
Sich abgrenzen und versöhnen: ein individueller Weg, Israeli zu werden

Der Einfluss des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses auf die israelische Identität des Ich-Erzählers in Amos Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*

Gerrit Weßel

S4543750

Masterscriptie Europese Letterkunde

Radboud Universiteit Nijmegen

Begeleider: Dr. Yvonne Delhey

03 Juli 2020

Abstract

Mijn masterscriptie is een literatuurwetenschappelijke analyse die zich richt op de ontwikkeling van de nationale identiteit van de ik-verteller in de roman *Een verhaal van liefde en duisternis* (2002) van de Israëlische schrijver Amos Oz. De hoofdvraag die ik hier wil beantwoorden, luidt: ‘Op welke manier beïnvloedt de collectieve identiteit die de ik-verteller in Amos Oz' roman *Een verhaal van liefde en duisternis* leert kennen via het ouderlijk huis, dat gekenmerkt wordt door zionisme en Europese afkomst, de ontwikkeling van zijn eigen identiteit als Israëliër?’

Voor dit onderzoek houd ik mij enerzijds bezig met theorieën rondom de thema's individuele en collectieve identiteit. Daarnaast staat ook de vraag centraal wat juist de relevantie van literatuur is als het gaat om identiteitsvorming- en conflicten in een maatschappij. Na de inleiding bespreek ik in het theoretisch kader belangrijke concepten en kernbegrippen met betrekking tot individuele en collectieve identiteiten. Daarna beschrijf ik de verhaalwereld van de ik-verteller in Oz' roman. Aansluitend volgt een Close-Reading van de roman waarbij ik relevante tekstpassages met behulp van de theoretische literatuur ga analyseren en interpreteren. Aan het einde van deze masterscriptie vat ik mijn resultaten samen en reflecteer nog een keer over de maatschappelijke relevantie van een literatuurwetenschappelijke analyse.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
1.1 Forschungsfrage	6
1.2 Hypothese	7
1.3 Aufbau der Arbeit	8
1.4 Theorie und Methode	8
1.5 Relevanz der Arbeit	11
2. Theoretischer Rahmen	15
2.1 Tzvetan Todorov - <i>Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen</i> 15	15
2.2 Katharina Kretzschmar - „Erinnerung und Identität“	21
2.3 Aleida Assmann „Identität“	26
2.4 Rachel Trousdale - „Introduction: Hybridity and Transnational Fiction“	32
3. Die Welt des Ich-Erzählers in Amos Oz' <i>Eine Geschichte von Liebe und Finsternis</i>	38
3.1 Erzählperspektive	38
3.2 Settings	42
3.3 Figuren und Begegnungen.....	50
4. Analyse der Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers	60
4.1 Der politische und zionistische Einfluss des Kollektivs.....	60
4.2 Eskapismus und die Flucht in imaginäre Welten.....	79
4.3 Die Abgrenzung vom Kollektiv und die „biografische Identität“	90
5. Zusammenfassung.....	106
Bibliografie	115

Sich abgrenzen und versöhnen: ein individueller Weg, Israeli zu werden

Der Einfluss des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses auf die israelische Identität des Ich-Erzählers in Amos Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*

1. Einleitung

Auf dem Buchrücken der deutschen Übersetzung von Amos Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* (2002) ist ein Zitat der Autorin und Literaturkritikerin Felicitas von Lovenberg abgedruckt, das in gewisser Weise auf die Thematik dieser Masterarbeit anspielt. Mit Bezug auf Oz' Roman erklärt von Lovenberg, dass man niemandem ein "erhellenderes, klügeres, vielschichtigeres Buch über Israel, über Familien und das, was Menschen zusammenhält und was sie trennt", empfehlen könne. Dieses Zitat und auch der Buchtitel *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* erwecken den Eindruck, dass es in Oz' Roman um sehr universelle Themen geht – um die Nation, den Menschen, Liebe und Trauer. Zwischen diesen großen Themen, vor allem Israel, bzw. dem Konzept der Nation im Allgemeinen, und dem, „was Menschen zusammenhält und was sie trennt“, gibt es einen relevanten Zusammenhang, mit dem ich mich in dieser Masterarbeit näher beschäftigen werde.

Oz' Roman, der 2002 in hebräischer Sprache veröffentlicht wurde, behandelt in einer Art autobiografischem Stil die Kindheit und Jugend von Amos Klausner im Jerusalem der britischen Mandatszeit und während der Gründungszeit des Staates Israels. Hierhin ist seine Familie vor dem Nationalsozialismus und der Judenverfolgung in Deutschland und Europa geflüchtet. Amos wächst zu einem großen Teil in einem Umfeld von zionistischen Intellektuellen, Schriftstellern und Professoren auf, die in ihren Salons ihren Traum eines eigenen jüdischen Staates verfolgen. Der Roman beschäftigt sich auch mit Amos'

Emanzipation als junger Erwachsener im Kibbuz Chulda und mit der Familiengeschichte seiner europäischen Vorfahren vor dem Zweiten Weltkrieg und der Flucht nach Jerusalem. Ein weiteres den Roman durchziehendes Thema ist die Krankheit und der Tod von Amos' Mutter Fania.

Diese Zusammenfassung von *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* deutet auf die Relevanz des Themas Nationalität bzw. der Nation im Roman hin. In Oz' Jerusalem der 1940er Jahre treffen Menschen aus verschiedenen Ländern, Kulturen und anderen kollektiven Identitäten aufeinander und verfolgen eigene Ziele – sie vermischen sich, grenzen sich voneinander ab und fühlen sich auf unterschiedliche Weisen mit ihrem Land verbunden. So wächst auch der Ich-Erzähler des Romans in einer Umgebung auf, in der eine kollektive Identität nationale und kulturelle Begründungen nutzt, um eigene Ziele zu verwirklichen. In seinem Fall geht es vor allem um die kollektive Identität seines von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses.

Dieses Konzept der kollektiven Identität kann als der erwähnte Zusammenhang zwischen einer Nation und dem, „was Menschen zusammenhält und was sie trennt“, betrachtet werden. Denn auch die nationale Identität ist eine kollektive Identität und kann je nach Begründung Menschen zueinander bringen oder trennen, bzw. für unterschiedliche Ziele eingesetzt werden. Verschiedene kollektive Identitäten können unterschiedliche Ansichten darüber haben, wer zur Nation gehört und wer nicht und was diese Nation eigentlich ausmacht – und sich damit auch gegen andere kollektive Identitäten einsetzen.

In Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* spielt der Wunsch der jüdischen Bevölkerung im Umfeld des Ich-Erzählers nach einem eigenen Staat Israel eine zentrale Rolle. Wie dieser Staat aussehen soll und was israelische Identität bedeutet, beruht auf kulturellen und nationalen Begründungen der kollektiven Identität des zionistischen und europäisch geprägten Umfeldes des Ich-Erzählers.

In seinem Buch *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen* (2010) erklärt Tzvetan Todorov, dass das Aufwachsen innerhalb einer bestimmten Kultur auch starke Auswirkungen auf die individuelle Identität habe, da ein Individuum schon von Geburt an von der Kultur umgeben sei und die kulturelle Identität somit anerzogen werde (76). Ein Mensch besitze jedoch mehrere kulturelle Identitäten, durch deren Überschneidung sich letztendlich die individuelle Identität ergebe (77).

Dies schließt an Katharina Kretzschmars Argument in *Identitäten im Konflikt: Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation* (2019) an, dass individuelle Identität wandel- und beeinflussbar sei und darum erst durch einen Prozess entstehe (55). Auch wenn der Titel des Buches suggeriert, dass es hier um die Palästinenser geht, können die Konzepte bezüglich der intergenerationellen Weitergabe von Erinnerungen auch relevant für die Gruppe der Israelis sein.

Es ist hilfreich, an dieser Stelle den historischen Zusammenhang zwischen Palästinensern und Israelis zu erwähnen. Die Handlung in Oz' Roman spielt sich größtenteils in den 1940er und 50er Jahren ab. In den Jahrzehnten zuvor sind viele Juden aufgrund von Verfolgung und nationalistischer, zionistischer Bestrebungen nach Palästina ausgewandert (Berry und Philo 3-6). Nach dem Ersten Weltkrieg erhielt Großbritannien das Mandat über Palästina (7). Während dieser Mandatszeit entstanden Konflikte zwischen Juden und Arabern bezüglich der Frage, wem das Land gehört (9).

1947 haben die Briten aufgrund der immer weiter eskalierenden Konflikte zwischen den beiden Parteien, und geschwächt durch den Zweiten Weltkrieg, ihr Mandat über Palästina beendet (24). Sie übergaben die Zukunft des Landes an die Vereinten Nationen. Nach einer Abstimmung der UN-Generalversammlung ist 1948 der Staat Israel gegründet worden (24-28). Dieser Beschluss hat in den folgenden Jahrzehnten zu bewaffneten Konflikten zwischen Israelis und Palästinensern geführt (28-36).

Vor diesem historischen Hintergrund findet der Entstehungsprozess der individuellen Identität des Ich-Erzählers in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* statt. Er wird in die Kultur des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses hineingeboren. Da diese kollektive Identität national und kulturell begründet wird, beeinflusst sie seine individuelle Identität vor allem im Hinblick auf das Thema Nationalität, bzw. auf seine Wahrnehmung der israelischen Identität.

1.1 Forschungsfrage

In meiner Masterarbeit möchte ich mich näher mit dem Entstehungsprozess der individuellen, israelischen Identität des Ich-Erzählers beschäftigen und folgende Frage beantworten: „Auf welche Art beeinflusst die kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in Amos Oz‘ Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* durch das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus kennenlernt, die Entwicklung seiner eigenen Identität als Israeli?“

Für die Beantwortung dieser Frage ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Literatur gesellschaftliche Prozesse spiegelt (Voßkamp 73). Literatur bietet für Mitglieder einer Kultur auf individuelle Weise als auch auf gesamtgesellschaftlicher Basis eine Möglichkeit zur Reflexion von gesellschaftlichen Fragen. Nach einer „bedeutungsorientierten“ Auffassung des Kulturbegriffs bildet Kultur ein „Ensemble von Praktiken der Welt- beziehungsweise Wirklichkeitsdeutung oder, in anderen Worten, ein vernetztes System symbolischer Codes, die das Denken und Handeln von Individuen oder Kollektiven steuern“ (Tschopp und Weber 36). Diesem Ansatz entsprechend können kulturelle Erscheinungen wie Literatur – und hier argumentieren Tschopp und Weber mit dem Soziologen Max Weber – als „Ausdrucksmomente menschlicher Sinngebungsprozesse“ aufgefasst werden (40). Die Eigenschaften, die durch diese Perspektive den kulturellen Erscheinungen zuerkannt werden,

sind eine Voraussetzung für die Art und Weise, wie Literatur in dieser Arbeit gelesen und analysiert wird.

1.2 Hypothese

Ich vermute, dass der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus eine sehr nationalistische Denkweise bezüglich der israelischen Identität kennenlernt, die er während seiner Kindheit und Jugend komplett übernimmt. Zu dieser Denkweise gehört eine Art fanatische Begeisterung für die Idee eines jüdischen Staates, der allein für Juden gedacht ist und andere Kulturen somit ausschließt. Außerdem erwarte ich, dass andere Kulturen keine große Rolle im Leben des jungen Ich-Erzählers spielen, da er sich gedanklich in die zionistischen Visionen seiner Familie hineinsteigert. Seine Identifizierung mit dem Zionismus könnte dazu führen, dass er in einer imaginären Welt lebt, da die Realität womöglich durch die Hervorhebung der zionistischen Elemente beeinflusst wird.

Ich vermute, dass der Ich-Erzähler seine einseitige, zionistische Sichtweise auf die israelische Identität erst zu einem späteren Zeitpunkt ändert - sobald er selbst mit der Radikalität der zionistischen Kultur konfrontiert wird und realisiert, dass er und seine Familie in den Visionen des Zionismus Zuflucht vor der Realität gesucht haben. Des Weiteren gehe ich davon aus, dass der Ich-Erzähler als junger Erwachsener während seiner Kibbuz-Zeit und durch Kontakt mit Menschen aus anderen Kulturen sein zionistisches Weltbild überdenkt und verwirft.

1.3 Aufbau der Arbeit

Um die Forschungsfrage zu beantworten, werde ich mich zunächst mit theoretischer Literatur zur kollektiven und individuellen Identität beschäftigen, um die wichtigsten Konzepte, Begriffe und Definitionen herauszuarbeiten. Danach werde ich mich detaillierter mit dem Roman selbst auseinandersetzen und in die Erzählwelt des Romans einführen. Hierbei werde ich zum einen die Erzählperspektive des Ich-Erzählers genauer definieren. Außerdem werde ich auf die prägendsten Orte, an denen sich der Ich-Erzähler befindet, und auf relevante Begegnungen bzw. Interaktionen zwischen dem Ich-Erzähler und anderen Figuren im Roman eingehen.

Anschließend folgt die Analyse von Textpassagen aus *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*, in denen der Einfluss der kollektiven Identität auf die Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers deutlich wird. Diese werde ich mithilfe der theoretischen Konzepte zur kollektiven und individuellen Identität untersuchen und interpretieren. Nach der Analyse werde ich in einer Zusammenfassung die Ergebnisse präsentieren und somit die Hauptfrage dieser Masterarbeit beantworten. In dieser Zusammenfassung werde ich außerdem noch einmal die Relevanz der Arbeit und der Ergebnisse reflektieren.

1.4 Theorie und Methode

Zum theoretischen Rahmen zählen unter anderem die schon erwähnten Texte *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen* von Tzvetan Todorov und Katharina Kretschmars *Identitäten im Konflikt: Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation*.

Todorov setzt sich in seinem Buch vor allem mit der Definition und den Eigenschaften der kollektiven Identität auseinander. Außerdem bespricht er das Konfliktpotenzial, das

entsteht, wenn sich verschiedene kollektive Identitäten überschneiden und aufeinandertreffen. Er erklärt seine Theorie anhand von beispielhaften Konflikten zwischen der westlichen Welt und anderen Kulturen.

Die Konzepte aus Todorovs *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen* sind für diese Arbeit relevant, da das Konfliktpotenzial von kollektiver Identität auch in der zionistisch und europäisch geprägten Kultur in Oz' Roman auftreten kann. Darüber hinaus hilft Todorovs Text die Eigenschaften von kollektiver Identität näher zu definieren

In *Identitäten im Konflikt: Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation* interviewt Katharina Kretschmar Palästinenser der dritten Generation, deren Vorfahren während der „Nakba“ 1948 vertrieben wurden. Es geht hier um die kollektive Identität dieser Gruppe und den Einfluss von intergenerationeller Weitergabe von Erinnerungen. Kretschmar erläutert in ihrem Kapitel „Erinnerung und Identität“ unter anderem Gedächtniskategorien und Identitätsbegriffe, wie z.B. die biografische Identität oder das kulturelle und kommunikative Gedächtnis.

Auch wenn sich Kretschmar auf die Bedeutung der intergenerationellen Weitergabe von Erinnerungen für die Palästinenser richtet, können diese Konzepte genauso auf Israelis, bzw. die kollektive Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses des Ich-Erzählers im Roman angewendet werden – also gewissermaßen auf die Gruppe, die für die Palästinenser das Feindbild darstellt, da sie die Palästinenser aus ihren Gebieten vertrieben hat (Kretschmar 63).

Die Definitionen der verschiedenen Begriffe sind daher hilfreich für die Analyse. Vor allem die intergenerationelle Weitergabe von Erinnerungen kann hierbei eine relevante Rolle spielen und die Identität als Israeli verstärken.

Ein weiterer relevanter Text für diese Arbeit ist Aleida Assmanns Kapitel „Identität“ in *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen* (2011). Sie erklärt sowohl die Entstehung der individuellen Identität als auch die Aspekte Ethnie und Nation innerhalb der kollektiven Identität. Assmann erläutert diese Konzepte anhand von literarischen Beispielen. Da es sich in dieser Arbeit um eine literaturwissenschaftliche Analyse handelt, sind diese literarischen Beispiele im Zusammenhang mit kollektiver und individueller Identität sehr hilfreich.

Des Weiteren gehört Rachel Trousdale's Einleitung „Introduction: Hybridity and Transnational Fiction“ ihres Buches *Nabokov, Rushdie, and the Transnational Imagination: Novels of Exile and Alternate Worlds* (2010) zu meinem theoretischen Rahmen. Trousdale geht hier auf die Wichtigkeit von Literatur als Produzenten von „imaginary worlds“ ein, in denen individuelle und kollektive Vorstellungen von Nationalität diskutiert werden können. Die Konzepte, die sie bespricht, sind relevant für meine Arbeit, da auch die kollektive Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus des Ich-Erzählers in Oz' Roman durch ihre Vorstellungskraft imaginäre Welten in Bezug auf Nationalität entwirft.

Die Methode, mit der ich die Forschungsfrage beantworten möchte, basiert auf einem Close-Reading des Romans. Ich werde relevante Textpassagen mithilfe der genannten theoretischen Literatur analysieren und interpretieren, auf welche Art die kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* durch das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus kennenlernt, die Entwicklung seiner eigenen Identität als Israeli beeinflusst. Relevante Passagen sind in diesem Fall Textstellen, in denen der Ich-Erzähler über seine nationale Identität reflektiert und in denen der Einfluss der kollektiven Identität das Verhalten und die Denkweise des Ich-Erzählers beeinflusst und verändert.

Vor dieser Analyse werde ich außerdem, wie unter Aufbau der Arbeit erwähnt, in die Erzählwelt des Romans einführen und die Erzählperspektive, das Setting und die Interaktionen zwischen Ich-Erzähler und anderen Figuren beschreiben. Dieser Schritt ist von Belang, da durch diese Elemente deutlich wird, wie der Ich-Erzähler seine Welt wahrnimmt, an welchen Orten sich sein Leben abspielt und welche Personen und Gruppen eventuell Einfluss auf ihn haben können. Die Beschreibungen illustrieren unter anderem, wie die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität im Roman auftritt, welche Werte sie vertritt und welche Figuren Teil dieser Kultur sind und welche nicht. Diese Beschreibungen der Erzählwelt formen daher ein notwendiges Kapitel für die Arbeit, um die darauffolgende Analyse nachvollziehen und verstehen zu können.

1.5 Relevanz der Arbeit

Der Einfluss von kollektiver Identität auf die Entwicklung des Ich-Erzählers in Oz' Roman kann aus unterschiedlichen Perspektiven als relevantes Thema betrachtet werden. Zum einen lässt sich die Relevanz mithilfe von Kretzschmars Interviews erläutern. Ihre Interviews mit Palästinensern der dritten Generation nach der „Nakba“ sind ein Beitrag zur Oral History, die laut Kretzschmar von Historikern oft als eher unseriöse und „weiche Quelle“ kritisiert werden - schließlich gehe es bei Interviews mit Zeitzeugen nicht um historische Fakten, sondern darum, wie diese von Individuen erfahren werden (Kretzschmar 45-46).

Nichtsdestotrotz habe der Fokus auf individuelle Zeitzeugenerfahrungen einige Stärken. Einerseits würden persönliche Schilderungen ein fast einzigartiges Gefühl von Unmittelbarkeit ermöglichen. Dies führe jedoch gleichzeitig zu dem Risiko, dass man unbewusste Sympathie und Verständnis für den Erzählenden empfindet (46). Zum anderen würden die „subjektive Wahrheit des Einzelnen, die Veränderung und Transformation von

Erinnerungen und das bewusste oder unbewusste Ausblenden von schmerzhaften oder unbequemen Erfahrungen“ einen Einblick in die subjektive Erfahrung von Geschichte erlauben (46-47). Genau dieser Einblick in die individuelle Geschichtserfahrung und ihrer Interpretation, sei der Gewinn von Interviews mit Zeitzeugen, bzw. von Erinnerungen an Tatsachen oder empfundenen Wirklichkeiten (47).

Obwohl ich in meiner Analyse nicht mit Interviews arbeite und mich auch nicht mit Geschichtsschreibung beschäftige, besteht in meinem literaturwissenschaftlichen Ansatz ein Zusammenhang mit den erwähnten Eigenschaften der Oral History. Ich richte mich in der Arbeit ebenfalls auf die Art und Weise, wie historische Fakten von Individuen, bzw. vom Ich-Erzähler in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*, erfahren werden. Meine Arbeit ermöglicht daher den Einblick in subjektive Geschichtserfahrung, bzw. empfundene Wirklichkeiten, aus literaturwissenschaftlicher Perspektive; anhand einer Romanfigur, die autobiographische Elemente enthält. Somit wird auch die Wichtigkeit von Literatur als Produzent von individueller Geschichtserfahrung und alternativen Welten betont.

Außerdem sind laut Kretzschmar autobiographische Schilderungen immer eine Mischung aus „erlebter und gehörter oder vermittelter Geschichte“ (50). Meine Arbeit untersucht genau diese „autobiographische Mischung“ in der Gestalt des Ich-Erzählers in Oz‘ Roman. Hierzu gehört der Fokus auf die kollektive Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses, die die Aspekte der gehörten und vermittelten Geschichte widerspiegelt. Meine Analyse illustriert daher, wie ein Individuum die Beeinflussung von kollektiver Identität wahrnimmt.

Des Weiteren ist eine literaturwissenschaftliche Analyse relevant, da Literatur gesellschaftliche Prozesse spiegelt. Wilhelm Voßkamp erklärt in „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft“ (2008), dass Literatur- und Kulturwissenschaften stark miteinander verbunden sind, da sie eine „Reflexionsinstanz“ bilden (Voßkamp 73). Hierzu zähle, dass

literarische Texte „in ihrer paradoxalen Struktur von (ästhetischer) Anatomie einerseits und interpretatorisch zu erschließender Vieldeutigkeit andererseits Gegenstände der kulturellen Selbstwahrnehmung und Selbstthematisierung“ sind (77). Diese Selbstreflexion entstehe, weil Literatur eine spezifische Form des individuellen und kollektiven Wahrnehmens der Welt und Reflexion dieser Welt repräsentiert (77).

Auch Interpretationen von Literatur seien „kulturelle, ja kulturspezifische Auslegungen und Selbstreflexionen in einem Spannungsfeld kultureller Widersprüche (77). Da Texte Medien der Wahrnehmung seien, könne diese selbstreflexive Funktion von Literatur in einer Gesellschaft die Wirklichkeit mitbestimmen und Sinn produzieren (78). Dies unterstreicht das schon erwähnte Argument Max Webers, dass man kulturelle Erscheinungen, wie Literatur, als „Ausdrucksmomente menschlicher Sinngabungsprozesse“ betrachten kann (Tschopp und Weber 40).

Eine weitere Relevanz einer Romananalyse liegt – neben dem Zusammenhang mit der Oral History und den Möglichkeiten zur Reflexion von gesellschaftlichen Fragen und Sinngabungsprozessen – in der Funktion von Literatur als „Stütze“ und als Zugang für das kulturelle Gedächtnis (Erinnerungsräume 20). Sie fundiert das kulturelle Gedächtnis und interagiert mit den menschlichen, individuellen Gedächtnissen. Diese Beobachtungen von Aleida Assmann basieren auf den Ansichten der russischen Kultursemiotiker Jurij Lotman und Boris Uspenskij, die Kultur als ein „nicht vererbbares Gedächtnis des Kollektivs“ definiert haben (19). Das kulturelle Gedächtnis ist daher immer auf bestimmte Praktiken und Medien angewiesen. Nur mithilfe Hilfe von „externen Speichermedien“ wie Literatur lässt sich ein generationen- und epochenübergreifendes Gedächtnis aufbauen (19).

Zusammengefasst ist meine Arbeit einerseits ein Beitrag zum Einblick in die subjektive Geschichtserfahrung, bzw. subjektive Erfahrung der Entwicklung von nationaler Identität anhand einer Romanfigur mit autobiographischen Elementen. Außerdem ist der

literaturwissenschaftliche Ansatz relevant, da in Literatur gesellschaftliche Prozesse gespiegelt werden. Individuen und Kollektive haben die Möglichkeit, in ihr gesellschaftliche Fragen zu reflektieren und somit die Wirklichkeit mitzubestimmen und Sinn zu produzieren. Des Weiteren fundiert Literatur das kulturelle Gedächtnis und interagiert mit den individuellen Gedächtnissen.

Hinzu kommt jedoch noch ein weiterer Aspekt, der die Relevanz des Themas der individuellen und kollektiven Identität in Literatur betont: Die Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz jährt sich dieses Jahr zum 75. Mal. Dieser Ort demonstriert, wie kulturell und national begründete kollektive Identitäten mit- und gegeneinander für sehr unterschiedliche Ziele eingesetzt werden. Er illustriert, wie wichtig es ist, die Unterschiede in der Begründung einer kollektiven Zugehörigkeit sichtbar zu machen, da man als Individuum so die Möglichkeit gewinnt, sich dieser Prägungen bewusst zu werden und selbstbestimmt eine Entscheidung zu treffen.

Für meine Arbeit bedeutet das, dass auch der Ich-Erzähler in Amos Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* Entscheidungen bezüglich seiner eigenen Identität als Israeli treffen und begründen muss, inwieweit er sich der kollektiven Identität des Zionismus zugehörig fühlt oder sie ablehnt. Dabei ist es möglich, dass der Nationalismus die Funktion eines identitätsstiftenden Mittels bekommt.

2. Theoretischer Rahmen

In diesem Kapitel bespreche ich die schon genannten Theorien zur kollektiven und individuellen Identität, deren Eigenschaften, Einfluss aufeinander und das eventuelle Konfliktpotenzial, das entstehen kann, wenn beide Formen von Identität aufeinandertreffen oder sich überschneiden. Ich werde die wichtigsten Begriffe definieren und auch den Zusammenhang zwischen kollektiver, individueller Identität und den imaginären Welten in transnationaler Fiktion erläutern.

2.1 Tzvetan Todorov - *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen*

Wie in der Einleitung erwähnt, erklärt Todorov in *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen*, dass kulturelle Identität nicht selbst gewählt, sondern anerzogen wird – und man als Mensch daher in eine schon existierende Kultur hineingeboren wird (76). Ein wichtiger Aspekt hierbei sei die Sprache, in die wir hineingeboren werden, bzw. die Sprache, die unsere Eltern oder unser Umfeld sprechen. Sprache sei nämlich kein neutrales Medium, sondern strukturiere unterbewusst die Wirklichkeit und vermittele eine bestimmte Weltansicht. Diese werde vom Kind aufgenommen und übertrage sich von Generation zu Generation (76).

Darüber hinaus würde in der Kindheit die Lebensweise der Gruppe, in der wir aufwachsen, übernommen werden. Hierzu würden unter anderem die Art mit anderen Menschen zu verkehren, aber auch Abzählreime, Lieder oder Melodien zählen, die später einen „Teil unserer inneren Welt ausmachen“ (76). Vor allem die Zugehörigkeit zu einer spezifischen lokalen Gruppe sei „am tiefsten in unserem Gefühlsleben verankert“, und sie mache einen wichtigen Teil unserer Identität aus (76).

Der Kreis der lokalen Identität erweitere sich, sobald Kinder in die Schule gehen und über die Geschichte des Landes, die Vergangenheit, literarische Werke, Symbolik, Künstler, etc. lernen würden und damit Wissen erwerben würden, das zum kollektiven Gedächtnis gehöre (76). Die gemeinsame Sprache und Bezugspunkte würden die „wesentliche Kultur“, bzw. gemeinsame Codes erschaffen, mit der man die Welt begreife (77). All diese Codes des geistigen Lebens seien vorgegeben und nicht frei gewählt.

Ein weiteres wichtiges Merkmal der kulturellen Zugehörigkeit ist laut Todorov die Tatsache, dass man als Mensch nicht nur eine, sondern mehrere kulturelle Identitäten besitze, die „sich ineinanderfügen oder sich überschneiden“ würden (77). So könne man z.B. Franzose sein, aus einer bestimmten französischen Region kommen und gleichzeitig Europäer, Rentner, Arzt, Mann, Frau, christlich, etc. sein und diese Kulturen in sich vereinen (77). Von Belang sei hierbei, dass verschiedene kulturelle Identitäten nicht deckungsgleich, aber auch nicht klar voneinander abgegrenzt seien. Todorov fasst dies folgendermaßen zusammen:

Jeder Mensch ist von mehreren Kulturen geprägt; Kulturen sind keine monolithischen Inseln, sondern Schwemmland. Die individuelle Identität entwickelt sich aus dem Aufeinandertreffen vieler kollektiver Identitäten in ein und derselben Person; jede unserer zahlreichen Zugehörigkeiten trägt zur Bildung des einzigartigen Wesens bei, das wir sind. Weder sind alle Menschen gleich, noch sind sie grundverschieden; jeder vereinigt in sich viele Elemente, teilt seine wesentlichen Merkmale mit sehr unterschiedlichen Gruppen, kombiniert sie jedoch auf seine je eigene Weise (77).

Dieses Argument ist für die Analyse sehr relevant. Da die individuelle Identität also aus einem Aufeinandertreffen verschiedener kollektiver Identitäten entsteht, entwickelt sich auch die israelische Identität des Ich-Erzählers in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* vermutlich nicht nur durch den Einfluss der zionistischen Kultur des europäisch geprägten Elternhauses, sondern auch durch andere „Kulturen“, wie seinen Beruf, sein Geschlecht, seine

Region/Stadt, etc. Dies betont, dass die Entwicklung von nationaler Identität ein eigener, individueller Prozess ist, der sich in jedem Individuum anders entwickelt und nicht einfach übernommen wird.

Einerseits erscheint es nun problematisch, sich nur auf die Kultur des zionistischen und europäisch geprägten Elternhauses zu richten, da so eventuell kein vollständiges Bild der Entwicklung der nationalen Identität des Ich-Erzählers entsteht. Nichtsdestotrotz ist der Rahmen dieser Arbeit begrenzt, sodass es nicht möglich ist, jede einzelne kollektive Zugehörigkeit zu analysieren. Gleichzeitig suggeriert Todorovs Argument jedoch, dass auch die kollektive Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses im Roman womöglich mehrere andere Kulturen umfasst und komplexer sein könnte, als sie auf den ersten Blick erscheint.

Dass eine Kultur mehr als eine eindimensionale Gruppierung ist und nicht „aus sich selbst heraus“ existiert, ist eine weitere Schlussfolgerung von Todorov. Kulturen seien das Ergebnis früherer Kulturen – entstanden aus dem „Zusammentreffen mehrerer Kulturen geringerer Reichweite, aus der Aufspaltung einer umgreifenden Kultur oder aus dem Austausch mit einer benachbarten Kultur“ (77-78). Es gebe keine „reinen“ Kulturen; alle Kulturen seien „Mischgebilde“ (78).

Hinzu komme, dass Kulturen einem ständigen Wandel unterliegen würden, unter anderem, weil sie andere Kulturen einschließen oder sich mit ihnen überschneiden würden. Dadurch würden sich die verschiedenen Elemente in einem „labilen Gleichgewicht“ befinden (79). Zusätzlich gebe es noch den Veränderungsdruck, der von der Gesellschaft ausgehe (79). Kulturen würden daher kein geschlossenes System darstellen, sondern durch „Agglutination und Addition“ entstehen (79).

Zusammengefasst könne man sagen, dass es zwei Hauptmerkmale von Kulturen bzw. kollektiver Identität gebe: ihre Vielfalt und ihre Wandlungsfähigkeit. Durch diese Eigenschaften würden Konflikte entstehen.

Laut Todorov haben Kulturen aufgrund ihrer Merkmale keinen inneren Kern oder eine „Seele“, auch wenn dies oft behauptet werde (80). Damit ist gemeint, dass Kulturen keine wesenseigenen Merkmale besitzen, die sie einzigartig machen. Mitgliedern einer Gruppe falle es jedoch schwer, diese Tatsache zu akzeptieren. Hierdurch werde ein essenzieller Unterschied zwischen individueller und kollektiver Identität deutlich. Als Individuum empfinde man Veränderungen im Leben als normal; dazu würden auch Entscheidungen zählen, die die eigene Identität verändern, wie etwa ein Partnerwechsel oder das Einwandern in ein anderes Land (80-81).

Kollektive Identität werde dahingegen als „unsichtbare Grundlage“ vom Individuum vorgefunden (81). Der Einzelne baue seine Identität auf dieser Grundlage auf. Zwar sei Kultur von außen betrachtet ein „wandelndes Mischgebilde“; für Mitglieder einer Gemeinschaft sei sie jedoch etwas Stabiles und Besonderes, in dem ihre kollektive Identität wurzele (81). Jede Veränderung der Kultur werde daher als Angriff gegen die Persönlichkeit erlebt (81). Ein Vergleich verdeutlicht die Problematik:

Es ist mir ein Leichtes, während eines Aufenthaltes in einem fremden Land eine neue Sprache zu erlernen, sofern ich dazu in der Lage bin (ein individuelles Ereignis); aber ich empfinde ein Unbehagen, wenn man auf der Straße, in der man immer gelebt hat, nur noch unverständliche Worte und fremdartige Akzente hört (ein kollektives Ereignis). Was man in der eigenen Kultur vorgefunden hat, ist nicht verstörend, weil es mich zu der Person gemacht hat, die ich bin. Wird eine Veränderung jedoch durch Umstände erzwungen, auf die der Einzelne keinen Einfluss hat, wird dies als eine

Verschlechterung wahrgenommen, da das existenzielle Lebensgefühl bedroht wird (81).

Als nächsten Schritt führt Todorov in den Zusammenhang zwischen kollektiver Identität und Vorstellungskraft ein. Die Vorstellungen, die Mitglieder einer kollektiven Identität von ihrer Kultur haben, seien immer Produkte einer Konstruktion (81). Vorstellungen zu bilden bedeute schließlich zu wählen und zu kombinieren. Menschen würden daher in einem „Universum kollektiver Vorstellungen“ leben, in dem von Generation zu Generation mündliches oder schriftliches Wissen weitergegeben, und verschiedenen Ereignissen Bedeutung verliehen werde (82). Kultur sei somit das Bild, das sich die Gesellschaft von sich selbst mache (82). Vorstellungen würden nicht die Realität widerspiegeln, sondern entstünden aus der Auswahl und Kombination von Elementen im „Vorgefundenen“ (82).

Die Rangfolge der ausgewählten Elemente einer Kultur entstehe und verändere sich aufgrund von Konflikten innerhalb einer Gesellschaft oder zwischen verschiedenen Kulturen. So könne z.B. Religion zum bestimmenden Merkmal ausgewählt werden, wenn das Nachbarland eine andere Religion habe, wie unter anderem in Konflikten zwischen Iren und Engländern, Bosniern und Serben, etc. (82). Weitere bestimmende Merkmale könnten Sprache oder Ethnie sein.

Diese Selektion von einzelnen Elementen einer Kultur schaffe ein unvollständiges und nicht realitätsgetreues Weltbild (83). Wahrnehmung sei immer eine Konstruktion, was jedoch nicht bedeute, dass eine objektive Welt nicht existiere. Es sei notwendig zwischen den unzähligen Eigenschaften der Welt eine Auswahl zu treffen, um Gegenstände und Ereignisse zu organisieren und einzuordnen (83). In der Wahrnehmung würden sich immer Realitäten und Fiktionen mischen. Diese Muster würden auf früheren selektiven Konstruktionen basieren – das Bild der Vergangenheit verändere somit die gegenwärtige Wahrnehmung (83). Todorov stellt hiermit den Zusammenhang zwischen kollektiver Identität und Fiktion her.

Zusammengefasst liege eine Problematik der kollektiven Identität also darin, dass sich Mitglieder einer Kultur durch ihre Auswahl von bestimmten Elementen dieser Kultur ein teilweise fiktives und nicht realitätsgetreues Weltbild konstruieren würden. Ein weiterer Konfliktpunkt sei die Tatsache, dass Individuen ihre Kultur als etwas Stabiles erfahren würden und so Veränderungen dieser Kultur als Angriff gegen die eigene Persönlichkeit auffassen würden.

Ein letzter für diese Arbeit relevanter Aspekt aus Todorovs Theorie betrifft die Kultur der Nationalität, bzw. des Staates. Laut Todorov sei der Staat, anders als Kulturen, eine administrative und politische Einheit mit festen Grenzen (92). Sie umfasse jedoch verschiedene kollektive Identitäten, wie Männer und Frauen, Junge und Alte, unterschiedliche Religionen, etc. Die aus dem 18. Jahrhundert stammende moderne Idee des Nationalstaats sei daher widersprüchlich. Zum einen werde darin die Macht der Gesamtheit der Bürger zugesprochen; zum anderen werde der Staat aus einer Gruppe von Menschen gebildet, die dieselbe Sprache sprechen, dieselben Traditionen haben, etc. (92).

Diese zweite Bedingung könne in der Realität nicht ganz erfüllt werden, da Menschen sich häufig vermischen und ihre Heimat verlassen würden; und es könne nicht ebenso viele Staaten wie Ethnien geben, da auch die Identität einer Ethnie ein problematischer Aspekt sei (92-93). Laut Todorov gebe es keine „ethnisch reine“ Nation – es würden weltweit beispielsweise ungefähr 6000 Sprachen existieren, aber weniger als 200 Staaten (93).

Staaten und Kulturen fallen also nicht zusammen, auch wenn es nationalistische Bewegungen gebe, die aufgrund von ausgewählten Elementen wie Religion oder Ethnie versuchen würden, Macht zu erlangen und andere Kulturen zur Wahl zwischen Assimilation oder Vertreibung zu zwingen (93). Todorov erwähnt hier passend zu dieser Arbeit die Situation der Palästinenser, die ihre Gebiete für die Gründung des Staates Israels verlassen

mussten (94). Die Tatsache, dass Staaten und Kulturen nicht zusammenfallen, sei die Regel und nicht die Ausnahme (95).

2.2 Katharina Kretzschmar - „Erinnerung und Identität“

In Todorovs Text wurde schon erwähnt, dass von Generation zu Generation weitergetragene Erinnerungen und Lebensweisen einen großen Teil der kollektiven Identität ausmachen. Kretzschmar widmet sich in ihrem Kapitel „Erinnerung und Identität“ aus *Identitäten im Konflikt: Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation* genau dieser Weitergabe von Erinnerungen und ihrem Einfluss auf das Individuum.

Von Belang seien hierbei die Begriffe „kommunikatives, kollektives“ und „biografisches Gedächtnis“, und „Familien- oder Generationsgedächtnis“ (Kretzschmar 50). Das kommunikative Gedächtnis sei eine Unterform des kollektiven Gedächtnisses, dass die mündliche Weitergabe von Erfahrungen und Erinnerungen innerhalb von Familien und Generationen bezeichne (50-51). Durch mündliche Erzählungen könnten auch diejenigen am kollektiven Gedächtnis teilhaben, die das Erinnerte nicht selbst erlebt haben (51). Der Zweck intergenerationeller Erzählungen sei die Bewahrung der Erinnerungen der älteren Generation durch die Weitergabe an jüngere. Schilderungen älterer Generationen könnten auch durch die Nachfrage von nachfolgenden Generationen hervorgerufen werden – so könne diese mehr über die Familiengeschichte erfahren und gesellschaftliche Zusammenhänge rekonstruieren (51).

Intergenerationelle Weitergabe von Erinnerungen schaffe eine gemeinsame Erinnerungsbasis und damit eine Verbindung innerhalb der Generationen. Außerdem seien die Erinnerungen sowohl Verbindungsglied der kollektiven Identität als auch Bestandteil der

individuellen Identitätskonstruktion (51). In der Biografie eines Individuums würden in unterschiedlichem Maße Elemente der Familiengeschichte als „Rahmung, Hintergrund oder Bestandteil der eigenen Lebensgeschichte“ auftreten (51). Die Erinnerungen, die an die nächste Generation weitergegeben werden, würden laut Kretzschmar einem Erbe gleichen; über das kommunikative Gedächtnis entstehe daher das Familien- oder Generationsgedächtnis (52).

Traumatische Erfahrungen und Erinnerungen könnten auch für die nachfolgenden Generationen Konsequenzen haben. So könne einerseits Abgrenzung oder Konfrontation zwischen den Generationen entstehen. Eine andere Möglichkeit sei, dass das Trauma unbewusst von den nachfolgenden Generationen übernommen werde oder in angepasster Form auf die gegenwärtige Lebenssituation übertragen werde (52).

Für Kretzschmars palästinensische Interviewpartner sei die Nakba, die Vertreibung aus Palästina, im Bewusstsein noch aktuell; Unrechtsbewusstsein und Widerstand würden so aufrecht erhalten werden. Das „forcierte Konservieren“ des Traumas erschwere die Abgrenzung und Loslösung für die Angehörigen der dritten Generation (53). Des Weiteren sei innerhalb der palästinensischen Kultur das kommunikative Gedächtnis eng mit dem kulturellen Gedächtnis verbunden, das die Erinnerungen der Nakba-Generation bewusst als Auftrag vermittele (53).

Hieraus ergebe sich auch Kritik an der strengen Trennung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis. Das palästinensische kommunikative Gedächtnis weise Merkmale auf, die typisch für das kulturelle Gedächtnis seien, wie z.B. die Dauer und Wiederholung von besprochenen historischen Bezugspunkten (54). Die Grenzen zwischen dem „alltagsnahen“ kommunikativen Gedächtnis und dem „alltagsfernen“ kulturellen Gedächtnis würde so verschwimmen (54).

Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis seien aufeinander angewiesen. Das Narrativ der Nakba müsse immer wieder neu kommuniziert und verbal thematisiert werden, um ihre Relevanz und Bedeutung für das Kollektiv und den Einzelnen zu behalten (54-55).

Die Identität des Einzelnen sei laut Kretzschmar aufgrund ihres Prozesscharakters ein „wandel- und beeinflussbares Konstrukt“ (55). Dieses Konstrukt entwickle sich einerseits durch die subjektive Interpretation des Individuums von der Außenwelt und andererseits durch die Reaktionen der Außenwelt auf das Individuum – zusammengefasst also durch Erfahrungen und Rückmeldungen (55). Die Identitätskonstruktion beginne, sobald der Mensch sich seiner selbst und seines Umfelds bewusst werde. Durch Wohnortwechsel, Veränderungen des Umfelds, der Lebensbedingungen, etc. werde auch die individuelle Identität und die Selbstwahrnehmung neu definiert und hinterfragt (55). Das ursprüngliche Umfeld und die „primären Beziehungen“ würden für das Individuum jedoch nie ihre Bedeutung verlieren, auch nicht nach temporärer Migration oder jahrelanger Abwesenheit (56).

Ein wichtiger Faktor für die kollektive Identitätsbildung sei die Zugehörigkeit zu „Wir-Gruppen“ und die Abgrenzung von anderen Gruppen (56). Die soziale Identität ermögliche es, dass sich das Individuum einer Gruppe, Nation oder Ethnie zugehörig fühle, oder sich von ihr abgrenze. Vor allem für die palästinensische „Eigendefinition“ sei die Abgrenzung vom Anderen prägend, was zur „wechselseitigen Feindbildperzeption und Identitätsbildung“ beitrage (56-57).

Nach einem Auslandsaufenthalt, räumlicher Distanz oder anderem Wechsel des Umfelds könne eine andere Auseinandersetzung mit dem Konflikt in der Heimat entstehen, sodass auch das gewohnte Feindbild in Distanz gerückt werden könne. Die Identitätskonstruktion könne dann unabhängiger von den Konfliktparteien in der Heimat sein (57).

Ein weiterer Aspekt der Identitätskonstruktion sei das Verhältnis von Vergangenheit und Identität, und die Art, wie erlebte Ereignisse das Selbstbild beeinflussen. Zur Entwicklung der individuellen Identität zähle, die Vergangenheit mit der Gegenwart in einer „sinnvollen Ordnung“ zu halten und die Zukunft „strukturiert“ anzugehen (57). Vor allem der schon erwähnte Wechsel des Umfelds und die damit verbundenen Erfahrungen könnten dazu führen, dass das Selbstbild und ursprüngliche Werte und Normen in Frage gestellt werden (59).

Kretzschmar erklärt, dass sich das Individuum ein „stimmiges“ und „harmonisches“ Identitätskonstrukt wünsche, um den eigenen Ansprüchen und denen des jeweiligen Umfelds zu entsprechen (60). Diese Entwicklung würde jedoch nicht „bruchlos“ verlaufen, was dazu führe, dass das Individuum sein Leben neu interpretieren müsse, um Vergangenheit und Gegenwart stimmig zu ordnen (60). So könne das Individuum seine Selbstachtung aufrecht erhalten (60).

Die notwendige Neuinterpretation des Lebens basiere also auf einer Balance von Vergangenheit und Gegenwart. Hierfür sei die biografische Identität von Belang (60). Kretzschmar beschreibt diese Identitätskategorie mit einer Definition von Michael Jungert. Laut Jungert sei eine Eigenschaft der biografischen Identität „die Fähigkeit von Personen, sich über die Zeit hinweg als Individuen mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen und einer (mehr oder weniger) kohärenten biografischen Geschichte zu erfahren und auf dieser Grundlage die personale Gegenwart und Zukunft gestalten zu können“ (61).

Die persönliche Lebensgeschichte und die Vergangenheit von Personen oder Gruppen würden hier als Element der Identitätsfindung hinzukommen. Die eigene Erinnerung habe eine hohe Bedeutung für die Konstruktion des Selbstbilds. Durch Erzählungen von wichtigen Ereignissen, Wünschen, Handlungen, Begegnungen, etc. entstehe und verändere sich die biografische Identität (61). Zu den äußeren Einflüssen, die auf die biografische Identität

einwirken, würden unter anderem „das soziale Umfeld, Erziehung, Religion, gesellschaftliche und kulturelle Werte und Gesetzmäßigkeiten“ zählen (62). Dies ist ein relevanter Aspekt, da in dieser Arbeit, genauso wie in Kretzschmars Interviews, Identität „sowohl als Produkt der Selbstwahrnehmung“ als auch der „Spiegelung und Einflussnahme durch die Gruppe und die Gruppenselbstwahrnehmung“ verstanden wird (61).

Als nächstes geht Kretzschmar auf Elemente ein, die spezifisch für die palästinensische kollektive Identität seien. Nichtsdestotrotz vermute ich, dass einige davon auch in der Analyse in Bezug auf die kollektive Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses des Ich-Erzählers in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* hilfreich sein können.

Zum einen sei das Kollektiv in der palästinensischen Kultur von besonders großer Bedeutung, da Identität, Herkunft und Existenzberechtigung wiederholt in Frage gestellt werden würden (62). Der Begriff kollektive Identität sei hier jedoch fragwürdig, da der nationale und einheitliche geografische Faktor für das Kollektiv fehlen würden. Die Palästinenser an verschiedenen Orten der Welt hätten aufgrund ihrer unterschiedlichen Lebenssituationen außer ihrem kulturellen Gedächtnis, ihrem Wunsch nach einem eigenen Staat und dem Feindbild Israel wenig gemein (62-63).

Außerdem komme die Reaktion von außen, vor allem von der israelischen Politik, auf das palästinensische Kollektiv hinzu. Diese würde die Palästinenser als ein Kollektiv darstellen, das „keine tiefe und dauerhafte Identität zum Land“ entwickelt habe (63). Diese Zuschreibungen würden die palästinensische Identität jedoch eher stärken als dekonstruieren (63).

Zusammengefasst hat Kretzschmar in ihrem Text folgende Kernpunkte zum Thema Erinnerung und Identität besprochen: Erstens bilde die intergenerationelle Weitergabe von

Erinnerungen ein Verbindungsglied zwischen den Generationen, das sowohl Bedeutung für die Konstruktion der kollektiven als auch der individuellen Identität habe. Von traumatischen Erinnerungen könnten sich die nachfolgenden Generationen abgrenzen oder sie auf die Gegenwart übertragen. Vor allem in Bezug auf die Nakba seien kommunikatives und kulturelles Gedächtnis aufeinander angewiesen, um die Problematik immer neu zu thematisieren und ihre Bedeutung für das Kollektiv und das Individuum zu erhalten.

Des Weiteren sei Identität ein von eigenen Interpretationen und äußeren Umständen beeinflussbares Konstrukt. Gerade durch einen Wechsel des Umfelds würden auch das Selbstbild und die ursprünglichen Werte und Normen in Frage gestellt werden. Ein Wechsel des Umfelds könne auch das gewohnte Verhältnis zwischen „Wir-Gruppe“ und dem Anderen beeinflussen.

Außerdem sei für die Identitätskonstruktion das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Identität relevant. Ein Individuum müsse sein Leben nach verschiedenen Ereignissen, Begegnungen, etc. neu interpretieren, um ein stimmiges Bild der Vergangenheit und Gegenwart zu schaffen. Durch eigene Erfahrungen, Erinnerungen und das äußere Umfeld würde letztendlich die Identität entstehen, die ein Produkt aus Selbstwahrnehmung und Einflüssen der kollektiven Identität sei.

Spezifische Probleme der kollektiven Identität der Palästinenser seien unter anderem, dass man nicht von einem einheitlichen Kollektiv sprechen könne und dass die Existenzberechtigung von außen immer wieder in Frage gestellt werde.

2.3 Aleida Assmann „Identität“

Assmann richtet sich in ihrem Kapitel „Identität“ aus *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen* auf die individuelle Identität und die kollektive

Identität mit Bezug auf Ethnie und Nation. Sie erläutert historische Entwicklungen zu diesen Konzepten und erklärt dabei verschiedene Kategorien der individuellen und kollektiven Identität anhand von Beispielen aus der Literatur. Mein Fokus liegt hierbei auf den für die Arbeit relevanten Kategorien. So werde ich Kategorien, wie z.B. Geschlecht überspringen, da sie für die Analyse weniger von Belang sind.

Ähnlich wie Kretzschmar betrachtet Assmann die Entstehung von individueller Identität als „Identitätsarbeit“, die Selbstforschung, Selbsterkenntnis und Selbstinszenierung miteinschließt (Identität 205). Die erste wichtige Kategorie der individuellen Identität sei der Begriff der Person, der auch in ein vor-neuzeitliches Konzept von individueller Identität passe. Mitglieder archaischer Gesellschaften seien als Personen nicht nur Namens- sondern auch „Rollen- und Statusträger“ (206). Personen würden dann nur einen Platz in der Gesellschaft bekommen, wenn sie die bereitgehaltene und vorgegebene Rolle einnehmen würden. „Personwerdung“ bedeute hier Inklusion, Aufnahme und Einbindung in die Gruppe (206). Durch „Übernahme von Verhaltensmodi und Verkörperung von Rollen“ würden Personen ihre individuelle Identität finden (206).

Assmann veranschaulicht dieses Konzept anhand von Shakespeares Stücken. Wie schon erwähnt, bildet Literatur eine Reflexionsinstanz und spiegelt unter anderem gesellschaftliche Prozesse, daher sind diese Beispiele sehr hilfreich. Laut Assmann werde vor allem in Shakespeares Stücken mit dem Verhältnis zwischen Individuum und den archaischen vorgegebenen Rollen gespielt. Seine Personen würden auf einer Bühne handeln, auf der es eine Hierarchie und soziale Rollenmodelle gebe, die die Verhaltensnormen vorgeben. Hierdurch würden Handeln und Identität in Korrespondenz zueinander stehen (207). Die dramatische Handlung beginne an dem Punkt, an dem Personen aus ihrer Rolle fallen würden und Laster und Leidenschaften an die Reihe kämen (207). Das Individuelle sei der „Abfall vom Allgemeinen“ (207). Am Schluss würden bei Shakespeare jedoch die archaischen Rollen

und Verhaltensnormen wieder bestätigt werden. In der vormodernen Welt habe die Autonomie des Individuums keinen positiven Wert, sondern sei mit negativen Werten wie „zügellosem Egoismus“ und „skrupelloser Machtgier“ verbunden (207).

Ein „empathisch modernes“ Konzept der Person sei der Begriff des Subjekts, das auf den bürgerlichen Liberalismus um 1700 zurückgehe (208). Laut Assmann könne man von einem Subjekt sprechen, wenn die individuelle Identität nicht „eine Sache äußerer Zuschreibung, sondern innerer Anstrengung“ sei (208). Vor allem in der literarischen Gattung des Romans – zu dem auch Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* zählt – sei das Konzept des Subjekts essenziell. Romane wie Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (1719) würden vorführen, dass Identität keine durch Herkunft oder Klasse definierte Größe mehr sei, sondern eine „konstruktive Aufgabe der Einzelnen“ (209). Mit dem Roman entstehe ein „literarischer Identitätsdiskurs“, bei dem es in einer „säkularen und zunehmend unübersichtlichen Welt“ um Selbstorientierung gehe (209).

Die individuelle Identität könne sowohl durch eine „Inklusions-Identität“ als auch durch eine „Exklusions-Identität“ entstehen (215). Die Inklusions-Identität basiere auf der Übereinstimmung oder Überbietung von bestimmten Rollen, Verhaltensnormen und Erwartungshaltungen. Diese Rollen würden als Orientierung für individuelle Lebensentwürfe und Selbstbilder dienen und gleichzeitig Handlungsspielräume festlegen. Was man sein und werden könne, würde weitgehend durch diese Rollen festgelegt werden (215).

Die Exklusions-Identität entstehe dahingegen durch die Unterschiede zwischen einem Individuum und allen anderen. Die „Ressourcen“ dieser Differenz seien Werte wie Authentizität und Autonomie (215). Das Individuum würde durch die Exklusions-Identität nicht nur entdecken, dass es sich von anderen unterscheide, sondern auch unabhängig sei und sich gegen sie behaupten müsse (215). Die Exklusions-Identität sei jedoch nicht das Gegenteil

der vorformulierten sozialen Rollen, sondern eine neue soziale Rolle, die die Einzigartigkeit des Individuums bestätige (215).

Assmann geht auf eine weitere Identitätskategorie ein, die in literarischen Werken eine besondere Rolle spielt. Die Tatsache, dass Identität nicht vorgegeben sei, sondern ein „biografisches Projekt“ und eine kulturelle Konstruktion sei, werde vor allem im Scheitern der individuellen Identität deutlich (217). Dieses Scheitern trete auf auffallende Weise in Doppelgänger-Geschichten auf, in denen sich eine Person in zwei unvereinbare Teile aufspalte (217). Beim Doppelgänger würde die Selbstspaltung jedoch nicht zu einer Komplexität oder Elastizität führen – entscheidend sei hierbei, dass die gespaltenen Hälften nicht miteinander kommunizieren würden und es keinen Ansatz für eine „Überbrückung der im Inneren aufeinander prallenden gegensätzlichen Welten“ gebe (217).

Laut Assmann sei der Doppelgänger eine Figur der Spaltung, die die „großen Dichotomien der abendländischen kulturellen Semantik wie Geist und Körper, Gut und Böse, Vernunft und Triebhaftigkeit, Bewusstes und Unterbewusstes“ in sich verkörpere (217). Die Doppelgänger-Identität lebe in einem Spannungsfeld zwischen den beiden unterschiedlichen Extremen. Sie schwanke zwischen der Logik des „Entweder-oder“ und lege die fundierenden Grenzen der Kultur und Gesellschaft bloß (217).

Als literarisches Beispiel präsentiert Assmann Mary Shelleys Roman *Frankenstein* (1818). Darin gehe es um die beiden Extreme der Rationalität und Emotionalität, deren Grenzen man am Anfang des 19. Jahrhunderts neu gezogen hätte (218). Shelleys Doppelgänger-Roman handele von der „Wiederkehr des abgespaltenen und verdrängten Teils in der verengten Vernunft des männlichen Wissenschaftlers“ (218). Zentraler Konflikt seien also gesellschaftlich-moralische Fragen.

Auch wenn die Identität des Doppelgängers mit seinen beiden unvereinbaren Extremen eventuell flach erscheint, kann dieses Konzept für meine Analyse von Belang sein, da die Identität des Ich-Erzählers in Oz' Roman möglicherweise auf ähnliche Art zwischen zwei unvereinbaren Polen schwankt.

Assmann geht anschließend auf einen Aspekt ein, der auf ähnliche Weise schon in Todorovs Text besprochen wurde. Das Motiv des Doppelgängers könne überschritten werden, da Menschen immer mehrere Identitäten haben (218). So würde man letztendlich zu gegenwärtigen Diskursen über Identität gelangen, in denen die Vielfältigkeit und Plastizität der individuellen Identität hervorgehoben werden würde (219).

Was die kollektiven Identitäten betrifft, betont Assmann, dass diese heutzutage als kulturelle Konstrukte betrachtet werden und nie vorgegeben sind, sondern durch Symbolsysteme und Wertorientierung kreiert werden (219). Kollektive Identität werde heute „ent-essentialisiert“, wohingegen sie bis ins 20. Jahrhundert mit Merkmalen wie Sprache, Religion oder einem „Volksgeist“ verbunden worden sei (219). Kulturen würden „Programme“ entwickeln und „Identitätsanforderungen“ darstellen, die es Individuen ermöglichen würden, sich einer Gruppe zugehörig zu fühlen und dies nach außen erkennbar zu machen (219-220).

Zu den „Programmen“ der Kultur würde einerseits die Übernahme von unbewussten Verhaltensmustern zählen, aber auch die „diskursiven Formationen“, die durch Symbolisierung, Prägung und Aneignung vermittelt werden würden (220). Dieses Argument wurde auf ähnliche Weise auch schon in Todorovs Text erwähnt und als „in eine Kultur hineingeboren werden“ bezeichnet (Todorov 76).

Laut Assmann könne man auch innerhalb einer kollektiven Identität zwischen Inklusions- und Exklusions-Identitäten unterscheiden. Bei der Inklusions-Identität sei die

symbolische Prägung schwächer ausgebildet und allgemeiner gehalten, um Heterogenes aufzunehmen (Identität 220). In diesem Fall sei der Zugang zum „symbolischen Kapital“ einer Kultur hierarchisch strukturiert, aber er es gebe Aufstiegschancen und Teilnahmemöglichkeiten für weniger Privilegierte (220). Von Exklusions-Identität könne man sprechen, wenn eine Gruppe ihre Identität durch Abgrenzung von anderen kollektiven Identitäten definiere und so wenig Platz für innere Vielfalt biete (220). Die Stärke einer solchen Gruppe liege nicht in der Integrationsfähigkeit, sondern in der Kontur, im „Widerstand gegen Assimilation“ und in der Überlebensfähigkeit – auch unter Exil- und Diaspora-Bedingungen (220).

Nationale Identitäten seien im 19. und 20. Jahrhundert unter anderem auf mythisierte Geschichten und Visionen begründet worden. Assmann nennt hier als Beispiel die Vision des „Amerikanischen Traumes“ (220). Durch die Teilhabe an diesem Traum – „der allen Individuen, gleich welcher Abstammung und Herkunft, die Chance eines sozialen und materiellen Aufstiegs an den Himmel malte“ – würde die Teilnahme an der nationalen Identität erworben werden (220). Zu diesem Traum gehöre jedoch auch, dass er die Unterschiedlichkeit von Herkunftsgeschichten und die „an die Hautfarbe gebundene tiefgreifende Ungleichheit“ verdecke, sodass die amerikanische Nation noch kein gemeinsames „Wir“ gefunden habe (220).

Um Assmanns Text zusammenzufassen, kann man folgende Hauptargumente festhalten: In einer archaischen Gesellschaft sei die Entwicklung der individuellen Identität vor allem mit der Inklusion in vorgegebene Rollen und Hierarchien verbunden. In moderneren Konzepten zur Entwicklung der individuellen Identität werde das Individuum als Subjekt betrachtet, das Klasse und Herkunft hinter sich lasse und seine Identität aus eigener Anstrengung kreierte.

Bei dem Individuum in einer archaischen Gesellschaft könne man eher von einer Inklusions-Identität sprechen, da durch die Übereinstimmung und Überbietung von vorgegebenen Rollen die Handlungsspielräume der Identität festgelegt werden würden. Bei der Exklusions-Identität dahingegen gehe es um den Unterschied zwischen dem Individuum und den anderen. Vor allem in der Literatur gebe es die Doppelgänger-Identität, bei der das Individuum zwei unvereinbare Extreme in sich trage.

Inklusions- und Exklusions-Identitäten seien auch innerhalb der kollektiven Identität relevant. Die Inklusions-Identität bezeichne dann eine heterogene und hierarchische Kultur, in der auch weniger Privilegierte Aufstiegschancen hätten, wohingegen die Exklusions-Identität Gruppen kennzeichne, die sich durch die scharfe Abgrenzung von anderen definieren würden.

2.4 Rachel Trousdale - „Introduction: Hybridity and Transnational Fiction“

In ihrer Einleitung zu *Nabokov, Rushdie, and the Transnational Imagination* geht Trousdale auf verschiedene Positionen zum Thema Transnationalismus in der Literatur ein. Dabei spielt die Rolle von transnationaler Literatur als Produzent von imaginären Welten eine wichtige Rolle.

Zur transnationalen Literatur zählen laut Trousdale Romane, in denen sich Länder, Kulturen und andere Identitätskategorien, die unterschiedlich und unvereinbar erscheinen, miteinander vermischen würden (Trousdale 1). Autoren des Transnationalismus würden imaginäre Welten entwerfen, um praktische und theoretische Probleme der Migration zu diskutieren. Ihre Texte seien darum voll von fiktiven Ländern und alternativen Geschichten. Romane, die sich in imaginären Welten abspielen, würden die Rhetorik und die Erkenntnis des Nationalismus nutzen, um Leser und Schriftsteller in eine neue kollektive Identität hineinzusetzen (2).

In imaginären Welten würden Schriftsteller das Konzept der nationalen Identität in eine intellektuelle und emotionale Zugehörigkeit umwandeln, anstatt in eine geografische Kategorie (2). Dies würde ihnen helfen, ein zentrales Problem zu lösen: Imaginäre Welten lassen eine Leserschaft entstehen, die sowohl die Beschreibungen des Heimatlandes des Autors verstehen, aber auch seine neue Heimat und die Art und Weise, wie Beide sich überschneiden. Transnationale Romane seien daher immer eine Kritik an traditionellen Formen der nationalen Identität (2-3).

Einer der Hauptaspekte in Trousdales Einleitung ist daher die Beziehung zwischen Transnationalismus, dem Konzept der Nation und den imaginären Welten. Trousdale greift hier unter anderem auf Konzepte von Arjun Appadurai und Benedict Anderson zurück. Ein Argument von Appadurai sei, dass in einer „postnationalen Welt“ Vorstellungskraft ein sozialer und kollektiver Fakt geworden sei; eine Entwicklung, die man als die Basis für die Vielfaltigkeit von imaginären Welten betrachten könne (11). Kultur sei daher eher ein interpretativer Prozess, als eine feste Tatsache.

Appadurai verweise hiermit auf Andersons bekannten Text *Imagined Communities* (1991), in dem kollektive Identität als „group of people who share major cultural characteristics such as language and religion and who consciously distinguish themselves from other such communities“ definiert werde (11). Diese Definition sei Teil seiner breiteren Definition der Nation. Die Nation sei laut Anderson eine imaginäre, politische Gemeinschaft, die von sich selbst aus grundsätzlich begrenzt und souverän sei (11). Kollektive Identitäten, die eine Sprache oder eine Kultur teilen würden, seien jedoch so groß, dass sich die Mitglieder nicht alle kennen können würden; die gemeinschaftliche Identität könne daher nicht auf Wissen basieren, sondern entstehe durch eine kollektive Vorstellung (11).

Laut Appadurai könnten sich die eingebildeten Gemeinsamkeiten in unterschiedliche Richtungen ausdehnen und sowohl exklusive nationale Zugehörigkeit als auch flexible, nicht

miteinander konkurrierende Zugehörigkeiten produzieren (11). Andersons Konzept der imaginären Gemeinschaft und Appadurais Argument zur imaginären Welt seien besonders nützlich im Zusammenhang mit Fiktion, da sie kulturelle und nationale Identität von physischen Orten trennen würden. Diese Trennung verdeutliche auch, warum Mitglieder einer Diaspora-Gemeinschaft ihre nationale Identität beibehalten würden (11).

Appadurais Begriff der imaginären Welt würde jedoch mehr Sinn ergeben, wenn man ihn im Kontext des Transnationalismus betrachte, anstatt aus der Perspektive einer postnationalen Gesellschaft (12). Im Transnationalismus beharre man auf der Bedeutung von Grenzen und nationalen Identitäten, auch wenn diese durch transnationale Kommunikation und soziale Praktiken überschritten werden würden (12). Der Transnationalismus setze das Nationale in Szene und wolle es gleichzeitig aufheben. Laut Trousdale könne man sagen, dass der Transnationalismus zwei Dinge gleichzeitig versuche: „to cross borders and to acknowledge them, to fuse separate places and to recognize their separation“ (12).

Die Essenz des Transnationalismus sei folglich, dass die Welt immer mehr Verbindungen schaffe, aber nicht kulturell und wirtschaftlich geeint sei (12). Die „lokale“ Nation und der globale Transnationalismus würden in einem ständigen Dialog stehen. Trotz des inklusiven Potenzials des Transnationalismus werden nationale Unterschiede beibehalten (12).

Transnationalismus könne als ein Prozess betrachtet werden, in dem Immigranten soziale Beziehungen formen würden, die die Gesellschaft ihrer Herkunft und ihrer Niederlassung miteinander verbinden (13). Dieser Prozess sei nur temporär, da die transnationale Gemeinschaft, sobald sie erschaffen sei, zu einer eigenen stabilen Identitätskategorie werde. Die aktive, formende und grenzüberschreitende Rolle verschwinde, wenn eine passive Identifikation mit einer Gruppe beginne (13). Transnationalität bezeichne

daher nur den Prozess der Schaffung einer neuen Identitätskategorie, nicht die Art und Weise, wie diese aufrechterhalten werde (13).

Zusammenfassend kann man festhalten, dass sich in transnationalen Romanen Identitätskategorien vermischen würden, die zunächst unvereinbar erscheinen würden. In imaginären Welten könne nationale Identität zu einer emotionalen und intellektuellen Zugehörigkeit werden, wodurch unter anderem traditionelle Formen der nationalen Identität kritisiert werden könnten.

Appadarais Konzept der imaginären Welt und Andersons imaginäre Gemeinschaft würden auf kollektiven Vorstellungen basieren, die kulturelle und nationale Zugehörigkeiten erzeugen würden. Da sich Mitglieder einer Nation nicht alle kennen könnten, entstehe die nationale Identität also nur aus einer gemeinsamen Einbildung. Beide Konzepte seien relevant im Zusammenhang mit Fiktion, weil sie kulturelle und nationale Identität von physischen Orten trennen würden.

Appadarais imaginäre Welten müsse man vor allem aus einer transnationalen Perspektive betrachten, in der Grenzen überschritten werden sollen, aber gleichzeitig betont werden würden. Der Transnationalismus schaffe Verbindungen, aber richte sich auch auf nationale Unterschiede. Hierdurch grenzt er sich vom Begriff der Globalisierung ab. Transnationalismus entstehe durch einen Prozess, in dem Immigranten die Gesellschaft ihrer Herkunft und ihrer Niederlassung miteinander verbinden müssten.

Bevor ich mit der Beschreibung der Erzählwelt in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* beginne, möchte ich an dieser Stelle die Kernpunkte des theoretischen Rahmens rekapitulieren. Ein wichtiger Aspekt ist die Tatsache, dass man als Individuum in eine schon existierende Kultur hineingeboren wird und die Lebensweise dieser Kultur übernimmt.

Danach kommt man unter anderem in der Schule mit den vorgegebenen Codes des kulturellen Gedächtnisses einer Kultur in Kontakt.

Die individuelle Identität entwickelt sich aus dem Aufeinandertreffen vieler kollektiver Identitäten, was gleichzeitig deutlich macht, dass Kulturen immer Mischgebilde sind und keine eindimensionalen Gruppierungen. Sie unterliegen außerdem einem ständigen Wandel, da sie andere Kulturen einschließen oder sich mit ihnen überschneiden. Mitglieder einer kollektiven Identität glauben jedoch häufig, dass ihre Kultur einen „Kern“ besitze und fassen Veränderungen ihrer Kultur als einen persönlichen Angriff auf.

Durch die Hervorhebung bestimmter Elemente ihrer Kultur konstruieren Mitglieder einer kollektiven Identität darüber hinaus ein teilweise fiktives und nicht realitätsgetreues Weltbild. Im Zusammenhang mit kollektiven Identitäten, die auf Nationalität beruhen, kann die Hervorhebung von Elementen wie Ethnie oder Religion dazu führen, dass sie andere Kulturen zur Wahl zwischen Assimilation oder Vertreibung zu zwingen. Staaten und Kulturen fallen in der Realität jedoch nie zusammen.

Bezüglich der intergenerationellen Weitergabe von Erinnerungen kann man festhalten, dass diese eine gemeinsame Erinnerungsbasis zwischen Generationen schaffe und sowohl Verbindungsglied der kollektiven Identität als auch Bestandteil der individuellen Identitätskonstruktion ist. Die Weitergabe von traumatischen Erinnerungen könne zu Abgrenzung oder Identifizierung mit dem Trauma führen. In der Kultur der Palästinenser fallen das kommunikative und kulturelle Gedächtnis zusammen, um das Trauma ständig neu zu thematisieren und dessen Bedeutung für das Kollektiv und das Individuum aufrechtzuerhalten.

Unter anderem ein Wechsel des Umfelds kann das Selbstbild eines Individuums und dessen ursprünglichen Werte und Normen in Frage stellen. Dieser Wechsel kann sich auch

auf das gewohnte Verhältnis zwischen „Wir-Gruppe“ und dem Anderen auswirken. Um seine biografische Identität zu konstruieren, muss das Individuum sein Leben nach verschiedenen Ereignissen, Begegnungen, etc. neu interpretieren, um ein stimmiges Bild der Vergangenheit und Gegenwart zu schaffen.

Weitere relevante Begriffe bezüglich Identitätsprozessen sind die Inklusions- und Exklusionsidentitäten. In archaischen Gesellschaften kann man eher von einer Inklusions-Identität sprechen, da durch die Übereinstimmung und Überbietung von vorgegebenen Rollen die Handlungsspielräume für das Individuum festgelegt werden. Bei der Exklusions-Identität geht es um den Unterschied zwischen dem Individuum und den anderen Mitgliedern einer kollektiven Identität, und darum sich gegenüber den anderen zu behaupten. Von Belang in der Literatur ist die Doppelgänger-Identität, die oft zum Scheitern führen würde, da das Individuum zwei unvereinbare Extreme in sich trage.

Inklusions- und Exklusions-Identitäten sind auch innerhalb der kollektiven Identität relevant. Die Inklusions-Identität bezeichnet dann eine heterogene und hierarchische Kultur, in der auch weniger Privilegierte Aufstiegschancen haben, wohingegen die Exklusions-Identität Gruppen kennzeichnet, die sich über die scharfe Abgrenzung von anderen definieren.

Ein Kernpunkt des Transnationalismus ist die Vermischung von zunächst unvereinbar erscheinenden Identitätskategorien. In imaginären Welten kann nationale Identität zu einer emotionalen und intellektuellen Zugehörigkeit werden, wodurch unter anderem traditionelle Formen der nationalen Identität kritisiert werden. Eine weitere bedeutende Eigenschaft der transnationalen Literatur ist die gleichzeitige Überschreitung und Betonung von Grenzen.

3. Die Welt des Ich-Erzählers in Amos Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*

In diesem Kapitel werde ich die Welt des Ich-Erzählers in Oz' Roman anhand von drei Kategorien beschreiben. Zuerst beschäftige ich mich mit der Erzählperspektive des Ich-Erzählers, um zu untersuchen, aus welcher Position, zu welchem Zeitpunkt und mit welchem Wissen die Ereignisse beschrieben werden. Anschließend werde ich mich auf das Setting des Romans richten und dabei die für den Ich-Erzähler prägendsten Orte herausarbeiten. Außerdem gehe ich auf relevante Begegnungen und Interaktionen zwischen dem Ich-Erzähler und anderen Figuren im Roman ein.

Diese drei Aspekte illustrieren, in welcher Welt der Ich-Erzähler lebt und wie er diese wahrnimmt. Dieser Schritt erläutert unter anderem auch, wie und wo das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus des Ich-Erzählers im Roman auftritt, welche Werte es vertritt, welche Figuren Teil dieser Kultur sind und welche nicht. Es ist wichtig zu erwähnen, dass es in diesem Teil um Beschreibungen und noch nicht um Interpretationen geht. Nichtsdestotrotz versuche ich zu erläutern, warum ich bestimmte Orte oder Personen als prägend betrachte.

3.1 Erzählperspektive

Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* wird von einem Ich-Erzähler größtenteils im Präteritum erzählt. Dabei gibt er seine persönlichen Wahrnehmungen zu erlebten Ereignissen wieder und fügt Kommentare aus der Gegenwart hinzu. So beschreibt der Ich-Erzähler z.B. zu Beginn des Romans die Lebensumstände der Eltern während seiner Kindheit und fügt eigene Vermutungen und Annahmen im Präsens hinzu: „Auf der Werteskala meiner Eltern galt: je westlicher, desto kultivierter. Tolstoj und Dostojewski standen ihrer russischen Seele nahe, und doch vermute ich, Deutschland erschien ihnen – trotz

Hitler – kultivierter als Rußland und Polen, während Frankreich wiederum Deutschland übertraf“ (Oz 10-11). Als Leser folgt man also den Gedanken und Rückblicken des Ich-Erzählers.

Nicht nur durch den Wechsel von Präteritum und Einwüfen im Präsens wird an vielen Stellen im Roman deutlich, dass es sich um einen Ich-Erzähler handelt, der zu einem späteren Lebenszeitpunkt mit seinen Erfahrungen und neuem Wissen auf seine Kindheit und Jugend zurückblickt. Dies wird beispielsweise durch Bemerkungen wie „Jahre später erfuhr ich (...)“ oder „Jahre später, als ich Tschechow (in hebräischer Übersetzung) las (...)“ unterstrichen (11, 12). Als Leser wird man daher nicht direkt mit dem Ich-Erzähler als Kind konfrontiert, sondern mit einem Ich-Erzähler, der sich in seine Kindheit bzw. frühere Versionen seines Ichs hineinversetzt und aus einer späteren Position heraus seine Gedanken der Vergangenheit rekonstruiert.

Wo und in welchem Alter sich der Ich-Erzähler befindet, bleibt anfangs unklar. Bestimmte Zeitangaben des Ich-Erzählers, wie z.B. „Jetzt“ erwecken jedoch den Eindruck, als sei er in diesem Moment dabei, seine Geschichte zu erzählen. Dieser Eindruck wird unter anderem in Kapitel 40 bestätigt und erweitert. Der Ich-Erzähler berichtet hier im Präsens von seinem morgendlichen Weg in die Wüste in der Nähe seines Wohnorts Arad (676). In Arad befinde sich auch sein Arbeitszimmer, in dem noch ein unfertiges Kapitel „dieses Buches hier“ auf ihn warte (682). Es gehe um das Kapitel über die Lehrerin Isabella Nachliëli, in dem er auf einiges verzichten müsse, da es nicht zum Fortgang der Geschichte beitrage (682). Dabei reflektiert er über seinen Schreibprozess: „Beitragen? Fortgang? Ich weiß doch gar nicht, was zum Fortgang der Geschichte beitragen könnte, weil ich noch keine Ahnung habe, wohin diese Geschichte überhaupt strebt. Und warum braucht sie eigentlich Beiträge? Oder einen Fortgang?“ (683). Außerdem denkt er darüber nach, auf welche Weise er sich bei allen

bedanken könne und zählt dann einige Personen auf, die im Roman auftauchen (689).

Anschließend beschließt der Ich-Erzähler, sich hinzusetzen und zu schreiben (690).

Durch den Sprung ins Präsens und der Erwähnung des Wohnortes des Ich-Erzählers erfährt der Leser mehr über seinen Aufenthaltsort und die Umstände, in denen die Ereignisse im Roman erzählt werden. Es handelt sich hier nicht nur um einen Ich-Erzähler, der von Vergangenen berichtet. Er inszeniert sich gleichzeitig als Autor des Buches, verweist auf andere Kapitel im Buch, berichtet dem Leser vom Schreibprozess und davon, dass er sich selbst nicht sicher ist, wohin diese Geschichte führt. Das plötzliche Auftreten des Ich-Erzählers als Autor zeigt auch, dass die erlebten Ereignisse nicht in einer chronologischen Reihenfolge erzählt werden. Im nachfolgenden Kapitel 41 versetzt sich der Ich-Erzähler wieder in sein kindliches Ich, das von seinem Onkel auf einen Besuch bei einer arabischen Familie vorbereitet wird (691-714).

Des Weiteren basieren die Erzählungen im Roman nicht nur auf der Erinnerung des Ich-Erzählers. Unter anderem werden historische Ereignisse und Entwicklungen beschrieben, die weit in der Vergangenheit liegen und bei denen der Ich-Erzähler nicht anwesend war. Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte der Ankunft des britischen Konsuls im Jahr 1845, der mit seiner Frau einen Hügel und Brachland in der Nähe Jerusalems kauft, um eine Werkkolonie zu errichten (280-281). Diese geschichtlichen Ereignisse wirken erst wie alleinstehende, neutrale Fragmente, die nichts mit dem Leben des Ich-Erzählers zu tun haben. Die Entwicklung des Brachlandes wird weiter beschrieben, bis sich herausstellt, dass es zu dem Viertel geworden ist, in dem der Ich-Erzähler lebt (280-288).

Der Ich-Erzähler wird so gewissermaßen auch zum Erzähler von historischen Ereignissen und von Erlebnissen seiner Familie und Vorfahren. Diese rekonstruiert er beispielsweise anhand von Fotos aus den Alben der Familie (288-289). Außerdem gibt er die Familienhistorie mithilfe von Gesprächen mit Familienmitgliedern wieder: „Bog man in der

Straße zum Haus ein, beschreibt Tante Sonia mir detailliert und präzise, durchquerte man zuerst einen kleinen Vorgarten (...) (357)“.

Hinzu kommen Passagen über die Vorfahren des Ich-Erzählers, bei denen ähnlich wie bei den erwähnten historischen Ereignissen nicht deutlich ist, woher die Informationen genau stammen und wer sie erzählt. Ein Beispiel ist die Einführung in die Vorfahren der Familie Klausner: „Rabbi Alexander Susskind aus Horodno (Grodno), der 1794 starb, trägt in der rabbinischen Überlieferung den Namen JoSchaH nach den Anfangsbuchstaben seines bekannten Werkes *Jessod we Schoresch haAvoda, Grundlage und Wurzel des Dienstes*. Er war ein Mystiker, ein Kabbalist, ein Asket und der Verfasser mehrerer einflußreicher Moralbücher“ (203).

Diese Stelle wirkt wieder, als sei sie unabhängig und habe nichts mit den Erlebnissen des Ich-Erzählers zu tun. Nach weiteren Informationen stellt sich jedoch heraus, dass dieser Rabbi ein Vorfahre väterlicherseits ist, der letztendlich zum Ich-Erzähler führt (207-209).

Neben den Sprüngen zwischen selbst erlebten Ereignissen, dem Leben der Vorfahren, historischen Begebenheiten und der Inszenierung als Autor des Buches, der sich im Schreibprozess befindet, tritt der Ich-Erzähler in der Rolle eines Schriftstellers auf, der schon mehrere Werke veröffentlicht hat. In Kapitel 5 spricht er von seinen Werken im Allgemeinen und von dem Realitätsgehalt von Autobiografien: „Was also ist denn nun autobiographisch an meinen Romanen, und was ist erfunden?“ (70). Laut dem Ich-Erzähler sei alles, was er geschrieben habe autobiografisch, aber kein Bekenntnis (70).

Außerdem richtet er sich an Leser und Interviewer, die immer wissen wollen würden, ob alles in seinen Büchern wahr sei. Diese Fragen würden nur von schlechten Lesern gestellt werden. Sie seien „klatschsüchtig“, „an der platten Realität orientiert“ und „im schlimmsten Fall“ an einer Moral, „Quintessenz“ oder dem, „was der Dichter sagen wollte“ interessiert

(70-72). Dabei vergleicht sich der Ich-Erzähler mit berühmten Schriftstellern, wie Nabokov oder Dostojewski, die man auch gefragt habe, ob ihre Geschichten auf wahren Begebenheiten basieren würden (70-77).

Nach weiteren Ansichten des Ich-Erzählers über die Verhältnisse zwischen Autor, Leser und Text, spricht er den Leser direkt an: „Und du, frage bitte nicht: Was, sind das wirklich Tatsachen? Geht es bei diesem Autor so zu? Frage dich selbst. Über dich selbst. Und die Antwort kannst du für dich behalten“ (79).

Um die Erzählperspektive in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* zusammenzufassen, kann man festhalten, dass man als Leser einem Ich-Erzähler folgt, der sich in frühere Versionen seines Ichs hineinversetzt. Dabei rekonstruiert er seine früheren Gedanken, aber schaut auch mit seinen späteren Erkenntnissen und anderem Wissen auf bestimmte Situationen zurück. Der Ich-Erzähler springt von der Vergangenheit in die Gegenwart und von historischen Ereignissen aus verschiedenen Jahrhunderten zu der Lebensgeschichte von Vorfahren.

Während seinen Erzählungen macht er an einigen Textstellen deutlich, dass er gerade dabei ist, diesen Roman zu schreiben und dass er sich noch im Schreibprozess in seinem Arbeitszimmer in Arad befindet. Hinzu kommt, dass der Ich-Erzähler als ein Schriftsteller auftritt, der den Leser direkt anspricht und ihn bittet, nicht zu fragen, ob alles in diesem Roman tatsächlich so geschehen ist.

3.2 Settings

Den Großteil seiner Kindheit und Jugend hat der Ich-Erzähler in Jerusalem verbracht. Geboren und aufgewachsen sei er in einer „kleinen, niedrigen Erdgeschosswohnung von etwa dreißig Quadratmetern“ (7). In dieser Enge habe das Schlafzimmer der Eltern auch als

Arbeitszimmer, Bibliothek, Esszimmer und Wohnzimmer gedient. Die Wohnung sei eher eine in einen Berghang gehauene Kellerwohnung gewesen, die „Moderhauch“, Kälte, Dunkelheit, Feuchtigkeit und Stille durchsickern ließ (8). Sie sei von hohen Mauern und einem kleinen Hof umgeben gewesen und gefüllt mit Büchern des Vaters (8-9).

Das Jerusalem der zwanziger, dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts sei laut Ich-Erzähler während der britischen Mandatszeit eine „faszinierende Kulturstadt“ voller Großkaufleute, Musiker, Gelehrter und Schriftsteller gewesen (11). Der Ich-Erzähler und seine Eltern lebten im Viertel Kerem Avraham, in dem vor allem Bibliothekare, Lehrer, Buchbinder und kleine Angestellte wohnten (12). Die Menschen dort seien vor allem russischer Abstammung gewesen, die der Ich-Erzähler als „Tolstojaner“ und „Dostojewskianer“ charakterisiert (12-13). Die Tolstojaner im Viertel hätten genauso ausgesehen wie der Schriftsteller selbst, mit „wehendem weißen Bart und funkelnden Augen“ und einer Rute als Gehstock (12). Sie seien „ausnahmslos alle fanatische Vegetarier, Weltverbesserer, Moralapostel, Freunde der Menschheit, Freunde eines jeden Lebewesens“ gewesen, die sich nach dem einfachen Landleben sehnten (13). Einige von ihnen hätten so ausgesehen, als seien sie einem Roman von Dostojewski entsprungen: „gepeinigt, redselig, von unterdrückten Leidenschaften und Ideen verzehrt (13).

Gleichzeit habe es in Jerusalem während der Kindheit des Ich-Erzählers eine trübe Stimmung gegeben. Die Menschen gingen dort „immer ein wenig wie ein Trauernder bei einer Beerdigung oder wie jemand, der verspätet einen Konzertsaal betritt“ (19). Hinzu sei das Gefühl gekommen, dass man in Jerusalem im Abseits lebe – weit weg von den Orten, an denen sich das „wahre Leben“ abspiele, wie z.B. in Europa (39).

Ein Ort, an dem der Ich-Erzähler zwar nicht gelebt hat, der jedoch regelmäßig als eine Art Sehnsuchtsort beschrieben wird, und somit auch als prägender Ort betrachtet werden kann, ist Tel Aviv. Tel Aviv repräsentiert für den Ich-Erzähler in gewisser Weise das

Gegenteil von Jerusalem. Es sei ein „aufregender“ Ort gewesen, von dem aus „die Zeitungen, die Gerüchte von Theater, Oper, Ballett, Kabarett und moderner Kunst, die Parteienpolitik, das Echo stürmischer Debatten und auch verschwommener Klatsch und Tratsch“ nach Jerusalem kamen (17). Außerdem habe es dort große Sportler gegeben, und das Meer, das „voller braungebrannter Juden“ war, die schwimmen konnten (17).

Für den Ich-Erzähler lag ein „Zauber“ im Wort „Tel Aviv“, bei dem er, sobald er es hörte, sofort das Bild eines „kräftigen jungen Mannes in blauem Trägerhemd“ vor sich hatte, „braungebrannt und breitschultrig“ (18). Er sei „nicht mehr als fünf- oder sechsmal“ in Tel Aviv gewesen, nur gelegentlich zum Besuch seiner Tanten, den Schwestern seiner Mutter (18). Die Gangart dort unterschied sich für ihn jedoch deutlich von der in Jerusalem: „Die ganze Stadt war ein einziger Grashüpfer. Die Menschen sprangen vorbei und die Häuser und die Straßen und die Plätze und der Meereswind und die Dünen und die Alleen und sogar die Wolken am Himmel“ (19).

Laut dem Ich-Erzähler habe man in Jerusalem über Tel Aviv mit „Neid und Hochmut, Bewunderung und einer Spur Geheimnistuerei“ gesprochen (20). Tel Aviv sei eine „hebräische“ Stadt gewesen, „weiß und geradlinig“, „zwischen Orangenhainen und Sanddünen“ und letztendlich ein „anderer Kontinent“ (20).

Die Beschreibungen machen deutlich, dass sich die Lebensrealität des Ich-Erzählers in Kerem Avraham in Jerusalem sehr von seiner Vorstellung von Tel Aviv unterscheidet. Dieser Kontrast wird durch einen weiteren Ort in Jerusalem betont, an dem sich der Ich-Erzähler regelmäßig während seiner Kindheit aufhält. Zum Schabbat seien der Ich-Erzähler und seine Eltern häufig zu der Villa von Onkel Joseph und Tante Zippora in Talpiot gepilgert, einem abgelegenen und „etwas gefährdeten hebräischen“ Vorort (96). Dieser habe sich südlich von Jerusalem, weit hinter den Bergen, „am Ende der Welt“ befunden (96).

Talpiot sei damals ein „ruhiger Gartenvorort am Rand der judäischen Wüste, fern des lärmenden, geschäftigen Stadtzentrums“ gewesen und inspiriert von mitteleuropäischen Wohnvierteln (107). Die Bewohner seien Gelehrte, Ärzte, Schriftsteller und Denker gewesen. Der Eingang der Villa von Onkel Joseph sei mit einer Kupferplatte mit seinem Leitspruch „Judentum und Humanismus“ und seinem Titel Professor Dr. Joseph Klausner verziert gewesen (108).

Schon im Vorraum der Villa habe der Ich-Erzähler gestaunt und Ehrfurcht gefühlt, da es „kein einziges freies Fleckchen“ ohne Bücherreihen gab, „Bord über Bord, vom Fußboden bis zur hohen Decke“ (109). In diesem mit Büchern überfüllten Vorraum seien der Ich-Erzähler und seine Eltern jedes Mal von Tante Zippora empfangen und in den Salon oder das Arbeitszimmer von Joseph Klausner geführt worden (110-111). Das Arbeitszimmer sei dem Ich-Erzähler als Kind wie ein „Entree in die Hallen der Weisheit“ vorgekommen, in dem sich tausende wertvolle Bücher befunden haben, unter anderem „Erstausgaben mit persönlichen Widmungen der Autoren“, „seltene bibliophile Kostbarkeiten, profane und heilige Schriften, nahezu die gesamten Schätze der jüdischen Literatur“ und Bücher, „die es sonst nur in der Bibliothek des Vatikans“ gegeben habe (112).

Im Salon habe Onkel Joseph immer vor Kopf gesessen und leidenschaftliche Monologe über Weltpolitik, die Lage der Nation und der Juden, Schriftsteller und Literatur gehalten, bei denen seine Gäste die meiste Zeit respektvoll geschwiegen hätten (126-128). Die Hausordnung habe immer daraus bestanden, dass Onkel Joseph vor „Weisheit und polemischem Witz“ sprühte, während Tante Zippora die Gäste bewirtete und darauf wartete, dass sie gebraucht wurde (130). Die Gäste bei diesen Schabbatabenden seien neben weiteren Familienmitgliedern einflussreiche Intellektuelle, Doktoren, Professoren, Redakteure sowie Schüler und Verehrer gewesen (130-131).

Neben diesen regelmäßigen Besuchen im intellektuellen Umfeld des Onkels habe es laut dem Ich-Erzähler auch eine Salonkultur bei den Großeltern des Vaters gegeben.

Großmutter Schlomit habe ihr Haus gelegentlich in einen literarischen Salon verwandelt (231). Die Gäste an diesen Abenden seien unter anderem bekannte Schriftsteller, Dichter, Historiker, Rabbis und Studenten gewesen (232-233). Man habe über Themen wie „die Erneuerung der hebräischen Sprache und der hebräischen Literatur, die Grenzen der Neuerungen, das Verhältnis des jüdischen kulturellen Erbes zu dem der anderen Nationen“ oder über das „Lager der Jiddischisten“ diskutiert (235). Über ähnliche Themen sei auch während gewöhnlichen Abendessen gesprochen worden, zu denen Schlomit die Familie und andere Gäste in ihr Haus eingeladen habe.

Abgesehen vom Zuhause des jungen Ich-Erzählers im Viertel Kerem Avraham und den Häusern der Großeltern und Onkel Josephs, gibt es einen weiteren Ort in Jerusalem, den man als prägend für die Identität des Ich-Erzählers betrachten kann. Als kleiner Junge sei der Ich-Erzähler häufig in die Obhut einer Nachbarin gegeben worden, die er Tante Greta genannt habe (493). Mit ihr sei er von Kerem Avraham aus mit dem Bus in „die große Welt“ gefahren (498). Diese große Welt habe sich „entlang der Jaffa- und King-George-Straße“ bis zum „Rand der arabischen Gebiete am Damaskustor“ und zum „Basar innerhalb der Mauern“ erstreckt (498-499). Dort sei der Ich-Erzähler in mehrere Damenbekleidungsgeschäfte „mitgeschleppt“ worden, in denen Greta in den Umkleidekabinen stundenlang „versank“, aber nie etwas kaufte (499-500).

Die Bekleidungsgeschäfte, die der Ich-Erzähler als Kind mit Greta besucht hat, können als relevante Orte gedeutet werden, da sie sich außerhalb der Sphäre der kollektiven Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses und nahe der arabischen Gebiete befinden. Hinzu kommt, dass der Ich-Erzähler bei einem Ausflug in die Geschäfte ein prägendes Ereignis erlebt hat, das ihn auch noch Jahre später beeinflusst habe.

Während Greta in den Umkleidekabinen verschwunden sei, sei der Ich-Erzähler einem kleinen Mädchen gefolgt, das zwischen den Kleiderständen und Regalen umherlief, und ihn in ihren Bann gezogen habe (501-507).

Es habe sich bei genauerer Betrachtung jedoch herausgestellt, dass das Mädchen eine ältere, kleinwüchsige Frau gewesen sei, woraufhin sich der Ich-Erzähler erschreckt habe, aus dem Geschäft gerannt sei und sich verängstigt in einer Hundehütte versteckt habe (507-510). Dort sei er nach einiger Zeit von einem arabischen Mann entdeckt worden, der ihm herausgeholfen und ihn getröstet habe (518-519). Auf die detaillierte Interpretation dieser Szene im Zusammenhang mit der nationalen Identität des Ich-Erzählers werde ich in der Analyse genauer eingehen.

Ein weiteres für den Ich-Erzähler prägendes Ereignis hat sich im Garten der Villa der reichen arabischen Familie al-Silwani im Viertel Scheich Dscharrach abgespielt. Das Viertel habe sich im „fremden Jerusalem“ befunden, das der Ich-Erzähler als Kind kaum kannte (707). Dieses Jerusalem sei „beängstigend und faszinierend“ gewesen, mit „geflügeltten Zauberdingen“, „verschleiert“ und „voll gefährlicher Geheimnisse, reich an Kreuzen, Türmen, Moscheen und Mysterien“ (707).

Mala und Staszek Rudnicki, Freunde der Eltern des Ich-Erzählers, haben den jungen Amos eines Tages mit in die Villa der al-Silwanis genommen. Nadschib Mamduch al-Silwani habe Staszek offiziell eingeladen, um sich dafür zu bedanken, dass Staszek seinen Sohn aus dem Gefängnis befreit habe (707-708). Während die Rudnickis sich mit Herrn Silwani und anderen Gästen unterhielten, sei der Ich-Erzähler zu anderen Kindern in den Garten gegangen, wo er zum ersten Mal mit einem arabischen Mädchen Kontakt aufgenommen habe (708-712). Der Ich-Erzähler verfällt dabei in einen nationalistischen Rausch, der schließlich dazu führt, dass er unabsichtlich den kleinen Bruder des Mädchens verletzt (723-727). Auch diese Szene werde ich in meiner Analyse ausführlicher beschreiben und interpretieren.

Es wird jedoch durch diese kurze Beschreibung deutlich, dass die al-Silwani Villa einerseits als prägender Ort für die nationale Identität des Ich-Erzählers betrachtet werden, da er hier zum ersten Mal bewusst in Kontakt mit Arabern tritt. Gleichzeitig endet dieser erste Kontakt in einem Desaster, an dem die nationale Identität des Ich-Erzählers einen großen Anteil hat.

Jahre nach diesem Ereignis, nach der Staatsgründung Israels, den dazugehörigen Kriegen und Enttäuschungen, dem Tod der Mutter und dem Bruch mit der Familie, beschließt der Ich-Erzähler „im Alter von vierzehneinhalb Jahren“ in den Kibbuz Hulda zu ziehen und seinen Nachnamen zu ändern (1007). Der Kibbuz habe für den jungen Ich-Erzähler einen Sehnsuchtsort repräsentiert, in dem ein „neuer, entschlossener Stamm von Pionierinnen und Pionieren“ herangewachsen sei – „kräftige junge Männer und junge Frauen, zu jeder harten Arbeit bereit, aber mit feinem Gespür und voller verhaltenem Gefühl“ (940). Genau so habe er auch werden wollen, um nicht wie seine Eltern zu werden und nicht wie „all die trostlosen gelehrten Flüchtlinge, die das jüdische Jerusalem bevölkerten“ (940).

Der Kibbuz sei von seinem Vater und Onkel Joseph daher stark abgelehnt worden. Für den Vater sei dies kein Ort gewesen, an dem sein Sohn sich entwickeln könne, da die Menschen dort „von durchschnittlichem Geistesniveau“ gewesen seien (1010). Onkel Joseph sei entsetzt gewesen über Amos' Entscheidung, da die Kibbuzim in seinen Augen „eine Bedrohung für den Geist der Nation, wenn nicht gar Zweigstellen Stalins“ gewesen seien (1020).

Diese Beschreibungen zeigen, dass der Kibbuz als prägender Ort betrachtet werden kann, da er für den Ich-Erzähler einen Sehnsuchtsort und einen Ort der Abgrenzung vom Elternhaus repräsentiert. Es ist außerdem ein Ort, an dem der Ich-Erzähler mit anderen politischen Ansichten konfrontiert wird (941-950). So habe Efraim, ein Genosse im Kibbuz,

ihn unter anderem darüber aufgeklärt, wie sehr die vertriebenen Araber unter der Politik Israels leiden (947-950).

Des Weiteren habe sich in Hulda die Hierarchie zwischen Vater und Sohn geändert. Als der Vater den Ich-Erzähler eines Tages im Kibbuz besuchte, seien beide nicht dazu fähig gewesen, ein Gespräch zustande zu bringen und es schien, als habe der Vater Angst vor seinem Sohn gehabt (1033-1044). In Hulda habe der Ich-Erzähler auch seine spätere Frau Nily kennengelernt und sie dort geheiratet (1039).

Dem Ich-Erzähler sei jedoch nach allen Versuchen, das Lesen, Philosophieren und Schreiben hinter sich zu lassen deutlich geworden, dass er ein Außenseiter im Kibbuz sei, und dass „keine Sonnenbräune der Welt“ ihn zu einem der kräftigen Genossen machen würde (1055). In einem leerstehenden Raum habe er heimlich und „beschämt, mit einem trüben Gefühl von Minderwertigkeit und Selbstverachtung“ wieder angefangen zu schreiben (1056). Der Ich-Erzähler vertieft sich im Kibbuz letztendlich wieder in die Literatur, anstatt ein sonnengebräunter Landarbeiter zu werden (1057).

Im Kibbuz habe der Ich-Erzähler Sherwood Andersons Roman *Winesburg, Ohio* (1919) gelesen, der ihn so stark inspiriert hat, dass er beschlossen habe, selbst zu schreiben (1066-1071). Der Roman habe ihm gezeigt, dass es in der Literatur nicht immer um große Helden gehen müsse, sondern dass auch seine Lebenswelt und die Menschen um ihn herum zum „Mittelpunkt des Universums“ werden können (1070). In gewisser Weise kann man den Kibbuz Hulda daher als den Ort betrachten, an dem die Entwicklung des Ich-Erzählers zum Schriftsteller begonnen hat.

Zusammengefasst kann man zwei Orte im Leben des Ich-Erzählers als besonders prägend deuten. Zum einen wird Amos als Kind stark vom jüdischen und intellektuellen Leben in Jerusalem, insbesondere vom Viertel Kerem Avraham und den Besuchen bei der

gebildeten und zionistischen Familie mit ihren politischen und literarischen Salonabenden beeinflusst. Darüber hinaus scheint der Kibbuz Hulda ein relevanter Ort für den Ich-Erzähler zu sein, da er dort beispielsweise mit anderen politischen Ansichten konfrontiert und sich seiner eigenen Identität bewusster wird. Er versteht, dass er niemals der kräftige, sonnengebräunte Genosse werden wird, der er sein wollte, um sich von seiner Familie abzugrenzen. Im Kibbuz beginnt er zu schreiben.

Tel Aviv ist für den Ich-Erzähler ein Sehnsuchtsort, der für ihn das Gegenteil vom ernsten Jerusalem symbolisiert und der ihn schon während seiner Kindheit fasziniert. Prägend sind außerdem verschiedene Ausflüge und Ereignisse außerhalb Kerem Avrahams, wie z.B. die Busfahrten mit Greta in die Einkaufsstraßen nahe des arabischem Jerusalems oder der Besuch der Villa der al-Silwanis, in der Ich-Erzähler unabsichtlich in einem Rausch von Nationalstolz ein arabisches Kind verletzt. An diesen Orten kommt Amos in Kontakt mit Menschen außerhalb der intellektuellen Gemeinschaft in seinem Heimatviertel.

3.3 Figuren und Begegnungen

Da es in dieser Masterarbeit um den Einfluss der kollektiven Identität des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses des Ich-Erzählers geht, sind vor allem die Familienmitglieder wichtige und prägende Figuren für Amos. Die Charakterisierungen der Familienmitglieder durch den Ich-Erzähler illustrieren, inwiefern und auf welche Weise sie sich mit dem Zionismus der europäischen Herkunft identifizieren.

Die Familie väterlicherseits, zu der Vater Arie Klausner, Opa Alexander Klausner und dessen Bruder „Onkel“ Joseph Klausner gehören, stamme laut Ich-Erzähler aus Litauen (93). Onkel Joseph und seine Frau Zippora seien schon 1919 nach der Russischen Revolution nach Jerusalem ausgewandert (152). Obwohl auch Opa Alexander und seine Frau Schlomit

„begeisterte Zionisten“ gewesen seien, seien sie erst 1933 aufgrund des mächtiger werdenden Antisemitismus mit ihrem Sohn Arie nach Jerusalem gekommen – zuvor sei ihnen Palästina zu „asiatisch“ erschienen (152). Ihr älterer Sohn David, Onkel des Ich-Erzählers, sei in Litauen geblieben und zusammen mit seiner Frau und seinem Kind von den Nazis ermordet worden (251-254).

Vater Arie Klausner habe Bücher geliebt und ungefähr siebzehn Sprachen lesen und elf sprechen können, alle davon mit russischem Akzent (9). Seine große Leidenschaft sei es gewesen, wann immer möglich, die Herleitung von hebräischen Wörtern zu erklären (65). So habe er beispielsweise einmal während des Frühstücks auf seiner typischen Art über den Orangensaft philosophiert: „Die Zitrusfrüchte sind der Stolz unseres Landes! In der ganzen Welt schätzt man heute die Jaffa-Orangen! Übrigens kommt der Name Jaffa ebenso wie der biblische Name Jafet vermutlich von dem Wort *jofi*, Schönheit, einem sehr alten Wort, das möglicherweise vom akkadischen *faja* abstammt, im Arabischen gibt es die Form *wafi*, und im Amharischen heißt es – meine ich – *tawafa*“ (457).

Der Vater des Ich-Erzählers habe der Ideologie der „Zionisten-Revisionisten um Jabotinsky“ nahegestanden, aber sei entfernt von ihren „Bomben und Gewehren“ gewesen (34). Pazifistische Ideale, wie die „sentimentale Brüderschaft zwischen Juden und Arabern und gänzlicher Verzicht auf den Traum von einem hebräischen Staat“, seien den Eltern jedoch „weltfremd, unterwürfig und weichlich-lavierend“ und „des Diasporalebens typisch“ vorgekommen (34).

Amos' Vater habe als Bibliothekar in der Nationalbibliothek gearbeitet und nachts Bücher über hebräische Literatur und die Geschichte der Weltliteratur geschrieben (35). Der Ich-Erzähler charakterisiert ihn als kultivierten, höflichen und schüchternen Bibliothekar, der Frauen die Tür aufhält, auf seine „wenigen“ Rechte besteht und stets bemüht ist, nett zu sein und Witze zu erzählen, die jedoch immer „etwas Angestregtes“ haben (35).

Auch bei den Literaturvorlieben des Vaters habe der Zionismus eine wichtige Rolle gespielt: „Das Shtetl mit allem, was dazu gehörte, und auch die Vertreter des Shtetl in der modernen Literatur, Bialik und Agnon“, seien ihm „peinlich“ gewesen (91). Er habe die Wiedergeburt der „Hebräer-Europäer“ gewollt, „hellhaarig, kräftig, braungebrannt, die an die Stelle der jüdischen Osteuropäer treten sollten (91). Das Jiddische sei ihm „zuwider“ gewesen, nur ein „Jargon“ (91).

Übernatürliches und übermäßig Sentimentales habe er verabscheut. So habe der Vater mit dem Ich-Erzähler nie über emotionale Themen geredet, weder über seine Kindheit, über die Liebe, das Leiden, über den Tod seines Bruders und den Tod der Mutter des Ich-Erzählers (173-174). Das einzige Mal, an dem der Ich-Erzähler seinen Vater weinen gesehen habe, sei am 29. November 1947 gewesen, in der Nacht, in der die UN-Generalversammlung die Gründung eines jüdischen Staates ermöglicht habe (789-791). In dieser Nacht habe der Vater auch das einzige Mal von den antisemitischen Erniedrigungen erzählt, unter denen er als Kind gelitten habe (789-790).

Nach dem Tod der Mutter hätten Vater und Sohn nur das Nötigste miteinander gesprochen und gelebt, wie „zwei Mieter, die sich eine Wohnung teilen“ (1011). Während dieser Zeit habe der Ich-Erzähler in den Kibbuz ziehen wollen – ein Wunsch, der von Anfang an vom Vater abgelehnt worden sei, da er für seinen Sohn eine intellektuelle Karriere, ähnlich der Onkel Josephs, vorgesehen habe (1008-1010).

Nicht nur die Namensänderung des Ich-Erzählers von Klausner in Oz habe den Vater verletzt, sondern auch die Tatsache, dass sein Sohn möglicherweise nicht in die Fußstapfen der Familie väterlicherseits treten und Professor werden würde (1008). Der Vater habe selbst davon geträumt, so wie sein Onkel Joseph zu werden, aber habe immer in seinem Schatten gestanden. Es sei eine „offene Wunde in der Seele“ des Vaters gewesen, dass er, obwohl er dazu fähig gewesen wäre, nie die Möglichkeit bekommen habe, Professor zu werden (297).

Onkel Joseph sei die große Autorität in der Familie gewesen. Es habe laut Ich-Erzähler eine Art Gesellschaftsordnung in der Familie gegeben: „Mutter und ich unterstehen Vater, Vater ist Staub unter Onkel Josephs Füßen, und Onkel Joseph selbst akzeptiert – trotz seiner entgegengesetzten Auffassungen – wie alle die Autorität Ben Gurions und der zionistischen Institutionen“ (573). Joseph sei 1949 außerdem zum Kandidaten der Cherut-Partei für das Amt des israelischen Staatspräsidenten nominiert worden, habe jedoch gegen Chaim Weizmann verloren (124). Der Ich-Erzähler habe den Onkel als Kind vor allem dafür bewundert, dass er einige hebräische Alltagswörter gebildet und in die Sprache eingeführt habe, wie z.B. „Eisberg“, „eintönig“ oder „Nashorn“ (148-149).

Schon während der Kindheit des Ich-Erzählers habe Onkel Joseph erwartet, dass Vater Arie und Mutter Fania dem kleinen Amos Seiten aus seinem Werk *Wenn eine Nation für ihre Freiheit kämpft* vorlesen würden (118). Zu seinen Geburtstagen habe der Ich-Erzähler jedes Jahr einen weiteren Band der *Enzyklopädie der Jugend* geschenkt bekommen, unter anderem mit einer persönlichen Widmung, dass er heranwachsen und „seinem Volk Ehre“ bereiten solle (132).

Bei den langen Monologen, die Onkel Joseph während der Salonabende gehalten habe, habe der Ich-Erzähler mit am Tisch gesessen. Joseph sei von einem Thema zum anderen gesprungen, von Herzls Reden zum Uganda-Plan, von seiner Einwanderung nach Israel zu den „Verbrechen des Bolschewismus“, von griechischer Philosophie zu den Anfängen hebräischer Universitäten, bis hin zum Friedensbund Brit Schalom, den er abgrundtief gehasst habe, da sich dieser Bund für ein Abkommen mit den Arabern eingesetzt habe (135). Bei jedem Thema habe Joseph seinen Zuhörern zwei gegnerische Lager vorgestellt (136).

Deutlich wird dies in seiner Meinung zur Rolle der Literatur, die auch der des Vaters ähnelt. Der Bedarf an „weinerlicher“ Literatur sei laut Joseph gestillt gewesen, man habe in Israel eine neue Literatur gebraucht, „deren Protagonisten aktive, nicht passive Männer- und

Frauentypen“ seien (142). Er habe gefordert: „Hebräische und europäische literarische Helden brauchen wir jetzt in unserem Land, nicht länger die Heiratsvermittler, Spaßmacher, Fürsprecher, Gemeindevorsteher und Bettler aus der Diasporafolklore (143).

Auch Mutter Fania habe Literatur geliebt, acht Sprachen lesen und fünf davon sprechen können (9). Sie habe in Jerusalem Privatstunden für Schüler gegeben, die sich auf ihre Prüfungen in Geschichte und Literatur vorbereiteten (34). Ihre Familie stamme aus dem polnisch/ukrainischen Ort Rowno, in dem sie als Kind zusammen mit ihren zwei Schwestern Sonja und Chaja eine zionistisch-säkulare Schule besucht habe (346-347). Später sei sie zum Studieren nach Prag geschickt worden, da polnische Universitäten für Juden verschlossen gewesen seien (423).

In der Schule in Rowno sei die Mutter ständig auf die Auswanderung nach Palästina vorbereitet worden. Man habe dort hebräische Zeitungen gelesen, Lieder über Israel gesungen, Uniformen und Fahnen genäht, und alle Jugendlichen hätten nur ungeduldig darauf gewartet überzusiedeln (434). Fantias Schwester Sonia habe jedoch berichtet, dass man bei ihrer Ankunft in Palästina gesehen habe, dass Fania sich nicht wohl gefühlt habe und „sehr blaß und noch stiller als sonst“ gewirkt habe (447).

Es habe ein „Schleier von verträumter Wehmut, unterdrückten Gefühlen und romantischen Qualen“ über der Mutter und ihren Freundinnen aus Rowno gelegen (473). Laut dem Ich-Erzähler habe seine Mutter ihre Heimatstadt nie hinter sich lassen können. Sie sei „in der Geborgenheit und im Bann eines schleierumhüllten Schönheitsideals“ und als „schöne und zarte Müllerstochter“ in einem Herrenhaus mit Obstgarten, Dienstmädchen und Köchin aufgewachsen (484). In Kerem Avraham, in der engen und „modrigen“ Erdgeschosswohnung, „zwischen Blechwannen und eingelegten Gurken und der in einem rostigen Olivenkanister dahinsiechenden Geranie, den ganzen Tag eingehüllt von Kohl-, Wäsche- und Kochfischgeruch und dem Gestank getrockneten Urins“, sei sie erloschen (485).

Hinzu komme, dass Mutter Fania laut Sonia im Herzen immer etwas anarchisch gewesen sei, was sie bei den Klausners jedoch nie zeigen durfte (415). Der Ich-Erzähler habe vermutet, dass sich die Hoffnungen, mit denen seine Mutter nach Israel gekommen sei, nicht erfüllt hätten. Sie habe wahrscheinlich von einem Leben als „empfindsame, gebildete“ Lehrerin geträumt, die Gedichte und Erzählungen schreiben, Seelenverwandte finden, und Beziehungen zu „feinsinnigen Künstlern“ anknüpfen würde (562).

Über Jahre hinweg habe sich der Zustand der Mutter verschlechtert, es habe sich eine Zerstretheit in ihr eingeschlichen und sie habe aufgehört Privatstunden zu geben (870). Sie habe unter regelmäßigen Kopfschmerzattacken und Grippe gelitten (874). Hinzu sei Schlaflosigkeit gekommen und sie habe immer mehr Tabletten nehmen müssen, während sie von morgens bis nachts in eine Decke gehüllt auf einem Stuhl vor einem Fenster gesessen und hinausgeschaut habe – die Ärzte hätten nicht herausgefunden, was sie genau gehabt habe (882-884).

An ihrem Todestag habe sie sich bei ihren Schwestern in Tel Aviv befunden. Ein Facharzt habe nichts außer Schlaflosigkeit bei ihr feststellen können und ihr empfohlen, täglich ein bis zwei Stunden an der frischen Luft spazieren zu gehen (1152-1153). Sie sei dieser Empfehlung gefolgt und in verwirrtem Zustand, „ganz verfroren und durchnäßt“ zurückgekehrt (1158-1159). Nachts sei sie in ihren Kleidern schlafen gegangen, habe Tee mit ihren Schlaftabletten getrunken, sich morgens erbrochen und sei wieder eingeschlafen (1161-1162). Danach sei sie nicht mehr erwacht.

Nicht nur die Krankheit und die Enttäuschung von der Lebensrealität in Israel charakterisieren die Mutter. Die Beziehung zwischen Mutter Fania und dem Ich-Erzähler sei vor allem durch Märchengeschichten geprägt gewesen. Die Mutter habe Amos merkwürdige, „dunstverschleierte“ Geschichten erzählt (318). Geschichten, die nicht am Anfang beginnen und nicht am Schluss enden würden. Sie hätten Amos als Kind erstaunen und erschauern

lassen (319). Es seien Geschichten über uralte Greise hinter hohen Bergen, tiefen Flüssen oder entlegenen Dörfern gewesen, die den jungen Ich-Erzähler in eine Fantasiewelt fernab Kerem Avrahams geführt hätten (318-321).

Zwei weitere Familienmitglieder, zu denen der Ich-Erzähler in seiner Kindheit viel Kontakt hat, sind Großvater Alexander und Großmutter Schlomit. Wie schon erwähnt, sei ihnen Palästina vor der Einreise zu asiatisch, aber auch „zu primitiv, zu rückständig“ und „bar aller Hygiene und Kultur“ vorgekommen (241). Vor allem für Schlomit seien die hygienischen Umstände in Jerusalem ein Schock gewesen. Sie habe bei ihrer Ankunft geurteilt: „Die Levante ist voller Mikroben“ (80). Sie habe sich in einem Dauerkrieg mit Mikroben befunden und ihr Leben lang täglich die Wohnung desinfiziert, Obst und Gemüse abgekocht, nach jeder Mahlzeit das Geschirr gekocht und drei „kochendheiße“ Bäder am Tag genommen, um alle Mikroben abzutöten (81-82). Laut Ich-Erzähler habe der Orient, „seine Farben, und Gerüche“, die Großmutter und andere Einwanderer und Flüchtlinge aus „herbstlich-grauen“ osteuropäischen Shtetls so erschrocken, dass sie sich ein Ghetto eingerichtet hätten, um sich vor diesen Bedrohungen zu schützen (83).

Großvater Alexander habe sich von der Welt unverstanden gefühlt und es geliebt, „sein leidenschaftliches und einsames Herz“ mit einem Schluck Likör zu stärken (197). Er sei leicht in Rage zu versetzen gewesen, aber auch leicht zu besänftigen (198). Er sei ein nationalbewusster Mann mit einer Vorliebe für Militär, Siege und Eroberungen gewesen und habe eine Schwäche für das „Erhabene, Mächtige und Glanzvolle – Militäruniformen, Trompeten, Flaggen, in der Sonne blinkende Lanzen, Königsschlösser und Wappenschilder“ gehabt (200).

Nachts, bei einem Glas Likör, habe Alexander gefühlvolle Gedichte in russischer Sprache verfasst, darunter „Lobeslieder zu Ehren Seew Jabotinskys, Menachem Begins und seines berühmten Bruders, Onkel Joseph, sowie Zorneslieder gegen die Deutschen, die

Araber, die Briten und all die anderen Judenhasser“ (200). Außerdem habe er über die „Herrlichkeit der hebräischen Sprache“ und den „Zauber“ Jerusalems geschrieben – nicht den der „ärmlichen, staubigen, stickigheißen und fanatischen Stadt, sondern des von Myrrhe und Weihrauch umwehten Jerusalem, in dem über jedem Platz ein Engel Gottes schwebt“ (214-215). Dieses romantisierte Bild Jerusalems sei für den Großvater das wirkliche Jerusalem gewesen (215). Er habe auf Russisch geschrieben, da er auf dieser Sprache rechne, verfluche und träume.

Neben den Familienmitgliedern des Ich-Erzählers möchte ich noch auf einige für die Analyse relevante Begegnungen mit anderen Figuren im Roman eingehen. Zum einen kann man Mora-Zelda, Amos‘ Lehrerin während der zweiten Klasse einer kleinen Privatschule, als eine besondere Person im Leben des jungen Ich-Erzählers betrachten. Alle Kinder seien von ihr fasziniert gewesen, da sie sich in einem außergewöhnlichen Hebräisch ausgedrückt habe – so seien Kinder, die etwas Schlaues im Unterricht gesagt haben, beispielsweise „lichtüberflutete“ Kinder gewesen (634).

Für den Ich-Erzähler sei Mora-Zelda die erste Liebe gewesen (638). Er habe zu dem Zeitpunkt verstanden, dass dies keine Liebe wie zwischen Erwachsenen gewesen sei und sich für seine Gefühle zur Klassenlehrerin so sehr geschämt, dass er auf eine andere Schule gehen wollte (639-640). Tatsächlich hätten die Eltern den Ich-Erzähler anschließend auf eine öffentliche Schule geschickt, aber in den Sommerferien vor dem Schulbeginn habe Amos jeden Tag um sieben Uhr morgens Mora-Zelda zuhause besucht (642-643).

Zusammen hätten sie einige Hausarbeiten erledigt und sich danach in den Hinterhof gesetzt, wo Mora-Zelda dem Ich-Erzähler chassidische Geschichten, rabbinische Legenden und „obskure Erzählungen über heilige Kabbalisten“ erzählt habe (645-646). Alles, was Mora-Zelda gesagt habe, habe Amos fasziniert. Er sei ein „Wörterkind“ gewesen, habe von morgens bis abends Vorträge gehalten, denen niemand zugehört habe; die anderen Kinder

hätten ihn nicht verstanden – nur Mora-Zelda habe ihm ernsthaft zugehört (651). Er habe ihr auch seine selbstgeschriebenen Gedichte gezeigt, die sie verbessert habe (653). Mora-Zelda habe dem Ich-Erzähler über die verschiedenen Klänge von Wörtern aufgeklärt und ihm ein Hebräisch erschlossen, das er vorher noch nie gehört habe, weder bei den Klausners, noch in Büchern – ein seltsames, „anarchisches“, „alle Gesetze brechendes“ Hebräisch (653-654).

Das Umfeld habe sich über Amos' Faszination für Mora-Zelda lustig gemacht (656). Zu Beginn des neuen Schuljahres habe er aufgehört sie zu besuchen. Erst später habe der Ich-Erzähler herausgefunden, dass sie eine berühmte Dichterin gewesen sei (655). Man kann Mora-Zelda als prägende Person für den Ich-Erzähler betrachten, da sie für ihn eine Bezugsperson außerhalb des Elternhauses ist.

Weitere erwähnenswerte Figuren sind Greta, die Nachbarin, die den Ich-Erzähler mit in die Einkaufsstraßen nimmt, der arabische Mann, der Amos aus der Hundehütte rettet, Aischa und Awwad, die beiden arabischen Kinder im Garten der al-Silwanis und Efraim, Amos' Genosse im Kibbuz Hulda. Die Kontaktmomente zwischen ihnen und dem Ich-Erzähler wurden schon unter *Settings* besprochen. Der Ich-Erzähler charakterisiert diese Figuren nicht ausführlich. Nichtsdestotrotz kann man die Begegnungen zwischen dem Ich-Erzähler und diesen Figuren als relevant für die Analyse betrachten. In diesen Begegnungen kann nämlich deutlich werden, wie sich die kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in seinem von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus kennenlernt, auf seinen Umgang mit Außenstehenden auswirkt.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass alle Familienmitglieder des Ich-Erzählers aus Osteuropa stammen und überzeugte Zionisten sind. Die Identifizierung mit der europäischen Heimat und die Faszination für den Zionismus und das Land Israel scheinen jedoch bei den verschiedenen Figuren unterschiedlich ausgeprägt zu sein. Onkel Joseph und Vater Arie philosophieren leidenschaftlich über politische Themen und geben sich dem

Traum eines eigenen jüdischen Staates völlig hin. Beide vertreten die Meinung, dass dieser Staat auch eine neue, hebräische Literatur brauche, mit starken aktiven „Hebräer-Europäern“ als Helden. Zu dem zionistischen Weltbild Onkel Josephs und Vater Aries gehört auch die Ablehnung der früheren, jüdischen Diasporaliteratur und Vergangenheit. Darüber hinaus wünscht sich der Vater für den Ich-Erzähler, dass dieser eine ähnliche Karriere wie Onkel Joseph einschlägt und Professor wird.

Mutter Fania wurde schon als Kind in einer zionistischen Schule für die Auswanderung nach Israel vorbereitet. Die Lebensumstände in Israel werden für sie jedoch zur Enttäuschung. Sie schottet sich gedanklich ab, schwelgt in den Erinnerungen an Rowno und wird krank. Mit Amos teilt sie düstere, eskapistische Märchengeschichten über Riesen hinter hohen Bergen oder tiefen Flüssen.

Auch Großvater Alexander und Großmutter Schlomit werden von dem Ich-Erzähler als überzeugte Zionisten beschrieben, die ihre europäische Identität jedoch nicht komplett hinter sich lassen, bzw. Schwierigkeiten haben, sich in Israel zuhause zu fühlen. Beiden erscheint ihr neues Land „zu asiatisch“ und unhygienisch. Schlomit verfällt darum in einen Desinfektionswahn. Die zionistische Identität des Großvaters wird durch seine Gedichte über zionistische Politiker und über das Jerusalem seiner Träume betont. Diese schreibt er jedoch nicht auf Hebräisch, sondern auf seiner Muttersprache Russisch.

Außerhalb der Familie repräsentiert die Lehrerin Mora-Zelda eine Zufluchtsperson für den Ich-Erzähler. Sie hört ihm zu und eröffnet ihm ein anderes, mysteriöses Hebräisch. Die Begegnungen mit weiteren Figuren außerhalb der Familie, wie mit Greta, den Arabern und Efraim aus dem Kibbuz sind prägend, da sie den Ich-Erzähler in Kontakt mit anderen kollektiven Identitäten bringen. Außerdem wird dabei deutlich, wie sich die politische Prägung seines Elternhauses im Umgang mit anderen äußert.

4. Analyse der Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers

Nachdem der theoretische Rahmen besprochen und die Welt des Ich-Erzählers in Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* beschrieben wurden, möchte ich mit der Analyse relevanter Textpassagen beginnen, um die Hauptfrage dieser Masterarbeit zu beantworten. Diese lautet: „Auf welche Art beeinflusst die kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in Amos Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* durch das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus kennenlernt, die Entwicklung seiner eigenen Identität als Israeli?“

Wie schon in der Einleitung erwähnt, werde ich diese Frage durch ein Close-Reading des Romans beantworten. Dafür werde ich relevante Textpassagen mithilfe der Konzepte zur individuellen und kollektiven Identität aus den Texten von Todorov, Kretzschmar, Assmann und Trousdale analysieren und interpretieren.

4.1 Der politische und zionistische Einfluss des Kollektivs

Die Beschreibung der Welt des Ich-Erzählers hat gezeigt, dass sich seine Familienmitglieder in unterschiedlicher Ausprägung mit dem Zionismus und der europäischen Herkunft identifizieren. Diese Beobachtung schließt an Todorovs Argument an, dass kollektive Identität nicht eindimensional sei, und dass Kulturen keine „monolithischen Inseln, sondern Schwemmland“ seien (Todorov 77). Außerdem würde sich die individuelle Identität aus dem Aufeinandertreffen vieler kollektiver Identitäten in ein und derselben Person entwickeln. So wird beispielsweise Mutter Fania's Zugehörigkeit zur vom Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität auch von anderen kulturellen Zugehörigkeiten beeinflusst – sie kommt aus Rowno, hat dort zu einer wohlhabenden Klasse gehört, hat in Prag studiert, etc.

Es ist daher schwierig, das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus als eine eindimensionale Kultur zu betrachten. Trotzdem entstehen innerhalb der Komplexität dieser kollektiven Identität bestimmte Werte und Lebensweisen, die der Ich-Erzähler in seinem Elternhaus kennenlernt, und die die Entwicklung seiner Identität als Israeli beeinflussen.

Laut Todorov werde der Mensch in eine bereits existierende Kultur hineingeboren und übernehme dabei deren Lebensweisen, die später einen Teil der inneren Welt eines Menschen ausmachen würden (76). Dies kann man bei dem Ich-Erzähler deutlich beobachten. Seine ganze Kindheit über sei er ein „geschichtsbesessener Junge“ gewesen und er habe es geliebt, aus gewöhnlichen Gegenständen Kriegsschauplätze zu bauen (Oz 58). Leere Eierbecher haben bei ihm ein „Befestigungssystem, einen U-Boot Verband oder eine Gipfelkonferenz der Großmächte in Jalta“ darstellen können (58). Während sein Vater auf einer großen Wandkarte von Europa die Kriegsschauplätze mit Fähnchen und Farben markiert habe, habe er seine eigenen imaginären Kriege geführt:

So kam ich auf die Idee, die Fehler früherer Feldherren zu korrigieren. Ich ließ den großen jüdischen Aufstand gegen die Römer erneut aufleben, rettete Jerusalem vor der Zerstörung durch Titus' Legionen, trug den Kampf auf den Boden des Feindes, führte Bar Kochbas Divisionen bis vor die Mauern Roms, nahm im Sturm das Kolosseum und hißte die hebräische Flagge auf dem Kapitol. Zu diesem Zweck versetzte ich die Jüdische Brigade der britischen Armee in die Ära des Zweiten Tempels und genoß die Verwüstung, die ein paar Maschinengewehre unter all den grandiosen Legionen von Hadrian und Titus, ausgelöscht sei ihr Name, anrichteten. Ein leichtes Flugzeug, eine einzige Piper, zwang das ganze selbstherrliche Römische Imperium in die Knie. Den verzweifelten Kampf der Verteidiger Massadas verwandelte ich mit Hilfe eines Mörsers und einiger Handgranaten in einen durchschlagenden jüdischen Sieg (58-59).

Die Faszination für Krieg und Geschichte und die Fantasien über „jüdische Siege“ und das Hissen der hebräischen Flagge in dieser Textpassage können als der Einfluss der zionistischen Ideologie des Elternhauses gedeutet werden. Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, kommt der Ich-Erzähler damit unter anderem durch Vater Aries leidenschaftliche Plädoyers für neue hebräische Literatur, Onkel Josephs intellektuelle Salonabende, politische Monologe und den zionistischen Büchern und Gedichten, die in der Familie geschrieben werden, in Kontakt. Der junge Ich-Erzähler übernimmt hier also die zionistischen Ideen der kollektiven Identität, die er durch sein Elternhaus kennenlernt. Diese machen folglich einen Teil seiner inneren Welt aus.

Neben seinen imaginären zionistischen Kriegsspielen hat der Ich-Erzähler auch in anderer Hinsicht die zionistische Lebensweise seines Elternhauses übernommen. Er habe sich wie ein Erwachsener verhalten und sei mit neun Jahren schon „leidenschaftlicher Zeitungsleser“, „begieriger Nachrichtenkonsument“, „debattierfreudiger Kommentator“ und „militärpolitischer Experte“ gewesen (739). Er habe Reden ausgearbeitet, die die Araber zu „Einsicht und völliger Aussöhnung und zu Bitte um Verzeihung“ bringen würden und in Gedanken „mit Downing Street, dem Weißen Haus, mit dem Papst in Rom, mit Stalin und mit den arabischen Herrschern“ verhandelt (739-740). Außerdem habe er zionistische Gedichte geschrieben, unter anderem über hebräische Brigaden und Untergrundkämpfer (652-653).

Diese verschiedenen Passagen erwecken den Eindruck, als habe der Ich-Erzähler die Lebensweise der kollektiven Identität, die er in seinem Elternhaus kennenlernt, so weit übernommen, dass er selbst seinen Beschreibungen von Vater Arie und Onkel Joseph ähnelt. Die individuelle Identität des Ich-Erzählers kann man daher mit Assmanns „Inklusions-Identität“ in Verbindung bringen, bei der die individuelle Identität auf der Übereinstimmung oder Überbietung von bestimmten Rollen, Verhaltensnormen und Erwartungshaltungen in einer Kultur basiert (Identität 215). Man kann im Falle des Ich-Erzählers womöglich von

einer Überbietung der Rollen sprechen, da er sich schon als Kind so intensiv und überzeugt wie die Erwachsenen in seinem Elternhaus mit den Ideen des Zionismus auseinandersetzt.

Laut Todorov erweitert sich der Kreis der lokalen kollektiven Identität, sobald Kinder in die Schule gehen und über die Geschichte des Landes, literarische Werke, etc., lernen würden und vorgegebenes Wissen erwerben würden, das zum kollektiven Gedächtnis gehöre (Todorov 76). Diese Bezugspunkte würden gemeinsame Codes und die „wesentliche Kultur“ schaffen, mit der man die Welt begreife (77). Das Wissen des jungen Ich-Erzählers über Kriegsgeschichte, die jüdische Geschichte, Stalin oder Orte wie Downing Street suggerieren jedoch, dass dieser Schritt schon im Elternhaus des Ich-Erzählers mit der Übernahme der Lebensweise zusammenfällt.

Der Ich-Erzähler erlernt schon durch das Elternhaus bestimmte Codes und eine „wesentliche Kultur“, die seine Wahrnehmung der Welt strukturieren. Er lernt unter anderem hebräische Literatur, jüdische Geschichte und die Grundideen des Zionismus kennen – durch das Elternhaus vorgegebenes Wissen, das zum kollektiven Gedächtnis der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität gehört. Hinzu kommt, dass die Eltern die Schule für den Ich-Erzähler auswählen. Bei der Schulauswahl setzt sich Vater Arie durch, der den Ich-Erzähler auf die national-religiöse Tachkemoni-Schule schicken will, anstatt auf eine linke Schule für Arbeiterkinder (Oz 642-643).

Zwar sei der Vater nicht religiös gewesen, aber er habe die „rote Flut“ der Arbeiterschule als eine größere Gefahr für seinen Sohn empfunden (631-632). Man kann die Schulauswahl daher als eine Möglichkeit für den Vater betrachten, auch außerhalb der eigenen Reichweite den Ich-Erzähler mit Wissen zu beeinflussen, das dem kollektiven Gedächtnis der eigenen Kultur nahesteht.

Die Tatsache, dass die kulturellen Bezugspunkte der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, innerhalb der Familie kommuniziert werden, ähnelt einer Beobachtung Kretzschmars bezüglich der palästinensischen Kultur. In der palästinensischen Kultur sei das kommunikative Gedächtnis eng mit dem kulturellen Gedächtnis verbunden – der Bezugspunkt des kollektiven, „alltagsfernen“ Gedächtnisses, die Nakba, werde durch die mündlich weitergegebenen „alltagsnahen“ Erinnerungen erhalten und bewusst als Auftrag vermittelt (Kretzschmar 53-54).

Diese Kritik Kretzschmars an der strengen Trennung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis wird auch durch das Verschmelzen der beiden Gedächtnisse innerhalb der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers unterstrichen. So wie das Narrativ der Nakba bei den Palästinensern immer wieder neu kommuniziert und verbal thematisiert werden müsse, um seine Relevanz und Bedeutung für das Kollektiv und den Einzelnen zu behalten, wird in Oz' Roman das Narrativ der Verfolgung der Juden und damit das des Anspruches auf einen eigenen Staat immer wieder neu kommuniziert und thematisiert (45-55).

Ein deutliches Beispiel für die direkte mündliche Weitergabe dieses Narrativs ist eine Erinnerung des Ich-Erzählers. Sein Vater habe ihm als Kind die Grundlagen des Zionismus beigebracht und erklärt: „In der Diaspora hatten die Juden ein schweres Leben, hier im Land Israel haben wir es noch nicht leicht, aber bald wird der hebräische Staat entstehen, und alles wird gut und voller neuer Kraft sein. Die ganze Welt wird noch staunen über das, was das jüdische Volk hier erschafft“ (Oz 566). Der Vater gibt in diesem Beispiel den kulturellen Bezugspunkt der Judenverfolgung und der zionistischen Vision eines eigenen jüdischen Staates mündlich an Amos weiter. Das Beispiel demonstriert gleichzeitig die Begründung

nationaler Identität auf einer mythisierten Vision, wie es für das 19. und 20. Jahrhundert laut Assmann typisch gewesen sei (Identität 220).

Dieses Narrativ gehört im Falle der Familie des Ich-Erzählers jedoch nicht nur zum kulturellen Gedächtnis. Seine Familie hat die Verfolgung und das harte Leben in der Diaspora selbst erlebt, wie schon im vorherigen Kapitel beschrieben. Es geht im Fall dieser Textpassage also nicht nur um den Erhalt und die Bedeutung des Narrativs für das Kollektiv, sondern auch um die intergenerationelle Weitergabe von Erinnerungen. Durch diese Weitergabe entsteht die von Kretzschmar erwähnte Erinnerungsbasis, die sowohl als Verbindung innerhalb der Generationen als auch als Verbindungsglied mit der kollektiven Identität und als Bestandteil der individuellen Identitätskonstruktion dient (Kretzschmar 51).

Amos, der die Verfolgung selbst nicht erlebt hat, kann durch die mündlichen Erzählungen am kollektiven Gedächtnis bzw. Familiengedächtnis teilhaben. Dass die kollektive Erinnerungsbasis auch die individuelle Identitätskonstruktion des Ich-Erzählers beeinflusst, wird unter anderem durch seine Kriegsspiele und Gedichte deutlich, bei denen die Judenverfolgung und das Recht auf einen jüdischen Staat immer wieder thematisiert werden. Hierdurch wird Kretzschmars Argument unterstrichen, dass Elemente der Familiengeschichte als eine Art Erbe weitergeben werden, die als Rahmung oder Hintergrund der individuellen Lebensgeschichte benutzt werden.

Das Erbe rahmt den Alltag des Ich-Erzählers durchgehend. So habe unter anderem der Roman *20.000 Meilen unter den Meeren* seine „zionistische Saite“ berührt:

Die Welt verfolgte uns ohne Unterlaß und tat uns immer nur unrecht. Deshalb hatten wir uns erhoben und waren fortgegangen, um eine kleine selbstständige Luftblase für uns zu schaffen und in ihr ein Leben in Reinheit und Freiheit zu führen, fern der Grausamkeit unserer Verfolger. Aber, genau wie Kapitän Nemo, würden auch wir

nicht länger Oper sein, sondern dank unseres genialen Schöpfergeistes unsere »Nautilus« mit hocheffizienten Todesstrahlen ausrüsten. Kein Mensch auf Erden würde es noch wagen zu versuchen, uns etwas anzutun. Unser langer Arm würde im Fall des Falles bis ans Ende der Welt reichen (Oz 995-996).

In dieser Reflexion des Ich-Erzählers kann man die von Kretschmar besprochenen Einflüsse der intergenerationellen Erinnerungsbasis erkennen. Einerseits wird das durch das Elternhaus weitergegebene Narrativ der Judenverfolgung und des damit zusammenhängenden Rechts auf einen eigenen Staat wiederholt und aufrechterhalten. Außerdem benutzt der Ich-Erzähler die Erinnerungen als Verbindungsglied mit der kollektiven Identität, indem er von „uns“ spricht, anstatt von Vorfahren oder von Juden im Allgemeinen. Darüber hinaus illustriert diese Passage, dass sich der Ich-Erzähler mit dem Narrativ identifiziert und dass er es als Bestandteil seiner eigenen Lebensgeschichte wahrnimmt.

Im Fall der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, gibt es eine Besonderheit. Die Erinnerungen und das Narrativ werden nicht nur mündlich kommuniziert, sondern auch schriftlich ausgearbeitet. In gewisser Weise kann man vor allem Onkel Joseph, der Bücher über das Judentum und den Zionismus schreibt, als Teil des kulturellen Gedächtnisses der kollektiven Identität betrachten – eventuell sogar als eine Figur, die das kulturelle Gedächtnis bestimmt und steuert. Diese Deutung betont nochmal die Beobachtung, dass das kommunikative und kulturelle Gedächtnis im Elternhaus miteinander verschmelzen.

Die Textbeispiele illustrieren, dass die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität die Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers durch die intergenerationelle Weitergabe von Erinnerungen und dem im kollektiven Gedächtnis vorherrschenden Narrativ der Judenverfolgung stark prägen. Laut Kretschmar könne eine traumatische Erinnerungsbasis Konsequenzen für die nachfolgenden Generationen

haben (Kretzschmar 52). Sie könnten sich von dem Trauma der älteren Generation abgrenzen, es unbewusst übernehmen oder auf angepasste Weise auf die gegenwärtige Lebenssituation übertragen. Die analysierten Textpassagen zeigen deutlich, dass der Ich-Erzähler das Trauma übernimmt, sich in extremer Weise damit identifiziert und auf seine gegenwärtige Situation überträgt.

Amos' Identifizierung mit dem Trauma ähnelt dem Beispiel von Kretzschmars palästinensischen Interviewpartnern, für die das Trauma der Nakba auch in der dritten Generation noch im Bewusstsein aktuell sei (53). Das forcierte Konservieren des Traumas würde auch bei ihnen Unrechtsbewusstsein und Widerstand aufrechterhalten.

Was den Roman betrifft, ist es wichtig daran zu erinnern, dass sich die Handlung größtenteils in den 1940er Jahren abspielt und der Staat Israel zu Beginn der Erzählung noch nicht existiert. Hinzu kommt, dass der Ich-Erzähler und seine Familie nach der Entstehung Israels den Krieg zwischen den Israelis und Palästinensern miterleben (Oz 788). Der Ich-Erzähler verliert in diesem Krieg ihm nahestehende Menschen, wie z.B. Tante Greta (510). Er und seine Familie sind in manchen Zeiten also Gefahren und Konflikten ausgesetzt, in denen das Narrativ des Rechts auf einen jüdischen Staat bedroht wird. Das Trauma der Judenverfolgung wird für den Ich-Erzähler daher nicht nur durch die intergenerationelle Weitergabe von Erinnerungen innerhalb des Kollektivs aufrechterhalten. Er erlebt die Bedrohung teilweise selbst.

Nichtsdestotrotz demonstrieren die analysierten Textpassagen über die Geschichtsbesessenheit, Kriegsspiele, Zionismus-Erklärungen des Vaters, etc., dass die israelische Identität des Ich-Erzählers vor allem durch die Übernahme der Lebensweise und des Familiengedächtnisses des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhauses beeinflusst wird.

Ein anderer wichtiger Faktor für die kollektive Identitätsbildung sei die Zugehörigkeit zu „Wir-Gruppen“ und die Abgrenzung von anderen Gruppen (Kretzschmar 56). Dass es innerhalb der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität Abgrenzungen von anderen Gruppen gibt, suggeriert unter anderem der schon erwähnte Wunsch des Vaters und Onkel Josephs nach einer neuen hebräischen Literatur mit europäischen literarischen Helden, die sich von der des Shtetls und der Diasporafolklore entfernt (Oz 143).

Darüber hinaus kann man den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern im Roman im Allgemeinen als eine Abgrenzung voneinander betrachten. Laut Kretzschmar sei Abgrenzung vom Anderen für die palästinensische „Eigendefinition“ prägend, und trage zu „wechselseitigen Feindbildperzeption und Identitätsbildung“ bei (Kretzschmar 56-57). Dies ist auch in der Familie des Ich-Erzählers zu beobachten. Als Erwachsener habe der Ich-Erzähler mit Großvater Alexander ein Gespräch über den Sechstagekrieg geführt. Darin habe der Großvater vorgeschlagen, dass die Völker der Welt Israel helfen sollten, „alle Araber der Levante »in allen Ehren, ohne ihnen auch nur ein Haar zu krümmen, ohne ihnen auch nur ein Huhn zu rauben«, in ihre historische Heimat zurückzuführen, die er »Saudi-Arabia« nannte: »Wie wir Juden jetzt in unser Heimatland zurückkehren, so haben auch sie es verdient, in Ehren heimzukehren, nach Saudi-Arabia, von wo sie alle hergekommen sind.«“ (Oz 239).

Der Großvater äußert sich in diesen Zitaten zwar in freundlichem Ton, aber bekräftigt trotzdem die Abgrenzung zu den Arabern, indem er sich für ihre „Zurückführung“ nach Saudi-Arabien ausspricht. Die Abgrenzung wird auch durch die Wiederholung der zionistischen Vision betont, dass die Juden ein Recht auf den Staat Israel haben. In gewisser Weise überträgt der Großvater das in seinem Kollektiv vorherrschende Narrativ auf die Araber – sie sollten es den Juden nachmachen und in ihre vermeintliche Heimat zurückkehren.

Die Tatsache, dass der Großvater Israel als Heimatland der Juden und Saudi-Arabien als Heimatland der Araber betrachtet, lässt sich mit einigen Aspekten aus Todorovs Theorie verbinden. Mitglieder einer kollektiven Identität würden glauben, dass ihre Kultur einen „inneren Kern“ habe (Todorov 80). Die Ansicht des Großvaters und der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, dass Israel das Heimatland der Juden sei, kann man als so einen vermeintlichen inneren Kern der Kultur betrachten. Diesem Kern oder Narrativ zufolge kann Israel/Palästina daher nicht das Heimatland von anderen Gruppen sein.

Dadurch wird deutlich, dass die Vorstellungen, die Mitglieder einer kollektiven Identität von ihrer Kultur haben, immer Produkte einer Konstruktion sind (81). Durch die Auswahl von bestimmten Elementen dieser Kultur werde ein teilweise fiktives und nicht realitätsgetreues Weltbild konstruiert. Die Rangfolge der Elemente würde durch Konflikte mit anderen Kulturen entstehen oder sich verändern (82). Im Zitat des Großvaters wird das Element der Religion in den Vordergrund gestellt und als Grund genutzt, sich von den Arabern abzugrenzen, bzw. sie „zurückzuführen“. Es entsteht der Eindruck, dass im von der Rangfolge beeinflussten und teilweise fiktiven Weltbild des Großvaters, Saudi-Arabien als Heimat der Araber betrachtet wird.

An dieser Stelle erkennt man eine weitere von Todorov besprochene Problematik von kollektiver Identität. Es sei eine Tatsache, dass Staaten und Kulturen nicht zusammenfallen – nationalistische Bewegungen würden jedoch aufgrund von ausgewählten Elementen andere Kulturen zur Wahl zwischen Assimilation oder Vertreibung zwingen (93). In seiner Theorie benennt Todorov dabei explizit den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern als ein Beispiel hierfür (94). Das „Zurückführen“ im Zitat des Großvaters kann man als einen Euphemismus für Vertreibung interpretieren.

Nicht nur in politischen Diskussionen oder Ansichten zur Literatur wird die Zugehörigkeit zu einer „Wir-Gruppe“ in der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers betont. An einem Sommerabend in der Kindheit des Ich-Erzählers seien die Großeltern zu Besuch gekommen. Großmutter Schlomit habe bei der Ankunft das auffällige Jackett ihres Sohnes Arie kritisiert: „Aber wirklich, das ist doch derartig billig, Lonja! Wo hast du diesen Fetzen denn gefunden? In Jaffa? Bei den Arabern?“ (Oz 865). Dann habe sie hinzugefügt: „Nur in den kleinsten Shtetls, wo Kultur kaum mehr als ein Gerücht war, hat man vielleicht so etwas manchmal getragen!“ (865).

Hier entsteht der Eindruck, dass auch in gewöhnlichen Alltagssituationen eine Abgrenzung von anderen Gruppen stattfindet. Großmutter Schlomits Kritik an Aries Jackett suggeriert, dass in der Kultur, zu der sie und Arie gehören, ein anderer Modegeschmack gelte als bei den Arabern oder im Shtetl und grenzt sich so von diesen Gruppen ab. Gleichzeitig wertet sie mit ihren Kommentaren deren Modestil ab, indem sie das Jackett als „Fetzen“ oder als kulturlos bezeichnet.

Sowohl in der Abgrenzung von den Arabern als auch vom Shtetl kann man die Doppelgänger-Identität erkennen, von der Assmann in ihrem Text spricht. Diese Identitätskategorie ist eigentlich auf die Konstruktion der individuellen Identität bezogen (Identität 217). Vor allem in literarischen Werken sei die Figur des Doppelgängers mit einem Scheiterten verbunden, da sie sich in zwei unvereinbar erscheinende Teile aufspalte. Durch das Fehlen der Kommunikation zwischen beiden Polen könne keine Komplexität entstehen, sodass die Doppelgänger-Identität nur zu einer Logik des „Entweder-oder“ führen könne.

Im Falle der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, kann man diese Logik des „Entweder-oder“ nachverfolgen. Die zionistische Kultur scheint ein Gegenpol zu den Arabern

und der Shtetl-Kultur zu sein und einen Dualismus von Gut und Böse, bzw. stark und schwach zu symbolisieren. Die kollektive Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers kann man daher auch als eine Exklusions-Identität betrachten, da sie ihre Identität durch Abgrenzung von anderen kollektiven Identitäten definiert und so wenig Platz für innere Vielfalt bietet (220).

All die analysierten Textpassagen bezüglich der Übernahme der zionistischen Lebensweise des Ich-Erzählers, seiner Überbietung der Rollen im Elternhaus, seiner Identifizierung mit dem Narrativ der Judenverfolgung und der in der kollektiven Identität vorherrschenden Abgrenzung zu den Arabern und dem Shtetl münden in eine Szene, die den starken Einfluss des Kollektivs auf die Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers besonders deutlich symbolisiert.

Es geht um die schon unter Settings beschriebene Textpassage, in der der Ich-Erzähler von Freunden seiner Eltern mit in die Villa der al-Silwanis genommen wird. Im Garten der Villa entdeckt er das arabische Mädchen Aischa und ihren kleinen Bruder Awwad. Der Ich-Erzähler habe mit dem Mädchen Kontakt aufnehmen wollen, sie auf Arabisch nach ihrem Namen gefragt und damit die Versöhnung zwischen Juden und Arabern vorantreiben wollen (Oz 716). Ihm sei in diesem Moment alles, was er in seiner Familie über die Beziehung zwischen Juden und Arabern gehört habe, in den Sinn gekommen (717). Er habe ihr erklären wollen, was die Absicht der Juden sei und warum die „Rückkehr nach Zion“ berechtigt sei (718).

Der Ich-Erzähler habe sich vorgestellt und erwähnt, dass sein Vater und Onkel wichtige Gelehrte seien (719). Dann habe er eine „repräsentative Miene“ aufgesetzt und nicht sein eigenes Hebräisch, sondern das seines Vaters und seiner Besucher gesprochen, „feierlich“ und „geschliffen“ (720). Dies habe er aus Vorsicht getan: „Ich hatte zwar fast nie Gelegenheit gehabt, mit Mädchen oder mit Arabern zu sprechen, aber ich dachte mir, daß in

beiden Fällen besonderes Feingefühl angebracht sei: Man müsse gewissermaßen wie auf Zehenspitzen sprechen“ (721).

Aischa sei nicht auf die politischen Themen eingegangen und habe mit der Annahme reagiert, dass Amos einmal Rechtsanwalt werden würde, so wie er spreche (722). Sie selbst habe Gedichte schreiben wollen und gefragt, ob auch Gedichte auf Hebräisch geschrieben werden würden. Der Ich-Erzähler reagiert hierauf schockiert: „Entsetzt über ihre Frage, schier rasend und anschwellend vor Kränkung und Sendungsbewußtsein, legte ich augenblicklich los und deklamierte in höchster Erregung einen ganzen Schwall Verse: Tschernikowski. Levin Kipnis. Rachel. Seew Jabotinsky. Und auch ein Gedicht von mir“ (722).

Ohne auf Amos' nationalen Repräsentationsdrang einzugehen, habe Aischa gefragt, ob er auch auf einen Baum klettern könne (723). Aufgewühlt sei der Ich-Erzähler auf den Baum geklettert und habe schreiend mit einer dort befestigten Eisenkette geschwungen, an der eine schwere Kugel gehangen habe: „Sechzig Generationen lang, so hatten wir gelernt, hatten sie uns als armseliges Volk betrachtet, als ein Volk gebeugter Talmudstudenten, als schwächliche Nachtmotten, die panisch vor jedem Schatten flüchteten, als *aulad al maut*, Söhne des Todes, und nun trat hier endlich das Muskeljudentum auf den Plan, die neue hebräische Jugend erstrahlt in voller Kraft, und alle Sehenden erzittern vor ihrem Brüllen: wie ein Löwe, der sich zu Löwen gesellt“ (724).

Während des Rausches des Ich-Erzählers reißt die Eisenkugel ab und zertrümmert den Fuß des kleinen Awwad, der „im Nu blutüberströmt“ gewesen sei (727). Man habe die Kinder daraufhin aus dem Garten gezerrt und Aischa sei von einem Mann verprügelt worden (728-729).

In dieser Szene trifft der Ich-Erzähler das erste Mal bewusst auf eine Araberin, eine Person, die nicht zur „Wir-Gruppe“ gehört, sondern zu der Gruppe, von der sich sein

Kollektiv abgrenzen will. Anstatt sich wie ein Kind zu verhalten, übernimmt er die Rolle eines Politikers und benutzt dabei die Sprache seines Vaters. Diese Szene demonstriert, dass sich der Ich-Erzähler nicht nur extrem mit der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität identifiziert, sondern sich als Vertreter Israels aufspielt und damit das zionistische Narrativ des Rechts auf einen jüdischen Staat überbietet und mit aller Kraft verteidigt.

Es fällt auf, dass sich Amos zwar nicht feindlich gegenüber Aischa benimmt, aber sich unsicher ist, wie man mit einer arabischen Person umgeht. Die Tatsache, dass Amos Aischa im ersten Kontaktmoment direkt mit politischen Themen konfrontieren will, suggeriert, dass alles, was er in seinem Elternhaus gelernt hat, einen nationalistischen Bezug hat und dass er nicht weiß, wie man sich anderen Kinder annähert. Die Frage, ob er auch auf einen Baum klettern könne, führt zu einem nationalistischen Drang, sich zu beweisen. Die Tatsache, dass Amos schnell hinaufklettert und zusätzlich wild und schreiend mit der Eisenkette schwingt, erweckt den Eindruck, als wolle er an seiner eigenen Person beweisen, dass Juden nicht nur schwächliche „Söhne des Todes“ sind, sondern auch „Muskeljuden“ sein können.

Man kann diese Szene vermutlich auch auf einem Metaniveau deuten. Amos' Erklimmen des Baumes und das Schwingen der Kette kann man symbolisch als einen nationalistischen Wahn und Kraftausdruck des Zionismus betrachten, dessen Ambitionen letztendlich zu Gewalt führen können. Der verletzte Awwad könnte hierbei das Leid der Palästinenser repräsentieren. Diese Szene kann man somit in gewisser Weise als eine Kritik an der Logik des „Entweder-oder“ und der bewussten Abgrenzung zwischen zwei Kulturen interpretieren. Folglich kann man sie auch als Kritik an der strengen und unkritischen Zugehörigkeit zu einer kollektiven Identität verstehen.

Durch den Einfluss der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers entwickelt sich also unter anderem ein

extremes Zugehörigkeitsgefühl zum Staat Israel und ein nationaler Repräsentationsdrang gegenüber anderen Gruppen.

Neben dieser strikten, problematisch erscheinenden Logik des „Entweder-oder“ lässt sich auch eine Problematik innerhalb des Kollektivs erkennen. Ein laut Todorov wichtiger Aspekt bei der kindlichen Übernahme von kollektiver Identität sei die Sprache, da sie unterbewusst die Wirklichkeit strukturiere und eine bestimmte Weltsicht vermittele. Diese werde vom Kind aufgenommen und übertrage sich von Generation zu Generation (Todorov 76). Obwohl seine Eltern viele Sprachen gesprochen hätten, haben sie dem Ich-Erzähler nur Hebräisch beigebracht (Oz 9). Diese Tatsache kann man vermutlich auch mit Hinblick auf die Logik des „Entweder-oder“ und dem im Kollektiv vorherrschenden Narrativ des Rechts auf einen jüdischen Staat interpretieren.

Die Entscheidung, dem Ich-Erzähler nur Hebräisch beizubringen, kann man als einen Bruch mit der osteuropäischen Diasporavergangenheit der Familie betrachten. Die Absicht der Eltern könnte eventuell darin liegen, den Ich-Erzähler von einer Identifizierung mit dieser Vergangenheit abzuhalten, sodass er sich nur mit dem Staat Israel identifiziert. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, als würden die Eltern bewusst die Wirklichkeit des Ich-Erzählers strukturieren. Die Sprache wird in der Familie des Ich-Erzählers daher eher politisch eingesetzt, mit Rücksicht auf das zionistische Narrativ, anstatt dass sie, wie laut Todorov üblich, von Generation zu Generation weitergegeben wird. Die Abgrenzung zur Vergangenheit wird besonders deutlich durch die Tatsache, dass Russisch, die Muttersprache der Eltern, nur gesprochen werde, wenn der Ich-Erzähler nichts verstehen soll (15).

Eine Problematik des Hebräischen sei jedoch gewesen, dass es in der Kindheit des Ich-Erzählers noch einen Mangel an Worten gegeben habe und die Sprache noch auf dem Weg gewesen sei, eine gesprochene Sprache zu werden (28). Darum hätten auch die Eltern nicht perfekt Hebräisch gesprochen und sich mit „obsessiven Bemühen“ und Präzision ausgedrückt

(28). Der Ich-Erzähler wird innerhalb seiner Familie mit verschiedenen Formen des Hebräischen konfrontiert. Einerseits habe er Onkel Joseph bewundert, der selbst einige hebräische Wörter gebildet und in die Sprache eingeführt habe (148). Des Weiteren kommt er mit Vater Aries akademischen, feierlichen Hebräisch in Kontakt, bei dem der Vater immer wieder die Herkunft von Wörtern und Verwandtschaften mit anderen Sprachen erläutert (65). Hinzu kommt Großvater Alexanders Hebräisch, das von seiner Muttersprache Russisch beeinflusst wird (213-214).

Außerhalb seines Elternhauses lernt der Ich-Erzähler unter anderem Mora-Zeldas Hebräisch kennen, das anarchisch, fromm und lebendig gewesen sei (654). Auch er selbst habe ein anderes Hebräisch gesprochen. Seines sei von moderner Umgangssprache geprägt gewesen, was oft zu komischen Situationen geführt habe, da seine Eltern Begriffe benutzt hätten, die umgangssprachlich sexuelle Bedeutungen gehabt hätten (29).

Die Unterschiedlichkeit des Hebräischen unterstreicht nochmal Todorovs Argument, dass Kulturen Mischgebilde sind und dass sich verschiedene kollektive Identitäten in einer Person vereinen. Der Ich-Erzähler und die Personen in seinem Umfeld sprechen auf unterschiedliche Weise hebräisch, da auch sie von anderen kollektiven Identitäten beeinflusst werden – vor allem bei Großvater Alexander kann man die russische Identität noch erkennen. Hierdurch entsteht der Eindruck, dass die harte Abgrenzung von der Diasporavergangenheit, bzw. der vermeintlich unvereinbare Dualismus von Diaspora und hebräischer/israelischer Identität, in der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers, problematisch und unrealistisch ist.

Dieses Beispiel betont auch Assmanns Aussage, dass das Scheitern von Identitätskonstruktionen auf auffallende Weise in Doppelgänger-Geschichten auftritt, in denen Komplexität und die Überbrückung von Extremen nicht zugelassen werden würden (Identität 217).

Um diesen Teil der Analyse zusammenzufassen, kann man einige Punkte bezüglich der Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers festhalten. Zum einen übernimmt der Ich-Erzähler schon früh die Lebensweise der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die er durch sein Elternhaus kennenlernt. Er übernimmt die politischen Ansichten des Kollektivs bezüglich des Zionismus und entwickelt eine Faszination für Krieg, Politik und jüdische Geschichte. Er spielt mit Alltagsgegenständen Konflikte der jüdischen Geschichte nach, schreibt zionistische Gedichte, arbeitet politische Reden aus und wird schon als Kind zum Zeitungsleser. Die Übernahme der Lebensweise der kollektiven Identität führt folglich dazu, dass der Zionismus Teil seiner inneren Welt ausmacht. Dabei übernimmt er nicht nur diese Kultur, sondern überbietet in gewisser Weise die Rollen innerhalb des Kollektivs, indem er sich wie ein Erwachsener und Politiker verhält.

In der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers ist das kommunikative Gedächtnis eng mit dem kulturellen Gedächtnis verbunden. Der Ich-Erzähler lernt daher im Alltag kulturelle Codes und Bezugspunkte des Kollektivs kennen, wie z.B. hebräische Literatur, jüdische Geschichte und das Narrativ der Verfolgung der Juden und damit das des Anspruches auf einen eigenen Staat. Diese vom Kollektiv vorgegebenen kulturellen Bezugspunkte strukturieren seine Wahrnehmung der Welt und folglich auch seine Identität als Israeli. Die „alltagsnahe“ mündliche Weitergabe dieser Bezugspunkte bzw. des kollektiven Gedächtnisses sorgen dafür, dass das Trauma relevant bleibt und immer wieder neu kommuniziert und thematisiert wird. Auch die Schulauswahl wird als Möglichkeit genutzt, um Amos außerhalb des Kollektivs mit Wissen zu beeinflussen, das dem kollektiven Gedächtnis der eigenen Kultur nahesteht.

Das Trauma und die zionistische Version gehören hier jedoch nicht nur zum kulturellen Gedächtnis. Die Familie hat die Verfolgung der Juden und das harte Leben in der Diaspora selbst erlebt. Das Trauma wird also auch als eigene Erinnerung des Kollektivs

intergenerationell an Amos weitergegeben. Durch diese Weitergabe entsteht die Erinnerungsbasis, die den Ich-Erzähler mit den anderen Generationen innerhalb der kollektiven Identität verbindet, und die als Bestandteil der individuellen Identitätskonstruktion dient. Amos' Kriegsspiele, Gedichte, das Aufspielen als Politiker und die starke Identifizierung mit dem Trauma und dem zionistischen Narrativ illustrieren deutlich, dass Elemente des kollektiven Gedächtnisses der Familie als Rahmung und Hintergrund seiner eigenen individuellen Lebensgeschichte benutzt werden.

Man kann daher sagen, dass die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in seinem Elternhaus kennenlernt, durch die forcierte Konservierung und Weitergabe des Traumas der Judenverfolgung und der zionistischen Vision eines jüdischen Staates, dafür sorgt, dass sich seine Identität als Israeli vor allem aus der Identifizierung mit diesen Narrativen entwickelt. Hierdurch baut der Ich-Erzähler auch Unrechtsbewusstsein und Widerstand auf.

Außerdem erlebt der Ich-Erzähler durch die Konflikte zwischen Israelis und Palästinensern die Bedrohung seiner Kultur selbst. Hinzu kommt, dass er durch das Kollektiv auch die Abgrenzungen von anderen Gruppen übernimmt. So grenzt sich die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität deutlich von der Diasporavergangenheit und den Palästinensern ab. In politischen Diskussionen wird der vermeintliche Kern der Kultur wiederholt, dass Israel das Heimatland der Juden sei und somit nicht das Heimatland von anderen Gruppen sein könne. Durch den Fokus auf Religion bzw. auf dieses Narrativ entsteht ein fiktives, imaginäres Weltbild innerhalb des Kollektivs und damit auch für den Ich-Erzähler. Die Idee der „Zurückführung“ der Araber unterstreicht die Abgrenzung. Auch in alltäglichen Situationen wird sich im Kollektiv von Arabern und dem Shtetl abgegrenzt.

Hierdurch wird deutlich, dass in der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität eine Logik des „Entweder-oder“ vorherrscht, bei der es unvereinbar erscheinende Pole gibt, die nicht miteinander kommunizieren. Die „Wir-Gruppe“ der zionistischen Kultur setzt sich von den Arabern und der Shtetl-Kultur in einer Weise ab, die an einen Dualismus von Gut und Böse, bzw. stark und schwach erinnert. Die kollektive Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers kann man daher auch als eine Exklusions-Identität betrachten, die ihre Identität vor allem durch Abgrenzung von anderen kollektiven Identitäten definiert.

Man könnte sagen, dass die Szene im Garten der al-Silwanis, in der Amos' nationaler Rausch zu einem Unfall mit einem arabischen Kind führt, den Einfluss des Kollektivs auf die Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers symbolisch zusammenfasst. Hier treffen alle Einflüsse der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im „Auftritt“ des Ich-Erzählers zusammen: das Überbieten der Rollen innerhalb der kollektiven Identität, indem er sich als Stellvertreter Israels aufspielt, die extreme Identifizierung mit dem Narrativ der Judenverfolgung und des Rechts auf einen jüdischen Staat und die Abgrenzung zu Arabern und der Diasporavergangenheit.

Der Ich-Erzähler fühlt sich durch Aischa herausgefordert, an seiner eigenen Person die Stärke der Juden zu beweisen und verteidigt dabei die zionistischen Visionen des Kollektivs. Diese Szene betont zudem, dass sich in der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers nur mit nationalistischen, zionistischen Themen beschäftigt wird und Amos daher nicht in der Lage ist, auf eine unpolitische Weise mit anderen Kindern umzugehen. Man könnte daher schlussfolgern, dass sich der Einfluss des Kollektivs auf die israelische Identität des Ich-Erzählers darin äußert, dass er sich ununterbrochen mit den Themen Judentum, Zionismus und Israel beschäftigt.

Die im Kollektiv vorherrschende problematische „Entweder-oder“-Logik führt auch bezüglich der Sprache zu Komplikationen. Um sich noch deutlicher von der Diasporavergangenheit abzugrenzen, wird dem Ich-Erzähler nur Hebräisch beigebracht. Diese Sprache wird in der Familie auf sehr verschiedene Weise und auf unterschiedlichem Niveau gesprochen. Hinzu kommt, dass der Ich-Erzähler auch außerhalb des Kollektivs auf andere Formen des Hebräischen stößt.

Auch wenn das Kollektiv sich mithilfe der Sprache von anderen Gruppen abgrenzen will, wird hier deutlich, dass die feste Zuschreibung zur hebräischen/israelischen Identität die Komplexität von kollektiver Identität ignoriert. Kulturen sind Mischgebilde und so vereinen sich verschiedene kollektive Identitäten in einer Person. Der auf Abgrenzung und „Entweder-oder“-Logik beruhende Einfluss der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers ist daher gewissermaßen zum Scheitern verurteilt

4.2 Eskapismus und die Flucht in imaginäre Welten

Im vorherigen Teil der Analyse wurde schon erwähnt, dass das Weltbild der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, ein teilweise fiktives Konstrukt ist. Dieses entsteht unter anderem durch Selektion und Hervorhebung bestimmter Elemente der Kultur, wie z.B. des Narrativs der Judenverfolgung und der zionistischen Vision eines eigenen jüdischen Staates.

Dass die Vorstellungskraft eine wichtige Rolle für das Kollektiv spielt, wird auch durch das Festhalten an einen vermeintlichen „inneren Kern“ der Kultur unterstrichen – in diesem Fall der Glaube an die zionistische Vision, dass Israel das Heimatland der Juden sei.

Außerdem kann man die strikte Abgrenzung von anderen Gruppen als eine Art Fiktion betrachten, da sie die komplexe Realität von kollektiver Identität als Mischgebilde verdrängt.

Man kann in der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers deutliche Parallelen mit Andersons Definition der Nation erkennen, da es sich hier auch um eine imaginäre, politische Gemeinschaft handelt (Trousdale 11). Die analysierten Textbeispiele haben gezeigt, dass die Familienmitglieder oft für das gesamte Judentum bzw. für Israel sprechen, also eine kollektive Identität, die zwar dieselbe Kultur/Religion teilt, aber so groß ist, dass sich nicht alle Mitglieder persönlich kennen können. Die gemeinschaftliche Identität basiert daher nicht auf Wissen, sondern auf einer kollektiven Vorstellung. Diese eingebildeten Gemeinsamkeiten produzieren laut Appadurai eine exklusive nationale Zugehörigkeit (11).

Die kollektiven Vorstellungen und eingebildeten Gemeinsamkeiten erscheinen innerhalb der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität als eine Art Traumwelt. So ist die zionistische Vision innerhalb der Familie des Ich-Erzählers nur mit positiven Elementen verbunden. Dies wird z.B. durch die Passage betont, in der Vater Arie dem Ich-Erzähler erklärt, dass alles gut und „voller neuer Kraft“ sein werde, wenn der hebräische Staat entstehen würde (Oz 566). Ein weiteres Beispiel hierfür ist Amos' Gedanke auf dem Baum im Garten der al-Silwanis, dass in Israel endlich das „Muskeljudentum“ auf den Plan treten und „die neue hebräische Jugend“ in „voller Kraft“ erstrahlen würde (724). Der Ich-Erzähler übernimmt mit der zionistischen Ideologie nicht nur eine kollektive/nationale Zugehörigkeit, sondern gleichzeitig die damit zusammenhängenden Träume des Kollektivs.

In Andersons und Appadurais Konzepten der imaginären Gemeinschaften und Welten sei es relevant, dass kulturelle und nationale Identität von physischen Orten getrennt werden würden. Diese Trennung verdeutliche z.B. warum Mitglieder einer Diaspora-Gemeinschaft

ihre nationale Identität beibehalten würden (Trousdale 11). In der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, scheint genau das Gegenteil der Fall zu sein, was womöglich zu dem starken Kontrast zwischen den kollektiven Träumen und der Realität im Roman führt. Die zionistischen Visionen des Kollektivs sind eng mit dem physischen Ort Israel verbunden. Hinzu kommt, dass sich die Familienmitglieder streng von der Diaspora-Gemeinschaft abgrenzen und ihr gewissermaßen die Zugehörigkeit zum eigenen Kollektiv absprechen.

Wie unter Settings und Figuren und Begegnungen beschrieben wurde, findet der politische, zionistische Gedankenaustausch der Familie vor allem in den Salons der Großeltern oder Onkel Josephs statt. Diese Salons kann man vermutlich auch als Orte fernab der Realität interpretieren, in denen sich die Familie in die zionistischen Träume hineinsteigert und ihre Vorstellungen von Israel besprechen. Sobald der physische Staat Israel im Roman entsteht, scheinen sich die positiven Visionen und Erwartungen des zionistischen Traums des Kollektivs nicht zu bestätigen – die Staatsgründung führt letztendlich zu einem Krieg (Oz 788).

Man könnte den zionistischen Traum eines eigenen jüdischen Staates des Ich-Erzählers und seiner Familie daher als einen imaginären Zufluchtsort deuten. Schon die Kriegsspiele des Ich-Erzählers und seine „Rolle“ als Vertreter Israels suggerieren, dass er als Kind vor allem in imaginären Welten lebt. Außerdem wirkt es, als führe die Kriegsrealität dazu, dass er und seine Familie ins Imaginäre flüchten. So hätten ganz Jerusalem und seine Familie während des Krieges in ihren Häusern und Verstecken geschrieben (658). Bücher seien der „dünne Lebensnerv“ zur Außenwelt gewesen (662). Zwischen Briten, Arabern, Maschinengewehrsalven, Explosionen und Festnahmen hätten Bücher den Ich-Erzähler in die vermeintlich „wirkliche Welt“ geführt: „In der wirklichen Welt gab es Seen und Wälder, Katen, Weiden und Auen und auch ein Schloß mit Türmen, Giebeln und Gesimsen. Und dort

war auch das Foyer, voll Gold, Samt und Kristall, hell erleuchtet von zahllosen Lichtern wie der Strahlenglanz aller sieben Himmel“ (662).

Es fällt auf, dass diese Vorstellungen der angeblich wirklichen Welt den „dunstverschleierten“ Märchengeschichten der Mutter des Ich-Erzählers ähneln, die sich auch in Wäldern, Weiden und Auen abspielen (319). Ein Beispiel ist die Geschichte des blinden, stummen Greises Allujew, der „im Schatten eines schwarzen Tannenwaldes“ am Rande eines entlegenen Dorfes mit Katen gelebt habe (319-320). Der Ich-Erzähler ist von diesen Geschichten fasziniert: „Meine ganze Kindheit verbrachte ich im Jerusalemer Viertel Kerem Avraham, aber ich lebte nicht dort, sondern am Rand des Waldes, bei den Katen und Schornsteinen, den Auen und dem Schnee in den Geschichten meiner Mutter und in den Bilderbüchern, die sich auf dem niedrigen Schemel neben meinem Bett stapelten (321). Die Realität der Worte der Mutter habe die „hitze glühenden Höfe, die schiefen Wellblechverschläge“ und die „Balkone voller Waschwannen und Wäscheleinen“ in Jerusalem verdrängt (321-322).

Diese Passagen illustrieren, dass sich der Ich-Erzähler nicht nur in die zionistische Traumwelt des Kollektivs mit den positiven Versprechungen des Staates Israels flüchtet, sondern auch in die europäisch wirkende Märchenwelt, die er durch Bücher und die Erzählungen der Mutter kennenlernt. Amos' Vergleich zwischen Wäldern, Auen und Schnee und den „schiefen Wellblechverschlügen“ suggeriert zusätzlich, dass er die Realität in Jerusalem als Enttäuschung erfährt.

Dass die Märchengeschichten der Mutter einen europäischen Bezug haben, könnte man einerseits auf ihre Herkunft bzw. der Herkunft der Familie zurückführen. Darüber hinaus sei Europa laut dem Ich-Erzähler für die Eltern ein „verbotenes, verheißenes Land, ein Sehnsuchtsort – mit Glockentürmen und kopfsteingepflasterten alten Plätzen, mit Straßenbahnen und Brücken und Kathedralen, mit entlegenen Dörfern, Heilquellen, Wäldern,

Schnee und Auen“ gewesen (10). Die Begriffe „Aue“, „Bauernkate“ und „Gänsehirtin“ hätten den Ich-Erzähler die ganze Kindheit lang geprägt, da sie für ihn den „Duft einer echten Welt, einer sorglosen Welt“ gehabt hätten, „fern der staubigen Wellblechdächer und der mit Schrott und Disteln übersäten Brachflächen und der ausgedorrten Hänge Jerusalems“ (10).

Diese Zitate demonstrieren, dass die Familie und der Ich-Erzähler von der physischen Realität in Israel enttäuscht sind und sich in ein imaginäres, romantisierendes und idyllisches Europa flüchten, das vor allem vom Ich-Erzähler als „echte Welt“ wahrgenommen wird. Es entsteht außerdem der Eindruck, als führe die Enttäuschung von Israel, bzw. der zionistischen Versprechungen zu einem Bruch mit der „Entweder-oder“-Logik des Kollektivs, da sich der Ich-Erzähler neben der zionistischen Vision eines jüdischen Staates Israel gleichzeitig nach einer „idealeren“ Welt fernab Israels sehnt.

Neben den zionistischen Träumen des Kollektivs und der Traumvorstellung eines idyllischen Europas gibt es noch weitere „Welten“ und Sehnsüchte, in die sich der Ich-Erzähler flüchtet. Wie schon unter Settings ausführlicher beschrieben, repräsentiert Tel Aviv für den Ich-Erzähler einen „aufregenden“ Sehnsuchtsort voller Theater, Kultur, Kunst und einem Meer voller sportlichen, braungebrannten, breitschultrigen Juden (17-18). Man sei in Jerusalem neidisch auf das „hebräische“, „geradlinige“, „weiße“ Tel Aviv „zwischen Orangenhainen und Sanddünen“ gewesen (20).

Man kann diese Beschreibungen Tel Avivs des Ich-Erzählers auch als eine imaginäre, idealisierte Traumwelt betrachten, die ähnlich wie die Traumvorstellung von Europa das Gegenteil der Lebensrealität in Jerusalem repräsentiert. Die Vorstellung von Tel Aviv ist hier zusätzlich mit Elementen der zionistischen Vision seiner Familie verbunden, da der Ich-Erzähler die Stadt als einen „hebräischen“ Ort voller „Muskeljuden“ darstellt.

Auf ähnliche Weise fühlt sich der Ich-Erzähler zum Kibbuz hingezogen. „Hinter den Bergen und in weiter Ferne“ sei laut Amos ein „neuer Stamm von heldenhaften Juden“ herangewachsen, „braungebrannt, schweigsam und sachlich, ganz anders als die Diasporajuden“ (14). Die Pioniere im Kibbuz hätten in der Vorstellung des Ich-Erzählers alles gekonnt und seien sowohl kräftig als auch schlau gewesen: „Sie vermochten wilde Pferde zu reiten und breitraupige Traktoren zu fahren, sie waren des Arabischen kundig, sie kannten jede Höhle und jedes Wadi, sie konnten mit Pistolen und Handgranaten umgehen, und zugleich lasen sie Gedichte und philosophische Schriften“ (16). Der Ich-Erzähler habe davon geträumt, dass die Pioniere ihn eines Tages mitnehmen und in eine „kampfberete Nation“ verwandeln würden (17).

Auch in dieser Traumvorstellung vom Kibbuz tauchen Elemente der zionistischen Visionen auf, die intergenerationell in der Familie des Ich-Erzählers weitergegeben werden, wie z.B. die Idee eines neuen Stammes von heldenhaften Juden. Nichtsdestotrotz wirkt die Beschreibung des Kibbuz durch den Ich-Erzähler wie eine Art ideale Abenteuerwelt, die in gewisser Weise wieder einen Kontrast zur trüben, intellektuellen Realität in Jerusalem und der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers symbolisiert. Hinzu kommt, wie schon eher besprochen, dass der Kibbuz vor allem vom Vater abgelehnt wird.

Als eine weitere Form des Eskapismus des Ich-Erzählers könnte man seine täglichen Besuche bei Mora Zeldas während der Sommerferien nach der zweiten Klasse interpretieren. Die besondere Rolle Mora Zeldas für den Ich-Erzähler wurde schon unter Figuren und Begegnungen erläutert. Sie sei nicht nur seine erste Liebe gewesen, sondern habe ihm bei seinen Besuchen religiöse, mysteriöse und spirituelle Geschichten vorgelesen und sich mit seinen Gedichten auseinandergesetzt (646-653). Alles, was sie gesagt habe, habe etwas

„aufregend Fremdes und etwas Beängstigendes“ an sich gehabt (647). Sie sei die Einzige gewesen, die dem Ich-Erzähler als Kind ernsthaft zugehört habe (651-652).

Die Besuche bei Mora Zelda sind zwar nicht imaginär, aber man könnte sie als eine Art Flucht von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers deuten. So wird bei Mora Zelda nicht über Politik, Zionismus und das Kollektiv gesprochen, sondern über Spiritualität und Sprache. Außerdem beschäftigt sie sich intensiv mit ihm und seinen Gedichten.

Im Zusammenhang mit der Flucht in imaginäre Welten und Orten, die fernab der Realität der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität liegen, möchte ich mich mit der Relevanz der unter Settings angesprochenen Szene im Damenbekleidungsgeschäft am Rand der arabischen Gebiete Jerusalems beschäftigen. Hierhin sei der Ich-Erzähler öfter mit Tante Greta gefahren. Für ihn seien diese Fahrten Ausflüge in die „große Welt“ gewesen (498). Bei einem dieser Ausflüge erlebt der Ich-Erzähler eine prägende Situation, die an eine Rettung aus einem Alptraum erinnert.

Im Laden sei ein geschminktes, verkleidetes Mädchen umhergelaufen, das ihn in ihren Bann gezogen habe, da sie gleichzeitig wie ein Kind und eine erwachsene Frau ausgesehen habe (501-502). Der Ich-Erzähler sei ihr hinterhergelaufen. Dabei habe sich das Bekleidungsgeschäft in eine Märchenwelt verwandelt; die Kleiderständer, Vorhänge, Umkleidekabinen und Regale seien zu einem Labyrinth und „Kleiderwald“ geworden. Er habe sich wie ein Ritter gefühlt: „Ich mußte sie einholen, das Gesicht dieser Waldnymphe von nahem sehen. Sie vielleicht retten, ein oder zwei Drachen für sie töten, um mir auf ewig ihre Dankbarkeit zu erwerben“ (504).

Als er ihr Gesicht von nahem gesehen habe, sei er in Panik geraten: „Eine dicke bläßliche Puderschicht bedeckte ihre Stirn und, mit Rougeinseln, ihre grausigen Wangen, die

hohl und eingefallen waren wie die einer bösen alten Hexe: als hätte sie plötzlich das Gesicht des getöteten Pelzfuchses angenommen, Züge, die mir bösartig lauernd, aber auch herzerreißend unglücklich vorkamen (506). Es habe sich herausgestellt, dass das Mädchen eine „Zwergwüchsige“ gewesen sei (506).

Daraufhin sei er aus dem Geschäft geflohen und habe sich in einer Hundehütte versteckt (507). Dort habe er eine lange Zeit in der Dunkelheit gelegen, bis ihn ein „brauner Mann“ mit „zwei großen Tränensäcken unter den gütigen Augen“ gerettet habe (517). Die arabischen Worte des Mannes habe der Ich-Erzähler in „seinem Herzen“ übersetzt als: „Hab keine Angst, Junge, du brauchst von nun an keine Angst mehr zu haben“ (518). Der Mann habe Amos gemustert, ihn angelächelt und dessen „angstkalte Hand“ in seine genommen, als würde er ein „halberfrorenes Küken wärmen“ (518). Er habe ihn fest an seine Brust gedrückt, woraufhin der Ich-Erzähler angefangen habe zu weinen.

An der Brust des Mannes habe er dessen Rasierwasser gerochen. Dieser Geruch sei anders als „Vaters Geruch“ gewesen, „viel schärfer und voller“, ein Geruch, von dem sich der Ich-Erzähler gewünscht habe, dass sein Vater ihn auch gehabt hätte (519). Als der arabische Mann ihn zurück zu Greta gebracht habe, habe Amos noch länger an seiner Brust bleiben wollen. Später, als der Vater den Ich-Erzähler bei Tante Greta abgeholt habe, hätten beide nichts über den Vorfall im Bekleidungsladen erzählt. Auf die Frage des Vaters, wie ihr Tag gewesen sei, habe Amos keine Antwort gegeben, obwohl er ihn hätte kränken können: „Ich hätte ihm zum Beispiel verraten können, daß ich außer ihm seit heute Morgen noch einen Vater hatte. Einen arabischen“ (521).

Es wirkt, als symbolisiere der Vorfall im Bekleidungsgeschäft auf besondere Weise den Kontrast zwischen der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt und seiner Wahrnehmung der Welt außerhalb des Kollektivs. Zum einen führt Tante Greta den Ich-Erzähler mit den

Busfahrten zu den Rändern der arabischen Viertel Jerusalems physisch aus dem Kollektiv hinaus. Der Ich-Erzähler kommt in dieser „großen Welt“ gewissermaßen unbewusst und unabsichtlich mit Menschen außerhalb des Kollektivs in Kontakt. So zieht ihn das verkleidete Mädchen in eine imaginäre Märchenwelt hinein, bis ihre wirkliche Erscheinung Amos Angst einjagt und er flüchtet.

Aus dieser Art Albtraum wird der Ich-Erzähler von einem Araber gerettet – einem Mann, der zu einer Gruppe gehört, von der sich die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers abgrenzt. Es entsteht der Eindruck, als fühle sich Amos in den Armen und an der Brust des arabischen Mannes wohler und geborgener als bei seinem eigenen Vater. Vor allem seine Bewunderung des Rasierwassers und die Bemerkung, dass er nun noch einen arabischen Vater hätte, suggerieren, dass er von seinem eigenen Vater Arie enttäuscht ist. Man könnte sagen, dass sich der Ich-Erzähler in dieser Szene für einen Moment sogar eher mit den Arabern identifiziert als mit seiner Familie und dass er ein Gefühl von Geborgenheit empfindet, welches er bei seinem eigenen Vater nicht fühlt und vermisst.

Es fällt außerdem auf, dass der Ich-Erzähler in dieser Szene ohne die gewohnten vom Kollektiv übernommenen politischen, zionistischen Ansichten auftritt – anders als in der Szene im Garten der al-Silwanis, in der er bewusst die Kontaktaufnahme mit Arabern beginnt. Es wirkt hier, als befinde sich der Ich-Erzähler aufgrund seiner Panik in einem Schock- oder Trancezustand, weit weg von Politik und Ideologie. Die Rettung durch den arabischen Mann und das Gefühl der Geborgenheit an seiner Brust lassen sich daher womöglich auch auf einem Metaniveau deuten – als eine Kritik an der strengen ideologischen Abgrenzung zwischen Israelis und Arabern in seiner Umgebung.

All diese Szenen, in denen sich der Ich-Erzähler in imaginäre Welten flüchtet oder an Orten außerhalb der familiären Umgebung befindet, suggerieren eine gewisse Enttäuschung

von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus. Seine Wünsche und Träume illustrieren, dass sich verschiedene Elemente und Merkmale von unterschiedlichen kollektiven Identitäten in seiner individuellen Person vereinen – so wie es laut Todorov üblich ist bei der Entstehung der individuellen Identität (Todorov 77). Es scheint, als würde vor allem die Enttäuschung von der israelischen Lebensrealität dazu führen, dass sich der Ich-Erzähler in andere imaginäre Welten träumt und auf diese Weise mit dem strengen Zugehörigkeitsgefühl zu nur einer kollektiven Identität bricht.

Die besprochenen Formen des Eskapismus in diesem Teil der Analyse demonstrieren darüber hinaus, dass die nationale Identität des Ich-Erzählers komplexer ist als die Logik des „Entweder-oder“, die er in seinem Elternhaus kennenlernt. Der Ich-Erzähler überbrückt gewissermaßen das von Assmann beschriebene Spannungsfeld der zwei Extreme, in der die Doppelgänger-Identität lebe (Identität 217).

So bewegt er sich in diesen Beispielen zwischen den unvereinbar erscheinenden Polen hin und her – zwischen der zionistischen Ideologie und der Sehnsucht nach dem vermeintlich idyllischen Europa, zwischen dem trüben Jerusalem und dem aufregenden Tel Aviv, der intellektuellen Atmosphäre im Elternhaus und der Abenteuerwelt des Kibbuz, und den politischen Diskussionen zuhause und der spirituellen Obhut von Mora Zelda. Hinzu kommt die Geborgenheit an der Brust des arabischen Mannes, an der er sich geliebter fühlt als bei seinem eigenen Vater.

Um diesen Teil der Analyse zusammenzufassen, kann man vor allem festhalten, dass sowohl der Ich-Erzähler als auch die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität, die er durch sein Elternhaus kennenlernt, größtenteils in imaginären Welten leben. Das Kollektiv ist eine imaginäre, politische Gemeinschaft, deren Identität auf einer kollektiven Vorstellung basiert, da sich ihre zionistischen Visionen im Roman auf das

gesamte Judentum beziehen – also eine Gemeinschaft, dessen Mitglieder sich nicht alle kennen können. Die zionistischen Visionen des Kollektivs wirken wie eine Traumwelt voller positiven Versprechungen. Diese werden gewissermaßen abseits der Realität, in den Salons der Familie, besprochen und weitergegeben.

Der Ich-Erzähler übernimmt die Träume der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus. Der Kontrast zwischen den Versprechungen und der physischen Realität in Israel führt jedoch zu einer Enttäuschung. Der zionistische Traum bleibt daher hauptsächlich im Imaginären erhalten. So beginnt der Ich-Erzähler sich mit den vermeintlich „echten“ und „großen“ Welten außerhalb Jerusalems zu identifizieren. Die zionistischen Visionen überträgt er dabei vor allem auf Tel Aviv und den Kibbuz. Zusätzlich träumt er sich durch die Märchen seiner Mutter in ein romantisierendes und idyllisches Europa, fernab der Konflikte und staubigen Wellblechdächer in Jerusalem.

Dem trüben Alltag entkommt der Ich-Erzähler auch durch die Besuche bei Mora Zelda, die ihm spirituelle Erzählungen vorliest, ihm als Einzige ernsthaft zuhört und sich seinen Gedichten widmet. Außerdem findet der Vorfall im Bekleidungsgeschäft in der „großen Welt“ außerhalb des Alltags der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität im Elternhaus des Ich-Erzählers statt. Amos' Rettung durch einen arabischen Mann und das Gefühl der Geborgenheit an dessen Brust überbrücken symbolisch die Abgrenzung zwischen den Israelis und Palästinensern. Gleichzeitig zeigt diese Szene, dass sich der Ich-Erzähler bei dem arabischen Mann wohler fühlt als bei seinem eigenen Vater.

Diese Szene kann man daher als Kritik an der strikten Zugehörigkeit zu einer kollektiven Identität und ihrer Vision verstehen, die in diesem Fall größtenteils auf Abgrenzung beruht. Sie ist damit auch eine Kritik des Ich-Erzählers an seiner Familie. Die Wünsche und Träume in den analysierten Passagen tragen dazu bei, dass der Ich-Erzähler aus der Logik des „Entweder-oder“ ausbricht und Elemente und Merkmale von verschiedenen

kollektiven Identitäten in seiner individuellen Person vereint. Die Entwicklung seiner Identität als Israeli wird folglich nicht nur von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die er in seinem Elternhaus kennenlernt, beeinflusst. Sie wird auch durch die Enttäuschung von diesem Kollektiv und seinen Annäherungen an die unvereinbar erscheinenden Extreme geprägt.

4.3 Die Abgrenzung vom Kollektiv und die „biografische Identität“

Wie unter Erzählperspektive beschrieben, schaut der Ich-Erzähler in einigen Passagen mit seinen späteren Erkenntnissen auf bestimmte Situationen zurück. So reflektiert er unter anderem auch über die besprochenen Enttäuschungen von den zionistischen Visionen seines Elternhauses.

Ihm sei klar geworden, dass die Eltern, während seiner Kindheit, die gesamte Last ihrer eigenen Enttäuschungen auf seine Schultern geladen hätten (Oz 565). Er hätte endlich das verwirklichen sollen, was seinen Eltern in ihrer Jugend verheißen worden wäre. Darum hätten sie ihn in Gespräche über Themen einbezogen, die man „in anderen Häusern sicher nicht mit kleinen Kindern diskutierte“ (565). Hierzu hätten die Grundlagen des Zionismus gezählt, aber auch Themen wie die „Geheimnisse des Sonnensystems“, der Blutkreislauf, die Evolution, Geisteskrankheiten oder die Geschichte der Schrift und des Buchdrucks (566).

Rückblickend auf seine Kindheit folgert der Ich-Erzähler bezüglich seiner zionistischen Ansichten und seinem nationalistischen Ausbruch im Garten der al-Silwanis:

Damals war ich kein Kind mehr, sondern ein Bündel selbstgerechter Argumente. Ein kleiner Chauvinist im Fell des Friedensapostels. Ein scheinheiliger, glattzüngiger Nationalist. Ein neunjähriger zionistischer Propagandist: Wir sind die Guten, wir sind im Recht, wir sind die unschuldigen Opfer, wir sind David gegen Goliath, wir sind ein

Lamm unter siebzig Wölfen, und sie – sie alle, Engländer, Araber und die übrigen Gojim, sind die siebzig Wölfe, die ganze schlechte, heuchlerische und immer nach unserem Blut dürstende Welt – Schimpf und Schande über sie! (741)

Das Wort „damals“ in diesem Zitat verdeutlicht, dass der Ich-Erzähler auf seine Kindheit zurückschaut. Seine Reflexionen suggerieren gleichzeitig, dass er nun ein anderes Leben führt, da er hier in einem eher negativen Ton über seine Kindheit und Familie spricht. Dieses Bewusstsein und die Auseinandersetzung mit den Konflikten der kollektiven Identität sei laut Kretzschmar wichtig für die Selbstwahrnehmung und die individuelle Identitätskonstruktion (Kretzschmar 55-56). Denn erst nach einem Wechsel des Umfelds und der Lebensbedingungen werde auch die individuelle Identität und die Selbstwahrnehmung neu definiert und hinterfragt (55). Durch die zeitliche und räumliche Distanz könne das Individuum unabhängiger von den Konfliktparteien in der Heimat sein. So könne auch das gewohnte Feindbild überdacht werden.

Es wirkt hier, als realisiere der Ich-Erzähler durch die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, dass die von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte kollektive Identität, die er durch sein Elternhaus kennenlernt, ihre eigenen Enttäuschungen auf ihn übertragen und ihn zu einem „zionistischen Propagandisten“ gemacht hat. Dabei scheint er zu erkennen, dass er ein simples Weltbild von zwei vermeintlich unvereinbaren Extremen übernommen hat, von Juden als Opferlämmern und dem Rest der Welt als Wölfe. Man könnte in diesem Zusammenhang gewissermaßen davon ausgehen, dass das Kollektiv anstatt der zionistischen Lebensweise und dem Narrativ der Judenverfolgung und dem eigenen jüdischen Staat vor allem die persönliche Enttäuschung von der Realität intergenerationell an den Ich-Erzähler weitergegeben hat.

Man kann in diesen reflektierenden Passagen nicht nur die individuelle Identitätskonstruktion des Ich-Erzählers nachvollziehen, sondern auch eine Abgrenzung von

der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität erkennen. Dabei spielt insbesondere der Unfall im Garten der al-Silwanis eine große Rolle. Dieser ist ein Schockmoment für den Ich-Erzähler gewesen, der ihn zum Nachdenken angeregt hat. Verantwortlich für diesen Vorfall sei laut dem Ich-Erzähler seine Arroganz, Dummheit, das „Gift der anschwellenden Männlichkeit“ und der „prahlerische Nationalrausch“ gewesen (Oz 725).

Noch lange Zeit nach dem Unfall habe er über Aischa und Awwan nachgedacht und sich gefragt, was aus ihnen geworden sei:

Wenn sie noch lebt, ist Aischa heute um die fünfundsechzig Jahre alt. Und ihr kleiner Bruder, dem ich vielleicht den Fuß zerschmettert habe, wird auch bald sechzig sein. Vielleicht könnte man jetzt den Versuch unternehmen, sie zu finden, das Schicksal aller Zweige der Familie Silwani erforschen, in London, in Südamerika, in Australien?“ Einmal angenommen, ich würde Aischa irgendwo auf der Welt ausfindig machen. Oder den, der einmal der süße kleine »Einnein« gewesen ist. Wie sollte ich mich dann vorstellen? Was sollte ich sagen? Was erklären? Was anbieten? (812).

Der Ich-Erzähler habe sich für den Vorfall geschämt; dieser sei nicht wiedergutzumachen gewesen (812). In diesem Zitat entsteht der Eindruck, dass sich der Ich-Erzähler von seiner damaligen nationalen Identität distanziert und anstatt sich von den Arabern abzugrenzen, versuchen will, sich bei ihnen zu entschuldigen. Dadurch wird deutlich, dass die israelische Identität des Ich-Erzählers nicht mehr auf der Abgrenzung von anderen Gruppen basiert, so wie er es während seiner Kindheit von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus übernommen hat.

Neben dem Schuldgefühl gegenüber Aischa und Awwan hat es einen anderen prägenden Vorfall gegeben, der letztendlich dazu geführt hat, dass sich der Ich-Erzähler von

der zionistischen Ideologie seiner Familie losgelöst hat. Eines Tages habe Menachem Begin, Befehlshaber der Untergrund Organisation Etzel und größtes Kindheitsidol des Ich-Erzählers, eine Rede vor seiner Cherut-Partei im Jerusalemer Edison-Saal gehalten, zu der auch der Ich-Erzähler und Großvater Alexander gegangen seien (924-926). Der damals größte Saal der Stadt sei voller wichtiger Persönlichkeiten, Parteipolitikern, Professoren und begeisterter Verehrer gewesen. An diesem Tag, und „ausgerechnet dank Menachem Begin“, habe der Ich-Erzähler „mit einem Schlag“ die Lust an der zionistischen Lebensweise verloren und sei einige Zeit später sogar zur gegenteiligen Überzeugung gekommen (925-926).

Man habe bei der Versammlung zionistische Lieder und die Nationalhymne gesungen. Die Bühne sei mit einem Meer aus israelischen Flaggen geschmückt gewesen und es habe Spruchbänder mit Texten wie „In Blut und Feuer ist Judäa gefallen – In Blut und Feuer wird Judäa wiedererstehen“ gegeben, die das Herz des Ich-Erzählers höherschlagen lassen haben (928). Beim Warten auf Begin habe sich eine „tiefe, religiöse Stille“ über den Saal gelegt (928). Während der Rede habe das Publikum vor Wut und Schmerz gebrüllt, es sei eine „Woge der Liebe und Dankbarkeit“ aufgebrandet und die Menge habe „Be-gin! Be-gin!“ gerufen (931). Auch der Ich-Erzähler sei aufgesprungen und habe mit aller Macht seinen Namen gebrüllt.

Amos' „Vertreibung aus dem Paradies“ sei erfolgt, als Begin über den bevorstehenden Krieg und das Wettrüsten im Nahen Osten gesprochen habe (934). Dabei habe Begin „wie alle Vertreter seiner Generation“ für den Begriff „Waffen“ nicht den im modernen Hebräisch üblichen Begriff „*kle neschek*“ verwendet, sondern den alten Begriff „*kle sajin*“ – *sajin* sei jedoch auch der „derbe Slangausdruck“ für das männliche Glied gewesen (934). Aufrüsten, „*lesajen, lehisdajen*“, habe so auch „ficken“ oder „miteinander treiben“ bedeutet (934). Die Grenze sei zwischen den im Land geborenen unter Fünfundzwanzigjährigen und den Älteren verlaufen, die die hebräische Sprache aus Büchern gelernt hätten.

Begin habe so unter anderem gerufen: „Wäre ich jetzt Regierungschef – so würden alle, alle es mit uns treiben!! Al-le-samt!!!“, woraufhin der Ich-Erzähler in ein hysterisches Lachen ausgebrochen sei (935-936). Die bestürzten Blicke des Saals hätten sich auf den lachenden Ich-Erzähler gerichtet und wichtige Persönlichkeiten hätten von allen Seiten böse auf Großvater Alexander geschimpft (936). Auch Begin habe den Ich-Erzähler bemerkt, seine Rede unterbrochen und geduldig gewartet, bis Großvater Alexander, „hochrot angelaufen, verwirrt und wutschäumend“, den Ich-Erzähler am Ohrläppchen gepackt und ihn gewaltsam vor der ganzen Menge hinausgezerrt habe (936-937).

Draußen habe er dem Ich-Erzähler mit voller Wucht mehrere Ohrfeigen auf die rechte und linke Wange versetzt (937). Wegen dieser Schläge habe sich Amos von seiner zionistischen Begeisterung abgewendet. Hierdurch habe laut ihm die Cherut-Partei „jemanden verloren, der im Lauf der Jahre eventuell einer ihrer weniger wichtigen Kronprinzen hätte werden können, ein fiebriger Redner, vielleicht ein rhetorisch begabter Knesset-Abgeordneter oder vielleicht sogar ein Vizeminister ohne Geschäftsbereich“ (938).

In dieser Szene wird deutlich, dass der Ich-Erzähler mit der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität bricht. Es scheint, als führe gerade die zionistische Lebensweise, die er im Kollektiv kennenlernt und selbst auf extreme Weise übernimmt, dazu, dass er sich von ihr abgrenzt. Man könnte sagen, dass die Wut des Publikums und die Schläge des Großvaters einen zionistischen Fanatismus symbolisieren, der sogar für den Ich-Erzähler zu weit geht. Dies lässt sich womöglich auch auf einem Metaniveau deuten: Sobald das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Kollektiv so stark wird, dass es zu realer Gewalt führt, ist es an der Zeit, sich davon abzugrenzen.

Es entsteht der Eindruck, als entwickle sich in diesem Moment der Abgrenzung vom Kollektiv die Exklusions-Identität, bei der das Individuum entdeckt, dass es sich von anderen unterscheidet und sich gegen sie behaupten müsse (Identität 215). Es erlangt nun Authentizität

und Autonomie. Man kann hier an diesem Punkt vermutlich vom Ich-Erzähler als ein Subjekt sprechen, dessen individuelle Identität nicht mehr eine Sache äußerer Zuschreibung, sondern – wie für die Gattung des Romans typisch – eine Sache der inneren Anstrengung ist (208).

Die unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes *sajin* verdeutlichen zusätzlich, dass Kulturen einem ständigen Wandel unterliegen und dabei andere Kulturen einschließen oder sich mit ihnen überschneiden (Todorov 79). Da der Einzelne jedoch seine Identität auf der Grundlage aufbaue, dass die kollektive Identität etwas Stabiles und Besonderes sei, werde jede Veränderung der Kultur als Angriff gegen die Persönlichkeit erlebt (81). So empfindet das Publikum im Saal das Lachen des Ich-Erzählers als Angriff und Beleidigung gegenüber ihrer Kultur. Die sexuelle Bedeutung des Wortes *sajin* illustriert den Wandel der Kultur und zeigt, dass sie nicht „rein“ ist, sondern unter anderem durch die Umgangssprache der jüngeren Generationen beeinflusst wird.

Die Schläge des Großvaters seien zu diesem Zeitpunkt nur einer von mehreren Gründen für den Ich-Erzähler gewesen, um von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus zu flüchten: „Doch nicht nur davor bin ich geflüchtet. Die erstickende Kelleratmosphäre zwischen meiner Mutter und meinem Vater und zwischen ihnen beiden und den vielen, vielen Büchern, die Ambitionen, die unterdrückten und verleugneten Sehnsüchte nach Rowno und nach Wilna, nach einem Europa, das sich bei uns in einem schwarzen Teewagen und schneeweißen Batistservietten verkörperte, die Last des Unerfüllten in seinem Leben und die Wunde ihres gescheiterten Lebens, Niederlagen, bei denen mir wortlos die Aufgabe übertragen worden war, sie eines Tages in Siege zu verwandeln – all das belastete mich so sehr, daß ich fliehen wollte“ (Oz 939). Der Gegenpol zum „beklemmenden Elternhaus“ sei für den Ich-Erzähler damals der Kibbuz gewesen, fern von Jerusalem bei den kräftigen, jungen Pionieren, von denen er immer geträumt habe (939-940).

Der Ich-Erzähler begründet in diesem Zitat den Entschluss, in den Kibbuz zu ziehen. Zum einen lässt sich hier wieder die Abgrenzung vom Kollektiv erkennen. Neben dem Schuldgefühl gegenüber Aischa und Awwan und dem Vorfall während Beginns Rede, kommt also die belastende Atmosphäre im Elternhaus und die von der Realität enttäuschten Eltern als Gründe hinzu, sich vom Kollektiv zu distanzieren.

Außerdem könnte man sagen, dass die Begründungen des Ich-Erzählers Kretzschmars Argument unterstreichen, dass es für die Entwicklung der individuellen Identität wichtig sei, die Vergangenheit mit der Gegenwart in einer „sinnvollen Ordnung“ zu halten und die Zukunft „strukturiert“ anzugehen (Kretzschmar 57). Diese Entwicklung würde jedoch nicht „bruchlos“ verlaufen (60) Die Abgrenzung von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die der Ich-Erzähler durch sein Elternhaus kennenlernt, kann man als so einen Bruch betrachten. Die Reflexion über die Entscheidung, in den Kibbuz zu ziehen, wirkt hier wie der Punkt, an dem er sein Leben neu interpretieren müsse, um Vergangenheit und Gegenwart stimmig zu ordnen und somit seine Selbstachtung aufrecht zu erhalten.

Im Kibbuz trifft der Ich-Erzähler auf die starken, braungebrannten Pioniere und wird vor allem durch seinen Genossen Efraim mit anderen politischen Ideen konfrontiert. Amos habe ihm unter anderem von dem Lachanfall während Beginns Rede erzählt (Oz 941). Daraufhin habe Efraim ihm erklärt, dass er nicht nur wegen dem Wort *lesajen* hätte lachen sollen, sondern über den allgemeinen Wortschatz von Begin und „seiner lärmenden Gefolgschaft“: „Für sie gibt es nur ›diasporahaft-unterwürfig‹ einerseits und ›hebräisch-männlich‹ andererseits. Und sie merken gar nicht, wie diasporahaft diese Unterscheidung selber ist. Wie sehr ihre ganze kindische Vernarrtheit in Militär und Paraden und hohle Kraftdemonstration und Waffen direkt aus dem Ghetto kommt“ (942).

Während einer Winternacht habe der Ich-Erzähler mit Efraim Wache an der israelisch-jordanischen Waffenstillstandslinie in Latrun halten müssen und ihn gefragt, ob er jemals in die Situation gekommen sei, während des Unabhängigkeitskrieges, einen der Mörder zu töten (947). Efraim habe ihn damit konfrontiert, dass Araber, die ihre Dörfer verloren hätten, keine Mörder seien, und dass die Israelis in ihr Land eingefallen seien und ihnen dabei versicherten, dass sie nur gute Absichten hätten (947-948). Er habe Verständnis dafür gehabt, dass die Araber ihre Waffen erheben würden: „Und jetzt, nachdem wir sie besiegt haben und Hunderttausende von ihnen in Flüchtlingslagern leben – was denn, erwartest du etwa von ihnen, daß sie sich mit uns freuen und uns alles Gute wünschen?“ (948).

Der Ich-Erzähler sei von Efraims Worten geschockt gewesen: „Obwohl ich die Rhetorik der Cherut-Partei und der Familie Klausner schon weit hinter mir gelassen hatte, war ich doch immer noch ein linientreues Produkt der zionistischen Erziehung. Efraims nächtliche Worte erschreckten mich sehr, und sie erzürnten mich auch. Damals erschien ein solcher Gedanke wie Verrat“ (948).

Diese Passagen verdeutlichen, dass der Ich-Erzähler durch seinen Umzug in den Kibbuz mit neuen Lebensbedingungen und Meinungen konfrontiert wird, wodurch der individuelle Identitätsprozess weitergeführt wird. Zwar befindet sich der Ich-Erzähler hier immer noch in seinem Heimatland und ist weiterhin Teil der Konfliktparteien, aber er lebt nun in Distanz zur von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, die er durch sein Elternhaus kennengelernt hat. Vor allem die Rückmeldungen von Efraim bezüglich dieses Kollektivs führen zu einer direkten Konfrontation mit Amos' Identität als Israeli.

Schon in vorherigen besprochenen Textstellen ist klar geworden, dass der Ich-Erzähler die strikte Abgrenzung von der Diasporavergangenheit und den Arabern kritisiert bzw. dass die feste Zuschreibung zu einer Kultur die Realität von kollektiver Identität als Mischgebilde

ignoriert. Efraim legt ihm in dieser Szene jedoch deutlich und direkt die „kindische“, „aus dem Ghetto“ stammende „Entweder-oder“-Logik der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität offen. Seine Argumente und das Verständnis für die Gewalt der Araber gegenüber den Israelis führen beim Ich-Erzähler eher zu Wut, als zu einer Unabhängigkeit von den Konfliktparteien und einer Relativierung des Feindbildes.

Es scheint daher, als würde sich der Ich-Erzähler während der Zeit im Kibbuz nicht nach dem Muster der „Entweder-oder“-Logik gegen seine Familie und das Kollektiv stellen. Die Tatsache, dass er trotz der Abgrenzung von der Familie und der Cherut-Partei zu diesem Zeitpunkt noch „ein linientreues Produkt der zionistischen Erziehung“ gewesen sei, betont Kretzschmars Argument, dass das ursprüngliche Umfeld und die „primären Beziehungen“ auch nach temporärer Migration oder jahrelanger Abwesenheit für das Individuum nie ihre Bedeutung verlieren würden (Kretzschmar 56). Hinzu kommt, dass die Exklusions-Identität Unterschiede und Unabhängigkeit symbolisiere, aber nicht das komplette Gegenteil der vorformulierten Rollen innerhalb eines Kollektivs – sondern eine neue soziale Rolle, die die individuelle Einzigartigkeit bestätige (Identität 215).

Die Formulierung des Ich-Erzählers, dass ihm die Ansichten Efraims „damals“ wie Verrat erschienen, suggeriert, dass sich seine Meinung diesbezüglich später geändert habe. Die individuelle Identitätskonstruktion und die Entwicklung der Identität als Israeli ist zu diesem Zeitpunkt im Kibbuz vermutlich noch nicht abgeschlossen.

Neben den Erzählungen von seiner Kindheit und Jugend, gibt es eine Szene, in der der Ich-Erzähler als erwachsener Mann und gleichzeitig als Autor des Romans auftritt. Wie unter Erzählperspektive erwähnt, befindet sich der Ich-Erzähler während des Schreibens im Arbeitszimmer seines Wohnortes Arad und erzählt dabei im Präsens (Oz 676). Die Präsensform suggeriert, dass er von dieser Szene aus auf sein Leben zurückschaut. Er

berichtet von einem seiner morgendlichen Spaziergänge durch die ruhige Wüste, die am Ende seiner Straße beginne.

Während des Spaziergangs habe er seinem Nachbarn Herrn Shmulevitz einen guten Morgen gewünscht, woraufhin dieser ein politisches Gespräch mit dem Ich-Erzähler beginne:

»Was ist so gut an diesem Morgen?« faucht er mich an. »Was denn, hat Schimon Peres endlich aufgehört, Arafat den ganzen Staat zu verhökern?« Und als ich anmerke, daß manche es anders sehen, fügt er bitter hinzu: »Eine Shoa hat uns anscheinend nicht gereicht, um die Lehre daraus zu ziehen. Nennt ihr diese Katastrophe wirklich Frieden? Vom Sudetenland, haben Sie davon überhaupt einmal was gehört? Von München? Von Chamberlain? Nein?« (679)

Darauf hätte der Ich-Erzähler eine „ausführliche und fundierte“ Antwort gewusst, aber da er noch die Stille der Wüste in sich gespürt habe, habe er vom Thema abgelenkt (679). Er habe Herrn Shmulevitz erzählt, dass er am Tag zuvor ein paar Minuten vor seinem Haus gestanden habe, da jemand wunderbar die Mondscheinsonate auf dem Klavier gespielt habe. Shmulevitz habe ihn daraufhin wie „ein schüchterner Schuljunge“ angelächelt und stolz erwidert, dass seine Enkelin auf dem Klavier gespielt habe (679-680). Er habe hinzugefügt, dass seine Enkelin auch Gedichte schreibe und gefragt, ob Amos sie nicht ermutigen könne, diese in einer Zeitung zu veröffentlichen (680). Der Ich-Erzähler habe Shmulevitz versprochen, ihre Gedichte zu lesen. Dieses Versprechen habe er insgeheim als kleinen Beitrag zur Unterstützung des Friedens verbucht.

Zurück in seinem Arbeitszimmer habe er in den Radionachrichten von einem siebzehnjährigen arabischen Mädchen gehört, das durch eine Gewehrsalve in die Brust schwer verletzt worden sei, nachdem sie versucht hatte, einen israelischen Soldaten zu erstechen. Der Ich-Erzähler habe anschließend darüber nachgedacht, einen Aufsatz für die

Zeitung zu schreiben, in dem er Herrn Shmulevitz erklären würde, dass man Israel nicht schwäche, sondern stärke, wenn man die besetzten Gebiete aufgeben würde, und dass es nicht richtig sei, „überall wieder und wieder nur Shoa, Hitler und München zu erkennen“ (681).

Diese Passage suggeriert, dass sich der ältere Ich-Erzähler aktiv für die Versöhnung der Israelis und Palästinenser einsetzt und dass seine Identität als Israeli auch auf dieser Versöhnung basiert. Dies lässt sich zum einen aus seiner Meinung interpretieren, dass man Israel stärken würde, wenn es die besetzten Gebiete aufgeben würde. So entsteht auch der Eindruck, als betrachte er das Land als gemeinsames Heimatland der Juden und Araber, und nicht nur als exklusiven Staat für Juden.

Die israelische Identität des Ich-Erzählers beruht daher auf der Verbindung von zionistischen Elementen, die er durch sein Elternhaus kennengelernt hat, und der Rücksichtnahme auf die kollektive Identität der Palästinenser. Man könnte sagen, dass er das Narrativ von Israel als Heimatland der Juden mit der Tatsache verbindet, dass die Palästinenser auch ein Recht auf ihr Land haben. Mit seiner Aussage, dass man nicht überall die Shoa und Hitler sehen solle, richtet er sich gewissermaßen gegen die zionistische Symbolik von den Juden als Lamm zwischen dem Rest der Welt als Wolf.

Es wirkt, als repräsentiere der Nachbar Shmulevitz hier die Ansichten des jüngeren, nationalistischen Ich-Erzählers bzw. die der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus. In seinen Ansichten lässt sich sowohl das Narrativ der Judenverfolgung als auch die „Entweder-oder“-Logik und Abgrenzung zu den Arabern erkennen.

Die Tatsache, dass der Ich-Erzähler von dem politischen Thema ablenkt und dies als einen Beitrag zur Unterstützung des Friedens betrachtet, betont, dass er mit einem anderen Blick auf den Konflikt schaut. Er fällt hier nicht in einen nationalen Rausch, sondern reagiert

ruhig. Man kann an diesem Punkt davon ausgehen, dass veränderte Lebensbedingen zur Unabhängigkeit von den Konfliktparteien geführt haben und dass das gewohnte Feindbild relativiert wurde. Darüber hinaus wird der Eindruck erweckt, dass der Ort der stillen Wüste in gewisser Weise den distanzierten Blick und die ruhige, friedliche Einstellung des Ich-Erzählers symbolisiert.

Eine weitere Symbolik kann man womöglich in den Radionachrichten über das arabische Mädchen und den israelischen Soldaten entdecken. Diese unterstreichen, dass die Abgrenzung zwischen Israelis und Palästinensern zu Gewalt führt und kritisieren so gleichzeitig das strenge Zugehörigkeitsgefühl zu einer kollektiven Identität.

Im weiteren Verlauf der Szene beschreibt der Ich-Erzähler ähnliche kurze Erlebnisse, die ebenfalls suggerieren, dass die israelische Identität auf gemischten kollektiven Identitäten basiert und dass Kulturen nicht mit Staaten zusammenfallen. So sei er etwas später am Tag ins Stadtzentrum gefahren, wo ein russischer Einwanderer auf einem Platz Geige gespielt (685). Zwei jungen Frauen, „vielleicht nordafrikanischer Herkunft“, hätten zwei Münzen in seinen Kasten gelegt und dann getuschelt:

»Aber woher willst du denn wirklich wissen, daß sie echte Juden sind? Die Hälfte der Russen, die herkommen, heißt es, sind nichts als Gojim, die uns als Mitfahrgelegenheit benutzen, bloß um schnell aus Rußland rauszukommen und hier auch noch Einwandererhilfe zu kassieren.« Ihre Freundin sagt: »Was macht das denn, soll doch kommen, wer will, sogar auf den Bürgersteigen musizieren, Jude, Russe, Druse, Georgier, was schert's dich? Ihre Kinder werden dann schon Israelis sein, Reservedienst leisten, Steak in Fladenbrot mit Essiggemüse essen, eine Hypothek für die Wohnung aufnehmen und den ganzen Tag nur nörgeln.« Die Rotberockte hält dagegen: »Aber, was ist denn mit dir los, Sarit, wenn man hier alle, die wollen, bei uns

reinlassen würde, einfach so, auch die Fremdarbeiter und auch die Araber aus Gaza und den Gebieten, wer wär dann überhaupt – « (686).

Den weiteren Verlauf der Diskussion habe der Ich-Erzähler nicht mehr hören können. Es wird jedoch deutlich, dass die beiden Frauen über die israelische Identität diskutieren. Eine von ihnen sieht die Einwanderung von Fremden und vor allem von Arabern kritisch, während für die andere Frau letztendlich alle Israelis werden würden. Die Kritik an der Einwanderung geht in der Entfernung unter, sodass hauptsächlich das Argument zu hören ist, dass verschiedene Kulturen zu Israel gehören. Die Diskussion betont somit nicht nur symbolisch die neue israelische Identität des Ich-Erzählers, sondern kann auch als Plädoyer gegen die Abgrenzung von verschiedenen kollektiven Identitäten betrachtet werden.

Kurz bevor der Ich-Erzähler an seinem Roman weiterschreiben will, überlegt er, wie er „ihnen allen“ danken könne, und meint damit alle Figuren, die im Roman auftreten bzw. alle Menschen, die ihn geprägt haben (689). Dann zählt er sie auf und nennt dabei unter anderem seine Eltern, Großvater Alexander und Großmutter Schlomit, Greta, Mora-Zelda, den arabischen Mann, der ihn aus der Hundehütte gerettet hat, und neben einigen anderen auch den „Minister Schimon Peres, der gestern erneut zu Gesprächen mit Arafat gefahren ist, in der Hoffnung, trotz allem eine Kompromißformel zu finden“ (690).

Amos' Danksagungen an die Menschen, die ihn geprägt haben, kann man hier als einen kurzen Rückblick auf sein Leben interpretieren. Hinzu kommt die Tatsache, dass er an seinem Roman weiterschreibt, in dem er über seine Vergangenheit erzählt. Der Rückblick und das Schreiben suggerieren, dass der Ich-Erzähler damit beschäftigt ist, Vergangenheit und Gegenwart schriftlich zu ordnen. Hierin kann man auch die von Michael Jungert erwähnte Eigenschaft der biografischen Identität erkennen: Es wird deutlich, dass der Ich-Erzähler die Fähigkeit besitzt, sich über die Zeit hinweg als Individuum „mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen und einer (mehr oder weniger) kohärenten biografischen

Geschichte zu erfahren und auf dieser Grundlage die personale Gegenwart und Zukunft gestalten zu können“ (Kretzschmar 61).

Insbesondere der Roman über das Leben des Ich-Erzählers kann als Versammlung von Erzählungen von wichtigen Ereignissen, Wünschen, Handlungen und Begegnungen betrachtet werden, durch die die biografische Identität entsteht und sich verändert. Darüber hinaus wird in dieser Szene nochmal unterstrichen, dass die Exklusions-Identität – in diesem Fall die Abgrenzung des Ich-Erzählers von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus – kein Gegenteil repräsentiert, sondern eine neue Einzigartigkeit des Individuums. Man könnte sagen, dass die neue Rolle des Ich-Erzählers darin besteht, die Identitäten der verfeindeten Konfliktparteien in sich zu vereinen und Frieden zwischen ihnen zu stiften.

Der Ich-Erzähler bedankt sich an dieser Textstelle bei allen Personen, die einen prägenden Einfluss auf sein Leben haben, sowohl Arabern als Juden, und Schimon Perez, der sich laut ihm auf politischer Ebene für Kompromisse zwischen beiden Parteien einsetzt. Daher kann man diese Danksagungen an alle nochmal als eine Betonung seiner nationalen Identität betrachten. Diese basiert auf der Überzeugung, dass verschiedene kollektive Identitäten und Kulturen zu Israel gehören, ohne Abgrenzung voneinander.

Zusammengefasst kann man in diesem Teil der Analyse eine deutliche Veränderung der israelischen Identität des Ich-Erzählers wahrnehmen. Zum einen hat seine Auseinandersetzung mit der Kindheit zur Abgrenzung von der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität in seinem Elternhaus geführt. Er hat realisiert, dass seine Eltern ihre Enttäuschungen auf ihn übertragen haben, damit er verwirklicht, was ihnen in Israel versprochen worden war. Seiner Ansicht nach haben die politischen und intellektuellen Themen, mit denen er konfrontiert wurde, dazu geführt, dass er kein Kind, sondern ein Nationalist gewesen sei. Vor allem auf den Unfall im Garten der al-

Silwanis blickt der Ich-Erzähler zu einem späteren Zeitpunkt mit großer Scham zurück, und verspürt das Bedürfnis, sich bei Aischa zu entschuldigen und sich so symbolisch den Arabern anzunähern.

Die Schläge, die der Ich-Erzähler von seinem Großvater nach seinem Lachanfall während Menachem Begins Rede bekommt, führen zu einer weiteren Abgrenzung von der Familie. Hier wird deutlich, dass der zionistische Fanatismus auch für den Ich-Erzähler zu extrem wird. Auf einem Metaniveau wird hiermit die bedingungslose Zuschreibung zu einer kollektiven Identität kritisiert. Des Weiteren betont der Lachanfall des Ich-Erzählers, dass sich Kulturen wandeln, und dass er das Hebräische anders wahrnimmt als die Generation seiner Eltern. Der Unfall mit Aischa und Awwan, der Vorfall während der Begin-Rede und die beklemmende Situation im Elternhaus führen den Ich-Erzähler zu dem Entschluss, in den Kibbuz zu ziehen.

Die Reflexionen über seine Kindheit, den Einfluss des Elternhauses und des Kollektivs, und den Umzug in den Kibbuz zeigen, dass der Ich-Erzähler sein Leben durch diese Ereignisse neu interpretiert, Vergangenheit und Gegenwart stimmig ordnet und damit seine biografische Identität kreiert.

Die neuen Lebensumstände im Kibbuz führen zur Distanz zur von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität und zur Konfrontation mit anderen Meinungen und Ansichten, wodurch der individuelle Identitätsprozess weitergeführt wird. Der Ich-Erzähler fasst die direkte Kritik an der „Entweder-oder“-Logik der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität zu diesem Zeitpunkt noch als Verrat auf. Dies illustriert, dass er sich selbst nach der Abgrenzung noch mit seinen primären Beziehungen identifiziert. Gewisse Elemente der von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten kollektiven Identität, sind daher noch Teil seiner nationalen Identität.

Zu dem Zeitpunkt, als der Ich-Erzähler den Roman über sein Leben schreibt, hat sich seine Identität als Israeli weiter verändert. Der ältere Ich-Erzähler setzt sich aktiv für die Versöhnung von Israelis und Palästinensern ein und betrachtet das Land als gemeinsames Heimatland der Juden und Araber, anstatt als exklusiven Staat für Juden, wie er es in seinem Elternhaus gelernt hat. Er richtet sich gegen die nationalistische „Entweder-oder“-Logik, die in dieser Szene durch Herrn Shmulevitz repräsentiert wird. Die Radionachrichten symbolisieren dabei, dass diese Logik zu Gewalt führt, wodurch gleichzeitig wieder das strenge Zugehörigkeitsgefühl zu einer kollektiven Identität kritisiert wird. Die Ansicht des Ich-Erzählers, dass die israelische Identität auf gemischten kollektiven Identitäten basiert, wird auf ähnliche Weise durch das Gespräch von zwei Frauen verkörpert.

Bevor der Ich-Erzähler weiter an seinem Roman schreibt, bedankt er sich bei allen Personen, die ihn geprägt haben. Die Danksagungen und der Rückblick auf sein Leben suggerieren, dass er nun seine Vergangenheit und Gegenwart durch das Schreiben ordnet und so seine biografische Identität festhält. Die Danksagungen an Personen jeder Herkunft und Religion betonen noch einmal seine Identität als Israeli, die auf der Vermischung von kollektiven Identitäten beruht. Zusätzlich wird in dieser Szene seine neue individuelle Rolle als Friedensstifter zwischen zwei verfeindeten kollektiven Identitäten unterstrichen.

5. Zusammenfassung

Die Forschungsfrage dieser Arbeit lautete: „Auf welche Art beeinflusst die kollektive Identität, die der Ich-Erzähler in Amos Oz‘ Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* durch das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus kennenlernt, die Entwicklung seiner eigenen Identität als Israeli?“

Durch die Textanalyse ist deutlich geworden, dass diese kollektive Identität seine Identität als Israeli auf sehr unterschiedlichen Arten bzw. in verschiedenen Stadien beeinflusst. Schon während seiner Kindheit übernimmt der Ich-Erzähler die zionistische Lebensweise mit ihren Visionen und Narrativen, von denen er in seinem Elternhaus tagtäglich umgeben ist. Seine Eltern vermitteln ihm die Grundlagen des Zionismus, bringen ihn mit erwachsener Literatur in Kontakt und nehmen ihn mit zu den intellektuellen Salonabenden, an denen unter anderem über Politik, Zukunftsvisionen für den Staat Israel und Wunschvorstellungen über eine neue hebräische Literatur diskutiert werden.

Der Ich-Erzähler übernimmt nicht nur die zionistische Ideologie, sondern überbietet die Rollen innerhalb des Kollektivs, indem er sich als Erwachsener und als Politiker aufspielt. Während seiner Kindheit schreibt er unter anderem zionistische Gedichte und Reden, und spielt mit Alltagsgegenständen historische jüdische Konflikte nach. Die extreme Identifizierung des Ich-Erzählers mit dem Zionismus und dem dazugehörigen Narrativ von Israel als Heimatland der Juden lässt sich auch darauf zurückführen, dass in seinem Elternhaus das kommunikative Gedächtnis eng mit dem kulturellen Gedächtnis verbunden ist. Die Historie des Judentums und all ihre kulturellen Eigenschaften bleiben für ihn somit „alltagsnah“.

Seine starke Identifizierung mit dem Narrativ der Judenverfolgung wird jedoch auch durch die Erlebnisse der Eltern aufrechterhalten, die vor den Nazis geflüchtet sind. Hinzu

kommt, dass der Ich-Erzähler die Bedrohung seiner Kultur durch den Konflikt mit den Palästinensern selbst erlebt. Hierdurch baut der Ich-Erzähler Unrechtsbewusstsein und Widerstand gegenüber den Palästinensern auf. Die Abgrenzung von dieser Gruppe und der „schwächlichen“ Diasporavergangenheit wird außerdem alltäglich im Kollektiv kommuniziert.

Die Analyse hat demonstriert, dass das Kollektiv, das der Ich-Erzähler in seinem von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus kennenlernt, seine Identität als Israeli durch eine Logik des „Entweder-oder“ prägt. Die zionistische „Wir-Gruppe“ grenzt sich auf dualistische Weise von den „bösen“ Arabern und der „schwachen“ Shtetl-Kultur ab. Das starke Zugehörigkeitsgefühl zu dieser kollektiven Identität und ihrem Weltbild endet letztendlich in einem nationalistischen Rausch, bei dem der Ich-Erzähler ein arabisches Kind verletzt. Man könnte zusammengefasst sagen, dass sich der Ich-Erzähler durch den Einfluss des von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus zu einem jüdischen, israelischen Nationalisten entwickelt.

Das simple „Entweder-oder“-Weltbild des Kollektivs im zionistischen Elternhaus offenbart jedoch einige problematische Aspekte, da es die in den Theorien von Todorov und Assmann besprochene Realität von kollektiven Identitäten als Mischgebilde ignoriert. Besonders deutlich ist dies am Beispiel der hebräischen Sprache geworden. Die Eltern bringen dem Ich-Erzähler nur Hebräisch bei, um sich von der osteuropäischen Diasporavergangenheit abzugrenzen. Das Hebräische wird in der Familie jedoch auf sehr unterschiedlichen Niveaus und mit verschiedenen Einflüssen gesprochen. Dazu kommt der Ich-Erzähler auch außerhalb des Kollektivs mit anderen Formen des Hebräischen in Kontakt – was vor allem bei seinem Lachanfall während der Begin-Rede zu heftigen Konsequenzen führt. Man könnte daher folgern, dass das Kollektiv auch die Verdrängung der diversen Realität von Kulturen an den Ich-Erzähler weitergibt.

Die Verdrängung der Realität äußert sich im Elternhaus gleichzeitig durch unterdrückte Träume und das Flüchten in imaginären Welten. Hierzu zählt auch der Traum von einem eigenen jüdischen Staat. Der Kontrast zwischen den zionistischen Versprechungen und der physischen Realität in Israel führt zu einer Enttäuschung. Auch der Ich-Erzähler flüchtet sich aufgrund der Verdrängungen und Enttäuschungen in imaginäre Welten, fernab des Elternhauses. So schwankt er zwischen unvereinbar erscheinenden Polen hin und her.

Der Ich-Erzähler bricht mit diesen Träumen symbolisch aus der Logik des „Entweder-oder“ in seiner Familie aus, was man als Kritik an der strikten Zugehörigkeit zu einer kollektiven Identität betrachten kann. Als besondere, symbolische Kritik an dem Kollektiv im zionistischen Elternhaus und der Abgrenzung zwischen Israelis und Palästinensern kann man die Szene im Bekleidungsgeschäft mit Tante Greta betrachten, in der sich der Ich-Erzähler an der Brust eines arabischen Mannes geborgener und geliebter fühlt als bei seinem eigenen Vater. Neben dem zionistischen Einfluss wird die Entwicklung der israelischen Identität des Ich-Erzählers daher auch von den Enttäuschungen des Kollektivs beeinflusst, die dazu führen, dass er sich anderen Extremen und Identitäten annähert.

Die Abgrenzung von der kollektiven Identität im von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus beginnt einerseits als der Ich-Erzähler realisiert, dass seine Eltern ihre Enttäuschungen vom Leben und der Realität in Israel auf ihn übertragen haben. Er erkennt, dass er zu einem Nationalisten erzogen wurde und nicht wie andere Kinder aufgewachsen ist. Auf seine nationalistischen Ausbrüche blickt er mit Scham zurück.

Zu der beklemmenden Atmosphäre im Elternhaus und der Scham stoßen die Schläge, die er von Großvater Alexander wegen seines Lachanfalls während der Begin-Rede bekommt. Die Schläge verdeutlichen den Fanatismus des zionistischen Kollektivs im Roman, wohingegen das Lachen über die doppeldeutigen Worte Begins symbolisiert, dass Kulturen

sich wandeln. Der Ich-Erzähler beschließt nach diesem extremen Ereignis, in den Kibbuz zu ziehen.

Die neuen Lebensumstände und Meinungen, mit denen er im Kibbuz konfrontiert wird, beeinflussen den individuellen Identitätsprozess und führen zu weiterer Distanz zur kollektiven Identität im von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus. Nichtsdestotrotz betrachtet der Ich-Erzähler Kritik von außen an der „Entweder-oder“-Logik des Kollektivs noch als Verrat. Trotz seiner Abgrenzung von der Familie, beruht seine israelische Identität hier daher noch auf Elementen der Lebensweise des zionistischen Kollektivs.

Der erwachsene Ich-Erzähler, der als Autor des Romans auftritt, richtet sich gegen die nationalistische „Entweder-oder“-Logik und setzt sich aktiv für die Versöhnung von Israelis und Palästinensern ein. Er hat sich also nicht komplett vom Zionismus abgegrenzt, sondern sieht Israel als gemeinsames Heimatland von Juden und Arabern. Der Ich-Erzähler bedankt sich bei allen Personen, jeder Herkunft und Religion, die ihn in seinem Leben geprägt haben. So betont er noch einmal seine Identität als Israeli, die auf der Vermischung von kollektiven Identitäten beruht. Durch das Schreiben des Romans ordnet er Vergangenheit und Gegenwart und hält den biografischen Entstehungsprozess seiner Identität als Israeli fest.

Kurzgesagt zieht das von Zionismus und europäischer Herkunft geprägte Elternhaus den Ich-Erzähler zuerst als einen Zionisten mit einem dualistischen, auf Abgrenzung basierten Weltbild auf. Die Verdrängungen der komplexen und diverseren Realität durch das Kollektiv, führen bei dem Ich-Erzähler zur Flucht in imaginäre Welten, in denen er sich anderen Identitäten annähert. Selbst nach der Abgrenzung vom Elternhaus bleiben einige Elemente des zionistischen Kollektivs Teil seiner Nationalität. Diese gehören für den Ich-Erzähler jedoch nicht zu einer kollektiven Exklusions-Identität bzw. der Vision eines exklusiven

jüdischen Staates, sondern sind Teil seiner israelischen Identität, die auf gemischten kollektiven Identitäten und Versöhnung basiert.

Ich kann meine Hypothese daher größtenteils bestätigen. Der Ich-Erzähler in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* hat als Kind tatsächlich einen nationalen Fanatismus übernommen und diesen später abgelegt. Nichtsdestotrotz spielen andere Kulturen für ihn eine größere Rolle als erwartet, da sie einerseits als Feindbild dienen, aber auch ein imaginärer Zufluchtsort sind. Außerdem ist in der Analyse deutlich geworden, wie problematisch das einseitige auf Abgrenzung beruhende Weltbild des Elternhauses ist. Trotzdem hat sich der Ich-Erzähler nicht komplett von den zionistischen Visionen verabschiedet. Er hat sie als einen Teil in seiner Identität als Israeli integriert.

Ich hätte vor der Analyse nicht erwartet, dass man den Roman auf einem Metaniveau so deutlich als eine Kritik an der strengen Zuschreibung zu einer kollektiven Identität deuten kann. So kann man Oz' Roman *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* auch als eine Kritik an der Abgrenzung von Israelis und Palästinensern lesen. Er ist ein deutliches Plädoyer für die Tatsache, dass Kulturen Mischgebilde sind und dass darum auch die Identität Israels auf gemischten kollektiven Identitäten basiert.

Diese Erkenntnis unterstreicht die Relevanz einer literaturwissenschaftlichen Analyse, da hier deutlich geworden ist, dass in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis* gesellschaftliche Prozesse gespiegelt werden. Durch die Erlebnisse und Erfahrungen des Ich-Erzählers können Mitglieder einer Kultur – in diesem Fall insbesondere Individuen und Kollektive, die in den Konflikt zwischen Israel und Palästina verwickelt sind – gesellschaftliche Fragen reflektieren.

In diesem Zusammenhang lässt sich durch den Fokus auf Literatur in dieser Masterarbeit noch eine weitere Einsicht gewinnen: Wie schon unter Relevanz der Arbeit

beschrieben, gibt es zwischen Literatur und der Oral History einen Zusammenhang bezüglich des Einblicks in subjektive Geschichtserfahrung bzw. empfundene Wirklichkeiten. Der Fokus auf den Ich-Erzähler in Oz' Roman hat es ermöglicht, nachzuvollziehen, wie ein Individuum historische Fakten durch ein von einer spezifischen kollektiven Identität beeinflusstes Weltbild wahrnimmt.

Dieser Zusammenhang zwischen Oz' Ich-Erzähler und der Gesellschaft lässt sich auch mithilfe der Rolle des kulturellen Gedächtnisses erklären. Mit Bezug auf Maurice Halbwachs erläutert Jan Assmann, dass sich das individuelle Gedächtnis einer Person durch ihre Teilnahme an kommunikativen Prozessen entwickelt (J. Assmann 36-37). Ein Individuum braucht also – wie durch den Ich-Erzähler deutlich geworden ist – ein Kollektiv bzw. einen gesellschaftlichen Bezugsrahmen, um sich an Dinge zu erinnern und dadurch seine Identität zu entwickeln (37).

Während der Auseinandersetzung mit der Oral History kommt Assmann schließlich zu dem Punkt, dass Vergangenheit im kulturellen Gedächtnis zu einer symbolischen Figur werde, die sich an die Erinnerung hefte (52). Der Exodus als Gründungsmythos Israels sei ein Beispiel, das illustriere, dass der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte hinfällig werde. Die Historizität sei für das kulturelle Gedächtnis nicht von Belang. Im kulturellen Gedächtnis werde „faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert“ (52). Geschichte werde dadurch nicht unwirklich, sondern zur „Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft“ (52). Durch die Erinnerung an ihre Geschichte vergewissere sich eine Gruppe ihrer Identität (53).

Diese Funktion von Geschichte als Mythos findet sich genauso in den beschriebenen Erlebnissen des Ich-Erzählers in *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*. Durch die Auseinandersetzung mit den Mythen in seinem Kollektiv und der Gesellschaft gelangt er zu einer stabilen Identität. Man könnte daher sagen, dass es, wenn es um die Frage der Identität

und Sozialisierung geht, eigentlich keinen großen Unterschied gibt zwischen Interviews der Oral History und einer künstlerischen Auseinandersetzung eines Autors mit seiner Erinnerung in der Form eines Romans mit autobiografischen Elementen. So betont Assmanns Theorie in gewisser Weise das an sich soziologisch zu begründende Argument Max Webers, dass man Literatur als „Ausdrucksmoment menschlicher Sinngebung“ betrachten kann (Tschopp und Weber 40).

Nichtsdestotrotz sind Interviews nicht dasselbe wie ein mehr als tausendseitiger autobiographischer Roman. Literatur drückt die „menschliche Sinngebung“ im Gegensatz zu Interviews auf individuelle, ästhetische Weise aus – ein Merkmal, das Literatur von anderen Kommunikationsformen unterscheidet und einen literaturwissenschaftlichen Zugang nötig macht. In diesem Unterschied besteht die literaturwissenschaftliche Relevanz für interdisziplinäre Fragestellungen, vor allem im Hinblick auf Identitätsdebatten im postnationalen, globalisierten Zeitalter.

In einem literarischen Beispiel lassen sich Gedankengänge und Reflexionen eines Individuums über die Komplexität von Identität womöglich noch viel deutlicher nachvollziehen als in Interviews. Ein Roman verfügt über eine gewisse Länge, die sowohl Zeit erfordert als auch Raum für Reflexionen und Selbstwahrnehmung von Mitgliedern einer Kultur bietet. Literatur bietet hierdurch ausreichend Raum für die Komplexität einer Gesellschaft. Am Beispiel des Ich-Erzählers in Oz' Roman konnte auf individuelle, ästhetische und emotionale Weise nachvollziehbar veranschaulicht werden, wie ein Individuum die Komplexität einer Gesellschaft erfährt, sie teilweise ausblendet oder sich aus ihr flüchtet.

Eine Geschichte von Liebe und Finsternis ist außerdem eindeutig ein Roman des Transnationalismus. Das Konzept der nationalen Identität wird im Falle des Ich-Erzählers in eine intellektuelle und emotionale, anstatt in eine geografische Zugehörigkeit, umgewandelt.

Transnationale Romane sind des Weiteren immer eine Kritik an traditionellen Formen der nationalen Identität (Trousdale 2-3). Genau diese traditionelle nationale Identität, die sich durch Abgrenzung von anderen definiert, wird in Oz' Roman kritisiert. Der Ich-Erzähler überschreitet verschiedene Identitätskategorien und Grenzen zwischen Kulturen, um zu einer neuen nationalen Identität zu gelangen, die verschiedene kollektive Identitäten miteinbezieht. Dies zeigt auch, dass das Konzept 'Nation' nicht einfach fallen gelassen und gegen das einer globalen, alles vereinenden mondialen Gesellschaft eingetauscht wird. Die Analyse unterstreicht darüber hinaus Assmanns Punkt, dass die Logik des „Entweder-oder“ bzw. Individuen, die sich in zwei unvereinbar erscheinende Teile aufspalten, in der Literatur oft zum Scheitern verurteilt sind (Identität 217). Der Ich-Erzähler in Oz' Roman überwindet dieses Scheitern durch seine Versöhnungsabsichten.

Die Tatsache, dass kollektive Identitäten Mischgebilde sind, hat während der Analyse zu einer Problematik geführt, da ich als Forscher die kollektive Identität im von Zionismus und europäischer Herkunft geprägten Elternhaus als eine eindimensionale Kultur betrachtet habe. Die Familienmitglieder des Ich-Erzählers haben jedoch alle eine individuelle Identität, sind von verschiedenen Einflüssen geprägt, und identifizieren sich in unterschiedlicher Ausprägung mit dem Zionismus und der europäischen Herkunft. Dies ist vor allem in den Figurenbeschreibungen deutlich geworden. Es ist daher schwierig von der Familie als eine einheitliche kollektive Identität zu sprechen.

Nichtsdestotrotz hat sich meine Herangehensweise als geeignet herausgestellt, da genau diese eindimensionale „Wir-Gruppen“- und Abgrenzungsidentität vom Elternhaus propagiert wird, wodurch die Komplexität und unterschiedlichen Einflüsse innerhalb der Familie und den individuellen Identitäten ignoriert werden. Dies führt letztendlich zu den besprochenen Problemen des Kollektivs.

Neben der in dieser Masterarbeit analysierten Fragestellung bietet Oz' Roman noch andere Möglichkeiten für weitere Forschung. So ist mir unter anderem während der Analyse aufgefallen, wie außergewöhnlich die Beziehungen zwischen dem Ich-Erzähler und seinem Vater und der Mutter sind. Ich denke, dass eine genauere Untersuchung dieser Beziehungen weitere Aufschlüsse über die Identität des Ich-Erzählers und die nationalen Identitäten der Eltern gibt.

Außerdem bietet es sich nach dieser Masterarbeit an, auch andere Romane bezüglich der israelischen Identität zu untersuchen. Man könnte unter anderem einen Roman analysieren, in dem eine palästinensische Hauptfigur ihre biografische Identität festhält und diesen mit Oz' Roman vergleichen. Auf diese Weise könnte man herausarbeiten, ob die Identität als Israeli auch aus palästinensischer Perspektive auf Abgrenzung oder Versöhnung basiert.

Ein Roman, der sich dafür besonders eignet, ist Sari Nusseibehs und Anthony Davids *Es war einmal ein Land* (2009). Nusseibeh antwortet mit diesem Roman auf Oz' *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*, indem er die Chronik seines Lebens in Palästina auf ähnliche Weise wie Oz erzählt. Er nennt Oz' Werk dabei als Inspirationsquelle (Nusseibeh und David 17). Dieser Zusammenhang zeigt, wie Literatur mit ihren Mitteln und ihrer speziellen Form der Kommunikation zu kollektiven Identitätsdebatten beiträgt.

Bibliografie

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, 2006. *ACLS Humanities E-book*, www.fulcrum.org/concern/monographs/jd472w57m. Letzter Zugriff: 23 Jan. 2020.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, 1996.
- Assmann, Aleida. „Einleitung.“ *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. C.H. Beck, 1999.
- Assmann, Aleida. „Identität.“ *Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Erich Schmidt Verlag, 2011, S. 207-230.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. C.H. Beck, 1997.
- Berry, Mike, und Greg Philo. *Israel and Palestine: Competing Histories*. Pluto Press, 2006. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/j.ctt18fsc8f. Letzter Zugriff: 17 Juni 2020.
- Jungert, Michael. *Personen und ihre Vergangenheit: Gedächtnis, Erinnerung und personale Identität*. De Gruyter, 2013.
- Kretzschmar, Katharina. „Erinnerung und Identität.“ *Identitäten im Konflikt: Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation*. Transcript-Verlag, 2019, S. 45-64.
- Nusseibeh, Sari, und Anthony David. *Es war einmal ein Land: Ein Leben in Palästina*. Suhrkamp, 2009.
- Oz, Amos. *Eine Geschichte von Liebe und Finsternis*. Suhrkamp, 2002.
- Todorov, Tzvetan. *Die Angst vor den Barbaren: Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen*. Hamburger Edition, 2010.
- Trousdale, Rachel. „Introduction: Hybridity and Transnational Fiction.“ *Nabokov, Rushdie, and the Transnational Imagination*. Palgrave Macmillan, 2010, S. 1-14. *Springer Link*, DOI: 10.1057/9780230106888. Letzter Zugriff: 23 Jan. 2020.

Tschopp, Silvia Serena, und Wolfgang E.J. Weber. „Der Kulturbegriff der Kulturgeschichte.“
Grundfragen der Kulturgeschichte. WBG, 2007, S. 27-49.

Voßkamp, Wilhelm. „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft.“ *Einführung in die
Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*. Hrsg. Ansgar
Nünning und Vera Nünning. J.B. Metzler, 2008, S. 73-82.