

Postdualismus

Konstellationen des Anderen in der russischen Gegenwartsliteratur

Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion hat sich die alte Frage nach dem besonderen Weg Russlands neu gestellt. Fast schien es, als ob das sinnkrisengequälte Westeuropa am Jahrhundertausgang durch den von Osten kommenden Perestrojka-Elan einen kräftigen Schub erfahren und zugleich Russland an die große Utopie des Jahrhundertbeginns geläutert anknüpfen könnte. Sinnkrise und Identitätsverlust betreffen Russen wie Europäer heute jedoch in einem bislang unbekannten Ausmaß und haben auch die traditionellen Denkstrukturen erfasst, die sich in seiner sowjetischen Periode nur durch ein Umschlagen dichotomischer Polarisierungen darstellten. Heute scheint auch das Gegenüber abhandengekommen oder in so viele Gegenüber aufgesplittert, dass die eigene Positionsbestimmung nicht mehr aus der gewohnten Abgrenzung hergeleitet werden kann: zwischen 'Uns' und 'Ihnen', Slawophilen oder Westlern; Opportunisten oder Dissidenten. Das für das Zentrum geltende 'Wir' ist aufgebrochen. Die gestern im Zentrum Stehenden geraten an den Rand, die aus der Peripherie ins Zentrum, die Differenzsysteme selbst brechen auseinander. Die "neubildenden Epiderme" des russischen Leibes seien allenfalls von den Rändern her zu ertasten, heißt es hierzu bei Rainer Grübel, der Zerfall Russlands habe zentrifugale Kräfte wachgerufen, die das Randständige spürbar und wirkungsmächtig machen. (1) In diesen Zusammenhang ordnet sich auch ein Projekt des russischen Philosophen Valerij Podoroga ein, das den Entstehungsprozess von anderen, marginalen Denkpraktiken in der russischen und westlichen Kultur des 19. und 20. Jahrhunderts unter der Fragestellung untersucht, ob "der Andere der Anderen sich als Doppelgänger unseres Anderen erweisen und dadurch uns helfen [kann], in unserer Kultur die Quellen der Energie aufzudecken, die wir heute so sehr benötigen." (2) Deleuze, auf den sich Podoroga stark bezieht, hat diese Bedeutung der Minoritäten für die westlichen Gesellschaftsformationen in einem Interview von 1988 im Begriff der Werden gefasst: Sie seien es, "die der Kontrolle entrinnen" und nicht aufhörten, "wieder und wieder aufzustehen". (3)

Noch 1994 betonte Renate Lachmann die fortwirkende dichotomische Struktur der russischen Kulturmodelle, (4) ähnlich beobachteten andere slawistische Wissenschaftler in und außerhalb Russlands eine extreme Bereitwilligkeit zur Affirmation neuer Hierarchien und Dichotomien in der russischen Kulturdiskussion, einschließlich der "Mode eines unkreativ-dogmatischen Derridismus". (5) In dieser Tradition stellte Boris Groys 1995 für das russische Interesse am poststrukturalistischen Diskurs eine grundsätzliche Bindung an die Strukturen russischen Denkens fest, ja er knüpft provokativ an Caadaev an, wenn er wiederholt, dass das russische Denken "nichts wirklich Exotisches und Heterogenes im Vergleich zur westlichen Kultur" aufzuweisen habe. Ähnlich der Strategie anderer "erfolgloser Nationalkulturen" definiere es sich nur über das Andere des westlichen Diskurses. (6)

Diese Position lehnen Vertreter der aktuellen russischen Philosophie im Lande als Vereinfachung ab. Das Buch, "an dem die Russen heute arbeiten", sei keine "zweite, leicht verbesserte Ausgabe eines im Westen schon erschienenen Buchs, sondern ein anderes Buch", das die Welt "aus einem anderen Ort" betrachte, der von der Erfahrung des sowjetischen Totalitarismus geprägt sei. (7) Dieser Ort nun habe nach dem Moskauer Philosophen Vladimir Malachov eine "genuin russische" postmoderne Philosophie in Russland erzeugt, für die die

Dichotomien russisch vs. nicht-russisch nicht mehr greifen. Es handele sich eher um eine "condition postmoderne russe" . (8)

Dass nun die russische Philosophie, insbesondere des 20. Jahrhunderts, durchaus ein 'Sowohl-als-auch' mehrerer Perspektiven bietet (9), war Diskussionsgegenstand u. a. zweier slawistischer Konferenzen in Innsbruck (10) und Bremen (11) (1994 bzw. 1998), auf denen ein breites Spektrum von Theorien insbesondere zur Alteritätsproblematik diskutiert wurde. (12) Neben Bachtins Theorie der Dialogizität in ihrer Bedeutung für die intersubjektive Beziehung (13) gab und gibt es weitere Theorien, die den dualistischen Rahmen sprengen oder zumindestens in Frage stellen. Erwähnt werden sollen hier die in ihrer Wirkung auf die aktuelle kulturosophische Diskussion in Russland wohl bedeutendsten Philosophen, Valerij Podoroga und Michail Ryklin, deren Theorie für eine literaturwissenschaftliche Analyse der Ich-Anderer-Beziehungen in der russischen Literatur fruchtbar zu machen wäre.

Podoroga handelt seine Position zur Ich/Du-Beziehung an der Begegnung des lesenden Ich mit dem Text ab. Lesen steht für die "Erfahrung der ersten Berührung", die uns an den möglichen Ort des Anderen in unseren eigenen Gedanken erinnern soll, daran erinnern, "dass am Anfang die Differenz, nicht die Identität war". Richtiges Lesen, hier bezieht er sich auf den philosophischen Text, ist Grenzüberschreitung. Ein solches Lesen transformiere die Körperlichkeit des Ich im Sinne des vom Schreibenden konstruierten idealen Körpers: des dionysischen bei Friedrich Nietzsche, des tektonischen bei Heidegger, der Marionette Kierkegaards. Podorogas "Landschaften des Denkens" sind ein Versuch, den reflexiven Geist über den sich im Raum entfaltenden Körper zu erfassen: die kosmische Landschaft Nietzsches, die Glaubens-Landschaft Kierkegaards und die geologische Landschaft Heideggers. In einer solchen Beziehung werde der Andere zum konstitutiven Moment jedes Selbstbezugs, (14) nicht "die Hölle, aber auch nicht das Paradies, [...] eine Weise unserer Anwesenheit in der Welt" (15). Diesem auf Verständnis orientierten phänomenologischen Ansatz Podorogas steht Michail Ryklins Position gegenüber, die eher Malachovs Begriff der "condition postmoderne russe" entspricht. Ryklin stimmt mit Podoroga in der Verwerfung des autonomen Subjektgedankens überein, präsentiert sich andererseits aber 'echt russisch', indem er die sowjetische Totalitarismusverarbeitung als Sonderfall ansieht, zu der die postmoderne Dekonstruktion nichts zu sagen habe. Den Prinzipien von Logik und Vernunft der Moderne setzt er den Begriff der 'Terrorologiken' entgegen, die einen Zustand umschreiben, in dem die Trennung von Körper und Seele aufgehoben sei und nur der 'natürliche Terror' der Körpersprache des Henkers herrscht. Hieraus entstünden transgressive 'soziale Körper', prinzipiell nicht kontrollier- und daher nicht dekonstruierbar. Dass Ryklins Argumentation den sowjetischen Terror damit auf die Schiene des Russischen als des Nichtfasslichen, Grenzenlosen, Kosmischen rückt und insofern die alte Konstellation westlich-rational vs. russisch (sowjetisch)-nichtrational neubelebt, wurde andernorts bereits reflektiert. (16) In unserem Zusammenhang erinnert diese Position an einen Gedanken Huntingtons, dass sich die Russen vom Westen kulturell umso weiter entfernten, je mehr sie begannen, sich als Russen und nicht als Marxisten zu verhalten. (17)

Meine These ist nun, dass zwar die dichotomische Struktur innerhalb der russischen Kultur, die von Lotman/Uspenskij als bipolare Konstellation beschrieben wurde, erhalten geblieben ist, sich aber daneben in zunehmendem Maße eine nichtdichotomische Denk- und Wahrnehmungsweise behauptet, die Identitätsfindung nicht als Ausschlussprozess, sondern in der Anerkennung von Differenz verhandelt.

In der literarischen Praxis findet sich diese Heterogenität der Wahrnehmungs- und Denkweisen im heutigen Russland bestätigt, in dessen sowjetischer Periode dichotomische Konstellationen sowohl in der offiziellen als auch in der Dissidentenliteratur überwogen, in der postsowjetischen Zeit jedoch immer mehr verschwanden. (18)

Für die Diskussion des Subjekt- und Identitätsbegriffs in der neuesten russischen Literatur greife ich erstens auf poststrukturalistische Theorieansätze zurück. Sie erlauben, den prozesshaften Identitätsgewinn in den Mittelpunkt zu rücken und das Eigene einer Kultur eben darin zu sehen, nicht mit sich identisch sein zu müssen. (19) Identität bestünde demnach in der Veränderung des Selbstverständnisses, Bewegung der Bedeutung also, und wäre nur möglich, "wenn jedes sogenannte 'gegenwärtige' Element [...] sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht." (20) Zweitens beziehe ich dabei Positionen der Systemtheorie in die Analysearbeit ein, in denen es um ein Ineinandergreifen der beiden Systeme Literatur und Gesellschaft geht. Es kann nämlich nicht immer wieder nur bestätigt werden, dass Identitäten Konstrukte sind. Eher sei mit Luhmann die Frage gestellt: "Von wem werden sie konstruiert" und wie geschieht das? (21) Ein systemtheoretischer Ansatz erlaubt, Identität als Zusammenspiel von Performance und Substantialität behandeln zu können. Die Akteure bzw. Betroffenen von Identitätskonstruktion werden dabei in ihren Differenzbeziehungen beleuchtet, Identität als System begriffen, das durch verschiedene Differenzqualitäten bestimmt wird. (22)

Vor dem Hintergrund der sowjetischen Kollektividentität, in der ideologische und klassenmäßige Widersprüche alle anderen Differenzen (der Nation, der Kultur, des Geschlechts u.a.) dominierten oder eliminierten, gewinnt das Bewusstmachen von Differenz die Bedeutung eines Antriebsfaktors für die innerkulturelle Verständigung im gegenwärtigen Russland. Dabei kann die Forderung nach Anerkennung von Differenz als ein Spezifikum postsowjetischer Identitätskonstitution betrachtet werden, das vor allem die während der Sowjetzeit marginalisierten Gruppen ergreift: Neben der regen Publikationstätigkeit weiblicher Autoren zu den vordem kaum wahrgenommenen Themen weiblicher Befindlichkeit und der sich etablierenden homosexuellen Literaturszene melden sich zunehmend jüdische oder ihre jüdische Herkunft aufarbeitende russische SchriftstellerInnen zu Wort. Dabei erfolgt Selbstbewusstwerdung zunächst über die Gegensatzung. Das Ich erkennt sich nicht wie im phänomenologischen Ansatz Husserls über die Ähnlichkeit mit dem Anderen (23), sondern über sein Anderssein gegenüber dem Anderen. Dieser Prozess ist auch nicht mit der Hegelschen Subjektkonstituierung durch Ausschluss gleichzusetzen, (24) denn das Selbst findet sich nicht über ein anderes, sich als unwesentlich begreifendes Bewusstsein: Es ist im Gegenteil das 'unwesentliche Bewusstsein', das über seine Wesentlichkeit nachdenkt, indem es das ihm von außen oktroyierte Rollenbild hinterfragt und ein Selbstbild entwickelt, das sich an der eigenen Lebensgeschichte misst. Die Stimme der Minorität ist in diesem Sinn durchaus aussagefähig für die Situation der russischen Literatur: Nicht weil Jüdischsein plötzlich in Mode kommt, (25) sondern weil nunmehr angesichts des Diktats des Klassenantagonismus verdrängte Differenzen heraufgeholt werden können und die kulturellen Identitätskriterien des russischen Kontextes durch die Verwurzelung der sowjetischen Juden im Lande und deren gleichzeitige Ausgrenzungserfahrung aus doppelter Perspektive aussagekräftig werden. (26)

Als ein Ergebnis meiner Untersuchungen am Werk russischer Gegenwartsschriftstellerinnen habe ich drei Tendenzen des Umgangs mit Differenz festgestellt. Es sind dies

- Anerkennung von Differenz
- Konterkarierung dichotomischer Differenzkonstellationen

- Performativität der Differenzbeziehungen

Alle diese drei Spielarten habe ich an anderer Stelle (27) ausführlich beschrieben. In dieser Arbeit möchte ich mich auf die erste, Anerkennung von Differenz behandelnde Tendenz beschränken, wobei der Aspekt der Notwendigkeit von Differenzbewusstsein für den Identitätsgewinn in den Mittelpunkt gerückt werden soll. Dabei ist auch die von mir vorgenommene Einordnung der hier untersuchten Autorinnen Ljudmila Ulickaja und Marijam Juzefovskaja als 'russisch-jüdische' zu hinterfragen. Zum einen interessiert der Begriff der Minorität nicht als quantitative Relation, sondern als Ausschlussverhältnis innerhalb der Machtstrukturen, und diese sind veränderlich. Identität ist eine zeit- und ortsabhängige Größe innerhalb des Systems Gesellschaft. Zum anderen unterliegen Zuordnungen einer je wechselnden Perspektive; die Autorinnen müssen ihre subjektive Identität also nicht in der ihnen zugeschriebenen Gruppenidentität sehen.

Im gegebenen Fall hat Ulickaja mehrfach sowohl ihre kosmopolitische Position betont als auch sich als Jüdin und russische Autorin bekannt,²⁸ (28) hingegen fehlen von Marijam Juzefovskaja derartige Bekenntnisse. Dafür spricht ihr Werk eine deutliche Sprache, in dem es durchweg um jüdische Identitätsfindung im russischen bzw. osteuropäischen Kulturraum geht und die durchgehende Ich-Erzählsituation ein subjektives Bekenntnis vermittelt. Die für diese Untersuchung getroffene Auswahl beider Autorinnen im Kontext der postsowjetischen Krise gründet auf ihrer Gegensätzlichkeit. Während nämlich Ulickaja Anderssein stärker unter dem Blickwinkel seiner Stärke betrachtet und auf die anthropologische Gemeinsamkeit der menschlichen Gattung orientiert, gestaltet Juzefovskaja die Situation der Bedrängnis. Im Vergleich zu Ulickaja gibt es hier kein shifting der Gender- oder Identitätsgrenzen, auch wenn Opfer- und Täterposition umschlagen können. Was bleibt, ist die grundsätzlich dichotomische Anordnung jeglicher Beziehungen oder Zuordnungen. Wie im Weiteren zu sehen sein wird, kann Ulickaja das Verbindende der Differenzen in den Mittelpunkt rücken, weil sie diesen einen 'unhintergehbaren Kern'²⁹ (29) zugrundelegt. Dieser erscheint als Voraussetzung von Differenzbehauptung (die Familie, die Gemeinschaft). Juzefovskaja hingegen zeigt Identität als negative Welterfahrung mit fehlenden bzw. durch Todessymbolik negativ aufgeladenen Differenzbildern, deren Qualität gerade im trennenden Bezug zu allen anderen Differenzen besteht. Bei ihr geht es nicht um das Eine oder Andere, sondern um das Weder-Eine-noch-Andere.³⁰ (30) Hingegen steht eine Bejahung von Differenz als Wesensmerkmal von Identität mit einer Fülle positiv besetzter Identitätsbilder bei Ulickaja der Differenzsetzung als einzigem Identitätsmerkmal ohne Identitätsbilder bei Juzefovskaja gegenüber.

Ljudmila Ulickaja, Identität als 'narrative Einheit' (31)

Auf der Abbildebene der 1994 veröffentlichten Erzählung "Am zweiten März des bewussten Jahres" (Vtorogo marta togo goda⁽³²⁾) werden zwei Geschichten von Fremderfahrung erzählt, die sich als miteinander verkreuzt erweisen: die Geschichte jüdischer Diskriminierung in der Sowjetunion der 50er Jahre und die Geschichte der als Schmach empfundenen Frauwerdung eines jüdischen Mädchens. Beide Geschichten erzählen aus dem Blickwinkel einer Anderen vom Widerstand gegen die Ausgrenzung, als dessen Folge sich die Gegensätze zunächst verkehren. Struktur- und Sprachebene verdeutlichen indes, dass sich in diesem Umschlagen die binären Ausschlussmechanismen nur wiederholen, nicht aber in Frage stellen würden. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Ulickaja den Binarismus zwischen Ich/Anderem bzw.

Eigenem/Fremdem unterläuft, indem sie Differenz immer wieder auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführt.

Diese Regression auf den Ursprung bedeutet keine Rückführung auf das Identische, d. h. es geht nicht um ein 'identifizierendes Denken', das das Verschiedene auf dasselbe zurückführen will, sondern es geht um Erinnern. Die Einheit der Welt als Ausgangspunkt und die Rückführung der Vielheit auf diesen verweist auf eine ganzheitliche, ontogenetisch bestimmte Lebenssicht mit den Komponenten Entstehung, Fortpflanzung, Tod als dem anthropologisch Einenden, das nicht 'letzte Wesenheit', sondern Herkunft bedeutet. In gewissem Sinn ist das Subjekt der ursprünglichen Genetikerin Ulickaja ein freudianisches: es bewegt sich auf das Bewusstsein und die 'genetische Achse' (33) zu. Gleichzeitig läuft die Bewusstwerdung mit [dem] und über das Körperliche[n]. Deleuzes Rhizombegriff, der in seiner wuchernden Verzweigung und Verbindung unterirdischer Stränge zunächst an Ulickajas Mannigfaltigkeit der Menschenverbindungen erinnert, schließt Genealogie und Gedächtnis aus. Querverbindungen zwischen differenzierten Linien, heisst es, brächten die Stammbäume durcheinander. (34) Es ist wohl Ulickajas Stärke, dass sich ihr Werk keiner Theorie recht einfügen will.

Auf dem Höhepunkt der antisemitischen Hysterie und Verhaftungswelle jüdischer Intellektueller am Vorabend von Stalins Tod durchlebt die 12jährige Lilja Žižorskaja ihre erste Erfahrung sozialer und ethnischer Ausgrenzung in der Schulklasse, zu deren Gemeinschaft sie sich bislang zählte. Gegenüber den Verhöhnungen und Demütigungen der Gesellschaft erscheint die Familie als Hort idyllischer Gemeinschaft. Die Großeltern gehen in Liebe und Fürsorge für die alte wie für die junge Generation auf und leben ihre ärztliche Berufung. Der Urgroßvater übermittelt die jüdischen Heldengeschichten und damit eine Möglichkeit für das im Kampf mit der Außenwelt nötige Identitätsbewusstsein. Vor diesem Hintergrund verprügelt Lilja ihren Klassenkameraden Bodrik, der sie als Jüdin und Mädchen bedrängt. Wie der Subtext im Finale verlautet, stirbt Stalin, und die Gerechtigkeit scheint wieder hergestellt.

Dieser einfachen Reziprozität widerspricht jedoch bereits das Sujet, denn mit Stalin stirbt Urgroßvater Aaron (35), und die stolze Lilička feiert nicht ihren Sieg über den Bedränger, sondern erlebt ihre erste Menstruation als schwerste Bedrängnis. Die Veränderungen, die sich in ihrem pubertierenden Körper vollziehen, verbindet sie mit etwas Ekligem, sie Demütigendem und auf das Weibliche Beschränkendem. Gerade im Moment ihrer biologischen Subjektgenese erfährt das Mädchen höchste Identitätsentfremdung. Die Identitätsmerkmale des Namens wie des Körpers, die sie auf ihre Gruppenzugehörigkeit als Frau und Jüdin verweisen, schließen aus. Nicht nur der Körper ist ein Ort der Einschreibung, selbst der Name, Žižorskij, mit seiner fatalen Verbindung zum Schimpfwort für das Jüdische, Žid(y), wird als Schande erlebt. (36) Die Geburt gruppiert ein, die existentielle Außenseiterposition grenzt aus. (37) Allerdings stellt sich die Beziehung des Mädchens zu seiner jüdischen Identität dank des Urgroßvaters zumindest ambivalent dar, wohingegen die Erfahrung weiblicher Identität als um vieles schicksalhafter aufgenommen wird. Mit den Erzählungen von Mordechai und Haman, Daniel und Gideon tritt eine auf Kampf und Stolz orientierte jüdische Überlieferung in den Vordergrund. Für das Weibliche scheint dabei kein Platz, obwohl ihn die Schrift z. B. im Buch Esther ausweist.

Das Bett des kranken, Geschichten erzählenden Urgroßvaters als Ort der Überlieferung ist hingegen geschlechtsneutral: Geist, nicht Körper und damit Oase für die Körperliches verdrängende weibliche Figur. Der anheimelnde Geruch nach Kampfer und altem Papier im

großväterlichen Bett sowie die "duftenden Lederbände" erinnern die Achtung vor der Wissenschaft (Medizin) und dem Wort (Thora). Der "Honig- und Zimtgeruch", das "flackernde goldene Licht" um den alten Aaron evozieren den Orient und vermitteln die Illusion einer Grenzüberschreitung in eine Welt ohne soziale und ethnische Konflikte: den Ursprung selbst. Aus dem Blickwinkel des Mädchens ist das Weibliche, dem diese Überschreitung nicht gegeben ist, auf unreine Körperprozesse und -funktionen reduziert. Die gegen die Familie gerichteten Verleumdungen wirken nicht zuletzt wegen der "dunklen, klebrigen, zähflüssigen" Assoziationen, mit denen sich dem Weiblichen kulturell zugeschriebene Materialisierungsformen verbinden, äußerst kränkend.

Durch die Bewahrung nicht nur der jüdischen Heldenlegenden, sondern auch der religiösen Gesetze und Regeln des Judentums ("Israel lebt in Gott." (38)) findet der sterbende Urgroßvater Halt im Bewusstsein seiner jüdischen Identität. Es handelt sich hier um eine klassische Form der Selbstexklusion, in der die Distanz zum Anderen aus dem Ziel der Bewahrung des Eigenen entsteht und dem Bewusstsein der eigenen Besonderheit folgt, also nicht Reaktion auf Fremdexklusion ist. Selbst-Bewusstsein und Aktivität des Mädchens gründen in dieser Linie auf Abgrenzung gegenüber der Majorität und Geborgenheit im Eigenen, nicht aber auf dem vernünftigen Argument der westeuropäischen Aufklärung, auf deren übernationale Gemeinschaft des Geistes und der Kultur die Großeltern, beide Absolventen westlicher Universitäten, setzten.

Damit werden zwei Identitätskriterien innerhalb der Differenzqualität des Systems 'Jüdische Identität' angesprochen: die Idee des auserwählten Volkes und die des universalistischen Gleichheitsideals. (39) Die Geborgenheit, die die Großeltern dem Mädchen vermitteln, erinnert in ihrer an den Bedürfnissen des Anderen, seiner Heiligssetzung ausgerichteten Fürsorge an die Verantwortungsphilosophie Emmanuel Levinas': Der Andere ist die Welt, für die ich wirke. (40) Allerdings geht es für das dem Ideal der Aufklärung verbundene großelterliche Ärzteehepaar im Gegensatz zu Levinas weniger um die Bewahrung der Andersartigkeit des Anderen als um die Sorge für dessen physisches Sein. Sollen alle Menschen gleich sein, interessieren nicht mehr deren Differenz, sondern Egalität und Parität. Gestalt in der Erzählung gewinnt diese Philosophie in der Raumstruktur der großelterlichen Wohnung, deren Möbel in konsequenter Symmetrie paarweise einander zugeordnet sind. Auf den auch einengenden Aspekt dieser Ordnung komme ich noch zurück.

Ulickaja bindet die Identitätsentwicklung des Mädchens also an zwei Einflüsse: die jüdische Überlieferung (der Urgroßvater) und das universalistische Persönlichkeitsideal (die Großeltern). Indem sie das Mädchen von seinen in das sowjetische System integrierten Eltern trennt, schließt sie eine Einwirkung sowjetischer Identitätsbilder aus. Eine spätere Textstelle weist den Vater als Kommandanten eines fernöstlichen Gefangenenlagers aus. Damit wird ein weiteres Differenzmoment jüdischer Identität, das Ideal revolutionärer Welterneuerung (41) berufen, und sogleich in seiner Deformation vorgestellt. Innerhalb des auf Ausgrenzung basierenden Sowjetsystems übernimmt Liljas jüdischer Vater als sowjetischer Kommunist selbst ausgrenzende Verantwortung. Dabei sitzen die hier Exkludierten in der Regel auf Grund der 'Fremdheit im Denken' ein. Setzen wir den 'Vater' für den Übervater des politischen Systems, gewinnt die Übergabe des Mädchens als todkranker Säugling an die Großeltern eine symbolische Funktion: Das System 'Sowjetidentität' lässt keine Differenzqualitäten unter seinen Systemelementen zu, die zur Entwicklung einer persönlichen Identität nötig wären. Der Vater ist weder in der Lage, das kranke Kind am Leben zu erhalten, noch, ihm eine 'Lebensgeschichte' (42) zu geben.

Die Beziehungen zwischen Ich und Anderem werden also nicht schlechthin als binäre (und reziproke) Konstellation von Fremd- oder Selbstausschluss (43) vermittelt, sondern die jeweilige Identität erweist sich als ein mit anderen Systemen in Beziehung stehendes System. Wie jede andere ist jüdische Identität heterogen und durch ein Differenzgefüge beschreibbar, in dem Selbst- und Fremddefinition ständig wechseln, jeder Einzelne in Differenz zum Anderen steht und Ausgrenzungen nicht nur erfahren, sondern auch selbst vorgenommen werden.

Selbst die gerechte Großmutter Bela hat ihre Anderen: weniger der 'Rasse' als der Schicht, weniger der Religion als der Bildung. (44) Nicht 'wie wir' sind die Ungebildeten, Unfähigeren, daher Ärmere, zu denen allerdings keine affektive Distanz, sondern eine der Duldung und sogar Unterstützung hergestellt wird. So bringt sie der Hauswartsfamilie die abgelegte Kleidung der Enkelin als Gabe (45), während sie den körperlich ausgetragenen Streit zwischen deren Sohn Bodrik und ihrer Lilja als Grenzverletzung wertet. (46) In dieser Bezugsetzung offenbart sich auch die Opposition zwischen Ober- (klar, rein, klug) und Unterklasse (ungebildet, schmutzig), die als unverrückbare dichotomische Konstellation eines Verhältnisses verstanden wird, in der der Andere im Interesse des gesellschaftlichen Friedens versorgt wird, als Souverän jedoch nicht einmal angedacht ist. (47) In der Fremdsetzung dieses Anderen offenbart sich die gängige Konstellation, dass das Ich als Eigenes setzt, was ihm selbst wert und vertraut ist, das ihm Unvertraute jedoch als fremd bestimmt. Man könnte für diese Beziehung den Begriff der 'kulturellen Fremdheit' (49) verwenden, der ein Fremdverhältnis beschreibt, in welchem der Fremde nicht sozial ausgegrenzt, sondern im eigenen, sprich: 'anderen' Kontext belassen wird. Der 'kulturell Fremde' hier ist jedoch zugleich der 'nahe Fremde' des Ortes, wenn ich den Kulturbegriff auf die benachbarten Haus- und Hofeingänge der Moskauer Mikrorayons beziehe. Mit diesem Fremden ist nicht zu spaßen, denn er vermag seine heutige 'Unwesentlichkeit' in einer Umkehrung der Herr-Knecht-Beziehung morgen in die eigene Wesentlichkeit umzukippen.

Dass die Grenzsetzungen zwischen Ich und Anderem nicht nur umkehr- und vertauschbar sind, sondern durch ein Gleiten zwischen ihnen überhaupt in Frage gestellt werden können, erzählt nun die Hass-Liebe-Szene zwischen den beiden jungen Protagonisten, dem jüdischen Mädchen Lilja und ihrem russischen Schulkameraden Bodrik, in der sich die dichotomischen Gegensetzungen des Geschlechts, der sozialen Gruppierung, der Religion bzw. ethnischen Zugehörigkeit vermischen. Die intersubjektive Beziehung ist durch den Aufeinanderprall unterschiedlicher Differenzen geprägt: Es begegnen sich Jüdin und Russe, Mädchen und Junge, Oberschicht und Unterschicht, d.h. jeweils unterschiedliche Differenzqualitäten, die die persönliche Identität aus unterschiedlichen Richtungen beeinflussen.

Die Hass-Liebe-Szene endet nicht in der Versöhnung, sondern im Kampf. Ulickaja gelingt dabei durch die Einbeziehung des Komischen sowohl eine Entpathetisierung des in der Regel tragisch erzählten Gegenstandes erfahrener Ausgrenzung als auch eine Vermittlung des Opfers als Souverän. Für den Hauswartssohn Bodrik definiert sich die Enkelin hochspezialisierter Ärzte über seiner Familie fehlende Eigenschaften. Aus der Perspektive des heranwachsenden Knaben verkörpert sie zudem die Faszination einer beunruhigenden Andersheit, die das der Frau innerhalb seiner (sozialen) Gruppe zugedachte Rollenbild ignoriert. Diese Andersheit macht eigene Leerstellen bewusst, für deren Kompensation sich das in der russischen Gesellschaft geschürte Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Jüdischen anbietet.

Die Figurenporträtierung operiert mit den klassischen Stereotypen der Gegensatzung: die metallisch-blauen Augen und das ausdruckslose Gesicht des (arischen) Jungen aus der Sicht der

Gejagten stehen den (semitisch) ausdrucksvollen hohen Nasenflügeln, nach unten gebogenen Augenwinkeln sowie einem gewölbtem Mund gegenüber. Diese klassische Konstellation der schuldlos-schönen Jüdin gegenüber blonder Gewalt wird durch Diktion und Sujet ironisch gebrochen: "Er war ein Schauspieler, dieser Bodrik," heißt es, "und jetzt stellte er etwas Schreckliches und Wichtiges dar, von dem er annahm, dass es Christus sei, in Wahrheit aber war er ein kleiner, frecher und unglücklicher Räuber." Der Vergleich von Liljas "leidvoll-semitischem Gesicht" mit dem Marias (50) stellt das Pathos nun aber keinesfalls wieder her. Vielmehr verfolgt die Autorin durch die Bezugsetzung von Jesus und Maria zu Bodrik und Lilja die bereits erwähnte Strategie der Rückführung von Dichotomien auf ihren gemeinsamen Ursprung. (51) Im Verweis dieses Bildes auf die anthropologisch und historisch untrennbare Verbindung zwischen Juden und Christen offenbart sich deren unversöhnliche Gegensetzung als Konstrukt. (52)

Genauso können die Bilder des geschlagenen Bodrik am Schluss der Szene als Beleg für den performativen Charakter von Geschlechterrollen gelesen werden. Die Szene beginnt mit traditionellen Verhaltensmustern (der Knabe fasst dem ohnehin seine Körperlichkeit ablehnenden Mädchen unter den Rock) und endet als performative Inszenierung: Nicht das Mädchen, sondern der Junge liegt im Bett und (überliefertes Zeichen von Schwangerschaft) übergibt sich. Die Binden, mit denen ihm der Kopf gekühlt wird, assoziieren Verwundung. Dazwischen demonstrieren der auch mit männlichen Sexualhandlungen des Stoßens und Schüttelns (hierfür steht das im Jargon für den Geschlechtsverkehr verwendete Verb *trjachnut'* [rütteln, stoßen]) aufgeladene Kampf des Mädchens und die verblüffend 'weibliche' Reaktion des stöhnenden, abwehrenden und kratzenden Jungen ("nicht männlich mit der Faust, sondern mit allen fünf Fingern") (53) ein Subjektbewusstsein, das die tradierten Geschlechterrollen unterläuft und auf der Linie Mordechais auch dem Weiblichen Anspruch auf Rache zugesteht. Während Penetration und Schwängerung traditionell mit der Mannwerdung verbunden werden, löst Liljas Aggression ihre Frauwerdung aus. Sie erlebt ihre erste Menstruation und scheint damit in die von ihr überwunden geglaubte Rolle zurückzufallen, die sie vom Subjektsein zu trennen meint. Gleichzeitig aber ist sie durch Bauchschmerz und Blut mit Bodriks wundem Körper als gemeinsamem Körperschmerz verbunden, womit sich ein weiteres Beispiel für das unter der Oberfläche des Binären Verbindende einstellt.

Nach dem Kampf wiederholt sich das Motiv vom gemeinsamen Ursprung im Tiefschlaf des Mädchens, aus dem es entspannt und verzeihend erwacht und die erschütternden Ereignisse als "nicht wiederzuerkennend unwesentlich" (54) empfindet. Die Veränderung geht auf ein Traumgesicht zurück, in dem die ewig-menschliche (männliche und weibliche) Sehnsucht nach der Flucht aus der Wirklichkeit durch Rückkehr in den Mutterschoß Erfüllung findet. (55)

Gleichzeitig impliziert dieser Verbund aber auch den Fortbestand der Differenz, denn es heißt, dass die Weiten des Traums "ihrem Wesen nach so einzig" waren, dass sie "jede Möglichkeit einer Parität" ausschlossen. (56) Hier komme ich zurück auf die Symbolik der symmetrischen Wohnungseinrichtung. Das Erwachen aus dem Traum ermöglicht es dem Mädchen, die Ordnung ihrer häuslichen Welt 'fremd zu sehen'. So ist das "helle Gesicht" von Großmutter Bela ('belyj': hell, weiß, aber auch weit) beim Aufwachen über ihr, deren Weltbild mehrfach mit der symmetrischen Anordnung der Möbel in Verbindung gebracht wird. Bietet die Symmetrie (Ordnung) des Häuslichen auch ein Gegengewicht gegen die Asymmetrie (Unordnung) des Gesellschaftlichen, so kann sie doch gleichzeitig als einengende Ordnung gelesen werden, in der Ähnlichkeit, nicht Differenz geboten sind. Der andere Mensch erschiene als alter ego, das Ideal des Paares bestünde in der Nicht-Originalität des einzelnen. Von Bela und Surik wird

erzählt, ihre Körper hätten sich in den Umarmungen der langen Ehejahre "auf dem Weg zueinander deformiert, um diese Einheit zu bilden". (57)

In der Erzählung wird uns neben den Geschichten von Fremderfahrung des Jüdischen und Weiblichen also noch eine dritte Geschichte erzählt, die sich auf der Linie der Zeichen und Symbole bewegt und das unter der Oberfläche des Binären Verbindende bei Koexistenz der Differenzen gesehen haben will.

Für das konsequent begründet Dichotomische steht bei Ulickaja immer wieder der Tod, der die sozialen Binaritäten des Geschlechts und Standes, der Herkunft oder der Weltanschauung überschreitet. So lässt das Finale der hier untersuchten Erzählung durch die Gleichheit des Falls, die Ähnlichkeit des Ortes und den Zusammenfall der Zeit in vier parallelen Bildern eine zwingende Gemeinsamkeit der sich dichotomisch gegenüberstehenden Vertreter erkennen: Der Tod verbindet den Juden Aaron auf der Teppichliege mit dem mit Stalin zu identifizierenden 'toten Mann' auf der Militärpritsche. Schmerz als Körpergefühl stellt die Verbindung her zwischen dem russischen Knaben Bodrik auf einem eisernen Bettgestell und dem jüdischen Mädchen Lilja auf der häuslichen Toilette als Topos des Physiologischen.

Ulickaja führt die Gegensätze menschlicher Existenz auf deren Ursprung, insbesondere deren anthropologische Basis in Tod und Leben zurück, aber auch auf die gemeinsame Kulturgeschichte und die gemeinsame Körperbefindlichkeit. Damit unterläuft sie die binären Strukturen der sozialen Ordnung, in der Selbstsetzung auf Abgrenzung beruht. Aus- und Abgrenzung erscheinen in einem solchen Verständnis als Grundirrtum menschlichen Denkens. Diese Botschaft überschreitet das Problem jüdischer Diskriminierung. Hier sehe ich den originären Beitrag russisch-jüdischer Autorinnen für den europäischen Kulturdiskurs der Gegenwart. Aus ihrer Erfahrung als Andere heraus vermögen sie die Relativität, Umkehrbarkeit und nicht selten gemeinsame Wurzel dichotomischer Gegensatzkonstellationen in den intersubjektiven Beziehungen zu zeigen.

Marijam Juzefovskaja: Identität als 'displacement'

Das Sujet der Begegnung einer assimilierten russischen(58) Jüdin (als Metonymie verdrängten Judentums) mit einem bekennenden polnischen Juden (als Metonymie der Bewahrung des Judentums) in Juzefovskajas Erzählung "Kamni" (Steine) (59) führt zur grundsätzlichen Erkenntnis, dass jüdische Identität auf die durch Leid gewordene Schicksalsgemeinschaft nicht begrenzt bleiben kann, sondern sich aus einem Gemisch unterschiedlichster Differenzqualitäten der Nation, der Rasse, des Geschlechts zusammensetzt. Die aus der Ich-Erzählperspektive dargebotene Erzählung der Betroffenen, einer russischen Jüdin auf Dienstreise, entfaltet sich über das Wegemotiv mit der Ankunft am fremden Ort, der das Fremde als ein Eigenes offenbart und zugleich zur Diskussion stellt, was das Eigene denn sei. Aus der Konfrontation zwischen der verpflichtend auferlegten jüdischen Gruppenidentität als Geschichte jüdischen Schicksals und der persönlichen Identität (60) entwickelt sich eine Diskussion um den Konstruktcharakter von Identität und deren gleichzeitig notwendigem Kern. (61)

Identität erscheint dabei als ein Vieleck aus Differenzen des Körpers (Haare, Augen), der Sprache (Russisch, Polnisch, Jiddisch), des Namens (Herkunft, Familie, Heimat), der Lebensgeschichte (Schicksal), der Religion, der Nation und des Staates.

Die Bildwelt der Erzählung ist gesättigt von auf den Tod bezogenen Traditionssymbolen jüdischer Gruppenidentität: Friedhof und Grabsteine laden den fremden Ort in der Verbindung mit Initiationsmarkierungen von Vergangenheit und Vergehen mystisch auf. Der Ankunftsort der Erzählerin, der üppig grüne Bahnhofsvorplatz, erweist sich als Ort des vernichteten jüdischen Friedhofs der Stadt. Die Tür des Hotels ist, dem tradierten Motiv der Pforte folgend, schwer aufzutun und verschließt ein Geheimnis, dessen Entdeckung der Ich-Erzählerin auferlegt wird: "Wir haben auf Sie gewartet." (62) Später wird zu erfahren sein, dass das Hotel der im Holocaust umgekommenen Familie des die Besucherin auf ihre jüdische Gruppenidentität verpflichtenden Juden Izchak gehörte. Die chronotopische Metaphorik des Hotelzimmers (staubiger Vorhang, dämmriges Licht, quietschendes Parkett, ausgebleichter Teppich und tropfender Wasserhahn) verweist auf den dem Vergehen unterworfenen Leib der Zeit und der Gruppe.

Den jüdischen Opfern der polnischen Kleinstadt setzt der alte Izchak nun ein Memorial. Von den Lebenden auf die Gräber der Toten gelegte Steine verbinden im jüdischen Beerdigungsritual die Lebenden mit den Toten. Auf diese Weise wird der Titel der Erzählung zur Initiationsmetapher eines Weges zu den Toten und im wörtlichen Sinn auf den Toten: vom Bahnhof (dem Territorium des alten jüdischen Friedhofs) über das Hotel (in einstmalig jüdischem Familienbesitz), über die an 800 Jahre jüdisches Leben erinnernde Gedenktafel an der Stadtmauer, den von granitenen Stelen markierten Weg der Juden ins Gas bis hin zum Obelisk in auf ihrer Asche sprießenden Garten. In diesem Garten befindet sich das Haus des Alten, dessen Mauern bereits in die Erde versinken - hin zu den Toten.

Dies wäre die erste, Gruppenidentität über den Tod markierende Erzählebene, auf der jüdische Identität über den Verbund der Schicksalsgemeinschaft begriffen wird. Diese 'Schicksalsgemeinschaft' erinnert an das bei Freud beschriebene Gruppengedächtnis der Juden als "gleicher seelischer Konstruktion", (63) einer auf der talmudischen Denkweise beruhenden "intellektuellen Verwandtschaft", (64) die zugleich "jeglicher Analyse unzugänglich" (65) sei. Für den amerikanischen Psychologen Sander Gilman offenbart sich in Freuds Positionierung über die Psyche der Rasse innerhalb der anthropologischen Diskussion des frühen 20. Jahrhunderts ein "Niederschlag der [eigenen] Rassengeschichte". (66) Freuds wissenschaftliches Urteil sei ein Produkt seines zwiespältigen, philosemitisch wie antisemitisch geprägten Verhältnisses zur eigenen jüdischen Herkunft gewesen, die ihn das Jüdische mit den Augen der Anderen sehen ließ. Diese Zwiespältigkeit lässt sich auch bei Juzefovskaja im Widerspruch zwischen dem Erzählgestus und der teils elegischen Erzähldiktion erfahren.

Eine zweite Erzählebene zeigt die trennenden Differenzen innerhalb der Gruppenidentität selbst, deren Identitätsbilder subjektiv nicht angenommen werden müssen: Es gibt keinen Dialog zwischen der russischen Jüdin und dem polnischen Juden. Sprache wie Körpersprache der Frau stehen als Ausdruck ihrer Gesprächsverweigerung. Sie spricht kurz, trocken, "wendet die Augen ab, schaut ihm nicht ins Gesicht." (67) Wenn zu sprechen bedeutet, eine Kultur anzunehmen, (68) wäre allein ihre Spracharmut ein Indiz für Nicht-Identität und das Nicht-Verstehen zwischen ihr und dem polnischen Juden ein symbolisches: "In welcher Sprache sollen wir sprechen?" fragt Izchak. Jiddisch als die dem osteuropäischen Judentum gemeinsame Sprache beherrscht sie nicht mehr. Beide verständigen sich in der russischen Sprache: für ihn die fremde, zur Kontaktaufnahme benutzte, für sie die zur eigenen gewordene. Die von Izchak benutzten jiddischen Einsprengsel (69) verstärken für die assimilierte Jüdin den Eindruck rückwärtsgewandter Todesbotschaft, (70) weil sie die Traumata der Kindheit wachrufen. (71)

Die im Dialog vermisste Kommunikation wird nun über die Erzählstruktur kompensiert: Retrospektiven ergänzen das Nichtgesagte. Die durch den Schock des Erkenntwerdens als Jüdin ausgelösten Erinnerungen der Erzählerin offenbaren eine Lebensgeschichte, in der die Bewahrung der physischen Existenz nur in der Nicht-Identität möglich war. Die persönliche Lebensgeschichte ist die einer Wunderfahrung und Narbenbildung, in der permanente Angst die bedeutungsvollste Lebenserfahrung darstellt. Die Geschichte kindlicher Selbstkonstituierung erweist sich als systematische Zerstörung der Bilder jüdischer Gruppenidentität. Mit Schere, Kreuz und Namenstausch verwendet Juzefovskaja tradierte, für die Abtrennung vom Judentum stehende Symbole, mit denen Identitätsmerkmale des Körpers (z. B. das krause Haar), der Religion und der Familie gelöscht werden. (72) Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, dass der Vorname der Erzählerin, von dem es heißt, dass er jüdisch sei, auch in der Gegenwartsebene nie genannt wird. Wir erfahren lediglich den ihr während der Okkupation gegebenen russischen, nichtjüdischen Namen: Maša. Wenn sich im verhinderten Dialog der Gegenwartsebene ihre einzige Gesprächsbereitschaft signalisierende Frage mit einer frostkalten Fahrt im Pferdeschlitten verbindet, (73) auf dem sie in anderer (und rettender) Identität (als russisches Mädchen orthodoxen Glaubens und abgeschnittenem Haar) vor den Deutschen floh, so begründet dies ihre panische Furcht vor einem jüdischen Identitätsbekenntnis. Es gibt sie als Jüdin weder in der Gruppenzugehörigkeit noch in der persönlichen Identität. (74)

Der Text stellt also eine Gruppenidentität in Frage, in der die systematisch verdrängte Identität ein Identitätsbekenntnis herausfordert. Hierfür wird das Sujet der Begegnung geschaffen, dessen Leerstellen durch Retrospektiven aufgefüllt sind. Beide Sujets stellen die Systemgröße 'Gruppenidentität' als unveränderliches Sinnmuster zur Diskussion. Von außen kommende Einflüsse bewirken immer wieder eine Umstellung der Systemelemente und -bezüge, wodurch sich neue interne Differenzen herstellen. Im gegebenen Fall hört das System 'Jüdische Identität' nicht auf zu existieren, aber sein Zuordnungsgefüge formiert sich neu. Nassehi beschreibt den Gewaltakt der Einheitsmetaphern, "die den vorgängigen Differenzen die Bedingung ihrer Möglichkeit entziehen". (75) Eine solche Einheitsmetapher wäre ein Verständnis von Gruppenidentität als verpflichtendem Kanon, den auch die hierzu einschlägige Literatur in Frage stellt. In seinem Buch *Wer ist Jude* macht Arthur Hertzberg den Gedanken vom auserwählten Volk zu einer Art Einheitsmythos, allerdings nicht ohne Differenzen innerhalb des Judentums zu benennen. (76) Die Autoren des die Wiener Ausstellung zum Thema *Der schejne Jid*. Das Bild des 'jüdischen Körpers' in Mythos und Ritual begleitenden Bandes stellen die Differenzen in der Zuschreibung jüdischer Identität insbesondere in Körperbildern in den Mittelpunkt (sinnlicher/ übersinnlicher Jude; sozialer/biologischer Körper des Juden; reiner/schmutziger Jude; männlicher/weiblicher Körper u. a.) und verweisen auf deren Konstruktcharakter. (77) Die gegenwärtige russische Judaistik spricht vom russischen Juden als einer 'besonderen subethnischen Gruppe', die nach den Prozessen der Assimilation und Akkulturation im 19. Jahrhundert ein neues Selbstverständnis als Teil des russischen Ethnos gefunden habe. Nach der Annahme der russischen Alltagskultur und der Entstehung der Bilingualität zu Beginn des 20. Jahrhunderts führt das nach meinem Verständnis zur Auflösung des Subethnos, denn es ist von besonderen Merkmalen nun nicht mehr die Rede. (78)

Die russische Jüdin und der polnische Jude der vorliegenden Erzählung verfügen in ihrer Lebensgeschichte über die bei Nassehi benannten "vorgängigen Differenzen". Gegenüber einer an Vergangenheit und Schicksal ausgerichteten Identität stehen die Differenzen der Sprache, von Staat und Land, Generation und Geschlecht und nicht zuletzt der unterschiedlichen

Lebensgeschichte. "Ich hasse Ihr Land", sagt der polnische Jude, (79) bezieht die russische Jüdin jedoch sogleich in die (verbindende) Außenseiterposition des Juden im Nationalstaat ein und beruft den Mythos der Blutsgemeinschaft als einen weiteren verbindenden Aspekt jüdischer Identität (80): "Wir und Sie sind von einem Blut." (81) Damit wird die Gruppenidentität an den durch ethnische Merkmale bestimmten Gemeinschaftskörper und an eine über Jahrhunderte bewahrte und mythisch gewordene gemeinsame Herkunft gebunden: den Ursprung Palästina. Es ist dies ein ethnisches Selbstverständnis, das jüdische Auserwähltheit auch an den semitischen Körperzeichen (Augen, Haare) festmacht und dem 'arischen Körperideal' ein eigenes Schönheitsverständnis entgegengesetzt. Diesen Differenzbezug wertet Juzefovskaja nun aber gleichfalls als Konstrukt. Der Not des jüdisch aussehenden Mädchens während der faschistischen Okkupation setzt sie das aufgesteckte Blondhaar von (jüdischer) Mutter und Tante gegenüber und lässt letztere stolz auf ihre (dem Arischen ähnelnde, also weniger 'minderwertige') 'Rasse' sein.

Damit wird hier auch die Verinnerlichung faschistischer Rasseideale innerhalb des jüdischen Volkes selbst vorgeführt, die nach faschistischem Muster zur Ausgrenzung desjenigen führt, der den negativ projizierten Körperzeichen entspricht und den bei Gilman beschriebenen jüdischen Selbsthass erzeugt. (82)

Die negativ-faschistisch bzw. positiv-semitisch besetzten Körperdifferenzen als Kriterien von Identitätszuweisung werden in der in den 80er Jahren der Sowjetunion spielenden Retrospektive durch Glaubens- und Bekenntnisdifferenzen zur Bestimmung des Judentums abgelöst, die die Ich- Erzählerin aus einem nunmehr neuen Differenzbezug dem Vorwurf der Gruppe aussetzen: Die vormalig 'zu jüdisch' aussehende Jüdin wird zur 'Schickse', weil sie im (fremden / eigenen?) Lande verbleibt, statt nach Israel auszuwandern. Identität zu leben wird damit als grundsätzlich problematisch gezeigt: tödliche Gefahr, wo ihr zu stark entsprochen, oder unverständlich, wo ihr kaum noch entsprochen wird.

Wir erleben also in der Erzählung die gelebte Entfernung von Identität im Körperlichen wie Geistigen. Der 'mediale Kollektivkörper' als der jüdisches Selbstverständnis im Geistigen und Körperlosen fassende Leib, wie ihn Christina von Braun für die Moderne beschreibt, (83) trifft die Problematik jüdischer Gruppenidentität hier kaum, obwohl beide Protagonisten aus einem Kulturraum stammen: der typischen Shtetl-Gegend in Weißrussland und Polen als Teil des ehemaligen Galizien. Es gibt jedoch zwischen beiden weder eine psychische, kulturelle Gemeinschaft, die die als Naturgesetz postulierten Festschreibungen des Körpers überwinden könnte, noch das Selbstverständnis eines biologisch-ethnischen Gemeinschaftsleibes. Die Protagonistin scheint ohne geistige Bindung zum Judentum und sie ist dem eigenen Körper in hochsensibilisierter Abwehrbereitschaft gegenüber jeglicher Gruppenidentität entfremdet. Ihr Blick auf den jüdischen Gesprächspartner projiziert die Körper- und Verhaltensbilder der nichtjüdischen Majorität vom Juden: Das Figurenporträt des Izchak entspricht in Stimme, Gang und Gesichtsschnitt bis hin zur Hakennase, in Mimik, Gestik und Verhalten des in anti- wie philosemitischer Literatur beschriebenen Ostjuden aufs Haar. (84) Er ist "aufdringlich", schlampig und furchteinflößend: mit "bellendem Lachen", "zerschlissenen Schuhen", "schlotterndem, geflicktem Jackett", "hochgezogenen Schultern". (85)

Wenn Ulickaja Identitäts- und Gendershifting zeigt, hat sie im Gegensatz zu Juzefovskaja die Differenzbezüge, deren Verbindung im Blick. Shifting schließt dabei das bejahte (oder zu bejahende) Ich in Körper und Geist der offenen Systemgröße 'persönliche Identität' ein, deren Differenzelemente sich umstellen können, ohne das System untergehen zu lassen. Juzefovskaja

zeigt nicht Verbindung und performance zwischen den Elementen des Systems 'Identität', sondern die Situation eines Vakuums an Identität überhaupt. Das Ich erwächst nicht aus einer symbiotischen Mutter-Kind-Verbindung, die durch den Eintritt in die symbolische Ordnung zu verdrängen wäre. Die Ordnung vernichtet die Mutter vielmehr oder verbietet sie und lässt das Kind ohne Bezug zurück. (86) Der an die 'jiddische Mame' gebundene Fortpflanzungs- und Fortsetzungsgedanke des Judentums erweist sich als bis in die soziale Wurzel hinein gestört: Der Sohn der Erzählerin tauscht die Mutter gegen den Übervater des jüdischen Nationalstaates und verwirklicht damit ein Identitätskriterium des Judentums: die Rückkehr ins Gelobte Land. (87)

Die sowjetische Ordnung scheint ausgespart. Sie ist es allerdings keineswegs, wenn wir uns das Selbstverständnis der Erzählerin vergegenwärtigen. Gegenüber den Identitätskriterien von Körper, Religion und Kultur setzt sie das universalistische Ideal von der Gleichheit aller Menschen: "Und was macht es für einen Unterschied? Ein Mensch ist ein Mensch"; "Alle sind Menschen." (88) Die Geschichte des Judentums im 20. Jahrhundert verdeutlicht die starke Anziehungskraft des sozialistischen Ideals für dessen Neuorientierung, so dass die vermittelte Anspielung in diesem Text als Hinterfragung nicht nur der sowjetischen, sondern auch der jüdischen Illusion gelesen werden kann (der Gemeinsamkeit zweier Systeme also). Die Verheißung hat keine neue Identität geschaffen. Die kargen Bilder des Lebensraumes der Protagonistin spiegeln die Hauslosigkeit und den unverändert fortbestehenden Egoismus in den Menschenbeziehungen. Es gibt keinen Raum des Zuhause-seins auch im Körperlichen. Juzefovskajas Figuren sind Hüllen, die sich nur durch Verbergen des Körperlichen und Nicht-Berührung bewahren. Die mütterlichen Berührungen des in seiner jüdischen Körperlichkeit bedrohten (und bedrohlichen) Kindes sind zerrend, packend, verletzend, allenfalls fiebrig und vorsichtig tastend. Noch die erwachsene Protagonistin beißt die Zähne zusammen, presst die Lippen aufeinander und greift im Schmerz eher nach dem "kalten Kopf des Türschlosses" (89) als nach einer Hand. Der Körper ist Ort der Verdrängung alles Eigenen: seiner individuellen Merkmale und der Gefühle. (90) Das Ich ist ein Ergebnis ich-fremder Mächte, ein Kreuzungspunkt psychischer und sozialer Kräfte, vom 'Autor [s]einer Geschichte' keine Spur. (91)

Identität bedeutet displacement. Ob auf Dienstreise in der polnischen Kleinstadt, wo nur der Tod mit jüdischem Leben verbunden ist, oder in der russischen Dorfhütte während des Krieges, die ihr auf Grund ihres jüdischen Aussehens die Herberge verweigert, (92) die Erzählerin befindet sich immer außerhalb des "friedlichen (pokojnyj) Lebens." (93) Ihr System 'Identität' ist durch die vernichtende Einwirkung anderer Systeme (die faschistischen Rassegesetze, die sowjetische Ideologie als Staatsgesetz) so massiv unter Druck gesetzt worden, dass es eine identitätsstiftende Differenzqualität nicht ausbilden konnte. Wenn es ein Identitätsmoment gibt, dann das der Differenz zu allen anderen Differenzsystemen. Jede auf Identitätsbilder zurückgreifende Identität, so auch der Jude Izchak, wird in diesem Zusammenhang als bedrohlich empfunden. Eine Gruppenidentität stellt sich allenfalls zu anderen displaced persons her. Es drängt sich hier der in der Systemtheorie verfolgte Kalkül auf, dass es die Unterscheidung selbst ist, die das Bezeichnen erst ermöglicht: (94) "Beobachten erzeugt das Beobachtete. Systeme bringen Differenzen hervor, statt sie an äußerlich gegebenen Objekten vorzufinden." (95) Die jüdische Gruppenidentität erweist sich im gegebenen Fall als das Hervorgebrachte, von anderen Systemen aufgedrückte, (96) nicht aber vorgefundene. Auf diese Weise gehen Kulturen unter.

Von Juden wie Nichtjuden auf Grund ihrer 'jüdischen Körperzeichen' als Jüdin erkannt, ist die Zuordnung der Erzählerin im Sinne der Unterdrückung jeglicher anderer Teildifferenzen innerhalb der Differenzqualität 'Identität' zu lesen. Es wird ja von ihr als Frau bzw. Berufstätige nicht oder nur in Bezug auf ihr Judentum gesprochen. Jüdin wäre sie auf Grund ihrer 'jüdischen Augen', einem auf rassische Blutsverbundenheit rekurrierenden Verständnis, das - je nach Position - auf das Motiv des auserwählten oder verdamnten Volkes zurückgreift, oder sie wäre Jüdin auf Grund ihres jüdischen Namens, der ein Bekenntnis zur jüdischen Tradition ausdrückt. Beide Merkmale sind genauso wenig selbst gewählt wie die Maske russischer Identität während der faschistischen Okkupation. Ist nun der Ort, an dem sie verbleibt, während ihre Angehörigen nach Israel ausreisen und von dem es ironisch heißt, sie habe für ihn die Phrase 'Heimat' (Rodina) erfunden, ein selbstgewählter? Tatsächlich wird ihr Bleiben durch keinerlei Identitätsbilder von Heimat oder Zuhause motiviert. Das Finale der Erzählung führt an den Ausgangspunkt zurück, und es endet mit dem ambivalenten Bild des anrückenden Busses, aus dem sie, den sie verfolgenden alten Juden entdeckend, im letzten Moment herausspringen will - zu ihm. Verkörpert sich hierin ihre Erkenntnis der Zugehörigkeit zur Gruppe als schicksalhaftem Verbund und damit die Annahme einer (ethnischen) Differenzeigenschaft als der bestimmenden?

Juzefovskajas Identitätsdiskussion trägt den beiden konträren Positionen der postmodernen Subjekt- und Identitätsdebatte gleichermaßen Rechnung: der des Subjekts als Autor und der des Subjekts als Darsteller seiner Lebensgeschichte. (97) Verstehen wir race identity wie gender identity als Ergebnis performativer 'Äußerungen', (98) nicht aber diese 'Äußerungen' als Resultat von Identität, dann ist der Kontext hergestellt zu den in der Erzählung provozierenden Bildern blonder Jüdinnen mit jüdischer Gruppenidentität und der dunklen Jüdin ohne diese. Identität als Zuschreibung zu begreifen wäre jedoch nicht die einzige Ableitung, die diese Erzählung zum Gegenstand bereithält. Gefragt wird genauso nach der Möglichkeit autopoeitischer Identitätsbildung und der Bedeutung der Umwelt als Systemfeld in diesem Prozess.

Fazit

Um das Zusammenspiel der Differenzqualität 'Identität' genauer betrachten zu können, habe ich hier auch systemtheoretische Argumente aufgegriffen. Das erste Beispiel (Ulickaja) zeigt die Stabilität eines Identitätssystems in deren Fähigkeit, massiven Druck von außen zu absorbieren und die eigene Differenzqualität voll auszubilden. Eine solche gleichzeitig intakte und offene Differenzqualität vermag andere Differenzsysteme auszuhalten und sogar den Blick für Gemeinsamkeiten zu öffnen. Sie erscheint als Voraussetzung nichtdichotomischer Beziehungsverhältnisse, während die zweite Variante nur Ausschlüsse projiziert. Das zweite Beispiel (Juzefovskaja) zeigt also den Einbruch der Selbstreferentialität des 'Identitätssystems' und dessen Ursache in der völligen Tilgung zentraler Identitätskonstituenten wie Familie, Kultur, Nation, Religion, d. h. die fehlende Ausbildung von Differenz. Juzefovskaja überhöht den Negationsdiskurs der Moderne, erfasst jedoch im sehr modernen Zustand des displacement, der Ortlosigkeit, den Vorläufigkeitscharakter von Einschreibungen. Beide Autorinnen repräsentieren als feste Bestandteile der russischen Nationalliteratur einen wesentlichen Aspekt des Kulturdiskurses in Russland. Als Stimme der Anderen sind die in ihren Werken gestalteten Identitätsbrüche und -verluste, aber auch deren Neuordnung, Spiegelbild der Identitätsbrüche und -neubestimmungen in der russischen Gesellschaft.

Anmerkungen

- (1) Grübel, R.: Ortsbestimmungen am Rande. Zur russischen Kulturosophie der Gegenwart. Ein Nachwort. In: Orte des Denkens. Neue russische Philosophie. Hg. von A. Ackermann, H. Raiser, D. Uffelman. Wien 1995, S. 227.
- (2) Zitiert nach Malachov, V.: Über ‚russische postmoderne‘ Philosophie. In: Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Hg. von K.-D. Eichler und U. J. Schneider. Leipzig 1996, S. 70.
- (3) Deleuze, G.: Zeichen und Ereignisse. Die Welt als patchwork. Interview (1988). In: Short Cuts 4. Frankfurt am Main 2001, S. 36-38.
- (4) Lachmann, R.: Remarks on the Foreign (Strange) as a Figure of Cultural Ambivalence. In: Russian Literature XXXXVI (1994).
- (5) Vgl. Uffelman, D.: Michail Ryklins politische Philosophie oder: Gibt es einen russischen Poststrukturalismus? In: Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation. Erfurt 1997, März/April, S. 41.
- (6) Groys, B.: Die Erfindung Russlands. München 1995, S. 35f.
- (7) Vgl. Malachov, V.: Über ‚russische postmoderne‘ Philosophie. A. a. O., S. 59.
- (8) Ebd., S. 59-61.
- (9) Vgl. Goerdts, W.: Zur Aktualität der russischen Philosophie. In: Russisches Denken im europäischen Dialog. Hg. von M. Deppermann. Wien/Innsbruck 1998, S. 232-245. Goerdts unterscheidet hier u.a. die "traditionelle" Philosophie vor 1917/1922, die ‚Sowjetphilosophie‘, die nonkonformistische Philosophie der russischen Emigranten und die der russischen Dissidenten.
- (10) Internationale Arbeitskonferenz zum Thema "Russisches Denken im europäischen Dialog", Universität Innsbruck, Mai 1994.
- (11) Internationale Tagung zur "Russischen Philosophie unter (post)sowjetischen Bedingungen", Universität Bremen, Juni 1998. Vgl. hierzu Haardt, A.: Drugoj i ego vizavi, interpersonal'nye otnošenija v literature i v mire žizni u Bachtina i Sartra (im Druck).
- (12) Den kulturellen Selbstverständigungsprozess im postsowjetischen Russland kritisch zu befördern und zu begleiten, haben sich weitere Konferenzen und Publikationen der deutschsprachigen Slawistik in den 1990er Jahren angenommen, in deren Mittelpunkt die Konzeptualisierung der russischen Kultur nach dem Ende der Sowjetunion und immer wieder die (selbst- und fremdbeschriebenen) dichotomischen Denkstrukturen standen. (Vgl. Russland und Europa. Historische und kulturelle Aspekte eines Jahrhundertproblems. Hg. von M. Wegner, C. Remer und E. Hexelschneider. Leipzig 1995; Kulturauffassungen in der literarischen Welt Russlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert. Hg. von Ch. Ebert. Berlin 1995; Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Hg. von K.-D. Eichler und U. J. Schneider. Leipzig 1996; Russisches Denken im europäischen Dialog. Hg. von M. Deppermann. Innsbruck 1998; Auf der Suche nach einer neuen Identität. Russland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Hg. von G. Gorzka und P.W. Schulze. Bremen 1998. Vgl. die Internationale Tagung zur "Russischen Philosophie unter (post)sowjetischen Bedingungen" in Bremen 1998 (FN 11) u. a.) Zu beobachten ist eine Tendenz zur Auflösung der dichotomischen Reflexion über russische Kultur hin zu einer multiperspektivischen. In diesem Zusammenhang seien auch die dekonstruktivistischen Untersuchungsansätze von einer Reihe von Nachwuchswissenschaftlern in Konstanz und München (Vgl. hierzu die Arbeiten von Susi Frank und Dirk Uffelman [FN 8 und 11 in der Einleitung dieses Bandes] sowie Brigitte Obermayrs Dissertationsprojekt zum Thema "KulturAlogien. Jenseits binaristischer Denkpraxen in der russischen Kulturtheorie des 20. Jahrhunderts" und ihren Beitrag in diesem Band) sowie ein bei Smirnov und Städtke 1999 abgeschlossenes Dissertationsprojekt erwähnt. Vgl. Uffelman, D.: Die russische Kulturosophie. Frankfurt am Main 1999. Uffelman konzentriert sich insbesondere auf das 19. Jahrhundert, wo er bereits ein Nebeneinander von disjunktiven und konjunktiven Denkstrukturen nachweist, und zwar sowohl zwischen sich kontradiktorisch gegenüberstehenden Denkern (Caadaev/Kireevskij, Gercen/Danilevskij, Solov'ev/Leont'ev u. a.) als auch in deren Denken selbst. Vgl. S. 37: "Es trifft nicht zu, dass die Westler nur universalistisch, die Slavophilen nur partikularistisch gedacht hätten [...] an allen nachfolgend besprochenen Denkern lassen sich komplexe Allianzen von logischen Denkformen und deren Belegung mit Werten ausmachen."; S. 42f.: "Jene zweiwertige Logik, die Lotman/Uspenskij [...] dem russischen Denken, der russischen Mentalität attestieren, gilt es individuell zu differenzieren: in Kombinationen verschiedener zweiwertig-logischer Operationen (von Disjunktion und Konjunktion) bei einzelnen Kulturosophen."; Vgl. die Untersuchungen zu Caadaev und Kireevskij S. 58-65; S. 222-228 u. a.
- (13) Vgl. hierzu Haardt, A.: Drugoj i ego vizavi, interpersonal'nye otnošenija v literature i v mire žizni u Bachtina i Sartra (im Druck).

- Bachtins Feier des kollektiven Körpers als Widerstandspotential erlebt derzeit gleichfalls eine Dekonstruktion. Vgl. Drubek-Meyer, N.: Die Frage der Urheberchaft im Karneval und die Kehrseite des Dialogbegriffs. Eine Lektüre von Bulgakovs *Der Meister und Margarita* mit und gegen Bachtin. In: *Welt hinter dem Spiegel. Zum Status des Autors in der russischen Literatur der 1920er bis 1950er Jahre*. Hg. von K. Städtke. Berlin: Akademie Verlag, 1998, S. 77-114.
- (14) Vgl. Podoroga, V. A.: *Metaphysik der Landschaft*. In: *Orte des Denkens*. A. a. O., S. 117-140. Podoroga entwickelt zwei Varianten der Beziehung zwischen Ich und Anderem im Text.
- Die erste würde ich die an Levinas' Theorie erinnernde unbedürftige, unvereinnahmende und bereichernde Beziehung zwischen Ich und Du nennen. "Der andere ist der dem Subjekt gegenüberstehende Kommunikant, der die Weite [...] verkörpert. Er wird als [...] mein während der Zeit des Lesens modifiziertes nächstes Ich [wahrgenommen], das als Du bezeichnet wird [...] schon durch den Eintritt des anderen in meine Erfahrung, durch seine ‚Interiorisierung‘, wird dann der andere, der mich nicht hindert, über meinen Körper, über die Dinge und die Welt zu herrschen, und mir stets neue und aberneue Besitzmöglichkeiten eröffnet - zu diesem Du. Das Ich verwandelt sich nicht zum Du, durch das Du als sein äußeres Bild erreicht es die Erweiterung der Herrschaftssphäre seines Ichs [...]" (S. 130)
- Die zweite ist die der besitzergreifenden Beziehung: Das Ich verhält sich zum ‚Ich‘ wie das Ich zum Anderen, der dessen autonome Position zunichte macht. "Alles Allernächste entfernt sich von mir mit [...] der [...] Geschwindigkeit, mit welcher der andere mich zum Gegenstand seines eigenen Begehrens macht. Unter der Wirkung zentrifugaler Kräfte zerfällt mein Ich und nimmt eine extreme, bisweilen pathologische Form von Entfremdung an." (S. 130f.) Hervorhebungen von mir - C. P.
- (15) Ebd., S. 131.
- (16) Vgl. Uffelman, D.: Michail Ryklins politische Philosophie oder: Gibt es einen russischen Post-strukturalismus? A. a. O., S. 42.
- (17) Vgl. Huntington, S. P.: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien 1998 (11996), S. 224.
- (18) Dass die Literatur am Vorabend der Perestrojka einen wesentlichen Beitrag zur Aufbrechung dichotomischer Oppositionen geleistet hat (wie etwa Trifonov), sei hier nur am Rande erwähnt. Trifonov zeigt in teils schon postmoderner Reflexion das Nebeneinander verschiedener Wahrheiten und Wahrheitsansprüche sowie die konsequente Verflechtung des scheinbar Unvereinbaren in Werkstruktur und Erzähldiktion. Es gibt keine Lösungen, sondern den immer wieder nur aufgeschobenen Versuch. Das Nichtaustragen der Konflikte steht im Bezug zur Alternativlosigkeit der ‚vremja zastoja‘ (Stagnationszeit), einem entfremdeten Nebeneinander menschlicher Beziehungen, in dem Konfrontationen ausgespart bleiben. Die fehlende Gestaltung einer Verinnerung gesellschaftlicher Widersprüche kann als formwertendes Moment eines spezifisch entfremdeten Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft begriffen werden. Die Verflechtung konträrer Intonationen bis in den einzelnen Satz hinein, die Bedeutung des Langsatzes und der syntaktischen Figuren der Unbestimmtheit und Uneindeutigkeit stellen das Diktat der Gerichtetheit und Eindeutigkeit monologischen Denkens in Frage. Das Neben- und Nacheinander konträrer ästhetischer Bilder und Szenen, Banales neben Epochalem, die Personifikation der Zeit (Blut, Lava, Wasser) orientieren auf die Komplexität des Lebens als Phänomen, in dem die Betonung auf die schicksalhafte Verbindung und die Ähnlichkeit der handelnden Figuren, nicht aber deren dichotomische Konstellation gesetzt wird. Angesichts der Desillusionierung der spätsowjetischen Phase geht es dem Autor um die Besinnung auf das Existentielle, Allgemeinmenschliche, Grenzenlos/Kosmische. Vgl. hierzu Basche [Parnell], C.: *Zur künstlerischen Wertung und Wertorientierung im sowjetischen Roman am Vorabend der Perestrojka* (Ajtmатов, Trifonov, Sluckis). Erfurt: Päd. Hochschule, Diss. B 1991. 349 S.
- (19) Vgl. Derrida, J.: *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*. Bloomington and Indianapolis 1992, S. 9ff.
- (20) Derrida, J.: *Die différance*. In: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart 1997, S. 91.
- (21) Luhmann, N.: *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung*. In: *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*. Tübingen 1995, S. 12.
- (22) Vgl. hierzu Frank, M.: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main 1986 sowie den Band "Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus". Hg. von H. de Berg und M. Prangel. Tübingen 1995.
- (23) Vgl. Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Stuttgart 1997.
- (24) Vgl. Hegel, F. W.: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main 1970: Selbstbewusstsein als "einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles anderen aus sich" (147); "Anerkanntsein durch ein anderes Bewusstsein," das sich als das Unwesentliche begreift (151).

- (25) Vgl. Ulickaja, L.: Prinimaju vse, čto daetsja. Besedu vela Anastasija Goseva. In: Voprosy literatury (2000)1, S. 215-237.
- (26) Vgl. Lustiger, S.: Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden. Berlin 1998. Lustiger verweist auf die Verwurzelung der sowjetischen Juden in der Sowjetunion als einer Heimat, für die sie die Kuckuckskinder waren. Man kann hier von einer sowjetischen, nichtnationalen Identität sprechen, die das russische My - Ichnie zuzüglich eines neuen (ideologischen und klassenmäßigen) Ausgrenzungsmoments wiederholte.
- (27) Vgl. Parnell, C.: Provokation des Dichotomischen. Selbst- und Fremdverständnis in der russischen Gegenwartsliteratur. In: Kunstmarkt und Kanonbildung. Tendenzen in der russischen Kultur heute. Hg. von E. Cheauré. Berlin 2000, S. 279-304.
- (28) Ljudmila Ulickaja im Interview mit Christina Parnell in Feldafing bei München, September 1998
- (29) Vgl. Frank, M.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. A. a. O.
- (30) Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Juzefovskaja ihren künstlerisch verarbeiteten Identitätskonflikt im persönlichen Leben unlängst durch die Ausreise in die USA löste, negativer Welterfahrung also durch Neusetzung entflo, Ulickaja hingegen in Russland blieb. Insofern spiegeln die Subjektgestalten auch Momente auktorialer Authentizität.
- (31) Vgl. den Begriff der ‚narrativen Einheit‘ bei Benhabib. Benhabib, S.: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt am Main 1995, S. 220: Kohärente Identitäten, so auch die personale, könnten als "narrative Einheiten" gefasst werden, deren Autor und Gegenstand "wir Selbst" seien: "Ein kohärentes Gefühl der Ich-Identität stellt sich beim Individuum ein, wenn es ihm gelingt, diese Geschichten und Perspektiven zu einer sinnvollen Lebensgeschichte zusammenzufügen."
- (32) Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. In: Bednye rodstvenniki. Moskva 1994, S. 175-189. Im weiteren folgen alle Seitenangaben in den russischsprachigen Zitaten der russischen Ausgabe. Die deutsche Übersetzung folgt Ganna-Maria Braungardt (Ulitzkaja, L.: Zarte und grausame Mädchen. Berlin 1994).
- (33) Vgl. hierzu Deleuze, G.: Rhizom. In: Ders.: Short Cuts 4. A. a. O., S. 64.
- (34) Ebd., S. 59ff.
- (35) Aaron: der Bruder Moses', der mit der Fähigkeit begabt ist, zum Volk zu sprechen: "Er wird für dich zum Volk reden." (Ex 4,14)
- (36) Zu verweisen ist auf die Namenssymbolik bei Ulickaja. Žižmorskij verweist auf žiž[a] (Brühe, Jauche), morskoj auf Meer bzw. Wasser. Auf diese Weise kann der Familienname des Mädchens als Metapher für schmierige Flüssigkeit und, im Bild des Wassers, für Weiblichkeit gelesen werden. Beide Bilder stehen in der Moderne für das negative Stereotyp des Jüdischen und Weiblichen.
- (37) Vgl. hierzu Mayer, H.: Außenseiter. Frankfurt am Main 1975.
- (38) Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. A. a. O., S. 178: "Izrail' živ [...] Bogom."
- (39) Zur Diskussion der Kriterien des Judentums vgl. auch Hertzberg, A., Hirt-Manheimer, A.: Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes. München, Wien 2000 (San Francisco, CA, 1998).
- (40) Vgl. Levinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 1983 und Ders.: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien 1996, S. 78: "Ich bin einzig in dem Maße, in dem ich verantwortlich bin."
- (41) Arthur Hertzberg bestimmt die sozialistische Idee als die neben dem Zionismus zweite "radikale Antwort auf das Fortbestehen des Antisemitismus in Europa" am Ausgang des 19. Jahrhunderts. (Hertzberg, A., Hirt-Manheimer, A.: Wer ist Jude? A. a. O., S. 262 u. a.)
- (42) Vgl. Benhabib, S.: Selbst im Kontext. A. a. O.
- (43) Zur Begriffsdiskussion vgl. Münkler, H./Ladwig, B.: Dimensionen der Fremdheit. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. von H. Münkler und B. Ladwig. Berlin 1997, S. 23-24.
- (44) Vgl. hierzu Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Furcht und Faszination. A. a. O., S. 68f.
- (45) Vgl. Jacques Derrida: Wenn es Gabe gibt - oder: "Das falsche Geldstück". In: Ethik der Gabe. Denken nach Jaques Derrida. Hg. von J.-M. Rabaté. Berlin 1993, S. 93-136. Unter diesem Blickwinkel wohnte Großmutter Belas Gabe die Erwartung von Dankbarkeit, Respekt und Distanz als Rückleistung inne. Sie wäre kein Geschenk, weil sie einem Tausch verhaftet bliebe.
- (46) Bodrik habe nicht das Recht, "die Hand gegen ihr reines, klares Mädchen, deren rosig-rundes Gesicht zu erheben, sie mit seinen schmutzigen Berührungen zu kränken". Vgl. Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. A. a. O., S. 187: "[...] ne mog Ton'kin syn ruku podnjat' na ee čisten'kuju, jasnuju devočku, na ee rozovo-smugloe liciko."

- (47) Es zeigt sich hier jener von Benhabib kritisierte ‚exclusive Universalismus‘, in dem die Geschichte und die Ansprüche eines ‚konkreten Anderen‘ ignoriert werden. Benhabib, S.: "Der verallgemeinerte versus der konkrete Andere" und "Neue Überlegungen zum Standpunkt des ‚verallgemeinerten‘ versus des ‚konkreten‘ Anderen". In: Selbst im Kontext. A. a. O., S. 175-191.
- (48) Vgl. Münkler, H./Ladwig, B.: Dimensionen der Fremdheit. A. a. O., S. 25f.
- (49) Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. A. a. O., S. 183: "On byl akterom, ètot Bodrik, i teper' on izobražal čto-to strašnoe in važnoe, dumal, čto Christa, a v samom dele byl malen'kim, derzким i nesčastnym razbojnikom."
- (50) Ebd.: "A devočka stojala naprotiv, so skorbno-semitskim licom - [...] s tem samym licom, kakoe bylo u Marii Iosievoj [...]."
- (51) Ich verweise erneut auf die Namenssymbolik bei Ulickaja: Bodrik geht zurück auf bodryj (frisch, munter - die gesunde Rasse), wohingegen Lilja (Lilith [Hebr.]) mit dem Dämonischen (Finsteren, Undurchdringlichen - der kranken Rasse) verbunden wird. Der Name Lilith stand ursprünglich für den guten Dämon, ja eine Göttin, und bekam seine negative Konnotation erst im Christentum.
- (52) Ulickaja, jüdischer Herkunft, ist selbst zum russisch-orthodoxen Christentum konvertiert. Vgl. auch ihre Bücher Medeja (Medea) und Veselye pochorony (Fröhliche Beerdigung), in denen sie das Miteinander des Konträren, die Versöhnung der Religionen, die Infragestellung von Grenzen zum Gegenstand macht.
- (53) Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. A. a. O., S. 184: "ne po-mužski, kulakom, a vsej raspuščennoj pjaternej".
- (54) Ebd., S. 187: "Vse ono bylo čepuchoj, neznačitel'noj meloču i davnim-davnišnim poluzabytym sobytijem."
- (55) Vgl. ebd., S. 186: "[...] weglaufen vor allem in einen ihr seit langem bekannten runden und warmen Spalt." ("[...] ujti ot vsego ètogo v kakuju-to krugluj, tepluju, davno ej znakomuju šcel'.")
- (56) Ebd., S. 186: "[...] kak budto prostory sna, v kotorom ona prebyvala, byli po prirode svoej stol' ubeditel'no edinstvennymi, čto isključali i samuju vozmožnost' kakoj by to ni bylo parnosti, simmetrii."
- (57) Ebd., S. 177: "[...] obnjavšis' takim otležavšimsja za sorok s lišnim let obrazom, čto i neponjatno-forma vypuklostej i vognutostej ich tel v opredelennyh pozach garantiruet ich ustojčivoe udobstvo ili za èti gody, provedennye v nočnom ob"jatii, sami tela deformirovalis' navstreču drug drugu, čtoby obrazovat' èto edinenie."
- Zur Problematisierung von Einheit und Paarfiguration vgl. Parnell, C.: Differenzfeminismus vs. dekonstruktiver Feminismus. Unmodernes aus Russland? In: Russische Kultur und Gender Studies: Interkulturelle Annäherungen. Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. Hg. von E. Cheauré. Berlin 2001.
- (58) Auf die sowjetische bzw. postsowjetische Phase verweisen temporäre Signifikantgestalten.
- (59) Juzefovskaja, M.: Kamni. In: Družba narodov (1993) 11, S. 75-86 (Übersetzungen ins Deutsche von mir, C. P.)
- (60) Vgl. Habermas, J.: Zum Verhältnis von privater und öffentlicher Autonomie. In: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studie zur politischen Theorie. Frankfurt am Main 1997, S. 301.
- (61) Identität ist Ort und Zeitlichkeit. Dennoch kommen wir im Zusammendenken dieser Kategorien immer wieder auf das Vorhandensein eines Kerns zurück, den wir allerdings nicht homogen und statisch fassen, sondern, etwa mit Frank, als "fixen Vorrat an gleichbedeutenden Prädikaten", der einem Individuum nacheinander und in je anderer Konstellation zugeschrieben werden kann. Vgl. Frank, M.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. A. a. O., S. 101.
- (62) Vgl. Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 75: "My ždali pani."
- (63) Freud, S.: Gesammelte Werke, Bd. 17, S. 52.
- (64) Vgl. Gilman, S.: Freud, Identität und Geschlecht. Frankfurt am Main 1994, S. 63.
- (65) Vgl. hierzu im weiteren Gilmans Auseinandersetzung mit Freuds Äußerungen zum Begriff der ‚gleichen seelischen Konstruktion‘: Ebd., S. 62: "jeglicher Analyse unzugänglich"; S. 65: "nicht in klare Worte zu fassen"; S. 292f.: "ein traumatisches Moment am Ursprung jüdischer Identität"; S. 293: "ein mnemonisches Erbe"
- (66) Ebd., S. 271 und 293.
- (67) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 76: "'Da,' korotko otvetila ja, otvodja glaza." ("Ja, antwortete ich kurz, die Augen abwendend."); S. 77: "[...] mne nužno v oteľ, - sucho skazala, ne gljadja emu v lico." ("Ich muss ins Hotel," sagte ich trocken, ohne ihm ins Gesicht zu blicken."); S. 84: "Ja kamenno močala. [...] - Net!" ("Ich schwieg steinern.", "Nein."); S. 85: "Čem vy torguete? Melkij lavočnik!" ("Womit handeln Sie, Sie Gauner?")
- (67) Vgl. Gilman, S.: Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Frankfurt am Main 1993, S. 36 (Gilman zitiert hier Frantz Fanon)

- (69) Vgl. Gilman, S.: Jüdischer Selbsthass. A. a. O., S. 201: "Jiddisch als Programm, als Evokation kindlichen und weiblichen Geplauders; Jiddisch als Sammelbecken rückwärts gewandter Kultursehnsüchte ..."
- (70) Gilman zitiert auf S. 290 Canetti: "Es ist die Sprache des Todes, des Schweigens, des Holocaust ..."
- (71) Deleuze bemerkt in diesem Zusammenhang, dass es keine Muttersprache gäbe, "sondern die Machtergreifung einer vorherrschenden Sprache in einer politischen Mannigfaltigkeit." (Deleuze, G.: Rhizom. A. a. O., S. 52). Der Verlust des Jiddischen ist Resultat nicht nur von Assimilation, sondern von Repression gerade auch im sowjetischen Russland. Vgl. hierzu auch Lustiger, S.: Rotbuch: Stalin und die Juden. A. a. O., S. 46: Lenin und Stalin zur Judenfrage; S. 71ff.: Die jüdische ‚Kulturblüte‘: S. 244: Angeklagt: eine Sprache, u.a.
- (72) Zum Symbol der Schere vgl. Gilman, S.: "Die Rasse ist nicht schön" - "Nein, wir Juden sind keine hübsche Rasse!" Der schöne und der hässliche Jude. In: Der schejne Jid. Das Bild des ‚jüdischen Körpers‘ in Mythos und Ritual. Hg. von S. Gilman, R. Jütte, G. Kohlbauer-Fritz. Wien 1998., S. 64.
- (73) Vgl. Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 82: ",Vam prichodilos' kogda - nibud' ezdit' zimoj v sanjach?"" ("Sind Sie im Winter Pferdeschlitten gefahren?")
- (74) Zur Bedeutung der persönlichen Lebensgeschichte für die Identitätsbildung vgl. nochmals Benhabib, S.: Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis. In: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. A. a. O., S. 14: Benhabib geht auf die persönliche Lebensgeschichte ein, der gegenüber wir uns in der Position des Autors befänden und die sie als nach wie vor subjektkonstituierend anerkennt. Wo sei die performance der Schmerzerfahrung? In Bezug auf die Identitätsbildung der Protagonistin Juzefovskajas als einer Geschichte steter Wunderfahrung gewinnt diese Aussage an besonderem Gewicht.
- (75) Nassehi, A.: Différend, Différance und Distinction. Zur Differenz der Differenzen bei Lyotard, Derrida und in der Formenlogik. In: Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus. A. a. O., S. 39.
- (76) Hertzberg, A.: Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes. A. a. O., S. 34-55.
- (77) Der schejne Jid. Das Bild des ‚jüdischen Körpers‘ in Mythos und Ritual. A. a. O.
- (78) Juchneva, N.: Russkie evrei v XX veke: vzniknovenie novogo subetnosa. In: Abstracts. VI. ICCEES World Congress Tampere, Finland. 29 July-3 August 2000, S. 472-473.
Zur Darstellung von Akkulturation, Assimilation und Verfolgung der sowjetischen Juden vgl. auch Lustiger, A.: Rotbuch: Stalin und die Juden. A. a. O.
- (79) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 77: "[...] ja nenažižu vašu stranu."
- (80) Zur identitätsbildenden Außenseiterposition vgl. von Braun, Ch.: Der sinnliche und der übersinnliche Jude. In: Der schejne Jid. A. a. O., 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."
- (81) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 77: "[...] my s pani odnoj krovi."
- (82) Vgl. Gilman, S.: Jüdischer Selbsthass. A. a. O.
- (83) von Braun, Ch.: Der sinnliche und der übersinnliche Jude. A. a. O., S. 101ff. und 104: Das Bild vom medialen Kollektivleib entsprach dem Jüdischen eher, das weder Teil einer christlichen Gemeinschaft war, noch durch Boden und Geschichte sich definieren konnte.
- (84) Vgl. Gilman, S.: Jüdischer Selbsthass. A. a. O., S. 28: Erste Aufschlüsse über die Struktur des Selbsthasses erhalte man, wenn man "die Juden mit den Augen derer zu sehen versucht, die sie definieren." Gilman interessiert, "wie Juden ihrerseits das Bild wahrnehmen, das man sich von ihnen macht, und wie sie die Ängste, die diese Art, wahrgenommen zu werden, in ihnen auslöst, auf andere Juden projizieren, um sich selbst in ihrer Rolle sicherer zu fühlen."
- (85) Vgl. Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 78: "navjazciv"; "zakatilsja otryvistym lajušcim smečom"; S. 76: "stoptannye bašmaki"; S. 80: "v [...] tech že stoptannyh bašmakach"; S. 78: "šarkaja razbitymi tufljami""boltalsja neumelo zalatannyj pidžak"; "na sogbennyh plečach".
- (86) Die in der Regel weiblichen Protagonistinnen wachsen bei der Tante (vgl. Juzefovskaja, M.: Rišel'evskaja, 12. In: Deti pobeditelej. Moskva 1994) oder Großmutter (vgl. Dies.: Deti pobeditelej. In: Ebd.) auf, werden zur Rettung ihrer physischen Existenz von der Mutter verleugnet (vgl. Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O.) oder verlieren diese als Funktionärin an den symbolischen Vater, die Partei (vgl. Juzefovskaja, M.: Oktjabrina. In: Deti pobeditelej. A. a. O.)
- (87) Vgl. hierzu Luhmann, K.: Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung. A. a. O., S. 10: "Die Illusion, die es zu dekonstruieren gilt, liegt in der Annahme, es bezeichneten all diese Systeme das gleiche Objekt." In unserem Fall stellt das ‚Gelobte Land‘ sehr unterschiedliche Bezugssysteme dar: für die Tante Gebrauchswert, für die Mutter Fluchtort, für den Sohn einen Neuanfang. Die Metapher des ‚Gelobten Landes‘ in diesem Text erscheint deideologisiert und deidealisiert.

- (88) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 84. Vgl. auch Juzefovskaja, M.: Rišel'evskaja, 12. In: Deti pobeditelej. A. a. O., S. 143: "'Denk daran - Bei uns sind alle gleich! Und ich bin genau wie alle!' - schrie ich der Tante ins Gesicht." ("Zapomni - u nas vse ravny! I ja takaja že, kak vse! - kriknula ja tetke prjamo v lico.")
- (89) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 82: "[...] otryvisto broсила v temnotu koridora, naščupyvaja choldnuju rebristuju golovku anglijskogo zamka."
- (90) Ebd., S. 78: "[...] vse svoi bedy i radosti davno naučilas' nosit' v sebe." ("[...] all meine Sorgen und Freuden habe ich längst gelernt, in mir zu bewahren.")
- (91) Vgl. Wellmer, A.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt am Main 1985, S. 71 und S. 150.
- (92) Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 78: "Sirotka-to vaša ne russkaja, vidat'! Začem vy ee pri sebe deržite? Otdali by kuda-nibud' ot grecha podal'se." ("Eure Waise ist keine Russin, das sieht man! Warum behaltet ihr sie bei euch? Ihr solltet sie irgendwohin geben, um Schlimmeres zu verhüten.")
- (93) Ebd., S. 87.
- (94) Spencer Brown, G.: Laws of Form. London 1971, S. 3 und 78f.
- (95) Mussil, S.: Wahrheit oder Methode. Zur Anwendung der systemtheoretischen und dekonstruktiven Differenzlehre in der Literaturwissenschaft. In: Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus. A. a. O., S. 63. Mussil grenzt sich hier ab von Wittgenstein: "Das Beobachtete ist die Konstruktion des beobachteten Systems, nicht 'ein Anderes' im Sinne der Bemerkung Wittgensteins."
- (96) Vgl. Juzefovskaja, M.: Kamni. A. a. O., S. 84: "Eto ne zaviselo ot menja." ("Das hing nicht von mir ab.")
- (97) Vgl. Benhabib, S.: Feminismus und Postmoderne. A. a. O., S. 14.
- (98) Vgl. Butler, J.: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991, S. 49.

Quelle: Ich und der/die Andere in der russischen Literatur. Zum Problem von Identität und Alterität in den Selbst- und Fremdbildern des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Ch. Parnell. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 2002, S. 205-230.