: In der neuen Umgebung würden viele Erwartungen an die Exilierten gerichtet, was wiederum einen Rückzug der Exilperson zu sich selbst zur Folge hätte, also letztlich auch eine Art Exilierung durch eine von außen erzwungene Isolation in sich selbst.⁷²

Wie bei Arendt stehen die Bedingungen alltäglichen menschlichen Handelns gleichermaßen im Zentrum der Überlegungen des zunächst ebenfalls vor der Nazi-Diktatur Geflüchteten, späteren Auschwitz-Überlebenden Jean Améry. Auch laut seinen Darstellungen ist die Sicherheit das Wichtigste, was zusammen mit der Heimat verlorengelht, denn:

Heimat ist Sicherheit, sage ich. In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen: Da wir sie kennen, erkennen wir sie und vertrauen uns zu sprechen, weil wir in unsere Kenntnis-Erkenntnis begründetes Vertrauen haben dürfen. Das ganze Feld der verwandten Wörter treu, trauen, Zutrauen, anvertrauen, vertraulich, zutraulich gehört in den weiteren psychologischen Bereich des Sich-sicher-Fühlens.⁷³

Amérys Aussage zeigt, dass für ihn Sicherheit die Voraussetzung für Handeln ist. Sicherheit, hier nicht nur im Sinne einer Abwesenheit von Gefahren zu verstehen, sondern vielmehr als *Gefühl*, kann aber nur dort entstehen, wo man vertrauen kann – in andere Menschen und in sich selbst. Jemand kann anderen Menschen vertrauen, weil er sie kennt und weiß, dass er Vertrauen in ihren guten Willen sich selbst gegenüber haben kann, weil er ihnen sich und seine Gedanken anvertrauen kann. Der Mensch vertraut sich selbst, traut sich etwas zu, weil er seine Fähigkeiten kennt und weiß, wie er sie an einem bekannten, vertrauten Ort einsetzen kann. Verliert er die Heimat, in der all das

chen und kommunikativen Codes vertraut ist, die dort gelten; dass es genau dadurch auf natürliche Weise auf Dinge reagieren – und vor allem: Gefühle ausdrücken – kann. Heimat ist schließlich gekoppelt an die Existenz einer „privaten Welt“, die wiederum nur dort bestehen kann, wo das Individuum die Möglichkeit hat, mit Verwandten und Freunden in Kontakt zu treten.

⁷¹ Nicht allen Exilant/innen gelingt das. Saint Sauveur-Henn untersucht in ihrer Studie vier Exilschriftsteller/innen und erarbeitet eine Typologie entsprechend des Erfolgs bei der Bewältigung des Exils. Vgl. Saint Sauveur-Henn 2009.

⁷² Arendt 1986, S. 8ff.

⁷³ Améry 2002, S. 95f. Zu Améry vgl. auch Bronfen 1993, S. 170.

möglich ist, so verliert er mithin auch die Grundlage für sein tägliches Handeln – kurz: seine Lebensgrundlage.

Kein Wunder also, dass Améry's erste Schritte in einer neuen Umgebung seinen Worten nach die Form eines sehr instabilen Gehens annehmen, befindet sich der Exilierte doch in einer Welt, deren Zeichen für ihn zunächst nicht dechiffrierbar sind:

Ich wankte durch eine Welt der Zeichen, die mir so uneinsichtig blieben wie die etruskische Schrift.⁷⁴

Während sich eine Person an dem sicheren Heimort trauen kann, sie selbst zu sein, das heißt, leben kann, ohne Angst haben zu müssen, gerät der Exilierte in der neuen Umgebung ins Wanken, verliert das Gleichgewicht, kann er doch die Zeichen in der ihn umgebenden Welt zwar sehen, aber nicht mehr deuten, weil er sie schlichtweg nicht versteht. Somit bleibt der Mensch allein und isoliert; er kann keine Verbindung zu seinem neuen und ihm fremden Lebensbereich aufbauen; ein Handeln in Gemeinschaft ist hier unmöglich. Die exilierte Person kann vielmehr nur für sich allein handeln, jedoch nicht *interagieren*, und ist isoliert.

Améry führt indessen noch einen zusätzlichen wichtigen Gesichtspunkt ins Feld: die Unmöglichkeit der Rückkehr in die Heimat. Diese erweist sich als ausgeschlossen,

weil niemals der Wiedereintritt in einen Raum auch ein Wiedergewinn der verlorenen Zeit ist.⁷⁵

Zwar mag es der exilierten Person eines Tages möglich sein, physisch an ihren Herkunftsort zurückzukehren; allein, sie wird diesen nicht mehr so vorfinden, wie sie ihn verlassen hat, denn im Laufe der Zeit hat sich sowohl der Ort verändert als auch die Menschen, die dort wohnen – genauso wie die zurückkehrende Person selbst. Daraus resultierend vermissen Menschen im Exil nie nur einen *Ort*, sondern außerdem die mit diesem verbundenen Erlebnisse. Der Heimort konstituiert sich also auch für Améry nicht allein durch physische, lokale Gegebenheiten, sondern maßgeblich durch ideelle und emotionale Bestandteile wie bspw. Erinnerungen, Freundschaften und dergleichen mehr.

Das exilierte Individuum befindet sich in einem Zustand permanenten inneren Gespaltenseins zwischen dem aktuellen Leben und der Vergangenheit, zwischen Hier und Dort, zwischen Vergangenheit und Zukunft, befindet sich an einem *Un-Ort*, für den Bronfen die Bezeichnung *dritter Bereich* wählt.⁷⁶ So schreibt der in Ägypten geborene und als Jugendlicher von dort emigrierte Schriftsteller André Aciman vor dem Hinter-

⁷⁴ Améry 2002, S. 95.

⁷⁵ Ebd., S. 87.

⁷⁶ Bronfen 1993, S. 171. Bronfen schreibt, der Aufbau der Zukunft spiele sich auch immer im Kontrast zu dem Vergangenen, Verlorengegangenen ab, der betroffene Mensch nehme immer wieder darauf Bezug.

grund seiner eigenen Erfahrungen, der Verlust der Heimat sei durch nichts zu kompensieren, sodass exilierte Menschen stets das Gefühl von Zerrissenheit zwischen dem aktuellen, gegenwärtigen Aufenthaltsort mitsamt dem Leben, das an diesem stattfindet, und dem Heimatort der Vergangenheit, der noch unbestimmbar irgendwo draußen in der Welt ist, teilen.⁷⁷ Dieses frühere Lebenszentrum übe eine zwar nurmehr rudimentäre, gleichwohl dauerhafte Anziehungskraft auf sie aus. So seien sie

torn [...] between a new, thoroughly functional here-and-now and an old, competing altogether-out-there that continues to exert a vestigial but enduring pull.⁷⁸

Das Gefühl der Zerrissenheit, so Aciman, führe zu einer Verdopplung der Wahrnehmung: Unter dem Ort, an dem sie sich aktuell befinden, nähmen Exilierte, vergleichbar mit sich überlagernden Schichten, andere Orte wahr, an denen sie zuvor gelebt oder die sie besucht haben, die alle gleichsam auf einen *Ur-Ort* hindeuteten. In seinem eigenen Fall ist die Matrix all seiner Aufenthaltsorte, die als Grundmuster unter ihnen liegt und sich darin spiegelt, seine Heimatstadt Alexandria, wo der Schriftsteller aufwuchs.⁷⁹

Wenn auch irgendwann das Exil ende, so betreibe der exilierte Mensch dennoch etwas, das Aciman als „compulsive retrospection“, als zwanghaftes Zurückblicken auf das Leben an dem verlorenen Heimatort beschreibt. Diese permanent stattfindende erinnernde Rückschau führe schließlich zu einer Selbstverdopplung, sodass Menschen, die im Exil leben, nicht nur doppelt sehen und fühlen, sondern regelrecht doppelt *sind*:

With their memories perpetually on overload, exiles see double, feel double, *are* double. When exiles see one place they're also seeing – or looking for – another behind it.⁸⁰

Die regelrechte „Erinnerungsüberlastung“ (*overload*), der die exilierte Person ausgesetzt ist, führt schließlich zu einer Verdoppelung der Person selbst: Es gibt die (physisch existierende) Person im Jetzt-und-Hier und jenes mentale *Alter Ego*, das sich noch am früheren Lebenszentrum aufhält und sich vermutlich, genauso wie der Ort, nicht verändert hat. Die Vergangenheit und somit auch die Heimat sind über die Erinnerung nach wie vor im Leben der Exilierten gegenwärtig, sie sind untrennbar mit ihrem aktuellen Dasein verbunden. Die Unfähigkeit, das Vergangene loszulassen – oder vielleicht besser: loszuwerden – führt zu einer Zerrissenheit zwischen mehreren (Lebens)Welten, in denen sich Exilpersonen physisch respektive geistig aufhalten und in beziehungsweise

⁷⁷ Aciman 1999a, S. 11.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Aciman 1999b, insbesondere S. 29ff. Diesen Sachverhalt illustriert Aciman in einem Essay mit dem bezeichnenden Titel *Shadow Cities*. Darin schreibt er, dass die für ihn neue Stadt New York erst zu einer Heimat geworden ist, als er es in seinem Gedächtnis zu einem Gegenstück (*mnemonic correlate*) anderer, ihm bekannter oder erfundener Städte habe machen können, sodass es zu einem *ersatz* bzw. *stand-in* – also vergleichbar einer Filmkulisse – für diese anderen Städte geworden sei. Aciman erklärt das als allgemeines, für Exilierte typisches Phänomen, sei es doch schier unmöglich, ein neues Zuhause zu finden bzw. zu schaffen, ohne zu bekannten Orten der Vergangenheit Parallelen herzustellen: „because without parallels, there can't be a home“; Aciman 1999b, S. 29f. Bronfen stützt diese Darstellung, wenn sie in einem erst kürzlich erschienenen Aufsatz „die Fähigkeit, ein sinnstiftendes Narrativ zu finden, um mit dieser Existenz zwischen zwei Welten zu leben“, als „Lebenskunst“ bezeichnet; Bronfen 2013, S. 381.

⁸⁰ Aciman 1999a, S. 13. Hervorhebung M.A.

zwischen denen sie sich geistig bewegen.⁸¹

„Isoliertheit/Isolation, Entwurzelung, Depression, Angst vor Verfolgung, [...] Zweifel bezüglich der Dauer des Exils, des eigenen Überlebens [...]“⁸² – das sind offenbar die wichtigsten Charakterzüge von Exilsituationen. Sie machen insbesondere deutlich, wie prekär eine solche Lage für die Betroffenen ist. Die Exilierung ist vergleichbar mit einem ganz dramatischen Überlebenskampf, denn die sie erlebenden Menschen verlieren nicht weniger als die Basis ihrer Identität, ihre Lebensgrundlage.

2.1.3 Exil: Mehr als ein lokaler Begriff

Bisher wurde versucht zu ergründen, was der Gang ins Exil für die Betroffenen bedeutet und wie er sich auf sie auswirkt. Dabei ist deutlich geworden, dass der Begriff *Exil* in der Moderne immer weniger mit einer Strafe in Verbindung gebracht wird, mit der Menschen belegt werden (wenn es auch nach wie vor Lexika gibt, die ihn primär auf solche Weise definieren), sondern dass dieses Phänomen stattdessen als eine Situation verstanden wird, in die das Individuum durch äußere Zwänge oder freie Wahl hineingerät. Doch ist für diese Exilierung auch ein Ortswechsel zwingend notwendig?

Bereits aus den Darstellungen von André Aciman, Hannah Arendt und Edward Said geht hervor, dass der Status als exilierte Personen nicht allein durch die Migration geprägt wird. Vielmehr verfestigt er sich innerhalb der Aufnahmegesellschaft insbesondere durch die Position dieser Menschen als Migrant/innen weiter: Sie werden von außen als solche wahrgenommen, tragen aber gleichzeitig auch ihre eigenen Erinnerungen an ein früheres Leben an einem anderen Ort mit sich, sodass sie aus zweierlei Perspektiven, nämlich der Außen- und der Innenperspektive stigmatisiert und in der neuen Umgebung Außenseiter/innen sind.

Desgleichen geht sowohl aus der Definition des *Dictionnaire de l'Académie française* als auch aus der Bronfens hervor, dass die Exilsituation gleichermaßen durch einen Ausschluss zustande kommen kann, der möglicherweise einerseits von Kräften veranlasst wurde, die sich innerhalb der Gesellschaft oder Gruppe befinden, deren Teil die nunmehr exilierte Person war,⁸³ der andererseits auf einer Empfindung dieser Person selbst beruhen kann: Sie kann sich im Exil *fühlen* (*se sentir*), was sich wiederum maß-

⁸¹ Den Aspekt der (mental) Bewegung betont Ottmar Ette ganz besonders, der diesen Abschnitt aus Aciman sogar ausführlicher zitiert. Aus dieser Neigung zur Bewegung ergebe sich bei Exilant/innen ein besonderes „Raumgefühl“; Ette 2005, S. 11.

⁸² Betz 2010, S. 192.

⁸³ Vor dem Hintergrund der Entstehung und des lange Zeit alleinigen Untersuchungsgegenstandes der deutschsprachigen Exilliteraturforschung ist auch klar, dass dieser Aspekt vor allem im Hinblick auf den Ausschluss der Jüd/innen aus der deutschen Gesellschaft 1933 bis 1945 gedacht ist.

geblich in einem starken Gefühl der Fremdheit (*dépaysement, étrangeté*) manifestiert und die Form eines geistigen oder auch intellektuellen Exils annehmen kann. In beiden Fällen, der Exklusion und dem Gefühl, muss der Exilierung also nicht zwingend eine physische Bewegung im geographischen Raum vorausgehen. Menschen, die aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen werden, müssen nicht unbedingt auch aus der Umgebung verdrängt werden, in der sie leben – sie wären unter Umständen Rechtlose, die zwar am gesellschaftlichen Leben nicht mehr teilhaben können, deren Wohnort aber trotzdem noch derselbe ist. Durch den Ausschluss aus der Rechtsgemeinschaft geraten die betroffenen Personen also in ein – so nennt es, wie anhand der weiter oben angeführten Definition zu sehen ist, das *Dictionnaire de l'Académie française* – inneres Exil (*exil intérieur*). Dabei handelt es sich durchaus nicht um ein Exil im traditionellen Sinn, sondern vielmehr um ein innergesellschaftliches Exil. Die Bewegung, die hier vollzogen wird, ist ideeller Art: Es ist eine abstrakte Bewegung, deren Auslöser ein sozialer Status beziehungsweise dessen Änderung ist. Das *Exilgefühl* innerhalb einer Gesellschaft zielt in eine ähnliche Richtung, wobei die Bewegung hier zusätzlich eine emotionale Komponente erhält. Um dieses Exil von anderen noch zu erklärenden Arten des Exils besser abzugrenzen, soll dafür in der Folge die Bezeichnung *soziales Exil* verwendet werden. Der Verweis auf den figurativen Gebrauch im *Dictionnaire de l'Académie française* ermöglicht also bereits eine Begriffsdeutung, der zufolge Exil losgelöst von lokalen Parametern gesehen werden kann; es muss nicht zwingend im Sinne eines physischen Ortswechsels verstanden werden, sondern kann genauso Folge einer sozialen, geistigen oder emotionalen Bewegung in einem ideellen Raum sein.

Eine weitere Form von nicht-physischem Exil stellt der Rückzug eines Menschen in sich selbst dar. Dabei handelt es sich um eine Art von *Exilsituation*, bei der die Person den Kontakt zur Außenwelt, zu den Menschen in ihrem sozialen Umfeld, abbricht; es handelt sich um eine Form der Entfremdung von der Umwelt. Diese Art von Exilierung ist gewissermaßen eine Flucht (*fuite*) in die Selbstisolation: Der Mensch teilt Gedanken und Gefühle nicht mehr mit Anderen, vermeidet den Kontakt mit ihnen, er flieht vor seiner Umwelt. Exil betrifft auch in diesem Sinne ganz grundlegend die menschliche Existenz, wird zu einer Art des Seins (*manière d'être*).⁸⁴ Ursache für diese Selbstisolation ist Angst (*angoisse*); sie wirft das Sein aus sich selbst heraus und ist somit der Anfangspunkt dieses *inneren Exils* (*exil intérieur*). Infolge des Verlusts eines räumlichen Fixpunktes – *Raum* ist hier in einem abstrakten Sinne als mentaler Raum zu verstehen – irrt der Geist des exilierten Menschen herum, ist gewissermaßen entheimatet. Obgleich

⁸⁴ Drevet 1996, S. 215.

er sich seiner Situation bewusst ist, fehlt dem Exilierten die Fähigkeit, diese zu verändern – er findet nicht den Weg, der ihn aus dem Exil heraus führen kann.⁸⁵

Eine zweifellos interessante Perspektive, die an dieser Stelle noch in der gebotenen Kürze genannt werden soll, bietet auch die Sicht eines Exils in der Zeit. Schon anhand der Darstellungen Jean Améry's ist deutlich geworden, dass eine vollständige Rückkehr an den früheren Heimatort unmöglich ist. Die Annahme eines *temporalen Exils* geht davon aus, dass alle Menschen Exilierte in der Zeit (*exilés dans le temps*) sind, weil sie durch deren unaufhaltsames Vergehen kontinuierlich aus der Gegenwart und somit dem jeweils aktuellen Leben verdrängt werden. Dadurch seien die Menschen gezwungen, sich immer weiter in Richtung einer ihnen unbekanntem Zukunft zu bewegen. Die Vergangenheit entspricht in dieser Sichtweise der verlorenen Heimat; jede neue Sekunde gleicht einem neuen Lebensraum, den sich die Person aneignen muss, in dem sie heimisch werden muss, was natürlich auch einen Kampf gegen Unsicherheit und Angst bedeutet. Indessen wird die Erinnerung zum Reisemittel zwischen dem Jetzt und der Vergangenheit, zwischen dem aktuellen Lebensraum und der früheren, verlorenen Heimat.⁸⁶

2.1.4 Ein Exilbegriff für diese Arbeit

Anhand der bisherigen Ausführungen hat sich gezeigt, dass sich der Begriff *Exil* von seiner ursprünglichen, vor allem durch die lateinische Verwendung geprägten Bedeutung, nach der er primär als Strafe verstanden wurde, abgekommen ist. Der Aspekt der Bestrafung ist für das moderne Begriffsverständnis nicht mehr zentral; stattdessen hat die beträchtliche Zahl an Schilderungen der Schicksale vieler Menschen, die im Laufe der Geschichte zu Opfern von Flucht und Vertreibung wurden, sowie die Erforschung der daraus entstandenen Berichte und Erzählungen durch die Literatur- und Kulturwissenschaften, dazu beigetragen, den Begriff zu öffnen. Außerdem ist deutlich geworden, dass der Begriff traditionell lokal-geographisch im Zusammenhang mit einer physischen Bewegung im geographischen Raum gedacht wird, dass dies aber gleichzeitig nur ein Ausgangspunkt für die Suche nach dem aktuellen (zeitgemäßen) Sinngehalt von *Exil* sein kann. Die geisteswissenschaftliche Auslegung, die hier in Kürze dargestellt wurde,

⁸⁵ Ebd., S. 219f. Eine sehr interessante Studie der Literaturwissenschaftlerin Elena Marchese skizziert anhand von Werken der kanadischen Schriftstellerin libanesischer Herkunft Abla Farhoud verschiedene Arten von nicht-geographischen Exilen. Dabei findet sie neben dem sozialen und dem inneren Exil auch das sprachliche Exil einer Frau, die in einer Umgebung mit extrem eingeschränkten Kommunikationsmöglichkeiten in der Fremdsprache aus persönlichen und psychischen Gründen auch noch die Möglichkeit einer Kommunikation in der eigenen Sprache verliert, Marchese 2006, insbes. S. 147ff.

⁸⁶ Bodei 2006, insbes. S. 19f; Vgl. auch Ette 2005, S. 34.

lässt es notwendig erscheinen, über diesen traditionellen Begriff hinauszugehen.

In der Folge soll Exil vor allem als Situation verstanden werden, die einen erzwungenen oder freiwilligen, physischen oder geistigen Ortswechsel zum Ausgangspunkt hat. Sie steht im Gegensatz zur Heimat, die wiederum als physisch-geographischer oder ideell-abstrakter Raum zu betrachten ist, der dem Individuum vor allem Sicherheit bietet und somit sein alltägliches Leben ermöglicht, die ein Ort ist, an dem sich auf dieser Grundlage Lebensgewohnheiten entwickeln können – sie ist mithin das Lebenszentrum eines Menschen und birgt die Grundlagen seiner Identität. Kern der Exilierung ist eine Trennung von diesem Raum, die einer regelrechten Entwurzelung gleichkommt. Exil hat eine ontologische Dimension, weil durch das Abhandenkommen der als Lebenszentrum verstandenen Heimat mitsamt aller sie konstituierenden Elemente wie der persönlichen Geschichte, der alltäglichen Lebenspraxis bzw. Lebensgewohnheit die Identität der von dort vertriebenen Person grundlegend infrage gestellt wird – die Grundlage ihrer Existenz geht verloren. Der Verlust der Heimat ist allumfassend und unumkehrbar. Eine physische Rückkehr dorthin ist nicht mehr möglich, weil es diesen Ort in seiner vertrauten Gestalt nicht mehr gibt. Das exilierte Individuum gerät infolgedessen in eine prekäre Position, die sich besonders durch ein Gefühl der Zerrissenheit zwischen dem aktuellen Leben am Zufluchts- und der Erinnerung an den Herkunftsort bestimmt. Exil bedeutet also einen ganz radikalen Einschnitt im Leben einer Person, einen regelrechten *Lebensbruch*, der sie nie wieder loslässt, verändert er doch den Lauf des menschlichen Lebens grundlegend.

2.2 Exil und Judentum

*An den Stromarmen Babylons,
dort saßen wir und wir weinten,
da wir Zions gedachten.*

[...]

*Vergesse ich, Jerusalem, dein,
meine Rechte vergesse den Griff!
meine Zunge hafte am Gaum,
gedenke ich dein nicht mehr,
erhebe ich Jerusalem nicht
übers Haupt meiner Freunde.
(Psalm 137)⁸⁷*

2.2.1 Jüdisches Exil: Biblische Überlieferung und historisches Ereignis

Exil ist ein Paradigma, das wie kaum ein anderes Motiv mit dem Judentum assoziiert wird und das zu seinen Gründungsmythen zählt. Einerseits ist dies darauf zurückzuführen, dass Exil und das damit verbundene Thema der Migration in der im Tanach erzählten biblischen Geschichte des jüdischen Volkes immer wieder erscheint: angefangen mit der Vertreibung Adam und Evas aus dem Paradies;⁸⁸ über den Befehl Gottes an den zu den Ervätern des Judentums zählenden Abraham, sein Land zu verlassen und in eines zu gehen, welches Gott ihm zeigen werde;⁸⁹ die Erzählung der Volkwerdung Israels in Ägypten und des Auszugs aus der Sklaverei;⁹⁰ die Darstellung des Babylonischen Exils im Anschluss an die Zerstörung des Ersten Tempels⁹¹ – um nur die bekanntesten Erzählungen zu nennen. Der eingangs dieses Kapitels zitierte Psalm ist auch für sich genommen bereits zu einem gefestigten Bild geworden und steht wie wohl kaum ein anderer Text aus der jüdisch-christlichen Sakralliteratur für die Trauer um den Verlust und die Sehnsucht nach der Heimat – in diesem Fall Jerusalem.⁹² Laut dem jüdischen Theologen Arnold M. Eisen habe diese starke biblische Repräsentation von Exil zum Entstehen einer jüdischen „Tradition des Nachdenkens“ (*tradition of reflection*) geführt.⁹³

⁸⁷ *Schriftwerke*, S. 195f.

⁸⁸ Vgl. *Genesis* (hebräisch *Bereschit*) 3.

⁸⁹ Vgl. *Genesis* 12.

⁹⁰ Vgl. *Exodus* (hebr. *Schemot*).

⁹¹ Vgl. die Bücher *Jeremia*, *Esther*.

⁹² Vgl. bspw. Levin 1966, S. 67ff; Kuhlmann 1999, S. 201f; Ezrahi 2000, S. 9f. Insbesondere Harry Levin sei an dieser Stelle zitiert, denn er erhebt den im Psalm wiedergegebenen Kontrast zwischen dem verlorenen Jerusalem und dem Exilort Babylon zu einem Grundmuster nicht nur des jüdischen Exils, sondern letztendlich jeder Exilsituation: „[...] psychologically speaking, every abandoned homeland is a Zion and every place of exile a Babylon“; Levin 1966, S. 78.

⁹³ Eisen 1987, S. 219.

Exile in der Geschichte der Juden Europas

Andererseits treten Lebensbrüche, mit denen jüdische Menschen konfrontiert waren, in der westeuropäischen – und auch der jüdischen – Historiographie immer wieder hervor. Beginnend mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70 u.Z., die den endgültigen Verlust eines jüdischen politischen Gemeinwesens am Ostrand des Mittelmeeres und gleichermaßen den Anfangspunkt der Diaspora markiert, setzt sich die überlieferte Geschichte der Vertreibungen bis weit ins Zwanzigste Jahrhundert hinein fort.⁹⁴ Im Mittelalter war die jüdische Bevölkerung auf dem Gebiet des heutigen Frankreich nach einer anfänglichen Phase der Toleranz ab der Zeit des Ersten Kreuzzuges 1095 verstärkt Plünderungen wie Vertreibungen ausgesetzt und fiel oftmals dem Kalkül der politischen Eliten der jeweiligen Zeit zum Opfer.⁹⁵ Als frühes Beispiel seien hier die Enteignungen angeführt, die die Juden unter dem König Philipp II. August (Herrschaftszeit 1180 bis 1223) über sich ergehen lassen mussten. Wenige Monate später wurden sie dann aus der Krondomäne verbannt, nur um schließlich sechzehn Jahre danach wieder eingeladen zu werden, im Herrschaftsbereich der französischen Könige ihren Wohnsitz zu wählen; Vertreibung und Wiederansiedelung waren dabei jeweils mit der Leistung hoher finanzieller Abgaben verbunden.⁹⁶ Ein Schlüsselereignis auf europäischer Ebene stellt die Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel mit dem Abschluss der so genannten „Rückeroberung“ (*Reconquista*) unter den katholischen Königen 1492 dar; viele Jüd/innen ließen sich daraufhin im Maghreb nieder, sodass ein Großteil der in den Fünfziger- und Sechzigerjahren des Zwanzigsten Jahrhunderts aus Algerien emigrierten Jüd/innen Nachfahren dieser Menschen sind. In Anlehnung an ihre Herkunft etablierte sich auch die Verwendung des Begriffs *Sepharden*, abgeleitet von dem hebräischen Wort für Spanien, *sfarad* (ספרד), als Bezeichnung für nordafrikanische Jüd/innen.⁹⁷ Diesen geographischen Exilen stehen soziale Exilsituationen gegenüber, deren Entstehung in Europa ihren Anfangspunkt in von der katholischen Kirche formulierten Doktrinen bezüglich des Umgangs mit Menschen jüdischen Glaubens in den Gebieten christlicher Herrscher, sowie deren Auslegung durch die jeweiligen Landesfürsten, hatte. Ausgehend davon waren Juden – in je nach Zeit und Gutdünken der herr-

⁹⁴ Eine recht ausführliche Darstellung der jüdischen Geschichte gibt bspw. Abitbol 2013. Insbesondere für die Geschichte der Juden in Frankreich siehe Blumenkranz 1972; Bourdrel 2004, Bd. 1. Im Vergleich dazu für Deutschland siehe Gidal 1987; Nachama/Schoeps/Simon 2001.

⁹⁵ Vgl. Bourdrel 2004, Bd. 1, insbes. S. 35ff; Abitbol 2013, S. 161f.

⁹⁶ Bourdrel 2004, Bd. 1, S. 37ff.

⁹⁷ Vgl. bspw. Abitbol 2013, S. 230ff. Dass diese judenfeindliche Politik über lange Zeit durchaus ein Phänomen europäischen Ausmaßes war, zeigt unter anderem auch ein Blick in die Geschichte Brandenburgs, wo die größte Judenvertreibung im Jahr 1571 stattfand: Alle Menschen jüdischer Religion mussten damals die Mark verlassen. Hingegen wurden genau einhundert Jahre später gerade aus ihrer Heimat vertriebene Wiener Juden zur Niederlassung im Herrschaftsbereich des nun herrschenden Großen Kurfürsten eingeladen; vgl. Gidal 1987; Nachama/Schoeps/Simon 2001.

schenden Eliten variierendem Ausmaß – dazu angehalten, äußerlich sichtbare Identifikationsmerkmale auf ihrer Kleidung zu tragen; außerdem galten für sie Niederlassungs- und Berufsverbote, Einschränkungen bezüglich des Erwerbs von Besitz, genauso wie die an einigen Orten geltende Vorschrift, sich in speziellen Judenvierteln niederzulassen, und vieles mehr.⁹⁸ In diesem Kontext sind auch die Umdeutungen entstanden, die das jüdische Denken über Exil und Galut in der Neuzeit durchlaufen hat. Prägend war hier der Einfluss Moses Mendelssohns und Baruch Spinozas, die das Verständnis von jüdischem Exil grundlegend umdeuteten: Gemäß ihrer Überlegungen war Exil nunmehr nicht als geographisches Exil, sondern im Sinne eines Ausschlusses aus der Gesellschaft zu verstehen.⁹⁹ Die beiden Philosophen griffen somit der bereits erläuterten Deutung im Sinne eines sozialen Exils voraus. Eisen erklärt, dass sie zwar Jerusalem zum Symbol einer wiederzugewinnenden Heimat erklärt hätten, sich damit jedoch nicht auf die tatsächliche Stadt in Nahost bezogen, sondern vielmehr einen Zustand der Perfektion gemeint hätten, den es zu erreichen gelte und der unter anderem die volle Gleichberechtigung für Jüd/innen innerhalb der Gesellschaft ihrer Wohnorte beinhaltete. Jerusalem habe folglich überall sein können, beispielsweise auch in England.¹⁰⁰

Exil im liturgischen Kalender – Jüdische Feiertage

Anhand dieser Ausführungen wird deutlich, dass das Motiv des Exils im kollektiven Gedächtnis des Judentums eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. Ein Blick auf den liturgischen Kalender verdeutlicht darüber hinaus die Wichtigkeit der Erinnerung an Exilbegebenheiten in der jüdischen Tradition, werden diese doch durch die über das Jahr verteilten, auf der biblischen Geschichte gründenden Feier- und Gedenktage regelmäßig neu ins Bewusstsein gerufen. Dazu gehören – um nur zwei dieser wichtigen Tage zu nennen – Pessach als das wichtigste jüdische Fest, welches den Auszug aus dem Exil in Ägypten und die bereits erwähnte, damit einhergehende Volkwerdung Israels alljährlich wieder aufleben lässt,¹⁰¹ der Trauertag Tisha be'Av als Gedenktag an die Zerstörung beider Jerusalemer Tempel, womit einmal das *Babylonische Exil* begann, beim zweiten Mal die *Diaspora* und der sich darüber hinaus auf den Tag bezieht, an dem die letzten Jüd/innen 1492 nach der bereits erwähnten Rückeroberung die iberische Halbinsel verlassen mussten.¹⁰² Die Bedeutung von Gedenk- und Feiertagen sowie anderer Erinnerungstraditionen für die Ausprägung kollektiver Identitäten haben unter an-

⁹⁸ Vgl. Blumenkranz 1972; Gidal 1987; Nachama/Schoeps/Simon 2001; Bourdrel 2004, Bd. 1; Abitbol 2013.

⁹⁹ Eisen 1987, S. 223.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ De Vries 1994, S. 127ff.

¹⁰² Ebd., S. 151ff.

derem die und der Kulturwissenschaftler/in Aleida und Jan Assmann in ihren Forschungen herausgestellt.¹⁰³ Sie soll hier lediglich anhand einer Formulierung Jean Améry's in Bezug auf das Pessach-Fest illustriert werden:

„Nächstes Jahr in Jerusalem“ haben sich von alters her die Juden im Osterritual versprochen, aber es kam gar nicht darauf an, wirklich ins Heilige Land zu gelangen, vielmehr genügte es, daß man gemeinsam die Formel sprach und sich verbunden wußte im magischen Heimatraum des Stammesgottes Jahwe.¹⁰⁴

Dieses Zitat von Améry, der – wie an anderer Stelle bereits erwähnt¹⁰⁵ – selbst während der Zeit der Nazi-Diktatur auf der Flucht war, enthält ein für das Judentum lange Zeit typisches Paradox: Einerseits drückt sich in dem rituell in der Gruppe gesprochenen Pessach-Schwur der Wunsch aus, als mutmaßliche Nachfahren von Menschen, die vor langer Zeit von dort vertrieben wurden, nach Jerusalem und somit in die heilige Stadt des Judentums, die wie keine andere symbolisch für die jüdische Heimat steht, zurückzukehren; andererseits verweist Améry darauf, dass allein das gemeinsame Sprechen des Satzes genüge, weil es ein Gemeinschaftsgefühl herbeiführe. Aus den Ausführungen des Schriftstellers geht hervor, wie durch das gemeinsame rituelle Sprechen des Satzes eine Realität entsteht; ein Raum wird generiert, in dem sich die Teilnehmenden *zu Hause* fühlen. Der Begriff *Heimatraum* ist hier nicht lokal zu verstehen, sondern ideal. Es handelt sich dabei um einen konzeptuellen Raum, der durch das religiös fundierte Ritual entsteht, einen transzendenten und vor allem transtemporalen Raum, in dem die Anwesenden in einer historischen Reihe (der Tradition) mit ihren Ahnen stehen, und zwar in dem Bewusstsein, dass die Vorfahren bereits vor vielen Jahrhunderten dasselbe Ritual zelebrierten. Dieser Heimatraum wird gleichzeitig gestiftet durch den Gott, zu dem bereits die Ahnen beteten, ist also ein Raum, wo die Beteiligten mit diesem Gott verbunden sind bzw. sich immer wieder aufs Neue mit ihm verbinden. Améry's Verweis auf die Magie unterstreicht dabei den besonderen emotionalen Charakter des feierlichen Rituals.

Jüdisches Exil als Paradigma

Diese Darstellungen sollten veranschaulichen, dass *jüdisches Exil* in erster Linie als ein Paradigma zu verstehen ist, welches auf Überlieferungen aufbaut, die einerseits in den Texten und Bräuchen des Judentums als vornehmlich religiös-kultureller, aber auch historischer Gemeinschaft enthalten sind, und andererseits konkrete historische Erfahrungen transportieren, die Jüd/innen seit dem Mittelalter vor allem in Europa machen

¹⁰³ Vgl. bspw. A. Assmann 1991; J. Assmann 1997 und 2000; siehe auch Schlachter 2006, S. 73ff.

¹⁰⁴ Améry 2002, S. 91.

¹⁰⁵ Vgl. Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

mussten. Aufgrund ihrer Allgegenwärtigkeit in der jüdischen Überlieferungstradition wirkt die Exilerfahrung grundlegend auf die jüdische Identität ein, die ihrerseits mitnichten nur religiös, sondern eben auch kulturell und historisch geprägt ist.¹⁰⁶

Im Zusammenhang mit jüdischem Exil haben sich einige Bilder entwickelt und verfestigt, die immer wieder damit – sowohl als historische wie auch als metaphorische Erfahrung – in Verbindung gebracht werden. Darunter zählen zu den produktivsten Bildern das von der biblischen Figur inspirierte *Hiob-Motiv*, der *Ewig Wandernde* oder *Ewige Jude* mitsamt der daraus resultierenden *jüdischen Wurzellosigkeit*, sowie die Darstellung des Judentums als *Volk des Buches*. Bei den drei genannten Motiven handelt es sich um Bilder, die in enger – auch inhaltlicher – Beziehung zueinander stehen und folglich nicht voneinander zu trennen sind. Sie gehören zusammen als Teil ein und desselben Paradigmas, nämlich des *jüdischen Exils*. Nachfolgend sollen diese drei Bilder etwas ausführlicher vorgestellt werden, denn sie spiegeln sich in den für diese Arbeit ausgewählten Romanen wider.

2.2.2 Die biblische Hiob-Figur als Inbegriff jüdischen Leidens

Hiob in der Bibel

Die Geschichte Hiobs wird in einem eigenen Buch innerhalb der *Schriften (Ketuvim)*, also des dritten Teils der hebräischen Bibel, des *Tanach*, erzählt.¹⁰⁷ Hiob wird darin als sehr reicher Mann dargestellt: Sein Besitz an Ländereien und Vieh ist sehr umfangreich; außerdem hat er eine große Familie mit zehn Kindern. Am Anfang des erzählten Geschehens steht eine Wette im Himmel: Satan fordert Gott auf, die Glaubensfestigkeit des für seine Frömmigkeit bekannten Hiob zu testen und erhält die Erlaubnis, ihn zu prüfen. Daraufhin verliert Hiob durch das Wirken Satans nacheinander seinen gesamten Besitz; seine Kinder sterben beim Einsturz eines Hauses. Die Nachricht darüber erreicht ihn über Boten – die so genannten „Hiobsbotschaften“. Hiobs Glaube an Gott wird dadurch aber nicht erschüttert, sodass Satan ihn zusätzlich – mit dem erneuten Einverständnis Gottes – mit einer schweren Krankheit schlägt. Verflucht er auch zunächst das Leben und wünscht sich sein Ende herbei, so bringt den frommen Mann letztendlich nichts von seinem Glauben ab. In Gesprächen mit drei Freunden – Elifas, Bildad und Zofar – durchläuft er jedoch zunächst weitere Prüfungen. Die Freunde sind es nämlich,

¹⁰⁶ Vgl. zum Verständnis jüdischer Identität die Ausführungen in der Einleitung zu dieser Arbeit.

¹⁰⁷ Für die nachfolgende Darstellung der Geschichte Hiobs beziehe ich mich auf die deutsche Übersetzung der Schrift von Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Schriftwerke*, S. 275ff.

die Hiob zunächst nahelegen, er habe gesündigt; hierin sei die Ursache für sein Leiden zu finden. Der gottesfürchtige Mensch lehnt diese Erklärung jedoch ab. Erst ein weiterer Freund, Elihu, räumt die Möglichkeit ein, der Grund des Leidens liege möglicherweise nicht in einem etwaigen tadelnswerten Verhalten Hiobs, sondern sei Resultat des unhinterfragbaren göttlichen Willens, und stützt somit die Position des Protagonisten. Für die Standfestigkeit im Glauben, egal wie groß sein Leid ist, wird Hiob letztendlich belohnt: ihm wird mehr gegeben als er am Anfang hatte und er beendet sein Leben als reicher Mann.

Die meisten Interpretationen sehen im Zentrum der im Buch Hiob dargestellten Geschichte die Frage der Theodizee, des Gottesurteils: Demnach ist Gott der einzige und unhinterfragbare Entscheider über Glück oder Leid des Menschen.¹⁰⁸ Dabei muss Leiden nicht zwingend eine Strafe für eine begangene Sünde sein; vielmehr entsteht es nach dem Gutdünken Gottes, der sich dafür nicht vor dem Menschen rechtfertigen muss. Es steht nicht in der Macht des Menschen, über den Willen des Herrn zu urteilen; stattdessen muss er das Leid akzeptieren, genauso wie er die Wohltaten Gottes akzeptiert.¹⁰⁹ Das Buch Hiob ist mithin als *Exempel* zu lesen, als ein Gleichnis, das zur Veranschaulichung von Glaubenssätzen dienen soll, woraus sich seine Position innerhalb der *Schriften (Ketuvim)* des Tanach mit erklären lässt.¹¹⁰

Das ‚jüdische Volk‘ als Hiob der Menschheitsgeschichte¹¹¹

Im Kapitel über den *Versöhnungstag* seines letzten Werkes *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, welches 1919 posthum erschien, geht der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen der Frage nach dem Sinn des Leidens nach.¹¹² Cohen greift in diesem Kapitel, in dessen Mittelpunkt das Verhältnis zwischen Mensch und Gott steht, einen Gedanken von Maimonides auf, demzufolge Hiob aufgrund seines Leidens ein Prophet sei. Leiden sei nicht einfach nur im Sinne einer Strafe zu verstehen, die Gott für eine sündhafte Tat erteilt, vielmehr handle es sich dabei um

¹⁰⁸ Vgl. dazu etwa Hausen 1972; Steinwendtner 1990; Schrader 1992; Langenhorst 1994; Oberhänsli-Widmer 2003.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. Schrader 1992, S. 4f.

¹¹⁰ Die *Schriften* als dritter Teil der hebräischen Bibel sollen durch Veranschaulichung der Glaubenslehren die Gläubigen zu einem entsprechenden Leben erziehen, Vgl. Liss 2005, S. 326. Speziell in Bezug auf die Hiobsgeschichte entspricht diesem Sachverhalt auch die Zentralität, die die Lehreden innerhalb des Buches Hiob einnehmen, Vgl. ebd., S. 342f. Zum Begriff *Exempel* siehe *Metzler Lexikon Literatur*, S. 216.

¹¹¹ Die Bezeichnung „jüdisches Volk“ wird oft verwendet, ohne dass ihre Nutzer/innen genau definieren, was oder wen sie damit bezeichnen. Hermann Cohen gebraucht den Begriff in seinem Werk offenbar als Synonym für eine Gruppe, die alle der jüdischen Religion zugehörigen Menschen umfasst. Auch vor dem Hintergrund seiner Ablehnung des politischen Zionismus ergibt das Sinn; Vgl. dazu die nachfolgenden Ausführungen in diesem Kapitel.

Dass der Begriff mittlerweile durchaus kritisch gesehen wird, zeigt der israelische Historiker Schlomo Sand mit seinem zum Bestseller gewordenen Buch *The invention of the Jewish people*. Dort stellt er vor dem Hintergrund der Politik des modernen Staates Israel und der dieser Politik inhärenten Bezüge auf die Historizität einer etwaigen jüdischen Nation die These auf, das „jüdische Volk“ sei im Grunde erst im Neunzehnten Jahrhundert entstanden. Hätten sich Jüd/innen vorher in erster Linie über die gemeinsame Religion definiert, sei parallel zum Aufkommen des Nationalismus in Europa und aus diesem schöpfend eine jüdische Nation geschaffen worden, Vgl. Sand 2009.

¹¹² Cohen 1919, S. 254ff.

eine Prophetie, denn sie weise über das menschliche Leben hinaus, sei „eingegliedert in die theodizeische Organisation der sittlichen Welt“.¹¹³

Der jüdische Philosoph interpretiert die Hiobsgeschichte im Sinne eines menschlichen Bedürfnisses nach Leid: Hiob bedürfe des Leiderlebnisses, um sich zu entwickeln, und zwar vor allem im Hinblick auf sein Verhältnis als Mensch zu Gott. Der Reichtum, den er vorher hatte und den er ja auch nach den Prüfungen doppelt erstattet bekommt – so sieht Cohen die zentrale Aussage des Stoffes – genüge offenbar nicht allein für ein erfülltes menschliches Leben; Reichtümer anzuhäufen solle nicht der einzige Inhalt menschlicher Existenz sein.¹¹⁴ Cohen führt die Terminologie von Reichtum und Besitz fort, indem er die Hiobsgeschichte konsequenterweise als „Belehrung von dem Werte des Leidens“ bezeichnet. Das Leiden steht also für sich, muss unabhängig von einer konsekutiven Relation zwischen Sünde und Bestrafung – die inzwischen häufig als *Tun-Ergehen-Zusammenhang* bezeichnet wird – gedacht werden, sodass es einzig und allein der Theodizee unterliegt. Als solches wird es im Falle Hiobs außerdem zu einem exemplarischen Leiden für die Anderen, sollen es doch beispielsweise auch die Freunde in seinem Wert (an)erkennen.¹¹⁵ Im Sinne einer jüdischen Ethik zu leben bedeutet für Cohen, als Mensch den Zusammenhang zwischen eigenem Leiden und Erlösung zu erkennen, das heißt, das Leiderlebnis als *Mittel* der Weiterentwicklung und schließlich der Erlösung zu akzeptieren.¹¹⁶ Der Verfasser des Textes sieht darin die Besonderheit des Judentums:

Welches andere Volk, welche andere Glaubensgemeinschaft gäbe es, denen ein solches Martyrium zum historischen Wahrzeichen geworden ist? *Wie ein Hiob geht es durch die Weltgeschichte.* Und immer und überall zerstört sich die Umwelt und die Mitwelt ihr eigenes Selbst durch die Selbstgerechtigkeit, mit der sie das Leiden Israels als die Wirkung seiner Unwürdigkeit sich deutet.¹¹⁷

Das so genannte „jüdische Volk“ wird hier mithin zur Inkarnation der biblischen Figur Hiobs und somit zum Exempel, zum Beispiel, das dadurch den anderen Völkern der Erde überlegen ist.¹¹⁸ Die Schicksalsschläge, die es dabei erlebt, sind vergleichbar mit den Prüfungen, die Hiob gestellt werden. Demnach deutet Cohen das jüdische Schicksal mithilfe der Figur Hiobs positiv, denn die Prüfungen, die Schicksalsschläge, das Leid, sind letztlich Mittel, die dem jüdischen Volk dabei helfen, sich zu entwickeln: Das Leiden wird zur Grundlage der Entwicklung, wird zur Quelle von „Israels Selbsterhaltung“

¹¹³ Ebd., S. 267.

¹¹⁴ Ebd., S. 267f.

¹¹⁵ Ebd., S. 267. Vgl. auch Liss 2005, S. 342. Bezüglich des zuerst durch die christliche Theologie geprägten Begriffs „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ siehe Freuling 2004.

¹¹⁶ Cohen 1919, S. 268ff. Grundlage dafür ist Cohens Verständnis von „Sittlichkeit“. In seiner höchsten Form handelt es sich dabei nach Auffassung des Philosophen um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Das in der Hiobsgeschichte dargestellte Leiden sei demnach als Ausdruck dieser Wechselbeziehung zu sehen; ebd., S. 270f.

¹¹⁷ Ebd., S. 270; Hervorhebung M.A.

¹¹⁸ Gleichzeitig ist die Formulierung Cohens natürlich auch eine Kampfansage an das Christentum, das ja bekanntermaßen auch ein Martyrium, nämlich den Leidensweg Christi als Grundlage hat.

und „Prüfung, in der die Bekenner des Monotheismus sich läutern und sich stählen sollten.“¹¹⁹ Folglich bezieht das Judentum aus dem Leiden seine Lebensenergie.¹²⁰ Sich auf eine Aussage des Maimonides stützend, bezeichnet Hermann Cohen Hiob als Propheten.¹²¹ Gemeinsam mit dem bereits erwähnten Postulat, das jüdische Volk sei der Hiob der Menschheitsgeschichte, erhebt er dieses Volk selbst zu einem Propheten innerhalb der Menschheit.

Hiob und jüdisches Exil

Nun stellt sich natürlich die Frage des Bezugs der Hiob-Erzählung zur Thematik des Exils, handelt es sich doch bei dem biblischen Stoff nicht um die Darstellung einer Exilerfahrung im eigentlichen Sinne. Auch diese Verbindung kann aber durch eine Zusammenschau von Schriften Hermann Cohens hergestellt werden.¹²² Die jüdische Exilierung aus dem Gebiet des heutigen Israel/Palästina im Jahr 70 u.Z., die laut der meisten historischen Darstellungen den Beginn der Diaspora darstellte, ist in der Sichtweise des jüdischen Philosophen in erster Linie Resultat göttlichen Willens:

Der Einzige Gott hat uns unser Vaterland entrissen, um es in der Menschheit uns wiederzugeben.¹²³

Demnach gliedert Cohen die Vertreibung aus der am östlichen Rand des Mittelmeers gelegenen Heimstätte in die theodizeische Ordnung der Welt ein. Außerdem deutet der Gegner des politischen Zionismus sie positiv um, denn das „Vaterland“, die Heimat, hat der wohlwollende Gott den Juden ja im Herzen der Menschheit wiedergegeben. Bei alledem erkennt Cohen jedoch gleichermaßen die jüdische Leiderfahrung an, die zu einem entscheidenden Anteil als ein Leiden am Exil umschrieben werden kann.¹²⁴ Daraus ergibt sich, dass, wenn das durch das Exil geschlagene jüdische Volk als Hiob durch die Menschheitsgeschichte geht, die jüdische Exilerfahrung – im Zusammenhang mit Cohens Interpretation der biblischen Geschichte – mithin im Sinne einer Prüfung verstanden werden muss, das heißt, sie ist als ein Phänomen zu erkennen, das seinen eigenen Wert hat, weil nur dadurch eine menschliche Weiterentwicklung stattfinden kann. Cohens Worte sind folglich, das zeigt sich neben dem hier Dargestellten im Übrigen

¹¹⁹ Cohen 1919, S. 277.

¹²⁰ Vgl. dazu Nordmann 2009, S. 237.

¹²¹ Cohen 1919, S. 267.

¹²² Konkret geht es hier um die beiden Texte Cohen 1919 und 1924. Den Bezug zwischen den beiden Texten stellt Sophie Nordmann her. Der Forscherin im Bereich der jüdischen Studien geht es vor allem darum, Cohens Interpretation des jüdischen Beitrags zur Menschheitsgeschichte zu verdeutlichen – eine Sichtweise die vor allem durch seine Positionierung als Gegner des politischen Zionismus geprägt ist. Dabei unterstreicht Nordmann insbesondere Cohens Aussage, das jüdische Volk nehme über das Leiden an der Geschichte teil; Vgl. Nordmann 2009, S. 236ff.

¹²³ Cohen 1924, S. 7.

¹²⁴ Vgl. dazu Nordmann 2009, S. 236ff.

auch an seiner Ablehnung des politischen Zionismus,¹²⁵ im Sinne eines Plädoyers für eine Annahme des göttlichen Willens und des dem jüdischen Volk daraus entstandenen Leides zu interpretieren. Exil erhält durch die Hiobsgeschichte – über das Leiden – die Funktion einer Weiterentwicklung des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott. Der Weg ins Exil kann gemäß dieser positiven Deutung somit Prüfung und die Möglichkeit einer sittlichen Evolution bedeuten.

Zur Verarbeitung des Hiob-Stoffes in der Literatur

Anhand der Forschungsliteratur zu diesem Thema wird deutlich, dass die jüdische Hiob-Rezeption nach einer mehr als tausendjährigen, mit dem Ende der talmudischen Zeit am Ausgang der Spätantike einsetzenden Unterbrechung, während der der Hiob-Stoff weder im liturgischen noch im säkularen Bereich in nennenswerten Neuschöpfungen rezipiert wurde, im Zwanzigsten Jahrhundert vor allem im Kontext der Verarbeitung von Verfolgungen und Diskriminierungen erfolgte – angefangen mit den Pogromen in Osteuropa an der Wende vom Neunzehnten zum Zwanzigsten Jahrhundert, bis hin zur judenfeindlichen Politik im nationalsozialistischen Deutschland und den von ihm dominierten Ländern, die in der Schoah gipfelte.¹²⁶ Hermann Cohens Gleichsetzung von Hiob und Judentum lässt sich also – vor allem zeitlich – in die literarische Rezeption des Hiob-Stoffes durch jüdische Autor/innen einordnen.¹²⁷ In diesem Kontext wirkt es demnach nicht außergewöhnlich, dass Cohen das „jüdische Volk“ als Ganzes gleichsam zur hypostatischen Verkörperung des biblischen Hiob werden lässt.

Darüber hinaus lässt sich anhand der Verschiedenartigkeit der Darstellungen der biblischen Figur ein Wandel in ihren Interpretationen ausmachen: Dominierte in der jüdischen Antike noch das Bild Hiobs als Dulder, so erhielt im Zwanzigsten Jahrhundert, insbesondere in der literarischen Produktion nach dem Holocaust, die Figur des Rebellen eine größere Bedeutung. Während die Auslegungen der biblischen Gestalt als Dulder vor allem seine Glaubensfestigkeit fokussierten, also einen Menschen sahen, der sein Leiden als gottgegeben ohne größere Gegenwehr hinnimmt und dessen Frömmig-

¹²⁵ Vgl. dazu Cohen 1924, S. 8. Dort erklärt er: „Es ist ein Widerspruch gegen den messianischen Gedanken, gegen die Mission Israels, daß wir einen eigenen Staat uns machen dürften.“ Vgl. auch Nordmann 2009, S. 236ff.

¹²⁶ Vgl. Oberhänsli-Widmer 2003. Weitere Überblicksdarstellungen sowohl bezüglich der christlichen als auch der jüdischen Rezeption der Hiob-Erzählung, vor allem mit dem Fokus auf deutschsprachige Literaturen geben: Schrader 1992; Langenhorst 1994. Für den Bereich der französischsprachigen Literatur gibt Hausen 1972 einen Überblick (ab der Zeit der Aufklärung). Auf eine ausführlichere Darstellung der darin präsentierten Forschungsergebnisse wird im Rahmen dieser Arbeit jedoch verzichtet, da sich die Forscherin weitgehend auf christliche Schriftsteller/innen bezieht und darüber hinaus aus den Ausführungen zur Forschung Oberhänsli-Widmers bereits deutlich wird, dass die von Hausen erforschte Epoche für die jüdische Rezeption des Buches Hiob keine bedeutende Rolle spielt.

¹²⁷ Währenddessen war das Motiv in der christlichen Rezeption, ausgehend von seiner Erwähnung im Jakobusbrief 5,11 fortlaufend populär und wurde in der Neuzeit auch zunehmend in der säkularen Literatur verarbeitet; Oberhänsli-Widmer 2003, S. 11ff. Vgl. auch Langenhorst 1994. Unter Literatur sollte hier jedoch nicht nur die so genannte „schöne Literatur“ verstanden werden, sondern eben auch, „Sachliteratur“, wie bspw. die religionsphilosophischen Abhandlungen Hermann Cohens.

keit trotz allem nicht leidet, standen im Mittelpunkt der Sichtweise Hiobs als Rebell vor allem seine Flüche als offensive Infragestellung der Existenz Gottes.¹²⁸ Es verwundert nicht, dass dieses Motiv im Jahrhundert der Schoah erneut aufgegriffen wurde, verbunden mit der Frage: Wie kann Gott, wenn er denn existiert, es zulassen, dass seinem angeblich auserwählten Volk etwas Derartiges zustößt?¹²⁹ Diese moderne Figur steht somit in deutlichem Kontrast zu dem Dulder der früheren jüdischen Rezeption.

2.2.3 Wurzellosigkeit als typisch jüdische Eigenschaft?

Zur Entstehung des Motivs

Das Motiv der jüdischen Wurzellosigkeit ist eng mit der Thematik des Aufbruchs verbunden, die, wie in der Einleitung zu diesem Kapitel gezeigt wurde, sowohl als Narrativ in den religiösen Schriften, als auch im Laufe der jüdischen Geschichte als historische Erfahrung von Vertreibung und Ausgrenzung immer wieder in Erscheinung tritt. Auf diesem zweiten Feld baute die von christlicher Seite insbesondere ab Beginn des Siebzehnten Jahrhunderts entwickelte Erzählung vom *Ewigen* oder *Wandernden Juden* auf, die ausgehend von einem deutschsprachigen, 1602 erschienenen Text, schnell über ganz Europa Verbreitung fand und im Französischen unter dem Begriff *Juif errant* bekannt wurde. Mit diesem Begriff meinten seine christlichen Nutzer, typisch jüdische Eigenschaften zu beschreiben, was offenbar in erster Linie bedeutete, das Misstrauen gegenüber dem Anderen – in diesem Fall gegenüber den Angehörigen einer anderen Religion, nämlich des Judentums – in Worte zu fassen und, seitens der jeweiligen Machteliten, das Gefühl der Fremdheit weiter zu schüren. Die damit verbundenen Eigenschaften wurden schnell allen Jüd/innen zugeschrieben.¹³⁰ Der Historiker Alex Bein hat die Ursachen der Bildkonstruktion folgendermaßen umschrieben:

Und er [der Jude, M.A.] ist unvertraut, denn er ist der Fremde, der Grundtypus geradezu

¹²⁸ Oberhänsli-Widmer 2003, insbes. S. 181ff und S. 333ff. In ihrer Studie verweist Oberhänsli-Widmer darauf, dass die Hiob-Rezeption im Zwanzigsten Jahrhundert vor allem im säkularen Bereich erfolgte. Die Verarbeitung des Stoffes im liturgischen Bereich sei hingegen nach wie vor von einer starken Skepsis gegenüber Hiob geprägt, die ihren Ausgangspunkt bereits in der babylonisch-talmudischen Auslegung des Buches gehabt habe; ebd., S. 333.

¹²⁹ Ebd., S. 333ff. Auch Guy Stern 1998 stellt dar, wie Motive der jüdischen Bibel als Quelle für literarische Schöpfungen insbesondere von Exilliterat/innen rund um die Zeit des Nationalsozialismus und der Schoah dienten. Zu den darin erscheinenden Motiven zählten neben dem Buch Hiob auch das Leben von Moses und die Verheißung des Messias. Der Autor sieht die Gründe für die Popularität biblischer Motive speziell zu jener Zeit in einer Suche nach Rat, Erfahrung, Trost und Beistand. Die Bibel sei für das jüdische Volk in schwierigen Situationen immer wieder Quelle von Trost und Beistand gewesen und ein Werk, dem sich jüdische Menschen auf der Suche nach Rat und Inspiration zugewendet hätten. Schließlich stellt der Literaturwissenschaftler die Exilautoren in eine Reihe mit den Verfassern des Talmud: „The exile writers stand in a long line of artists drawing on the Bible for material – and for inspiration. Like their predecessors, they are providing ‘midrash’, that is, new explications of Biblical texts, events, and personae“; Stern 1998, Zitat S. 138. Mitunter einer der wichtigsten Texte zur Frage einer Aktualisierung der Theodizee dürfte Hans Jonas’ *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* sein; Jonas 1990. Auch Margarete Susmann beschäftigt sich in einer bekannten Studie mit der Übertragbarkeit der Hiob-Geschichte auf das Judentum im Angesicht des Leids des Zwanzigsten Jahrhunderts; Vgl. Susmann 1968.

¹³⁰ Vgl. Bein 1980a, S. 107f; Bein 1980b, S. 75ff; Rohrbacher/Schmidt 1991, S. 246ff.

des Fremden: Er hat nirgends ein Heimatrecht, er ist überall nur für kurze Zeit geduldet, er ist immer auf der Wanderung von Ort zu Ort und von Land zu Land, wie es Wirtschaft, politische Lage oder Umstände irgendwelcher Art verlangen.¹³¹

Unter Zuhilfenahme des Motivs des *Ewigen Juden* wurde die Assoziation von Judentum und Heimatlosigkeit gleichsam festgeschrieben, denn Juden, so war die Argumentation, seien stets gezwungen, von einem Ort zum anderen zu ziehen. Natürlich wurde dabei die Tatsache nicht bedacht, dass die Entscheidung, ob diese jüdischen Religionsangehörigen ihren jeweiligen Aufenthaltsort verlassen wollten, oftmals nicht in ihrem Ermessen lag.¹³² Das Motiv des *Juif Errant* oder *Wandernden Juden* fand – häufig auch unter dem Namen Ahasver bzw. Ahasverus – immer wieder in Darstellungen in Literatur und bildender Kunst Verwendung und wurde entweder zur romantischen Verklärung von Heimatlosigkeit und Wanderschaft genutzt, wie es bei einigen Dichtern der deutschen Romantik der Fall war,¹³³ oder um das Judentum in antisemitischer Manier unter Hervorhebung von dessen Degeneriertheit zu diffamieren.¹³⁴

Die philosophische Auseinandersetzung mit jüdischer Wurzellosigkeit

Das Verhältnis zu einem geographischen Ort, die Verbindung zu einem bestimmten Flecken Erde bzw. die mutmaßliche Abwesenheit einer Bindung an eine lokal umrissene Heimat bei der jüdischen Religion und Kultur angehörigen Menschen war seit langem Gegenstand von Auseinandersetzungen, sowohl im theologischen, philosophischen, als auch im gesellschaftlichen Bereich. Aus der Perspektive der Jüdischen Studien skizziert Vivian Liska¹³⁵ die Debatte um eine etwaige Exemplarität des Judentums, die aus dem jüdischen Exil und der damit in enger Verbindung stehenden mutmaßlichen jüdischen Wurzellosigkeit hergeleitet wird. Gerade der Rückgriff auf das Konstrukt der Wurzellosigkeit habe zu einer Deutung jüdischen Exils – wohlgermerkt durch jüdische wie nichtjüdische Denker/innen – im Sinne einer „positive[n] Exterritorialität“ geführt, die das jüdische Leiden, welches unter anderem durch die Exilierungen hervorgerufen wurde, als individuellen, kollektiven, aber vor allem historischen Sachverhalt völlig außer Acht lasse.¹³⁶ Beispielhaft seien hier, mit dem Ziel einer etwas ausführlicheren Darstellung der Wurzellosigkeitsproblematik, die Deutungen von zwei der Denker skizziert, auf die Liska in ihren Ausführungen eingeht, und zwar von Maurice Blanchot und Emmanuel Lévinas.

¹³¹ Bein 1980a, S. 107.

¹³² Vgl. dazu die Ausführungen in der Einleitung zu diesem Kapitel.

¹³³ Vgl. Rohrbacher/Schmidt 1991, S. 246ff.

¹³⁴ Bein 1980b, S. 78.

¹³⁵ Liska 2013.

¹³⁶ Liska 2013, S. 242.

Der Philosoph und Literaturkritiker Blanchot interpretiert Exil in *Être juif*¹³⁷ aus nichtjüdischer Perspektive im Sinne einer im Gegensatz zur jüdischen Leidensgeschichte stehenden alternativen Wahrheit, indem er versucht, das tradierte, in seiner nichtjüdischen Prägung zumeist negativ ausgerichtete Deutungsmuster von jüdischem Exil zu durchbrechen. So stellt er das im westeuropäischen Denken verfestigte Ideal eines festen, ständigen Wohnsitzes als einzige gesellschaftlich akzeptierte Lebens- und Daseinsform infrage. Statt eines definitiven Verzichts auf einen Aufenthaltsort sieht er die wahre Bedeutung von Exil in einer authentischen Art und Weise sich niederzulassen, vergleichbar einem Sich-Niederlassen in der Mitte der Menschheit. Exil wird dadurch zur höchsten Form menschlicher Existenz deklariert.¹³⁸ Die Idee von Exodus und Exil deutet Blanchot als den Kern jüdischer Identität, indem er dem Judentum unter anderem die Funktion zuweist, diese Phänomene innerhalb der Menschheit sichtbar zu machen und zu rechtfertigen. Als Antwort auf die negative Betrachtungsweise einiger jüdischer Schriftsteller, die ihr Jüdischsein aufgrund der eigenen Erfahrungen wie auch aus dem Wissen um das kollektive Schicksal als Unglück oder gar als Krankheit bezeichneten, so zum Beispiel Heinrich Heine oder Boris Pasternak, versucht Blanchot, eine positive Sicht auf das Judentum herbeizuführen, indem er schreibt:

Cela [le judaïsme, M.A.] existe pour qu'existe l'idée d'exode et l'idée d'exil comme mouvement juste; cela existe, à travers l'exil et par cette initiative qu'est l'exode, pour que l'expérience de l'étrangeté s'affirme auprès de nous dans un rapport irréductible; cela existe pour que, par l'autorité de cette expérience, nous apprenions à parler.¹³⁹

Diese sehr reduktionistisch erscheinende Deutung des Judentums, in der der Philosoph selbiges auf die Erfahrung von Entheimatung und Wurzellosigkeit reduziert, erscheint in dieser Form höchst fragwürdig. Isoliert betrachtet entsteht durch den Aufsatz der Eindruck, Blanchot bediene, indem er insbesondere die Fremdheit hervorhebt, die sich „uns“ – damit sind vermutlich die Nichtjüd/innen gemeint – durch die Präsenz des (exilierten) Judentums in Gänze zeigen solle, wie so viele Andere vor ihm und freilich auch, ohne dass man ihm dies aus dem Text heraus als Absicht unterstellen könnte, über viele Jahrhunderte gediehene Klischees, auf die sich auch der Antisemitismus immer wieder stützte. Zugespitzt formuliert bekommt Exil in der Interpretation Blanchots die Funktion einer Daseinsberechtigung des jüdischen Volkes zugewiesen; darüber hinaus wird Judentum inhaltlich einzig und allein auf Exil und Exodus reduziert. Höchstwahrscheinlich ist es genau das, was Liska in ihrem Aufsatz bezeichnen möchte, wenn sie davon spricht, dass Blanchots Schrift „Züge einer fragwürdigen Aneignung eines Philo-

¹³⁷ Blanchot 2006.

¹³⁸ Ebd., S. 185f.

¹³⁹ Ebd., S. 183.

sophems“ (nämlich der Denkfigur des jüdischen Exils) trage.¹⁴⁰

Neben Blanchot präsentiert Liska einen Text des jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas, von dem sie schreibt, „[s]ein gesamtes Werk [sei] auf eine Ethik der Entwurzelung ausgerichtet.“¹⁴¹ Auch in *Heidegger, Gagarine et nous*¹⁴² stellt der Philosoph die Wurzellosigkeit als eine spezifisch jüdische Eigenschaft dar. Dort widerspricht er der heideggerschen Auffassung, wonach der Mensch als Grundbedingung seiner Existenz und Wahrheitsfindung eine intakte Welt im Sinne eines gewohnten Raumes brauche, innerhalb dessen er sich niederlassen kann. In seinen Ausführungen verwirft Lévinas diesen Gedanken, weil er den technischen Fortschritt und die damit verbundenen Veränderungen der Umwelt, in der der Mensch lebt, gänzlich verkenne.¹⁴³ Die in Heideggers Begriff des Wohnens enthaltene Verwurzelung (*enracinement*) wird in den Darlegungen des französischen Philosophen litauischer Herkunft zum Charakteristikum nichtjüdischer Menschen und schließlich zu einer Art „heiligem Filter“, der die Menschheit teile (*sacré filtrant à travers le monde*).¹⁴⁴ Bereits die Bibel weise der Erde eine Funktion zu, nämlich die, den Menschen mit den Dingen auszustatten, die er zum Leben braucht: Gott verspricht Abraham, ihn in ein Land zu führen, in dem Milch und Honig fließen, wo ihm und den Seinen also alles zum Leben Benötigte in Hülle und Fülle zur Verfügung steht. Der Boden als Träger all dieser Früchte, als Grundlage der Ernährung und somit Lebenssicherung, gehört jedoch nicht einzelnen Personen, sondern bleibt Eigentum Gottes. Diese Heiligkeit der Erde, so Lévinas, habe es den Jüd/innen seit jeher unmöglich gemacht, an sich eng an einen Ort zu binden.¹⁴⁵ Jüdische Menschen haben daher nach Auffassung des Philosophen keine Wurzeln, die sie an einem bestimmten Flecken Erde festhalten; sie sind mobil und werden dadurch zu einer Avantgarde, die den Fortschritt der Menschheit ermöglicht. Lévinas macht sie zu Pionier/innen, denen es zuerst möglich ist, universelle Wahrheiten zu entdecken und bspw. zur Essenz des Menschlichen vorzudringen.¹⁴⁶

Liska greift in ihrem Aufsatz diese und andere Darstellungen auf und spielt sie im Hinblick auf die Exemplaritätsdebatte gegeneinander aus, in der die Denkfigur der Wurzellosigkeit einen ganz zentralen Platz einnimmt. Im Rahmen jener Auseinandersetzung werde immer wieder auf das Konstrukt zurückgegriffen, um eine etwaige jüdische Exemplarität zu rechtfertigen. Sich auf eine Erörterung Jaques Derridas beziehend,

¹⁴⁰ Liska 2013, S. 247.

¹⁴¹ Ebd., S. 246.

¹⁴² Lévinas 1967.

¹⁴³ Ebd., S. 300.

¹⁴⁴ Ebd., S. 301.

¹⁴⁵ Ebd., S. 302.

¹⁴⁶ Ebd., S. 302f.

kritisiert Liska eine solche Art der Herleitung und zeigt auf, wie sie in diesem Kontext ins Leere läuft. Dabei geht die Forscherin insbesondere auf Derridas Begriff vom „Paradox der Exemplarität“ ein, der gerade die Tatsache problematisiert, dass mit der Figur der Wurzellosigkeit einerseits die Besonderheit des so genannten „jüdischen Volkes“ im Vergleich zu anderen Völkern betont wird, diese Betonung aber gleichzeitig unter Berufung auf die konkrete Tradition eines bestimmten Volkes, nämlich in diesem Fall des jüdischen, erfolgt.¹⁴⁷ Liska kommt unter Bezugnahme auf Schriften und Äußerungen Derridas zu dem Schluss, dass die Exemplaritätsdebatte generell infrage zu stellen ist. Wurzellosigkeit, genauso wie jüdisches Exil, entlarvt sie als Konstrukte, die sich mit der Zeit verfestigt haben und zu Gemeinplätzen geworden sind, ohne jedoch der empirischen Realität des jüdischen Leidens, welches unter anderem durch den wiederholten Zwang zur Exilierung entsteht, gerecht zu werden, und die somit die menschliche (Leidens)Erfahrung komplett ausblenden.¹⁴⁸

Verwurzelung in der Familie als Alternative zur lokalen Heimat

In einem Aufsatz über die Frage einer Teilhabe des jüdischen Volkes an der Geschichte der menschlichen Zivilisation vergleicht die Forscherin im Bereich der jüdischen Philosophie Sophie Nordmann die Positionen des bereits weiter oben erwähnten Hermann Cohen und seines Zeitgenossen Franz Rosenzweig.¹⁴⁹ In den Werken beider Philosophen spiegeln sich eine je eigene Herangehensweise an die Frage jüdischer Exemplarität. Ausgangspunkt für Nordmanns Darstellungen ist die seit der Aufklärung in der westlichen Philosophie vorherrschende Auffassung, ein Volk könne sich nur über die institutionalisierte Form des Nationalstaats – und den unabdingbar dazugehörigen (Heimat)Boden – an der Entwicklung der Menschheit beteiligen. Cohens und Rosenzweigs aus der theologischen Denktradition des Judentums schöpfende Philosophie versuche, demgegenüber eine Alternative zu entwickeln.¹⁵⁰ Während Cohen in seinem bereits zuvor zitierten Werk das jüdische Volk in seiner Funktion als Erfinder des Monotheismus und – wegen der Ausgerichtetheit seiner Weltsicht auf die Erwartung des Messias – als Begründer eines linearen Geschichtsverständnisses ansehe, betone Rosenzweig in seinem Werk *Der Stern der Erlösung* (1921) den zyklischen Charakter der jü-

¹⁴⁷ Liska 2013, insbesondere S. 242f und 250f. Vgl. auch Derrida 1994.

¹⁴⁸ Liska 2013, 251f. Was sie in dieser Hinsicht bei Derrida lobt, ist sein Aufbrechen der jüdischen Identität als geschlossene Kategorie. In ihrem Text fordert die Forscherin eine neue Offenheit in Bezug auf das Denken jüdischer Identität. Judentum als geschlossene Identitätskonstruktion sei nicht haltbar. Derrida trägt in der Sichtweise Liskas mit seinen Äußerungen diesem Sachverhalt Rechnung. Darüber hinaus erklärt die Forscherin am Ende des Textes, ein Gedicht von Paul Celan zitierend, genau wie dieser das Leiden zum gemeinsamen Nenner jüdischer Identität; Vgl. ebd., S.252ff. Der Aufsatz verweist somit auch auf den Kern der weiter oben vorgestellten Deutungen der Hiobsgeschichte.

¹⁴⁹ Nordmann 2009.

¹⁵⁰ Ebd., S. 235.

dischen Geschichtsauffassung.¹⁵¹

Rosenzweig betont den konstitutiven Charakter des Exils für das jüdische Volk.¹⁵² Genau wie Lévinas stützt er seine Behauptung mit dem Hinweis auf den Befehl Gottes an Abraham, sein Land zu verlassen und verweist daneben auf das ägyptische Exil als Gründungsmythos des jüdischen Volkes.¹⁵³ Außerdem benennt auch Rosenzweig die Ungebundenheit dieser Gemeinschaft an einen Heimatboden als spezifisch jüdische Eigenschaft, sowie auf die Erde als Leihgabe Gottes an die Menschen.¹⁵⁴ Statt im Erdboden schlage das jüdische Volk seine Wurzeln in sich selbst als genealogischer Gemeinschaft:

Die Völker der Welt können sich nicht genügen lassen an der Gemeinschaft des Bluts; sie treiben ihre Wurzeln in die Nacht der selber toten, doch lebenspendenden Erde und nehmen sich von ihrer Dauer Gewähr der eigenen Dauer. [...] Wir allein vertrauten dem Blut und ließen das Land; also sparten wir den kostbaren Lebenssaft, der uns Gewähr der eigenen Ewigkeit bot, und lösten allein unter allen Völkern der Erde unser Lebendiges aus jeder Gemeinschaft mit dem Toten.¹⁵⁵

Seine ewige Wanderschaft, das stetige Umherziehen in der Welt sieht Rosenzweig als essentiell für das Judentum und als Grundlage seines Fortbestands. Das jüdische Volk schöpfe seine Lebensenergie aus sich selbst heraus; die Möglichkeit dazu beruhe gerade auf der Tatsache, dass es sich nicht an ein Stück Land binde, dass es nicht so wie die anderen Völker Wurzeln in der Erde schlage, sondern stattdessen selbst den fruchtbaren Boden bilde, auf dem es (von Generation zu Generation) gedeiht. Laut den Ausführungen des Philosophen bildet die Familie die Basis des jüdischen Volkes, welches er als „Vereinigung von Blutsfamilien“ bezeichnet.¹⁵⁶ Die Folge der Generationen, der gemeinsame Name, der von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird, verbänden die Jüd/innen miteinander; sie böten die Möglichkeit der Verwurzelung und gäben Heimat. Dabei betont Rosenzweig die kontinuierliche Erneuerung der Gemeinschaft in Form des Kreislaufs des Lebens mitsamt den Stationen Geburt und Tod, die in den unterschiedlichen Lebensabschnitten der Familienmitglieder repräsentiert seien.¹⁵⁷ Außerdem wirke die Religion, deren Traditionen und Bräuche ihrerseits innerhalb der Familie weitergegeben – und somit in deren Schoß über die Menschenalter hinweg aufbewahrt – werden als Gemeinschaft stiftendes Element. Als für die religiöse Praxis prägend nennt Rosenzweig insbesondere die heilige Sprache als jüdisches Alleinstellungsmerkmal und

¹⁵¹ Nordmann 2009.

¹⁵² Rosenzweig 1993, S. 321ff. Vgl. auch Nordmann 2009, S. 240.

¹⁵³ Rosenzweig 1993, S. 333.

¹⁵⁴ Ebd., S. 331f.

¹⁵⁵ Ebd., S. 332.

¹⁵⁶ Ebd., S. 332.

¹⁵⁷ Ebd., S. 331ff. Nordmann weist auf ein Paradox hin, das darin gesehen werden könnte, dass Rosenzweig die Ewigkeit aus dem (vergänglichen) menschlichen Körper ableitet; ihm gehe es hingegen in erster Linie um die Abfolge der Zeugungen; Nordmann 2009, S. 242.

den liturgischen Kalender, der das Jahr durch die Vorgabe periodisch wiederkehrender Feier- und Gedenktage strukturiert.¹⁵⁸

2.2.4 Das Judentum als ‚Volk des Buches‘

In ihrem Aufsatz erwähnt Liska auch den französischen Philosophen Jean-François Lyotard, der das Motiv der Wurzellosigkeit mit der kontinuierlichen Exegese der Heiligen Schrift durch das Judentum verglichen habe. So wie die Auslegung der heiligen Texte nie abgeschlossen sei, so ende auch die jüdische Wanderschaft nicht.¹⁵⁹ Daran wird deutlich, in welchem engem Zusammenhang die beiden Figuren *Wurzellosigkeit* und *Volk des Buches* miteinander stehen. In der Praxis der Textauslegung wird folglich eine Antwort auf die ewige Wanderschaft gesehen: Die „wurzellosen Juden“ finden ihre Heimat in der Bibel.

Eine derartige Formulierung erscheint zwangsläufig als verkürzt und stereotypisiert bzw. stereotypisierend, auch weil hier lediglich eine Außen- bzw. nichtjüdische Perspektive deutlich wird. Der Kulturwissenschaftler Andreas B. Kilcher¹⁶⁰ weist jedoch darauf hin, dass, ausgehend von der Zuschreibung des Bildes von außen wie sie erstmals im Koran zu finden ist, dieses Bild auch innerhalb des Judentums aufgenommen und weiter verarbeitet wurde. Der Forscher zeichnet die historische Entwicklung des Motivs *Volk des Buches* nach. Er möchte vor allem zeigen, dass es sich bei dem Bild nicht allein um ein von außen geschaffenes Stereotyp handelt, um eine Zuschreibung, die das Judentum in eine bestimmte Kategorie drängt, sondern eine äußerst fruchtbare und vielfältig genutzte Figur, welche durchaus auch und gerade von jüdischen Schriftsteller/innen aufgegriffen wurde.¹⁶¹ Habe sich der Begriff im Mittelalter noch tatsächlich auf das Volk der Heiligen Schrift(en) – die Bedeutung, wie sie das Judentum mit der Bezeichnung als *ahel al-kitab* im Koran zugewiesen bekam¹⁶² – bezogen, so zeichne sich laut Kilcher seit der Aufklärung eine steigende Produktivität des Topos gerade im säkularen Bereich ab. Die Bezeichnung spiele folglich nicht mehr nur auf *das eine Buch*, die Bibel, an, sondern beziehe sich auf literarische Werke im Allgemeinen. Der Forscher sieht einen wichtigen Grund für diese gestiegene Bedeutung des Buches in der

¹⁵⁸ Rosenzweig 1993, S. 342ff.

¹⁵⁹ Liska 2013, S. 249f.

¹⁶⁰ Kilcher 2009.

¹⁶¹ Ebd., S. 43. Für Kilcher ist sie folglich eine „vielfältig deutbare Figur der Selbstbegründung jüdischer Literatur und Kultur im historisch-politischen Kontext der Moderne.“

¹⁶² Der Begriff dient im Koran allerdings noch der Bezeichnung sämtlicher Religionen, die sich auf die schriftliche Offenbarung stützen, also u.a. Judentum und Christentum, Vgl. Ginzberg 1985 [1928], S. 269 (Fußnote 1 zu S. 59).

besonderen Stellung, die es als *das* Kulturmedium schlechthin im gesamtgesellschaftlichen Kontext der Moderne innehat, und die im Bereich der jüdischen Kultur vor allem durch das Aufbrechen des Bezugs auf die Heilige Schrift begünstigt wurde. Die herausragende Bedeutung des Buches habe in der jüdischen Diaspora, so Kilcher, letztlich zu einer „Substitution von Schwert durch Feder, von Macht durch Geist, von Land durch Buch“ geführt; der Anspruch auf ein geographisch umrissenes Heimatland sei also zugunsten einer geistigen Beheimatung im Text aufgegeben worden.¹⁶³

Herkömmliche Kategorien nationalstaatlichen Denkens, zu dem unter anderem ein geographisch bestimmter Heimatbegriff mitsamt dem damit verbundenen Macht- und Verteidigungsvokabular gehört, wurden somit durch das jüdische Schreiben, die jüdische Textarbeit substituiert. Das Primat haben jetzt Geist und Stift inne. Eine Heimat zu schaffen vermag nunmehr allein der Text, die Literatur, was jüdischen Schriftsteller/innen wiederum die Bezeichnung als „Helden der Feder“ eingebracht hat.¹⁶⁴ Die Folgen sind in ihrer Tragweite nicht zu unterschätzen:

Die moderne These des autonomen ‚Volks des Buches‘ aktualisiert damit die Grundfigur der jüdischen Diaspora seit der Zerstörung des zweiten Tempels für das moderne Europa im Zeitalter der Nationalstaaten. Sie macht aus dem alten, wandernden Volk der Bibel ein modernes, exterritoriales und kosmopolitisches Volk der Literatur.¹⁶⁵

Die Figur *Volk des Buches* ist in der Moderne also zur Grundlage für die Formulierung jüdischer Eigenständigkeit und jüdischen Selbstbewusstseins geworden. Solcherlei ist auch in der Diaspora möglich; kulturelle Eigenheiten müssen nicht, wie von den Anhängern der Assimilationsbewegung gefordert, aufgegeben werden. Die moderne Interpretation des Motivs zielt demnach auf eine Emanzipierung von vorherrschenden Schemata der Zugehörigkeit, bzw. der *Nation* wie sie bspw. in der Nationalstaatsidee angelegt ist und stellt sich somit auch gegen den politischen Zionismus.¹⁶⁶

Genau wie Kilcher betont die Germanistin Anne Kuhlmann die herausragende Rolle, die die Auseinandersetzung mit dem Text in der jüdischen Kultur und Tradition bei der

¹⁶³ Kilcher 2009, S. 45. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Formulierung Heinrich Heines, der die Bibel als „portatives Vaterland“ der Juden bezeichnete und damit laut Kilcher den Anstoß für eine moderne Interpretation des Topos Volk des Buches gab; ebd., S. 47f; Heine 1982, S. 43.

¹⁶⁴ Kilcher 2009, S. 45. Ginzberg findet dafür eine sehr schöne Formulierung, die an dieser Stelle wiedergegeben sei: „The history of Israel is not a chronicle of the development of political power and greatness; it is the story of a peculiar spiritual development; and the national heroes of Israel are not heroes of the sword but of the pen“. Ginzberg 1985 [1928], S. 59.

¹⁶⁵ Kilcher 2009, S. 46.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. In der Folge skizziert Kilcher die Kontroversen, die der Topos unter den Zionisten hervorgerufen hat. So habe Micha Josef Berdyczewski in radikalerer Weise gefordert, die Feder müsse wieder durch das Schwert ersetzt werden, um die Zielvorstellungen des Zionismus durchzusetzen. Als Antwort auf derartige Vorschläge schuf der gemäßigtere Achad Haam im Rahmen eines neuen Kulturzionismus die zu unterscheidenden Begriffe *Volk der Schrift* – worunter die rückwärtsgewandten, bibeltreuen Juden zu verstehen seien – und *Volk der Literatur* – in Bezug auf eine neu zu schaffende Literatur, die den zionistischen Idealen eher gerecht werde und dem politischen Zionismus ein intellektuelles Fundament gebe; ebd. S. 54ff. Die Literaturwissenschaftlerin Sidra deKoven Ezrahi untersucht in ihrer vielzitierten Studie die Entwicklung jüdischer Imagination im Laufe der Jahrhunderte der Diasporazeit. Sie stellt heraus, dass Geschichten für die (imaginäre) Erschaffung einer Heimat von ganz zentraler Bedeutung gewesen seien. Geschichten und Bücher seien demnach zu Projektionsflächen für die Sehnsucht nach einer unerreichbaren Heimat geworden, und zwar insbesondere nach der verloren gegangenen – und in der Literatur romantisierten – Heimstätte im aktuellen Israel; vgl. Ezrahi 2000.

Bewältigung des Exils spielt.¹⁶⁷ Den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildet zunächst eine nach Ansicht der Forscherin notwendige Neubewertung der bereits an anderer Stelle besprochenen Exildefinition Elisabeth Bronfens,¹⁶⁸ sei diese doch zu stark dem tradierten, auf der Polarität von Exil und Heimat gründenden Exilbegriff verhaftet. Kuhlmann kritisiert vor allem, dass gemäß Bronfens Begriffsbestimmung mit dem Verlust der (lokalen) Heimat ein Identitätsverlust einhergehe.¹⁶⁹ Insbesondere im Hinblick auf die jüdische Exilerfahrung sei diese Behauptung jedoch nicht haltbar. So hätten Jüd/innen historisch gesehen meistens am Rande der jeweiligen Gesellschaft gestanden, in der sie geboren und sozialisiert wurden, sie seien marginalisiert gewesen bzw. – hier übernimmt Kuhlmann den von Bernard Lazare in diesem Kontext erstmals genutzten und von Hannah Arendt in der Folge verbreiteten Begriff auf – *Parias*, Ausgestoßene,¹⁷⁰ befanden sich also – um die Begrifflichkeiten aus Kapitel 2.1 dieser Arbeit anzuwenden in einem *sozialen Exil*. Aus diesem Grund könne nicht davon die Rede sein, dass mit der – in diesem Fall ja auch nicht mit einem Ortsverlust einhergehenden – Exilsituation ein Identitätsverlust korreliert; vielmehr gehöre das jeweilige Exilerlebnis *zur* Identität dieser Menschen und habe darauf einen prägenden Einfluss.¹⁷¹ Darüber hinaus verliere insbesondere der lokal gebundene Heimatbegriff und mit ihm der im Gegensatz dazu stehende geographische Exilbegriff vor dem Hintergrund dieser Erfahrung des Außenseiterdaseins innerhalb der Gesellschaft bzw. an dem Ort, der das Lebenszentrum ist, seine Gültigkeit; er ist in dieser Form nicht mehr anwendbar und wird zu einem leeren Begriff bar jeder beschreibenden Kraft.¹⁷²

Die hebräische Bibel erhält in diesem Kontext eine ganz zentrale Bedeutung, denn in ihr findet sich der Schlüssel für die Auflösung des begrifflichen Problems:

Die Thora ist die magisch mediale Macht, die Heimat geben kann, freilich nur um den Preis der steten Auslegung und des ständigen Weiter- und Umschreibens. Exil und Heimat sind so keine feststehenden Begriffe mehr, sondern Elemente eines narrativen Prozesses, eines Schreibaktes.¹⁷³

Aus den Worten Kuhlmanns geht hervor, dass die hebräische Bibel nicht nur als Medium anzusehen ist, das grundlegende Erzählungen als historisch angesehener Exilerfahrungen des jüdischen Volkes transportiert; sie vermittele darüber hinaus ein Heimatgefühl, und zwar all jenen, die sie rezipieren, verändern und fortsetzen. Ob das eher mündlich oder schriftlich geschieht, scheint dabei zunächst nicht wichtig. Da das Buch selbst

¹⁶⁷ Kuhlmann 1999.

¹⁶⁸ Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

¹⁶⁹ Kuhlmann 1999, S. 201.

¹⁷⁰ Ebd., S. 206. Zum Paria-Begriff vgl. auch Lazare 1998. Arendt erklärt den Begriff bspw. in der von ihr verfassten Biographie der Berliner Jüdin Rahel Varnhagen, Arendt 1983.

¹⁷¹ Kuhlmann 1999, S. 206.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd., S. 203.

schon lange kanonisiert und der biblische Text dadurch nicht mehr veränderbar ist,¹⁷⁴ kann ein Weiterschreiben natürlich nur außerhalb der heiligen Schrift(en) stattfinden – und zwar neben den rabbinischen bzw. auch heute noch verfassten Kommentaren und religiösen Auslegungen vor allem in der säkularen Literatur, aus der Kuhlmann mit Hannah Arendt, Alfred Döblin, Siegfried Kracauer, Else Lasker-Schüler und einigen Anderen einige Beispiele anführt.¹⁷⁵ Nach Ansicht der Germanistin, das geht aus dem weiter oben angeführten Zitat hervor, werden Exil und Heimat als zuvor gegensätzliche, in einer Abhängigkeitsbeziehung stehende Begriffe nunmehr durch das Schreiben integriert; sie werden im narrativen Prozess miteinander vereint und dadurch zu Teilen ein und desselben Schreibaktes. Die Exilerfahrung und die dadurch initiierte auslegende Textproduktion generierten aus dem Exil heraus ein Handeln, sodass – wohlgemerkt im und durch den Text – gleichzeitig eine Art Heimatraum entstehen könne.¹⁷⁶ Folglich, so schließt Kuhlmann, sei nun eine Trennung von Text und Realität, wie sie in der Literaturwissenschaft normalerweise postuliert werde, nicht mehr möglich. Exil werde zu einem Akt der Selbstbefreiung von einem Denken in Kategorien wie jener der an Heimat gebundenen Identität; es werde zu einem „Sichentheimaten“, also zu einem selbst gewählten, auf einer bewusst getroffenen Entscheidung basierenden Vorgang. Das jüdische Exil sei folglich als „Teil einer transhistorischen bzw. ahistorischen Linie des Vertextens“ zu sehen, verbunden mit dem zugrundeliegenden Bewusstsein, dass es sich dabei „immer [um] eine alte und eine neue Erfahrung zugleich“ handelt.¹⁷⁷ Durch die Kontinuität des Vertextens wird Exil zu einer zeitlosen Erfahrung.

2.2.5 Exil und Judentum: Drei Bilder

In diesem Kapitel wurde versucht zu ergründen, wie jüdisches Exil als Paradigma gedacht wird. Weit entfernt von dem Anspruch, dies exhaustiv zu tun, wurden drei Bilder vorgestellt, die mit dem Judentum assoziiert werden und deren Kontinuität durch zwei Wissensordnungen gestützt wird: aus den religiösen Texten des Judentums, allen voran der hebräischen Bibel, in der vielfältige Exilerlebnisse präsentiert werden; aus der europäischen und jüdischen Historiographie, die für das Judentum sich regelmäßig wiederholende Vertreibungen sowie gesellschaftliche Marginalisierungen überliefert. Die

¹⁷⁴ Vgl. dazu Oberhänsli-Widmer 2003, S. 336. Vgl. auch Liss 2005, S. 3ff.

¹⁷⁵ Kuhlmann 1999, S. 202ff.

¹⁷⁶ Dieses Handeln kann durchaus im Sinne von Arendts Heimat stiftender Praxis gesehen werden, Vgl. dazu Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

¹⁷⁷ Kuhlmann 1999, S. 210, Hinzufügung M.A.

daraus entstandenen Bilder, die mit dem Judentum, mit jüdischen Eigenschaften assoziiert werden und die in enger Beziehung zueinander stehen, die sowohl von außerhalb, aus der nicht-jüdischen Gesellschaft zugeschrieben wurden und werden – meist mit dem Ziel, jüdische Menschen zu stigmatisieren – als auch von innerhalb des Judentums – um Trost in einer Situation des Ausschlusses zu finden bzw. auch um eigene politische Projekte zu verfolgen, wie dies bspw. auf den politischen Zionismus zutrifft. Stets kehrt dabei die Bewegung als grundlegendes Motiv wieder: „Die Juden“ als Gruppe Heimatloser, als Menschen, die unter dem wiederholten Heimatverlust leiden, aber daraus auch Lebenskraft beziehen wie *Hiob*, die wurzellos sind wie der *Ewige Jude*, die schließlich nach alternativen Strategien der Beheimatung suchen, indem sie sich der Textproduktion bzw. der Textauslegung widmen, wie es das Motiv *Volk des Buches* suggeriert.

2.3 ‚Drei Exile‘: Zur Geschichte des algerischen Judentums

Nachdem nun die theoretischen Grundlagen erklärt wurden, soll im Hinblick auf eine historische Einordnung der nachfolgend zu analysierenden Romanerzählungen die Geschichte des algerischen Judentums kurz vorgestellt werden. Den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem Thema der vorliegenden Arbeit bildete der Essay *Les trois exils. Juifs d’Algérie* von Benjamin Stora.¹⁷⁸ Der Historiker, dessen Forschungsschwerpunkt auf der französischen Kolonialgeschichte liegt, stammt selbst aus einer algerisch-jüdischen Familie: Geboren wurde er in Constantine im Osten des Landes, einer Stadt, in der seine Familie väterlicherseits bereits vor der Kolonisierung des Landes ansässig gewesen sei.¹⁷⁹ In seinen Erörterungen beschäftigt sich Stora mit der Geschichte der jüdischen Bevölkerung Algeriens, insbesondere während der Kolonialzeit, die 1830 mit der französischen Eroberung begann und mit der Unabhängigkeit 1962 endete. Er verbindet seine Darstellungen mit der Geschichte seiner eigenen Familie – nicht nur durch die Familienfotos, die er zwei der drei Teile voranstellt, sondern auch durch Berichte seiner Mutter, die in den Text eingeflochten sind.¹⁸⁰ Der Geschichtsforscher macht also sich und seine Familie zu Zeitzeug/innen, sodass ein Teil der Ereignisse gleichsam aus erster Hand berichtet, Erlebnisse – im Kontrast mit und in Ergänzung zu den historischen Fakten – subjektiv geschildert und dadurch für das Lesepublikum greifbarer wer-

¹⁷⁸ Stora 2006. Vgl. dazu auch die Ausführungen im Einleitungskapitel der vorliegenden Arbeit.

¹⁷⁹ Stora 2006, S. 18. Auch seine Familie mütterlicherseits sei in der Region beheimatet gewesen, allerdings in der Kleinstadt Khenchela; Vgl. ebd.

¹⁸⁰ So führt er bspw. im Zusammenhang mit den Konsequenzen der Übersiedelung Marthe Storas Aussage an, danach sei ein kompletter Neuanfang notwendig gewesen; ebd., S. 170.

den.

Bereits anhand des Titels wird Storas zentrale These deutlich, der zufolge sich die algerischen Jüd/innen innerhalb eines Zeitraums von weniger als einhundert Jahren in drei Exile begeben hätten. Diese Exile bilden den programmatischen Rahmen seiner historischen Betrachtungen: Der Autor setzt sie zeitlich mit drei großen Brüchen gleich, die während der Kolonialzeit in der Geschichte des algerischen Judentums aufgetreten seien und über die im Übrigen in der Forschungsliteratur zum Thema Einigkeit zu bestehen scheint:¹⁸¹

En moins d'un siècle, de 1870 à 1962, les juifs se sont donc *déplacés* trois fois: *hors* de la tradition juive en terre d'islam, *hors* de la communauté française de 1940 à 1943, *hors* de la terre algérienne en 1962. Exil intérieur, exil extérieur qui les ont conduits à se dégager d'un monde ancien, à se libérer, mais aussi à se protéger. Nous allons donc suivre le ‚passage‘ (en hébreu ‚Pessah‘) de cette communauté d'un état à un autre, d'un monde à l'autre [...].¹⁸²

Für Stora geht jedes der Exile mit einer Bewegung (*déplacement*) einher, wobei diese jeweils nicht nur im geographischen Raum stattfinden kann, sondern ganz explizit auch im sozialen Raum einer Gesellschaft – der Gesellschaft des kolonialen Algerien. In diesem Sinne sind auch die beiden von ihm verwendeten Termini „exil intérieur“ für das *innergesellschaftliche* Exil, „exil extérieur“ für das Exil – bzw. die Bewegung nach – *außerhalb des Landes* zu verstehen.

Verlassene ,Orte‘

Die Migrationen, von denen der französische Historiker spricht und die er in der Folge ausführlich darstellt, haben völlig unterschiedliche Ausgangspunkte: Als Erstes ist hier die jüdische Tradition in einem islamisch geprägten Land zu nennen, die diese Menschen durch den Erlass des *décret Crémieux* im Oktober 1870 und die damit verbundene Übertragung der französischen Staatsbürgerschaft, also durch die rechtliche Gleichstellung der Jüd/innen mit den französischstämmigen Siedler/innen, verlassen hätten.¹⁸³ Die Übertragung der französischen Nationalität sei zwar mit einem Wunsch

¹⁸¹ Vgl. neben Stora bspw. die folgenden Autor/innen, die sich explizit mit der jüdischen Geschichte Algeriens beschäftigen: Chouraqui 1972; Chemouilli 1976; Ayoun/Cohen 1982; Allouche-Bénayoun 1998; Wood 1998.

¹⁸² Stora 2006, S. 14; Hervorhebung M.A.

¹⁸³ Ebd., S. 25ff. Laut der Darstellungen vieler jüdischer Historiker gebe es Spuren einer jüdischen Präsenz in Nordafrika, die mehr als 2000 Jahre lang zurückreiche; Vgl. dazu Chouraqui 1972; Chemouilli 1976; Ayoun/Cohen 1982; Hoog 2012. Wenn Stora von einer langen jüdischen Tradition auf islamischem Territorium spricht, dann ist damit das seit den arabischen Eroberungen im Siebten und Achten Jahrhundert u.Z. geregelte Nebeneinander von Jüd/innen und Muslim/innen in diesen Gebieten gemeint. In islamischen Ländern unterlagen Nicht-Muslim/innen in der Regel dem Gesetz der *dhimma*, einer Art Schutzvertrag für religiöse Minderheiten in den Territorien des Islam, der diesen Minderheiten auf der einen Seite Sicherheit für Leib und Leben garantierte, ihnen jedoch gleichzeitig eine niedrigere soziale Stellung als den Muslim/innen zuwies – verbunden mit eingeschränkten Rechten, insbesondere bzgl. der Ausübung ihres Glaubens. Der Vertrag verpflichtete sie zur Einhaltung einer Kleiderordnung, durch die sie sich im öffentlichen Raum als Nicht-Muslim/innen zu erkennen geben mussten; außerdem bürdete er ihnen umfangreiche Sonderabgaben auf; Vgl. Stora 2006, S. 31f.; Astren 2010. Darauf, dass die Auslegung des Schutzvertrages auf dem Gebiet der späteren Kolonie Algerien zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlicher Strenge erfolgte, Juden und Muslime teilweise sogar in völliger Gleichberechtigung lebten, verweist Schreier 2010, S. 11f. Die teils sehr hohen Schutzabgaben waren offenbar keine Garantie dafür, dass sich die Jüd/innen ihres Lebens und Eigentums sicher sein konnten: Regelmäßig hätten Plünderungen stattgefunden – wenn es dabei auch „lediglich“ um die Aneignung jüdischer Güter und weniger darum ging, den Menschen physischen Schaden

der Französisierung seitens der algerischen Juden einhergegangen, schließlich aber im Wesentlichen dem Betreiben jüdischer Funktionäre in der französischen Politik zu verdanken gewesen, sowie nicht zuletzt auch dem politischen Kalkül der französischen Regierungen des Zweiten Kaiserreichs und der Dritten Republik. Deren vordergründiges Interesse war es, im Hinblick auf die Absicherung ihrer Macht in der für Frankreich äußerst wichtigen nordafrikanischen Kolonie loyale Unterstützer/innen zu gewinnen.¹⁸⁴

Ein zweiter Ausgangspunkt war die französische Gesellschaft Algeriens, deren Angehörige sie bereits über mehrere Generationen waren, als das *décret Crémieux* in dem unter Hoheit des Vichy-Regimes stehenden Algerien 1940 ausgesetzt und den Jüd/innen die französische Nationalität aberkannt wurde. Damit waren der Ausschluss aus den meisten Berufen, von öffentlichen Funktionen, aus der französischen Schule und viele weitere Einschränkungen, die sich auf das tägliche Leben auswirkten, verbunden.¹⁸⁵ Stora bezeichnet die Rücknahme des Dekrets als ein riesiges Trauma (*immense traumatisme*) und weist es berechtigterweise als Skandal aus, dass das Dekret erst im Herbst 1943, also ein Jahr nach der Befreiung Algeriens durch die Alliierten, wieder hergestellt wurde.¹⁸⁶

Nach den beiden bereits genannten ist schließlich als dritter Anfangspunkt der maghrebinische Boden zu nennen, den die jüdische Bevölkerung im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit im Sommer 1962 nach einer geschätzt zweitausendjährigen Präsenz jüdischer Religionsangehöriger in dem Land verließ.¹⁸⁷ Diese Entscheidung, so Stora, sei keineswegs leichtgefallen; sie sei jedoch vor dem Hintergrund der zunehmenden Gewalt gegenüber Französ/innen und dementsprechend auch den Jüd/innen zu sehen.¹⁸⁸ Gleichmaßen müsse die Tatsache, dass die Angehörigen des Judentums fran-

zuzufügen; Chouraqui 1972, S. 79f. Zur jüdischen Tradition in Nordafrika zählt aber auch – zumindest für einige unter ihnen – die gemeinsame Erinnerung an die Vertreibung von der iberischen Halbinsel; Stora 2006, S. 10. Vgl. auch Kap. 2.2 dieser Arbeit.

¹⁸⁴ Stora 2006, S. 42ff. Vgl. dazu auch Schreier 2010. Im Zentrum der Studie Schreiers steht der Zeitraum ab der Besetzung Algeriens 1830 bis zum Erlass des *décret Crémieux*. Der Historiker untersucht die in dieser Periode unter dem Etikett des „Zivilisierungsauftrags“ (*mission civilisatrice*) verfolgte Politik äußerst kritisch, weil sie seiner Auffassung nach die Situation der algerischen Jüd/innen vor der Kolonisierung zu düster zeichne; ebd., S. 10ff. In seinen Untersuchungen verdeutlicht er die Unterschiede zwischen der Politik des Zweiten Kaiserreichs und jener der Dritten Republik. So sei bereits im Jahr 1865 unter der Herrschaft Napoléons III. ein Gesetz (*Sénatus-consulte*) verabschiedet worden, das jüdischen und muslimischen Algeriern die Naturalisierung ermöglichte, unter der Bedingung, dass sie sich der französischen Personenstandsgesetzgebung unterwürfen, wodurch sie unter anderem zur zivilen Eheschließung verpflichtet gewesen wären. Offenbar machten nur wenige Juden und Muslime von dieser Möglichkeit Gebrauch; ebd., S. 168ff. Der Erlass des Dekrets von 1870 durch Adolphe Crémieux, welches sich nur auf die Jüd/innen bezog, müsse schließlich auch vor dem Hintergrund gesehen werden, dass sein Autor selbst Jude war und bereits seit vielen Jahren wichtige Funktionen innerhalb der jüdischen Gemeinden Frankreichs bekleidete – unter anderem war er Präsident des *Consistoire israélite de France* und ab 1863 der *Alliance israélite universelle* – und dadurch ein großes Interesse an der Verbesserung der Lebensverhältnisse seiner Glaubensgenoss/innen in der nordafrikanischen Kolonie hatte. Zudem muss dieser Erlass vor dem Hintergrund des in Frankreich bereits mit der Französischen Revolution eingeleiteten Assimilationsprozesses und der gesetzlichen Gleichstellung der jüdischen Religionsangehörigen gesehen werden; ebd., S. 174f.

¹⁸⁵ Stora 2006, S. 73ff. Vgl. u.a. auch Cantier 2002, S. 315ff; Ageron 2005. Vgl. auch die Darstellung der persönlichen Erfahrungen in Derrida 1996; Cixous 1997b.

¹⁸⁶ Stora 2006, S. 82 und S. 96ff. Bezüglich der in Algerien während der Besatzungszeit verfolgten antisemitischen Politik schreibt Stora, dass nie Deutsche in dem Land waren, dass die Befehle für eine diskriminierende antijüdische Politik nie vom deutschen Nazi-Regime selbst gekommen seien, sondern vielmehr die Kolonialregierung stets mit vorauseilendem Gehorsam und weit über diesbezügliche Vorgaben hinaus gehandelt habe; ebd., S. 87f. Vgl. auch Cantier 2002, S. 364.

¹⁸⁷ Zu der langen jüdischen Präsenz in Nordafrika, besonders auf algerischem Boden vgl. Fußnote 183.

¹⁸⁸ Stora 2006, S. 139ff. Als französisierte Jüd/innen wurden sie genauso zu Opfern von durch den FLN verübten Anschlägen wie

zösische Staatsbürger/innen und folglich innerhalb der französischen Kultur sozialisiert worden waren, als Beweggründe für die Übersiedelung berücksichtigt werden.¹⁸⁹ Ein weiterer Grund zur Emigration sei die Aussicht gewesen, als jüdische Minderheit in einem muslimisch geprägten Land zu leben, das Algerien ja nach der Unabhängigkeit werden sollte. Diese Perspektive sei vor allem deswegen nicht wünschenswert erschienen, weil sich die jüdischen Bürger/innen an die Erfahrungen ihrer Vorfahren erinnert hätten, die bis 1830, so wie es lange Zeit in muslimisch beherrschten Ländern Usus war, unter dem als *Dhimma* bezeichneten Schutzbündnis haben leben müssen.¹⁹⁰ In Frankreich sei dann ein kompletter Neuanfang notwendig gewesen, durften die so genannten Rapatriierten (*rapatriés*) doch nur einen Koffer mit dem Nötigsten mitnehmen.¹⁹¹

Im Zusammenhang mit diesem so genannten dritten Exil sei noch auf eine Ungeheimtheit in den Darstellungen Storas verwiesen: Während er in *Les trois Exils* noch schreibt, in den Wochen vor der Unabhängigkeit sei fast die gesamte jüdische Gemeinschaft Algeriens nach Frankreich emigriert – er nennt die Zahl fünfundneunzig Prozent von insgesamt 130.000 algerischen Jüd/innen¹⁹² – verweist der Historiker in einem neueren Beitrag hingegen auf Studien, die gezeigt hätten, dass die Übersiedelung in drei Etappen vonstatten gegangen sei. Die erste dieser Stufen sei bereits auf die Jahre 1956 und 1957 zu datieren, also zwei Jahre nach Beginn des Unabhängigkeitskrieges – eine Zeit also, in der bereits Attentate auf von französischen Jugendlichen frequentierte Bars und Cafés verübt worden waren.¹⁹³ Der Eindruck einer schlagartigen Entwurzelung (*déracinement instantané*), der sich ins kollektive Gedächtnis eingebrannt habe, sei in erster Linie auf das schnelle Auslöschen jüdischer Spuren in dem unabhängigen Land zurückzuführen, die der Historiker als eine andere Form der Gewalt (*autre forme de violence*) identifiziert.¹⁹⁴

Storas Exilbegriff

Stora wählt den Exilbegriff als Bild für seine Beschreibung der Ereignisse nicht ohne Grund. Auch wenn er schreibt, die algerischen Jüd/innen hätten sich letztlich von einer alten Welt befreit (*se libérer, se dégager*) und damit betont, diese Schritte seien in der Folge als Chance betrachtet worden, so unterstreicht er gleichermaßen die Tatsache, dass die Exilierungen jeweils äußerst tiefe Einschnitte oder Brüche (*ruptures*) im Leben

die europäischstämmigen Bürger/innen. Ein offenbar für die Entscheidung vieler ausschlaggebendes Ereignis war laut Stora der Mord an dem bekannten jüdischen Sänger Cheikh Raymond; ebd., S. 135.

¹⁸⁹ Ebd., S. 129ff.

¹⁹⁰ Ebd., S. 130. Zur *Dhimma* vgl. Fußnote 183.

¹⁹¹ Ebd., S. 170.

¹⁹² Ebd., S. 167.

¹⁹³ Stora 2012.

¹⁹⁴ Ebd.

der algerischen Jüd/innen bedeutet hätten. Dabei seien zwei der drei Exile mit einer Änderung ihrer sozialen Position einhergegangen, die diese Personen gegenüber anderen Gruppen der Kolonialgesellschaft durchlaufen hätten: von kolonialen Subjekten, die sie gemeinsam mit den Muslim/innen waren, zu französischen Staatsangehörigen und somit Inhaber/innen einer höheren Position in der gesellschaftlichen Hierarchie; von da aus zu Rechtlosen, auf die unterste Stufe der sozialen Leiter gedrängt. Bei dem dabei jeweils erreichten Zustand handelte es sich – gemäß der in Kapitel 2.1 dieser Arbeit entworfenen Terminologie – um *soziale Exile*. Dass die dargestellten Bewegungen in dieser Form möglich waren, ist sicherlich unter anderem auf die stark ausgeprägte Segregation der kolonialen Gesellschaft in Algerien zurückzuführen, einen Aspekt also, in dem sich diese offenbar nicht von Kolonialregimen anderer Länder unterschied. Genauso wie in anderen Kolonien war auch die algerische Gesellschaft nach einer klaren Hierarchie strukturiert; Kontakte zwischen ihren einzelnen Gruppen folgten bestimmten Regeln und Codes.¹⁹⁵ Indessen war das dritte von Stora so genannte Exil, in welches sich die jüdische Bevölkerung begeben habe – nun wieder als Französ/innen – als einziges mit einer Bewegung im geographischen Raum verbunden, einer Migration nach außerhalb des Landes; es muss also als *geographisches Exil* bezeichnet werden. Durch den Verweis auf das hebräische Wort *Pessach*, das unweigerlich an das gleichnamige Fest erinnert, stellt Stora eine Verbindung zur Erzählung des Auszugs der Juden aus Ägypten her und setzt dadurch die von ihm als solche bezeichneten algerisch-jüdischen Exile in eine religions- und kulturgeschichtliche Linie, die mit der biblisch überlieferten Gründung des jüdischen Volkes im ägyptischen Exil beginnt.

Die Folgen der Assimilation

Neben dem bisher Gezeigten erscheinen zwei weitere Aspekte für die vorliegende Arbeit relevant: Zum einen geht es um die Beweggründe für die Wahl Frankreichs als Zufluchtsort im Gegensatz zu anderen Möglichkeiten wie bspw. Israel; zum anderen um die Frage der Erinnerung an die algerische Vergangenheit, an das algerische Erbe. Als Jüd/innen hätten die im Fokus dieser Arbeit stehenden Personen um das Jahr 1962 auch die Möglichkeit gehabt, nach Israel zu gehen, so wie es die meisten ihrer Glaubensgenoss/innen aus Marokko und Tunesien getan haben. Stora verweist jedoch auf einen entscheidenden Unterschied: Während die jüdischen Algerier/innen die französische

¹⁹⁵ Vgl. Chouraqui 1972, S. 275ff. Dieser schreibt, dass durch die strikte Trennung, die eine doppelte Trennung einerseits nach sozialen Klassen, andererseits ethnischen Gruppen gewesen sei, eine Realisierung des Einheitsstaates (*état unitaire*) auf Ebene der Gesellschaft nicht habe stattfinden können; ebd. Vgl. auch Allouche-Bénayoun 1998, S. 47ff und 91ff. Zur Struktur und Funktionsweise historischer Kolonialregime siehe bspw. Osterhammel 2009.

Nationalität innehatten, war dies in den beiden anderen maghrebischen Ländern nicht der Fall. Insbesondere für die algerischen Jüd/innen habe die Staatsbürgerschaft ganz neue Möglichkeiten eröffnet: Als Bürger/innen der Republik hatten sie seit 1870 Zugang zum französischen Bildungssystem und in der Folge ganz andere berufliche Möglichkeiten als ihre muslimischen Landsleute. Die Staatsangehörigkeit ermöglichte natürlich auch einen besseren Zugang zur französischen – und darüber zur europäischen bzw. „westlichen“ – Kultur.¹⁹⁶ Für viele dieser Menschen habe die Anziehungskraft der französischen Gesellschaft vor allem in der durch sie verkörperten Modernität bestanden, und somit ganz im Gegensatz zu ihrem algerischen Pendant gestanden, das als rückwärtsgewandt bewertet wurde. Die algerischen Jüd/innen traten also mit dem Erlass des *décret Crémieux* in einen Assimilationsprozess ein, der sich auch in einem allmählichen Aufgeben ihrer alten Sprache, des im Maghreb verbreiteten jüdischen Dialekt des Arabischen, zugunsten des Französischen ausdrückte, sodass bereits nach wenigen Generationen viele algerisch-jüdische Personen nicht mehr in der Sprache ihrer Großeltern hätten kommunizieren können. Sichtbar ist die fortschreitende Assimilation darüber hinaus an der Vergabe von Namen: Immer mehr Kinder erhielten französische Namen.¹⁹⁷ Mit der Zeit hätten viele dieser Menschen ein Selbstverständnis als in Algerien lebende Französ/innen entwickelt.¹⁹⁸ Im Moment der Entscheidung waren diese jüdischen Menschen also bereits sehr stark mit der französischen Kultur verbunden; sie unterschieden sich äußerlich nicht mehr von ihren europäischstämmigen Landsleuten. Hingegen habe eine Verbindung zu Israel lediglich über die Religion ihrer Vorfahren bestanden. Darüber hinaus spielte offenbar auch ein ganz pragmatischer Gesichtspunkt eine entscheidende Rolle, nämlich die Perspektive eines wirtschaftlich abgesicherten Lebens, die sich in Frankreich als ungleich besser abzeichnete als in dem neu gegründeten, ökonomisch noch schwachen nahöstlichen Land.¹⁹⁹

Wie in der Einleitung zur vorliegenden Arbeit bereits erwähnt wurde, betont Stora, die algerischen Jüd/innen seien als *Pied-noirs* nach Frankreich gekommen, hätten sich dementsprechend weder durch ihr Aussehen noch durch ihr Verhalten von den anderen, damals so genannten „Rapatriierten“ (*rapatriés*) abgehoben. Stora verweist darauf, dass ihrerseits auch in der Folgezeit kein Interesse bestanden habe, eine eigene partikulare

¹⁹⁶ Vgl. Allouche-Bénayoun/Bensimon 1998, S. 328.

¹⁹⁷ Stora betont aber, dass die Assimilation vor allem eine Übernahme republikanischer Werte bedeutete. Eine Akkulturation habe dagegen in der Zeit direkt nach dem Erlass des Dekrets nicht stattgefunden: Vielmehr hätten die algerischen Jüd/innen erbittert (*farouche*) an ihren religiösen und kulturellen Traditionen festgehalten; Stora 2006, S. 76f.

¹⁹⁸ ebd., S. 132ff.

¹⁹⁹ Der Historiker Henri Chemouilli hat auch auf die politische Perspektive eines Lebens in dem jungen jüdischen Staat hingewiesen: Weil dieser von Aschkenas/innen dominiert wurde, hätte die Jüd/innen algerischer Herkunft als Sephard/innen dort womöglich ebenso nur ein Leben als Bürger/innen zweiter Klasse erwartet. Einem derartigen Schicksal versuchten sie ja durch die Emigration zu entgehen; Chemouilli 1972, S. 255ff.

Identität als Gruppe algerischstämmiger Jüd/innen anzunehmen und zu affirmieren, so dass keine größeren Organisationen entstanden seien, die ihre speziellen Interessen vertreten hätten.²⁰⁰ Das neue Leben in Frankreich zeichnete sich dann vor allem durch eine Fortsetzung des in Algerien begonnenen Assimilationsprozesses aus. Studien zeigen, dass die Verbindung zu Algerien für viele schon nach kurzer Zeit nur noch emotionalen Charakters war: Während das maghrebinsche Land als Ort eines vergangenen Daseins begriffen worden sei, habe sich die aktuelle Lebensrealität dieser Menschen sich schon kurz nach ihrer Ankunft in Frankreich nur an diesem neuen Lebenszentrum abgespielt.²⁰¹

In diese Richtung geht auch Storas Bericht von einer Reise, die ihn gemeinsam mit seinem Sohn zu den Ursprüngen der Familie mütterlicherseits nach Khenchela in Algerien brachte. Stora schreibt darüber, er selbst habe sich für die Veränderungen des Ortes, an dem früher einmal seine Großeltern gelebt hatten, und die Vergangenheit interessiert, während sein Sohn vor allem die algerischen Jugendlichen der Gegenwart beobachtet habe. Anhand dieser Beschreibung illustriert Stora einen Sachverhalt, der offenbar als typisch anzusehen ist: Die Erinnerung an das algerische Erbe verblasst, je weiter die Erfahrung zurückliegt und mit jeder neuen Generation.²⁰²

2.4 Zwischenfazit

In den bisherigen Ausführungen wurde eine Aktualisierung des Exilbegriffs vorgenommen. Es wurde gezeigt, dass *Exil* in erster Linie als Situation zu verstehen ist, in die eine Person infolge eines freiwilligen oder erzwungenen physischen oder geistigen Ortswechsels gerät. Basierend auf der traditionellen Definition steht Exil auch gemäß dieser Sichtweise im Kontrast zu einem Heimatraum, der analog zu *Exil* geographisch oder ideell aufgefasst werden kann. Bei *Heimat* handelt es sich um das einstige Lebenszentrum der exilierten Person. Der Gang ins Exil fällt mit einem fundamentalen Einschnitt im Leben des Menschen – dafür wurde der Begriff *Lebensbruch* geprägt – zusammen und erfordert folglich eine grundlegende Neuausrichtung der Existenz.

Daraufhin wurde jüdisches Exil zunächst als – sowohl durch seine biblische Überlieferung als auch durch die Widerkehr in der europäisch-jüdischen Geschichtsschreibung

²⁰⁰ Stora 2006, S. 9f. An anderer Stelle wird insbesondere der Mitgliederzuwachs betont, den die durch die Schoah gezeichneten jüdischen Gemeinden Frankreichs infolge des Zuzugs der nordafrikanischen Jüd/innen erlebt hätten. Letztere hätten seither prägenden Einfluss auf das französische Judentum insgesamt; vgl. Bourdrel 2004, Bd. 2, S. 235ff.

²⁰¹ Allouche-Bénayoun/Bensimon 1998, S. 366.

²⁰² Stora 2006, S. 16ff. Vgl. auch Allouche-Bénayoun/Bensimon 1998, S. 353ff.

fundiertes – Paradigma dargestellt, das tief im kulturellen Gedächtnis des Judentums verankert ist. Drei mit jüdischem Exil in Verbindung stehende Bilder oder Denkfiguren wurden vorgestellt: die biblische Figur *Hiob*; die Denkfigur der jüdischen *Wurzellosigkeit* und die Verbildlichung des Motivs durch die Gestalt des *Wandernden Juden*; die Repräsentation des Judentums als *Volk des Buches*.

Schließlich wurde anhand der Thesen Benjamin Storas, die algerischen Juden hätten im Laufe der Kolonialzeit drei Exile durchlaufen, die Geschichte des algerischen Judentums nachgezeichnet. Für die vorliegende Arbeit ist dabei insbesondere das letzte so genannte Exil von 1962 interessant, welches in den Darstellungen Storas das einzige geographische Exil war und für den Großteil der algerischen Jüd/innen bedeutete, nach Frankreich zu emigrieren. Dort angekommen, seien sie schnell weitgehend aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwunden, was nicht zuletzt auf ihre Selbstwahrnehmung als *Pied-noirs* und Französ/innen zurückzuführen sei.

3. Vom Verlust der Heimat: Drei Exilgeschichten

3.1 Gil Ben Aychs *Le livre d'Étoile*: Aufbrechen, aber nicht ankommen

Le livre d'Étoile ist der dritte Roman des 1948 im westalgerischen Tlemcen geborenen Schriftstellers, Philosophielehrers und Weinhändlers Gil Ben Aych. Der Buchautor emigrierte bereits 1956, also zwei Jahre nach Beginn des Algerienkrieges als achtjähriges Kind mit seinen Eltern und Geschwistern nach Frankreich, weil die Eltern offenbar bereits zu diesem Zeitpunkt die Unabhängigkeit der französischen Kolonie voraussahen.²⁰³ Ben Aych hat also selbst nur für eine relativ kurze Zeit in dem nordafrikanischen Land gelebt und verbrachte den Großteil seiner Kindheit und Jugend in Frankreich. Laut den Darstellungen des Verlags *L'école des loisirs*, wo seine Bücher im Jahr 2011 in einer neuen Auflage erschienen, ist *Le livre d'Étoile* (1986)²⁰⁴ Teil einer Trilogie, gemeinsam mit den Titeln *L'essuie-mains des pieds* (1981)²⁰⁵ sowie *Le voyage de Mémé* (1982),²⁰⁶ die bereits zuvor veröffentlicht wurden. In den drei Werken verarbeitet der Schriftsteller, der nach Auskunft der Homepage des Verlags darin selbst durch sein literarisches *Alter Ego* Simon vertreten ist,²⁰⁷ seine eigene Familiengeschichte, welche durch den Fokus auf die Übersiedelung der Familie in erster Linie eine Migrationsgeschichte ist. In diesem Kontext wurden die Texte an anderer Stelle bereits als „Ode auf die gelungene Integration“ (*ode à l'intégration réussie*) gelesen, zeigten sie doch eine weitgehend erfolgreiche Eingewöhnung in das neue Lebensumfeld.²⁰⁸ Neben dem im Rahmen dieser Arbeit zu analysierenden *Livre d'Étoile* steht die Geschichte der titelgebenden Großmutter Étoile ebenso wie ihrer ersten Begegnungen mit Frankreich und seiner Kultur auch im Zentrum von *Le voyage de Mémé*.

Trotz des Erfolgs der Bücher – *Étoile* zählt nach eigenen Angaben Ben Aychs zu den

²⁰³ Vgl. <http://www.ecoledesloisirs.fr/php-edl/auteurs/fiche-auteur-nvo.php?fAuteur=1399>, Zugriff: 17.03.2015, 13:04 Uhr.

²⁰⁴ *Étoile*.

²⁰⁵ *Essuie-mains*. Darin erzählt der Protagonist Simon in mehreren Episoden die Geschichte der eigenen Migration als Kind, gemeinsam mit Eltern und Geschwistern, nach Frankreich. Im Mittelpunkt steht die recht ausführliche Erzählung des Abschieds von der Familie in Algerien, wodurch auch ein Einblick in das Leben und die Bräuche der dort ansässigen Jüd/innen gegeben wird. Außerdem wird die erste Begegnung mit dem völlig neuen und fremden Leben in Frankreich, das besonders durch den technischen Fortschritt sowie die Abwesenheit religiösen Brauchtums gekennzeichnet ist, dargestellt.

²⁰⁶ *Mémé*. In diesem Werk – genauso wie in *L'essuie-mains des pieds* – heißt der Erzähler Simon. Er berichtet von einer Episode im Zusammenhang mit dem Umzug der Familie von Paris nach Champigny-sur-Marne: Der Junge muss seine Großmutter, Mémé l'Étoile, auf dem Weg in die kleine Stadt zu Fuß begleiten, weil die alte Frau nicht in der Lage ist, motorisierte Transportmittel zu benutzen. Vor allem das Erstaunen der Großmutter über die Lebenswelt der Pariser Bevölkerung nimmt in der Erzählung eine zentrale Rolle ein und zwingt Simon immer wieder zu einem Dechiffrieren bzw. Übersetzen der französischen Gesellschaft.

²⁰⁷ Vgl. <http://www.ecoledesloisirs.fr/php-edl/auteurs/fiche-auteur-nvo.php?fAuteur=1399>, Zugriff: 17.03.2015, 13:04 Uhr.

²⁰⁸ <http://www.lacauselitteraire.fr/gil-ben-aych-de-tlemcen-a-champigny-sur-marne>, Zugriff: 17.03.2015, 13:08 Uhr

meistverkauften Jugendbüchern in Frankreich²⁰⁹ – mag die Tatsache, dass diese Werke als Jugendliteratur klassifiziert werden, für eine literaturwissenschaftliche Analyse zunächst ein wenig unseriös erscheinen und ist vermutlich mit ein Grund dafür, dass die Bücher bislang von der Forschung weitgehend vernachlässigt wurden.²¹⁰ Dennoch kann eine Beschäftigung mit dem Buch in hohem Maße aufschlussreich sein, wird darin doch – das wird sich nachfolgend zeigen – die Erfahrung des Heimatverlusts aus der Perspektive einer älteren Frau greifbar. Außerdem muss das Werk gewissermaßen als repräsentativ gelten, denn die darin beschriebene Geschichte ist mitnichten ein Einzelschicksal. So hat Gil Ben Aych auf Lesungen feststellen dürfen, dass viele Jugendliche, die aus einer nach Frankreich immigrierten Familie stammen, selbst eine solche Großmutter haben:

Ils me disent : „Ma grand-mère, elle est pareille que Mémé, elle aime pas les voitures, elle a peur des moteurs, elle ne sait ni lire ni écrire, elle parle le français comme elle peut...“ J’ai appris ainsi qu’il y avait des Mémés polonaises, africaines ou encore vietnamiennes.²¹¹

In einigen von *Étoiles* Eigenschaften wie ihrer Angst vor motorisierten Verkehrsmitteln, ihrem Analphabetismus und ihren Schwierigkeiten mit der französischen Sprache erkennen diese Jugendlichen ihre eigenen Großmütter und somit ihre eigene Familiengeschichte wieder; die Bücher bieten ihnen mithin eine Möglichkeit der Identifikation. In der Entstehungszeit des Werkes, in der die Familien vieler Jugendlicher aus allen vier Himmelsrichtungen nach Frankreich (*des quatre coins du monde*) kamen,²¹² stand die Geschichte der „Omi Étoile“ (*mémé l’Étoile*) exemplarisch für die Schicksale vieler anderer Migrant/innen, die in dem Land ein neues Zuhause gefunden haben. Und im weltweiten „Zeitalter der Massenmigration“²¹³ hat sie zweifelsohne eine Wirkung über die Grenzen Frankreichs hinaus.

3.1.1 *Le Livre d’Étoile* – Eine kurze Einführung

Im Zentrum der Erzählung steht die Geschichte von *Étoiles* Migration nach Frankreich sowie ihrer Eingewöhnung in das neue Lebensumfeld. *Étoile*, im „Jahr der Oliven“ (*l’année des olives*) geboren, von dem sie nur weiß, dass die Zahl mit einer Eins und einer Acht beginnt,²¹⁴ hat ihr ganzes Leben im Westen Algeriens, in Tlemcen und

²⁰⁹ Astro 2008, S. 72.

²¹⁰ Vgl. ebd. Astro selbst schreibt über *Le livre d’Étoile*, es bleibe „adolescent“ und wendet sich dann der Besprechung anderer Werke Ben Aychs zu.

²¹¹ <http://www.ecoledesloisirs.fr/php-edl/auteurs/fiche-auteur-nvo.php?fAuteur=1399>, Zugriff: 17.03.2015, 13:04 Uhr.

²¹² *Aux quatre coins du monde* ist der Titel einer Kollektion von Werken der Jugendliteratur, die der Verlag Bordas ab Anfang der 1980er Jahre herausbrachte und im Rahmen derer Ben Aych beauftragt wurde, nach dem Erfolg von *L’Essuie-main des pieds* ein zweites Buch zu schreiben. Daraus entstand dann *Le voyage de Mémé*. Vgl. ebd.

²¹³ Den Begriff hat Edward Said geprägt; Said 2001, S. 174.

²¹⁴ *Étoile*, S. 109

Umgebung verbracht. Französisch ist nicht ihre Muttersprache, sondern der jüdisch-arabische Dialekt in Algerien. Darauf deutet unter anderem, angefügt an einen Satz der Erzählung, für den Étoile die französischen Wörter fehlen und der deshalb in einer französischen Transkription des Arabischen wiedergegeben wird, eine Fußnote hin, die in der Ich-Perspektive – also aus Sicht Étoiles – verfasst ist und in der sie auf ihre Schwierigkeiten mit der Sprache Voltaires, die inzwischen die Sprache ihrer Kinder und Enkelkinder geworden ist, aufmerksam macht:

Je parle en arabe, je ne comprends pas bien le français, tu l'apprends par force, obligée, ma fille sait lire.²¹⁵

Der sich in den zitierten Worten manifestierende Generationenunterschied liegt gleich auf zwei Ebenen: Einerseits dürfte es sich mit Étoile um die letzte Generation (wenn auch sicherlich mit einigen Ausnahmen) von jüdischen Algerier/innen handeln, die mit Arabisch als Muttersprache aufgewachsen sind, andererseits von algerischen Jüdinnen, die keinen Zugang zu Bildung hatten, weil die unter dem Einfluss der Tradition stehenden sozialen Verhältnisse dies nicht vorsahen.²¹⁶ Dadurch, genauso wie durch ihr Alter, ist sie potenziell auf die Hilfe ihrer fünf Kinder angewiesen, die sowohl die Organisation der Übersiedelung als auch die Auflösung des Haushalts der Fünfundsechzigjährigen übernehmen.

Starke Verbundenheit zum Judentum

Die Protagonistin und Erzählerin ihrer eigenen Geschichte ist eine fromme Frau, die zu Beginn des erzählten Geschehens in Algerien ein von jüdischen Traditionen beeinflusstes Leben führt. Das illustrieren unter anderem ihre Berichte von Synagogenbesuchen zu Beginn des Schabbat oder an Jom Kippur, die sie anhand von Erinnerungen an die ersten Jahre ihrer Ehe schildert:

On arrive à la synagogue, je monte avec les femmes et les enfants. Il reste en bas, bien sûr, mon mari Chemol, avec les hommes, toujours la même place, c'est normal, la même place depuis son père et son grand-père et même avant, je ne sais même pas combien avant, des centaines peut-être, c'est possible, et j'aime comment il lit, il veut toujours lire un peu de la prière du samedi, alors il l'achète presque tous les samedis, ça fait un don pour la synagogue et les œuvres juives c'est normal, il faut aider, et j'aime.²¹⁷

An diesen Ausführungen wird insbesondere die große Verbundenheit zur jüdischen Tradition in Tlemcen deutlich, gehörte doch der Platz, den ihr Ehemann Chemol jeden

²¹⁵ Ebd., S. 75. Es erscheint, vor allem angesichts des mündlichen Charakters der Erzählung, in der Tat sonderbar, dass die Fußnote hier zu finden ist, zählen diese doch in der Regel zu den Merkmalen schriftlicher Texte. Außerdem sind Étoiles Kommentare in allen anderen Fällen direkt in den Erzähltext eingeflochten, sodass es ein wenig fragwürdig erscheint, warum es gerade mit *diesem* Einschub anders gehalten wurde.

²¹⁶ Vgl. dazu bspw. die im Buch beschriebene Tatsache, dass die Wahl ihres Ehemannes Étoiles Vater oblag bzw. zumindest mit dessen Zustimmung erfolgen musste; *Étoile*, S. 178f. In diesem Kontext böte sich die Möglichkeit einer gendertheoretisch fundierten Analyse an.

²¹⁷ *Étoile*, S. 140f.

Freitag im Gebetsraum einnahm, bereits seinen männlichen Vorfahren – vermutlich über Jahrhunderte. Große Bedeutung hat für die Jüdin auch, dass ihr Mann an jedem Schabbat einen Teil des Gebetes liest und zum Dank für diese Ehre der jüdischen Gemeinde Geld spendet. Daneben zeigt sich die Bedeutung des Judentums für Étoiles Alltagsleben an der Wichtigkeit, die für sie die Vorbereitung des Abendessens für den Freitag Abend einnimmt ebenso wie an der Einhaltung des jüdischen Gebots, am Samstag kein Geld zu berühren.²¹⁸ Nach ihrer Ankunft in Marseille im Anschluss an die Überquerung des Mittelmeeres bedauert sie, dass es in der Straße, in der ihr Sohn Élie wohnt, keine Synagoge gibt, was für sie gleichbedeutend mit einer Abwesenheit Gottes ist.²¹⁹ Das Leben in einer jüdischen Gemeinschaft ist für die Seniorin sehr wichtig, was sich auch daran zeigt, wie viel Wert sie auf Kontakte zu anderen jüdischen Menschen legt, indem sie die Konfession neuer Bekanntschaften besonders hervorhebt.²²⁰

Die Zugehörigkeit zum Judentum prägt Étoiles Fundament an Werten ganz entscheidend; sie hat einen sehr großen Einfluss auf das Weltbild der älteren Frau – ein Weltbild, das durch Überzeugungen bestimmt wird, die den Charakter grundlegender Glaubenswahrheiten haben. Dazu gehört der Glaube, das Leben in dieser Welt werde von einer höheren Instanz vorbestimmt: Das jeweils aktuelle Geschehen erklärt Étoile stets mit einem Verweis auf das von Gott bestimmte Schicksal. Gott weiß alles, er ist überall:

Dieu seul il sait, Dieu il est grand.²²¹

[...] il me semble que Dieu c'est tout, absolument tout, ‚el-dowd‘ comme on dit en arabe.²²²

Dieu veille sur nous [...].²²³

Alles, was geschieht, ist für Étoile durch den Verweis auf den göttlichen Willen erklärbar. Der Bezug zu Gott bietet der frommen Frau also die Möglichkeit, die Welt zu deuten. Das Leben ist in ihrer Sichtweise eingegliedert in eine höhere Ordnung, auf die sie selbst keinen Einfluss hat. Ihr Ergehen in der Welt wird maßgeblich durch den Willen Gottes bestimmt. Letzterer wacht außerdem über sie und ihre Familie und gewährt ihr beispielsweise, dass sie in Frankreich mit ihren Kindern zusammen sein kann.²²⁴

Die Hintergründe der Migration

Im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg und der bevorstehenden Unabhängigkeit des Landes fühlt sich die Familie der Fünfundsechzigjährigen als jüdische Familie fran-

²¹⁸ Vgl. ebd., u. a. S. 11f., S. 118.

²¹⁹ Ebd., S. 65.

²²⁰ Vgl. ebd., bspw. S. 89.

²²¹ Ebd., S. 26.

²²² Ebd., S. 145.

²²³ Ebd., S. 80.

²²⁴ Ebd., S. 165.

zösischer Nationalität gezwungen, ihre Heimat zu verlassen – und veranlasst die Großmutter, mitzukommen. Dabei würde die ältere Frau vermutlich selbst nie diesen Schritt gehen, es sind vielmehr ihre Töchter, die sich Tricks und Notlügen überlegen, um sie zu einer schrittweisen Übersiedelung in das Hexagon zu bringen. Mit dem Ziel, Étoile nicht zu sehr zu verschrecken, erzählt ihr zuerst die Tochter Marie, dass sie nach Algier fahren soll, solange bis sich die Ereignisse beruhigt haben, bevor Esther, die zweite Tochter, nach Ankunft in der Hauptstadt der Kolonie, ihr klar machen muss, dass sie als Jüdinnen, genau wie die anderen Französ/innen, das Land verlassen müssen:

[...] alors manman il faut que je te dise tu es venue à Alger parce qu'on doit partir en France... [...] On s'en va, manman, on peut discuter des heures et des heures, on peut plus rester, nous les Juifs on est obligés de suivre les Français.²²⁵

Die hier von Esther angewandte begriffliche Trennung zwischen Juden (*juifs*) und Franzosen (*français*) illustriert die Fragmentierung der algerischen Kolonialgesellschaft. Hélène Cixous bezeichnet Nordafrika in diesem Zusammenhang als Theater (*théâtre*), in dem sämtliche Einwohner/innen die ihnen aufgrund ihrer ethnischen und sozialen Herkunft zugewiesene Rolle hätten spielen müssen.²²⁶ Nach der zitierten Ankündigung ist Étoiles Skepsis gegenüber den Errungenschaften des technischen Fortschritts ein weiteres Problem: Esther muss ihre Mutter belügen, um sie dazu zu bringen, das Flugzeug nach Marseille zu besteigen.²²⁷

Ein repräsentatives Schicksal?

Der Roman ermöglicht in der Folge einen Einblick in die Beobachtungen einer älteren Frau bei ihrer ersten Begegnung mit dem für sie neuen Land Frankreich. Dabei treten viele kulturelle Unterschiede, vor allem Gegensätze bezüglich der alltäglichen Lebensgewohnheiten in der Vergangenheit in Algerien und der Gegenwart in Frankreich, zutage, die jedoch keineswegs mit ihrer Zugehörigkeit zum Judentum in Verbindung stehen, sondern sich tatsächlich in erster Linie daraus herleiten, dass die Seniorin ihr Leben lang im Maghreb gewohnt hat.²²⁸

Durch Étoiles Erzählung wird nicht nur ein Blick auf ihre eigene Geschichte und ihren Umgang mit dem Verlust der Heimat, sowie auf die Eingewöhnung in ein neues Leben möglich, sie vermittelt darüber hinaus einen Eindruck der Migrationserlebnisse einer großen Familie. Étoile hat fünf Kinder mit je eigenen Familien, deren Erlebnisse im Laufe der Erzählung mehr oder weniger ausführlich berichtet werden. Dabei werden

²²⁵ Ebd., S. 32f.

²²⁶ Vgl. Cixous 1997a, S. 72.

²²⁷ Étoile, S. 40ff.

²²⁸ Vgl. zu den kulturellen Beobachtungen die nachfolgenden Ausführungen unter Punkt 3.1.2 dieser Arbeit.

auch verschiedenartige Einzelschicksale thematisiert, die es im Zuge der Umsiedelung der französischen Bevölkerung Algeriens gab: In dem Buch werden sowohl die Erfahrungen eines Teils der Familie geschildert, der sehr viel Glück hat und dem es schnell gelingt, sich in dem neuen Leben einzurichten – hier ist beispielsweise die Tochter Esther zu nennen, mit deren Familie Étoile die erste Zeit in Marseille verbringt und die schnell eine gute Wohnung sowie Arbeit findet.²²⁹ An der Geschichte einer anderen Tochter, Reinette, zeigt sich hingegen, dass die Immigration nicht für alle so schnell und reibungslos vonstatten ging, erfährt Étoile doch, dass sie längere Zeit in einem Übergangsheim (*cité de transit*) verbringen muss, weil es für sie und ihren Ehemann schwieriger ist, eine andere Unterkunft und einen eigenen Broterwerb zu bekommen.²³⁰ Und die beiden Söhne Étoiles sind mit ihren Familien, zu denen auch ihr Enkel Simon – also Gil Ben Aychs literarisches *Alter Ego* – gehört, bereits einige Jahre zuvor nach Frankreich gezogen und haben sich dort bereits ein neues Leben eingerichtet.

Auch über die Darstellungen der damals so genannten „Repatriierung“ (*rapatriement*) und ihrer Folgen hinaus ist die Erzählung sehr stark in den historischen Kontext eingebettet. Zunächst werden darin die Folgen des Algerienkrieges, die damit einhergehenden Einschränkungen und Gefahren für die Bevölkerung des Landes verdeutlicht: So ist bspw. der Zug, den Étoile für ihre Fahrt in die Hauptstadt Algier zu ihrer Tochter Esther nehmen muss, zweimal zum Anhalten gezwungen. Beim ersten Mal muss die Reisende mit ansehen, wie ein Araber festgenommen wird, ohne dass sie den Grund dafür erfährt, während später eine Bombe im Zug gesucht wird.²³¹ In dem Haus, in dem Esther wohnt, ist ebenfalls bereits ein Sprengstoffanschlag verübt worden.²³² Darüber hinaus sind die im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg und der Unabhängigkeit des Landes stehenden Ereignisse auch in der Folge immer wieder im Alltagsleben der nunmehr in Hexagonalfrankreich lebenden Familie präsent, und zwar vor allem über die Radiosendungen, die kontinuierlich verfolgt werden und auch beim Familienessen am Freitag Abend im Hintergrund laufen. Auf diesem Weg gelangt die Hinrichtung des Kriegsverbrechers Adolf Eichmann am 31. Mai 1962 in das *récit*, was eine recht genaue zeitliche Einordnung der über die Familie erzählten Ereignisse ermöglicht:²³³

C'est un nazi jugé, peu avant minuit, le criminel nazi Adolf Eichmann a été pendu dans la prison de Ramleh, son pourvoi en grâce avait été rejeté par le président Ben Zvi. Heureu-

²²⁹ *Étoile*, S. 93f.

²³⁰ Ebd., S. 94.

²³¹ Ebd., S. 23ff.

²³² Ebd., S. 31.

²³³ Ebd., insbes. S. 157-172. An dieser Stelle muss allerdings auch auf einige Inkohärenzen bezüglich der zeitlichen Einordnung des Geschehens hingewiesen werden, die darüber hinaus in dem Roman unerklärt bleiben. So weist Étoiles Tochter Marie sie als Begründung für die Notwendigkeit, Algerien zu verlassen, am Anfang darauf hin, das Land werde im Juli unabhängig – das ließe eine Datierung der Szene auf das Jahr 1962 notwendig erscheinen. An einem anderen Punkt der Erzählung resümiert Étoile jedoch selbst die Geschehnisse und stellt heraus, sie habe 1961 ihre Heimat verlassen.

sement! C'est tout ce qui manque. On va gracier des nazis maintenant. Qu'est-ce que c'est? Les Allemands, ceux qui ont tué les Juifs pendant la guerre, les atrocités, ils n'allaient tout de même pas lui laisser la vie sauve à ce fou. Mon fils Joseph qu'il a fait la guerre s'emporte et répond à ses enfants pour leur expliquer qui sont les Allemands et les nazis.²³⁴

Dieses Zitat, in dem Kommentare Étoiles und anderer Familienmitglieder die Radiosendung überlagern, spiegelt vor allem die Erleichterung der jüdischen Familie über die Vollstreckung des Urteils an einem der zentralen Mitorganisatoren der Schoah. Daneben wird deutlich, wie emotional dieses Thema besonders für den Sohn Joseph ist, der als Soldat im Krieg gegen die Deutschen gekämpft hat und nun seinen Kindern erklärt, welche Verbrechen von diesem Land begangen wurden. Nicht thematisiert werden hingegen die Konsequenzen, die die durch das nationalsozialistische Deutschland inspirierte antisemitische Politik für die jüdische Bevölkerung Algeriens, und insbesondere für das Leben der Familienmitglieder hatte.

Erzähltheoretische Aspekte

Gleich in doppelter Hinsicht ist der Titel des Romans, *Le livre d'Étoile*, zu verstehen: durch die Widmung des Buches, die „pour Étoile“ lautet,²³⁵ wird es ihr zugeeignet; daran wird klar, dass das Werk ihr zu Ehren verfasst wurde. Daneben wird der Großmutter in dem Buch eine Stimme verliehen, sodass sie selbst – autodiegetisch – ihre Geschichte erzählen kann, die dann auch fast den kompletten Text ausmacht. Lediglich am Anfang des Romans findet sich eine heterodiegetische Erzählsituation – und zwar in dem Sinne, dass hier in der dritten Person Singular erzählt wird und darüber hinaus Erzählelemente wie die erklärende Rede, sowie die für literarische Texte typischen Tempora *passé simple* und *passé antérieur* zu finden sind. Mithilfe dieser kurzen Einleitung erhalten wir zudem einige wenige Informationen über den Kontext des Erzählvorgangs: Étoile erzählt ihre Geschichte selbst in einer Runde von mehreren Personen, wobei jedoch nicht mitgeteilt wird, an welchem Ort diese Menschen sich befinden. Wir erfahren außerdem, dass der vorliegende Text als Fortsetzung von *Le voyage de Mémé* zu verstehen ist, denn in der hier beschriebenen Situation hat sie soeben die in dem anderen Roman dargestellte Geschehen – ihre Reise von Paris nach Champigny geschildert.²³⁶ Mithilfe des heterodiegetischen Einstiegs wird es überdies möglich, den durch Étoile ausgeübten Akt des Erzählens darzustellen. Er ermöglicht außerdem eine Vermittlung der wichtigs-

²³⁴ Ebd., S. 159.

²³⁵ Ebd., S. 7.

²³⁶ Bezüglich des Verhältnisses der in den beiden Werken erzählten Geschichten zueinander ist jedoch festzustellen, dass das in *Le livre d'Étoile* Erzählte dem Stoff aus *Le voyage de Mémé* zeitlich vorgelagert ist. In letzterem Buch werden ihre Erlebnisse auf dem Weg von Paris nach Champigny – dorthin ist die Familie umgezogen – erzählt, den sie, weil sie ja nicht mit dem Auto fahren kann, gemeinsam mit ihrem Enkel Simon zu Fuß zurücklegt. Die Erzählung dieses Ereignisses erfolgt allerdings aus der Perspektive des Enkels Simon, vgl. *Mémé*. Und *Le livre d'Étoile* endet mit dem Ausblick, dass Étoile mit Simon zu Fuß nach Champigny gehen wird, vgl. *Étoile*, S. 179f.

ten Regel des Erzählens, der zufolge Étoile nicht unterbrochen werden darf, und illustriert zudem die große Freude der Seniorin am Erzählen.²³⁷

Der mündliche Charakter von Étoiles Erzählung entsteht des Weiteren vor allem durch syntaktische Eigenschaften des Textes. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, dass Satzzeichen nur unregelmäßig – Punkte ausgesprochen selten – gesetzt sind, sodass der Eindruck eines ununterbrochenen Rede- beziehungsweise Gedankenflusses entsteht. Daneben finden sich im Text verschiedene sprachliche Stilelemente, die teils in den Bereich des gesprochenen Alltagsfranzösisch gehören, wie die Auslassung der Verneinungspartikel *ne*, teils jedoch auch Eigenarten des in in Algerien gesprochenen Französisch der *Pied-noirs* wiedergibt. Zudem ist der Text durchsetzt mit verschiedensten Ausdrücken und Redewendungen aus dem Arabischen, oftmals in Form von Interjektionen, die Étoile als Reaktion auf Vorgänge äußert, mit denen sie nicht einverstanden ist.²³⁸ Anhand der nachfolgenden Zitate und der darin enthaltenen grammatischen Fehler wird überdies deutlich werden, dass Étoile ein Französisch spricht, welches sie sich als arabophone Analphabetin autodidaktisch beigebracht hat.

Bei alledem kommt der Mündlichkeit eine ganz wichtige Funktion zu, wird doch mit ihrer Hilfe eine Reduktion von Distanz zwischen dem Erzählten und den Rezipient/innen möglich. Der Text wird so zu einem Erfahrungsbericht, in dem Étoile – wie bereits angedeutet – ihre Erlebnisse im Zusammenhang mit ihrer Migration nach Frankreich schildert. Die Lesenden werden an diesem Vorgang beteiligt, sie werden gleichsam zu direkten Zeug/innen, so als würde die Großmutter es ihnen selbst mitteilen – freilich über den Text als vermittelnde Instanz. Durch diese Oralität ließe sich der Text auch in eine maghrebische Erzähltradition einordnen.²³⁹ Eine Distanzreduktion findet innerhalb der Narration dann noch einmal durch Sprünge zwischen verschiedenen Tempora statt. Nach einer in den Vergangenheitszeitformen *passé composé* und *imparfait* gehaltenen Einführung in ein bestimmtes Ereignis wechselt die Erzählerin in das Gegenwartstempus *présent*, wodurch ihr Erlebnis des jeweiligen Geschehens noch einmal aus größerer Nähe nachvollziehbar wird sowie für die Rezipient/innen der Eindruck entsteht, sie wären direkt daran beteiligt.

²³⁷ Étoile, S. 9ff

²³⁸ Astro 2008, S. 72 spricht hier von „judeo-arabic loan translations and interjections“. Für Textbeispiele vgl. die Zitate in dem vorliegenden Kapitel.

²³⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Dugas 1990, S. 203ff.

3.1.2 Die Konfrontation mit dem Heimatverlust

Geographisches Exil

Bei einer Charakterisierung von Étoiles Exil sind einige Aspekte auffindbar, die einstweilen keine sich explizit aus dem Judentum ableitende Herangehensweise offenbaren, die hingegen die in Kapitel 2.1 dieser Arbeit dargestellten allgemeinen Züge von Exil tragen. Im vorliegenden Roman steht auf den ersten Blick der Weg in das *geographische Exil* im Vordergrund. Unter den drei im Zentrum dieser Arbeit stehenden Werken ist er gleichzeitig derjenige, der sich am sichtbarsten mit der physischen Exilierung der algerischen Jüd/innen sowie deren Auswirkungen auseinandersetzt.²⁴⁰ In diesem Text wird am ehesten der Kontrast zwischen Heimat und Exil deutlich. Eine Lektüre von *Le livre d'Étoile* ermöglicht es, direkt mitzuerleben, was es bedeutet, das Zuhause für immer hinter sich zu lassen, und verdeutlicht den materiellen ebenso wie immateriellen Verlust, den die Exilierung für die sie erlebende Person *de facto* bedeutet.

Das wird gleich zu Beginn von Étoiles Schilderungen deutlich. Sie beschreibt zunächst einen Moment der Ruhe an einem Freitag Nachmittag in ihrem Haus: Nach einer anstrengenden Woche und bevor sie das Abendessen für den Beginn des Schabbat vorbereiten muss, erholt sie sich, Schallplatten hörend, von einer anstrengenden Woche. Doch die relative Sicherheit und Ruhe, die sie in ihrem Heim genießt – relativ, denn die Welt draußen ist stark von dem andauernden Krieg bzw. den „Ereignissen“ (*les „événements“, la guerre*) gezeichnet – wird in einer für sie ganz unerwarteten Weise zerstört.²⁴¹ Ihre älteste Tochter Marie kommt zu ihr, um ihr mitzuteilen, dass sie, so wie ihre beiden noch in Tlemcen lebenden Kinder mit deren Familien, wegen des sich verschärfenden Konflikts ihre Heimatstadt verlassen muss, um zunächst einmal bei ihrer Tochter Esther zu leben:

On va plus rester à Tlemcen, c'est plus possible, [...] tu vois tous ces attentats, [...] dans toute l'Algérie, [...] maintenant au mois de juillet ça va être l'indépendance.²⁴²

Étoile wird also aus der scheinbar intakten Heimatwelt entrissen. Die anfängliche Beschreibung der Ruhe und Geborgenheit, die das Zuhause bietet, erscheint nun als Kontrast zu der Unsicherheit und Unruhe, die den weiteren Verlauf der Erzählung prägen wird. Nun begibt sich die fünfundsechzigjährige Jüdin auf eine Reise; sie beginnt eine Bewegung, die bis zum Ende des Berichts nicht aufhören wird. Zu den Stationen ihrer Reise werden die Städte Algier, Marseille und Paris gehören.

²⁴⁰ Das hat evtl. auch mit der linearen Darstellung der im Zusammenhang mit der Migration stehenden Ereignisse zu tun, die es in den anderen Werken nicht gibt; Vgl. Kap. 3.2 und 3.3 dieser Arbeit.

²⁴¹ *Étoile*, S. 11f.

²⁴² Ebd., S. 13.

Das Exil, in das sich die ältere Frau begeben muss, ist also vorrangig Resultat eines äußeren Zwangs; es sind die externen Umstände, maßgeblich geprägt durch den algerischen Unabhängigkeitskrieg und nicht zuletzt – das verdeutlicht das weiter oben angeführte Zitat Esthers – die Tatsache, dass die Familie jüdisch ist, die ein Verlassen des Landes ihrer Vorfahren erforderlich macht. Als algerische Jüd/innen französischer Nationalität, das wurde anhand der historischen Betrachtungen deutlich, müssen die in Algerien verbleibenden Familienmitglieder in der Zeit des Unabhängigkeitskrieges potenziell Gefahr für Leib und Leben fürchten, sodass die Exilierung vor allem mit dem Ziel einer Sicherung der persönlichen Existenz erfolgt.

Étoiles Migration beginnt im Zug von Tlemcen nach Algier, sie hat hingegen das Gefühl, ihre Heimatstadt entferne sich von ihr:

Enfin il part [le train, M.A.], je vois Tlemcen comme si ça s'en allait à travers une vitre, ma ville glisse, on dirait qu'elle s'enfuit, c'est pas moi je m'en vais, que dans ma tête, en fait je reste toujours là-bas sans quitter ma ville, mais c'est elle, ma ville, qui me quitte, c'est la ville qu'elle fuit elle-même derrière la vitre du train, insensible, c'est ma ville, je la vois plus.²⁴³

Wenn Étoile auch offenbar ihre Heimat verlässt, so veranschaulicht dieses Zitat, dass die Bewegung eine rein physische ist, während sie in Gedanken für immer dort bleiben wird, die Migration also geistig nicht vollzieht. Das Zitat zeigt indessen auch ganz deutlich, dass der Protagonistin etwas verloren geht – und dabei handelt es sich nicht nur um eine Stadt mitsamt der sie umgebenden Berge, sondern um nicht weniger als ihr Leben (*ma vie*). Der Verlust, den die ältere Frau erleidet, ist für sie ganz klar ein Komplettverlust ihrer bisherigen Existenz, im wahrsten Sinne des Wortes ein Lebensbruch. Sie entfernt sich dabei auch von der Quelle ihres Lebens, bedeutet doch der Name der Stadt, Tlemcen, auf Arabisch „Quelle“ (*source*).²⁴⁴

Die Folgen der Exilierung

Mit dem Verlassen des Zuhauses gerät die Erzählerin und Protagonistin in eine grundlegend prekäre Situation, für deren Umschreibung sich der Begriff *Lebensbruch* durchaus eignet. Um zu verstehen, wie schwierig diese Lage für Étoile ist, muss zunächst hervorgehoben werden, was *Heimat* für sie bedeutet. Die Ankündigung der Exilierung hinterlässt die ältere Frau in einem Schockzustand. Sie versucht zu begreifen, was ihr gerade widerfährt; das Geschehen bleibt für sie jedoch unfassbar:

[...] comme ça, je prends ma valise et je m'en vais, on est pas des voleurs, pourquoi on s'en va comme ça, qu'est-ce qu'on a fait pour qu'on nous traite ainsi, on a toujours vécu ici, je suis née ici, j'ai vécu ici, je me suis mariée ici, j'ai eu des enfants ici, mes enfants ont eu des enfants ici, et on s'en va comme ça, un jour on est là, le lendemain on n'est plus, c'est

²⁴³ Ebd., S. 22.

²⁴⁴ „En arabe, Tlemcen ça veut dire ‚la source‘ et je viens de la source, Tlemcen, ma source chérie, ma poche d'eau.“ Ebd., S. 113.

pas possible, [...] mon mari est mort ici, mes ancêtres sont enterrés ici et je m'en vais comme ça un beau matin, en laissant tout ça, comment faire, à savoir quand je reverrai ma maison, et si je la reverrai [...].²⁴⁵

Algerien, insbesondere die Region um ihre Heimatstadt Tlemcen ist nicht nur der Ort, an dem sich ihr eigenes Leben bislang abgespielt hat, an dem die zentralen Ereignisse ihres Lebens stattgefunden haben – sie wurde hier geboren, heiratete und gründete eine Familie, ihr Ehemann liegt hier begraben. Es ist außerdem der Ort, an dem ihre Vorfahren einst lebten und wo sich deren Gräber befinden; es ist schließlich auch der Ort, wo ihre Kinder eigene Familien gründeten. Étoiles Bindung zu ihrer Heimatregion ist also genealogischer Natur, sie ist hier über die Geschichte ihrer Familie sehr stark verwurzelt und wäre es durch ihre Nachkommen auch über den eigenen Tod hinaus geblieben. Dass die Familie von hier weggeht, bedeutet also einen vollständigen Abbruch dieser genealogischen Verbindung und insbesondere für Étoile eine Entwurzelung. Ihre Geschichte an diesem Ort geht nicht weiter. Über die Erinnerungen an Menschen, die sie in ihrem recht langen Leben gekannt hat, Erinnerungen, die sie mit ihrem Heimatort verbindet, erfährt dieser zudem eine sehr starke emotionale Aufladung.

Kulturelle Gegensätze zwischen Heimat und Exilort

Frankreich als Exilort steht in der Folge auch im Gegensatz zu dieser algerischen Heimat. Noch kurz vor dem Umzug ist Étoile nicht in der Lage, sich vorzustellen, was es damit auf sich hat. Das Land nördlich des Mittelmeers ist für sie ein völlig unbekannter Ort, „France“ ein schier unbegreifliches Wort.²⁴⁶ Nach ihrer Ankunft dort legt Étoile insofern ein für Exilant/innen typisches Verhalten an den Tag, als sie ihren neuen Aufenthaltsort fortdauernd mit der hinter sich gelassenen Heimat vergleicht.²⁴⁷ Direkt nach der Ankunft in Marseille stellt sie zunächst fest, dass der Himmel auf dieser Seite des Mittelmeers anders aussieht:

[...] le ciel, c'est le même et ce n'est pas le même qu'en Algérie, une petite différence. [...] ici on dirait qu'il est un tout petit peu moins bleu, légèrement, légèrement moins, un peu moins de bleu au ciel dans l'air de France. Moi, j'ai l'habitude de voir Dieu dans le ciel d'Algérie, ici en France c'est comme un ciel sans Dieu [...]. Dans la France, au ciel sans Dieu j'arrive. [...] ici le bleu est moins coloré mais fait plus „couleur“, artificielle couleur du bleu ciel France, l'algerien ciel est bleu nature, bizarre différence.²⁴⁸

Mit Frankreich erreicht sie also ein Land, in dessen Himmel es ihrer Wahrnehmung nach keinen Gott gibt. Auslöser für diese Reflexionen ist aber sicherlich nicht die Besorgnis darüber, ob sich der Allmächtige am Firmament zeigt. Vielmehr geht es um ein

²⁴⁵ Ebd., S. 15

²⁴⁶ Ebd., S. 34

²⁴⁷ Vgl. dazu Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

²⁴⁸ *Étoile*, S. 58.

Lebensgefühl, um eine Vertrautheit, die Étoile in der Heimat umgab und die sich auch auf ihre Wahrnehmung der Umgebung auswirkte, und verdeutlicht einmal mehr die emotionale Bedeutung der Heimat. Dementsprechend zeigt das Zitat ihr großes Misstrauen, ihre Skepsis gegenüber dem neuen – oder neu zu beginnenden – Leben. Zusätzlich verweist auch die Behauptung, die Farbe des Himmels wirke künstlich, eher darauf, dass das Land, über dem dieser so aussieht, nicht ihre Heimat werden wird. Es ist nicht der ihr natürliche Ort, ihre natürliche Heimat, sondern – wenn überhaupt – eine artifizielle Heimat; es wird notwendig sein, sich hier künstlich ein Zuhause zu schaffen.

Die Begegnung mit Frankreich ist in erster Linie ein Zusammentreffen mit einer völlig anderen Kultur. In dem europäischen Land gibt es viel mehr Menschen, das Leben ist schneller, teurer und vor allem gekennzeichnet durch den technischen Fortschritt. Die Straßen sind hier nicht wie in Algerien für die Menschen gemacht, sondern für die Autos, das heißt für Gegenstände, die keinen „Atem“ (*souffle*) haben. Sachen scheinen einen höheren Stellenwert zu genießen als Leute. Das wirkt auf die aus Algerien stammende Frau immer wieder äußerst befremdlich.²⁴⁹ Und so verwundert es auch nicht, dass sehr schnell die Frage aufkommt, wo denn eigentlich das Zuhause ist:

[...] ce n'est pas chez moi, où c'est vraiment chez moi, va savoir, où c'est chez toi Étoile, c'est ,là' ou ,là', précisément, tu ne peux pas dire, [...] naubtebabt je ne peux plus dire ,chez moi' et sans chez soi ce n'est pas une vie [...].²⁵⁰

Mit der Zeit kommt es aber zu einem Aufbrechen der kategorischen Trennung zwischen Heimat- und Exilort, was sich als Eingewöhnung in die neue Umgebung deuten lässt. Das zeigt sich unter anderem daran, dass sich in Étoiles Leben inmitten aller Unterschiede auch ein paar Gemeinsamkeiten zwischen den Lebensgewohnheiten der alten und jenen der neuen Welt abzeichnen. So lernt sie mit ihren Nachbar/innen nicht nur bereits seit langem hier wohnende Französ/innen kennen, sondern auch andere gerade aus Algerien zugezogene Jüd/innen. Sie findet sich in dem neuen Alltag langsam aber sicher zurecht, ihre Lebenslust (*le goût de la vie*) kehrt zurück, was für sie zunächst bedeutet, dass sie Tätigkeiten nachgeht, die bereits in Tlemcen ihren Alltag prägten. Dazu gehört das Backen des eigenen Brotes genauso wie die Vorbereitung des Schabbat:

Je recommence le goût de la vie, je prépare les shabbats, je fais le pain maison, [...] je fais griller les piments, le couscous tous les vendredis soir et la tfina le samedi. [...] Enfin, on se trouve de mieux en mieux dans cette ville où on connaît de plus en plus de Juifs qui viennent aussi d'Algérie. Ils s'habituent comme ils peuvent. C'est bien finalement qu'on a quitté un pays en guerre [...].²⁵¹

Von einem Komplettverlust der Identität kann demnach nicht gesprochen werden.

²⁴⁹ Ebd., S. 120.

²⁵⁰ Ebd., S. 67.

²⁵¹ Ebd., S. 89.

Durch die alltägliche Lebenspraxis, insbesondere durch das Ausfüllen der Rolle der Hausfrau und Mutter, in die sie hineingewachsen ist, durch die Hilfe, die sie ihrer Familie zuteil werden lässt, das Weiterführen eines von der sephardisch-jüdischen Tradition geprägten Alltags mit der Vorbereitung des Schabbat-Essens, dem Einkauf koscherer Produkte oder dem Besuch der Synagoge bleibt sie letztlich sich selbst treu; Étoile bleibt sie selbst.

Exil als Situation

Obwohl die Protagonistin, wie aus dem zuvor angeführten Zitat hervorgeht, mit der Zeit an den Punkt kommt, an dem sie sich – wiederum als Ergebnis eines Vergleichs – eingesteht, dass es gut ist, ein Land verlassen zu haben, das sich in einem permanenten Kriegszustand befindet,²⁵² bleibt der durch den Gang ins Exil entstandene Riss, um es mit den in Kapitel 2.1 wiedergegebenen Worten Edward Saids zu fassen, *unheilbar*. Das Gefühl des Verlusts weicht nicht von ihrer Seite:

J'ai perdu, même si, même si je suis avec mes enfants. C'est vrai, je suis avec eux, c'est l'essentiel, Dieu m'a accordé tout ça. Mais à quoi ça sert si tout ce que j'aimais a disparu?²⁵³

Das frühere Leben ist mit all seinen Facetten unwiederbringlich verloren, der Verlust ist durch nichts zu kompensieren. Sichtbar wird dies innerhalb der Diegese insbesondere durch die vielen parallel ablaufenden Szenen, aufseiten des erzählerischen Stils durch die Vermischung von Satzfragmenten, die Erlebnisse aus der erzählten Gegenwart darstellen, mit solchen, die Vergangenes berichten:

[...] quittant l'aéroport, je vois et revois, je vois où je suis née plutôt que le pays de France. Je vois Nédroma dans ma tête. Je la revois, sur la route de Nemours en allant vers le Maroc, les Arabes berbères sont là, au bas de la montagne ou dans la montagne, massive, la grande vallée, Élie me demande si je vais bien, fais attention dit Esther [...]²⁵⁴

Die erste Begegnung mit Frankreich ist gleichsam ein Wiedersehen mit der alten Heimat. Statt der südfranzösischen Landschaft und den Vororten Marseilles sieht Étoile die Gegend um ihren Geburtsort Nédroma. Auf der Straße, die den Flughafen mit der europäischen Küstenmetropole verbindet, entsteht in den Gedanken der Geflüchteten das Bild der Straße, die vom algerischen Nédroma aus nach Marokko führt. Während ihr Sohn Élie sie nach ihrem Wohlergehen fragt und Esther ihren Bruder zur Vorsicht im Straßenverkehr gemahnt, sieht die Mutter die dort lebenden Berber vor dem Panorama der massiven Berge und Täler ihrer Heimat. Solche und ähnliche Szenen durchziehen den gesamten Roman. Die erzählte Welt spaltet sich auf in eine reale Welt und eine

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd., S. 165.

²⁵⁴ Ebd., S. 60.

Welt der Erinnerungen. Étoile lebt parallel in beiden Welten. Sie nimmt einerseits das aktuelle Geschehen wahr, erlebt andererseits aber in Gedanken Situationen und Wege aus ihrem früheren Leben noch einmal. Die Bilder des aktuellen Geschehens, der gegenwärtigen Realität werden von den Bildern der Erinnerung überlagert. Es handelt sich hierbei um eine Selbstverdoppelung – Étoile lebt gleichzeitig im gegenwärtigen Hier und in einem vergangenen (wenn auch durch das geistige Zurückrufen aktualisierten) Dort, sie ist hin und her gerissen zwischen diesen beiden Ebenen, die sowohl zeitlich wie auch räumlich auseinander liegen. Die Protagonistin bringt diese beiden Dimensionen gedanklich zusammen, sie lebt in beiden Welten, und das bedeutet, dass sie – in der bereits an anderer Stelle erwähnten Terminologie André Acimans – doppelt ist. Alles in allem zeigt Étoile also mit dem Schmerz des Abschieds, des Gefühls eines großen Verlusts und der Zerrissenheit zwischen Heimat- und Exilort genau die Symptome, die in Kapitel 2.1 dieser Arbeit als für Exilant/innen typisch herausgestellt wurden.

Ferner ist das doppelte Sehen so zu verstehen, dass sie sich in ein *inneres Exil* begibt: Étoile sieht die Landschaft ihrer Heimat vor einem inneren Auge, nimmt weder die aktuell sichtbare Gegend aktiv wahr, noch beteiligt sie sich an den Gesprächen im Auto; sie hat sich vielmehr in sich selbst zurückgezogen. Dieses innere Exil beginnt im Grunde bereits mit der Ankündigung des Verlassens der Heimat durch ReINETTE, nach der sich die Seniorin allein (*seule*) fühlt und in Gedanken ihr Leben in Tlemcen Revue passieren lässt,²⁵⁵ und setzt sich dann im gesamten Romanverlauf fort.²⁵⁶ Der Exilort im Inneren ist zudem der Ort, an dem die Geflüchtete die aktuellen Ereignisse des neuen Lebens in Frankreich reflektiert, an dem sie versucht, zu verstehen und zu bewerten, was ihr und ihrer Familie zustoßt. Eine besondere Funktion nimmt in dieser Hinsicht das Gebet ein, welches die Jüdin regelmäßig praktiziert und auf das nachfolgend noch ausführlicher einzugehen sein wird. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass der Rückzug in ein inneres Exil Étoile die Möglichkeit bietet, angesichts des unheilbaren Risses weiterzuleben.

²⁵⁵ Ebd., S. 15f.

²⁵⁶ Vgl. dazu etwa auch eine Szene, in der Esther ihr den Brief vorliest, in dem vom Verkauf ihres Hauses die Rede ist. Dadurch wird sich Étoile des unwiederbringlichen Verlusts bewusst und begibt sich umgehend wieder in die Erinnerungen an ihr früheres Leben; ebd., S. 78f.

3.1.3 Der Glaube an Gott als Grundlage für ein Weiterleben

Einige Äußerungen der Ich-Erzählerin in *Le livre d'Étoile* verweisen direkt auf *jüdisches Exil* als Identität stiftendes Narrativ. Eine Auswahl entsprechender Textstellen sei hier in Kürze wiedergegeben:

[...] les Français qui reviennent d'Algérie en France, eux, reviennent vraiment, et sont chez eux, nous ne sommes pas chez nous, quand donc serons-nous chez nous, peut-être jamais, *l'année prochaine à...*²⁵⁷

[...] où on peut aller, nous les Juifs, comme des voyageurs, d'un port à l'autre [...].²⁵⁸

[...] les Français savent où ils sont et où ils vont, et les Algériens la même chose, ils savent où ils sont et où ils vont. Mais, de nous, de nous-mêmes, nous-mêmes qu'est-ce qu'on sait? [...] On est là, c'est vrai, on est là, d'accord, maintenant, on est là, mais demain et après-demain, va savoir [...].²⁵⁹

Bestimmte sich die jüdische Identität der Protagonistin in Tlemcen noch maßgeblich durch alltägliche Gewohnheiten wie etwa die Vorbereitung des Schabbat, den Einkauf koscherer Produkte oder den Besuch der Synagoge, so machen die hier angeführten Zitate deutlich, dass Étoile ihr Judentum – wohlgemerkt nach der Exilierung – vor allem über die ständig wiederkehrende Bewegung definiert. Stets kommt dabei die Frage auf, wo denn das Zuhause sei. Über diesen nicht vorhandenen Ort, über die Abwesenheit eines wirklichen *chez soi*, entsteht in den Gedanken der Jüdin eine Abgrenzung von den Anderen – von Menschen, die sie „Franzosen“ nennt und jenen, die in ihrem Duktus „Algerier“ sind. Zudem fällt auf, dass sie sich zu keiner dieser Personengruppen zugehörig fühlt, sondern ihre Identität vielmehr einzig über das Judentum bestimmt. Jüd/innen sind in ihrer Sichtweise also heimatlose Menschen, sind Reisende, die nicht wissen, an welchen Ort es sie in der Zukunft verschlagen wird. Außerdem, das fällt anhand des Vergleichs der zitierten Textstellen ganz besonders auf, sind sie weder Algerier noch Franzosen, sondern bilden eine eigenständige Gruppe von Menschen, die scheinbar im Bereich der Identität nichts mit den beiden zuvor genannten zu tun hat bzw. sich von jenen grundlegend unterscheidet. Um die Ungewissheit der Zukunft zu verdeutlichen, verwendet die Jüdin algerischer Herkunft den Anfang des Pessach-Schwurs, „Nächstes Jahr in...“ (*l'année prochaine à...*) und lässt sein Ende offen. Dort, wo eigentlich „Jerusalem“ stehen müsste, ist eine Leerstelle. Der Spruch wird also dazu verwendet, um die Zweifel bezüglich des zukünftigen Aufenthaltsortes und überhaupt der Existenz einer geographisch bestimmbaren Heimat zu verdeutlichen. Wie bereits dargelegt, findet Étoile bis zum Ende des in *Le livre d'Étoile* erzählten Geschehens kein

²⁵⁷ Ebd., S. 59, kursiv M.A.

²⁵⁸ Ebd., S. 74f.

²⁵⁹ Ebd., S. 146f.

neues Zuhause. „Reise“ (*voyage*) als letztes Wort des Romans verweist auf diesen Sachverhalt; es nimmt gleichzeitig den neuerlichen Umzug der Großmutter mit einem Teil der Familie nach Champigny bei Paris vorweg.²⁶⁰ Außerdem stellt es gerade vor dem Hintergrund der jüdischen Identität der Ich-Erzählerin eine Verbindung zu Heimatlosigkeit – und vor allem der damit assoziierten Wurzellosigkeit – als gängigem Topos des jüdischen Exils her.

Étoile als Hiob?

Obwohl *Le livre d'Étoile* nicht als Adaptation des biblischen Hiob-Stoffes gekennzeichnet ist und Ben Aych vermutlich auch nicht das Ziel einer Neubearbeitung verfolgte, sind doch einige Parallelen zwischen den beiden Texten erkennbar. Aufseiten der Diegese lassen sich zunächst vor allem die Hiobsbotschaften wiedererfinden. Dazu übernehmen die Töchter die Funktion von Botinnen, sind sie es doch, die Étoile mit den Unglücksnachrichten konfrontieren. In Form einer ersten Botschaft teilt Marie ihrer Mutter mit, dass sie Tlemcen verlassen muss. Dadurch verliert diese zunächst, wie bereits an anderer Stelle geschildert, ihre komplette Existenz – ihr Zuhause, den damit verbundenen materiellen und immateriellen Besitz, sowie ihre Heimatstadt als Ort der Erinnerungen, die sie ihr gesamtes Leben lang begleitet haben. Esther ist es dann, die die Seniorin über die bevorstehende Emigration nach Frankreich informiert. Durch diese zweite „Hiobsbotschaft“ wird der alten Dame ihr Land genommen; sie bedeutet darüber hinaus einen Weg ins Unbekannte, beraubt sie also gleichermaßen einer gesicherten Zukunft.

Genauso wie die Figur des biblischen Hiob wird auch Étoile vor Prüfungen gestellt. Als solche müssen zunächst die Inhalte der „Hiobsbotschaften“ gelten, also der Aufruf zum Fortgehen aus Tlemcen als erste und aus Algerien als zweite Heimsuchung. Auf eine weitere Probe wird die Fünfundsechzigjährige durch die Wahl des Verkehrsmittels gestellt, denn sie ist wider ihre Abneigung gegen moderne Fortbewegungsmittel dazu gezwungen, das Mittelmeer im Flugzeug zu überqueren – für die Großmutter eine Herausforderung, die fast ebenso schwer zu sein scheint wie das Verlassen des Hauses in ihrer Heimatstadt und durch die die Emigration grundsätzlich infrage gestellt wird, ja gar zu scheitern droht. Eine vierte Schwierigkeit kann schließlich nach der Übersiedlung in der Notwendigkeit gesehen werden, sich in dem neuen Land zurechtzufinden, sich hier ein neues Leben aufzubauen.

Die genannten Schritte als Prüfungen zu lesen, erscheint deshalb möglich, weil jeder

²⁶⁰ Ebd., S. 191. Dieser Umzug wird, wie bereits an anderer Stelle beschrieben, in *Le voyage de Mémé* geschildert.

für sich Étoile vor ein existenzielles Problem stellt, denn jeder einzelne bedeutet eine fundamentale Veränderung ihres Lebens. Sie besteht die Prüfungen letztendlich nur deshalb, weil sie stets über das für sie zum jeweiligen Zeitpunkt Vorstellbare hinausgeht, immer wieder die Grenzen der eigenen Fähigkeiten, dessen, was für sie gleichermaßen erträglich und machbar scheint, überwindet. Ist es für sie im einen Moment noch gänzlich unvorstellbar, Tlemcen zu verlassen, aus Algerien zu emigrieren, ein Flugzeug zu besteigen, tut sie das im nächsten Moment doch, freilich nicht ganz aus eigenem Willen.

Zweifeln... Und Glauben!

Angesichts des Leids, welches Étoile im Zusammenhang mit dem Gang ins Exil zustößt, beginnt sie jedoch, für sie lange Zeit grundlegende Wahrheiten infrage zu stellen. Das beginnt mit scheinbar einfachen, alltäglichen Sätzen wie „Qu'est-ce qu'on a fait pour mériter ça?“²⁶¹ und führt zu einem grundsätzlichen Anzweifeln der Existenz Gottes und seiner Macht über ihr Leben genauso wie das ihrer Familie:

Mais est-ce que Dieu veille vraiment sur nous en ce moment précis? De nous avoir jetés comme ça, même si c'est un très bel hôtel, je ne crois pas, Dieu n'est peut-être plus avec nous depuis qu'on a quitté l'Algérie. Dieu n'aime pas que l'on quitte son pays.²⁶²

In Momenten wie diesen zeigt Étoile die Seite von Hiob dem Rebell, hat doch auch er angesichts des ihm zugefügten Leids die Rechtmäßigkeit des göttlichen Willens, der göttlichen Vorsehung angezweifelt, freilich nur, um letztendlich seinem Glauben treu zu bleiben und die Macht und Gerechtigkeit Gottes zu akzeptieren. Folglich müssen Étoiles Reaktionen ebenfalls als vorübergehende Infragestellung der Theodizee gedeutet werden. Was Étoile zustößt, bringt sie – genau wie Hiob – dazu, das Leben zu verdammen:

[...] j'ai envie d'envoyer tout promener quelquefois, tellement ça me dégoûte cette vie ballottée [...], pourvu que je meure au plus vite et qu'on en finisse. Allez tais-toi Étoile, ne dis pas ça, ni pour toi ni pour tes proches, et surtout devant le monde et devant Dieu. Il t'entend [...].²⁶³

So wie die biblische Figur verflucht Étoile das Leben, das ihr in Gestalt des Heimatverlusts so viel Schmerz gebracht hat, und sehnt ihr Ende herbei. Gleichwohl ist hier entscheidend, dass es in ihren Reflexionen unmittelbar danach zu einer Art Selbstkorrektur kommt. Der Glaube daran, dass Gott sie hört, der offenbar um Vieles stärker ist als ihr Zweifel, führt dazu, dass sie eigenständig von diesen Gedanken Abstand nehmen kann und neuen Lebensmut gewinnt. Die religiöse Überzeugung sichert somit ihr Überleben,

²⁶¹ Ebd., S. 74.

²⁶² Ebd., S. 82f.

²⁶³ Ebd., S. 147.

sie verhindert, dass die Jüdin in schwierigen Momenten aufgibt; durch sie werden Selbsterhaltungskräfte der alten Frau aktiviert und gestärkt. Sie schöpft neue Kraft aus der jüdischen Tradition, als deren Teil sie sich sieht, und ihrem Gottvertrauen.

In seiner Bedeutung für die Absicherung des Überlebens nicht zu unterschätzen ist des Weiteren die besondere Funktion des Gebets. Étoile äußert darin zwar auch alltägliche Bitten; ganz entscheidend ist aber die Tatsache, dass es sich bei ihren Gebeten um Zwiegespräche mit Gott handelt. Aus der Anrufung Gottes und dem Dialog mit ihm gewinnt sie einerseits Hilfe in schwierigen Situationen und andererseits Trost gegen das Leiden. Gleichzeitig haben diese Gespräche auch eine reinigende Wirkung für sie, ähnlich einer Katharsis; sie wirken komplett befreiend von den Lasten des Alltags.²⁶⁴ Beten ist für sie gleichbedeutend mit Leben und umgekehrt:

Pour moi, prier c'est comme vivre, et vivre c'est comme prier, identique, prier c'est vivre.²⁶⁵

Folglich wird das ganze Leben zu einer Art Dialog mit Gott. Aus diesem Dialog bezieht die Jüdin die Kraft, sich mit dem durch den Weggang aus der Heimat verursachten Leid zurechtzufinden und nicht aufzugeben – sie erhält Lebenskraft: Étoile findet zurück zu dem Gedanken, nach dem ihr Dasein dem göttlichen Willen entspringt, und zwar genauso wie die schmerzhaften Prüfungen, die sie zu bewältigen hat.

Genau das ist Gegenstand der Theodizee, so wie sie die Bibel anhand der Hiobsgeschichte illustriert. Unvorhergesehene Ereignisse treten ein und verändern das Leben des Menschen grundlegend; damit verbunden sind große Entbehrungen und unter Umständen großer Schmerz. Will die vor einer derartigen Herausforderung stehende Person überleben, so muss sie sich an diese Umstände anpassen bzw. muss darauf reagieren. Hiob hilft dabei sein Glaube an Gott und das Vertrauen in die Richtigkeit von dessen Entscheidungen; durch den Glauben wird sein Tun ausgerichtet. Ebenso hilft ihre religiöse Grundüberzeugung Étoile, sich mit dem für sie schlimmen Geschehen zurechtzufinden und die Herausforderung der Übersiedelung nach Frankreich und des Aufbaus eines neuen Lebens zu meistern. Insgesamt betrachtet nimmt die Protagonistin also die Position von Hiob dem Dulder ein, denn sie fügt sich in das ihr auferlegte Schicksal, sie nimmt es als gottgegeben an. Erst dadurch wird es für sie möglich, sich an die neue Situation anzupassen. Dies ist gleichbedeutend mit einem persönlichen Wachstum: Die Seniorin geht über ihre eigenen Fähigkeiten und – geographisch formuliert – über ihre eigene Heimatregion hinaus.

Daran zeigt sich auch die Parallele zur Deutung der Hiobsgeschichte in den Schriften

²⁶⁴ Ebd., S. 135ff.

²⁶⁵ Ebd., S. 145.

Hermann Cohens, die bereits an anderer Stelle erläutert wurde.²⁶⁶ Nach Ansicht des jüdischen Philosophen führt Exil als Leiderfahrung zur Weiterentwicklung des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Unter diesem Blickwinkel kann auch die Standhaftigkeit Étoiles betrachtet werden: Sie gibt ihren Glauben trotz des Schmerzes nicht auf, tritt vermittels ihrer Gebete weiter mit dem Schöpfer in Kontakt, obwohl sich die äußeren Umstände fundamental ändern. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass sie Gott nicht nur als ein übernatürliches Wesen wahrnimmt, sondern durchaus erkennt, dass diese Kommunikation auch ein Zwiegespräch mit ihr selbst ist und ihr dazu dient, Kraft zu finden, um mit den Herausforderungen umgehen zu können.²⁶⁷ Die Weiterentwicklung des Verhältnisses zu Gott ist in diesem Fall also vor allem eine Weiterentwicklung ihres Verhältnisses zur Welt. Das Gebet als Gespräch hilft der Jüdin, die neuen Erfahrungen einzuordnen und ist dadurch Grundlage für ihren persönlichen Fortschritt.

Étoiles Exemplarität

Über die Bedeutung ihres Namens, *Stern*, wird Étoile gleichzeitig zu einem Symbol. Sie selbst bemerkt:

[...] l'Étoile de David [...], les Juifs ont mon prénom comme insigne, je m'appelle l'insigne des Juifs pour ainsi dire, je me nomme l'insigne de tous les Juifs, comme leur Étoile [...]²⁶⁸

Die Jüdin deutet also selbst auf eine Parallele zwischen ihrem Namen und dem Symbol der Religion hin, der sie angehört. Durch die Herstellung dieser Verbindung wird die Geschichte nunmehr in einer anderen Art und Weise lesbar: Étoile wird gewissermaßen zu einer Personifizierung aller anderen im Zuge der Unabhängigkeit ausgewanderten algerischen Jüd/innen französischer Nationalität. So wie die Seniorin haben die meisten unter ihnen in Form eines regelrechten Exodus das Land verlassen. Étoile steht dementsprechend beispielhaft für das Leiden, das diesen Menschen durch den Gang ins Exil entstanden ist. Daneben gewinnen auch andere Aspekte, die bereits zuvor erläutert wurden, nun eine neue Bedeutung, so zum Beispiel die Zerrissenheit der Exilierten zwischen den beiden Welten des Heimat- und des Exilortes. Étoiles Gespaltenheit steht gleichermaßen für die Zerrissenheit der anderen jüdischen Menschen, die das maghrebische Land verlassen haben. In diesem Sinne wird das Buch *Le livre d'Étoile* über die Darstellung eines Einzelschicksals hinaus gehoben; es repräsentiert vielmehr – in fiktiver Form, aber mit einem realen Kern – die Geschichte des algerischen Judentums, insbesondere seines Exodus und seiner Ankunft in der Gesellschaft des französischen

²⁶⁶ Vgl. Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit.

²⁶⁷ *Étoile*, S. 135ff.

²⁶⁸ Ebd., S. 66.

Hexagons. Der letzte Teil der Geschichte der Jüd/innen Algeriens wird hier anhand einer beispielhaften Erzählung sichtbar und erlebbar. Außerdem lässt sich über diese Exemplarität auch eine Verbindung zur Hiobsgeschichte herstellen. So wie Hiob stellvertretend für die Menschheit an seinem Unglück leidet, so wird Étoiles Leiden durch die Erzählung zu einem stellvertretenden Leiden – im Sinne eines repräsentativen Leidens – für das algerische Judentum und kann darüber hinaus in Bezug auf ihr Meistern des Unglücks auch ein Lehrbeispiel für viele andere Menschen sein, ein Moment der Identifikation und ein Quell, aus dem sie neue Kraft schöpfen.

Zur Auswahl des Hiob-Motivs

Im Rahmen dieser Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass in *Le livre d'Étoile* ein für das algerische Judentum typisches Schicksal dargestellt wird. Die Protagonistin zeichnet sich zu Beginn des erzählten Geschehens vor allem durch ihre starke Verwurzelung in ihrer maghrebinischen Heimatregion aus, die wiederum nicht zuletzt durch die enge Verbindung der Ich-Erzählerin zur jüdischen Tradition und zum jüdischen Glauben geprägt wird. Mithilfe des Glaubens gelingt es ihr in der Folge, die mit der Emigration verbundenen Herausforderungen und Prüfungen zu bewältigen. Dadurch drängt sich ein Vergleich mit der Figur des biblischen Hiob geradezu auf. Zwar identifiziert sich Étoile nach dem Verlassen ihres Herkunftsortes im Bewusstsein des endgültigen Verlusts des Zuhauses gerade über die Heimatlosigkeit als Jüdin, stellt also einen Bezug zwischen Judentum und dem Umherwandern her, durch den eine Assoziation mit der Figur des *Juif errant* und dem damit verbundenen Motiv jüdischer Wurzellosigkeit einleuchtet. Dahingehend ist auch der Sachverhalt zu nennen, dass das letzte Wort des Romans „voyage“ lautet, also auf eine fortgesetzte Heimatlosigkeit verweist. Dennoch erscheint der Verweis auf die Hiobsgeschichte vor dem Hintergrund der Frömmigkeit der Seniorin ungleich naheliegender, bildet doch die aus ihrem Gottesglauben resultierende religiöse Praxis, insbesondere in Form des Gebets, eine Überlebensstrategie sowie den Ausgangspunkt für eine persönliche Weiterentwicklung. Dadurch rückt die Geschichte Étoiles sehr nahe an die Deutung Hermann Cohens. Außerdem repräsentiert das Leiden der Protagonistin am Exil – vergleichbar mit der Darstellung des Leidens Hiobs als exemplarisches Leiden für die Menschheit durch den jüdischen Philosophen – beispielhaft das Leiden der algerischen Jüd/innen am Exil. Hingegen scheint das Bild vom *Volk des Buches*, so wie es in Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit vorgestellt wurde, in dem Roman keine Rolle zu spielen.

3.2 Annie Cohens *Le Marabout de Blida*: Von der Schwierigkeit des Loslassens

Unter den drei hier zu besprechenden Autor/innen ist Annie Cohen sicherlich die bekannteste; darauf deutet unter anderem die Tatsache hin, dass ihr in der Forschungsliteratur mehr Aufmerksamkeit – im Sinne von exklusiv ihrem Werk gewidmeten Studien – zukommt als den beiden anderen Literaten.²⁶⁹ Die Schriftstellerin wurde 1944 im nordwestalgerischen Sidi-bel-Abbès geboren. Nachdem sie das Land im Zusammenhang mit der Dekolonisierung 1962 verließ, lebt sie seit 1967 in Paris.²⁷⁰ Im Anschluss an ein Studium der Geographie, das sie 1973 abschloss, arbeitete sie zwischenzeitlich für das französische Bildungsministerium, beschloss dann aber, sich dem Schreiben zuzuwenden. Im Wechsel damit widmet sich die Autorin mit der Gouache-Malerei sowie Tusche-Zeichnungen, unter anderem auf Schriftrollen, wie auch anderen Kunstformen.²⁷¹ Inzwischen hat sie, angefangen mit ihrem ersten Werk, *La Dentelle du Cygne* von (1979), weit über zwanzig Bände verschiedenster literarischer und künstlerischer Genres wie Kurzgeschichten, Erzählungen, Romane, Gedichtbände, ein Theaterstück, immer wieder auch gemeinsam mit Veröffentlichungen ihrer Zeichnungen, herausgebracht. Für ihr Werk wurde Annie Cohen mehrmals ausgezeichnet, darunter 1993 als *Chevalier de l'ordre des Arts et Lettres*. Für *Le marabout de Blida* erhielt sie den *Grand Prix Thyde Monnier de la Société des Gens de Lettres* und den *Prix Tropiques*.²⁷²

Statt des Erzählens von Geschichten steht im Zentrum von Cohens literarischem Schaffen der Akt des Schreibens. Wichtigstes Anliegen der Literatin ist dabei das Füllen von Leerstellen, welche die sowohl im Alltag als auch von Schriftsteller/innen genutzte Sprache ihrer Auffassung nach prägen. Die in Algerien geborene Autorin empfindet Sprache als Mangel (*manque*): Aufgrund der Begrenztheit der Sprache als wichtigstem Ausdrucksmittel Literaturschaffender befänden sich letztere gleichsam vor einem Loch.²⁷³ Cohen versucht dieses Loch nach eigener Aussage durch den von ihr geschaffenen Text zu füllen. Voraussetzung sei jedoch, dass sie zunächst eine zur herkömmlichen Sprache alternative Ausdrucksform finde. Die Zeichnungen ermöglichen der Schriftstellerin in dieser Hinsicht eine Annäherung an den literarischen Schaffens-

²⁶⁹ Vgl. dazu die bereits in Kapitel 1 dieser Arbeit vorgestellten Arbeiten von Chawaf 1992; Bosshard 1995; Bénayoun-Szmidt 2004.

²⁷⁰ <http://www.m-e-l.fr/annie-cohen.ec.760>; Zogr. 27.1.15, 17:18. Das Jahr ihrer Übersiedelung wird in der Sekundärliteratur nicht genannt. Es findet sich aber in *Géographie des Origines* (2010), *Géographie*, S. 11, welches durch den Verlag als Autobiographie gekennzeichnet ist; Vgl. <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Haute-Enfance/Geographie-des-origines>, Zugriff 20.3.15, 13:05 Uhr. Die Geschichte ihrer Familie, insbesondere den Tod ihrer Mutter, verarbeitet Cohen auch in *Bésame Mucho* (1998).

²⁷¹ <http://www.m-e-l.fr/annie-cohen.ec.760>; Zogr. 27.1.15, 17:18.

²⁷² Vgl. ebd.

²⁷³ Chawaf 1992, S. 248ff.

prozess. Auf diese Weise wird das Schreiben zu etwas Ganzheitlichem, gewinnt an Tiefe, denn es verbindet alle Teile des Körpers und des Selbst, sodass es nur nachvollziehbar erscheint, dass es Annie Cohen nicht nur darum geht, Buchstaben niederzuschreiben oder Geschichten zu erzählen. Schreiben biete ihr vielmehr die Möglichkeit, aus dem Inneren heraus einen zutiefst persönlichen Ausdruck zu finden.²⁷⁴

Mehr als von jedem anderen Bestandteil ihrer Identität, so die Schriftstellerin, sei sie durch ihre Zugehörigkeit zum Judentum geprägt:

Je me sens constituée par le judaïsme. [...] Avant d'être femme, avant tout, je suis juive, c'est une identité physique, culturelle, historique. C'est ma terre et je suis sans terre.²⁷⁵

Diese jüdische Identität, die für Cohen nicht nur einen kulturellen, historischen Charakter hat, sondern eine zutiefst körperliche Identität – das heißt so wie andere angeborene körperliche Merkmale wie bspw. Augen-, Haar- oder Hautfarbe unabänderlich – ist, existiert vor allen anderen Konstituenten ihrer Persönlichkeit und ist darüber hinaus vergleichbar mit einer Heimat, mit einem „Mutterboden“, auf dem alle anderen Identitätsanteile gedeihen. Gleichzeitig sei sie als Jüdin (und Schriftstellerin) heimatlos. Ihr Judentum ist für sie nicht nur deshalb ein Mangel, weil es ihr weder einen religiösen Glauben noch einen geographischen Heimatort bietet, sondern auch durch das im Judentum bestehende Verbot der Repräsentation, welches Schreiben und Zeichnen normalerweise unmöglich mache – dadurch also, dass sie aus der Perspektive dieser Religion gegen Gesetze verstoße. Diesen Mangel vergleicht die in Algerien geborene Jüdin mit einem Loch (*trou*), vor dem sie gelegentlich stehe.²⁷⁶ Mithin bestimmen ihre jüdische Identität und ihre Betätigung als Schriftstellerin Cohens Ausgangsposition auf gleichartige Weise. Das Ausfüllen des Loches als Antwort darauf erfolgt durch den ganzheitlich verstandenen Akt des Schreibens. Die dabei entstehenden Texte nähmen oftmals die „Intensität eines Gebets“ (*l'intensité d'une prière*) an, in dem der Geist (*esprit*) reifiziert werde.²⁷⁷ Schreiben ist für Cohen gleichzusetzen mit einer Bewegung nach vorn; es ist vergleichbar mit einem Weg, den sie geht. Der Akt des Schreibens ist somit nicht mehr lediglich ein graphischer Vorgang, sondern er ist nunmehr *geo-graphisch*:

Pour moi, l'écriture c'est graphique, je dirais, c'est géographique.²⁷⁸

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Ebd., S. 253.

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd., S. 251.

²⁷⁸ Ebd., S. 254.

3.2.1 *Le marabout de Blida* – Eine kurze inhaltliche Einführung

Im Zentrum von *Le marabout de Blida* steht der Bericht einer Frau, die als autodiegetische Erzählinstanz von einer Begegnung berichtet, die ihr Leben völlig verändert. Die Ich-Erzählerin, die ihren Namen an keiner Stelle des Romans nennt, stammt aus einer jüdisch-algerischen Familie; sie wurde in Sidi-bel-Abbès geboren. Als Französin ist sie zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit der früheren französischen Kolonie in das Land der grünen Wiesen (*pelouses verdoyantes*) gezogen. Allein, es blieb nicht bei der Übersiedelung, die Erzählerin deutete sie zu einer regelrechten Konversion zum Norden (*conversions nordiques*) um, durch die sie zu einer „guten französischen Französin“ (*bonne Française de France*) wurde, also einem Übertritt, der keineswegs nur geographisch zu verstehen ist, sondern offenbar viel grundlegendere/tiefer liegende Teile ihrer Identität betraf.²⁷⁹

L'intérieur même de mes entrailles avait opté pour un [...] autre pays [la France, M.A.]; tout ce qui me rappelait de près ou de loin les latitudes méridionales était à vomir.²⁸⁰

Aus dem tiefsten Inneren heraus hat sich die Erzählerin und Protagonistin für ein Leben in Frankreich entschieden, sodass Alternativen dazu für sie undenkbar sind. Einen anderen Weg einzuschlagen steht für sie außer Frage. Zusätzlich ist mit der Konversion für die Erzählerin eine Positionierung gegen den geographischen Süden im Sinne einer ablehnenden Haltung verbunden.

Zu Beginn des *récit* lebt die einst Zugewanderte bereits seit dreiundzwanzig Jahren in ihrer Pariser Wohnung und hat – gleichsam im Kontrast zu ihrer Exilerfahrung – ihren Bewegungsradius, zu dem ihre Wohnung, der kleine Park (*square*) vor ihrem Haus und ein paar Straßen der näheren Umgebung im 13. Arrondissement gehören, ganz bewusst radikal eingegrenzt:

Ma nouvelle carte de géographie, celle que j'avais embrassée et dont le pourtour était bien délimité, semblait convenir à merveille à mes histoires d'adoption et d'exil. Par les rues maintes fois arpentées, je me félicitais d'être ici (et d'avoir quitté l'Algérie), n'envisageant pas un seul instant de tisser d'autres parcours, d'autres itinéraires.²⁸¹

Innerhalb ihrer derart stark begrenzten Landkarte weicht sie nicht im Geringsten von den gewohnten Wegen ab. Zwar beglückwünscht sie sich offenbar für die Entscheidung, Algerien verlassen zu haben, und es macht den Eindruck, als wäre ihr die Trennung von dem früheren Leben leicht gefallen. Allerdings kann die soeben beschriebene Einhegung ihres Lebensbereichs nur oberflächlich betrachtet als geographisch gelten, entfaltet

²⁷⁹ *Marabout*, S. 15. Die Bezeichnung „*pelouses verdoyantes*“ findet sich auf S. 36. Eine Inhaltsangabe zu dem Roman gibt Bénayoun-Szmidt 2004.

²⁸⁰ *Marabout*, S. 10. Hinzufügung M.A.

²⁸¹ *Marabout*, S. 22f.

sie doch die Wirkung eines (imaginären) Schutzwalls, der die Erinnerung an ein früheres Leben sowie an damit verbundene andere Bestandteile ihrer Identität fern halten soll. Dabei handelt es sich um ihre algerische Herkunft und ihre Zugehörigkeit zum Judentum – beide gehören zusammen, weil sie mit dem Umfeld zu tun haben, in dem die Erzählerin geboren und aufgewachsen ist: Die Familie, als deren Kind sie zur Welt kam, war jüdisch und algerisch.

Vor diesem Hintergrund muss ihre Kommentierung des Baus einer neuen Synagoge auf der ihrer Wohnung gegenüberliegenden Seite des Parks gelesen werden:

Il a fallu cette maison de prières sur une Bièvre (morte et enterrée) pour rajouter de l'eau à un moulin que je ne voulais plus *du tout* voir tourner. [...] Traverser les allées sombres du jardin pour retrouver un tel lieu risquerait de m'immerger dans une eau encore plus obscure que celle de la Bièvre! Pas question! Le hasard, seul le hasard fait qu'ils ont installé leur barda à deux pas de chez moi [...].²⁸²

Die Bièvre, ein Fluss, der früher das Viertel durchquerte, inzwischen aber zugeschüttet wurde, dient der Ich-Erzählerin als Bild für ihr Judentum. Wie den kleinen Fluss hat sie ihr diesen Teil ihrer Identität bewusst vergraben. Deswegen ist die Eröffnung des neuen Gotteshauses eine große Gefahr für sie, bringt sie doch die Möglichkeit eines Ausgrabens der Schichten, sowie eines damit verbundenen Wiederbelebens ihres, einem verschütteten inneren Fluss gleichenden Judentums mit sich. Die Erzählerin möchte dies um jeden Preis verhindern, denn durch ein Zutagefördern jener Zugehörigkeit würde das Konstrukt ihrer mühevoll errichteten Identität merklich beschädigt. Folglich bezeichnet sie den Bau der Synagoge in der Nähe ihrer Wohnung auch als puren Zufall, der nichts mit ihr zu tun haben kann, ja, sie schmäht das Gebäude mit der pejorativen Bezeichnung als „Kram“ (*barda*), die wie die Verbalisierung einer abwertenden Geste wirkt.

Auf dem Bahnsteig der Pariser *Métro* trifft die einst aus Algerien Immigrierte einen Mann, den sie in der Folge als „Marabut“ (*marabout*) bezeichnen wird, weil er sie besonders – aber nicht nur – wegen seiner Kleidung an einen Heiligen aus ihrer früheren Heimat erinnert. Ein Marabut ist für die in Nordafrika Geborene

[...] un voyant de chez nous, un homme qui reste assis sur les tapis, en tailleur, des heures, à fumer et à boire, une espèce de chéchia sur la tête, une façon d'être dans ses souliers qui, toujours, me fait reconnaître les gens de chez nous: le contrefort écrasé des chaussures montre qu'elles sont parfois utilisées comme des babouches.²⁸³

Eine derartige Beschreibung mutet zunächst belustigend an, scheinen doch die einzigen Tätigkeiten, denen ihr neuer Bekannter nachgeht, Rauchen und Trinken zu sein; daraus geht hervor, dass er in der Sichtweise der Erzählerin keine relevante gesellschaftliche

²⁸² Ebd., S. 22. Hervorhebung A.C.

²⁸³ Ebd., S. 9.

Funktion ausübt. Mit der Gestalt dieses Mannes verbindet sie aber darüber hinaus – und das ist an dieser Stelle wichtiger – etwas Bekanntes: vornehmlich durch seine besondere Art sich zu kleiden erinnert er die Erzählerin an ihre frühere Heimat, weil dieser Stil auch etwas für diese Region Charakteristisches repräsentiert. Besonders die für Bewohner/innen ihrer Herkunftsregion typische Gewohnheit, die Hinterkappe der Schuhe umzuklappen, um sie wie Pantoffeln zu tragen, verstärkt diesen Eindruck. Durch die Verwendung des Ausdrucks „de chez nous“ wird deutlich, dass aufseiten der Erzählerin immer noch eine gewisse Identifikation mit der früheren Heimat besteht; das impliziert gleichermaßen die Verwendung des Pronomens „wir“ (*nous*).

Durch die Begegnung mit dem Marabut wird ein Prozess der Selbstfindung in Gang gesetzt, bei dem die Erinnerung eine zentrale Rolle einnimmt: Die Erzählerin fühlt sich dazu gezwungen, sich mit ihrer Vergangenheit auseinanderzusetzen.

Quand je le voyais, je ne savais pas très bien ce que je voyais, son visage et son corps se démultipliaient, offrant d'autres formes, des paysages, des couleurs, des aubergines, des parfums de mérrou à la sauce tomate, des rondelles de courgettes frites dans une poêle d'huile d'olive [...]. Sa parole me ramenait sous les arcades de la rue Bab-Azoun, à des années-lumière de mes conversions nordiques qui avaient fait de moi une bonne Française de France. J'avais accepté sans mal de le suivre dans la rue, sentant se dessiner sous mes pieds la carte d'une ville commune, aux noms aujourd'hui effacés. Son bagout volubile m'emportait vers les espaces anciens d'une autre vie [...].²⁸⁴

Sein Anblick und seine Art zu reden wirken auf die algerischstämmige Frau als Impuls: Sie wecken in ihr Bilder von anderen Landschaften, die sich vor allem farblich und kulinarisch – und durch die damit assoziierten Gerüche – von der aktuellen Umgebung unterscheiden. Es handelt sich hierbei um den Lebensraum aus einer früheren, längst vergangenen Zeit, ihrer Zeit in Algerien. Der Marabut bewirkt eine gedankliche Reise zurück nach Algier in die *rue Bab-Azoun*. Wenngleich die Erzählerin ihm in Paris folgt, so ist die Karte der Straßen, die sich unter ihren Füßen abzeichnet, eine andere, und zwar diejenige der algerischen Hauptstadt. Die beiden Städte überlagern sich also durch die Erinnerung, für einen Moment sieht die Erzählerin doppelt, bzw. *ist doppelt*.²⁸⁵

Allerdings hat sich das den beiden neu Bekannten aus ihren früheren Leben vertraute Algier in der Zwischenzeit verändert, sodass die ihnen einst geläufigen Namen der Straßen, entlang derer der miteinander zurückgelegte Weg führt, längst verwischt sind. Darin drückt sich das Bewusstsein der Ich-Erzählerin für die Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit, sowie die Unmöglichkeit einer Rückkehr an den bekannten Ort aus, die bereits in Kapitel 2.1 dieser Arbeit unter Bezugnahme auf eine Aussage Jean Améry's dargestellt wurde.

²⁸⁴ Ebd., S. 15.

²⁸⁵ Vgl. dazu den Abschnitt über André Aciman in Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

Zwei Dinge, die sie vom Marabut erhält, befördern den Reflexionsprozess der Protagonistin entscheidend. Dabei handelt es sich zum einen um einen Satz:

Bois le vin de ton tonneau!²⁸⁶

ist das, wozu der wie ein maghrebinischer Heiliger aussehende Mann sie auffordert, womit er sie zu einer Rückbesinnung auf ihre Herkunft, auf ihr „Fass“ (*tonneau*) animiert. Zum anderen übergibt er der Ich-Erzählerin einen Stadtplan von Algier und Umgebung aus dem Jahr 1953, einer Zeit also, in der sie noch in Nordafrika lebte. Mithilfe dieses Plans macht die offenbar überzeugte Französin eine imaginäre Reise, begibt sich gedanklich an Orte, die sie aus dem früheren Leben kennt. Dadurch findet sie Straßen und Plätze wieder, die ihre Kindheit und Jugend prägten, misst die Entfernung zwischen einzelnen Lokalitäten.²⁸⁷ Die Karte ist folglich als Symbol zu betrachten: Weigert sich die Erzählerin auch, physisch in die alte Heimat zurückzukehren, denn das würde ein Verlassen ihres eng umgrenzten Lebensbereiches bedeuten, so ermöglicht es der Stadtplan, diese Heimat *zu ihr* zu bringen.

Für die in Algerien geborene Französin bedeutet die Begegnung aber zunächst vor allem ein Problem:

Le marabout avait semé la zizanie, disloquant sur le carrelage le vase déjà brisé de mes identités.²⁸⁸

Das innere Gleichgewicht und die Ruhe, die die Erzählerin über viele Jahre hinweg so mühevoll hergestellt hat, werden durch die Begegnung mit dem Marabut aufgekündigt. Der Mann maghrebinischer Herkunft stiftet Zwietracht (*zizanie*), die vor allem als ein Ringen der auf diese Weise Verunsicherten mit sich selbst zu verstehen ist. Mehrere Zugehörigkeiten stehen nunmehr im Widerstreit miteinander, namentlich die algerische und die französische. Wie fragil dieses Gleichgewicht war, zeigt der Selbstvergleich mit einer Vase, die bereits zuvor – vermutlich durch die Trennung von der ursprünglichen Heimat und der damit verbundenen Lebensperiode – entzweigegangen war und nun ein weiteres Mal zersplittert. Die Vase gleicht einem Gefäß, in dem die Erzählerin ihre Identität aufbewahrt, in dem sie in all ihren Einzelteilen zusammengehalten wird.

Die Begegnung mit dem Marabut setzt eine Entwicklung in Gang, die sehr schnell dazu führt, dass das, was die in Sidi-bel-Abbès geborene Frau bislang so erfolgreich unterdrückt hat, gleich einem Vulkan aus ihr herausbrechen will:

[...] l'intérieur de mes terres oranaises, espagnoles ou bibliques demande à faire surface.²⁸⁹

Bei dem in tiefen Schichten ihres Inneren Zurückgehaltenen handelt es sich um ihr alge-

²⁸⁶ *Marabout*, S. 9.

²⁸⁷ Vgl. Ebd., u.a. S. 76.

²⁸⁸ Ebd., S. 24.

²⁸⁹ Ebd., S. 25.

risches Erbe, das in der Region um Oran lokalisiert werden kann, gleichermaßen um die spanischen Wurzeln, die die Erzählerin genauso wie viele andere maghrebinische Jüd/innen hat, und schließlich das biblische Erbe, welches sie mit dem Judentum insgesamt verbindet. Das Wissen um diese Zugehörigkeiten dringt nun wieder verstärkt in ihr Bewusstsein. Was sie anfangs noch als Bedrohung wahrnimmt, erfährt jedoch zunehmend Akzeptanz, sodass sie nach einiger Zeit resümierend zugibt:

Le marabout m'avait contrainte [...] à lever un bout du voile noir sur le pays lumineux et fou de ma naissance. [...] Le marabout avait ouvert les portes interdites, celles derrière lesquelles l'irréparable nous menace.²⁹⁰

[...] il me poursuit et me pousse à dire ce que je ne veux pas dire, ce que je ne dois pas dire, ce qu'il ne faut pas dire, pardon, pardon, à vous tous, enfouis sous ma terre, longtemps préservés, enterrés, refoulés²⁹¹

Die Begegnung mit dem Marabut lässt die Wahlpariserin nicht los, die Gedanken, die Erinnerung an ihn verfolgen sie; schließlich fühlt sie sich gezwungen, sich mit ihrer Vergangenheit zu befassen, ob sie es will oder nicht. Dadurch gelangt die Erzählerin an einen Punkt, an dem sie es als Fehler erkennt, ihre Herkunft als Teil ihrer Identität unterdrückt zu haben. Die Bitte um Vergebung, die sie anschließend an die zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit in ihren Gräbern zurückgelassen Toten richtet, bedeutet einen wichtigen Schritt auf dem Weg hin zu einer Aussöhnung mit der Vergangenheit. Schließlich erkennt die Erzählerin ihre nordafrikanische Herkunft an. Symbolisch lässt sich das daran festmachen, dass sie arabische Musik hört, hat sie doch direkt nach ihrer Immigration die Platten mit dieser Musik noch unter der europäischen klassischen Musik versteckt.²⁹² Außerdem erfährt der Versöhnungsprozess dadurch eine Abrundung, dass sie den Marabout zu einem Treffen in dem kleinen Park einlädt, der ja erklärtermaßen das Zentrum ihres Heimatraumes ist.²⁹³ Sie bietet ihm – und über seine Person ihrer Vergangenheit bzw. dem algerischen Erbe – also einen Platz in ihrem aktuellen Leben(sraum) an. Am Ende des hier nachgezeichneten Prozesses steht also die Akzeptanz der algerischen Herkunft und damit verbunden auch des Judentums als unauslöschlichem Teil ihrer Identität.

Der Roman schließt also mit einem Ende der Suche. Darauf deutet zusätzlich die Tarotkarte, die die Erzählerin bei ihrer letzten Begegnung mit dem Marabut zieht: die Welt.²⁹⁴ Diese Karte ist „ein Ursymbol der psychischen Einheit“, bildet den „Höhepunkt der Suche“ und den „endgültige[n] und erfolgreiche[n] Abschluß einer Angelegen-

²⁹⁰ Ebd., S. 102.

²⁹¹ Ebd., S. 103.

²⁹² Ebd., S. 39 und S. 83.

²⁹³ Ebd., S. 113ff.

²⁹⁴ Ebd., S. 153.

heit“,²⁹⁵ im Fall der einst aus Algerien Emigrierten die Versöhnung mit der Vergangenheit und ihrem jüdischen Erbe.

3.2.2 Ein Leben im permanenten Exil

Auch in Cohens Roman können verschiedene Arten des Exils identifiziert werden; wie in dem zuvor besprochenen Werk Gil Ben Aychs handelt es sich hier um Exile beziehungsweise Exilsituationen, die sich auf verschiedenen Ebenen abspielen. Hinsichtlich einer Betrachtung der Exile in chronologischer Reihenfolge ist aus dem Rückblick der Erzählerin zunächst das *geographische Exil* erkennbar, in welches sie durch die Übersiedelung aus der einstigen Kolonie in das Mutterland gelangt. Dabei ist besonders der Unterschied zwischen den beiden Orten, also dem Herkunfts- und dem Zufluchtsort zu erwähnen, stehen sie doch in einem fundamentalen Kontrast zueinander. Bereits die Erinnerungen an das Ferienlager in dem grünen, ruhigen und friedlichen Savoyen, wo sie sich in der Jugendzeit aufhielt, ließ in den Augen der Erzählerin ihr eigenes Frankreich (*ma France*) – damit meint sie das bereits von Konflikten gezeichnete Französisch-Algerien – völlig zerknittert (*toute chiffonnée*), chaotisch (*désordonnée*) und brodelnd (*bouillonnante*) aussehen.²⁹⁶ Das Paris, welches sie nach der Immigration entdeckt, ist dann einmal mehr Repräsentant eines harmonischen, konfliktfreien neuen Lebensraums:

La beauté uniforme, presque monocorde, de Paris avait réussi à niveler les reliefs désordonnés de la Méditerranée. Cette ville, encouragée par une municipalité effrayée par le mouvement, offrait à tous les coins de rue l'image apaisante d'une histoire dominée, sans malheurs apparents – harmonie affichée qui convenait à merveille aux exilés. Rien, ici, ne nous renvoyait au désordre des terres et des conflits au point que les histoires personnelles finissaient par disparaître sous les pavés et les façades lénifiantes. Paris avait ce pouvoir de bercer nos cœurs, de rassasier nos corps troués.²⁹⁷

Im Unterschied zur früheren Heimat ist Frankreich, insbesondere Paris ein friedvoller Ort, der wirkt, als könne hier nichts unerwartetes geschehen. In diesem Sinne hat das Zentrum der *Île de France* eine beruhigende Wirkung und ermöglicht eine Heilung der durch den Heimatverlust entstandenen Wunden. Es bietet aber vor allem die Möglichkeit, die persönliche Geschichte, unter den einheitlichen Fassaden verschwinden zu lassen bzw. zu verdrängen.

Doch der hier herrschende Frieden ist eine oberflächliche Erscheinung, ein Phänomen, das die Außenwelt kennzeichnet, haben die Migrant/innen doch ihren inneren Frieden mit der Übersiedelung einbüßen müssen. Die Wunden heilen nicht so schnell

²⁹⁵ Douglas 1988, S. 134f; Hinzufügungen M.A.

²⁹⁶ *Marabout*, S. 35f.

²⁹⁷ Ebd., S. 105.

wie erhofft, denn das Verlassen ihrer Heimat ist schließlich für diese Menschen eine außerordentlich große Erschütterung (*bouleversement*). Zu schwer wiegt der Verlust beinahe des kompletten früheren Besitzes, der Gräber der Vorfahren und der Erinnerungen an das einstige Leben, sodass die Exilierten in einer bleiernen Stille (*silence de plomb*) mit vor Schock ungläubig offenem Mund (*bouche bée*) verharren.²⁹⁸ Dadurch geraten die Neuankömmlinge schnell in ein weiteres, diesmal *soziales Exil*. Eine entscheidende Rolle spielt hierbei der verspürte Assimilationsdruck:

[...] on s'est faufileés comme on a pu, polis et petites courbettes, digérant seuls le coup de massue qu'on avait reçu sur la tête. Fallait devenir nordique! Apprendre à parler le français de France. Tirer un trait sur les vieilleries [...].²⁹⁹

Am wichtigsten scheint es für die Zugewanderten zunächst, nicht aufzufallen. Das heißt insbesondere, den Schlag, den der Heimatverlust bedeutete, allein zu verdauen. Über den Lebensbruch darf nicht gesprochen, niemand soll damit belastet werden. Wie schwer die erste Zeit in der neuen Umgebung angesichts anderer Sitten und Lebensgewohnheiten ist, illustriert der Verweis auf die kleinen Verrenkungen (*petites courbettes*), die alltäglich notwendig waren. Daneben müssen die alten Lebensgewohnheiten, die nunmehr Trödel (*vieilleries*) zu sein scheinen und sie als Fremde entlarven würden, aufgegeben werden. Die Assimilation ist dementsprechend vor allem eine äußerliche, der exilierten Protagonistin war es wichtig, möglichst nicht als gebürtige Algerierin sichtbar, hörbar, oder spürbar da zu sein. Eine derartige Anpassung ist insofern ein *soziales Exil*, als sie einen Rückzug aus der Gesellschaft der anderen Menschen bedeutet. Sie ist in dieser Hinsicht also gewissermaßen eine Desintegration, die ausgehend von der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe, nämlich jener der zugewanderten algerischstämmigen Jüd/innen, sowie der erwarteten Reaktion auf diese Zugehörigkeit durch das soziale Umfeld entsteht.

Gleichzeitig ist damit die Selbstisolation in einer eigenen inneren Welt verbunden, das bedeutet, der Gang in ein *inneres Exil*. Nur dort können die schlimmen Folgen des Heimatverlusts verarbeitet werden. Folglich spielt sich auch der Identitätskonflikt, der sich für die aus Nordafrika Zugewanderte im Anschluss an die Übersiedelung abzeichnet, vornehmlich auf dieser inneren Ebene ab. Dass es dabei um Probleme der Selbstaffirmation geht, erscheint nach dem soeben Dargestellten nachvollziehbar. Festmachen lässt sich das daran, dass es nach der Ankunft zunächst schwer fällt, „ich“ zu sagen:

Quand je dis on, je veux dire je, mais je ne sais pas encore le dire [...]: mon identité s'est fracturée en optant pour le nord et mon *je* s'est tordu de travers pour mieux être la bonne fille de chez nous.³⁰⁰

²⁹⁸ Ebd., S. 81.

²⁹⁹ Ebd., S. 38.

Infolge der Migration und der erzwungenen Anpassung ist es zu einer Spaltung, zu einem Aufbrechen der Identität der Erzählerin gekommen. Die ungeheure Anstrengung, der Kraftakt, der durch die Übersiedelung notwendig war, die für den Neuanfang unerlässliche Entscheidung für den Norden führte zu einer Deformierung des Ich: Es erschien der neu Angekommenen notwendig, sich zu verstellen, um sowohl den eigenen als auch den scheinbar von der Gesellschaft an sie gerichteten Ansprüchen gerecht zu werden. Auf diese Weise entstand eine doppelte Identität, nämlich eine nach außen affirmierte und eine innere, geheime. Das Infragestellen ihrer Zugehörigkeit durch die frisch aus Algerien Zugewanderte steht damit in enger Verbindung. Sie beschreibt, sie habe zunächst an einem Gefühl der Zerrissenheit zwischen zwei Welten gelitten, verursacht dadurch, dass die Vergangenheit in ihren Gedanken weiterhin präsent war, dass sie den Strich unter das frühere Leben schlichtweg nicht ziehen konnte.³⁰¹ Die Exilierung setzte demnach einen Prozess des Suchens in Gang – des Suchens nach einem Heimatort.

Vor diesem Hintergrund ist die Rückkehr in das frühere Lebenszentrum zu sehen, die die gebürtige Algerierin unternimmt. Sie bemerkt hingegen sehr schnell, dass sich das einstmals so vertraut erscheinende Land komplett verändert, dass das unabhängige Algerien nichts mehr mit dem kolonialen zu tun hat. Dort angekommen, stellt sich ein Gefühl der Entfremdung ein:

[...] l'Algérie de l'indépendance me rendait muette [...]. Je devenais étrangère à ma terre, aux parcours antérieurs, aux itinéraires habituels.³⁰²

Angesichts der Veränderungen, die in dem Land eingetreten sind, fällt es der Erzählerin offensichtlich schwer, sich hier zuhause zu fühlen. Selbst das Gehen entlang einst gewohnter Wege kann dies nicht ändern. Dazu kommt noch ein anderer schwerwiegender Aspekt: Während des Besuchs bricht der Sechstagekrieg zwischen Israel und einigen arabischen Ländern aus. Für die Jüdin wird ihr Aufenthalt in einem muslimischen Land zu einer Herausforderung, denn überall wird um Unterstützung im Kampf gegen den jüdischen Staat geworben:

Plus tard, on entendit de la musique militaire diffusée par haut-parleurs, dans les rues, au moment de la guerre des Six Jours, en 1967, à tue-tête, du matin au soir, pendant que moi, secrètement, je priais pour les miens de la terre d'Israël, espérant le succès de l'armée israélienne [...]. Personne autour de moi ne devait connaître le fond de mes pensées même si personne ne me voulait du mal.³⁰³

Zu jener Zeit in genau dieser Umgebung zu sein, in der den ganzen Tag Marschmu-

³⁰⁰ Ebd., S. 38f. Hervorhebung A.C.

³⁰¹ Ebd., S. 38f.

³⁰² Ebd., S. 49. Auf die Problematik der Unmöglichkeit einer Rückkehr in das frühere Lebenszentrum als Thema des Romans von Annie Cohen verweist auch Bénayoun-Szmidt 2004, S. 24.

³⁰³ *Marabout*, S. 42.

sik über Lautsprecher zu hören ist, bedeutet für die algerischstämmige französische Jüdin, ihre Unterstützung für „die Meinen“ (*les miens*), ihre Hoffnung auf einen Erfolg der israelischen Armee – des jüdischen Staates – für sich behalten zu müssen. Die Kriegssituation führt also – genauso wie nach der Ankunft in Frankreich – auch hier zu einem Rückzug in sich selbst, und in der Konsequenz zu einem Verstecken der eigenen Identität mitsamt der aus dieser heraus verspürten Sympathie für den jüdischen Staat in Nahost. Nun befindet sich die junge Frau ein weiteres Mal in einem *inneren Exil* – und das paradoxerweise genau an jenem Ort, der einst ihre Heimat war. Daraufhin gerät sie erneut in einen Identitätskonflikt. Spätestens jetzt entwickelt sich nämlich das Bewusstsein, dass das alte Zuhause nicht mehr als solches dienen kann, dass die vormalige Heimat unwiederbringlich verloren ist: Mit der Zeit ist ein völlig neuer Ort entstanden. Der Wunsch, in Algerien zu leben, steht in einem unauflösbaren Widerspruch zur Zugehörigkeit zum Judentum. Und so beschließt die Erzählerin, nachhause zurückzukehren:

Il fallait rentrer à la maison. Dare-dare. Mais où était la maison?³⁰⁴

Einhergehend mit ihrer Entscheidung stellt sich umgehend die Frage, wo dieses Zuhause eigentlich sei, und das wirft die Suchende zurück auf ihre Situation vor dem Algerienbesuch. Wieder gerät die Heimatlosigkeit verstärkt in ihr Bewusstsein. Im Zusammenhang mit der Suche nach einem Zuhause kommt kurzfristig auch die Idee einer Rückbesinnung auf das Judentum als Gemeinschaft stetig Wandernder als Mittel in Betracht, um die dauerhafte Abwesenheit eines Zuhauses zu akzeptieren und auf diese Weise die Exilsituation zu bewältigen. Für die Erzählerin kommt aber auch diese Option nicht infrage.³⁰⁵

Angesichts der Unmöglichkeit einer Rückkehr an den Geburtsort schafft sie sich nun mit aller Konsequenz ein neuer Heimatraum:

C'est beau de pouvoir retrouver sa maison de naissance, lui dis-je, la rue de son village, le caveau des aïeux! Ça risque pas de nous arriver! C'est pourquoi je me suis tant attachée à ce square!³⁰⁶

Weil die Verbindung zur Vergangenheit ein für alle Mal abgerissen ist, erscheint die feste Bindung an den kleinen Park und seine nächste Umgebung als einzig sinnvolle Antwort. Anstelle der alten Heimat, zu der konkrete Orte in Algerien wie das Geburtshaus oder die Gräber der Vorfahren gehörten, wird nun der eng abgegrenzte Bereich in Paris mit aller Kraft zur Ersatzheimat bestimmt, und wird in der Folge zu einem Ort, den sie kaum verlässt. Hier wird sie zu einer „abgehärteten Sesshaften“ (*sédentaire en-*

³⁰⁴ Ebd., S. 42.

³⁰⁵ Ebd., S. 43. Dieser Punkt wird hier in aller Kürze genannt, weil darauf in Unterkapitel 3.2.3 noch zurückzukommen sein wird.

³⁰⁶ Ebd., S. 117.

durcie).³⁰⁷ Das 13. Arrondissement von Paris zu verlassen wird von nun an zu einer Frage des Mutes, den sie nicht aufbringt.³⁰⁸

Die von der Erzählerin an den Tag gelegte Sesshaftigkeit muss vor allem als Schutzmaßnahme verstanden werden. Aus einer für sie unerträglichen Situation zieht sie sich zurück in ein erneutes geographisches Exil, diesmal ein frei gewähltes. Offenbar führt die Suche nach Sicherheit dazu, dass sich die Protagonistin selbst hinter den Gitterstäben (*barreaux de fer*) der vor ihrem Haus befindlichen Grünanlage symbolisch wie in ein Gefängnis einsperrt (*s'enfermer*), dass das Viertel also zu einem Ort wird, an dem sie sich selbst festsetzt.³⁰⁹ Als Antwort auf die Zerrissenheit, als Strategie, um die Teile der fragmentierten Identität beisammen zu halten, scheint es für die Erzählerin notwendig zu sein, diese so gut wie möglich einzuschließen.

Demnach begegnen wir in *Le marabout de Blida* einer Frau, die multiple Exilsituationen erlebt, welche sich teils überlagern, teils ineinander übergehen. Aus dem ursprünglichen geographischen Exil, in das sie sich durch die Übersiedelung von Algerien nach Frankreich begibt, entsteht aufgrund der Besonderheit der neuen Lebenssituation – maßgeblich geprägt durch das Leben innerhalb einer Gesellschaft, an die es sich zumindest äußerlich anzupassen gilt, in der also ein sehr starker Assimilationsdruck verspürt wird – ein *soziales Exil*. Letzteres wiederum wird von einem *inneren Exil* überlagert, denn nur in ihrem eigenen Inneren findet sich ein geschützter Raum, in dem das Erlebte verarbeitet werden kann. Eine ähnliche innere Exilsituation entsteht dann für die Jüdin im muslimischen Algerien. Schließlich ist das Erzwingen einer lokalen Heimat sowie die damit verbundene Ablehnung von Bewegungen, die von diesem Ort wegführen, im Zusammenspiel mit der Grenzziehung als eine weitere Form der geographischen Exilierung zu verstehen.

3.2.3 Wurzellosigkeit versus *enracinement*

Das Verhältnis der Erzählerin zu Judentum und Wanderschaft

Wie in *Le livre d'Étoile* wird Exil auch in Cohens Roman an einigen Stellen sehr eng mit dem Judentum in Verbindung gebracht. Als Jüdin ist sich die Erzählerin der besonderen sich aus ihrer Herkunft ableitenden Bedeutung von *Exil* bewusst. So bewertet sie ihre eigene mit dem Verlassen Algeriens entstandene Lage vor dem Hintergrund der

³⁰⁷ Ebd., S. 74.

³⁰⁸ Ebd., S. 51.

³⁰⁹ Ebd., S. 23f.

jüdischen Geschichte anders als die ihres neuen Bekannten, wenngleich beide aus Algerien emigriert sind:

Je l'ai déjà dit, mon exil ne ressemblait pas au sien! On avait déjà connu ça... des exodes... des terres d'arrivée... des terres de départ... Mon espèce nomade, elle vient de la nuit des terres...³¹⁰

Sie selbst sieht sich als Teil einer „nomadischen Spezies“ (*espèce nomade*), die schon oft an Orten angekommen und genauso von dort weggegangen ist, für die der Aufbruch, genau wie die Ankunft – und weiter gedacht natürlich auch die damit verbundene Eingewöhnung an dem neuen Wohnort – eine Routine ist. Indem sie Derartige äußert, stellt sich die Erzählerin selbst in eine Tradition des Denkens über das Judentum, sie zeigt, dass dieses Bild, dieses Verständnis auch in *ihrem* Denken präsent ist, wobei aus dem Text heraus nicht ersichtlich ist, ob sie dabei (eher) auf jüdisches Exil als historisches Phänomen oder als Topos – oder vielleicht gar eine Mischung aus beiden – anspielt.

Angesichts des Heimatverlusts, der sich nach der gescheiterten Rückkehr nach Algerien im Jahr 1967 als endgültig herausstellt, und der sich daraus ergebenden Suche nach Zugehörigkeit habe sie, so berichtet die Protagonistin, in Erwägung gezogen, sich wieder stärker dem Judentum zuzuwenden:

L'idée de renouer avec le peuple juif ne me quittait pas: on naît ici, on meurt ailleurs.³¹¹

Offenbar ist auch in ihrer Vorstellung das Bild präsent, ein fundamental wichtiger Aspekt des Judentums sei gerade die Tatsache, an einem anderen Ort zu sterben als dem Geburtsort, letztlich also keinen immerwährenden Heimatort zu haben.³¹² Dementsprechend überlegt die aus einer jüdischen Familie stammende junge Frau, ob sie aus dieser tradierten kollektiven Migrationsgeschichte Trost beziehen könnte, um sich mit ihrer Heimatlosigkeit abzufinden.

Indessen steht die Zugehörigkeit zu jener durch die stetig wiederkehrende Wanderschaft geprägten Gemeinschaft im Kontrast zum Bedürfnis der jungen Frau, Wurzeln zu schlagen, kommt also für sie nicht ernsthaft infrage. Wie bereits gezeigt wurde, hat sich die Erzählerin entschlossen, einen Ort zu ihrer Heimat zu machen und sich dort zu verwurzeln, nämlich den zuvor beschriebenen sehr begrenzten Radius im 13. Arrondissement von Paris; eine Entscheidung, die mit einer Ablehnung der scheinbar typisch jüdischen Normalität des ewigen Umherwanderns korreliert.

³¹⁰ Ebd., S. 120.

³¹¹ Ebd., S. 43.

³¹² Vgl. dazu auch den letzten Satz aus *Géographie des Origines*: „La terre de la mort n'est pas celle de la naissance“; *Géographie*, S. 123. Die Bewegung findet im geographischen Raum statt. In *Géographie des Origines* setzt sich Cohen als Erzählerin weitaus stärker mit ihrer jüdischen Identität auseinander. Dort geht es neben dem Exodus aus Algerien auch verstärkt um die Bedeutung der Schoah für sie als im Maghreb geborene Jüdin.

Marabout: Pflanzen, Wurzeln und die Verbindung zur Erde

Vor dem Hintergrund des Diskurses um eine etwaige jüdische Wurzellosigkeit ist es geradezu frappierend, wie häufig in dem vorliegenden Roman eine Pflanzensymbolik bemüht wird, um den Gang ins Exil und seine Konsequenzen darzustellen. Menschen werden im Text nämlich sehr häufig metaphorisch mit Gewächsen verglichen. Das fällt insbesondere daran auf, wie die Erzählerin über sich selbst spricht, sagt sie doch beispielsweise, sie sei mit der Übersiedelung nach Frankreich von einem frei stehenden Orangenbaum (*oranger en pleine terre*) zu einem Farn (*fougère*) im Wald von Fonainebleau geworden.³¹³ Von größter Wichtigkeit sind der Erzählerin bei all diesen Vergleichen – das ergibt sich allein aus der Häufigkeit, mit der dieses Motiv im Text wiederkehrt, und zeigt sich etwa an der Beschreibung der Anforderungen an die Exilierten – die Wurzeln:

Nous étions des Français d’Algérie, il fallait devenir des Français de France. *Rempoter les racines* et laisser la terre accomplir son boulot de terre.³¹⁴

Die Umsiedlung wird durch die Erzählerin mit dem Umtopfen einer Pflanze gleichgesetzt, einem Vorgang, bei dem die Wurzeln in neue Erde eingegraben werden und sich darin weiter entwickeln müssen. Als Algerien-Französin war die Erzählerin, genauso wie die Angehörigen ihrer Familie und die anderen algerischen Jüd/innen eng mit dem nordafrikanischen Boden verbunden, war hier verwurzelt, weil sie gleichsam bis zur Migration hier gewachsen war.

Wurzeln verbinden die Pflanze mit dem Erdboden: Sie versorgen sie daraus mit Nährstoffen und geben ihr Halt. Aus diesen Grundfunktionen leitet sich der hohe symbolische Gehalt der Gewächse ab, der wiederum eng mit der mythologischen Bedeutung der Erde verbunden ist. Letztere repräsentiert in der jüdisch-christlichen Ikonographie die so genannte *materia prima*. So entstehen bspw. im biblischen Buch *Genesis* (hebr. *Bereschit*) aus ihr die Pflanzen ebenso wie der Mensch aus ihr gemacht wird. Außerdem geht die unterirdische Wurzel allen anderen Teilen der Pflanze voraus, also sowohl dem Zweig als auch der Frucht.³¹⁵ Von der Erde als Quelle des Lebens und Sinnbild der Fruchtbarkeit (*symbole de fécondité*)³¹⁶ erhalten Pflanzen über ihre Wurzeln die für ihr Überleben und vor allem für ihr Wachstum benötigte Energie.

Eingedenk dieser Tatsache verwundert es nicht, wenn die Erzählerin anlässlich ihres zweiten, nunmehr nicht überstürzten, sondern sehr wohl überlegten Abschieds von ihrer Heimat 1967 schreibt:

³¹³ *Marabout*, S. 21.

³¹⁴ Ebd., S. 39; Hervorhebung M.A.

³¹⁵ Chevalier 1969, S. 791.

³¹⁶ Ebd., S. 747.

Je vieillissais en dedans, à force de me détacher et de me préparer à *couper les racines*.³¹⁷

Der mit der Kappung der im Heimatboden verankerten Wurzeln einhergehende Verlust von Lebensenergie manifestiert sich sofort in einem Gefühl innerlichen Alterns. Durch die Entwurzelung geht die Verbindung der sich mit einer Pflanze vergleichenden Erzählerin zu ihrem ursprünglichen Erdboden, also gleichsam zu ihrer *materia prima*, verloren. Im Moment ihrer Begegnung mit dem Marabut hat sich das Bild jedoch verändert und – das ist noch viel wichtiger – sie hat sich verändert, hat sich in der einst fremden französischen Erde neu verwurzelt:

[...] il m'est pénible [...] de m'éloigner de cette terre étrangère qui m'a appris l'*enracinement*.³¹⁸

Diese Entwicklung, die Verwurzelung an dem neuen Ort, ist in ihrer Sichtweise unumkehrbar:

Mes plantes de pied (bien rempotées dans un pot) ne veulent pas retomber sur leurs pieds, elles se sont *admirablement* conformées aux normes septentrionales, on ne peut guère leur demander aujourd'hui de revenir à la terre des lauriers-roses ni à celle des jasmins ou des orangers. Bonheur des adaptations végétales, adoptions climatiques, métamorphoses biologiques!³¹⁹

Die Tatsache, dass sie diese Gedanken kurz nach der Begegnung mit dem Marabut äußert, an einem Punkt, an dem sie die Rückbesinnung auf die Vergangenheit noch strikt ablehnt, lässt – auch im Zusammenhang mit den bereits geäußerten Gedanken bezüglich des Sich-Einsperrens im eng begrenzten Raum ihres Wohnviertels – den Eindruck entstehen, die Protagonistin verstecke sich hinter den Pflanzenvergleichen, führe sie als Vorwand an, um sich nicht bewegen zu müssen. Dahinter verbirgt sich der Gedanke, dass eine Pflanze, sobald sie sich einmal in der Erde verankert hat, nicht so einfach wieder von dort weggenommen werden soll. Eine Rückkehr zum algerischen Boden würde demnach eine erneute Umstellung erfordern, die aufgrund der bisherigen Umpflanzungserfahrungen der in Nordafrika geborenen Französin unzumutbar wäre. Das Bild, mit welchem die Erzählerin in der hier vorgestellten Situation ihrer Angst vor dem Rückblick einen Ausdruck verleiht, muss als Gewohnheit mit dem Ziel des Selbstschutzes gedeutet werden, die sie (noch) nicht aufgeben möchte.

Über die Notwendigkeit der Ent-wurzelung

Auf den ersten Blick widerlegt eine derart starke Verbindung zu einem Heimatraum, zusammen mit dem Rückgriff auf die Pflanzen- und Wurzelsymbolik, die in Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit vorgestellte These jüdischer Wurzellosigkeit. Statt als Jüdin unge-

³¹⁷ *Marabout*, S. 44; Hervorhebung M.A.

³¹⁸ Ebd., S. 73f; Hervorhebung M.A.

³¹⁹ Ebd., S. 32; Hervorhebung A.C.

bunden an einen Ort zu sein, eine etwaige nomadische Art auszuleben, hat sich die Erzählerin vielmehr ein Lebenszentrum gesucht und sich auf das Engste an dieses gebunden; sie wirkt somit wie eine Antithese zu dem beschriebenen Motiv. Gleichwohl erscheint diese Sichtweise zu einfach, spiegelt sie doch lediglich den Ausgangszustand der Frau wider. Anhand eines Selbstvergleichs mit dem auf ihrem Balkon stehenden Flieder wird nämlich auch deutlich, dass die stete Verwurzelung an einem Ort und in derselben Erde nicht nur positive Folgen haben muss – weder für die Pflanze noch für den Menschen:

L'arbuste aux fleurs très parfumées et violettes (aujourd'hui fanées) est aussi vieux que moi dans l'appartement, vingt-trois ans. [...] Mais le lilas est comme moi, il stagne, assoiffé, ses feuilles (abîmés) se durcissent, certaines tombent ou s'ourlent de couleur rouille.³²⁰

Der Flieder ist genauso lange in der Wohnung wie die Erzählerin selbst, und genau wie sie entwickelt er sich nicht weiter, ist durstig. Die Verfärbung der Blätter ins Rostfarbene deutet auf einen Verlust der Lebensenergie hin. Gerade anhand dieses Bildes zeigt sich, dass ein Blumenkübel eines Tages zu klein werden kann und für das Gedeihen wie den Bezug von Lebensenergie mehr Platz notwendig ist. Im Laufe ihrer Begegnungen mit dem Marabut macht letzterer sie genau darauf aufmerksam, indem er ihr den Hinweis gibt, dass eine Pflanze vor allem dann besonders schön sei, wenn sie sich ihrer jeweiligen Umgebung anpassen könne:

La beauté d'une plante vient de sa faculté à se bouger les orientations, à s'adapter, à se tourner vers d'autres soleils!³²¹

An diesem Zitat wird ein wichtiger Unterschied zwischen ihrer und seiner Sichtweise deutlich: Während die Pflanze für die Protagonistin vor allem ein Symbol für Verwurzelung und Stagnation bzw. Bewegungslosigkeit ist, steht sie laut den Äußerungen ihres neuen Bekannten für Weiterentwicklung und Vitalität. Unter anderem mit diesem Einwand bringt der Marabut die in Paris Sesshafte schließlich dazu, sich für eine Entwicklung zu öffnen und sich nicht nur auf ihren eng abgesteckten Lebensbereich zu beschränken.

Schließlich erkennt die Erzählerin selbst, dass der Marabut sie dazu gebracht hat, ihren Heimatbereich zu verlassen und zumindest in der Erinnerung den Weg dorthin zurückzugehen, wo sie herkommt:

Cet homme, sans le savoir, avait réveillé en moi le goût du midi, le goût des racines; ses appels vers nos terres communes avaient produit un écho bienheureux [...]. Grâce à ses manières [...] j'avais enfin retrouvé mon *premier pot de terre*.³²²

Durch die Gespräche mit dem Marabut hat die Erzählerin den Mut wiedergefunden, sich

³²⁰ Ebd., S. 19f.

³²¹ Ebd., S. 117.

³²² Ebd., S. 95; Hervorhebung M.A.

mit ihrer Herkunft auseinanderzusetzen; darüber hinaus wurde ihr Blick frei für die Wiederentdeckung einer anderen Art von Wurzeln, nämlich den genealogischen, als Alternative zu jenen, mit denen sie sich bisher in ihrer Wahlheimat verankert hatte. Am Ende der hier zitierten Reflexionen, am Ende ihres imaginären Weges zurück durch die Zeit und den geographischen Raum findet sie mit dem ersten Blumentopf gleichsam die Muttererde, in der sie ihr Dasein begann, aus der heraus sie entstanden ist.

Gleichzeitig ermutigt sie der „nordafrikanische Heilige“, sich wieder stärker ihrem jüdischen Erbe zuzuwenden, nach dem zu suchen, was davon übrig geblieben ist, in Form von Staub (*poussière*):

Il me l'avait dit, le marabout: ramasse comme tu peux la poussière hébraïque de ta tribu! [...] Ce matin, [...] je pensais à cette poussière, pulvérante, infime qui s'agrippe à la tige souterraine de ma plante, aux lettres de mon nom.³²³

Genauso wie die Erde wohnt dem Staub eine schöpferische Kraft inne, sodass er teils auch mit dem Samen als Ursprung des Lebens verglichen wird. Außerdem steht er symbolisch unter anderem für Heimat und Familie.³²⁴ Die Aufforderung des Marabut ist dementsprechend als Ermutigung zur Rückbesinnung zu verstehen, zu einem aktiven Suchen und Aufsammeln der einzelnen Teile ihres familiären und heimatlichen Erbes, insbesondere jener Teile, die von ihrem Judentum übrig geblieben sind. Sein Appell zeigt Wirkung, denn die Erzählerin denkt über die Worte nach, beginnt die Suche nach diesen Staubkörnern, die sich am unterirdisch liegenden Strang ihrer Wurzeln festklammern.

Zu einem wichtigen Hilfsmittel wird schließlich eine ganz besondere Pflanze, die Welwitschie (*Welwichia Mirabilis*), die in der Wüste wächst und deren Wurzeln auf der Suche nach Wasser bis zu einhundert Meter tief ins Erdreich ragen.³²⁵ Mithilfe der Wurzeln der Welwitschie unternimmt die Erzählerin eine symbolische Reise in tiefere Bewusstseinschichten:

Welwichia Mirabilis ou lilas de balcon, peu importe, je suis enserrée dans l'espace de ma vie, conforme au programme des lettres particulières de mon nom. Je descends dans les voyelles dissimulées (implicites), une lampe de mineur sur le front, le long des racines (insoupçonnées) et je tente de reconnaître les sons d'une *terre première* entre toutes. Marabout mio, quand je t'aime comme je t'aime, je nous vois tous les deux marchant dans les étendues infinies du désert, de Welwichia en Welwichia, chaque pas nous fait entendre le rythme unique du monde, nous rapproche de la naissance, pourquoi, pourquoi, chaque pas vers le lieu de la matrice, *vers la source nécessaire* sans laquelle aucune feuille ne peut exister, aucune nervure, aucun filament. Nous remontons ainsi vers les côtes, vers la Méditerranée, frère et sœur d'un pays fertile, d'un ventre bénéfique.³²⁶

Sein Name stellt die Verbindung eines Individuums zu seiner Familie und damit zu

³²³ Ebd., S. 90

³²⁴ Chevalier 1969, S. 626

³²⁵ *Marabout*, S. 90f.

³²⁶ Ebd., S. 91; Hervorhebungen M.A.

seinen Vorfahren her, verleiht ihm auf diese Weise eine Identität, die vor allem durch seine genealogische Zugehörigkeit bestimmt wird. Wenn in der zitierten Textstelle von verborgenen (*dissimulées*), impliziten Vokalen die Rede ist, dann handelt es sich dabei ganz offensichtlich um eine Anspielung auf das Hebräische als Sprache des Judentums, in der Vokale nicht geschrieben werden. Indem sie ihren Familiennamen in hebräischer Schrift imaginiert, verweist die Erzählerin auf ihre familiär bedingte Zugehörigkeit zum Judentum. Darüber hinaus bildet ihr Name den Ausgangspunkt für die imaginäre Suche nach ihrem genealogischen Erbe, die die in Nordafrika geborene Jüdin gemeinsam mit dem Marabut unternimmt: Vom Namen aus steigt sie hinab in die Tiefen ihrer Herkunft und gelangt symbolisch zurück zum Mutterleib (*matrice*), zur Quelle (*source*), aus der heraus alles Leben, also auch das ihrer Familie mitsamt ihrem eigenen, entstanden ist. Gleichzeitig findet sie Zugang zum Ort ihrer Geburt an der Küste des Mittelmeers, zu der fruchtbaren Erde, die sie gleich einem wohltuenden Bauch (*ventre bénéfique*) hervorgebracht hat. Über das Bild der tief reichenden Wurzeln der Welwitschie besinnt sich die Protagonistin also auf ihr jüdisches Erbe zurück, welches sich bis dahin tief unter der Oberfläche ihrer – sowohl nach außen wie auch vor sich selbst gelebten – Identität befand, und entdeckt darin ihre ursprüngliche Heimat wieder. Aus dieser wiedergefundenen Heimat, aus dem fruchtbaren Mutterboden, der durchaus im Sinne einer *materia prima* – sie bezeichnet ihn als „ersten Boden“ (*terre première*) – zu verstehen ist, schöpft die Protagonistin nun neue Lebensenergie.³²⁷ Eine feste geographische Verwurzelung ist somit nicht mehr notwendig. Sie ist jetzt nicht mehr wie zuvor auf die immerwährende, genau umrissene lokale Heimat angewiesen, bezieht nicht allein daraus Sicherheit und Lebenskraft; letztere gewinnt sie vielmehr aus der genealogischen Verbindung zu ihrem jüdisch-algerischen Erbe.

Hinter dem Diskurs über die jüdische Wurzellosigkeit stand die Annahme, jüdische Menschen hätten keine feste Verbindung zu einem bestimmten lokal definierbaren Ort, sie seien unentwegt auf Wanderschaft. Bereits in Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit wurde ein Gedanke Franz Rosenzweigs vorgestellt, der als Kern des Judentums vor allem die Möglichkeit einer zyklischen Erneuerung, einer Weiterentwicklung der jüdischen Gemeinschaft aus sich selbst heraus formulierte. Das jüdische Volk ruhe nicht in einer geographischen Heimat, sondern einzig und allein in sich selbst, das heißt in der Generationenfolge, sowie der Weitergabe von Tradition und Wissen. Genau diese Einsicht findet sich am Ende des Initiationsprozesses der Erzählerin wieder: Die in Algerien geborene

³²⁷ Bereits in einem früheren Werk Cohens, *Les Sabliers du bord de mer* (1981), taucht die Welwitschie als Symbol auf. Auch in diesem Werk wird mithilfe der Imagination der Pflanze eine Verbindung zu früheren, längst verdeckten Schichten der Erinnerung hergestellt und schließlich neue Lebensenergie gewonnen; Vgl. Bosshard 1995, S. 169.

Frau findet zur Quelle ihres Lebens, die in einer jüdischen Familie und somit in einer über die Jahrhunderte, von einer Generation zur nächsten über die Kette ihrer Vorfahren weitergegebenen Verbindung liegt, zurück. Sie besinnt sich auf ihr familiäres Erbe, welches, geprägt vor allem durch das Judentum, gleichermaßen Staub aus den Tiefen der Erde des Nordwestens Algeriens, Spaniens und des biblischen Bodens enthält (*des terres oranaises, espagnoles ou bibliques*),³²⁸ in dem also interessanterweise auch schon mehrere, an verschiedenen Seiten des Mittelmeeres liegende Lebenszentren enthalten sind – mitsamt den Spuren der Migration(en) zwischen diesen Orten und dem damit verbundenen Wissen um Aufbruch und Ankunft. Aus der Verbundenheit mit ihrer Familie erschließt sich ihre Identifikation mit dem Judentum als dem fruchtbaren Heimatboden, dem sie entspringt und der sie weiterhin mit Lebensenergie versorgt – den sie somit als Grundlage ihrer Identität akzeptiert. Die Stagnation ist somit überwunden und die Fixierung an einem geographisch eng begrenzten Heimatort nicht mehr notwendig.³²⁹

Zur Anwendung des Motivs der jüdischen Wurzellosigkeit

In *Le marabout de Blida* wird das Schicksal einer Frau präsentiert, die auf den durch die Emigration entstandenen Heimatverlust mit einer umso stärkeren Verwurzelung in einem neuen Lebenszentrum reagiert. Dahinter steht, das wird im Verlauf der Erzählung deutlich, das starke Bedürfnis nach Schutz – Schutz vor einem neuerlichen Verlust des Zuhauses. Die Verwurzelung lässt sich in dieser Hinsicht mit einem Festklammern an dem neuen Heimatbereich vergleichen (bzw. trägt sie Züge eines klassisch verstandenen geographischen Exils). Anhand des zuvor Dargestellten ist deutlich geworden, dass Pflanzen der Erzählerin in Cohens Roman als Symbol bzw. Metapher dienen, um zu beschreiben, was ihr zugestoßen ist, sowie insbesondere als Rechtfertigung für das Verhalten herangezogen werden, mit dem sie auf die Übersiedelung reagiert hat. Aus diesem Grund erscheint eine Kontrastierung mit dem Motiv der angeblichen jüdischen Wurzellosigkeit naheliegend. Daneben ist jedoch auch sichtbar geworden, dass die Verfahrensweise der Protagonistin für sie selbst zum Entwicklungshindernis wird, denn eine zu starke Verwurzelung an einem Ort, eine zu enge Festlegung des Lebensbereiches führt zu Stagnation, weil dadurch – um es im Sinne der Pflanzensymbolik zu formulieren – dem Gewächs keine lebens- und vor allem entwicklungsnotwendigen Nährstoffe

³²⁸ Vgl. dazu das Zitat in Unterkapitel 3.2.1.

³²⁹ Auch Marianne Bosshard findet in einem von ihr analysierten älteren Werk Cohens, *Les Sabliers du bord de mer* (1981), den Verweis auf einen Zyklus wieder: Sowohl die titelgebende Sanduhr (*sablier*) wie auch die auf dem Einband jenes Romans abgebildete Sonnenfinsternis verwiesen auf den Abschluss eines alten und den Beginn eines neuen Zyklus nunmehr regenerierten Lebens; Bosshard 1995, S. 167f. Ähnliches deutet die weiter oben erwähnte Tarot-Symbolik an, steht doch die am Ende von *Le marabout de Blida* gezogene Karte „Die Welt“ für den Abschluss eines Prozesses; Vgl. S. 81f dieser Arbeit.

zugeführt werden. Nicht zuletzt durch die Begegnung mit dem Marabut erreicht sie darüber Klarheit. Eine Auflösung dieser Situation geschieht schließlich mithilfe der Rückbesinnung auf die Zugehörigkeit zum Judentum als Gemeinschaft von Wanderern, die normalerweise nicht an dem Ort sterben, an dem sie geboren sind, für die *Migration* also ein geläufiges Motiv ist, welches im Laufe des Lebens mindestens einmal auftritt. Die jüdische Praxis der Verwurzelung in der Genealogie, so wie sie auch Franz Rosenzweig postulierte, bietet der aus Algerien emigrierten Jüdin schließlich die Möglichkeit, eine neue Heimat zu finden, ohne sich an einem geographisch umrissenen Ort fest zu verwurzeln. Stattdessen findet sie eine neue Verankerung in der Familie sowie im – hier insbesondere als genealogische Gemeinschaft verstandenen – Judentum. Darin entdeckt sie die für sie notwendige Sicherheit; gleichzeitig wird es ihr aber möglich, sich von der geographischen Einengung ihres Lebensraumes und der damit verbundenen Beschränkung ihrer Entwicklungsmöglichkeiten zu befreien.

Zwar kann der Roman insgesamt als Midrasch gesehen werden – also als weitere Auslegung der jüdischen Exilgeschichte – und zeigt darin durchaus eine Nähe zum Motiv *Volk des Buches*; jedoch erscheint aufgrund der dargestellten persönlichen Geschichte mit dem ausgeprägten Bedürfnis einer Verankerung an einem geographischen Ort die Wurzelthematik um Vieles näherliegender. Ähnliches gilt für das Hiob-Motiv: In der Erzählung wird nach und nach deutlich, wie sehr die Protagonistin am Heimatverlust leidet, aber es ist der sich anfänglich manifestierende Kontrast zum Diskurs jüdischer Wurzellosigkeit, der in entscheidendem Maße im Vordergrund der Erzählung steht.

3.3 Rolland Doukhans *Berechit*: Der Text als Heimatraum

Rolland Doukhan wurde 1928 im ostalgerischen Constantine geboren. Aus den wenigen über diesen Autor vorliegenden Informationen geht hervor, dass er bereits seit 1947 in Paris lebt.³³⁰ Ende der 1940er Jahre war er für kurze Zeit als Journalist bei *Alger Républicain* tätig und veröffentlichte 1963 den Gedichtband *Le jeune homme-silence*.³³¹ Nach einem Berufsleben als Zahnarzt begann Doukhan erst zu Beginn der 1990er Jahre wieder, literarische Texte zu publizieren.³³² Dazu gehört sein erster Roman, *Berechit*, der 1991 erschien, genauso wie die beiden anderen Bände, der Roman *Juste un instant*

³³⁰ Vgl. die Informationen dazu im Klappentext von *Berechit*.

³³¹ <http://www.constantine-hier-aujourd'hui.fr/LaCulture/celebrities.htm>, Zugriff: 7.2.2015, 14:02.

³³² <http://www.djazair.com/fr/elwatan/112955>; Zugriff: 7.2.2015, 14:02.

d'automne (1994)³³³ und die Kurzgeschichtensammlung *L'Arrêt du cœur* (1998).³³⁴ Unter den genannten Publikationen ist *Berechit* die einzige, in der die algerisch-jüdische Geschichte eine zentrale Rolle einnimmt.

Durch sein Geburtsjahr ist Rolland Doukhan der einzige der hier zu untersuchenden Autor/innen, der die Aussetzung des *décret Crémieux* mitsamt seiner Folgen für das algerische Judentum selbst miterlebt hat – eine historische Periode, die er auch in *Berechit* verarbeitet.³³⁵ Im Kontext des daraus entstandenen *sozialen Exils* zwischen 1940 und 1943 erwähnt Stora den Roman, allerdings entsteht laut den Ausführungen des Historikers der Eindruck, dass der Fokus des Buches exklusiv auf der Vichy-Zeit liege.³³⁶ Doukhan war außerdem mit dem algerischen Schriftsteller Malek Haddad befreundet, den er als politisch Verfolgten offenbar während des Algerienkrieges bei sich versteckte.³³⁷

3.3.1 *Berechit*: Eine kurze Einführung

Im Mittelpunkt des Romans steht die Geschichte von Joseph Aouate, dessen Tochter Ruth an Lymphdrüsenkrebs (*lymphosarcome*) gestorben ist. Der – aufgrund der Bezugnahme auf diverse historische Ereignisse im Roman vermutlich – circa 1930 im algerischen Constantine geborene und dort aufgewachsene Joseph Aouate ist bereits vor der Unabhängigkeit des Landes nach Frankreich emigriert. Dort arbeitet er zu Beginn der Erzählung als Französischlehrer. Seine Frau Sarah, Ruths Mutter, hat sich bereits einige Jahre früher vor dem Hintergrund der psychischen Unerträglichkeit des Wissens um das Schicksal der eigenen Familie während der Schoah das Leben genommen. Aufgrund der Tatsache, dass mit Ruth das neben ihm letzte Mitglied seiner Familie gestorben ist, bleibt Joseph allein zurück; er reflektiert, was nach seinem eigenen Ableben von seiner eigenen Existenz auf Erden übrig bleiben wird. Durch den Verlust der Tochter gerät er an die Grenze der eigenen Leidensfähigkeit und denkt über Suizid nach.³³⁸

Joseph Aouate erzählt seine Geschichte selbst, ergreift das Wort jedoch lediglich an

³³³ In diesem Roman wird die Geschichte einer Kairoer jüdischen Familie nach dem Umsturz 1952 erzählt, die zum Teil nach Frankreich emigriert; Vgl. *Juste un instant d'automne*.

³³⁴ Doukhan verarbeitet in den in diesem Band zusammengestellten Kurzgeschichten und -erzählungen vielfältige menschliche Erfahrungen wie zum Beispiel die Erlebnisse europäischer Jüd/innen zur Zeit der Schoah, das Schicksal (muslimischer) algerischer Widerstandskämpfer zur Zeit des Unabhängigkeitskrieges oder von Immigrant/innen algerischer Herkunft in Frankreich in den 1980er und 1990er Jahren; Vgl. *L'Arrêt du cœur*.

³³⁵ Vgl. *Berechit*, S. 283ff.

³³⁶ Vgl. Stora 2006, S. 88. Interessanterweise stammt Stora genauso wie Doukhan aus Constantine, was vermutlich zur Rezeption des Schriftstellers durch den Historiker geführt hat.

³³⁷ <http://www.djazairress.com/fr/elwatan/112955>; Zugriff: 7.2.2015, 14:02.

³³⁸ Vgl. *Berechit*.

sehr wenigen Stellen als Ich-Erzähler, während der Text sonst in der dritten Person Singular verfasst ist und eine auktoriale Erzälsituation vorliegt.³³⁹ Angesichts des Todes seiner Tochter und mit dem Ziel der Bewältigung dieses Lebensbruchs möchte Joseph das ihm Zugestoßene in einem fiktionalen Text verarbeiten.³⁴⁰ Auf verschiedenen erzählerischen Ebenen, die jeweils eigene Erzählsituationen mit unterschiedlichen Gesprächspartner/innen wiedergeben, werden die Lebensgeschichten von Joseph, Sarah und Ruth erzählt. Indes geschieht dies nicht chronologisch und fortlaufend, sondern folgt vielmehr einer der assoziativen Verkettung von Erinnerungsfetzen ähnelnden assoziativen Ordnung, sodass die Erzählung in einzelnen Episoden erfolgt, die thematisch ineinander führen. Die vielfältigen dabei entstandenen Textfragmente trägt Joseph Aouate im Rahmen regelmäßig unter dem Pseudonym Jean Attal besuchter Behandlungssitzungen seinem Psychotherapeuten vor.³⁴¹ Mit dem Ziel einer besseren Einordnung der nachfolgenden Erörterungen erscheint es notwendig, vorweg in der gebotenen Kürze einen kurzen Überblick über die verschiedenen Erzählebenen zu geben.

Auf der den Rahmen der Erzählung bildenden obersten Ebene kommt ihr Schöpfer selbst zu Wort. An einigen Stellen spricht er dabei als autodiegetischer Erzähler über das Erfinden einer Geschichte mit dem Ziel der Verarbeitung des Todes seiner Tochter.³⁴² Vorwiegend erzählt hier Joseph Aouate in der grammatischen dritten Person Singular aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers seine unter dem *Alias* Jean Attal besuchten Sitzungen bei einem Psychologen, bei denen er wiederum aus der Sichtweise der distanzierten dritten Person Singular seine eigene Geschichte schildert. In diesen Ausführungen, die eine zweite Erzählebene bilden, sind Jean und Joseph verschiedene Personen, die einander begegnen: Der Krankenhauspatient Joseph Aouate teilt Jean Attal als behandelndem Arzt wichtige Ereignisse aus seinem Leben mit.³⁴³ Auf einer dritten, darunter einzuordnenden Stufe sind die verschiedenen Erzählungen angeordnet, die Joseph dem ebenfalls aus Algerien stammenden Jean Attal übermittelt: Dazu gehört die Totenwache in der Nacht nach Ruths Ableben, die Joseph gemeinsam mit dem aschkenasischen Rabbiner Weil verbringt,³⁴⁴ die Beerdigung der Tochter,³⁴⁵ sowie der anschließende Besuch im Haus des Rabbiners;³⁴⁶ hier finden sich auch Josephs Erinnerungen an die eigene Mutter und die Lehrgeschichten, die sie ihren Kindern mit dem Ziel der Er-

³³⁹ Ebd. Ein solcher Perspektivwechsel findet insbesondere auf S. 31ff statt, wo mehrfach Sprünge zwischen erster und dritter Person Singular zu finden sind.

³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 13f.

³⁴¹ Vgl. ebd., u.a. S. 17ff. Dort wird die erste Sitzung erzählt.

³⁴² *Berechit*, S. 13f und S. 316.

³⁴³ Vgl. ebd., u.a. S. 21ff.

³⁴⁴ Ebd., u.a. S. 31ff.

³⁴⁵ Ebd., S. 303ff.

³⁴⁶ Ebd., S. 320ff.

ziehung regelmäßig erzählte.³⁴⁷ Dem Rabbiner – und später auch dessen Frau – trägt der trauernde Vater auf einer vierten Ebene die Geschichten von seiner Tochter Ruth und seiner Frau Sarah vor.³⁴⁸ Auf einer fünften Ebene berichtet Joseph Ruth von einem Besuch in Algerien nach der Unabhängigkeit, von seinen Eindrücken dabei und von der Konfrontation mit seinen Ursprüngen; einen ganz zentralen Platz nimmt hier der Besuch auf dem Friedhof, am Grab der Familie, ein.³⁴⁹ Die Erzählung des Besuchs erfolgt in Form imaginärer Briefe, die wiederum auch auf der ersten Ebene, während der therapeutischen Sitzungen in Papierform vorliegen – Joseph *alias* Jean übergibt sie dem Psychologen³⁵⁰ – und somit die verschiedenen Erzählschichten überkreuzen. Neben dem Erinnerungsbericht an Ruth gehört zu dieser fünften Ebene auch Sarahs Wiedergabe des Treffens mit dem Onkel Finkelstein, der ihr wiederum den Tod ihrer Mutter im Konzentrationslager erzählt – die Szene, die schließlich dazu führt, dass die Ehefrau des Protagonisten keinen Sinn mehr im Leben sieht, und die sie in den Freitod treibt.³⁵¹

Über die unterschiedlichen Erzählebenen, die jeweils in verschiedene Abschnitte des historischen Zwanzigsten Jahrhunderts einzuordnende Ereignisse erzählen, erhalten wir Einblicke in eine Vielzahl von Themen, allen voran das jüdische Leben in Algerien vor der Unabhängigkeit mitsamt dem starken Einschnitt der Aussetzung des *décret Crémieux*.³⁵² Der Unabhängigkeitskrieg wird von zwei Seiten repräsentiert, nämlich durch Joseph, der sich in den Reihen des FLN engagiert, während seine Familie in ihrer Heimat unter den Aktivitäten der algerischen Befreiungsorganisation, sowie im Anschluss an die Übersiedelung nach Frankreich an deren Folgen leidet.³⁵³ Mit der Figur Sarahs erhält schließlich auch die Schoah als das einschneidendste Ereignis der jüdischen Geschichte des Zwanzigsten Jahrhunderts einen Platz im *récit*.

3.3.2 Am Rand des Lebens

Der Verlust der wahren Heimat

Ausgangspunkt der Erzählung in *Berechit* ist der Tod von Josephs Tochter Ruth. Dieser Tod bedeutet für den Protagonisten einen Lebensbruch ganz dramatischen Ausmaßes. Zu Lebzeiten war Ruth Josephs Heimat; sie hat ganz entscheidend definiert, was

³⁴⁷ Ebd., u.a. S. 26ff.

³⁴⁸ Zu Letzterem siehe ebd., S. 320ff.

³⁴⁹ Ebd., S. 217ff.

³⁵⁰ Ebd., S. 228.

³⁵¹ Ebd., S. 320ff.

³⁵² Ebd., S. 283ff.

³⁵³ Vgl. ebd., S. 167ff.

für ihn sein Zuhause war. Durch ihr Dasein und ihre Lebensgewohnheiten hat sie seinen Lebensrhythmus wesentlich geprägt:

Le rythme qu'y [à la maison, M.A.] avait imposé Ruth allait disparaître, avait disparu. Les horaires, les coups de téléphone, un blouson posé à la diable sur le dos d'une chaise, une blouse ou un jeans jetés sur un lit. La musique, mise n'importe quand, à l'instant de la douche ou du sandwich, une course effrénée, comme ça, sans raison, tout le bruissement de la vie, comme un feuillage familial.³⁵⁴

Ruth hat durch alltägliche Gewohnheiten Josephs Heimatraum geprägt. Umgekehrt hat Joseph seine Tochter insbesondere nach dem Tod seiner Frau zum Sinn und wichtigsten Inhalt seines Daseins sowie letzten Grund zu leben (*dernière raison de vivre*) gemacht.³⁵⁵ Die zwischen den Beiden bestehende Beziehung war jedoch nicht nur affektiver, sondern besonders in Josephs Bewusstsein auch genealogischer Natur: Als Nachkommin war Ruth die Garantie für sein Fortbestehen in der Welt. Retrospektiv (und als der Schriftsteller, der die Geschichte in der dritten Person Singular erzählt) erinnert sich der Vater an seine Gedanken anlässlich der Geburt des Kindes:

Et il pensait: voici la chair de ma chair, voici la route que j'ouvre sur l'inconnu, sur les jours à venir de ce monde. Voici mon enfant, la plus petite, la plus fragile, la plus incassable réponse à la mort! mais avait-il réellement pensé tout ça? Non, simplement il se disait qu'il pouvait maintenant mourir, puisqu'il était devenu immortel.³⁵⁶

Indem er einen Vers aus der im biblischen Buch *Genesis* (2,23) berichteten Erschaffung Evas aus den Knochen Adams übernimmt, bezeichnet Joseph die neu geborene Tochter als Fleisch von seinem Fleisch. Mit der Zeugung eines Kindes als Garant für sein körperliches Weiterexistieren in der Welt meint der frisch gebackene Vater sein wichtigstes Lebenswerk geschaffen und Unsterblichkeit erlangt zu haben. Der Tod, sollte er ihn nun treffen, wäre keine Gefahr mehr für Joseph. An diesen Darstellungen zeigt sich eine Parallele zu der an anderer Stelle erläuterten Sichtweise Franz Rosenzweigs, laut der sich das jüdische Volk aus der Familie heraus erneuert und dementsprechend über die genealogische Zugehörigkeit bestimmt.³⁵⁷ Wenngleich sich Joseph vom religiösen Glauben abgewandt hat, übernimmt er doch durch seine Gedanken diese Tradition und wird selbst zu einem Teil von ihr.

Angesichts des Lebensbruchs, den der Tod der Tochter bedeutet, gerät Joseph in eine *Exilsituation*. Hat der Protagonist bereits den Tod Sarahs nicht verwunden, so wird sich auch dieser neuerliche Riss als unheilbar herausstellen, bedeutet er doch den vollständigen Verlust seiner bisherigen Existenz, die Trennung von Ruth als seiner wahren Heimat:

³⁵⁴ Ebd., S. 315.

³⁵⁵ Ebd., S. 170.

³⁵⁶ Ebd., S. 174.

³⁵⁷ Vgl. Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit.

Et soudain Joseph Aouate se retrouva seul. La poigne de fer du malheur, cette griffe qu'on ne peut ni partager ni offrir, l'enfermait dans des murs si durs, si sourds qu'il faillit hurler. Tout ce qu'il avait refoulé depuis le début, sous les dehors de la culture, sous cette quête des sources, des racines, le submergea. Une énorme vague, irrépressible, la terrifiante, l'irréversible évidence de la réalité: il venait de perdre Ruth, sa fille, son unique enfant. Ruth était morte.³⁵⁸

Ungeachtet der Tatsache, dass der Rabbiner im Moment dieser Einsicht Joseph zur Seite steht, fühlt sich letzterer allein. Der enorme Schicksalsschlag kann nicht mit anderen geteilt werden; er rührt an die Grundfesten seiner eigenen Existenz. Eine wichtige Rolle spielt außerdem die Feststellung, dass mit seinem eigenen Tod von ihm und seiner Familie nichts übrig bleiben wird:

Et l'idée le frappa que, lui mort, plus rien ne resterait sur cette terre de sa lignée, de cette longue trajectoire venue depuis, depuis... [...] Mais aujourd'hui... aujourd'hui... il s'avisait qu'on pouvait être orphelin de son propre enfant. Il était un orphelin tout nu, tout seul face à l'immensité, à la diversité de la terre, tout seul, face à cette modernité faite d'autres musiques, d'autres langages, d'autres manières [...]. Les hommes et les femmes de cette planète bougeaient, s'aimaient, voyageaient, se rencontraient, ils allaient deux par deux, ils se parlaient, ils étaient mille, dix mille, des millions, et lui, Joseph, il se tenait au bord de ce trou où gisaient les quelques kilos de chair périssable qui étaient sa descendance, son dialogue avec le reste du monde. Son avenir.³⁵⁹

Infolge von Ruths Tod sieht sich Joseph ganz allein in der modernen Zeit, inmitten von Menschen, deren Leben – ungeachtet seines Schicksals – weitergeht. Weil mit Ruth nicht nur seine Zukunft beerdigt wird, sondern auch seine Möglichkeit zu einem Dialog mit der restlichen Welt, ist diese Situation vergleichbar mit einem *inneren Exil*; Joseph ist wie abgeschirmt von der menschlichen Gesellschaft. Der Verlust des für ihn wichtigsten Menschen lässt den Protagonisten einsam in einer Lage zurück, die besonders durch sein Gefühl paradox wirkt, dass er, der Vater, von seinem Kind als Waise zurückgelassen wird. Der Tod steht für eine Entheimatung im doppelten Sinne: Einerseits verliert der Protagonist Ruth als Heimat, andererseits die genealogische Linie, in die sein eigenes Leben eingebettet war und die seine Existenz in der Welt verankerte – ein Sachverhalt, der seinerseits einen Heimatverlust darstellt.

Eine prekäre Situation

Infolge des Lebensbruchs begibt sich der „verwaiste“ Vater in die Selbstisolation; diese ist zweidimensional. Joseph Aouate sitzt in einem Raum seiner Wohnung auf dem Boden vor den nach jüdischem Brauch in ein weißes Tuch gehüllten sterblichen Überresten der Tochter. Dieser Raum wirkt von der Außenwelt abgeschirmt, ermöglicht also eine lokale Isolation bietet gleich einem *lokalen Exil* Schutz vor einer als äußerlich wahrgenommenen Realität, nämlich der Wirklichkeit eines Lebens ohne Ruth, die der

³⁵⁸ *Berechit*, S. 100.

³⁵⁹ *Ebd.*, S. 308.

Vater noch nicht anerkennen kann. Daneben hat Josephs Isolation eine mentale Dimension, insofern als sie einen Rückzug in sich selbst darstellt. Der Trauernde befindet sich in einer Parallelwelt, was sich zum Beispiel ganz offensichtlich an der Tatsache zeigt, dass er – im Gegensatz zu dem gleichzeitig anwesenden Rabbiner – vor seinen Augen ein Jahrzeitlicht (*néchama*) sieht.³⁶⁰

Mit dem Verlust Ruths als seinem leitenden Licht (*lampe de mon chemin*)³⁶¹ wird Joseph völlig orientierungslos. Die Exilsituation, in der er sich angesichts des Schicksalschlages befindet, ist äußerst prekär: Seine eigene Existenz steht nun grundlegend infrage, erscheint doch als einzig mögliche Antwort auf das Alleinsein der eigene Tod:

La seule réponse possible, c'était de rejoindre, la rejoindre. Enfin réunis, tous les trois, Sarah, Ruth, Joseph. Réunis dans quelle maison? La maison du Bon Dieu? Mais Dieu n'existe pas, Dieu n'existe pas, sinon il n'aurait pas laissé s'installer tout ce désordre... Et s'il n'existe pas, alors, où serait le rendez-vous? Où rejoindrait-il Ruth et Sarah?³⁶²

Die einzige Möglichkeit der Befreiung von der unerträglichen Einsamkeit im Diesseits liegt für den Trauernden darin, selbst die Grenze des eigenen Lebens zu überschreiten und sich in das „letzte Exil“ zu begeben. Dort könnte er wieder mit den beiden geliebten verlorenen Menschen, mit Sarah und Ruth zusammen sein. Zweifel kommen dem Atheisten lediglich bezüglich des Treffpunkts, denn wie kann ein Treffen stattfinden, wenn es keinen Gott gibt, in dessen Haus (*maison*) das normalerweise geschähe? Joseph steht folglich in einem Grenzbereich: Seine Position am Rande des Lebens wird dadurch verbildlicht, dass er die ganze Nacht vor dem Leichnam der Tochter verbringt, im steten Bewusstsein, dass sie die Grenze zum Jenseits bereits überschritten hat. Ähnlich ist die Szene von Ruths Beerdigung zu deuten, wo Joseph, versunken in die eigenen Gedanken und ohne Bezug zu den ihn umgebenden Menschen, am Rande des Grabes, also am symbolischen Rand zu der anderen Welt, steht.³⁶³

Rabbiner Weil hält den trauernden Vater wiederholt von einer Überschreitung der Grenze ab: Er gibt ihm die Möglichkeit, über sich, sein Leben und vor allem über Ruth zu sprechen. Außerdem weist er Joseph darauf hin, dass jetzt nur noch er seine Tochter am Leben erhalten könne, indem er von ihr erzählt:

Qui racontera Ruth si vous partez?³⁶⁴

Der Rabbiner als Repräsentant einer Religion, in deren Mittelpunkt das Leben steht und

³⁶⁰ Vgl. ebd., S. 38. Der Rabbiner wirkt an dieser Stelle wie diejenige Instanz, die eine Wahrheitsprüfung dessen, was Joseph sagt, denkt und fühlt, vornimmt, die zwischen Traum bzw. Fantasma und Realität unterscheidet und somit eine Fähigkeit hat, über die Joseph in diesem Moment nicht verfügt. Ein *ner nechama* ist ein Licht, das man gemäß der jüdischen Tradition direkt nach dem Tod eines Menschen anzündet und das die noch im Raum befindliche Seele des Verstorbenen repräsentiert. Vgl. zu jüdischen Bräuchen rund um den Tod de Vries 1994, S. 272ff.

³⁶¹ *Berechit*, S. 64.

³⁶² Ebd., S. 180. Bezüglich des Buchtitels ist das Wort „désordre“ interessant: Der Tod hinterlässt eine chaotische Situation, die Dinge müssen neu geordnet werden. Im Buch *Genesis* (1,2) herrscht „Im Anfang“ („*Bereschit*“/ „בראשית“) direkt nach Erschaffung von Himmel und Erde ein „Tohuwabohu“ („תהו ובהו“).

³⁶³ *Berechit*, S. 303ff.

³⁶⁴ Ebd., S. 181.

auf deren Tradition sich auch Joseph berufen kann, holt den Leidenden also gewissermaßen in der Situation der Trauer ab, bringt ihn zurück in die Welt der Lebenden.

Die Bedeutung der Emigration aus Algerien

Die Krankheit und der Tod des geliebten Kindes wecken bei Joseph Erinnerungen an seine Emigration aus Algerien, deren Bedeutung er offenbar erst jetzt in ihrer vollen Tragweite ermisst. Auf Ruths Beerdigung werden die Konsequenzen der Trennung von der früheren Heimat besonders deutlich, wird doch die Tochter nun in einer anderen Erde bestattet als die Vorfahren:

Il repensa à son père Salomon, au petit cimetière de Constantine où les pins savaient se pencher sur les pierres, où l'été existait, même pour les morts... [...] Si au moins elle [Ruth, M.A.] aurait pu dormir dans la terre où dormait son père Salomon! Peut-être pourrait-il prendre soin d'elle? lui montrer les chemins noirs de l'éternité?³⁶⁵

Da Ruth nicht neben den anderen Familienangehörigen in Algerien, sondern in der französischen Erde bestattet wird, gibt es niemanden, der ihr helfen könnte, sich in der anderen Welt zurechtzufinden, wie Josephs im algerischen Constantine ruhender Vater Salomon. Damit fehlt dem Trauernden Exilanten auch der mögliche Trost, die Tochter in der Obhut der Familie zu wissen.

Während Joseph lange Zeit glaubte, seine Familiengeschichte, die eigene Vergangenheit in Algerien, sowie die jüdische Tradition spielten keinerlei Rolle bei der Erziehung des Kindes³⁶⁶ – eine Auffassung, die ähnlich wie in dem bereits vorgestellten Roman *Le marabout de Blida* von Annie Cohen als Zurückweisung des algerischen Erbes und Unterdrückung der Erinnerung an das frühere Leben zu deuten ist – veranlasst ihn die Diagnose der schweren Krankheit seiner Tochter zum Umdenken, insofern als er nun die Bedeutung des Wissens um die eigene Herkunft als Grundlage einer starken Identität und Ausgangspunkt für eine Heilung erkennt.³⁶⁷ In den an Ruth adressierten imaginären Briefen aus Algerien berichtet Joseph von seinem nach der Unabhängigkeit gemeinsam mit Sarah unternommenen Besuch in dem Land. Darin beschreibt er, wie er nach seiner Ankunft seine frühere Heimatstadt Constantine zunächst als leeren Ort wahrgenommen habe, und vergleicht sich mit einem Odysseus, der in ein leeres Ithaka zurückkommt (*Ithaque est vide*).³⁶⁸ Der Bezug auf eines der im okzidentalen Kulturkreis bekanntesten Exilmotive verdeutlicht, dass Joseph aus der zeitlichen Distanz seine Übersiedelung selbst als Exil beschreibt. Eigentlich hatte die Emigration aus freier Wahl stattgefunden, war doch Frankreich für ihn seit frühester Jugend zur Wunschhei-

³⁶⁵ Ebd., S. 307.

³⁶⁶ Ebd., S. 267f.

³⁶⁷ Ebd., S. 210ff.

³⁶⁸ Ebd., S. 222f.

mat geworden. Trotzdem hat die Emigration einen Schmerz verursacht, der offenbar zumindest unterschwellig zurückgeblieben ist und im Moment des emotional geladenen Wiedersehens zutage tritt. Erst bei der Begegnung mit den wichtigsten Jugendfreunden sowie der nun wieder entstehenden heimatlichen Praxis wird Josephs *Ithaka* mit Leben gefüllt.³⁶⁹

Zwei weitere Schlüsselerlebnisse prägen diesen Aufenthalt in Constantine darüber hinaus: die Besuche auf dem jüdischen Friedhof und in der einstigen Wohnung der Familie. Auf dem Friedhof, beim Lesen der Namen verstorbener Familienmitglieder, allen voran seines Vaters sowie von früheren Nachbar/innen stellt sich Joseph die Frage, was übrig bleibt, wenn die Menschen tot sind:

Ainsi, la culture, l'identité, la mémoire, toutes ces tartes à la crème de nos chambres d'étudiant, se terminaient dans ce magma de terre, d'os et d'insectes, sur lequel voletaient avec indifférence les papillons non identitaires du hasard! Mais alors, si rien vraiment n'existait de ce qui fondait cette culture et cette identité, si le ciel était vide du Dieu des juifs, comment expliquer ces images dans ma tête à moi, ces images de tables du vendredi soir, ces mots, ces gestes mille fois observés, l'émotion devant une odeur, devant la couronne de pain sous sa robe de dentelle bleue ou rose? Est-ce que la croyance pouvait exister sans la Foi? enfin, la croyance... je ne trouve pas d'autre mot. Appartenir, peut-être. Oui, c'est peut-être ça, la clé. *Appartenir, donc, être.*³⁷⁰

Angesichts der Endlichkeit menschlichen Lebens sowie der Abwesenheit eines Gottes in seinem atheistischen Weltbild³⁷¹ kommt Joseph zu dem Schluss, dass die Zugehörigkeit (*appartenance*) den Kern menschlichen Seins ausmacht. Die Verbundenheit mit einer Gemeinschaft hat gemäß seinen Gedanken eine grundlegend ontologische Dimension: Sie prägt wie kein anderer Aspekt die Erinnerung eines Menschen und somit auch seine Identität mitsamt seinem Selbstbild und seiner Wahrnehmung der Welt. Ob gläubig oder nicht, die Familie – und über sie das Judentum – sind die Kategorien, mit denen sich Joseph essentiell verbunden fühlt, eine Verbundenheit, die alle anderen Bande zweitrangig erscheinen lässt. Die Familie ist der Ort, an dem kulturelles und religiöses Wissen, eine kulturelle und religiöse Praxis, weitergegeben werden. Dies geschieht zwar unter dem Einfluss des von einer Religionsgemeinschaft – in diesem Fall dem Judentum – vermittelten religiösen Glaubens (*Foi*), ist aber im weiteren Leben unabhängig davon, ob die betreffende Person – im konkreten Fall Joseph – diesen Glauben tatsächlich praktiziert. Der Protagonist glaubt nicht an Gott; dessen ungeachtet glaubt er an die Zugehörigkeit zu einer jüdisch geprägten Familientradition. Diese dient ihm schließ-

³⁶⁹ Ebd., S. 225f.

³⁷⁰ Ebd., S. 232; Hervorhebung M.A.

³⁷¹ Rückblickend erzählt Joseph, er sei in seiner Kindheit dem religiösen, durch das Judentum vermittelten Glauben sehr verbunden gewesen, habe darin regelrecht ein Zuhause gefunden und deswegen von anderen Kindern den Spitznamen Adonaï, also eine der hebräischen Bezeichnungen für Gott, erhalten. Sinnbildlich dafür steht der hebräische Buchstabe *Beth* (ב), Anfangsbuchstabe des Wortes *ba'it* (בית), Haus, der eine ganz besondere Anziehung auf den Jungen ausgeübt habe; ebd., S. 41ff. Der Tod seines einjährigen Bruders Daniel stellt für Joseph einen tiefen Einschnitt dar, durch den er sein Gottvertrauen verliert: Von nun an ist er überzeugter Atheist; ebd., S. 103ff.

lich als Glaubensersatz.

Teil der Reise an die Orte seiner Kindheit und Jugend ist für Joseph der Besuch der alten Wohnung. Vor der geöffneten Wohnungstür und vor einer überraschten neuen Bewohnerin stehend wird Joseph wieder zu dem Jungen, der er einst war und der vom Spielen zurück nachhause kommt:

Mes yeux regardent derrière elle, dévorent le petit couloir, le coude vers les chambres, et plus loin... Les cataractes d'images déferlent dans ma tête. J'ai honte, parce que je suis en culottes courtes devant cette dame que je ne connais pas, j'ai honte de cette croûte mal séché à mon genou gauche, honte de la broussaille de mes cheveux mal lavés, mal coupés, honte d'être là, debout devant mon enfance, et de ne pas savoir la saluer, la respecter [...].³⁷²

Joseph findet sein früheres Zuhause wieder: den Ort, an dem er seine Kindheit und Jugend verbrachte, an dem er aufwuchs. Die Räume sind immer noch die gleichen, sind noch so in seinem Gedächtnis präsent, als ob er nie von hier weggegangen wäre. Die Erinnerungen haben die Zeit seit seinem Auszug überstanden, doch haben sich inzwischen andere Menschen in der Wohnung niedergelassen und sie zu ihrem Lebensraum gemacht. Dementsprechend ist auch die Frau, die die Tür öffnet und ihn hereinbittet, in seinen Gedanken stets „die Frau, die nicht [s]eine Mutter ist“ (*la dame qui n'est pas ma mère*); diesen Sachverhalt wiederholt der Rückkehrer während des gesamten Besuchs in Gedanken.³⁷³ Es kommt zu einer Überschneidung zwischen der erinnerten Vergangenheit Josephs und dem gegenwärtigen Leben der aktuell dort wohnenden Familie. Obwohl sie zu verschiedenen Zeiten dort gelebt haben, passiert alles gleichzeitig:

Je parlais au passé qui n'est pas toujours de l'imparfait, Mme Hamoudi répondait au présent.³⁷⁴

Im Anschluss an das gemeinsame Abendessen mit den neuen Bewohner/innen der Wohnung in durchaus freundschaftlicher Atmosphäre, nach dem angeregten Austausch von Namen und Erinnerungen geht Joseph „zurück ins Exil“:

[...] je suis redescendu en exil.³⁷⁵

Der Besuch endet also mit einem erneuten Zurücklassen der eigentlichen Heimat. Letztere ist unwiederbringlich verloren. Im Kontrast dazu steht das aktuelle Leben des Protagonisten, welches ein Leben in der Heimatlosigkeit ist. Vor dem Hintergrund dieser Gedanken entsteht der Eindruck, dass die Eingewöhnung in Frankreich als neuem Wohnort mit einer Unterdrückung von Erinnerung und Schmerz verbunden war. Joseph Aouate hat infolge des Verlusts der geographischen Heimat Algerien Sarah und Ruth zu seinem neuen Zuhause gemacht. Ruths Tod stellt dementsprechend einen neuerlichen

³⁷² Ebd., S. 236.

³⁷³ Ebd., S. 236ff.

³⁷⁴ Ebd., S. 237.

³⁷⁵ Ebd., S. 241.

Heimatverlust dar, der unter anderem deshalb so schmerzhaft und existenziell gefährlich ist, weil die sich dahinter verbergende frühere Exilerfahrung mitsamt dem damit verbundenen Leiden wieder ins Bewusstsein des Protagonisten rückt. Dieser leidet also an multiplen, sich überlagernden Exilen bzw. Lebensbrüchen.

3.3.3 *Berechit* und die jüdische Tradition der Textauslegung

Verschiedene Textfunktionen

Besonders auffällig ist in *Berechit* die wichtige Rolle des Erzählens. Der Roman erscheint wie eine Zusammenfügung von Texten, die zuerst mündlich oder schriftlich geäußert worden sein können und zwischen den Romanfiguren weitergegeben werden. Zentral ist die Lebensgeschichte Joseph Aouates, die er selbst aufzeichnet. Daneben finden sich die von ihm niedergeschriebene Erzählung von Situationen aus dem Leben Ruths sowie die Geschichten seiner Mutter. In dem Werk Doukhans erschließen sich vier maßgebliche Funktionen von Texten, die alle unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung von Leben zu betrachten sind und unter den folgenden, programmatisch zu verstehenden Schlagworten zusammengefasst werden können: (i) Schöpfung, (ii) Heilung, (iii) Selbstverortung und (iv) Überlieferung.

(i) Schöpfung – Leben (wieder)geben

Für Joseph liegt fraglos die wichtigste Funktion des Erzählens im Erschaffen einer für ihn erträglichen Wirklichkeit. Dazu gehört in erster Linie eine Welt, in der die geliebten Menschen weiter leben können. Grundlage für eine derartige Weltschöpfung ist eine Verbindung zwischen der Imagination des Protagonisten und deren Verbalisierung:

J' imagine, j' imagine simplement pour redonner vie. Pour redonner la vie... [...] N'ai-je pas un droit imprescriptible à la création? Ne suis-je pas le seul à savoir ce qu'était la chair de ma chair?³⁷⁶

Als wichtigste Funktion seiner Schöpfung durch Imagination sieht der trauernde Vater also das Wiedergeben von Leben bzw. *des Lebens (la vie)*. Der Mann, der in seiner Kindheit den Spitznamen *Adonai*, also eine der jüdischen Bezeichnungen für Gott, trug,³⁷⁷ hinterfragt stets seine göttlichen Kräfte, über die er eigentlich aufgrund einer solchen Identität verfügen müsste. Weil er als Mensch diese Gabe nicht besitzt, kann er den Tod seiner Tochter nicht verhindern – genauso wenig wie bereits Jahre zuvor das

³⁷⁶ Ebd., S. 93.

³⁷⁷ Vgl. dazu Fußnote 371.

Ableben seines kleinen Bruders Daniel. Als Mensch mit seinen weltlichen Fähigkeiten bleibt ihm hingegen eine andere Möglichkeit, sich als Schöpfer zu betätigen: die Erzählung bzw. das Weitererzählen seiner eigenen Geschichte sowie der „seiner“ Toten. Mit dem Erzählen findet Joseph eine Möglichkeit, die Verstorbenen wieder zum Leben zu erwecken bzw. im Fall Ruths – weil der Tod hier noch sehr frisch und durch Joseph noch nicht anerkannt wurde – lebendig zu erhalten, also medizinisch formuliert: sie zu *reanimieren*. Literarisches Schaffen erfüllt für Joseph insbesondere die Funktion einer

[...] remise au monde dicté[e] par un orgueil de démiurge.³⁷⁸

Die schriftstellerische Tätigkeit verleiht Joseph Aouate die göttliche Kraft eines Demiurgen (*démiurge*). Literarisches Erzählen zeigt sich so buchstäblich als kreative Betätigung und kann durchaus im Sinne einer göttlichen Schöpfung verstanden werden. Durch das Verbalisieren von Gedanken, die seiner Fantasie entspringen, schafft der trauernde Vater eine für ihn erträgliche Wirklichkeit. Interessant wirkt in dieser Hinsicht die Parallele zwischen dem Titel des Romans und dem biblischen Buch *Genesis* – auf Hebräisch *Bereschit* – in dem bekanntlich die Entstehung der Welt aus jüdischer (und später auch christlicher) Perspektive als Schöpfung durch den einen Gott erzählt wird. Für Joseph ist es nämlich wichtig, ein Land zu erschaffen, in dem seine Tochter weiterleben kann:

Ah! j'ai toujours eu besoin d'inventer, de créer. [...] Je sais bien que j'invente, que je crée cette brume, ce pays de rien où je fais marcher et parler ma fille. [...] Mais faire entrer Ruth dans une fiction, n'est-ce pas accepter, entériner le fait qu'elle soit sortie du réel? N'importe, il faut que j'invente, que j'imagine, que je la place au milieu d'autres humains, vivants et simples.³⁷⁹

Die Fragen, die sich der Ich-Erzähler in dem Zitat stellt, deuten darauf hin, wie wohl reflektiert die schöpfende Funktion des Schreibens aus seiner Sicht ist. Seine geliebte Tochter in einer selbst erschaffenen fiktionalen Welt weiterleben zu lassen bedeutet zwar, die Unmöglichkeit eines Weiterlebens in der realen Welt zu akzeptieren; hingegen ist es in der Fiktion möglich, sie überhaupt lebendig zu halten. Noch überzeugender wird Ruths in der textlich geschaffenen Welt neu gewonnene Vitalität dadurch, dass sie dort weiter zwischen anderen Lebenden wandelt. Durch den Tod gleichsam verbannt aus dem Diesseits kann sie nun in der durch die Erzählung geschaffenen fiktionalen Welt weiterleben. Als Vater sorgt Joseph Aouate folglich für die Wiedergeburt seiner Tochter, sodass der Rabbiner lediglich feststellen kann:

Vous êtes en train de refaire un enfant.³⁸⁰

Gleichwohl bleibt es nicht dabei, denn zur Erzählung der Geschichte Ruths gehört

³⁷⁸ *Bereschit*, S. 99.

³⁷⁹ Ebd., S. 13.

³⁸⁰ Ebd., S. 170.

schließlich genauso ihre Krankheit und ihr Tod, die mithin ein zweites Mal durchlitten werden.

(ii) Heilung – Der Text als Lebenselixier

Dem Erzählen wird im Roman zudem eine herausragende Bedeutung für die Heilung von Menschen beigemessen. Joseph erinnert sich, wie er beschloss, zu Ruths Gesundung durch die Übermittlung seiner Lebensgeschichte einschließlich seiner Vergangenheit in Algerien und somit durch die Weitergabe von Wissen über ihre Herkunft und Zugehörigkeit beizutragen. Darin drückt sich angesichts der schweren Krankheit gegenüber dem zuvor Geschilderten ein Bewusstseinswandel bei dem Mann aus:

Il lui donnerait sa force, il lui injecterait ses certitudes, ses projets. Tout ce qu'il avait oublié de donner jusque-là. [...] il offrirait tout son temps à Ruth, il viderait ce foutu sac qu'il avait en lui, il n'oublierait rien, les rues de son enfance, son langage, ses billes. Pourvu que ça aide Ruth.³⁸¹

Wie ein Arzt möchte der Vater der kranken Tochter sein Leben als Medizin injizieren, ihr seine Kraft wie auch seine Glaubenssätze und Wünsche der Vergangenheit weitergeben. Nur wenn er ihr alles gäbe, bestünde eine Chance der Genesung. Worte sollen, das ist zumindest die Hoffnung des besorgten Vaters, zu einem Lebenselixier werden, so zum Beispiel der Name eines während der Kindheit besuchten Strandes in Philippeville (dem aktuellen Skikda) im Nordosten Algeriens:

[...] Rusicade, je lui donnerai ce mot-là aussi, à ma fille, un mot vert et bleu, un mot à nager dedans, et l'immense soleil vertical de midi, et ma fille redeviendra forte et saine de ce soleil, je lui donnerai tout [...].³⁸²

Der Name, der für Joseph so viele Assoziationen enthält, der das Meer und die Sonne des Südens beinhaltet, soll für Ruth zu einer Medizin werden, mit deren Hilfe sie wieder zu Kräften kommen könnte. Doch bekanntlich verfehlt dieses Medikament die erhoffte Wirkung.

Demgegenüber fungiert das Sprechen, solange Joseph es praktiziert, als Akt der Selbstheilung, bedient er sich doch seiner, um angesichts des herben Schicksalsschlages nicht den Verstand zu verlieren:

Parler, il faut pourtant parler. Ne pas devenir fou.³⁸³

Namentlich das Gespräch mit dem Rabbiner – und später auch das Aufschreiben seiner Geschichte – ermöglicht es ihm weiterzuleben. Indem er die Gedanken durch das Sprechen nach außen trägt, teilt er ihre große Last und muss diese nunmehr nicht alleine tragen. Das mündliche Hervorbringen von Text bietet folglich einen Ausweg aus einer für

³⁸¹ Ebd., S. 211.

³⁸² Ebd., S. 212.

³⁸³ Ebd., S. 101.

den Leidenden potenziell gefährlichen Situation; es hat für ihn gewissermaßen heilende Wirkung, weil es die in ihm schlummernden Selbstheilungskräfte aktiviert.

Worte haben in *Berechit* allerdings neben positiven auch negative Effekte, können sie doch gleichermaßen zu einem Gift werden und somit Leben nehmen. Eine derartige Sichtweise drängt sich im Fall Sarahs auf, die von ihrem Onkel die Umstände des Todes ihrer Mutter erfährt: In einem Konzentrationslager zunächst zwangsprostituiert, wird die Jüdin eines Nachts von den SS-Leuten, die in ihr keinen Nutzen mehr sehen, zunächst misshandelt und dann erschossen.³⁸⁴ Der zum Zeugen des Verbrechens gewordene Finkelstein fühlt sich verpflichtet, Sarah diese Geschichte mitzuteilen, weiß jedoch nicht, welche Wirkung seine Aussage bei der jungen Frau entfalten soll. Sie kann mit diesem Wissen nicht umgehen, wird psychisch schwer krank und nimmt sich schließlich das Leben.

(iii) *Selbstverortung – Leben zentrieren und erhalten*

Angesichts der Schwierigkeit, den Tod der Tochter zu akzeptieren, bietet das Erzählen einer fiktiven Geschichte Joseph eine Möglichkeit des Weiterlebens. Mit dem fiktiven Raum erschafft er sich selbst einen neuen Lebensraum:

Se jeter dans la fiction est toujours plus intelligent que de se jeter dans la Seine. Accepter la vie, avec sa bordure horrible.³⁸⁵

Durch das Verfassen eines fiktionalen Textes findet der Schriftsteller mitunter die Möglichkeit, das Leben mit seinen Schattenseiten und hier vor allem seiner schrecklichen Begrenzung (*bordure*) in Form des Todes zu akzeptieren. Der literarische Text wird für den Trauernden zu einem Zufluchts- bzw. Exilort, an dem er sein eigenes Leben fortsetzen kann.

Der Französischlehrer Joseph Aouate nimmt Bezug auf den Dichter Arthur Rimbaud, um die Methode seines eigenen, nun beginnenden literarischen Schaffens zu begründen:

Ah! Rimbaud, lorsque tu écrivais: JE est un Autre, te rendais-tu compte de ta trouvaille? Cette manipulation géniale qui permet le dire en dépit de l'égorgement. Et si JE est réellement un autre, c'est donc que je peux commencer. [...] Allons, Aouate, il faut que tu/je te/me mette/s ça dans la tête, il faut que tu/je te/me répète/s sans cesse que *je suis* le docteur...³⁸⁶

Seinen berühmten, paradox anmutenden Satz „Je est un autre“ schrieb Rimbaud im Mai 1871 in Briefen an seinen Lehrer Izambard und den befreundeten Dichter Paul

³⁸⁴ Ebd., S. 324ff.

³⁸⁵ Ebd., S. 14f.

³⁸⁶ Ebd., S. 14; Hervorhebung M.A.

Demeny.³⁸⁷ Von der Forschung wurden diese beiden Briefe als *Lettres du voyant* betitelt, was durchaus in Relation zum Anliegen der Schriftstücke steht. So ist das zentrale Thema dieser beiden Briefe die Frage, wie ein Dichter im Allgemeinen – und insbesondere er, Rimbaud selbst – die Fähigkeit des Sehens erlangen könne. Durch die paradoxe Formulierung, in der er dem Personalpronomen der ersten Person Singular, „ich“ (*je*), offensichtlich entgegen der grammatischen Regeln ein Verb in der dritten Person Singular zur Seite stellt, bewirkt Rimbaud eine Doppelung des Ichs, sodass es nicht mehr nur ein das individuelle und unteilbare Selbst repräsentierende „Ich“ ist, sondern mithin auch den/die/das Andere/n enthält. Aus der eigenständigen, singulären Identität wird folglich eine Dualität (*dualité*) zweier parallel nebeneinander bestehender geistiger Entitäten.³⁸⁸

Genauso wie Rimbaud in den Briefen schreibt, er arbeite daran, sich sehend zu machen (*de me faire voyant*), geht es dem Protagonisten Joseph darum, die Fähigkeit des Sehens zu erlangen. Rimbauds Satz hilft ihm dabei, erlaubt er ihm doch, eine Außenperspektive auf sein Leben einzunehmen. Illustriert wird die Aufspaltung der Identität in zwei parallel existierende Persönlichkeiten anhand des Nebeneinanderstellens von jeweils zwei Personalpronomen (*tu/je*) und Possessivartikeln (*te/me*) der zweiten und ersten Person Singular, sowie der doppelten Konjugationsendung des Verbs (*mette/s, répète/s*). Die Dualität entsteht also infolge einer Selbstdistanzierung, einer Positionierung mit einem Abstand von dem eigenen Ich. Allein dadurch wird es Joseph möglich, der Schocksituation zu entkommen und seine Erzählung zu beginnen – eine Erzählung, die immer auch die Suche nach einer Möglichkeit der Selbstverortung in einer neuen (alten) Heimat ist. Nachdem er die Identität des Arztes Jean Attal angenommen hat, berichtet er seine eigenen Erlebnisse aus dessen Perspektive, also in der dritten Person Singular. Die kreative Tätigkeit als Schriftsteller versetzt ihn somit in die Lage, sich außerhalb der eigenen Identität zu positionieren und ermöglicht den Blick von außen auf das ihm Zugestoßene. Der Raum, in dem die Erzählung in der Folge stattfindet, ist die Praxis eines Psychotherapeuten, dem sich Joseph wie folgt vorstellt:

Je m'appelle Jean Attal, monsieur. Je suis docteur en médecine. Pratique hospitalière uniquement...³⁸⁹

Das Gespräch mit anderen, genauso wie das Schreiben als Dialog mit sich selbst, dienen dem sprechenden Subjekt im Roman als Selbstvergewisserung und somit als Selbstverortung:

³⁸⁷ Steinmetz 2008.

³⁸⁸ Steinmetz 2008, S. 241. Dort heißt es erklärend: „La première personne homogène est *transie* par l' 'autre'. Une dualité domine, là où nous pensions l'identité souveraine.“

³⁸⁹ *Berechit*, S. 14.

Je suis assis dans cette nuit peuplée de monstres. Je m'appelle Joseph Aouate. Je suis professeur agrégé de français. J'enseigne le français, en France, à des petits Français. [...] Seulement, c'est quand même moi, Joseph Aouate, originaire de Constantine (Algérie) qui transmets ça.³⁹⁰

Mit dem Bekenntnis zu seinem Namen und seiner Herkunft als unauslöschliche Merkmale seiner Identität kämpft der Protagonist gegen die „Monster“ der Nacht, die für ihn eine potenzielle Lebensgefahr darstellen; es wird dadurch zu einer Überlebensstrategie.

(iv) Überlieferung – Leben weitergeben

Von fundamentaler Bedeutung ist in *Berechit* die verbale Weitergabe von Erfahrungen durch die einzelnen Figuren. Zu betonen ist die Überlieferung der jüdischen Tradition innerhalb der Familie von einer Generation zur anderen mit dem Ziel der Erhaltung und Absicherung dieses Wissensbestandes. Im Roman kommt Josephs Mutter dabei eine wichtige Rolle zu, gibt sie doch ihr teils religiös, teils durch verinnerlichte Lebenserfahrungen inspiriertes Wissen an ihre Kinder weiter. Der Protagonist hat dieses Wissen so verinnerlicht, dass er es selbst transferiert, somit also die Kette der Überlieferung verlängert. Ferner überreicht Joseph seiner Tochter die Briefe über die eigene Vergangenheit, genauso wie Ruth ihm verschiedene Momente aus ihrem Leben erzählt – die Übertragung geht also in zwei Richtungen:

Et elle, en retour [...], elle m'a offert ce qui était son dedans, elle m'a transmis ce petit paquet de jours qui fut ma fille, peut-être comme un viatique, un viatique minuscule vers un avenir auquel elle ne croyait plus, auquel elle n'était plus promise.³⁹¹

Besonders an diesem Zitat wird die zentrale Bedeutung der Überlieferung für die Sicherung eines Wissensbestandes und allen voran der Erinnerung deutlich. Die Momente, die Ruth ihrem Vater erzählt, werden zur Wegzehrung auf einer Reise in die Zukunft, die sie selbst nicht mehr unternehmen kann. Stattdessen bleibt Joseph nach ihrem Ableben als einziger Mensch zurück, der ihre Erfahrungen bewahren, ihr Andenken aufrecht erhalten und somit die Aufgabe wahrnehmen kann, ihre Existenz weiter zu sichern.

Die Struktur des Romans und die jüdische Tradition der Textauslegung

In Kapitel 2.2.4 dieser Arbeit wurde gezeigt, dass das Judentum oftmals als *Volk des Buches* bezeichnet wurde. Wie bereits beschrieben handelt es sich dabei um ein Motiv, das sich auf die jüdische Tradition der Textauslegung stützt. Letztere zu veranschaulichen eignet sich in besonderer Weise der Talmud, der für die Analyse des Romans von

³⁹⁰ Ebd., S. 31.

³⁹¹ Ebd., S. 64.

Doukhan in erster Linie wegen seines Aufbaus relevant ist. Den Kern dieses Werkes, dessen Funktion vornehmlich die Überlieferung über viele Jahrhunderte gesammelten jüdischen Wissens ist, bildet eine jeweils in der Seitenmitte angeordnete Textspalte, die die *Mischna* enthält, also die Niederschrift der mündlichen Tora, gefolgt von der *Gemara*, der Interpretation und Neuordnung des durch die Mischna wiedergegebenen Wissens.³⁹² An den Seitenrändern und zwischen den Spalten sind Kommentare aus späteren Jahrhunderten sowie Verweise auf Passagen der Tora, andere Kommentare und Talmudstellen abgedruckt.³⁹³ Bezüglich der inneren Ordnung des Werkes wird zwischen *Halacha* und *Aggada* unterschieden: Während erstere Wegweisungen in Form von Geboten wiedergibt, enthält letztere vor allem Anekdoten und Erzählungen, die mit dem Ziel einer Veranschaulichung der in der Halacha wiedergegebenen Lehre verfasst wurden; beide inhaltlichen Teile wirken also zusammen.³⁹⁴ Der Talmud ist als Dialog zu verstehen, handelt es sich doch um ein „Gespräch“, welches von vielen Gelehrten geführt und über einen beachtlichen Zeitraum hinweg in der heute vorliegenden Form niedergeschrieben wurde – ein Gedankenaustausch, der „eigentlich nie zu Ende“ gegangen ist.³⁹⁵

Berechit und der Talmud: Parallelen

Rolland Doukhans *Berechit* kann in seinem Aufbau mit dem Talmud verglichen werden. Darauf deuten optisch zunächst die verschiedenen Schrifttypen hin, in denen der Roman gestaltet ist, von normaler Druckschrift über vergrößerte Buchstaben bis hin zu kursiv gedruckten Textfragmenten. Aufgabe der so unterschiedenen Teile ist es offenbar, die verschiedenen Erzählebenen voneinander zu unterscheiden. Besonders auffällig sind dabei mehrseitige, über das gesamte Buch verteilte Abschnitte, die jeweils spaltenförmig in der Mitte der Seite angeordnet sind. Darin werden die Lehrerzählungen der Mutter wiedergegeben. Parallel zum Aufbau des Talmud sind diese Texte mit Mischna und Gemara zu vergleichen; sie können demnach als „Urtext“ gedeutet werden. Eine weitere, diese These stützende Gemeinsamkeit ist die Tatsache, dass die Mischna die Niederschrift der mündlichen Tora, also des mündlichen Gesetzes ist, eines Werkes, das über Generationen hinweg in einer oralen Tradition weitergegeben wurde

³⁹² Mayer 1980, S. 23ff.

³⁹³ Ebd. Ganz wesentlich ist dabei der Kommentar Raschis zu nennen, also des Rabbi Schlomo Ben Jizchak, der von 1040 bis 1105 in Troyes in der Champagne lebte und wirkte. Seine Auslegungen finden sich auf der Blatinnenseite, während am äußeren Rand unter anderem die Anmerkungen von Raschis Nachfolgern, also den so genannten Tosaphisten aus dem späten Mittelalter abgebildet sind; Vgl. ebd.

³⁹⁴ Ebd., S. 28f.

³⁹⁵ Ebd., S. 31. Dies illustrieren auch die an den Texträndern zu findenden Abschweifungen auf weitere Themen, die assoziativ entstehen, weil sich der Schreiber bei der Niederschrift des Textes daran erinnert hat, Vgl. ebd. Auch derartige Abweichungen in Form von Stichwortreihen sind typisch für Teile der Gemara; ebd., S. 27.

und erst in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels mit dem Ziel der Wissenssicherung schriftlich fixiert wurde. Obwohl die Quelle des mütterlichen Wissens im Text nicht explizit genannt wird, ist davon auszugehen, dass es sich dabei um Kenntnisse handelt, die ihr als Analphabetin mündlich übermittelt wurden und die sie dann an ihre Kinder weitergegeben hat; Joseph ist schließlich derjenige, der diese Lehren schriftlich festhält.³⁹⁶

J'ai dû, plus tard, corriger, non, traduire avec les outils de la culture, et évidemment j'ai abîmé, maquillé, rendu plus joli... j'ai fait écriture là où il y avait langue, j'ai mis du papier là où il y avait des odeurs et des taches d'huile ou de lait...³⁹⁷

Um die durch die Erzählungen der Mutter entstandene „Mischna“, welche in der Regel mit den Worten „Ma mère disait“ eingeleitet wird, sind die anderen Teile der Geschichte gruppiert – freilich nicht physisch auf der gleichen Buchseite, sondern in erster Linie durch den Sinn (bzw. durch die explizite und implizite Bezugnahme der Inhaltselemente der verschiedenen Textteile aufeinander). Repräsentiert das in der talmudischen Mischna wiedergegebene „Wort der Bibel die Ur-Wirklichkeit, der das [zur Zeit des Verfassens der Erweiterungen und Kommentare jeweils aktuelle, M.A.] Geschehen zur gleichnishaften Erläuterung dient“,³⁹⁸ so verhält sich das Leben von Joseph und seiner Familie wie Kommentare, Beispiele und Auslegungen zu diesem mütterlichen Ur-Text. So wird die Mutter in einem Spaltentext mit dem folgenden Gebot zitiert:

Ma mère disait: attention, les enfants, attention, ne perdez pas la mémoire, ne perdez jamais. Rappelez-vous les temps, rappelez-vous les noms. Sinon, un jour arrivera où vous ne saurez plus qui vous êtes.³⁹⁹

Daran anschließend wird eine Geschichte wiedergegeben, die sie zur Illustration dieses Merksatzes erzählt: Ein reicher Jude pflegt immer nur Kontakt zu anderen Reichen, die jedoch „Gojim“ (*goyim*), also Nichtjuden sind, während er andere, meist ärmere Jüd/innen verachtet. Erst nachdem seine Tochter ein unehelich mit einem Goi gezeugtes Kind zur Welt bringt – einem Mann, der es nach Bekanntwerden der Schwangerschaft ablehnt, eine Jüdin zu heiraten – besinnt sich der Reiche auf seine Zugehörigkeit zum Judentum und öffnet sein Haus für alle Glaubensgenoss/innen, egal wie vermögend sie sind.⁴⁰⁰

Diese Textstelle bildet eine talmudähnliche Erzählsituation ab: Zunächst wird mit der Aufforderung an die Kinder, niemals ihre Zugehörigkeit zu vergessen, eine wegweisende Lehre angeführt, die durchaus im Sinne einer halachischen Lehre verstanden werden kann; daraufhin wird dieser Lehrsatz in Form der Anekdote von dem seine Identität

³⁹⁶ Berechit, S. 26f.

³⁹⁷ Ebd., S. 27.

³⁹⁸ Mayer 1980, S. 30.

³⁹⁹ Berechit, S. 269.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 269ff.

leugnenden Juden – also aggadisch und im Sinne einer Auslegung der Lehre – illustriert. Gespiegelt wird dieser Text durch den Bericht Josephs, der sich – entgegen dem durch die Mutter vermittelten Gebot – lange Zeit geweigert hat, seiner Tochter Wissen über ihre Herkunft, über die familiäre Vergangenheit und die jüdische Tradition zu vermitteln, mit dem Ziel, ihr eine größtmögliche persönliche Freiheit zu ermöglichen.⁴⁰¹ Die Erzählung all dessen fungiert demnach als Kommentar zur Lehre der Mutter. Joseph aktualisiert damit das bereits vorhandene Wissen vor dem Hintergrund seiner gegenwärtigen persönlichen Einsichten. Er versteht:

Je n'avais pas compris qu'il y a parfois de la trahison à vouloir à tout prix respecter l'autre. Je n'avais pas compris que la culture, c'est l'identité, et que l'identité, ce n'est pas seulement un nom et un prénom sur une carte de papier, c'est aussi transmettre certains mots, certains gestes, une façon de manger, d'aimer un plat ou un gâteau, une manière de musiquer, comme ça, qui prendrait peu à peu la forme de votre oreille.⁴⁰²

Hinter dieser Aussage steht das Verständnis der für die Identität eines Menschen fundamentalen Bedeutung des kulturellen, durch die Familie vermittelten Erbes. Diese Identität wird mitnichten nur durch den Namen und Vornamen auf einem Ausweisdokument bestimmt. Joseph als Vater muss einsehen, dass der von ihm eingeschlagene Weg in die falsche Richtung führt und ist daraufhin zum Einlenken gezwungen – die imaginären Briefe aus Algerien stehen symbolisch dafür. Das durch die Mutter vermittelte Gebot ist also unbedingt einzuhalten.

Zur Anwendung des Motivs ‚Volk des Buches‘

Anhand der vorangehenden Ausführungen ist deutlich geworden, dass sich in *Be-rechit* die verschiedenen talmudischen Textebenen wiederfinden. Die grundlegenden Gebotsteile der Mischna werden wiedergespiegelt durch die Wiedergabe des Wissens der Mutter, während sich die Lebensgeschichte Josephs dazu wie ein Midrasch – eine Auslegung – verhält. Neben diesen Parallelen zum Talmud als Werk, das wie wohl kein anderes die jüdische Tradition der Textauslegung repräsentiert, kann die Geschichte des Protagonisten als Leidensgeschichte scheinbar mit dem Hiob-Stoff in Verbindung gebracht werden: Joseph erfährt durch den Verlust seiner Familie ein immenses Leid. Allerdings reagiert er darauf nicht wie die biblische Figur Hiob – oder auch die bereits in Kapitel 3.1 dieser Arbeit vorgestellte Romanfigur Étoile – mit Frömmigkeit. Er kann – wenn überhaupt – aufgrund seiner Ablehnung des Glaubens an Gott lediglich als eine Art *Anti-Hiob* beschrieben werden. Der Bezug zur Religion ist ihm keine Hilfe bei der Überwindung des Leidens; die Heimat, die ihm der Rabbiner mit dem Judentum und der

⁴⁰¹ Ebd., S. 267f.

⁴⁰² Ebd., S. 267f.

dazu gehörigen Praxis anbietet, nimmt er nicht an. Joseph widmet sich stattdessen der schriftstellerischen Tätigkeit. Auch wenn er dies nicht bewusst tut, handelt es sich dabei sehr wohl um eine jüdische Praxis, denn er stellt sich durch sein Tun in die jüdische Tradition der Textauslegung.

Unter Rückgriff auf das Denken Franz Rosenzweigs wurde in Kapitel 2.2.3 dieser Arbeit die Verwurzelung des Individuums innerhalb der Familie als jüdische Antwort auf Situationen der Heimatlosigkeit dargestellt. Statt einer lokal umgrenzten Heimat verorteten sich Jüd/innen in der genealogischen Verbindung mit ihren Vor- und Nachfahren. Mit dem Tod der Tochter reißt die generationenübergreifende Kette ab; Joseph wird heimatlos, entwurzelt. Zwar ist dadurch das Motiv jüdischer Wanderschaft in dem vorliegenden Roman präsent, es hilft ihm jedoch nicht wie zuvor der Erzählerin in *Le marabout de Blida* bei der Bewältigung der Exilsituation. Dass der Protagonist – freilich ohne das Bewusstsein, dass es sich dabei um einer jüdischen Praxis handelt – auf die Tradition der Textauslegung zurückgreift, verdeutlicht die enge Verbindung zwischen den beiden Motiven.

3.4 Fazit: Die Romane im Vergleich

Eine wichtige Rolle spielt in den hier präsentierten Romanen die Mündlichkeit der Erzählung. In allen drei Werken stehen die durch die Protagonist/innen selbst erzählten Geschichten im Mittelpunkt. Somit ist es möglich, diese Romane in eine maghrebini-sche Erzähltradition einzuordnen, in der die Oralität seit jeher eine ganz zentrale Rolle spielte. Diese mündliche Erzählsituation zieht gleichzeitig eine Distanzreduktion nach sich. Der Leser, die Leserin wird direkt mit dem Geschehen konfrontiert, ohne eine vermittelnde Instanz und ohne Rückgriff auf die distanziertere dritte Person Singular.

Daneben ließ sich die Subjektivität der Erinnerungen beobachten. Dazu sei hier nur noch einmal beispielhaft angeführt, wie sich vor Étoiles Augen auf dem Weg vom Flughafen zur Wohnung des Sohnes das Panorama ihrer Heimat über das Bild der süd-französischen Landschaft legt und es ihr unmöglich ist, sich von dieser Erinnerung zu lösen. Für die Ich-Erzählerin in *Le marabout de Blida* ist das Aussehen eines Mannes auf dem Métro-Bahnsteig, das sie an einen Marabut denken lässt, das entscheidende Moment, welches die Erinnerung an die frühere Heimat aus den tiefsten Schichten ihres Bewusstseins wieder an die Oberfläche trägt und sie zwingt, sich damit zu befassen. Und in *Berechit* ist es der Tod der Tochter, welcher den Protagonisten Joseph zurück in

sein Leben als Kind in den Straßen von Constantine bringt. In allen drei Werken spielen also die persönlichen Erinnerungen einer Person an ihr früheres Leben in Algerien eine zentrale Rolle: Stets geht es darum, wie die betreffende Person jenes Leben wahrgenommen hat und was genau es für sie bedeutet hat, in der nordafrikanischen Heimat zu leben. Allerdings ist ein Unterschied feststellbar zwischen der Bedeutung, die Algerien für Étoile eingenommen hat und jener, die es für die beiden anderen Erzähler/innen hatte. Während sie im Moment der Übersiedelung nach Frankreich bereits eine alte Frau ist, die auf ein langes und erfülltes Leben in Tlemcen zurückblicken kann, und ihr Mann, mit dem sie gemeinsam ihr Leben erfolgreich gemeistert hat, bereits dort begraben liegt, haben die Erzählerin aus *Le marabout* und Joseph aus *Berechit* die Heimat als Jugendliche bzw. junge Erwachsene verlassen. Die Zusammenschau dieser drei Romane ermöglicht also einen Einblick in die Perspektiven von Menschen, die drei unterschiedlichen Generationen angehören, eine unterschiedlich lange Zeitspanne in dem Land verbracht haben, in verschiedenen Momenten ihres Lebens ihre Heimat verlassen haben und für die aus diesem Grund die Verbindung zu Algerien eine andere ist. Es entsteht ein Panorama verschiedener Exilgeschichten. Das wird noch einmal dadurch verstärkt, dass wir die Figuren mit je unterschiedlichem zeitlichem Abstand zur Emigration kennenlernen, dass die Exilierung für Étoile gerade stattfindet, wir sie dabei direkt beobachten können, während in den anderen beiden Romanen bereits eine gewisse Zeit vergangen ist und die Exilierung nur rückblickend erzählt werden kann.

Exil als Lebensbruch – Drei Exilgeschichten

Zentral ist in den Romanen der Lebensbruch, den die Protagonist/innen erleben. Dargestellt wird jeweils die Geschichte von Menschen, deren Leben durch ein ganz besonders tragisches, einschneidendes Erlebnis markiert wurde. Wichtig ist, dass der jeweilige Einschnitt bereits passiert ist, beziehungsweise – das ist der Fall in *Le livre d'Étoile* – zu Beginn des erzählten Geschehens stattfindet und in den Büchern die daran anschließende Entwicklung nachgezeichnet wird. In *Berechit* wird Joseph zum ersten Mal nach dem Tod der Tochter vorgestellt. Und in dem Werk Annie Cohens ist zunächst gar nicht klar, dass die Ich-Erzählerin überhaupt einmal einen Lebensbruch erlebt hat; stattdessen wird erst im Laufe der Lektüre im Einzelnen deutlich, was der Fortzug aus Algerien für sie bedeutete und wie sehr der Verlust der Heimat sie verletzt hat. Im Mittelpunkt der Werke stehen also Protagonist/innen, die ihr bisheriges Leben reflektieren und dabei zu ganz grundlegenden identitären Fragen gelangen, namentlich Fragen nach ihrer Herkunft und ihren Ursprüngen. Von der Beantwortung dieser Fragen

hängt jeweils ihre Zukunft ab.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den hier untersuchten Werken ist die Tatsache, dass darin verschiedene, sich überlagernde Arten von *Exil* dargestellt werden. Zu dem in chronologischer Sicht – wohlgermerkt nicht in Bezug auf die Diegese, sondern auf die Lebensereignisse der Romanfiguren – zuerst existierenden *geographischen Exil* tritt ein *inneres Exil* hinzu, wobei aus der Perspektive der Narration nicht immer sofort deutlich wird, welches Exil zuerst da war. Die Erzählerin in *Le marabout* befindet sich zu Beginn des erzählten Geschehens in einem *inneren Exil*, wir erfahren jedoch erst später, dass dem ein *geographisches Exil* vorausging, beziehungsweise, dass es durch letzteres verursacht wurde. Ähnlich verhält es sich in *Berechit*, wo Joseph sich zu Beginn der Narration infolge von Ruths Tod in ein *inneres Exil* zurückgezogen hat und sich erst dann an das früher erlebte *geographische Exil* erinnert. Nur in *Étoile* liegen die Dinge anders, denn wird bereits anhand der einer linearen Abfolge der Ereignisse folgenden Narration zuerst der Weg der Erzählerin ins *geographische Exil* dargestellt, woraufhin der Rückzug in die eigene, innere Welt folgt.

Das *geographische Exil* ist in allen drei Fällen – und das war ja die Grundlage für die Auswahl der Romane – durch die Entfernung von Algerien als Herkunftsort entstanden. Das nordafrikanische Land ist stets der Ort, an dem die Familie bereits über viele Generationen gelebt hat, zu dem durch die Familiengeschichte, über die Vorfahren, eine außerordentlich enge – auch weil historisch gewachsene – Bindung bestand. Frankreich ist demgegenüber der Ort eines völlig anderen Lebens, ist in vielerlei Hinsicht verschieden. Für die Großmutter in *Étoile* ist es vor allem ein Ort, an dem ganz andere, völlig ungewohnte Sitten herrschen, als sie es gewohnt ist. Für die Erzählerin in *Le marabout* ist es ein Ort des Friedens und vor allem des Fortschritts. Für Joseph aus *Berechit* ist es der Ort, an dem er sich ein eigenes Leben aufgebaut, seine eigene genealogische Zukunft begründet hat, die nun nicht mehr existiert. Frankreich ist für ihn der Ort des erwachsenen Lebens im Vergleich zu Algerien als Ort der Kindheit.

Einen zentralen Platz nimmt in den Romanen jedoch das *innere Exil* ein, in welches die Protagonist/innen geraten. Diese Art von Exil ist zumindest in zwei Fällen – in *Le marabout* und *Berechit* – wichtiger als das das geographische Exil. Mit dem Begriff des inneren Exils wird eine psychische Folge des ungeheuren Schicksalsschlages beschrieben, den die Leute zu erleiden hatten. Infolge des Lebensbruchs ziehen sich die Protagonist/innen von ihrer Umgebung zurück in sich selbst. Das so entstandene *innere Exil* ist dann ein Raum der Reflexion, gleichsam ein geschützter Raum, in dem die Figuren die Möglichkeit einer Neuausrichtung ihrer Existenz haben. Durch den Lebensbruch

sind sie zunächst orientierungslos und müssen ihr Leben neu ausrichten. Hilfreich ist dabei der Rückgriff auf Erinnerungen. Mit ihrer Hilfe findet nun eine Bilanzierung des bisherigen Lebens statt, die nunmehr die Grundlage für die Bestimmung des zukünftigen Weges ist. Für Étoile bedeutet das, sich an die schwierige Situation infolge der Emigration anzupassen und ihrer Familie bei der Eingewöhnung in das neue Zuhause zu helfen. Die Erzählerin in *Le marabout* entscheidet sich dafür, die Beschränkung ihres Lebensbereichs aufzuheben. Joseph wählt die schriftstellerische Tätigkeit als Strategie des Weiterlebens.

Der Bezug auf das Judentum als Strategie im Umgang mit dem Lebensbruch

Die grundlegende These dieser Arbeit war, dass das jüdische Exil eine ganz zentrale Rolle bei der Herangehensweise der Romanfiguren an ihre je eigene Exilsituation spielt. Im Laufe der Arbeit hat sich immer wieder gezeigt, welche wichtige Rolle dem Judentum oder einer mit diesem assoziierten Praxis bei der Bewältigung des Lebensbruchs und der Suche nach einem Weg aus der Exilsituation zukommt. Zunächst wurde gezeigt, wie sich die Großmutter Étoile immer wieder auf den Willen Gottes und das durch diesen vorgegebene unausweichliche Schicksal bezieht, um das Unglück zu akzeptieren. Diese Akzeptanz ist dann der Ausgangspunkt für eine Verbesserung ihrer Situation. Daneben sind es vor allem einige durch die jüdische Tradition vorgegebene Handlungen, die es ihr ermöglichen, den Alltag an dem neuen Aufenthaltsort zu strukturieren, wie bspw. die Vorbereitung des Schabbat-Essens. Am wichtigsten für sie selbst ist jedoch das Gebet: eigentlich als Gespräch mit Gott gedacht, fungiert es als Zwiegespräch mit sich selbst und ermöglicht es ihr, Zuversicht zu gewinnen und sich selbst zu stärken, um die schwierige Exilsituation zu bewältigen. Ferner ist es ein Akt der Selbstreinigung, der Befreiung.

In *Le marabout de Blida* ist die Erzählerin von Beginn an in einer Exilsituation, fixiert auf einen winzigen Radius in Paris, innerhalb dessen sie sich bewegt und den sie normalerweise nie verlässt. Aus Angst vor der möglichen Verletzung durch einen unerlichen Heimatverlust – nachdem bereits die Heimat Algerien aufgegeben werden musste – hat sie die Einstellung einer extrem Sesshaften gewählt, hat sich in diesem sehr stark begrenzten Umkreis verwurzelt. Die Ich-Erzählerin hat also eine dem Judentum gegenläufige Handlungsweise gewählt. Deshalb befindet sie sich in einer Situation der Stagnation, entwickelt sich nicht weiter, wiewohl sie ein Bedürfnis verspürt, genau das zu tun. Mithilfe des Marabut gelangt sie zu der Einsicht, dass eine Rückbesinnung auf das Judentum als Gemeinschaft von Wanderern ihr helfen könnte, die Angst des

Heimatverlustes zu überwinden, die wiederum der Grund für ihre extreme Verwurzelung an diesem Ort war. Die Besinnung auf das Judentum wirkt auch hier wie eine Selbstbefreiung, diesmal aus den Gittern des kleinen Parks vor dem Haus der Erzählerin.

In *Berechit* ist es schließlich der Rückgriff auf das Schreiben, der den Protagonisten und Erzähler Joseph Aouate am Leben erhält. Wenn er sich dabei auch nicht explizit auf das Judentum bezieht, und während des gesamten Romans deutlich wird, dass er dem Judentum nach dem ersten, bereits in der Kindheit erfahrenen Lebensbruch abgeschworen hat, so bietet es sich an, sein Handeln gerade vor dem Hintergrund der starken Rolle, die die jüdische Tradition in dem Buch einnimmt, im Sinne des Topos vom Volk des Buches zu deuten. Auch die Tatsache, dass das Wissen seiner Mutter, welches er in dem Buch aufschreibt, von so universeller Bedeutung und Wahrheit ist, dass es mit der talmudischen Mischna verglichen werden kann, lässt es naheliegend erscheinen, den restlichen Text, insbesondere die Erzählung von Josephs eigener Geschichte, im Sinne von Auslegungen dieses Urtextes zu verstehen.

4. Schlussbetrachtungen

Zu den Zielen der vorliegenden Arbeit gehörte es, individuelle Schicksale algerisch-stämmiger Jüd/innen sichtbar zu machen und somit einerseits aus der von Stora thematisierten Vergessenheit zu heben, sie andererseits mit der gängigen Darstellung der Historiographie als Massenphänomen zu kontrastieren. Im Zentrum des Interesses stand dabei die Herangehensweise der Protagonist/innen dreier ausgewählter Romane an Exilsituationen.

Zunächst wurde festgestellt, dass der Exilbegriff von seiner herkömmlichen geographisch ausgerichteten Konnotation zu befreien ist. Zwar gibt es nach wie vor gute Gründe, den Begriff auch geographisch zu bestimmen, doch erscheint es mittlerweile – das haben Definitionen aus den Literaturwissenschaften wie persönliche Schilderungen bekannter Autor/innen gezeigt – notwendig, *Exil* weiter zu fassen, sodass es auch in einem abstrakten Sinn verstanden werden kann, zum Beispiel als soziales Exil innerhalb einer Gesellschaft oder als inneres Exil infolge eines Rückzugs einer Person zu sich selbst. Wichtig ist, dass die Exilierung mit einem Lebensbruch, also einem grundlegenden Einschnitt im Leben eines Menschen einhergeht.

Anschließend wurde Exil als mit dem Judentum eng verbundenes Paradigma untersucht. Dabei wurde gezeigt, dass die Ursprünge dieser Assoziation in der Omnipräsenz des Exilmotivs in den religiösen Texten – insbesondere der Bibel – zu finden sind. Darüber hinaus stellt der Lebensbruch – in Form von Vertreibungen und sozialer Ausgrenzung – ein in der europäischen und jüdischen Historiographie regelmäßig wiederkehrendes Ereignis dar. Ausgehend von diesen beiden Überlieferungstraditionen wurde die wichtige Rolle des Exils als Narrativ im kulturellen Gedächtnis des Judentums aufgezeigt. Drei mit diesem Paradigma in Verbindung stehende Bilder oder Denkfiguren wurden vorgestellt: Unter Bezugnahme auf Hermann Cohen, der das Judentum als den Hiob der Menschheitsgeschichte bezeichnete, wurde der Heimatverlust als jüdische Grunderfahrung gedeutet, die in die theodizeische Ordnung der Welt einzuordnen ist und im Sinne eines menschlichen Bedürfnisses nach Leid als Grundlage für die Weiterentwicklung zu deuten ist. Daneben wurde das Motiv der *Wurzellosigkeit* vorgestellt, das sowohl für positive als auch für negative Deutungen jüdischer Heimatlosigkeit herangezogen wurde, allerdings nicht nur von außerhalb, sondern auch von innerhalb des Judentums. Eine alternative Konzeption jüdischer Beheimatung boten in diesem Zu-

sammenhang die Überlegungen Franz Rosenzweigs: Seiner Auffassung nach brauchen jüdische Menschen keine Heimat, weil sie in der Familie verwurzelt sind. Mit dem Motiv *Volk des Buches* wurde schließlich eine weitere mögliche Antwort auf die Wurzellosgigkeit vorgestellt. Im Zentrum dieser Figur steht die Annahme, die jüdische Tradition der Textauslegung und das damit verbundene Fortschreiben der religiösen Texte böte den Juden eine Heimat – unabhängig von der Verwurzelung in einem geographisch umrissenen Gebiet.

Anschließend wurde anhand der Thesen Benjamin Storas, die algerischen Juden hätten im Laufe der Kolonialzeit drei Exile durchlaufen, die Geschichte des algerischen Judentums nachgezeichnet. Daran wurde deutlich, dass mit den Jahreszahlen 1870, 1940 und 1962 tatsächlich drei tiefe Einschnitte für die algerische Jüd/innen verbunden waren, die jeweils fundamentale Veränderungen der Lebenssituation mit sich brachten. Dabei ist das letzte Exil von 1962 das einzige geographische Exil; die vorhergehenden waren eher sozialer Natur. Stora schreibt, die jüdischen Französ/innen algerischer Herkunft seien im Anschluss an ihre Übersiedelung nach Frankreich – die meisten wählten das französische Mutterland als Domizil und nicht Israel – weitgehend aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwunden, nicht zuletzt aufgrund ihrer Selbstwahrnehmung als *Pied-noirs* und Französ/innen.

Mit dem Ziel, dies zu ändern, wurden anhand dreier Romane unterschiedliche Exilschicksale vorgestellt. Bei den Protagonist/innen handelte es sich um Figuren, die alle im Zusammenhang mit der Unabhängigkeit Algeriens die frühere Heimat verloren haben, wobei die Zeitspanne zwischen Emigration und Erzählzeit unterschiedlich groß war. Im Laufe der Analyse und anhand des anschließenden Vergleichs konnten einige Gemeinsamkeiten festgestellt werden. So lassen sich bezüglich des Erzählmodus alle drei vorgestellten Romane einer maghrebinischen Erzähltradition zuordnen, insofern als die Mündlichkeit, das Erzählen als direkter Akt in ihnen die zentrale Erzählform ist. Die Erinnerung an das frühere Leben in Algerien nimmt jeweils einen ganz zentralen Platz in der Darstellung der Lebensgeschichten ein. Dabei wird stets eine zutiefst persönliche Perspektive aufgezeigt.

Durch die Protagonist/innen werden drei Geschichten von Menschen vorgestellt, die eine unterschiedlich lange Zeit in dem maghrebinischen Land zugebracht haben und die dementsprechend je andere Dinge damit assoziieren. Was die drei Schicksale miteinander verbindet, ist, dass dieses frühere Leben sie nicht loslässt: Es gehört als Teil ihrer Lebensgeschichte untrennbar zu ihrer Identität. In allen drei Fällen besteht das Exil in einer besonderen Lebenssituation, wird durch einen *Lebensbruch* herbeigeführt, den die

Protagonist/innen erleiden. Die Exilsituation wird in den drei Fällen durch. Das geographische Exil, die physische Bewegung weg von der alten Heimat ist dabei nicht immer von zentraler Bedeutung. Joseph in *Berechit* verliert seine Tochter und gerät dadurch in eine Exilsituation, die zwar auch lokale Facetten hat, jedoch vor allem mit einem *inneren Exil* umschrieben werden muss. Gemeinsam ist den Romanen auch die Überlagerung verschiedener Exilsituationen. Die Situation, in die sich die Hauptfiguren infolge des Lebensbruchs begeben, ist in erster Linie ein inneres Exil, in dem sie neue Kräfte schöpfen und auf verschiedene andere Exilsituationen, unter anderem auf das erlittene geographische Exil aus Algerien zurückblicken. Um eine Antwort auf die Situation des Lebensbruchs zu finden, greifen sie mehr oder weniger bewusst auf eine mit dem Judentum assoziierte Praxis zurück: Étoile findet wie Hiob neue Kraft durch den Glauben an Gott, die Erzählerin aus *Le marabout de Blida* greift gedanklich auf das Konstrukt der jüdischen Wurzellosigkeit zurück und hebt damit ihre eigene Verwurzelung an dem neuen geographischen Heimatort auf, Joseph aus *Berechit* bedient sich der jüdischen Schreibpraxis bzw. Textauslegung und findet somit eine Möglichkeit des Überlebens – des eigenen und der Tochter – in der Literatur. Algerien bleibt in den drei Fällen immer als Ort der familiären Geschichte präsent.

Anhand der Werkanalyse ist deutlich geworden, dass – genau wie für Derrida und Cixous, deren Positionen in Kapitel 1 dieser Arbeit präsentiert wurden – für die Protagonist/innen der Romane die Vergangenheit in Algerien nicht gänzlich zurückgelassen werden kann. Auch für sie handelt es sich bei der algerischen Erfahrung um Erinnerungen und Erlebnisse, die letztlich einen Teil ihrer Identität ausmachen. Es geht stets um einen Ort, der in einer längst vergangenen Zeit eine Heimat war. Das ist am sichtbarsten im Fall Étoiles, weil ihre Emigration ja noch sehr frisch ist, bzw. die Leser/innen diese Erfahrung direkt miterleben können. Die Erzählerin in *Le marabout de Blida* muss ihre algerische Vergangenheit anerkennen – es ist die Grundlage für ihre persönliche Weiterentwicklung und Voraussetzung für ihre Selbstbefreiung. Und Joseph findet in *Berechit* über das algerische Erbe seine frühere Heimat wieder; er findet Trost in den Erinnerungen.

Indessen wird die Entfremdung durch die Erfahrungen der Vichy-Zeit, die ja für die beiden bekannten Philosoph/innen Derrida und Cixous ein Schlüsselereignis war, nur in dem letztgenannten Roman thematisiert: Bei Joseph handelt es sich um einen Protagonisten, der zum Zeitpunkt der Abschaffung des *décret Crémieux* vermutlich genauso alt war wie Derrida. In der Geschichte Étoiles wird diese historische Epoche nicht erwähnt, obwohl auch die Romanfigur aufgrund ihres Alters unter den Einschränkungen und

Diskriminierungen gelitten haben dürfte. Für die Erzählerin aus *Marabout* war es hingegen noch zu früh, wurde sie doch erst kurz vor Ende des Zweiten Weltkrieges geboren.

Bezüglich der beiden eingangs erwähnten Begriffe *nostalgérie* und *algériance* ist festzustellen, dass beide in den drei Romanen auf die ein oder andere Weise wiedergefunden werden können. Alle drei Protagonist/innen bezeugen – freilich in unterschiedlicher Intensität – ein Gefühl der Nostalgie, blicken zurück auf die vergangene Zeit am Ort ihrer Kindheit. Daran wird deutlich, dass der Heimatverlust mit einer Verletzung einherging, auch wenn diese nur in *Le livre d'Étoile* von Beginn an klar sichtbar ist. Ein Symbol für die fortdauernd starke Verbindung zur Region kann in der Bedeutung gesehen werden, welche die Hauptfiguren der Romane den zurückgelassenen, am früheren Heimatort begrabenen Toten, beimessen. Sie zeigen damit Ähnlichkeiten zu der eingangs zitierten Position von Cixous, die anhand des Bildes vom Grab ihres Vaters aufzeigen wollte, wie intensiv, wie beinahe physisch ihre Verbundenheit zu Algerien ist.

Die Untersuchungen im Rahmen der vorliegenden Arbeit haben in erster Linie gezeigt, dass die Protagonist/innen aus dem Bezug zum Paradigma des jüdischen Exils spezifische Strategien entwickeln, um mit ihrer eigenen Situation umzugehen. Das Bewusstsein, als Jüd/innen Teil einer Gemeinschaft zu sein, die im Laufe der Menschheitsgeschichte – und dabei ist es unerheblich, ob von der in den biblischen Texten beschriebenen oder von der tatsächlichen Geschichte die Rede ist – immer wieder unter verschiedensten Exilsituationen leiden musste, die wiederholt ihre Heimat zurücklassen musste, die laut unterschiedlichster historiographischer Darstellungen stets zum Aufbruch bereit sein musste. Als sinnbildlich darf hier die Äußerung der Erzählerin aus *Le marabout de Blida* gelten, mit dem sie sich bewusst macht, dass jüdisch zu sein bedeutete, in einem Hier geboren zu werden und in einem Woanders zu sterben. Es ist diese Äußerung, die in Verbindung mit Cixous' Wortschöpfung *algériance* zu sehen ist, wurde doch bereits in der Einleitung zu dieser Studie festgehalten, dass die Philosophin ihre *algériance*, also ihre Kindheit in Algerien als Ausgangspunkt einer nie endenden Bewegung versteht – weg von einem Ort des Ursprungs.

Besonders interessant erscheint in Bezug auf die vorangegangenen Analysen Derridas der Gedanke, jeder Mensch trage das Woanders (*ailleurs*) in sich. Folglich wäre die mit der Migration verbundene Grenzüberschreitung zuallererst im Sinne des Passierens einer inneren Grenze – Derrida verwendete dafür das Wort *limite* – zu denken ist. Wird *limite* im Sinne des Letztmöglichen verstanden, dann handelt es sich dabei um ein Überschreiten der Grenze dessen, was für das betroffene Individuum möglich erschien.

In früheren Kapiteln ist deutlich geworden, dass die Hauptfiguren der drei Romane solche Grenzen überqueren müssen, um eine Neupositionierung zu ihrem bisherigen Leben zu erreichen. Dafür müssen sie über das für sie jeweils Vorstellbare hinausgehen. Nur so können sie sich weiterentwickeln – das bedeutet in der Konsequenz: sich aus der Exilsituation befreien. Jeder Schritt nach vorn – dabei kann es sich auch um einen gedanklichen Schritt handeln – muss als Prüfung verstanden werden. Das Überschreiten jeder Art von Grenze, ob geographisch, psychisch oder abstrakt ist ein progressiver Akt. Der Begriff des Exils wird dadurch noch einmal seiner ursprünglichen geographischen Bedeutung enthoben.

Weiterhin hat die Arbeit zeigen können, dass der Migrationsbegriff der französischsprachigen Forschung im Bereich der Migrationsliteraturen zu eng gefasst ist. Die Selbstbeschränkung dieses Forschungsbereiches erscheint als verfehlt, hat sich doch zweifelsfrei erwiesen, dass die drei Romane Migrant/innenschicksale repräsentieren, auch wenn sie nicht in den klassischen Bereich der wirtschaftlich benachteiligten, vornehmlich muslimischen Immigration aus so genannten Drittweltstaaten fallen. Migrant/innen können eben auch einen französischen Pass haben. Das ist die Folge der französischen Kolonialpolitik, auch wenn diese Menschen von offizieller Seite nicht als Migrant/innen deklariert würden. Der Begriff des *rapatrié* impliziert gewissermaßen, dass die Person froh sein musste, *wieder* in der Heimat zu sein. Dadurch erscheint er bereits realitätsfern, wenn er auf in Nordafrika geborene Nachkommen von Siedler/innen französischer bzw. europäischer Herkunft angewendet wird, und trifft folglich am wenigsten auf die Jüd/innen algerischer Herkunft zu.

Letztendlich erscheint es jedoch wichtig, zu sehen, dass es offenbar immer eine historische Erfahrung gibt, die zwangsläufig ein Phänomen großer Tragweite sein muss, um für die Geschichtsschreibung relevant zu sein: Eine Vertreibung muss zum Beispiel entweder viele oder sehr bekannte Leute betreffen, damit sie zu einem historischen Ereignis wird und in die Geschichtsbücher eingeht. Zu beachten ist dabei, dass es immer Menschen sind, die eine Vertreibung erleben und es sich dabei aus diesem Grund nicht nur um ein kollektives Ereignis handeln kann, das eventuell auch mit einem kollektiv zum Ausdruck gebrachten Schmerz korreliert, sondern dass das mit dem Heimatverlust verbundene Leiden zunächst das betroffene Individuum direkt trifft. „Geteiltes Leid ist halbes Leid“ – so lautet ein Sprichwort, welches sich sicherlich auch im Kontext des Rückbezugs der jüdischen Protagonist/innen auf die Gemeinschaft von Wanderern ausdrückt, also auf das kollektive historische Leid auf der Suche nach Trost im Angesicht der aktuellen Exilerfahrung. Dennoch ist der Schmerz zuallererst eine zutiefst persönli-

che Empfindung, aus der heraus sich der Bezug zu einem kollektiven Schmerzerlebnis entwickeln muss. Hier erweist sich die Funktion der Literatur als Speicher von Lebenswissen als zentral. In ihr wird die individuelle Erfahrung des Leidens verarbeitet. Gerade die Analyse von Romanen als individuelle Zeugnisse gibt der Exilerfahrung ein Gesicht und macht sie greifbarer.

Ausblick

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit erschien es trotz intensiver und wiederholter Recherchen leider äußerst schwierig, biographische Informationen über die präsentierten Schriftsteller/innen zu erhalten. Dementsprechend konnten solche Daten bei der Analyse der Romane kaum berücksichtigt werden. Für eine zukünftige Forschung böte sich ein verstärkter Abgleich mit den Lebensdaten der Literat/innen an, wodurch ein Vergleich der realen Lebenserfahrungen der Autor/innen mit jenen, die in den literarischen Werken dargestellt werden, ermöglicht würde. Dazu wäre es aber notwendig, mit den Schriftsteller/innen direkt in Kontakt zu treten und Interviews zu führen.

Eine weitere interessante Richtung könnte eine Analyse mit den Methoden der Psychoanalyse aufzeigen, denn in den Werken steht ja erklärtermaßen der Schock des Verlusts, der Lebensbruch, im Zentrum, also ein Ereignis, das schwerwiegende psychische Konsequenzen hat. Es wäre interessant, auf diese Weise zu interpretieren, zu welchen Repräsentationen dieses Schockerlebnis führt, wie seine Folgen präsentiert werden. So könnten unter anderem die verschiedenen Erzählschichten in *Berechit* in einem neuen Licht erscheinen, eventuell spezifischer als Bewusstseins- oder Erinnerungsschichten gedeutet werden. Auch in dem mit Symbolen geladenen *Le marabout de Blida* könnten sicherlich neue Interpretationen hergestellt werden.

Außerdem erscheint es möglich, stärker im Bereich der Stereotypenforschung zu arbeiten und zu versuchen, die mit dem Judentum assoziierten Bilder – und die hier gewählt repräsentieren ja mitnichten alle vorhandenen Stereotypen – zu dekonstruieren. Ein solches Vorgehen würde vermutlich völlig andere Ergebnisse bringen, wäre aber sicherlich äußerst interessant.

Bibliographie

Primärliteratur

Gil Ben Aych:

- *Le livre d'Étoile* (1986); Paris: Seuil.
- *L'essuie-mains des pieds* (2011); Paris: L'école des loisirs.
- *Le voyage de Mémé* (2011); Paris: L'école des loisirs.

Annie Cohen:

- *Le marabout de Blida* (1996); Arles: Actes Sud.
- *Bésame Mucho* (1998); Paris: Gallimard.
- *Géographie des Origines* (2007); Paris: Gallimard.

Rolland Doukhan:

- *Berechit* (1991); Paris: Denoël.
- *Juste un instant d'automne* (1994); Paris: Denoël.
- *L'arrêt du cœur* (1998); Paris: Denoël.

Sekundärliteratur:

- Abitbol, Michel (2013): *Histoire des Juifs: de la genèse à nos jours*; Paris: Perrin.
- Aciman, André (Ed.). (1999): *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss*; New York: The New Press.
- Aciman, André (1999a): „Permanent Transients“ in: *Letters of Transit* a.a.O., S. 7–14.
- Aciman, André (1999b): „Shadow Cities“ in: *Letters of Transit* a.a.O., S. 15–34.
- Ageron, Charles-Robert (2005): „Les Juifs d'Algérie. De l'abrogation du décret Crémieux à son rétablissement (7 octobre 1940 - 20 octobre 1943)“ in ders.: *De l'Algérie „française“ à l'Algérie algérienne*; Paris: Editions Bouchène; S. 317–430.
- Albert, Christiane (2005): *L'immigration dans le roman francophone contemporain*; Paris: Karthala.
- Allouche-Bénayoun, Joëlle/ Bensimon, Doris (1998): *Les Juifs d'Algérie. Mémoires et identités plurielles*; Paris: Éditions Stavit.
- Améry, Jean (2002a): „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ in *Werke* Bd. 2; Stuttgart: Klett-Cotta; S. 149–177.

- Améry, Jean (2002b): „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“ in *Werke* Bd. 2; Stuttgart: Klett-Cotta; S. 86–117.
- Arendt, Hannah (1983): *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (4. Auflage); München: Piper.
- Arendt, Hannah (1986): „Wir Flüchtlinge“ in *Zur Zeit. Politische Essays*; Berlin: Rotbuch Verlag; S. 7-21.
- Assmann, Aleida (1991): „Kultur als Lebenswelt und Monument.“ in dies. [Hrsg.]: *Kultur als Lebenswelt und Monument*; Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag; S. 11-25.
- Assmann, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (2. Auflage); München: Beck.
- Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*; München: C.H. Beck.
- Astren, Fred (2010): „Dhimma“ in Stillman, Norman [Hrsg.]: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (Bd. 2, D-I); Leiden: Brill, S. 70–72.
- Astro, Alan (2008): „The Phenomenology of Francophonía in Three Philosophers and a Historian: Memmi, Derrida, Ben Aych, and Bénabou“ in: *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, Ausgabe 14/3 (Spring/Summer 2008); S. 60–84.
- Ayouun, Richard / Cohen, Bernard (1982): *Les Juifs d'Algérie. 2000 ans d'histoire*; Paris: Jean-Claude Lattès.
- Bein, Alex (1980a). *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems* (Bd. I); Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Bein, Alex (1980b). *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems* (Bd. II. Anmerkungen, Exkurse, Register); Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Bénayoun-Szmidt, Yvette (2004): „Annie Cohen: Pour une algérianité retrouvée“ in: *International Journal of Francophone Studies* 7 (1-2); S. 19–34.
- Bennington, Geoffrey/ Derrida, Jacques (2008): *Derrida*; Paris: Éd. du Seuil.
- Betz, Albrecht (2010): „L'exil dans sa durée et sa mémoire: Brecht et Benjamin à Svendborg“ in: Morel, Jean (2010) a.a.O., S. 189–199.
- Bischoff, Doerte/ Komfort-Hein, Susanne [Hrsg.] (2013): *Literatur und Exil: Neue Perspektiven*; Berlin: De Gruyter.
- Bischoff, Doerte [Hrsg.] (2013): *Dinge des Exils*; München: edition text + kritik.
- Blanchot, Maurice (2006): „Être juif“ in ders.: *L'entretien infini*; Paris: Gallimard; S. 180–190.
- Blumenkranz, Bernard (1972): *Histoire des Juifs en France*; Toulouse: Edouard Privat.
- Bodei, Remo (2006): „Exilés dans le temps. Les deux exils“ in Giovannoni, Augustin [Hrsg.]: *Écritures de l'exil*; Paris u.a.: L'Harmattan; S. 13–39.
- Bonn, Charles [Hrsg.] (1995): *Littératures des Immigrations (2 Bände)*; Paris: L'Harmattan.
- Bosshard, Marianne (1995): „Annie Cohen: A la recherche de l'eau, des origines, de la mémoire et du sens caché“ in Helm, Yolande [Hrsg.]: *L'eau. Source d'une écriture dans les littératures féminines francophones*; New York: Peter Lang; S. 165–179.

- Bourdrel, Philippe (2004): *Histoire des juifs de France* (2 Bände); Paris: Albin Michel.
- Braese, Stephan (2009): „Exil und Postkolonialismus“ in Krohn, Claus-Dieter/ Winckler, Lutz [Hrsg.]: *Exil, Entwurzelung, Hybridität*; München: edition text + kritik; S. 1–19.
- Brenner, Michael (2009): „Einleitung“ in: *Münchener Beiträge Zur Jüdischen Geschichte Und Kultur* (2/2009); S. 5–7.
- Bronfen, Elisabeth (1993): „Exil in der Literatur: Zwischen Metapher und Realität“ in: *arcadia*, 28(2); S. 167–183.
- Bronfen, Elisabeth (2013): „Die Kunst des Exils“ in Bischoff, Doerte/ Komfort-Hein, Susanne [Hrsg.] (2013) a.a.O.; S. 381–395.
- Chawaf, Chantal (1992): *Le corps et le verbe. La langue en sens inverse*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Chemouilli, Henri (1976): *Une Diaspora méconnue: Les Juifs d’Algérie*. Paris: Imprimerie Moderne de la Presse.
- Chouraqui, André (1972): *La Saga des Juifs en Afrique du Nord*. Paris: Hachette.
- Cixous, Hélène (1997a): „Mon Algérie“ in: *Les Inrockuptibles* (115, 20 août - 2 septembre 1997); S. 71–74.
- Cixous, Hélène (1997b): „Pieds nus“ in Sebbar, Leïla [Hrsg.]: *Une enfance algérienne*; Paris: Gallimard; S. 55–66.
- Clément, Bruno/ Segarra, Marta [Hrsg.] (2010): *Rêver, croire, penser autour d’Hélène Cixous*; Paris: Campagne première.
- Cohen, Hermann (1919): *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*; Leipzig: Gustav Fock.
- Cohen, Hermann (1924): „Religiöse Postulate“ in Strauß, Bruno [Hrsg.]: *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (Erster Band. Ethische und religiöse Grundsatzfragen; Berlin: Schwetschke; S. 1-17.
- Derrida, Jacques (1994): „Zeugnis, Gabe“ in Weber, Elisabeth [Hrsg.]: *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalman, Emmanuel Lévinas, Léon Poliakov, Jean-François Lyotard, Luc Rosenzweig*; Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag; S. 63–90.
- Derrida, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l’autre ou La prothèse d’origine*; Paris: Galilée.
- De Vries, S. Ph. (1994): *Jüdische Riten und Symbole*; Wiesbaden: Fourier Verlag.
- Douglas, Alfred (1988): *Ursprung und Praxis des Tarot* (2. Auflage); München: Diederichs.
- Drevet, Claude (1996): „L’exil intérieur“ in Niderst, Alain [Hrsg.]: *L’Exil*; Paris: Klincksieck; S. 211–226.
- Dugas, Guy (1990): *La littérature judéo-maghrébine d’expression française: entre Djéha et Cagayous*; Paris: L’Harmattan.
- Dugas, Guy (2007): „Le nouveau roman judéo-maghrébin d’expression française“ in: *Contemporary French and Francophone Studies*, 11(2); S. 277–290.

- Eisen, Arnold (1987): „Exile“ in Cohen, Arthur/ Mendes-Flohr, Paul [Hrsg.]: *Contemporary Jewish Religious Thought*; New York: Charles Scribner's Sons; S. 219–226.
- Ette, Ottmar (2004): *ÜberLebenswissen*; Berlin: Kadmos.
- Ette, Ottmar (2005): *ZwischenWeltenSchreiben: Literaturen ohne festen Wohnsitz*; Berlin: Kadmos.
- Ezrahi, Sidra DeKoven (2000): *Booking passage: exile and homecoming in the modern Jewish imagination*; Berkeley: University of California Press.
- Freuling, Geord (2004): *„Wer Andern eine Grube gräbt...“: der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gidal, Nachum T. (1997): *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*; Köln: Könenmann.
- Ginzberg, Louis (1985): *Students, scholars, and saints*; Lanham, MD.: University Press of America.
- Hausen, Adelheid (1972): *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches*. Bern u.a.: Herbert Lang u.a.
- Heine, Heinrich (1978): „Ludwig Börne. Eine Denkschrift“ in Windfuhr, Manfred [Hrsg.]: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (Bd. 11); Hamburg: Hoffmann u. Campe.
- Heine, Heinrich (1982): Geständnisse. in Windfuhr, Manfred [Hrsg.]: *Sämtliche Werke: historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke [Düsseldorfer Ausgabe]* (Bd. 15); Hamburg: Hoffmann und Campe; S. 9–58.
- Hoog, Anne Héléne [Hrsg.] (2012): *Juifs d'Algérie*; Paris: Skira Flammarion.
- Jonas, Hans (1990): *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*; Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonge, Carina de (2006): „Geschichte als Wiederholung. Darstellung der Judenverfolgung in Hermann Kestens historischem Roman „Ferdinand und Isabella“ (1936)“ in Lüdeke, Roger/ Mülder-Bach, Inka [Hrsg.]: *Wiederholen. Literarische Funktionen und Verfahren*; Göttingen: Wallstein, S. 161-172.
- Kaiser, Gerhart/ Mathys, Hans-Peter (2006): *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kilcher, Andreas B. (2009): „Volk des Buches. Zur kulturpolitischen Aktualisierung eines alten Topos in der jüdischen Moderne“ in: *Münchener Beiträge Zur Jüdischen Geschichte Und Kultur, Das Portative Vaterland*(2/2009); S. 43–58.
- Krohn, Claus-Dieter (2013): „Die Herausforderungen der Exilliteraturforschung durch die Akkulturations- und Hybridtheorie“ in Bischoff, Doerte/ Komfort-Hein, Susanne [Hrsg.] a.a.O.; S. 23–48.
- Kuhlmann, Anne (1999): „Das Exil als Heimat. Über jüdische Schreibweisen und Metaphern“ in Krohn, Claus-Dieter [Hrsg.]: *Sprache - Identität – Kultur: Frauen im Exil*; München: edition text + kritik; S. 198–213.
- Langenhorst, Georg (1994): *Hiob unser Zeitgenosse: die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*; Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

- Lazare, Bernard (1998): *Le Fumier de Job* (Éd. Philippe Oriol); Paris: H. Champion.
- Lévinas, Emmanuel (1976): „Heidegger, Gagarine et nous“ in ders.: *Difficile Liberté*; Paris: Albin Michel; S. 299–303.
- Levin, Harry (1966): „Literature and Exile“ in ders.: *Refractions: Essays in Comparative Literature*; New York: Oxford University Press; S. 62–81.
- Liska, Vivian (2013): „Exil und Exemplarität. Jüdische Wurzellosigkeit als Denkfigur“ in Bischoff, Doerte/ Komfort-Hein, Susanne [Hrsg.]: *Literatur und Exil: Neue Perspektiven* a.a.O.; S. 239–255.
- Liss, Hanna (2005): *Tanach - Lehrbuch der jüdischen Bibel*; Heidelberg: Winter.
- Marchese, Elena (2006): „Ecrire en exil, écrire l'exil“ in: *Echinox Notebooks (Caietele Echinox)* (11/2006); S. 143–152.
- Martínez, Matías/ Scheffel, Michael (2012): *Einführung in die Erzähltheorie*; München: Beck.
- Mathis-Moser, Ursula/ Mertz-Baumgartner, Birgit [Hrsg.] (2007): *La littérature "française" contemporaine: contact de cultures et créativité*; Tübingen: Narr.
- Mathis-Moser, Ursula/ Mertz-Baumgartner, Birgit [Hrsg.] (2012). *Passages et ancrages en France: dictionnaire des écrivains migrants de langue française 1981-2011*; Paris: Honoré Champion.
- Mayer, Reinhold (1986): *Der Talmud*; München: Goldmann.
- Michaud, Ginette (2010): *Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous*; Paris: Hermann.
- Morel, Jean-Pierre (2010): „Penser l'exil, écrire l'exil“ in ders. [Hrsg.]: *Dans le dehors du monde. Exils d'écrivains et d'artistes au XXe siècle* a.a.O.; S. 11-20.
- Morel, Jean-Pierre/ Asholt, Wolfgang/ Goldschmidt, Georges-Arthus [Hrsg] (2010): *Dans le dehors du monde. Exils d'écrivains et d'artistes au XXe siècle*. Paris: Presses Sorbonne nouvelle.
- Nachama, Andreas/ Schoeps, Julius H./ Simon, Hermann [Hrsg.] (2001): *Juden in Berlin* (2. aktualisierte Auflage); Berlin: Henschel.
- Nordmann, S. (2009). Le peuple juif dans l'histoire? H. Cohen et F. Rosenzweig. In *L'énigme juive* (pp. 235–247). Paris: In Press.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle (2003): *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen* (6., durchgesehene Auflage); München: C.H. Beck.
- Rohlf, Sabine (2002): *Exil als Praxis – Heimatlosigkeit als Perspektive? Lektüre ausgewählter Exilromane von Frauen*; München: edition text + kritik.
- Rohrbacher, Stefan/ Schmidt, Michael (1991): *Judenbilder: Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*; Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Rosenthal, Gilbert S./ Homolka, Walter (2000): *Das Judentum hat viele Gesichter: die religiösen Strömungen der Gegenwart*; Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Rosenzweig, Franz (1993): *Der Stern der Erlösung* (4. Auflage); Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Said, Edward (2001): „Reflections on Exil“ in ders.: *Reflecions on Exile and Other Literary and Cultural Essays*; London: Granta Books; S. 173–186.
- Saint Sauveur-Henn, Anne (2009): „Exil et Heimat: une contradiccion en soi?“ in Beghin, Marc [Hrsg.]: *Heimat: La petite patrie dans les pays de langue allemande*; Grenoble: Université Stendhal – Grenoble 3; S. 309-322.
- Sand, Shlomo (2009): *The invention of the Jewish people*; London u.a.: Verso.
- Schlachter, Birgit (2006): *“Schreibweisen der Abwesenheit“: jüdisch-französische Literatur nach der Shoah*; Köln: Böhlau.
- Schönborn, Sibylle/ Solibakke, Karl Ivan/ Witte, Bernd [Hrsg.] (2012): *Traditionen jüdischen Denkens in Europa*; Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Schrader, Ursula (1992): *Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur seit der frühen Aufklärung*; Frankfurt am Main u.a.: P. Lang.
- Schreier, Joshua (2010): *Arabs of the Jewish Faith. The Civilizing Mission in Colonial Algeria*; New Brunswick, NJ u.a.: Rutgers University Press.
- Schriftwerke* verdeutscht von Martin Buber zus. mit Franz Rosenzweig (6. Auflage 1992, Bd. 4); Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Segal, Eliezer (2009): *Introducing Judaism*; New York, NY: Routledge.
- Shapiro, Edward S. (2014): „The decline and rise of secular Judaism“ in: *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, (241 (March 2014)); S. 41–46.
- Silverman, Max (2009): „Knotted Intersections: Cixous and Derrida“ in: *Wasafiri*, 24(1); S. 9–12.
- Steinmetz, Jean-Luc (2008): „Deux méthodes de ‚voyance‘“ in: *Reconnaisances. Nerval, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé*; Nantes: Éditions Cécile De-faut; S.241-249.
- Steinwendtner, Brita (1990): *Hiobs Klage heute. Die biblische Gestalt in der Literatur des 20. Jahrhunderts*; Innsbruck u.a.: Tyrolia Verlag.
- Stern, Guy (1998): „Job as Alter Ego: The Bible, Ancient Jewish Discourse, and Exile Literature“ in *Literarische Kultur im Exil. Gesammelte Beiträge zur Exilforschung*; Dresden: Dresden University Press; S. 123–139.
- Stora, Benjamin (2006): *Les trois exils. Juifs d’Algérie*; Paris: Stock.
- Stora, Benjamin (2010): „L’arrivée des Juifs d’Algérie en France: réflexions et témoignage“ in Zytnicki, Colette [Hrsg.]: *Terre d’exil, terre d’asile Migrations juives en France aux XIXe et XXe siècles*; Paris: Éditions de l’éclat; S. 188–194.
- Stora, Benjamin (2012): „Juifs d’Algérie. Les choix du départ: Réflexions sur les vagues de départ des juifs d’Algérie en direction de la France (1958-1968)“ in Abécassis, Frédéric/ Dirèche, Karima/Aouad, Rita [Hrsg.]: *La bienvenue et l’adieu: Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XVe-XXe siècle)*. Download von: <http://books.openedition.org/cjb/171>; Zugr. 17.5.2014, 13:15 Uhr
- Susman, Margarete (1968): *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*; Freiburg i. Br. [u.a.]: Herder.
- Tartakowski, Ewa (2013): „From one shore, the other... The image of France in the works of contemporary judeo-maghrebi novelists“ in: *Contemporary French and Francophone Studies*, 17(2); S. 154–163.

- Thurner, Christina (2003): *Der andere Ort des Erzählens: Exil und Utopie in der Literatur deutscher Emigrantinnen und Emigranten 1933 - 1945*. Köln u.a.: Böhlau.
- Wood, Nancy (1998): „Remembering the Jews of Algeria“ in: *Parallax*, 4(2); S. 169–183.

Lexika:

- Chevalier, Jean [Hrsg.] (1969): *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*; Paris: Robert Laffont.
- Dictionnaire Culturel en Langue Française* (2005-); Paris: Le Robert.
- Dictionnaire de l'Académie Française* (1992-); 9. Auflage; Paris: Fayard u.a.
- Le Grand Robert de la Langue Française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la Langue Française*; 2. Auflage (1985-); Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Metzler Lexikon Literatur: Begriffe und Definitionen*; 3. völlig neu bearbeitete Auflage (2007); Stuttgart: Metzler.
- Trésor de la langue française: dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)* (1971-1994); Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.

Film

- D'ailleurs, Derrida* (1998); Regie: Safaa Fathy.

Erklärung

Hiermit versichere ich, die vorliegende Arbeit im vorgegebenen Zeitraum selbstständig verfasst, sowie keine anderen Quellen oder Hilfsmittel als die angegebenen benutzt zu haben.

Potsdam, den 10. April 2015

Michael Anisch