

als Begründer und bedeutendster Theoretiker der deutschen Neoorthodoxie des 19. Jahrhunderts gilt.

- 8 Vgl. Döpp, Derech Erez.
- 9 Vgl. auch Ritov/Slutsky, He-Halutz.
- 10 Vgl. dazu beispielsweise EI, 354 und 356; TC, 7.
- 11 Siehe hierzu auch den Beitrag von Pontzen in diesem Band.
- 12 Bar-Lev, Differenzierungsprozesse, 189. Bar-Lev gibt hier einen Gesamtüberblick über das religiöse Erziehungssystem in Israel, in dessen Kontext die frühen Überlegungen Ernst Simons vom heutigen Standpunkt aus einzuordnen sind.
- 13 Vgl. Bar-Lev, Differenzierungsprozesse.
- 14 Vgl. Schröder, Erziehung, 195. Heute wird man den Wandel jüdisch-israelischer Identität noch differenzierter betrachten müssen als zu Beginn der Staatsgründung Israels. Schröder verweist beispielsweise auf den so genannten «Postzionismus», der eine Relativierung und kritische Revision der ursprünglichen zionistischen Bewegung im Kontext neuer gesellschaftlicher Herausforderungen im Land selbst und im Nahen Osten insgesamt anstrebt.
- 15 Vgl. ebd., 202.
- 16 Andeutungen sind bei Simon selbst zu finden, wenn er etwa von der Einrichtung des «religiösen Kibbuz» spricht, vgl. EI, 357. In diesem Kontext kann auch die Konzeption der so genannten «TALI»-Schulen zur «Vertiefung jüdischer Studien» in Israel genannt werden, die eine Synthese zwischen dem traditionellen jüdischen Lerngedanken und Erziehungsidealen einer modernen Gesellschaft anstreben; vgl. dazu Schröder, Lernen. Eine Einordnung dieses erziehungsbezogenen Plädoyers Simons in den weiteren Kontext seines theologisch und philosophisch inspirierten Bildungsdenkens wird zurzeit vom Verfasser selbst vorgenommen.
- 17 Vgl. zur Einordnung in den weitaus komplexeren Kontext jüdischer bzw. jüdisch-religiöser Erziehung in Israel Bar-Lev, Differenzierungsprozesse, und Schröder, Erziehung.
- 18 Simon, Religion und Staat, 181.

Axel Stähler

Konzeptionen von Israel als Land und Staat in der Literatur der nordamerikanischen Diaspora nach 1948

Die Definition einer jüdischen «Nationalliteratur» erweist sich auch nach der Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 als schwierig. Nicht nur sind jüdische Autoren über die Grenzen Israels hinaus in der weltweiten Diaspora zerstreut und damit – angefangen bei der Sprache – sehr unterschiedlichen formativen Einflüssen ausgesetzt, sondern bereits die Frage, wer oder was ein jüdischer Autor sei, birgt mancherlei Brisanz in sich.¹ Ein für eine Zuordnung literarischer Texte geeigneter Parameter könnte ebenjene Frage nach der Eigenart jüdischer Identitäten sein², die in der «jüdischen» Literatur immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen thematisiert wird; ein anderer, so legt Emily Miller Budick nahe, ist – wenigstens in der «jüdischen» Literatur des vergangenen 20. Jahrhunderts – «the desire for nationhood and the grappling with its implications»³. Beide hängen zusammen und bedingen einander spätestens seit der Gründung des Staates Israel; für beide sind zudem (teilweise unterschiedliche) Konzeptionen von Erez Israel und Diaspora von Bedeutung. Insbesondere für die jüdischen Autoren der nordamerikanischen Diaspora ist die Attraktivität ihres «Exils» dabei ein wesentliches Kriterium für ihre Haltung dem Land und dem Staat Israel gegenüber. Während die frühe Auseinandersetzung mit Erez Israel in der nordamerikanischen Diaspora fast ausschließlich in jenem schmalen Segment

jüdisch-amerikanischer Literatur erfolgte, das man als «zionistisch» bezeichnen könnte, ist vor allem in der Gegenwart und in der jüngsten Vergangenheit in einem noch anhaltenden Prozess eine vielgestaltige Auseinandersetzung mit Erez Israel wahrzunehmen, die zugleich fast immer auch eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Staat und seiner Interaktion mit jüdischen Identitäten ist.

1929 erschien unter dem Titel *Englisch-zionistische Literatur*⁴ in der *Jüdischen Rundschau* in Berlin die Besprechung einer amerikanischen Publikation⁵, die von dem anonymen Rezensenten als der seit langer Zeit ausstehende Beginn einer solchen Literatur in Amerika begrüßt wurde. Es handelt sich um eine Sammlung von Übersetzungen hebräisch-zionistischer Literatur und die Begründung einer Broschürenreihe mit Übersetzungen aus der «palästinensischen und deutschen Literatur»⁶. Der hier konstatierte Mangel wurde – obwohl das Thema des Zionismus durch die Gründung des Staates Israel nur wenige Jahre zuvor neue Aktualität gewonnen hatte – in einem 1952 entstandenen Artikel von Harold U. Ribalow bestätigt: Die jüdische Sehnsucht nach Zion habe «an astoundingly meager number of creative literary works» hervorgebracht.⁷ Alvin H. Rosenfeld beschrieb noch 1997 dasselbe Phänomen – mit einigen wenigen Ausnahmen – auch für die zwischenzeitlich verstrichenen vier Jahrzehnte.⁸

Die Ursachen für den relativen Mangel an einer jüdisch-amerikanischen Literatur, die sich mit Israel befasst, sind zum einen wohl darin zu sehen, dass sich – wie so häufig in der Immigranteliteratur – die Themen, welche die ersten Einwanderer beschäftigten, naturgemäß auf den Kontrast von alter und neuer «Heimat» konzentrieren sowie insbesondere auf die Erfahrungen in der neuen Lebenswirklichkeit, auf Immigration, Adaptation und Assimilation.⁹ Zum anderen versprachen die Vereinigten Staaten als ein demokratisches Einwanderungsland nicht nur uneingeschränkte politische Gleichberechtigung und die Verwirklichung eines den überlebten europäischen Nationalismen vorzuziehenden Kosmopolitismus, sondern Amerika erfuhr seit Anbeginn der «Landnahme» durch die puritanischen *Pilgrim Fathers* zudem eine eigene Mythisierung als «Land der Verheißung» und als neues «Zion».¹⁰ In diesem Zusammenhang sind, mit Blick auf unterschiedliche Konzeptionen von Erez Israel und Diaspora, die Substituierungsphänomene bedeut-

sam, die sich in der jüdisch-amerikanischen Literatur beobachten lassen. So kommt es vielfach auch hier zu einem Transfer der Landverheißung auf Amerika. Mary Antins autobiographischer Roman *The Promised Land* (1912) ist hierfür nur eines von vielen Beispielen.¹¹

Tatsächlich vermutet Emily Miller Budick, dass – während zwar die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 einen «major shift in Jewish reality»¹² verursacht habe, mit Folgen für die Schaffung einer jüdischen Literatur – aus der gleichen Perspektive nationaler Selbstdefinition die jüdische Emigration in die Vereinigten Staaten nicht weniger bedeutsam gewesen sei: «[In] a nation that had, from its inception, defined itself as a *promised land*, the *Israel* of the modern world [...] for many immigrant Jews, it was as if America was there, waiting in readiness, for the chosen people to take up their places and help this promised land make good on its original intentions. America was not only a possible home for Jews; it was the only and perfect home – even after 1948.»¹³

Dennoch existiert durchaus eine jüdisch-amerikanische Literatur, die sich mit Israel auseinandersetzt, worauf jüngst Andrew Furman in zwei Studien hingewiesen hat, die insgesamt den Untersuchungszeitraum von 1928 bis 2000¹⁴ umfassen. Und auch vor 1928 – bezeichnenderweise fällt der Beginn von Furmans Untersuchungszeitraum, gesetzt nach der Publikation von Meyer Levins Erzählung *Maurie Finds His Medium* (1928)¹⁵, nahezu mit dem der Publikation der Rezension in der *Jüdischen Rundschau* zusammen – existierte eine jüdisch-amerikanische protozionistische und zionistische Literatur von Autoren wie Emma Lazarus und Ludwig Lewisohn.¹⁶ Aber erst die durch die Krisenerfahrung des Zweiten Weltkriegs und insbesondere der Shoa bedingte Aktualität der zionistischen Bestrebungen um eine nationale Heimstatt der Juden sowie die Staatsgründung und die prekäre Existenz des jüdischen Staates Israel initiierten gegen Ende der 1940er Jahre bis in die 1970er Jahre hinein eine erneute literarische Auseinandersetzung jüdisch-amerikanischer Autoren mit dem jungen Staat, die weitgehend an einem politischen Legitimationsdiskurs partizipierte. Hier ist etwa an Meyer Levins *My Father's House* (1947) zu denken oder an Mark Helprins *Refiner's Fire* (1977) sowie – in der Trivialliteratur – an Leon Uris' Weltbestseller *Exodus* (1958) oder an Ted Berkman's *Cast a Giant Shadow* (1962), die bezeichnenderweise beide die Vorlagen für zwei erfolgreiche Hollywood-Produktionen abgaben.¹⁷

Mit der Konsolidierung des Staates und seiner erfolgreichen Selbstbehauptung gegen äußere Feinde wurde in der Folge vor allem das Problem einer jüdischen Identität im Spannungsfeld von Erez Israel und Galut oder Diaspora zum Thema jener jüdisch-amerikanischen – nun meist nicht mehr als «zionistisch» zu bezeichnenden – Literatur, die sich mit Israel als Land oder als Staat auseinandersetzt. Der Sechstagekrieg von 1967 war ein einschneidendes Ereignis, das zwar amerikanische Juden im Allgemeinen für Israel einnahm¹⁸, jüdisch-amerikanische Intellektuelle im Besonderen allerdings keineswegs eine größere Solidarität mit dem israelischen Staat empfinden ließ; Resultat war hier vielmehr «a more visible, more reasoned resistance to Zionism»¹⁹. Insbesondere seit dem israelischen Einmarsch im Libanon im Jahr 1982 wird in der so genannten «post-zionistischen» Phase²⁰ die Auseinandersetzung mit dem Staat Israel zunehmend kritisch und die «zionistische» Mythenbildung und -tradierung aufgebrochen. Gerade in den letzten zwei Dekaden des 20. Jahrhunderts lässt sich ein verstärktes Interesse jüdisch-amerikanischer Autoren – zu denken wäre etwa an Philip Roth, Anne Roiphe oder Tova Reich – an Israel konstatieren²¹, das nunmehr allerdings vorwiegend durch die kritische Auseinandersetzung mit der moralischen Integrität des jüdischen Staates und durch die Erörterung der Interaktion diaspora-jüdischer und israelisch-jüdischer Identitäten bestimmt ist²²; und auch Autoren der jüngsten Generation jüdisch-amerikanischer Schriftsteller – darunter etwa Allegra Goodman, Aryeh Lev Stollman oder Melvin Jules Bukiet – scheuen sich nicht vor der Konfrontation mit dem jüdischen «Anderen» in Israel.²³

Die Konfrontation mit diesem jüdisch-israelischen «Anderen», wie schon mit der bloßen Existenz des Staates Israel, stellt sich für jüdisch-amerikanische Identitäten vielfach als verunsichernd dar, da sie zum einen die eigene moralische Integrität angesichts einer möglichen (Mit-)Verantwortlichkeit für das umstrittene Handeln Israels in Frage stellt, zum anderen eine Entscheidung anmahnt, ob man dem Ruf des *ingathering of the exiles* folgen wolle oder nicht. Darüber hinaus wird der durch den Zionismus vertretene «Authentizitäts»-Anspruch der jüdisch-israelischen Identität oftmals als unmittelbare Bedrohung empfunden, da er diese Entscheidung von außen vorwegzunehmen und der jüdischen Existenz in der Diaspora den Stempel des Obsoleten und des Nicht-Authentischen aufzudrücken droht.²⁴

Noch bevor sich die Gründung des Staates Israel zum ersten Mal jährte, äußerte der kanadisch-jüdische Dichter und Schriftsteller Abraham Moses Klein (1909–1972) seine Skepsis angesichts der Bedrohung durch die so genannte *shlilat hagalut*, durch die Negation des Exils. Selbst überzeugter Zionist, der sich immer wieder vehement in seinen poetischen und narrativen ebenso wie in seinen journalistischen Texten für die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina ausgesprochen hatte, sah Klein in der Gründung dieses Staates die Erfüllung einer jüdischen Eschatologie. Sein einziger publizierter Roman, *The Second Scroll* (1951)²⁵, den Klein als Analogon zur Haggada verstand oder als Auslegung, wenn nicht gar als Fortführung des Pentateuch, gibt jener Eschatologie beredten Ausdruck.²⁶ Aber obwohl Klein in der Existenz des Staates Israels unmittelbar nach den Greueln der Shoa einen Beleg für Gottes Wirken in der Geschichte und für die Affirmation des Bundes sah²⁷, warnte er verschiedentlich vor Überheblichkeit und Engstirnigkeit angesichts des Erfolgs.²⁸

Als verantwortlicher Redakteur der in Montreal erscheinenden Wochenschrift *The Canadian Jewish Chronicle* – eine Position, die er von 1928 bis 1955 innehatte – publizierte Klein am 18. März 1949 ein *editorial* über *The Dangers of Success*, in dem er in der für ihn charakteristischen scharfzüngigen Polemik die Problematik jüdischer Existenz inner- und außerhalb Erez Israels erörtert²⁹:

Man wird es mir verzeihen, so hoffe ich, wenn ich es unternehme, gerade jetzt, auf dem Höhepunkt der Begeisterung für den zionistischen Erfolg, das zu sagen, was mir während der langen Jahre des Hoffens und der enttäuschten Hoffnung, die das traurige und nüchterne Präludium zu unserer großen Erfüllung ausmachte, niemals in den Sinn gekommen wäre. Vor kurzem jedoch sind gewisse philosophische Ansichten vorgebracht worden, welche das Aussprechen eines *caveat* zwingend machen.

Ich beziehe mich dabei insbesondere auf die Anschauungen, die von jener Clique von Chauvinisten genährt werden, die es wagten, unter dem ganz zu Recht inspirierenden Eindruck der Renaissance Israels, jene Doktrin darzulegen, die sie – ach, so wissenschaftlich und zugleich doch auch so hartherzig – als «Negation der Diaspora» bezeichnen. Dieser Doktrin zufolge sollen von nun an nur noch jene Juden, die sich stehenden Fußes aufmachen, um sich im Staate Israel unter den Bürgern des Landes einzurichten, und zwar nur sie, ganz ausschließlich sie, der Gemeinde zugehörig gelten; die Anderen, die halsstarrigen Anderen – wo sie doch darauf bestehen in der Diaspora zu verbleiben –, sollen der Ju-

denheit als verloren gelten, und wenn nicht sofort, so doch binnen einer Generation – ihre endgültige und ewige Verdammnis ist nur eine Frage der Zeit. Die offensichtlichste Folge dieses Theorems ist, dass der cisatlantische Judaismus im Vorgriff als ein Nichts gewertet wird; zwei Kategorien von Juden werden damit festgelegt – der Israeli und der Nicht-Israeli; und der Nicht-Israeli wird mit dem Nicht-Juden gleichgesetzt.

Diese Diskriminierung ist für Klein inakzeptabel, und so fährt er denn auch fort:

Eine niederträchtigere oder bösartigere Doktrin ist unvorstellbar. Sie sucht mit einem theoretischen Diktum das zu erreichen, was die Tyrannen aller Zeitalter auch mit Feuer und Schwert nicht erreichen konnten, die Annullierung der Judenheit in der Diaspora nämlich. Sie sucht im Bufen der Judenheit eine dauerhafte, eine unbegründete und ausschließlich doktrinäre Uneinigkeit zu schaffen – einen abscheulichen Klassenunterschied zwischen *arez* (dem Land) und *chuz l'arez* (außerhalb des Landes) zu schüren; und genau das einzurichten, was unserem Denken bis dato nicht bekannt war – eine durch den Wohnort begründete Aristokratie. Dies kommt dem schwerwiegenden, ja tödlichen Irrtum der Bundisten³⁰ gleich, die glaubten, sich in der *Galut* eine Heimat zu erschaffen, obwohl er hier umgekehrt ist; die *Galut* schmeckt schon genug nach dem Exil, ohne dass es notwendig sein sollte, auch noch aus der Gemeinschaft Israels verstoßen zu werden.

Dass es diese Gemeinschaft war, die den Staat Israel erst ermöglichte, betont Klein im Folgenden; außerdem impliziert er – ein Gedanke, den Philip Roth in *Operation Shylock* (1993) mit seinen Betrachtungen über den «Diasporismus» weiter ausführte –, dass es in einer unbestimmten Zukunft auch ebendiese Gemeinschaft sein könne, deren Existenz israelischen Juden Sicherheit garantieren könne:

Mit dem tiefen Undank dieser Verneiner will ich mich nicht aufhalten, noch mit ihrer mutwilligen und auf unerklärliche Weise arroganten Missachtung der Tatsache, dass es die Judenheit der Diaspora war, welche die Judenheit Israels erst ermöglichte; man hat das nicht um ihres Dankes willen getan und dieses Argument ist deshalb belanglos; aber man muss sich doch über den Unverstand dieser so genannten Nationalphilosophen wundern, denen eine Pose so viel bedeutet, dass sie nicht begreifen, dass sie, indem sie sie einnehmen, sich selbst (mitsamt ihrer Pose!) in eine höchst verwundbare Position manövrieren. Also, wir könnten uns eine Situation vorstellen, in der es – wenn es die Judenheit der Diaspora nicht gäbe – zum besten des Staates Israel wäre, sie zu erschaffen!

Denn nicht alle Ländereien folgen denselben Wachstumsregeln; manchmal ist das Mutterland zuerst da und dann erst die Kolonien; aber manchmal verläuft dieser Prozess auch umgekehrt.

Offenbar auch in seinem Selbstverständnis als Autor betroffen, der für die Wiedergewinnung von Erez Israel eintrat, argumentiert Klein, nicht ganz überzeugend:

Es ist schon wahr, dass die «Negierer» viele Texte zum Beleg dafür anführen können, wie sehr *arez* dem *chuz l'arez* überlegen ist – darunter auch einige meiner eigenen Werke –, aber solche Texte gehören einfach ganz essentiell zu der Kultur eines Volkes im Exil. Denn durch solche Texte überlebt es bis zum Tage der Wiedereingliederung. Aber wenn dieser Tag einmal gekommen ist, sind solche Texte nur noch Literatur.

Doch das für ihn Wesentliche, die Bedeutung von Erez Israel unvermutet herabmindernd, formuliert Klein im nächsten Abschnitt seines Textes:

Das *primum mobile* ist weder das Land noch die Sprache; es ist das Volk. Es ist das Volk – und zwar das ganze Volk, überall –, das ist die Essenz. Wohnort, Status, Sprache, etc., all das ist nur Beiwerk; die Substanz ist *amcho* – Dein Volk. Die Zeit verlangt nicht eine Negation der Diaspora, sondern die Bejahung der gesamten Judenheit.

Erneut gegen die Verfechter der «Negation» ausholend, erörtert Klein die Gefahren eines xenophobisch motivierten israelisch-jüdischen Authentizitätsanspruchs:

Wir hätten uns nicht so ernsthaft mit dieser armseligen Philosophie abgegeben, wenn sie nicht symptomatisch wäre für eine allgemeine Haltung, charakterisiert durch mannigfache Variationen und, sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen, extrem gefährlich für die Zukunft unseres Volkes.

Die Schaffung des Staates Israel, für die jeder anständige Jude gearbeitet und gebetet hat, ist ein großer Segen. Er muss aus diesem Grund umso wachsamere beschützt werden, und zwar nicht nur vor seinen Feinden, sondern auch vor seinen irregeleiteten Freunden.

Es ist nicht schwer, die Gefahren vorherzusehen, die ihm von dieser Seite dräuen. Einige davon sind bereits augenfällig geworden. Das Volk Israels muss vor allem anderen vor der Sünde der Engstirnigkeit gewarnt werden. Es lassen sich viele Parallelen zwischen der Hebräischen Renaissance und der Irischen ziehen;

doch eine dieser Parallelen muss vorsichtig vermieden werden; der *Jischuw*³¹ darf kein *Sinn Fein*³² werden – «wir allein» ist kein angemessenes Motto für jene, die Sorge hegen für «*klal Jisroel*»³³.

Auf gleiche Weise muss jene Xenophobie vermieden werden, die oftmals sowohl jene erfasst, die ihrer selbst unsicher sind, als auch jene, die sich voller Stolz im Bewusstsein einer eben erst erzielten Errungenschaft gebärden. Xenophobie ist überhaupt eine Haltung, die unserem Geiste fremd ist; und die zwei Jahrtausende, während derer wir sie erfahren haben, sollten uns eigentlich auf ewig davor bewahren, sie uns anzueignen. Aber Xenophobie, die sich gegen einen der Eigenen richtet – das ist geradezu das Goldene Kalb der Scheußlichkeiten.

Man hört viel von dem Wert der Zurück-zum-Boden-Bewegungen. Diese bringen natürlich ihren Lohn mit sich. Sie vermitteln einem das Gefühl heimisch zu sein; sie geben ein Gefühl der Solidarität; sie rufen einem Volk, das ihrer lange entbehren musste, die wunderbare und grundlegende Einfalt der Natur wieder in den Sinn. Aber sie haben auch ihre Risiken – deren geringstes nicht die Flucht vor der Kultur ist, die man als etwas Kompliziertes, Künstliches und Anspruchsvolles versteht. Man muss darüber gar nicht lange reden; man muss sich nur den Bauern und seine Standards vor Augen rufen, etwa im kultivierten Frankreich, um bei der Aussicht auf eine Wiederholung in Erez entsetzt zu sein. Diese Gefahren mögen nicht unmittelbar sein; wenn man die Bücher zählt, die jedes Jahr in Palästina veröffentlicht werden, die Bibliotheken, die Leser, etc., dann mag man sich vergegenwärtigen, dass man sich nicht um die *unmittelbare* Zukunft sorgt; aber diese Leser sind keine Bauern – sie sind Intellektuelle, die gerne Bauern sein möchten.³⁴

Das Verhalten eines Staates ruft ein Gefühl der Verantwortlichkeit hervor. Das ist gut so; was einem aber Sorgen macht, ist das übersteigerte Gefühl der Verantwortlichkeit des Bürokraten; jenes Gefühl, das ihn veranlasst, dem Bürger sein Kommen und Gehen vorzuschreiben, seine Arbeit und seinen Ruhetag (Durchsetzung der Sabbathruhe!), seine Lektüre und seine Unterhaltung (Zensur), etc.

Kleins Fazit verweist den Leser zurück auf einen Grundgedanken des Zionismus – zu sein wie die anderen Völker, eine Nation zu bilden und einen souveränen Staat; aber auch, obwohl dies in Kleins Text nur implizit angedeutet ist, in Anlehnung an die Prophezeiung Jesajas Vorbild zu sein für die anderen, auf dass ein Licht ausgehe von Zion³⁵:

Der Anstoß für die Gründung des Staates Israel war das Verlangen – *mit Leiten gleich* zu sein. Dies war ein würdiger Ehrgeiz, aber man sollte ihn jetzt ändern – so zu sein wie die anderen, *aber mit einem kleinen Unterschied*.

Noch deutlicher beharrte Klein auf der Bedeutung der Diaspora für das Judentum in seinem *In Praise of the Diaspora (An Undelivered Memorial*

Address), einem «Nachruf» auf die Diaspora aus dem Jahr 1953. Hier hebt er hervor, dass nur durch sie das jüdische Volk seinen kosmopolitischen Charakter habe entwickeln können und dass die Diaspora erst in der Stunde ihres «Hinscheidens» in ihrem wahren Lichte als Exempel, als Vorbild und als Inspiration erkannt werde.³⁶

Den Anspruch kultureller und – nach vier Dekaden israelischer Eigenstaatlichkeit – auch moralischer Überlegenheit der Diaspora gegenüber dem Staat Israel diskutiert Philip Roth (*1933)³⁷ in seinem 1993 mit dem PEN/Faulkner Award ausgezeichneten Roman *Operation Shylock*. Vor dem Hintergrund der ersten Intifada und des Kriegsverbrecherprozesses gegen John Demjanjuk³⁸ im Jahr 1988 setzt sich *Operation Shylock* mit der Bedeutung des Staates Israel für moderne jüdische Identitäten inner- und außerhalb des Landes auseinander, zieht seine moralische Integrität in Zweifel und stellt, 40 Jahre nach seiner Gründung, selbst seine Existenzberechtigung in Frage. Doch wie so oft im Werk Roths entzieht sich der vielschichtige Roman einer vereinfachenden Interpretation.

In *Operation Shylock* wird dem jüdisch-amerikanischen Schriftsteller Philip Roth, der eben erst von einem Nervenzusammenbruch genesen ist, zugetragen, dass ein Hochstapler unter seinem Namen auftrete. Jener andere «Philip Roth» oder Moishe Pipik (übersetzt ist das Moses Bauchnabel), wie ihn Philip auch nennt, macht in Israel mit seinem Bekenntnis zu der Ideologie des Diasporismus Schlagzeilen. Als Philip nach Jerusalem reist, um ein Interview mit dem israelischen Schriftsteller Aharon Appelfeld zu führen, sucht er die Auseinandersetzung mit Pipik, und es entsteht ein beunruhigendes Verwirrspiel – eine Konfrontation mit unterschiedlichen persönlichen, moralischen und ethnischen Identitäten –, in dem sich der Schriftsteller immer mehr in die Identität des anderen «Philip Roth» verliert.

Obwohl Pipik den Zionismus als historisch notwendig akzeptiert, als den «wichtigste[n] Einzelfaktor, der zur Wiederherstellung von jüdischer Hoffnung und Lebensmoral beigetragen hat» (OS, 45), dem es tatsächlich gelungen sei, nach der Shoa die «Gesundheit» des jüdischen Volkes wiederherzustellen, sieht er in ihm nun, insbesondere in seiner greifbaren politischen und territorialen Manifestation im Staat Israel, eine Bedrohung der ganzen Judenheit, und zwar sowohl von innen wie von außen. «Ich bin Israels Feind [...], wenn Sie es so sensationsträchtig ausdrücken

wollen», sagt er Philip, aber nur deshalb, so fährt er fort, «weil ich für die Juden bin und Israel nicht mehr im Interesse der Juden liegt. Israel ist zur ernstesten Bedrohung für jüdisches Überleben seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges geworden» (OS, 42). Diese Einsicht veranlasst Pipik, seine Idee des Diasporismus zu propagieren; er definiert:

Der Diasporismus zielt darauf, die Verstreuung der Juden im Westen zu fördern, dabei insbesondere die Wiederansiedlung israelischer Juden europäischer Herkunft in den europäischen Ländern, wo es vor dem Zweiten Weltkrieg eine beträchtliche jüdische Bevölkerung gegeben hat. Der Diasporismus hat den Plan, *alles* wiederaufzubauen, nicht in einem fremden und bedrohlichen Nahen Osten, sondern in ebenden Ländern, wo einst alles blühte, wobei zugleich die Katastrophe eines zweiten Holocaust abgewendet werden soll, der dadurch heraufbeschworen wird, daß sich der Zionismus als politische und ideologische Kraft erschöpft hat. (OS, 45)

Die Xenophobie, die Pipiks Gedankenkonstrukt zugrunde liegt, richtet sich gegen verschiedene Manifestationen des «Anderen». Da ist zunächst einmal die arabische Bevölkerung in und um Israel herum, die jenen «fremden» und «bedrohlichen» Nahen Osten ausmacht, von dem Pipik befürchtet, dass sich dort «ein zweiter Holocaust nur allzuleicht ereignen» könne; ja, er besteht darauf: «[W]enn die Auseinandersetzung zwischen Arabern und Juden noch viel länger eskaliert, dann wird er eintreten – *er muß eintreten*» (OS, 44). An den Ursachen dieses Konflikts und an seiner Bewältigung ist Pipik jedoch nicht interessiert. Den Hass der Araber nimmt er als gegeben hin und entwickelt seine Ideologie von einem Standpunkt aus, der ausschließlich das «Überleben» des jüdischen Volks vor Augen hat:

Arafats Endlösung ist dieselbe wie Hitlers: Ausrottung. Ich schlage die Alternative zur Ausrottung vor, eine Lösung nicht für Arafats Judenfrage, sondern für die unsere, eine, die sich von Ausmaß und Großartigkeit her mit der erloschenen Lösung vergleichen kann, die Zionismus heißt. (OS, 45)

Dann ist da auch noch Israel selbst, das jüdische «Andere», das «heute mit seinem Hunger nach Juden auf vielerlei, vielerlei schreckliche Weise die Juden deformiert und entstellt, wozu einst nur unsere antisemitischen Feinde die Macht hatten» (OS, 89). Als Beispiel für den deformie-

renden Einfluß, den Israel ausüben könne, zitiert Pipik den Fall des amerikanischen Juden Jonathan Pollard, der im Pentagon für den israelischen Geheimdienst Mossad spionierte. Pollard ist für Pipik «einfach ein weiteres jüdisches Opfer der Existenz Israels – denn Pollard hat in Wirklichkeit nichts Größeres in die Tat umgesetzt als das, was die Israelis von den Juden in der Diaspora *die ganze Zeit über* verlangen» (OS, 89). Den Fall Pollard bezeichnet Pipik als Katalysator für seine Überlegungen zum Diasporismus und vergleicht die Wirkung, die jener auf ihn ausgeübt habe, mit der, welche die Dreyfus-Affäre auf Theodor Herzl gehabt habe.³⁹ «Ich lebe in Furcht vor einem zweiten Pollard», vertraut er Philip an: «Ich lebe in Furcht vor dem, was das bedeuten wird.» (OS, 217) Philip jedoch, der im Roman ebenfalls für Mossad arbeitet, um für diesen jüdische PLO-Sympathisanten zu ermitteln, erweist sich als eben solch ein zweiter Pollard.⁴⁰

Ein solcher jüdischer Staat kann für Pipik keine akzeptable Alternative zur Diaspora sein; und so beharrt er darauf: «Die Mehrheit der Juden entscheidet sich nicht für Israel. Dessen Existenz bringt nur alle durcheinander, Juden und Nichtjuden gleichermaßen. Ich wiederhole: Israel *gefährdet* nur alle.» (OS, 88) Vielmehr glaubt er, in einer paradoxen Umkehrung der historisch begründeten xenophobischen Reaktionen jenen europäischen Ländern gegenüber, die zur Shoa beitrugen, dass ausschließlich die Diaspora dem jüdischen Volk Sicherheit verheiße. «Ein zweiter Holocaust wird *nicht* auf dem europäischen Kontinent stattfinden, *weil* er der Schauplatz des ersten war» (OS, 44), so argumentiert er und ermutigt Israelis europäischer «Herkunft», sich mit diesem europäischen «Anderen» zu arrangieren. Denn jenes «Andere», einmal abgesehen von den notorischen zwölf Jahren, hält er für weit weniger fremd als den Nahen Osten, jenes Europa,

das jahrhundertlang und bis auf den heutigen Tag das authentischste jüdische Heimatland war, das es je gegeben hat, die Geburtsstätte des rabbinischen Judentums, des chassidischen Judentums, des jüdischen Säkularismus, des Sozialismus – und so weiter. (OS, 31)

Er führt weiter aus:

Was immer an Judenhaß in Europa gegenwärtig sein mag – und ich spiele dessen Fortbestehen nicht herunter –, gegen diesen verbliebenen Antisemitismus

stehen kräftige Strömungen von Aufklärung und Moral, die von der Erinnerung an den Holocaust gespeist werden, einem Schreckensgebilde, das jetzt als Bollwerk gegen den europäischen Antisemitismus fungiert, so virulent der auch noch sein mag. Im Islam existiert ein solches Bollwerk nicht. Eine jüdische Nation auszulöschen, das würde dem Islam keine einzige schlaflose Nacht bereiten, es sei denn bei der großen Nacht der Siegesfeier. (OS, 46)

Pipiks (jüdische) Perspektive auf Israel und den Diasporismus ist in Roths Roman kontrastiert mit der kaum weniger xenophobisch geprägten Perspektive des arabischen (Anderen), wie sie von dem Palästinenser George Ziad zum Ausdruck gebracht wird.⁴¹ Ziad, in den Vereinigten Staaten aufgewachsen und ein Studienfreund Philips, lebt mittlerweile wieder in Ramallah in der West Bank und lehrt – «wenn sie nicht gerade dichtgemacht wird» (OS, 136) – an einer Universität. Als Palästinenser ist er, nicht allzu überraschend, von der Doktrin des Diasporismus angezogen. Seine enthusiastischen Kommentare ebenso wie sein Versuch, Philip für die palästinensische Sache zu gewinnen, lassen diesen argwöhnen, dass die Begegnung der beiden in der Jerusalemer Altstadt durchaus kein Zufall ist. Ziads Tirade, obwohl Philip sie einmal als «sarkastisches ideologisches Stroh aus Übertreibung und Luzidität, aus Einsicht und Dummheit, aus präzisen historischen Daten und mutwilliger historischer Unkenntnis» (OS, 145) bezeichnet, gibt den Klagen der Palästinenser nicht nur eine intellektuelle Stimme, sondern scheint durchaus auch überzeugend, insbesondere wenn man sie im Kontext mit Pipiks Konzeption des Diasporismus liest. Für Ziad ist Israel «ein Land, dem all die Qualitäten fehlen, die das Großartige und Besondere an den Juden waren» (OS, 141), es ist ein Staat, «der auf Gewalt und den Willen zur Herrschaft gegründet ist» (OS, 137). Er kritisiert die israelische *Korrumpierung jedes jüdischen Wertes, der jedem anständigen Diaspora-Juden am Herzen liege* (OS, 144), eine Korrumpierung, die er nicht nur in der israelischen Gewaltausübung und Intoleranz den Arabern gegenüber wahrnimmt, sondern auch in der israelischen Arroganz dem (Anderen) gegenüber, sei er Araber, Goi oder Jude:

Was haben sie denn geschaffen, wie ihr anderen Juden draußen in der Welt? Absolut nichts. [...] Wenn du über Kultur sprechen willst, da gibt es absolut keinen Vergleich. Bedrückende Malerei und Bildhauerei, Musik keine und eine sehr unbedeutende Literatur – das ist alles, was ihre Arroganz hervorgebracht hat. Ver-

gleich das mit amerikanischer jüdischer Kultur, und es ist bemitleidenswert, es ist lachhaft. Und dabei sind sie nicht nur arrogant gegenüber dem Araber und seiner Mentalität, sie sind nicht nur arrogant gegenüber den Gojim und ihrer Mentalität, sie sind arrogant gegenüber euch und eurer Mentalität. (OS, 137)

Indem er sich das prekäre Verhältnis von in der Diaspora lebenden Juden und Israelis zunutze macht, prangert er den israelischen Dünkel einer (authentischen) jüdischen Identität an. Mit Bezug auf Ariel Sharon, schon damals für seine Rolle als Verteidigungsminister Israels in dem umstrittenen Libanonkrieg von 1982 vielfach kritisiert, und unter Rückgriff auf etablierte xenophobische Stereotype, ereifert sich Ziad: «Das Schlimmste des Ghetto-Juden kombiniert mit dem Schlimmsten des kriegslüsternden und kriegerischen Goi, und das nennen diese Leute hier (authentisch)!» (OS, 142)⁴²

Was Ziad jedoch am meisten abstößt, ist die Aneignung des Holocaust durch Israel, «den israelischen militärischen Expansionsdrang für historisch gerecht zu erklären, indem er mit der Erinnerung an die jüdische Opferrolle verknüpft wird» (OS, 149). In seiner verbitterten und ikonoklastischen, doch scharfsinnigen Analyse besteht er darauf, dass es in Wahrheit lediglich der Holocaust sei, mittels dessen die Israelis «ihre Verbindung zur Weltjudenheit aufrechterhalten, insbesondere zur privilegierten, geborgenen amerikanischen Judenheit, mit ihren ausbeutbaren Schuldgefühlen, weil sie so ungefährdet und so erfolgreich sind» (OS, 151). Mit feinem Gespür für das Potenzial eines xenophobisch motivierten innerjüdischen Konflikts fragt Ziad:

Wenn denen die Rolle als Verwahrer des Holocaust abhanden kommen sollte, wenn die Mythologie der Verstreuung als Schwindel entlarvt werden sollte – was dann? [...] Was geschieht denn, wenn die amerikanischen Juden entdecken, daß sie hereingelegt wurden, daß sie Israel gegenüber eine Treuepflicht aufgebaut haben, die auf irrationalen Schuldgefühlen beruht, auf Rachephantasien, vor allem, vor allem aber auf den naivsten Illusionen über die moralische Identität dieses Staates? Denn dieser Staat hat keine moralische Identität. Er hat seine moralische Identität verwirkt, wenn er denn je eine hatte. Indem er den Holocaust rücksichtslos institutionalisierte, hat er sogar seine Ansprüche auf den Holocaust verwirkt! (OS, 151 f.)

Ziads endgültiges Urteil über den Staat Israel als selbst ernannten Hüter alles (Jüdischen) ist vernichtend:

Die haben vierzig Jahre lang diesen Staat als unersetzlich für die Existenz jüdischer Kultur, des jüdischen Volkes, jüdischer Überlieferung angepriesen; die haben mit all ihrer List versucht, Israel als eine Realität anzupreisen, zu der es keine Alternative gibt, wobei es sich eigentlich um eine *Operation* handelt, die nach Begriffen von *Qualität* und *Wert* untersucht werden müßte. Und wenn du es wagst, sie so zu untersuchen, was findest du dann im Grunde vor? Arroganz! [...] Und jenseits der Arroganz? Nichts! (OS, 152)

Pipiks Diasporismus scheint in Roths Roman für einige Zeit die einzig mögliche Lösung des jüdischen «Problems» zu verheißeln, aber auch diese Ideologie wird schließlich als ein potenziell tödlicher Irrweg entlarvt, denn ein normales Leben ist für Juden unmöglich, solange durch einen xenophobischen «Anderen» festgelegt wird, wer oder was ein Jude ist – der Tod des amerikanischen Juden Leon Klinghoffer, 1985 auf dem Kreuzfahrtschiff *Achille Lauro* von palästinensischen Terroristen ermordet, wird im Roman zum Beleg für diese Folgerung.⁴³ Am Ende des Romans scheint es deshalb, als ob es eine Alternative zu Israel nicht geben könne, wie sehr man diesen Staat auch kritisieren möge.

Einer der Ansichten Ziads ebenso wie Pipiks Diasporismus diametral entgegengesetzten radikal zionistischen Konzeption von Erez Israel hatte Roth selbst bereits in seinem *The Counterlife* (1986) Ausdruck gegeben. Auch hier, wie im Fall Ziads, scheinen die von dem jüdischen Siedler Mordecai Lippman vorgebrachten Argumente zunächst von einer verblüffenden Stringenz und Überzeugungskraft zu sein, die den wortgewandten Schriftsteller Nathan Zuckerman verstummen lassen. Dennoch beharrt Zuckerman – wiederum ein Alter Ego Roths – auf seiner Ablehnung der extremistischen Ansichten Lippmans, die zudem durch die Multiperspektivität des Romans kritisch gebrochen und in Frage gestellt werden.

Eine ähnliche Perspektive militanter, religiös-zionistischer Siedler macht auch Tova Reich (*1942), eine etwas jüngere jüdisch-amerikanische Autorin, die selbst aus einer orthodoxen Familie stammt⁴⁴, zum Thema ihres in der nahen Zukunft in Israel spielenden satirischen Romans *The Jewish War* (1995). Sie schildert die Entstehung und das Ende einer secessionistischen jüdischen Siedlergruppe in Hebron, die dort das Königreich von Judäa und Samaria ausruft und damit jene aus arabischer Perspektive als West Bank bezeichnete Region beansprucht, die das

Kernland des palästinensischen Autonomiegebiets ausmacht. «Gesalbter König» dieses Reichs und charismatischer Initiator der Bewegung ist Yehudi HaGoel, aufgewachsen in New York unter dem weit prosaischeren Namen Jerry Goldberg. Selbst von den Leiden der Diaspora gänzlich unberührt geblieben, kann Yehudi den fanatischen Drang, *Alija* zu machen, kaum mit seinen persönlichen Erfahrungen erklären:

Was den Antisemitismus anging, so hatte es nur ein paar wenige banale Vorfälle gegeben – so zum Beispiel, dass man ihm in jener Geisterstunde ausgelassener Hooligans, zu Halloween, seine Jacke mit Kreide beschmierte; oder dass ihm puerto-ricanische Jungens, durch den Mittelgang des Busses schlendernd, ganz beiläufig sein «Käppi» herunterschnipsten; dass ihn die afrikanischen Giganten auf dem gnadenlosen Beton des Basketballfelds in der Schule als «Jew boy» aufzogen – aber das waren nur ganz gewöhnliche Scharmützel ohne weitere Folgen und ohne jeden mythischen Widerhall. Seinem Ruf als Land der Chancengleichheit zum Trotz hatte Amerika Yehudi niemals wirklich eine faire Chance gegeben, sein ganzes jüdisches Geschütz aufzufahren und zu zeigen, was er konnte. Und diese Benachteiligung wurmte ihn gewaltig. (JW, 34)

Dennoch sucht er sich – in den frühen 1960er Jahren – auch hier schon zu bewähren, und hier ist es auch, wo der Grundstein gelegt wird für den «Mythos» des Yehudi HaGoel⁴⁵, dessen selbst gewählter Name so viel bedeutet wie «der Erlöser». Auf abenteuerliche Weise gelangen Yehudi und sein Freund Hoshea HaLevi (Herbie Levy) schließlich während des Sechstagekriegs nach Israel, indem sie sich, das offizielle Reiseverbot umgehend, in zwei Särgen, deren rechtmäßige Eigentümer sie «umbetten», als Luftfracht versenden lassen. In dem eben erst eroberten Hebron, dem Ort der Höhle Machpela⁴⁶, in welcher die Vorfäter Abraham, Isaak und Jakob begraben sein sollen und die ihnen zur Legitimation wird, entsteigen sie ihren Särgen und beginnen ihr Erlösungswerk, das auf die Inbesitznahme und den Erhalt des Landes in seinen «gottgegebenen» Grenzen zielt. Bis zu einem gewissen Grad ist Yehudi wohl Rabbi Moshe Levinger nachempfunden, dem späteren Begründer des *Gusch Emunim*⁴⁷ (hebr.; «Block der Getreuen»), einer radikal religiös-zionistischen Gruppierung, der nach dem Sechstagekrieg die jüdische Besiedlung Hebrons und anderer Orte der West Bank initiierte.

Unbedingt ihrer kompromisslosen Auslegung der Gesetze der Tora folgend, geraten Yehudi und seine Gefolgsleute, ebenso wie der *Gusch*

Emunim, immer wieder mit dem säkularen Staat Israel in Konflikt, dessen «versöhnliche» Politik – gemeint ist etwa das Abkommen von Camp David (1978)⁴⁸ – sie als sündig verdammen. Zu Yehudis Gegenspieler wird Uri Lapidot, Offizier der Zahal, der israelischen Armee, dessen Aufgabe es immer wieder ist, die Ansprüche des Staates der messianisch-zionistischen Sekte gegenüber durchzusetzen. Lapidot vertritt einen pragmatischen, realpolitischen und zugleich gemäßigt zionistischen Standpunkt; gleichermaßen von der den säkularen Staat und seine Organe ablehnenden Intoleranz der Ultraorthodoxen⁴⁹ abgestoßen wie von Yehudis religiösem Nationalismus, sieht er seine eigene und jede aufgeklärt israelisch-jüdische Identität von beiden Spielarten des radikal-religiösen Judentums in Frage gestellt. Als Kommandeur des Belagerungs-rings um Yehudis Königreich, das mittlerweile ganz wörtlich im Untergrund – in der Höhle Machpela – existiert, reflektiert er:

Und heute, da unten in Hebron, der Stadt auch *seiner* Vorväter, da war diese Aberration, die sich da verschanzt hatte, diese Spezies religiöser Juden, die, anders als die schwarz-hütigen Ultraorthodoxen, die Armee nicht verachteten – alles andere als das, sie meldeten sich freiwillig, bildeten sich eifrig aus, kämpften enthusiastisch, sie waren mit allen Wassern gewaschen – eine tödliche Mischung, so sah Lapidot es, aus messianisch religiösem Eifer und tollwütigem Nationalismus. Und wohin führte das alles? Zu dieser widerlichen Mutation, diesem modrigen Fossil, dem so genannten Königreich von Judäa und Samaria. (JW, 136 f.)

Die Gründung dieses Königreichs krönt Yehudis Bemühungen, zur Erlösung des Judentums beizutragen und die Ankunft des Messias vorzubereiten. Mit ihr setzt der Roman ein, und – nach einem Rückblick auf die Ereignisse, die zu seiner Gründung führen – mit dem Untergang des Reichs endet er; wiederum mit einer Reflexion Lapidots, der noch nicht weiß, dass Yehudi und seine Gefolgschaft, Männer, Frauen und Kinder, an diesem Jom Kippur den Suizid als letztes Mittel im Kampf für ihre Überzeugungen gewählt haben:

Nach Ansicht General Uri Lapidots war *Der Jüdische Krieg* ein Roman, allen Be-teuerungen des Josephus zum Trotz, dass er in seinem so genannten historischen Bericht von Anfang bis Ende nur auf die Wahrheit abgezielt habe. Masada, sicherlich, das gab es; für seine Existenz gab es archäologische Belege in Hülle und Fülle, und wenn Lapidot überhaupt an irgendetwas glaubte, dann waren es

Steine. Aber was den Massenselbstmord anging, der dort stattgefunden hatte, so ist das einzig Bedeutsame, was davon noch Zeugnis gibt, der Bericht des Josephus, und als Historiker war Josephus nicht zuverlässig. So weit es Lapidot be-traf, war Josephus ein notorischer Opportunist und Egoist, ein Romanschreiber. (JW, 270)

Die durch den Kontrast des Massensuizids und der gleichzeitig stattfindenden skeptischen Lektüre Lapidots aufgeworfene Frage von Realität und Fiktion, von «Authentizität» und Mythenbildung, provoziert nicht nur eine affirmative Deutung der historischen Analogie, sie konfrontiert zudem mit der Beharrlichkeit menschenverachtender, religiös motivierter Fanatismen. Denn während Reichs eigener Roman mit dem gleichen Titel wie des Josephus «Historie» natürlich fiktional ist, assoziiert das ge-schilderte Geschehen auf bedrückende Weise nicht nur das Schicksal Masadas⁵⁰, sondern Ereignisse auch der jüngeren Geschichte, etwa den Massensuizid der Anhänger von James Warren Jones in Jonestown, Guyana (1978), auf den im Text mehrfach hingewiesen wird⁵¹, oder die Erstürmung des «Branch Davidian» in Waco, Texas (1993), durch Agen-ten des ATF (*Bureau of Alcohol, Tobacco, and Firearms*). Die fundamen-tale «Authentizität» der fanatischen Engstirnigkeit in diesem wie in an-deren Fällen, ihre Kontingenz, ist damit gewährleistet, und Yehudis Aufruf an seine Gefolgschaft erscheint auf unheimliche Art unmittelbar. A. M. Klein hatte, als er vor der «Sünde» der Engstirnigkeit warnte und vor der Gefahr, die nicht nur von außen, sondern auch von innen dem israelischen Staat drohe, gewiss nicht an eine Verblendung wie die Yehu-dis und seiner Gefolgschaft gedacht, doch ist deren Tun lediglich eine extreme Konsequenz der von Klein kritisierten Geisteshaltung:

Schließlich, rief Yehudi, was bedeuten wir und was bedeutet das Königreich von Judäa und Samaria, wenn nicht die Verkörperung eines Prinzips? Dieses Prinzip ist unser unveräußerliches Recht darauf, das Herz und die Seele des uralten bi-blischen Heimatlandes zu besitzen und dort zu leben, das uns ganz allein von dem Gott unserer Väter zugelobt wurde. Und dieses Prinzip kann obsiegen, selbst wenn wir, die Bewohner des Königreichs von Judäa und Samaria, nicht überleben; wahrlich, sogar dann, wenn es, um die Aufrechterhaltung dieses Prinzips zu gewährleisten, absolut notwendig sein sollte, dass wir stürben. [...] Dies ist der gewaltigste Schlag, den wir dem Staate Israel versetzen können, ein Grauen, von dem er sich niemals wird erholen können; wenn er unsere unterir-dischen Hallen in seinem gewohnten Stolz und seiner Arroganz betritt, um mit

Staunen geschlagen zu werden im Angesicht unseres Todes und unserer Unverzagtheit, um die furchtbare Stille zu entdecken, um uns in Frieden ruhend zu finden, unsere Körper noch immer angetan mit den reinen Bußgewändern dieses Jom Kippur. [...] Der Staat Israel wird ein für alle Mal beschämt und gedemütigt sein. Niemals wieder wird er es wagen, die Preisgabe auch nur eines Millimeters dieses heiligen Landes zu billigen, das zu geben und zu nehmen Gott allein ansteht. In dem Kampf zwischen dem Staate Israel und dem Königreich von Judäa und Samaria wird das Königreich untergehen, aber es wird der Staat sein, der besiegt sein wird. Dies wird das Wunder sein und das Staunen. (JW, 265 f.)

Seine Argumentation präsentiert Yehudi während einer Mahnwache, die er unmittelbar nach dem Rückzug aus dem Libanon vor einer Kaserne der israelischen Armee hält, um gegen deren Unvermögen, die jüdischen Siedler vor Anschlägen arabischer Terroristen zu schützen, zu protestieren:

Die Weisen lehren, dass der Besitz des Landes Israel nur durch Entbehren erungen werden kann. Mit seiner halsstarrigen Gegenwart als einem unentrinnbaren Memento, mit den offensichtlichen Entbehren, die er seinem Körper vor ihren Augen abverlangte, zwang er sie [d. i. die Soldaten], sich mit der entscheidenden Wahrheit auseinander zu setzen: dass es in der gegenwärtigen Geschichte des Staates keinen größeren Imperativ gab als die Inanspruchnahme, den Besitz und die Besiedelung des Landes. Wie Nachmanides⁵² lehrte: «Uns ist aufgetragen, in das Land zu gehen, seine Städte zu erobern und unsere Stämme dort anzusiedeln.» Eine logische Folge dieses Gebots war es natürlich, dass die Verpflichtung des Staates der Siedlungsbewegung gegenüber – politisch, militärisch, ideologisch und auch sonst in jeder denkbaren Hinsicht – auch nicht um Haaresbreite zurückgenommen werden durfte, dass sie keinerlei Mehrdeutigkeit in sich tragen durfte, dass sie ganz und gar total, unnachgiebig und kompromisslos sein musste – Zement.

Das Wunder des Sechstagekrieges kündete den Beginn der Erlösung und leitete das messianische Zeitalter ein, in dem alle Realität geheiligt ist, die politische Realität genauso wie die religiöse Realität; alles ist heilig, selbst das Säkulare ist geheiligt, Heiligkeit umfasst alle Dinge; das Land selbst, das den Kräften des Bösen durch das Wunder des Krieges entrissen wurde, ist durchdrungen von Heiligkeit, von der Göttlichen Gegenwart, der *Schechina*; auch nur den geringsten Teil dieses heiligen Bodens aufzugeben, wäre eine verhängnisvolle Kapitulation vor den Mächten des Bösen; das Zeitalter der Toleranz ist vorbei, ein neuer, aufgekklärter Totalitarismus ist an seine Stelle getreten, der Totalitarismus der Heiligkeit; Heiligkeit wurde dem Individuum ebenso zuteil wie der Gesellschaft,

dem Kommerz wie der Politik, dem Land und allem, das es enthält; die Pflicht zu siedeln, Krieg zu führen, zu erobern und aktiv einzugreifen, um die Erlösung zu fördern und das messianische Zeitalter zu erfüllen, ist die höchste, die erhabenste, die hehrste, die heiligste Form der Verehrung. (JW, 138 f.)⁵³

Mit der Absicht, die Soldaten von der Rechtmäßigkeit des jüdischen Anspruchs auf Erez Israel zu überzeugen, fährt Yehudi sein ganzes ideologisches Geschütz auf:

Immer wenn ihm ein vielversprechendes Subjekt über den Weg lief – und zwar besonders zu jener Zeit, unmittelbar nach dem Libanonkrieg –, eröffnete Yehudi das Gespräch mit einem Zitat aus dem elften Kapitel des Buches Deuteronomium, um den Anspruch auf das Land zu belegen: «Alle Örter, darauf eure Fußsohle tritt, sollen euer sein; von der Wüste an und von dem Berge Libanon und von dem Wasser Euphrat bis ans Meer gegen Abend soll eure Grenze sein.»⁵⁴ «Aber was ist mit den Arabern?», kam dann die unvermeidliche Frage. «Vielleicht ist es dir ja noch nicht aufgefallen, aber diese Gegenden sind nicht gerade menschenleer. Da wohnt schon jemand.» Dann erklärte Yehudi geduldig, dass die Araber nichts anderes seien als das moderne Gegenstück der Kanaaniter, die Josua und die Scharen Israels unterwarfen und eroberten, systematisch und methodisch, Stadt um Stadt; und zwar – nach den Wundern, welche die Erlösung aus Ägypten begleitet hatten – mit Ausnahme von ein paar lehrreichen Wundern meistens auf natürliche, konventionelle militärische Art und Weise. Genauso müsse die heutige israelische Armee, Schritt für Schritt, danach streben, die Erlösung durch das Wunder des Sechstagekrieges zu sichern. «Die ganze Erde ist mein»⁵⁵, so spricht der Herr zu uns im Buch Exodus, Kapitel 19, und diesen Teil Seiner Erde hat Er uns gegeben, wie es im zwölften Kapitel des Buches Genesis heißt: «Da erschien der Herr dem Abram und sprach: Deinem Samen will ich dies Land geben.»⁵⁶ Und wenn dann der neunmalkluger Soldat, ganz wie es vorherzusehen war, sich meldete und geltend machte, dass Ishmael schließlich auch vom Samen Abrahams abstamme, antwortete ihm Yehudi stehenden Fußes mit Gottes Wort aus Buch Genesis, Kapitel 21: «Denn in Isaak soll dir der Same genannt werden.»⁵⁷ «Wie du also sehen kannst, gehört dieses Land uns ganz allein», so schloss Yehudi im Triumph seiner wasserdichten Argumentation. «Die Araber sind unsere Gäste. Ich habe nichts gegen die Araber, sie können hier so lange leben, solange sie ihres Platzes eingedenk sind, solange sie nicht vergessen, dass sie die Gäste sind und wir die Hausherrn. Zweitausend Jahre lang waren wir für unsere Sünden im Exil. Die Araber haben während unserer Abwesenheit auf unserem Land gelebt. Sie waren die Hüter unseres Hauses. Wir waren lange weg. Jetzt sind wir nach Hause gekommen.» (JW, 140 f.)

Dass Reich nicht nur auf die Gefahren des religiös-nationalistischen Fanatismus Yehudi HaGoels und seiner Anhänger abhebt, sondern dass ihre Kritik jeder Art von religiösem Fanatismus gilt, wird in ihrer satirischen Zeichnung eines evangelikalen Predigers deutlich, der sich Yehudis Protestaktion beigesellt. Reverend Buck vereinbart seinen religiösen Eifer auf einträgliche Weise mit kommerziellem Denken, und im Gegensatz zu Yehudi, der zwar seine Aktionen auch mit Blick auf ihren propagandistischen Nutzen inszeniert, ist seine Ernsthaftigkeit durch seine Showbusiness-Mentalität kompromittiert, die ihn etwa einen Kongress der Selbstbeichtigung veranstalten lässt, der zeitweise sehr an die von Pipik gegründete Gesellschaft der «Anonymen Antisemiten» in Roths *Operation Shylock* erinnert.⁵⁸ Das Schuldbekentnis des Reverend, das in der Erklärung kulminiert, er werde sich beschneiden lassen, bildet den Höhepunkt dieser Veranstaltung:

Und jawohl, beichtete Reverend Buck, jawohl, zu seiner immerwährenden Schande hatte er nicht ein einziges Mal, nein, niemals hatte er in jenen Tagen die Wahrheit der Verworfenheit der Juden in Frage gestellt. [...] Und, wahrlich, der Beweis für die schreckliche Schuld des jüdischen Volkes schien ihm, in jenen Tagen, schon in den Jahrhunderten der Bestrafung, die sie erduldet hatten, offenbar. Der Bestrafung, die begonnen hatte mit der Zerstörung ihres Tempels und ihrer Verbannung aus dem Heiligen Land weniger als vierzig Jahre nach der Kreuzigung unseres Herrn, Jesus Christus; und dann ihre Leiden, die schrecklichen Leiden, die während der fast zweitausend Jahre der Diaspora folgten. [...] Dieses Leiden war so maßlos, so ohne Ende, dass es ganz einfach nicht zufällig oder willkürlich sein konnte, man konnte es gar nicht anders deuten, als dass es der Wille Gottes sei. Das zumindest hatte der Reverend Buck gedacht, bevor ihm die Augen geöffnet wurden [...]. In der Tat, Mitleid für sie empfunden zu haben, hätte dann bedeutet, Gottes Urteil anzuzweifeln (JW, 167 f.).

Wie für Yehudi war auch für den Reverend das «Wunder» des Sechstagekriegs das entscheidende Ereignis:

Und dann, eines Tages, wurde er plötzlich von jener Krise niedergestreckt, die seine Annahmen in Stücke riss und sein Leben änderte, jawohl, änderte. Diese Krise war das verblüffende Wunder des Sechstagekrieges und das Aufdämmern der Realität der Rückkehr des jüdischen Volkes nach Zion, die Gründung des Staates Israel, der Anfang vom Ende der Diaspora, die Wiederherstellung der jüdischen Hoheit über die heilige Stadt Jerusalem und das biblische Heimatland. Von diesem Tage an widmete er sich mit Leib und Seele dem jüdischen Staat,

denn sein Schicksal und das seiner Menschen, das verstand er nun, waren ganz unlösbar mit seinem eigenen verbunden, und das Überleben Israels war trüchtig mit dem Versprechen des Endes aller Tage und der endgültigen bedingungslosen Annahme Jesu Christi in seiner Herrlichkeit durch das jüdische Volk. (JW, 168 f.)

Eine solche Aneignung des Landes als eschatologischer Größe durch den evangelikalen Prediger, dessen nur unzulänglich hinter jovialem Humor verborgener latenter Antisemitismus Yehudi durchaus nicht entgeht⁵⁹, ist natürlich in jeder Hinsicht problematisch, nicht zuletzt, weil sie das dunkle Kapitel christlicher Judenmission assoziiert. Zudem ist sie in der absoluten Gewissheit gottgefälligen Handelns ebenso rücksichtslos und intolerant wie der Fanatismus Yehudis und seiner Anhänger.

Die Auseinandersetzung mit der Eigenstaatlichkeit wird gelegentlich als ein konstitutives Merkmal einer neueren «jüdischen» Literatur gedeutet. Tatsächlich geht in zahlreichen Texten jüdischer Autoren die Frage nach dem Wesen jüdischer Identität mit einer solchen Auseinandersetzung einher. Ein zentrales Datum ist in diesem Kontext natürlich das der Staatsgründung, nach der die Begriffe Erez Israel (das Land Israel) und Medinat Israel (der Staat Israel) eine weitgehende Kongruenz erreichen; diese Kongruenz erstreckt sich jedoch nicht zugleich auch auf Am Israel (das Volk Israel), und nicht zuletzt aus dieser Divergenz – verstärkt durch die ursprüngliche zionistische Authentizitätsfiktion jüdischer Identität im Land – resultiert für das Diasporajudentum die Notwendigkeit, sein Verhältnis zum Land, insbesondere aber zum Staat Israel zu bestimmen.

Bereits in A. M. Kleins unmittelbar nach der Staatsgründung entstandenem Text war das prekäre Verhältnis von jüdischer Existenz in der Diaspora und im Staate Israel erörtert worden. Klein hatte an einer komplementären Konzeption festgehalten, die für ihn in der genannten dritten Größe von Am Israel, dem Volk Israel, ihre Synthese findet. Der Staat Israel – von Andrew Furman 1996 als «the most powerful contemporary Jewish symbol» bezeichnet⁶⁰ – und Konzeptionen von Israel als Land und Staat im Verhältnis zu jüdischer Diasporaexistenz werden fast fünf Jahrzehnte später, mehr oder weniger explizit, auch zum Inhalt der hier vorgestellten Romane zweier jüdisch-amerikanischer Autoren aus der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts.

Während es zwar schwer halten dürfte, Philip Roth einer «mainstream»-Tendenz jüdisch-amerikanischer Literatur zuzuordnen, kann sein *Operation Shylock* doch paradigmatisch für jene jüdisch-amerikanische Literatur stehen, welche die Konfrontation mit der politisch-kulturellen Entität Israel und die daraus resultierenden innerjüdischen Konflikte – zwischen Kollektiven ebenso wie zwischen Individuen und sogar innerhalb eines Individuums – problematisiert. Dass der Roman keine Lösung für eine Entschärfung des Konfliktpotenzials in Aussicht stellt, liegt wohl nicht nur an dessen Komplexität, sondern ist vermutlich auch mit der Situierung des Autors in diesem Konflikt zu begründen.

Im Kontext einer größeren Entwicklung lässt sich hingegen Tova Reichs Auseinandersetzung mit Parametern einer religiösen jüdischen Identität sehen. Sie ist eine jener jüdisch-amerikanischen Autorinnen, die, nicht selten – wie Reich – aus orthodoxem Hause stammend, nicht nur durch ihr Judentum marginalisiert sind, sondern auch durch ihr Geschlecht. In den Texten dieser Autorinnen trägt die Auseinandersetzung mit dem religiösen Judentum wesentlich zu einer Identitätsbestimmung im Spannungsgewebe von religiös und säkular sowie – wenn auch im Rahmen der Themenstellung dieses Beitrags unberücksichtigt geblieben – auch von Konzeptionen der Geschlechterrollen bei.⁶¹

In Reichs *The Jewish War* wird Erez Israel in seiner Signifikanz sowohl für eine jüdische als auch für eine fundamentalistisch christliche Endzeithoffnung erörtert. Die Partikularität Israels wird dabei zu einem paradigmatischen Fokus für das allgemein Menschliche oder, wie es im Roman heißt:

Schließlich war dies Israel, und alles in Israel war auf einer etwas höheren Ebene der Dramatik, der Intensität oder – so mochte es für Staatsbürger anderer Länder aussehen – der Verrücktheit aufgehängt; aber das war die Kraft und das Wunder dieses Ortes, und es konnte keinen Zweifel geben: man lebte. (JW, 123)

Detailliert analysiert Reich die Probleme, welche die Verknüpfung des umstrittenen Landes mit einer solchen endzeitlichen Hoffnung für die Gegenwart und die nicht eschatologische Zukunft der Menschen in der politischen Region des Nahen Ostens schafft. Aller satirischen Komik zum Trotz ist Reichs Text dabei ein tragischer Roman⁶², der religiöse Verblendung und einen rücksichtslosen und menschenverachtenden Fana-

tismus zwar anprangert, sie jedoch zugleich als (ach so) menschlich aufzeigt. Ihre Darstellung ist geprägt von großer Einfühlbarkeit und von Verständnis, und auch Reichs Roman maßt sich nicht an, eine Auflösung des Konflikts vorzuzeichnen.

Auffällig ist, dass mit nur wenigen Ausnahmen die radikal religiös-zionistischen Aktivisten in *The Jewish War* amerikanische Juden sind, welche die Teschuwa, die «Rückkehr», vollzogen haben. Erez Israel erscheint für sie als Fokus einer dringenden Sehnsucht nach Erlösung, aber auch als Objekt eines engstirnigen und intoleranten Eskapismus und totalitärer Tendenzen, deren potenzielle Bedrohlichkeit zum Nachdenken herausfordert; es ist letztlich ein Ort, dessen Realität durch seine imaginierte Qualität überlagert wird. In *Operation Shylock* werden die Fliehkräfte als in umgekehrter Richtung wirksam gezeigt. Israel (der Staat) ist hier nicht unbedingtes Telos, sondern erweist sich vielmehr als Menetekel. Der Schilderung seiner unerbittlichen, realpolitischen Wirklichkeit ist die Alternative einer imaginierten Diaspora entgegengesetzt. Die moralische Integrität des jüdischen Staates und jüdischer Existenz in diesem Staat wird provokativ in Frage gestellt – wird aber eben «in Frage gestellt», auch hier ist also dem Leser (und zwar nicht nur dem jüdischen Leser) die wohl überlegte Reflexion seiner eigenen Position zwischen (und gegenüber) Diaspora und Israel abgefordert. Beide Romane setzen sich kritisch mit vorherrschenden Tendenzen auseinander, die in einem andauernden Prozess der Verhältnisbestimmung von Diaspora und Erez Israel oder Medinat Israel agieren; beide sind Produkte dieses Prozesses, beide tragen ihrerseits aber auch zu seiner Perpetuierung bei.

Anmerkungen

Verwendete Siglen

JW	Reich, <i>Jewish War</i> . Meine Übersetzung
OS	Roth, <i>Operation Shylock</i> . Übers. Jörg Trobitius

¹ Siehe hierzu etwa Wirth-Nesher, *Defining the Indefinable*, 3, sowie Siegel, *Introduction*, 17–22, und Budick, *Introduction*, 2 f.

- 2 Hier ist allerdings zu bedenken, dass auch Texte nicht-jüdischer Autoren, etwa Maria Edgeworths *Harrington* (1817) oder George Eliots *Daniel Deronda* (1876), oft als der erste «zionistische» Roman bezeichnet, sich mit dieser Frage auseinander setzen. Man hat aus diesem Grund den Vorschlag gemacht, von einer «novel of Jewish identity» zu sprechen; siehe hierzu etwa Wirth-Nesher, *Defining the Indefinable*, 11.
- 3 Budick, *Introduction*, 3; siehe hierzu auch Siegel, *Introduction*, 23.
- 4 Anonym, *Englisch-zionistische Literatur*.
- 5 Gemeint ist der von Chaim Arlosoroff, Shlomo Grodzensky und Rebecca Schmuckler anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Hechalutz herausgegebene Sammelband *Hechalutz* (New York 1929).
- 6 Anonym, *Englisch-zionistische Literatur*, 118. Die erwähnte Broschürenreihe wurde 1928 unter dem Titel *The Young Jew Series* eingeführt.
- 7 Ribalow, *Zion in Contemporary Fiction*, 570; als Ausnahmen nennt Ribalow etwa Ludwig Lewisohn, Meyer Levin und Maurice Samuel, den kanadischen Juden A. M. Klein und eine Reihe weniger bekannter Schriftsteller sowie, bemerkenswerterweise, die Übersetzung eines Romans des nach Palästina emigrierten deutsch-jüdischen Schriftstellers Max Brod (*Unambo*, dt. 1949, engl. 1952). Siehe hierzu auch Rosenfeld, *Promised Land(s)*, 111 f., und Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination*, 1 f.
- 8 Rosenfeld, *Promised Land(s)*, 112.
- 9 Vgl. Budick, *Introduction*, 13, sowie ausführlich auch Siegel, *Introduction*, 28–32.
- 10 Siehe hierzu Rosenfeld, *Promised Land(s)*, 112–116, und Budick, *Introduction*, 15 f.
- 11 Siehe hierzu auch Rosenfeld, *Promised Land(s)*, 112–115, und Budick, *Introduction*, 15. Bereits in Israel Zangwills Roman *Children of the Ghetto* (1892) ist die Konfrontation der antagonistischen Interpretationen der Landverheißung (Palästina oder Amerika; Nationalismus oder Kosmopolitismus) thematisiert, unter explizitem Verweis übrigens auf George Eliots *Daniel Deronda*. In diesem Roman wird «the great North American nation» als nachahmenswertes und ermutigendes Beispiel für die nationale jüdische Einigung zitiert; siehe Eliot, *Daniel Deronda*, 458. In der deutsch-jüdischen zionistischen Literatur polemisierte etwa Heinrich Grünau in seinem Drama *Unterwegs* (1909) gegen die Auswanderung nach Amerika, da sie die Einheit des jüdischen Volks gefährde. Als *Vom Ghetto ins Land der Verheißung* lag Antins Roman bereits 1913 in deutscher Übersetzung vor.
- 12 Budick, *Introduction*, 3.
- 13 Ebd., 15.
- 14 Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination and Contemporary Jewish American Writers*.
- 15 Siehe hierzu Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination*, 21–38.
- 16 Siehe etwa Lazarus' *Songs of a Semite* (1882) und *The Jewish Problem* (1883) sowie Lewisohns *Israel* (1925).
- 17 *Exodus* (1960) von Otto Preminger mit Paul Newman und *Cast a Giant Shadow* (1966) von Melville Shavelson mit Kirk Douglas und Senta Berger.
- 18 Siehe hierzu etwa Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination*, 1 f. und 6 f.
- 19 Budick, *The African and Israeli «Other»*, 210.
- 20 Vgl. Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination*, 7–9.

- 21 Siehe ebd., 3 f. und 200 f.
- 22 Siehe hierzu etwa ebd., 7–11.
- 23 Siehe Budick, *Introduction*, 1 und Anm. 1.
- 24 Vgl. etwa ebd., 17.
- 25 Auch Ribalow erwähnt diesen Roman, siehe Ribalow, *Zion in Contemporary Fiction*, 590; eine Übersetzung ins Deutsche existiert bislang nicht.
- 26 Siehe hierzu Hyman, *Aught from Naught*, und Stähler, *Black Forest*.
- 27 Siehe hierzu ebd.
- 28 Siehe hierzu etwa Klein, *Beyond Sambation*, 339 und 369.
- 29 Meine eigene Übersetzung dieses Textes folgt dem Wiederabdruck in ebd., 333–335.
- 30 Mitglieder des «Bundes», eines 1897 in Wilna gegründeten antizionistischen jüdischen Arbeiterbundes für Litauen, Russland und Polen, der für die politische, nationale und soziale Gleichberechtigung der Juden, unter Aufrechterhaltung ihrer kulturellen Eigenart eintrat.
- 31 Hebr. «bewohntes Land»; gemeint ist damit die Gesamtheit der jüdischen (zionistischen) Siedlungen in Erez Israel und ihrer Einwohner bis zur Gründung des Staates Israel.
- 32 Irisch «Wir selbst»; 1905 gegründete irisch-nationalistische Bewegung, heute eine politische Partei, die der Untergrundorganisation IRA nahe steht.
- 33 Hebr. «das ganze Israel; die Gemeinschaft des Volkes Israel».
- 34 Siehe hierzu in diesem Band auch den Beitrag von Stähler (*Land als Aufgabe*) und die dort wiedergegebenen Auszüge aus Max Brods Roman *Zauberreich der Liebe* und Felix Weltschs Reisebericht *Land der Gegensätze*, 212.
- 35 Vgl. Jes 2,3; siehe hierzu in diesem Band etwa den Beitrag von Stähler (*Land als Aufgabe*) und den dort referierten Missionsgedanken Max Brods, 208; siehe auch ebd., Anmerkung 23.
- 36 Vgl. Klein, *Beyond Sambation*, 463–477, hier 477.
- 37 Zu Roths Biographie siehe Shechner, Art. Philip Roth.
- 38 Demjanjuk wurde vorgeworfen, der so genannte «Iwan der Schreckliche» zu sein, der für den Tod zahlreicher Menschen im Konzentrationslager Treblinka verantwortlich war. 1981 wurde er nach Aberkennung seiner amerikanischen Staatsbürgerschaft von den USA an Israel ausgeliefert, sein Prozess dauerte bis 1988 und endete mit der Verurteilung zum Tode. 1993 wurde dieses Urteil aufgehoben, und Demjanjuk kehrte in die USA zurück. Mittlerweile deuten neue Beweise darauf hin, dass Demjanjuk im Konzentrationslager Sobibor eingesetzt war – im Februar 2002 wurde ihm erneut die amerikanische Staatsbürgerschaft aberkannt.
- 39 Vgl. OS, 217. Herzl selbst stilisierte in seinem *Zionistischen Tagebuch* die Dreyfus-Affäre als das Erlebnis des Antisemitismus, das seine Bemühungen um die jüdische Eigenstaatlichkeit initiiert habe; siehe hierzu auch in diesem Band den Beitrag von Pontzen sowie Schoeps, Theodor Herzl und die Dreyfus-Affäre.
- 40 Der Autor selbst behauptet übrigens in seinem Vorwort, dass er tatsächlich für Mosad gearbeitet habe und dass sein Roman auf Tatsachen beruhe, siehe OS, 9; diese Behauptung nimmt er in seiner «Anmerkung für den Leser» wieder zurück, dort bekräftigt er: «Jede Ähnlichkeit mit tatsächlichen Ereignissen oder Schauplätzen oder Personen, seien sie lebendig oder tot, ist reiner Zufall. Dieses Bekenntnis ist falsch.» In seinem *A Bit of Jewish Mischief*, erschienen in der *New York Times Book Review* vom

7. März 1993, beharrt Roth allerdings auf der Authentizitätsfiktion des Doppelgängers Pipik, siehe ebd., 1, 20. Zu einer Diskussion des Autobiographischen in Roths *Operation Shylock* siehe Kauvar, Roth's «Autobiographies», 431 f., und Parrish, *Imagining Jews*, 576 und 579 f.
- 41 Zum Entstehen eines arabischen «Anderen» in der jüngeren jüdisch-amerikanischen Literatur, insbesondere in Roths *The Counterlife* und in *Operation Shylock*, siehe Furman, A New «Other» Emerges, 633–653. Zu der Figur Ziads siehe ebd., 646–650.
- 42 Zu einer Diskussion der Reaktion jüdisch-amerikanischer Autoren auf die «Authentizitätsfrage» siehe etwa Budick, *The African and Israeli «Other»*, 210.
- 43 Siehe etwa OS, 375.
- 44 Zu Reichs Biographie siehe Kirschenbaum, Art. Tova Reich.
- 45 Siehe etwa JW, 34 f.
- 46 Siehe Gen 23.
- 47 Siehe hierzu auch in diesem Band die Einleitung, 24 f.; auch Roths Mordecai Lippman in *The Counterlife* ist wohl in Anlehnung an Levinger gezeichnet, dessen Initialen auch die seinen sind.
- 48 Siehe etwa JW, 106 f.
- 49 Siehe hierzu etwa in diesem Band die Einleitung, 24.
- 50 Zu Masada und dem Bericht des Josephus siehe in diesem Band den Beitrag von Blasius; das Interesse des aktiven Soldaten Lapidot an «Steinen» und Archäologie erinnert etwa an den dort ebenfalls zitierten israelischen Archäologen Yigael Yadin (1917–1984), der von 1949 bis 1952 Generalstabschef der israelischen Armee war.
- 51 Siehe etwa JW, 177 und 247; auch hier starben über 900 Menschen, darunter 270 Kinder.
- 52 Mose ben Nachman (1194–1270); spanischer Rabbiner, Arzt, Dichter, Philosoph und Kabbalist, der 1267 die jüdische Gemeinde in Jerusalem erneuerte sowie eine Synagoge und eine Jeschiwa begründete.
- 53 Yehudis (Theologie der Heiligung) recurriert auf die Schriften des ersten aschkenasischen Oberrabbiners in Palästina, HaRav Abraham Isaak Kuk; zu Kuk siehe etwa die Einleitung in diesem Band, 25. Yehudis Glauben an den Beginn der Erlösung manifestiert sich im Namen seiner Tochter At'halta D'Geula, der wörtlich bedeutet: «Beginn der Erlösung»; sie wird im Roman allerdings, sehr symbolträchtig, von Ultraorthodoxen der Prägung der *Neturei Karta* entführt und taucht nicht mehr auf.
- 54 Vgl. Dtn 11,24.
- 55 Vgl. Ex 19,5.
- 56 Vgl. Gen 12,7.
- 57 Vgl. Gen 21,12.
- 58 Vgl. etwa OS, 113 f. und 116–121.
- 59 Siehe etwa JW, 146 und 150.
- 60 Furman, Anne Roiphe's Ambivalence, 127.
- 61 Siehe in diesem Zusammenhang etwa auch Allegra Goodmans (*1967) *Kaaterskill Falls* (1998) und *Paradise Park* (2001) sowie Anne Roiphes (*1935) Auseinandersetzung mit Judentum und Feminismus, etwa in ihrem Roman *Lovingkindness* (1987). Zu einer weiteren Erörterung dieses Aspekts siehe etwa Furman, Anne Roiphe's Ambivalence, und Glazer, *Male and Female*, sowie Stähler, *Mothers in Israel*.
- 62 Siehe hierzu auch Furman, *Israel through the Jewish-American Imagination*, 190 f.

Karen Grumberg

Schwellenangst. Die Wüste in *Nenn die Nacht nicht Nacht* von Amos Oz*

Amos Oz (*1939) ist wohl der bekannteste israelische Schriftsteller; neben zahlreichen anderen Auszeichnungen erhielt er 1992 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. In Israel zählt er seit den 1960er Jahren zu den führenden Persönlichkeiten des literarischen Lebens, man rechnet ihn der zweiten, in Israel geborenen Generation von Schriftstellern zu, der so genannten Dor Hamedina (hebr.; «Generation des Staates»), auch bekannt als Gal Hadash (hebr.; «Neue Welle/New Wave»). Der Autor A. B. Yehoshua, ebenfalls dieser Generation zugehörig, erörtert deren Verhältnis zum Land Israel wie folgt: «We were the generation that internalized with utter clarity the transition from *Eretz Yisrael* (the Land of Israel) to Israel. This was highly significant, since it provided us with a clear consciousness of boundaries, and it provided the security that comes with knowing borders». ¹ Als charakteristisch für diese Generation gilt, dass die meisten Autoren in Israel geboren wurden, dass sie weitgehend von aschkenasischer Herkunft sind und, dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, dass sie dem Zionismus gegenüber kritischer sein sollen als die erste Generation der in Israel geborenen Schriftsteller, Dor Ha'aretz (hebr.; «Generation des Landes») genannt. ²

Gerade im Hinblick auf diese kritische Distanz zum Zionismus gilt Oz international als die Stimme des israelischen Gewissens. Als führendes Mitglied der links-gemäßigten politischen Bewegung Shalom Ach-