VIELDEUTIGES NICHT-ZU-ENDE-SPRECHEN

Thesen und Momentaufnahmen aus der Geschichte russischer Dichterinnen

Herausgegeben von
Arja Rosenholm und Frank Göpfert

Verlag F. K. Göpfert - Fichtenwalde

2002

Christina Parnell

EIN RUSSISCHES JERUSALEM

Postsowjetische Identitätsmuster in der Prosa Dina Rubinas

„A ja iz Rossii."
„Ty sovsem ne pochoža na russkuju."
„A ja ne russkaja."
„Tak kto že ty?"[1]

Sie sei, heißt es in einer Rezension[2] über die im Jahre 1990 als bereits anerkannte sowjetische Autorin nach Israel ausgereiste Dina Rubina, eigentlich bereits keine russische Schriftstellerin mehr, sondern eine israelische.[3] Gleichzeitig repräsentiere ihr Werk innerhalb der zeitgenössischen russischen Literatur ein bedeutsames Phänomen. Einen „israelischen Nationalroman auf russisch" nennt die Kritikerin Alla Marčenko Rubinas 1997 mit dem russischen Booker-Preis ausgezeichneten Roman „Vot idet Messija!", den sie als ein „sehr ungewöhnliches Triptychon dreier ineinander verflochtener ästhetisch höchst unterschiedlicher Romane" bezeichnet: eines Romans im Stile der jiddischen Literatur, eines Romans in der Tradition der Moskauer Frauenprosa der 60er und 70er Jahre und eines „hebräischen", d.h. jüdisch-israelischen Romans.[4] „Ich bin zu einem seltsamen Vogel geworden", schreibt Rubina selbst, „ein israelischer Schriftsteller, der über israelische Realien völlig russische Sachen schreibt".[5]

Was hat es auf sich mit diesem eigenartigen Phänomen des Dazugehörens und Nichtdazugehörens? Und welchen Platz nimmt eine solche Fragestellung innerhalb unserer auf die Geschlechterproblematik ausgerichteten russischen „Frauenliteratur-Geschichtsschreibung" ein?

Ein Zusammendenken der Kategorie Gender mit der Kategorie des *Anderen* betrachtet Gender als nur *eine* Differenzqualität von Identität neben anderen: z.B. denen der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Nation. Gender wäre

---

[1] D. RUBINA, Vysokaja voda veneciancev, in: Vysokaja voda veneciancev. M. 2001, S. 7-64, hier: S. 58f.

[2] Vgl. L. GOMBERG, Sokrovennoe čuvstvo so-krovi. Dina Rubina. „Angel konvojnyj". Moskva: „Medžibož" 1997, in: Meždunarodnaja evrejskaja gazeta (1998) 19.

[3] Dass sie derzeit als israelische Kulturbeauftragte in Moskau tätig ist, soll hier nicht interessieren, da dies nur eine temporäre Tätigkeit darstellt.

[4] A. MARČENKO, S prekrasnym vidom na Eršalaim. Dina Rubina. "Vot idet Messija!, in: Družba narodov (1996) 9-10. Rubinas Roman sei ein „Mosaikroman" in der „Epoche der Herrschaft der Mosaikkultur".
Vgl. http://dinarubina.wallst.ru/critique/ershalaim.html

[5] D. RUBINA, Kanatochodec, in:
http://dinarubina.wallst.ru/interview/kanatohodec.html, S. 2.

damit gleich der Kategorie der Nation oder „Rasse" als in den Machtstrukturen immer mitproduzierte jeweilige Unterschichtung des Anderen zu begreifen. Ich habe an anderer Stelle die Komplexität von Selbst- und Fremdverständnis in den Werken postsowjetischer Autorinnen untersucht und dabei eine starke Verflechtung der Geschlechter- und Alteritätsproblematik festgestellt.[6] Dass der Konstruktcharakter gesellschaftlicher Ein- und Ausgrenzungen im Werk russisch-jüdischer Autorinnen weitaus häufiger thematisiert wurde als die traditionelle Darstellung der Opfersituation, war hier eine interessante Entdeckung. Bei einem Vergleich zwischen den russisch-jüdischen Autorinnen Ljudmila Ulickaja und Marijam Juzefovskaja konnte ich feststellen, dass deren sehr unterschiedlicher Umgang mit dem *Anderen* und dessen künstlerische Umsetzung auf ihrem sehr unterschiedlichen Identitätsverständnis beruht.[7] Während sich nämlich die Bejahung von Differenz als ein Wesensmerkmal von Identität bei Ulickaja mit einer Fülle positiv besetzter Identitätsbilder (Familie, Gemeinschaft u.a.) verbindet, besteht die Identität der Figuren bei Juzefovskaja im *displacement* (dass Juzefovskajas Erzählungen diesen Zustand zugleich in Frage stellen, wird in den Untersuchungen nachgewiesen und sei hier nur vermerkt).

Ich möchte im folgenden der Darstellung des Miteinanders insbesondere der kulturellen Identitäten am Beispiel der in den Jahren 1992 bis 2001 in Israel entstandenen Werke Rubinas nachgehen und diese mit dem vordergründig behandelten Thema der Identitätssuche verbinden.

Aufgewachsen im usbekischen Taškent, ist Rubina eine sowjetisch-jüdische Schriftstellerin, deren Wurzeln im osteuropäisch-slawischen Kulturkreis in der Gegend um Poltava zu finden sind.[8] Dies erfahren wir aus ihrer Autobiographie sowie, nehmen wir ihr Bekenntnis zur auktorialen Authentizität ihres Werkes ernst,[9] aus ihren Erzählungen „Jabloki is sada Šlicbutera" (Ierusalim 1994) und „Voskresnaja messa v Toledo" (Ierusalim 1999). Die Reflexionen, Monologe

[6] C. PARNELL, Provokation des Dichotomischen. Selbst- und Fremdverständnis in der russischen Gegenwartsliteratur, in: E. CHEAURÉ (Hg), Kunstmarkt und Kanonbildung. Tendenzen in der russischen Kultur heute, Berlin 2000, S. 279-304, insbesondere S. 282f. Ich verweise dort auf drei Gestaltungstendenzen im Verhältnis zum *Anderen*: die der Anerkennung von Differenz, die der Konterkarierung durch Hypertrophierung sowie die der fluktuierenden Grenzen.

[7] C. PARNELL, Postdualismus. Konstellationen des Anderen in der russischen GegenwartsLiteratur, in C. PARNELL (Hg), Ich und der/die Andere in der russischen Literatur. Zum Problem von Identität und Alterität in den Selbst- und Fremdbildern des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main e. al. 2002, S. 205-230.

[8] Vgl. D. RUBINA, Biografija, in: http://dinarubina.wallst.ru/biography.html. Der Familienlegende nach führen die väterlichen Spuren bis ins sephardische Judentum Spaniens, während in der mütterlichen Familie auch eine schöne Zigeunerin vorkommt.

[9] Vgl. E. MITINA, Dina Rubina: Maska, ja tebja ne znaju, in: http://dinarubina.wallst.ru/interview/alef.html

und Bekenntnisse der Erzählinstanz lassen sich als eine durchgehende Stimme begreifen, die sich *einer* Figur zuordnen lassen, die ihre Identität reflektiert und problematisiert. Rubina wie die Erzählerin sind von einer jüdischen Mutter geborene Jüdinnen, ihre Figuren zum großen Teil jüdisch. Es fehlt nicht am Bekenntnis zur jüdischen Kultur, ihre Sprache ist Russisch und sie kommen aus einem russischen/sowjetischen Kulturraum. Was aber ist russisch und was jüdisch in diesen Texten?

Zur Verdeutlichung der Problemlage sollen zunächst drei auf einem binären Denkansatz basierende Beschreibungen russisch-jüdischer Literatur bzw. Kultur sowie eine weitere, diese bereits hinterfragende, vorgestellt werden: Auf dem Congress for East European and Slavic Studies in Tampere 2000 stellte die Petersburger Ethnologin Juchneva ihre Theorie von der russisch-jüdischen Identität als „neuem Subethnos der russischen Kultur des 20. Jahrhunderts" vor. Demnach leitet sich russisch-jüdische Identität gleichermaßen aus der Verbindung und dem Bekenntnis zu zwei Kulturen, der russischen und der jüdischen, her.[10] Eine solche Doppelidentität wird auch in der *Kratkaja evrejskaja ėnciklopedija*, Jerusalem 1995, für die russisch-jüdische Kultur hervorgehoben. Einem dualen Ordnungssystem folgen ebenso die im gleichen Zeitraum veröffentlichten Arbeiten des Genfer Slawisten Simon Markiš. Nach Markiš erfordert russisch-jüdische Literatur den jüdischen Autor, das jüdische Sujet und die jüdische Figur sowie die Bindung an die jüdische Kultur und Religion.[11] Letzter russisch-jüdischer Autor ist für ihn dann auch Isaak Babel. Andere jüdische Stimmen werden durch Markiš' stark ausgrenzende inhaltliche und künstlerische Kriterien aus der russischen Literatur ausgeschlossen, selbst wo sie unübersehbar präsent sind.[12]

Dagegen spricht Markus Wolf von einem „Sowohl-als-auch" und der „zwitterhaften Natur" russisch-jüdischer Literatur.[13] Seine Überlegungen, dass die russisch-jüdische Literatur auf Grund des binären Ordnungssystems möglicher-

[10] Die Wurzeln werden in den Akkulturationsprozessen (nicht Assimilationsprozessen) des russischen Judentums im 19. Jahrhundert gesehen. Vgl. N. JUCHNEVA, Russkie evrei v XX veke: vozniknovenie novogo subėtnosa, in: Abstracts. VI. ICCEES World Congress Tampere, Finland. 29 July – 3 August 2000, S. 472-473.

[11] Š. MARKIŠ, Religioznaja stichija kak formoobrazujuščij ėlement russko-evrejskoj literatury, in: Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 41 (1996), S. 93-101.

[12] Vgl. Kratkaja evrejskaja ėnciklopedija, Ierusalim 1995, S. 551: Ich verweise auf den hier von Markiš mitverfassten Absatz zur russisch-jüdischen Literatur: „Probuždenie nacional'nogo soznanija, kratkovremennoe ili ustojčivoe, samo po sebe evrejskogo pisatelja ne roždaet." Bezug genommen wird auf Werke von P. Antokol'skij, B. Sluckij, V. Grossman, A. Rybakov u.a., die, obgleich Juden und das jüdische Thema aufgreifend, als *russische* Schriftsteller bezeichnet und aus der russisch-jüdischen Literatur ausgeklammert werden.

[13] M. WOLF, Sprache Russisch - Autor und Sujet Jüdisch, in: Wiener Slawistischer Almanach 36 (1995) , S. 275-290.

weise sowohl „von der russischen wie der judaistischen 'Mutterphilologie' zerrieben" worden sei, bevor sie überhaupt „einen eigenen Standort anmelden konnte", gehen der Problematik dichotomischer Identitätskonstellationen auf den Grund und erweisen diese im gegebenen Fall als unbrauchbar.

Ist russisch-jüdische Literatur nun ein eigenständiges Phänomen, können wir von einem Nebeneinander russisch-jüdischer und russischer Literatur in der russischen Nationalliteratur sprechen, oder existiert hier nicht vielmehr eine wechselseitige Verschmelzung, die überdies auf mehr als nur zwei Kulturen zurückgeht? Ist damit ein dichotomieorientierter Zugriff nicht von vornherein in unzulässiger Weise reduktiv? Für eine Situationsbeschreibung bietet sich hier das im postkolonialen Diskurs bewährte Modell hybrider Identitäten an.[14] Mit diesem Denkmodell[15] könnten neue Einsichten in den russischen Kulturraum als einem ternären Raum gewonnen werden, der über den geographischen Topos Russland hinausgreift.

Kehren wir zurück zu Dina Rubina, in deren Werk sowohl der Handlungsraum der in Usbekistan, Russland, Spanien oder Israel angesiedelten Texte als auch die vielschichtigen Identitätsmuster ihrer Figuren den Erfolg eines binären Denkansatzes in Frage stellen. Es gibt nicht *die* Russlandbilder bei Rubina: also Birke, Fluss, Pferd, Feld und Hütte, die erhabenen Bauten der Klöster und Kathedralen oder - bereits sowjetischer - die Monumentalbauten und gesichtslosen Hochhäuser. Russland erscheint weder als „verlorenes Paradies" (Nabokov) noch als „umgestürztes Haus" (Trifonov) oder „Erster Kreis der Hölle" (Solženycin). Es gibt kein „Mütterchen Wolga", sondern das mittelasiatische Taškent, statt Sergej Esenins „himbeerfarbenem Feld" die Wirklichkeit der Taškenter und Moskauer Filmstudios, Ateliers und Verlage. Rubinas Russland scheint im kosmopolitisch-intellektuellen Milieu aufgehoben, in dem sich Identität über einen geistig-seelischen Verbund, Alterität über die Nichtzugehörigkeit zu diesem herstellen. In den fünfzehn von mir befragten Erzählungen, Povesti und Romanen sind Andeutungen von Naturbildern an den Fingern einer Hand abzuzählen - etwa die Apfelbäume des Großvaters im Hof des Taškenter „babylonischen Viertels" und die Weintrauben im Garten der Nachbarin („Jabloki iz sada Šlicbutera") oder der Ausflug in ein Künstlersanatorium bei Moskau im obligatorischen Kiefernwald („Odin intelligent uselsja po doroge").[16]

Rubinas Russlandbild scheint kein gebrochenes, sondern ein abwesendes. Selbst die majestätischen Springbrunnen Sankt Petersburgs dienen nur als Kulisse für erinnerte Streitgespräche.[17] Das Motiv des Schnees, bei vielen russisch-jüdischen EmigrantInnen Metapher des Defizitären für das verlorene Russland, scheint bei der unter der mittelasiatischen Sonne Aufgewachsenen ohne Verwendung.[18] Das Erlebnis kontinentaler Weite wird ersetzt durch das der Diskussion. Erinnert werden *geistige Räume*. „Nationale Erinnerungen" sind sowjetische Erinnerungen: die Alltagsprobleme der zermürbenden Wohnraumsituation, die beiläufig erfahrbare sowjet-matriarchale Familienform der Erzählerin (in der der Vater fehlt und die Großmutter den Sohn großzieht), die schizophrene Nationalitätenpolitik, einschließlich eines „ganz normalen" Antisemitismus[19]. Russland ist nicht Erinnerung, sondern Auseinandersetzung. Insofern bleibt Russland nicht dort, sondern es kommt mit - ein scheinbar abwesender, immer anwesender Raum.

[14] Vgl. hierzu H. BHABHA, Die Verortung der Kultur (The Location of Culture. London 1994), Tübingen 2000 sowie Hybridity and Postcolonialism. Twentieth-Century Indian Literature, hrsg. von M. FLUDERNIK, Tübingen 1998.
Zur dekonstruktivistischen Hinterfragung der traditionell dichotomischen Kulturbetrachtung Russlands von slawistischer Seite vgl. „Mein Russland". Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 4.- 6. März 1996 in München, A. A. HANSEN-LÖVE (Hg), in: Wiener Slawistischer Almanach, München 44 (1997). Vgl. auch den Konferenzband von C. PARNELL (Hg), „Ich und der/die Andere in der russischen Literatur. Zum Problem von Identität und Alterität in den Selbst- und Fremdbildern des 20. Jahrhunderts", Frankfurt am Main e. al. 2002 sowie die Aufsätze von S. FRANK, Gefangen in der russischen Kultur: Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur, in: Die Welt der Slawen XLIII (1998), S. 61-84 sowie Sibirien: Peripherie und Anderes der russischen Kultur, in: Wiener Slawistischer Almanach, 44 (1997), S. 357-381.

[15] Den Hybriditätsbegriff verwende ich im Sinne einer Denkfigur, die Kulturkontakte „nicht mehr essentialistisch bzw. dualistisch" fasst, sondern „einen ‚dritten Raum'" entwirft, „in dem die Konstitution von Identität und Alterität weder als multikulturelles Nebeneinander noch als dialektische Vermittlung, sondern als unlösbare und wechselseitige Durchdringung von Zentrum und Peripherie, Unterdrücker und Unterdrücktem modelliert wird." A. NÜNNING (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart, Weimar 1998, S. 221

[16] Eine Ausnahme stellt ein 2001 in der Moskauer Literaturzeitschrift „Aprel'" veröffentlichter Romanauszug dar, in dem Rubina die Räume ihrer Taškenter Kindheit und Jugend erinnert. Vgl. D. RUBINA, „Na solnečnoj storone ulicy". Otryvok iz romana, in: Aprel' (2001) 12, S. 37 – 60. Offensichtlich zeichnet sich hier eine Entwicklung ab. Die zunehmende Distanz zum russischen bzw. sowjetischen „Vorleben", das zeigen auch ihre Interviews, machen eine unverkrampft-gelassene Erinnerung möglich.

[17] Vgl. D. RUBINA, Vysokaja voda veneciancev, S. 42: „Vsju tu dolguju noč', oni protaskalis' po naberežnym, rugajas' pod každym fonarem."

[18] Letzte Recherchen ließen mich jedoch auf drei Buchausgaben stoßen (Taškent 1980, Ekaterinburg 2000 und 2001), in denen das Motiv des Schnees sogar den Titel bestimmt („Kogda že pojdet sneg ...?" bzw. „Kogda vypadet sneg"). Hier wäre unbedingt nachzulesen. Vgl. http://dinarubina.wallst.ru/bibliography.html

[19] Vgl. D. RUBINA, Kamera naezžaet. Povest', in: Vysokaja voda veneciancev, S. 65-152. Erzählt wird die Geschichte einer Filmproduktion auf der Grundlage des vom Regieteam bis zur Unkenntlichkeit veränderten Filmszenariums der Erzählerin, in dem unter dem Mantel demokratischer Nationalitätenpolitik jegliches jüdische Element in den Hintergrund gedrängt wird (vgl. insbesondere S. 83-85: „'Ona sinagogy chotela ustroit'! Vse javrei!!").

Welche Koordinaten aber hat dieser „geistige Raum"? Ist es der „mediale Kollektivkörper" als der jüdisches Selbstverständnis im Geistigen und Körperlosen fassende Leib, den Christina von Braun für die Moderne beschreibt,[20] ist es das von Freud reflektierte „Gruppengedächtnis" der Juden als „gleicher seelischer Konstruktion"[21]? Oder handelt es sich um ein „nur in Russland existierendes geistig-soziales Gebilde" der russischen Intelligencija als „idealistischer Klasse"?[22] Und: Spielen nicht auch Vorstellungen eines auf der „Stimme des Blutes" basierenden physischen „Volkskörpers" in dieses Gruppenverständnis hinein? Hierfür tauchen sowohl in Rubinas Texten als auch in den Kritiken manche Anhaltspunkte auf.[23]

Es gibt allerdings kein Entweder-oder, sondern nur ein Sowohl-als-auch, aber nicht paritätisch, sondern ineinander verwoben und wechselseitig verflochten. Russische Kultur bei Rubina erweist sich als grenzüberschreitende mythische

[20] C. VON BRAUN, Der sinnliche und der übersinnliche Jude, in: S. GILMAN, R. JÜTTE, G. KOHLBAUER-FRITZ, Der schejne Jid. Das Bild des ‚jüdischen Körpers' in Mythos und Ritual, Wien 1998, S. 101ff. und 104: Das Bild vom medialen Kollektivleib habe dem Jüdischen, das im europäischen Kulturdiskurs weder Teil einer christlichen Gemeinschaft war, noch durch Boden und Geschichte sich definieren konnte, eher entsprochen. Vgl. auch S. 106: „Auch in dieser Eigenschaft, der Gemeinschaft nicht anzugehören und in dieser Nicht-Dazugehörigkeit die eigene Identität zu finden, mag so etwas wie ein Gemeinschaftskörper enthalten sein."

[21] Vgl. hierzu Sander Gilmans Auseinandersetzung mit Freuds Äußerungen zum Begriff der „gleichen seelischen Konstruktion" (S. FREUD, Gesammelte Werke, Bd. 17, S. 52) in: S. GILMAN, Freud, Identität und Geschlecht. Frankfurt am Main 1994, S. 62-65: „jeglicher Analyse unzugänglich"; „nicht in klare Worte zu fassen" sowie S. 292-293: „ein traumatisches Moment am Ursprung jüdischer Identität"; „ein mnemonisches Erbe"

[22] Vgl. N. BERDJAEV, Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sankt Augustin 1983, S. 47. Rubina ist im übrigen weit davon entfernt, eine Verbindung zum slawophilen Messianismus herzustellen und ironisiert den Boom der vorrevolutionären Religionsphilosophie in der Zeit der Perestrojka. Vgl. D. RUBINA, Vysokaja voda veneciancev, S. 41. Die Erzählerin äußert z.B. in Bezug auf Sergej Bulgakov er sei im Unterschied zum „richtigen" (nämlich Michail Bulgakov) ein „schrecklicher Nervtöter".

[23] Vgl. L. GOMBERG, „Sokrovennoe čuvstvo so-krovi" und I. PITLJAR, „Do smešnogo žal' ...", in: Novyj mir (1995) 5. Beide Rezensionen nehmen Bezug auf das Finale der Erzählung „Jabloki iz sada Šlicbutera", in: Odin intelligent uselsja na doroge, SPb 2000, S. 296-329, hier: S. 329), das über das verborgene Gefühl des Blutes im Menschen reflektiert: „[...] čto *eto sokrovennoe čuvstvo so-krovi* čeloveku navjazat' nevozmožno. Čto poroju prichodit ono pozdno, byvaet – sliškom pozdno, inogda – v poslednie minuty, kogda, bezzaščitnogo, tebja gonjat po šosse." Hervorhebung von mir, C. P.

Verbindung zwischen jüdischen Menschen unterschiedlichster geographischer und nationaler Herkunft. So begegnet uns die aus Usbekistan eingereiste russische Jüdin neben dem in der chinesischen Mandschurei aufgewachsenen, an der russischen Kultur gebildeten deutschen Juden. Für beide bildet die russische Sprache das konkrete Bindungsglied.[24] In dieser Funktion ist russische Kultur Hochkultur und bildet eine Art Fluchtpunkt im Geistigen. Sie trifft sich darin mit der Gestaltung des jüdischen Kulturraums als mystischem Schicksalsbund der Figuren. Der russische Jude bei Rubina ist Künstler oder wenigstens Schicksalsmensch: der "Dichter-Säufer" aus Taškent,[25] der Pianist aus Sverdlovsk, heutiger israelischer Soldat, der sich vom Dienst freistellen lässt, um unbezahlte Konzerte zu geben[26]. Russisch-jüdisches Selbstverständnis in Israel versteht sich in der Potenzierung messianistischen Sendungsbewusstseins. Bekanntlich stellte Berdjaev die Idee vom auserwählten Volk auch bei den Menschen des Moskauer Reiches fest,[27] womit der russische Jude gewissermaßen doppelt mit Sendungsbewusstsein beladen wäre, um so mehr, als ihn die „klassische Identität des Ausgeschlossenen" diesmal nicht als Jude, sondern als Russe trifft. Das lässt eine Fortsetzung dichotomischer Denkmuster vermuten, die die russische Kultur als Metapher des Defizitären in Israel und die jüdische Kultur als das Geheimnisvolle, Sakrale im russischen Raum gleichermaßen betreffen. In beiden Fällen bildet die russische oder aber jüdische Kultur gegenüber der jeweils herrschenden Mehrheitskultur den Gegenpart, wobei sich die Erzählfigur der Rubina in jeder Konstellation auf der Seite der Minorität befindet. Dieser Ausschlussmechanismus gewinnt in den in Israel angesiedelten Werken nun eine absurde Dimension, da er das Judentum als angestrebte Gemeinschaft in Frage stellt. Gleichzeitig zeigt Rubina im Absurden das Normale. Mit ihrer Darstellung der ethnischen, kulturellen und sozialen Heterogenität und Gegensätzlichkeit der israelischen Juden wird die Möglichkeit einer Ankunft im Authentischen unterlaufen. Durch die Distanz des ironischen Blicks, heißt es in einer Rezension, entgehe sie der Banalität eines „Kolonialsujets",[28] auf dessen Koordinaten wir noch zurückkommen werden.

[24] Vgl. D. RUBINA, Naš Kitajskij biznes, in: Odin intelligent uselsja na doroge. SPb. 2000, S. 330 – 383, hier: S. 375: „[...] i v èti neskol'ko mgnovenij ja pytalas' ponjat' - čto obščego u menja i Viti s ètimi strannymi starikami. Ja dumala [...] O, *dorogoj, edinstvennyj, nikčemnyj naš russkij jazyk, kotorym my vse povjazany* zdes' do smerti!" Hervorhebung von mir, C. P.

[25] Vgl. D. RUBINA, Kamera naezžaet, in: Vysokaja voda veneciancev, S. 65-152, hier: S. 76.

[26] Vgl. D. RUBINA, Naš Kitajskij biznes, S. 361f..

[27] Vgl. N. BERDJAEV, Die russische Idee, S. 34.

[28] Vgl. G. ŠUL'PJAKOV: Nebesnoj konvoj. Proza, kotoraja nikogda ne stanet tekstom, in: http://dinarubina.wallst.ru/critique/shulpiakov.html. „Povest' ‚Vo vratach Tvoich' nabita vsemi kunštjukami ‚kolonial'noj' prozy, no – paradoks – skvernoj pano-

Rubina lässt einen russischen Juden in einem Jerusalemer Bus erklären, dass in zehn Jahren „unsere Kultur", d.h. die russische, hier sei,[29] sie lässt russische Juden als Verfechter (nicht aber Über-setzer) der russischen Kultur in Israel "absolute geistige Unabhängigkeit" als "Unterpfand der Bewahrung unserer (d.h. der russischen) Kultur" fordern[30]. Sie transponiert damit die dem Russen traditionell zugeschriebene dichotomische Denkstruktur in die Selbst- und Fremdbilder ihrer russisch-jüdischen Figuren. Israel ist das „idiotskaja strana" mit den Israelis als den *Anderen*,[31] russische und israelische Kultur stehen sich in der Konstellation „našej i ichnej" („unser" und „deren") gegenüber,[32] „byt' so svoimi" („unter den Seinen sein") heißt, unter sowjetischen Juden zu sein[33]. Der ewige Konflikt zwischen dem „geistvollen, aber armen Russland" und dem „geistlosen, aber reichen Westen" scheint sich auf israelischem Boden in variierter Konstellation zu wiederholen („Das sind Primitive"; „Das ist deren östliche Schlamperei."[34]). In ihrer Ablehnung des Geldes als einem dem russischen Nationalcharakter fremdem Element bedienen sich die aus der Sowjetunion eingereisten russischen Juden gegenüber den israelischen Juden selbst antisemitischer Projektionen. Und die israelischen Juden grenzen die sowjetischen als kulturlos aus („Verrückte Russin! Denkst du, hier ist Russland?"[35]). Zwischen den ehemals sowjetischen und den israelischen Juden wird eine sozial und gesellschaftlich-historisch bedingte Konfrontation gezeigt, die sich bis hin zum Gedanken von der gesellschaftlichen Ausschaltung des jeweils Anderen bzw. sogar dessen physischer Liquidation steigert[36]: Israelische Juden möchten den

ramoj iz serii ‚russkij evrej u sebja na rodine' ona ne stanovitsja; otstranennost' ironičnogo vzgljada spasaet Rubinu ot banal'nostej."

[29] Vgl. D. RUBINA, Vo vratach tvoich. Povest', in: Vysokaja voda veneciancev. M. 2001, S. 155-236, hier: S. 225.

[30] Vgl. D. RUBINA, Naš Kitajskij biznes, S. 361 sowie D. RUBINA, Vot idet Messija! Êsse. SPb. 2001, S. 37 und 99f.

[31] D. RUBINA, Vo vratach tvoich, S. 173, S. 224 u.a.

[32] D. RUBINA, Naš Kitajskij biznes, S. 332.

[33] D. RUBINA, Vo vratach tvoich, S. 167.

[34] Vgl. D. RUBINA, Bol'šeglazyj imperator, semejstvo morskich karasej, in: Vysokaja voda veneciancev. M. 2001, S. 239- 257, hier: S. 239: „Prostye oni."; „Êta vot ich vostočnaja raschljabannost'."

[35] Vgl. D. RUBINA, Itak, prodolžaem!... Rasskazy, putevye zapiski (Monologi. Ja i ty pod persikovymi oblakami. Voskresnaja messa v Toledo), in: Vysokaja voda veneciancev. M. 2001, S. 239-347, hier: S. 270: „[...] ty čoknutaja russkaja! Dumaeš, tut tebe Rossija?"

[36] Zur Liquidation des Anderen vgl. die Studie von R. KOSELLEK (Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: H. WEINRICH (Hg.) Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik. Bd. IV, München 1975, S. 211 – 259).

russischen das Wahlrecht absprechen,[37] russische den Eingesessenen „was auf die Schnauze geben"[38] bzw. diese wieder in Lager sperren[39]. Statt ethnischer Gegensätze[40] prallen die kulturell-sozialen aufeinander. Israel und die Sowjetunion treffen in Rubinas Texten in einem kolonialen Autoritätsdiskurs aufeinander, der auf der beiden Gesellschaften zugeschriebenen Produktion diskriminierender Autoritäten und Dominanzstrukturen gründet.[41]

Die Situation der Figuren Rubinas gleicht dabei der in Untersuchungen zur postkolonialen Literatur beschriebenen Situation des Migranten der westlichen Gesellschaft, der - im allgemeinen ein Intellektueller - im Streit sowohl mit seiner eigenen Kultur als auch mit der des Gastlandes ist, jedoch gleichzeitig zur „Idealisierung des Herkunftslandes" neigt.[42] Nach Fludernik schließt dieses Szenarium auch den kolonialen Prototyp ein. Migrantengesellschaften einer postkolonialen Kultur, insofern sie diskriminiert würden, seien „mit ähnlichen

[37] Diese sollten erst lernen, kak „žit' v civilizovannoj strane i priučat'sja civilizovanno vyražat' svoju volju". Vgl. D. RUBINA, Bol'šeglazyj imperator, semejstvo morskich karasej, S. 253.

[38] D. RUBINA, Vot idet Messija, S. 40.

[39] „[...] ja by ich, mestnych, opjat' vsech v zonu sognal, provolokoj by ogradil, vlez by v sapogi, s pletkoj by pochažival i odnim glazom posmatrival ..." (russische Juden über einen ehemaligen Auschwitzhäftling). Vgl. D. RUBINA, Bol'šeglazyj imperator, semejstvo morskich karasej, S. 239 und 256.

[40] Rassische Diskriminierungen, wie z.B. gegenüber den Schwarzen (Vgl. D. RUBINA, Bol'šeglazyj imperator, semejstvo morskich karasej, S. 245: „ne naši èviopskie evrei, a samye nastojaščie negry") werden erwähnt. Das Verhältnis zu den Arabern wird in den frühen Werken der Jerusalemer Zeit nicht reflektiert, allerdings z.B. im Roman „Vo vratach tvoich", der während des Irak-Krieges spielt, als unterschwellige Bedrohung thematisiert. Hierzu zählt auch die Erwähnung des Bewusstseins ständig möglicher Selbstmordattentate von arabischer Seite. In ihrer Biographie („Biografija", S. 14) bleibt ihr Verweis, auch in den okkupierten Gebieten gewohnt zu haben, unkommentiert. Dass sie den Begriff der Okkupation in Anführungszeichen setzt, weist darauf hin, dass sie die Besetzung nicht in Frage stellt. Eine differenziertere Darstellung erfährt dieses Problem im Roman „Vot idet Messija!"

[41] Vgl. M. FLUDERNIK, The Constitution of Hybridity: Postcolonial Interventions, in: Hybridity and Postcolonialism. Twentieth-Century Indian Literature, S. 19 – 53. Zur Autoritätsdiskussion vgl. insbesondere S. 26 und 27: „The discriminatory definition of the colonial subject is undermined by the very discourse of authority, which transforms the native into a hybrid." Interessanterweise wird in den in Russland veröffentlichten Rezensionen zum Werk Rubinas auch auf koloniale Elemente ihrer Prosa hingewiesen. Vgl. FN 28.

[42] Vgl. M. FLUDERNIK, Colonial vs. Cosmopolitan Hybridity: A Comparison of Mulk Raj Anand and R.K. Narayan with recent British and North American Expatriate Writing (Singh-Baldwin, Divakaruni, Sunetra Gupra), in: Hybridity and Postcolonialism. Twentieth-Century Indian Literature, S. 261 – 290 (insbesondere S. 262 und 275).

Problemen konfrontiert wie die Eingeborenen in ihrer Beziehung zur Kolonialmacht". Hieraus ergäbe sich das Verlangen der hybriden Identität nach Autorität bzw. authentischer Identität[43]. Das Problem der Figuren Rubinas ergibt sich gerade aus der Illusion, „bei sich selbst" angekommen zu sein und danach erkennen zu müssen, dass dieses Selbst kein authentisches ist. Vielmehr steht das hybride Selbst seinem Verlangen nach dem authentischen im Wege, die angenommene Wir-Gruppe[44] erweist sich als fremde.

Ich komme auf den Begriff des Schicksalsbundes zurück, über den sich jüdisches Selbstverständnis in Rubinas Werk versteht und das nicht als mit dem israelischen identisch verstanden werden sollte. Der zurückgebliebene sowjetische Raum wird, sofern er kein geistiger ist, ohne Zauber dargestellt, während der jüdische Auserwähltheit behauptet und Dramatisches birgt. Innerhalb des erinnerten sowjetischen Raums erscheint das Jüdische als „uralter", mit „dunklen Rechnungen" in Beziehung gesetzter Verbund gegen den bedrohlichen Anderen der Majorität: etwas Mystisches, Urgründiges.[45] Damit bestätigt Rubina allerdings genau das dem Jüdischen im europäischen Kulturdiskurs immer wieder zugeschriebene Moment des Besonderen und Unerklärlichen in der Position des

[43] Vgl. M. FLUDERNIK, The Constitution of Hybridity: Postcolonial Interventions, S. 32: "[...] the hybrid's desire for the symbol of authority"

[44] Zum Begriff der „Wir"-Gruppe vgl. R. KOSELLEK, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, S. 211-212: Zur „politisch wirksamen Handlungseinheit" könne eine Wir-Gruppe erst durch Begriffe werden, die mehr als bloße Bezeichnung sind. Sie konstituiere sich durch Begriffe, „kraft derer sie sich eingrenzt und damit andere ausgrenzt". In diesem Sinne indiziere ein Begriff nicht nur Handlungseinheiten, sondern schaffe sie auch. Vgl. auch B. WALDENFELS, Phänomenologie des Eigenen und Fremden, in: H. MÜNKLER, B. LADWIG (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. S. 65-83. Was Waldenfels beschäftigt, ist die Gefahr der Aneignung des Fremden, sofern diesem „im Ganzen" kein Platz gelassen werde (S. 75). Er verbindet diese Warnung mit dem Gedanken vom „Schwellencharakter" des Fremden, der keine Positionierung auf beiden Seiten zugleich zulasse. Bezogen auf unsere Untersuchungen ginge es nach Waldenfels um die Bewahrung des Russisch-Jüdischen im Israelischen. Grenzverschiebungen stehen in diesem Modell trotz Anerkennung einer „Verschränkung und Verflechtung" der Pole nicht im Mittelpunkt.

[45] Vgl. D. RUBINA, Kamera naezžaet, S. 84. Die im Text kursiv gesetzte Selbstreflexion der Erzählerin ist im Kontext jüdischer Abgrenzung gegenüber erfahrener Erniedrigung durch den Nichtjuden zu verstehen: „O, schlüpfrige Seele Saddukejs, *uralte, dunkle Rechnungen mit den anderen aus meinem Volk*! In solchen gezählten Augenblicken meines Lebens drang ich in eine der Nebenbedeutungen des Begriffes ‚goj' ein [...] Anžella saß am Rande des Sofas, am Rand meines trockenen heißen Blicks und *störte*. Führt den Fremden weg, schafft den Fremden fort – ja, sieht er denn nicht, wie ich mein eigenes Selbst töte! Wie ich ihm das Messer [...] mit eigener Hand in die Kehle stoße." Hervorhebung von mir, C. P.

‚existentiellen Außenseiters'.[46] Die Identitätssuche ihrer Figuren folgt dem Ideal der Rückkehr zu den Wurzeln. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der jiddischen Sprache als Ausdruck eines verdrängten Urgrundes zu, der „in den Tiefen des Unterbewusstseins" fortexistiert habe.[47] Ähnlich klopft das sephardische Spanisch an.[48] Sprache erscheint als „hypnotischer oder halbhypnotischer Zustand unseres Gehirns", als „genetische Anlage". Deren Wiedergeburt verbindet sich mit Bildern räumlicher Grenzüberschreitung jenseits des Dichotomien fixierenden Diskurses.[49] Als mystische Urbindung wären demnach Jiddisches und Sephardisches dem Semiotischen zugehörig, während das Russische ein Element der symbolischen Ordnung darstellt.[50] Die russische Sprache wäre das Instrument der Gedankenvermittlung. Dennoch wirken Klang, Rhythmus und Atmosphäre gerade in Rubinas Werk gleichermaßen stark verbindend.

[46] Vgl. die Darstellung des Zusammendenkens von Weiblichem und Jüdischem im Diskurs der Moderne. Als Doppelung des Anderen verkörpert das Jüdische hier das Stereotyp des Einschließens oder Ausschließens, gegen das sich das klassische Subjekt definiert. S. GILMAN, Freud, Identität und Geschlecht, Frankfurt am Main 1994; H. MAYER, Außenseiter, Frankfurt am Main 1975; S. WEIGEL, Die nahe Fremde - das Territorium des "Weiblichen". Zum Verhältnis von "Wilden" und "Frauen" im Diskurs der Aufklärung, in Th. KOEBNER und G. PICKERODT, Die andere Welt. Studien zum Exotismus, Frankfurt am Main 1987 sowie S. WEIGEL, Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung - Vorstellungen und Verkörperungen der "internen Anderen", in: Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln 1994 sowie T. TODOROV, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt am Main 1982.

[47] Vgl. D. RUBINA, Jabloki iz sada Šlicbutera, S. 312: „... Odnako sejčas ja ponimala vse, ja ničego ne zabyla – ni slovečka, ni intonacii. To, čto vsegda kazalos' mne čuždym i soveršenno bespoleznym, okazyvaetsja, cepko žilo *v glubinach podsoznanija*." Hervorhebung von mir, C. P.

[48] Vgl. ebenda, S. 316: Die Erzählerin hört (und versteht) im Fernsehen eine spanische Sendung, obwohl sie nie Spanisch gelernt hat. Der Familienlegende zufolge gehen die väterlichen Wurzeln auf das sephardische Judentum zurück (vgl. "Biografija"), woraus sich erklärt, „čto vo vsech ljudjach živet *oščuščenie pred'jazyka i v gipnotičeskom ili polugipnotičeskom sostojanii naš mozg* možet vytvorjat' čert znaet čto..." Hervorhebung von mir, S. P.

[49] Vgl. ebenda, S. 315: „[...] v to vremja, kak telo ostalos' za partoj, duša vyletela v okno i soveršila dva plavnych razvorota ..."

[50] Vgl. J. KRISTEVA, Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt am Main 1978, S. 40-41: Ich beziehe mich hier auf Kristevas Bestimmung des Semiotischen als „psychosomatische Modalität des Prozesses der Sinngebung" und „dem Spracherwerb vorgängig". Gegenüber dem Symbolischen als gesellschaftlichem Produkt einer Beziehung zum Anderen könnten die „Erbprogramme" einzig die semiotische Ordnung betreffen. Kristeva folgt Mallarmé im Sinne eines „der Sprache inhärenten semiotischen Rhythmus". Danach ist der „dem Schreiben zugrundeliegende Bereich" nicht auf seine „verbale Übersetzung" reduzierbar, sondern ein rhythmisches, musikalisches Ereignis, das dem Urteilen vorausgeht.

In Rubinas Werken der frühen neunziger Jahre vermisst man ein Identitätsbekenntnis zu Israel als Land oder Staat. Das ändert sich in den späten neunziger Jahren, in denen sie sich bereits als (kritische) Patriotin Israels begreift. Im Roman "Vot idet Messija!" vergleicht sich die Erzählerin nach ihrer Ankunft in Israel mit einem Steinchen, das darauf wartet, von GOTT in die fehlende Ecke eines großen Mosaiks eingepasst zu werden. Seien nicht vielleicht darum die Pfeiler des gewaltigen Reiches (gemeint ist die Sowjetunion) auseinandergeflogen, damit die "göttliche Herde" (d.h. das jüdische Volk) nach einem von alters her existierendem Plan auf den "ewigen Weideplatz" geführt werde?[51] Nach Ankunft klingen auch die symbolisch mit dem Auferstehungsgedanken verknüpften Reiseskizzen der Erzählung „Voskresnaja messa v Toledo", wo die Erzählerin den Sonntag nach israelischem Brauch bereits als Wochenbeginn begreift.[52] Die bislang in den Erzähler- und Figurenreflexionen diskursgerecht sakralisierte Beziehung zum Judentum wird hier in den Alltag geholt und damit zum Eigenen gemacht. Das Christentum, immerhin Religion des russischen Volkes, findet einzig im Zusammenhang mit den spanischen Judenverfolgungen im Mittelalter (in seiner katholischen, inquisitorischen Ausprägung) Erwähnung, also als Feindbild.[53] Mit ihrer ausgestellten Verwurzelung in jüdischer Religion und Kultur wäre Dina Rubina, den Kriterien Simon Markiš folgend, endlich wieder eine russisch-jüdische Autorin. Inwieweit aber eine russische? Und was bringt dieser Blick von den Rändern in den russischen Kulturdiskurs ein? Wäre Jerusalem, der neue Handlungsort der Werke Rubinas, vielleicht jener „dritte Raum", dem die postkoloniale Kulturkonzeption eine neue Sicht auf das Eigene und Fremde jenseits von Stereotypen und Klischees erlaubt?[54]

In den dargestellten Kulturräumen russisch-jüdischer Identität überlagern sich Süden, Norden, Osten und Westen in ihrer geographischen und metaphorischen Bedeutung. Geographisch scheint die aus Taškent stammende Erzählerin aus dem Süden des Riesenimperiums,[55] andererseits verkörpert Mittelasien den Osten. „Ich begriff, dass wir Juden ein östliches - also orientalisches - Volk waren", bekennt sie nach ihrer Ankunft in Israel „mit für sie ungewöhnlicher, tiefer Demut."[56] Gleichzeitig erscheint Israel in seiner durch den Mammon der eingesessenen Ashkenasi regierten Klassengesellschaft für die sowjetischen Juden Inbegriff des Westens, dessen Ablehnung, wie bereits erwähnt, auf der tradierten slawophilen und sowjetischen Dichotomie zwischen Russland und dem Westen fußt. Gänzlich verschoben stellen sich die geographischen Koordinaten dar, wenn der Redakteur eines Moskauer jüdischen Verlags die Frage stellt, wie der usbekische Autor einer Erzählung mit jüdischem Thema nach dem Norden, d.h. nach Taškent gekommen sei.[57] "Norden" könnte hier für den europäischen Raum stehen, in dem sowjetische Juden gemeinhin leben, aber auch für den Ort der Verbannung oder die Autonome Republik Birobidžan, die sich genaugenommen allerdings im Fernen Osten befindet.

Rubinas auktoriale Erzählinstanz verortet ihre Herkunft in die Gegend um Poltava.[58] Auf die Suche nach diesen Wurzeln begibt sie sich nicht.[59] Ihre Identitätssuche führt sie in das südliche (und jüdische) Spanien, vor allem aber in das heilige Jerusalem. Jerusalem wird zum Zeichen, verkörpert eine rein ethische und ästhetische Bedeutung. Die geschichtsträchtige Landschaft Palästinas, die Berge, das Meer werden zum Kosmischen in Beziehung gesetzt: „[...] vmeste so vsem narodom - vnutri Vselennoj".[60] Naturraum ist zugleich Kulturraum und immer präsent. Hier wohnen Sehnsucht und Geist, nicht der Leib, Diskurs und nicht Kontingenz. Wiederholte Bezüge auf die Heilige Schrift und das jüdische Schrifttum stehen für das Zeitüberschreitende, Ewige: „Und es scheint, dass er [...] irgendwohin in die Jahrhunderte [schaut]," heißt es über den jiddischen Autor Mendele M. Sforim, „mit einem davoneilenden Auge in die vergangenen Jahrhunderte der Pogrome und rauchenden Krematorien, mit einem anderen in

[51] Vgl. D. RUBINA, Vot idet Messija, S. 19 und 26.

[52] Vgl. D. RUBINA, Voskresnaja messa v Toledo. Putevye zapiski, in: Vysokaja voda veneciancev. M. 2001, S. 294-347, hier: S. 343: "Tol'ko v takich vot slučajach ponimaeš', naskol'ko ty uže inoj: dlja nas ("nas" steht hier bereits für Israel, C. P.) voskresen'e bylo budnim dnem, načalom nedeli."

[53] Vgl. ebenda, S. 300.

[54] Vgl. H. BHABHA, The Location of Culture, London 1994.

[55] In einem Interview vermeint sie eine Verbindung zwischen Israel und dem usbekischen Taškent unter dem Aspekt des Orients. Israel, das sei Mittelmeeratmosphäre, ein ganz anderes Verhältnis zum Leben und zur Frau (für sie ein Hauptindiz für den Grad der Zivilisation einer Gesellschaft). Taškent und Jerusalem könnten eher bzgl. ihres „südlichen Feuers" und der „neurotischen Lebhaftigkeit der Reaktionen" sowie „dem Lichte nach" miteinander verglichen werden, auch hinsichtlich der „babylonischen Vermischung der Sprachen, Charaktere, Traditionen". Vgl. E. ALEKSEEVA, D. RUBINA, Krug po našemu milomu gorodku, in: http://dinarubina.wallst.ru/interview/krug.html. Auch in ihrer kürzlich erschienen Biographie spricht sie von Taškent als „gesegnetem Süden", das das Flair eines „südlichen Babylon" besitze und Jerusalem hinsichtlich der „Vermischung der Rassen" sehr ähnlich sei. Vgl. D. RUBINA, "Biografija" sowie E. SOLOMONOVA, "Dina Rubina: '...V mir net mesta nežnosti", in: http://dinarubina.wallst.ru/interview/nezhnost.html

[56] Vgl. D. RUBINA, Vot idet Messija, S. 19: „[...]s neobyčnym dlja nee, glubinnym smireniem"

[57] Vgl. D. RUBINA, Jabloki iz sada Šlicbutera, S. 313.

[58] Vgl. ebenda, S. 321: "Voobšče-to oni s Ukrainy [...] pod Poltavoj."

[59] Möglicherweise verbindet sich mit diesem Ort eine zu frische Negativerfahrung. Aus ihrer Autobiographie (s. dort) und der Erzählung „Jabloki iz sada Šlicbutera" erfahren wir vom Familienschicksal ihrer Mutter, deren Schwester vor der Ermordung nackt und mit den Gewehrläufen der Deutschen im Rücken durch die Straßen gejagt wurde.

[60] D. RUBINA, Vot idet Messija, S. 24.

die zukünftigen, vielleicht noch schrecklicheren. Es ist dies ein epischer, biblischer und erschaudernder Blick. Der Blick Gottes auf Sodom und Gomorrha."[61]

Die Bedeutung Jerusalems für Rubina und ihre Poltavischen Wurzeln erinnern an Babels Äußerung über den Platz Gogol's für die russische Literatur, den er vor allem darin sah, dass dieser die „fruchtbringende, klare Sonne" der Ukraine nach Petersburg brachte, auch wenn dieses das Poltavische schließlich besiegt habe.[62] Vor allem aber ergibt sich ein Bezug zu Babel selbst, zu dessen südlicher und lebensbejahender Sonne der „Odessa-Texte", - „aus dem russischen Marseille", wie er selbst sagte, „von einem anderen Planeten". Mit diesem Blickwinkel, schreibt Koschmal,[63] sei es Babel erstmals in der russischen Literatur gelungen, die jüdische Literatur kraft einer fremdländischen Perspektive zu *integrieren* und den „innerrussischen Dualismus" Westen vs. Osten durch das Einfügen der südlichen Koordinate aufzubrechen. Nicht nur, dass auch Rubina im russisch-jüdisch-israelischen Raum alle vier Himmelsrichtungen und deren Symbolik verknüpft, auch die in Babel personifizierte „neue literarische Schule des Südens" wird von dieser Autorin fortgesetzt. Narrengeschichten und Melodramen, das Sujet des romantischen Gaunermilieus und die Absurditäten des Alltags sowie der Einsatz des jüdischen Humors durch die beobachtende und kommentierende Erzählinstanz erweisen sich als die ihren Erzählstil kolorierenden „südlichen Stilelemente".[64] Insofern schafft Rubina mit Jerusalem doch einen „dritten Ort", von dem aus Neues in die russische Literatur eingebracht wird. Im einzelnen nichts Neues, heißt es bei Marčenko[65], als mosaikartiges Ganzes aber hochinteressant!

Wo Babels peripherer Ort Odessa ist, ist der Rubinas Jerusalem. Damit verbindet sich kein Wechsel von Taškent oder Moskau, die in ihrem Werk als Kulturraum weitgehend indifferent bleiben. Jerusalem ist der erste Ort im Schaffen Rubinas, der beinahe ganzheitlich als Natur-, Kultur-, sozialer und geschichtlicher Raum Gestalt annimmt. Nur hier erlaubt sie sich, den Zauber der Natur

[61] Vgl. D. RUBINA, Jabloki iz sada Šlicbutera, S. 306: "[...] i kažetsja, čto smotrit on ne na vas, a kuda-to v veka: odnim ubegajuščim vzgljadom v veka prošlye, pogromnye, dymjaščie krematorijami, drugim - v veka buduščie, ešče, možet byt', bolee strašnye. Vzgljad - *epičeskij, biblejskij, užasajuščij*; vzgljad Gospoda na Sodom i Gomorru." Hervorhebung von mir, C. P.

[62] I. BABEL', Detstvo i drugie rasskazy, Ierusalim 1979.

[63] W. KOSCHMAL, Kulturbeschreibung aus der Peripherie: Babel's Odessa-Poetik, in: „Mein Russland". Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 4.-6. März 1996 in München, S. 311-336, hier: S. 330.

[64] Es gibt diese Stimmung auch bei einem anderen Autor, der hier nur erwähnt werden soll, dem Aserbaidshaner Anar. Einer der wenigen zeitgenössischen Schriftsteller der ehemaligen Sowjetunion, mit dem sich Rubina verbunden fühlt, ist auch Fasil Iskander. Vgl. D. RUBINA, „Kanatochodec".

[65] Vgl. A. MARČENKO, a. a. O.

beinahe ehrfürchtig zu beschreiben.[66] Und sie vergleicht ihr Verhältnis zu diesem Land mit dem zu einem Säugling an der Brust der Mutter, den diese liebt, weil er *ihr* Kind ist: „svoe".[67] Die Motive der ewigen Wanderschaft, der Ersetzbarkeit und Vertauschbarkeit, der Existenzangst sind Gestalten der Sehnsucht nach Ankunft, für die hier das Epigraph der Erzählung „Voskresnaja messa v Toledo" angeführt werden soll: „Wenn ich wüsste, dass unser Volk sein Reich hat, würde ich meine hohe Stellung aufgeben, meine Familie verlassen und über Berge und Täler, über Land und Berge gehen, bis ich an jenem Ort angelangt wäre, wo mein Herr, der Herrscher Judäas wohnt. Ich würde sehen, wie friedlich der Rest Israels lebt und dann würde ich meine Seele Gott zum Dank ergießen, der seinem armen Volk sein Mitleid nicht entzogen hat."[68] Die ironische Untersetzung der hybriden Identitätskonstellationen der Figuren Rubinas vermittelt in diesem Sinne eher einen Zustand tragisch-grotesker Hauslosigkeit als die postmoderne Lust am Verwechslungsspiel.

Die eingangs erwähnte ethnologische Studie der Petersburger Wissenschaftlerin Juchneva stellt für den „russisch-jüdischen Subethnos" im Gefolge der massenhaften Ausreisen eine zunehmende Spaltung fest. Danach begreifen sich die in Russland verbliebenen Juden als Teil des russischen, die nach Israel ausgereisten aber zunehmend als Teil des israelischen Volkes. Repräsentiert die Literatur der Dina Rubina also eine aussterbende, weil sie in den Diskursmechanismen keinen Platz mehr finden soll? Was die in Israel geschriebene Literatur Rubinas neben dem ästhetischen Kolorit für die russische Literatur wertvoll macht, ist die Zeugenschaft über tief verwurzelte, resistente Lebensmuster der russischen bzw. sowjetischen Kultur, die unter veränderten räumlichen und gesellschaftlich-sozialen Bedingungen fortwirken: Sendungsbewusstsein, Selbsterhebung, Ausgrenzung, aber auch Gemeinschaftsgeist. Einige dieser Lebensmuster werden mit dem Verschwinden der eingereisten Generation russischer Juden mehr und mehr verblassen bzw. sich mit den israelischen vermischen. Andere Lebensmuster, insbesondere die utopischen Mythen, treffen sich mit dem Mythos der Erbauer des jüdischen Palästina. Auch sie sind in Bewegung. Vor allem aber bewegt sich die Entwicklung in Rubinas Werk selbst von einer auf Dichotomien gründenden Identitätssuche und der Illusion der Ankunft im Homogenen,

[66] Vgl. D. RUBINA, Naš Kitajskij biznes, S. 360: „Posle včerašnego doždja černye kosmy plakučich sosen svisali ešče beznadežnej. Solnce uže pokidalo sad, ..."

[67] D. RUBINA, Vot idet Messija, S. 19.

[68] Vgl. D. RUBINA, Voskresnaja messa v Toledo, S. 318, Epigraph – "Iz pis'ma Chasdaja Ibn-Šapruta, ministra vladyki Kordovskogo chalifata Abdurrachmana III – Iosifu, knjazju Chazarii (X vek): „Esli b ja znal, čto est' u našego naroda svoe carstvo na zemle, ja ostavil by svoe vysokoe položenie, brosil by svoju sem'ju i šel by po goram i dolinam, po suše i po morju, poka ne prišel by v to mesto, gde živet gospodin moj, car' iudejskij. Ja uvidel by, kak živet spokojno ostatok Izrailja, i togda ja izlil by svoju dušu v blagodarnostjach Bogu, kotoryj ne otnjal svoego miloserdija ot bednogo naroda svoego."

Authentischen hin zu hybriden Identitätskonstellationen. Hybridität in diesem Kontext bedeutet auch, dass bisher im Semiotischen bewahrte Differenzmarker (z.B. das sephardische Judentum, z.B. die Juden in China u.a.) plötzlich Aktualität erhalten. Nicht nur, dass es zu einer Verschiebung der Hauptdichotomien kommt, es tauchen so viele Marker auf, dass von einer Hauptdichotomie nicht mehr gesprochen werden kann. Es gibt keine Polarität.

Rubinas Werk leistet damit einen Denkanstoß für die sich vor allem dichotomisch reflektierende russische Kultur. Die russisch-jüdische Literatur der Diaspora steht für eine Bewegung innerhalb der postsowjetischen Literatur, in der es weniger um einen Prozess der Migration in die russische Kultur als kolonialer Kultur als um die Übertragung der russischen Kultur in die andere Kultur (des „Gast"landes) geht, die als solche wieder auf die „Ausgangs"kultur zurückwirkt. In der Nachdrücklichkeit der Identitätsdiskussion zwischen Authentizität und Hybridität befindet sich die postsowjetische Schriftstellerin Dina Rubina mitten im postkolonialen Diskurs der Neudefinition auf Konsens beruhender „'organisch' gewachsene[r] ethnische[r] Gemeinschaften".[69] Welche Auswirkungen dieser Diskurs auf die russisch-jüdische Literatur in Israel wie in Russland selbst haben wird, ist unbedingt weiter zu verfolgen.

[69] Vgl. H. BHABHA, Die Verortung der Kultur (The Location of Culture. London 1994), Tübingen 2000, S. 7.