

## WIR und IHR/ IHR und WIR.

### IDENTITÄTSDISKUSSION IN DER POSTSOWJETISCHEN PROSA RUSSISCH-JÜDISCHER AUTORINNEN

Identitätskrisen gehen immer mit einer Zunahme bzw. Zuspitzung von Fremdbildern einher<sup>1</sup>, in denen der Andere für mich nicht nur als der am anderen Ort erscheint, anders im räumlichen Sinn, sondern auch als fremd im Sinn sozialer Nicht-zugehörigkeit, zu dem ein gemeinsamer Bezugsrahmen nicht hergestellt werden kann. Kosellek beschreibt diese Exklusion des Gegenübers durch eine Wir-Gruppe in der Theorie der "asymmetrischen Gegenbegriffe"<sup>2</sup> Uns soll es um die Hinterfragung des für die Konsolidierung einer Gruppenidentität allzuoft scheinbar förderlichen "Ausschlusses der Nicht-Gleichen" gehen.<sup>3</sup>

In der postsowjetischen Situation Rußlands, einem Zustand sehr unvollständiger Aufarbeitung des Totalitarismus bzw. sogar seines Wiedererstarkens unter der Flagge des Nationalismus, beruht die Ausgrenzung des Anderen auf neuartigen Rechtfertigungsmechanismen, z.B. denen, daß das internationale Judentum den Bolschewismus verbrochen habe, die kaukasischen Völker Rußland den Krieg aufzwingen, die asiatischen es unterhöhlen. Was die Beziehung zum Jüdischen in der europäischen Kulturgeschichte von der zu den anderen "Anderen" unterscheidet, ist deren Stereotypisierung auf die Kategorie des Ausschließens. "Als Inbild jener projizierten Aspekte einer außer Kontrolle geratenen ... Welt," schreibt Sander Gilman, "wurde der Jude zu etwas an sich „Schlechtem“.<sup>4</sup> Räumlich der "nahe Fremde" ist er der "interne Andere" innerhalb eines gesellschaftlichen Bezugssystems<sup>5</sup>, auf den die Angst auch vor dem nicht-identisch Eigenen in der intrasubjektiven Beziehung projiziert wird.

Der (russisch schreibende) litauisch-jüdische Autor Grigorij Kanovic bekannte 1990 im Interview<sup>6</sup>, daß er für die Juden im postsowjetischen Raum nur zwei Wege sähe: Assimilation oder Emigration. Die erst in den 90er Jahren bekanntgewordene russisch-jüdische Autorin Ljudmila Ulickaja hingegen gestaltet Anderssein als Chance. Mit diesem dritten Weg verbindet sich eine Strategie der während der Sowjetzeit marginalisierten literarischen Gruppen und Themen von der Peripherie ins Zentrum, zu denen auch die russisch-jüdischen Autoren gehören, sofern sie die Reflexion über jüdische Identität zu ihrem Gegenstand machen. Es schreiben nicht nur, aber vor allem Frauen, und es zeigt sich in der Regel eine andere Sehweise auf die jüdische Problematik als wir sie aus den Werken der 60er oder 70er Jahre z.B. bei Anatolij Rybakov, Tjaselyj pesok/Schwerer Sand, kennen. Die Ausgrenzungsproblematik interessiert weniger in ihrer moralischen Dimension, sondern mehr als psychologisches Phänomen. Fremdheit, verstanden als Beziehungsprädikat, erweist sich als relational und reziprok.<sup>7</sup> Jeder kann der Fremde sein, und das Opfer kann morgen zum Täter werden wie der Täter zum Opfer. Wie die Gesellschaft mit ihren Fremden umgeht und wie sie Fremdheit definiert, verweist nicht nur auf ihre Identitäts-, sondern auch auf ihre Wertekriterien. Wie der als fremd Gesetzte selbst seine Situation reflektiert, ob als Ausgeschlossener, Sich-Abgrenzender, Assimilierungswilliger oder selbst Ausgrenzender widerspiegelt schließlich, inwieweit er die Werte der Wir-Gruppe in Selbstentfremdung imaginiert, in Selbsterhebung verwirft oder aber ignoriert.

Russisch-jüdische Autorinnen schreiben nicht nur aus der Position der Ausgrenzung. Ihre Darstellung von Fremdheitsproblematik provoziert gerade durch die respektlose Vertauschung der Position von Ausgegrenzten und Ausgrenzenden. Das nimmt den Ausgegrenzten den Nimbus tragischen Auserwähltseins, hinterfragt das Stereotyp des Ausschließens vielmehr durch den Verweis auf die (hier negative) Gemeinsamkeit zwischen uns und ihnen. Nina Katerlis "Staruska, ne spesja" (Mütterchen, gemächlich) erhebt sich über die noch schwächere Andere, eine ungebildete Usbekin, und parodiert damit das Image vom guten Großmütterchen, das eben nicht "gemächlich", sondern boshaft ist.<sup>8</sup> Die jüdischen Freunde des "Ucitel' ivrita" (Hebräischlehrers) bei Vjaceslav Bukur und Nina Gorlanova "saufen, grölen und flegeln wie Russen", so daß es sich gar nicht erst lohne, nach Israel auszuwandern.<sup>9</sup> Es gibt insbesondere bei den russisch-jüdischen Autorinnen der Diaspora in den USA<sup>10</sup> und Israel,<sup>11</sup> aber auch im Werk der Weißrussin Juzefovskaja<sup>12</sup>, eine Konzentration auf Themen der Heimatlosigkeit und Fremdheit. Aber das für mich beeindruckendste Moment ist die souveräne Distanz, mit der die Erfahrung lebensbedrohlicher Stigmatisierung dem Gelächter preisgegeben werden kann, etwa, wenn der auf ihre slawische Reinblütigkeit stolzen Erzählerin in Galina Scerbakovas "Emigracija po-russku" (Emigration auf russisch), ihr vermeintlich jüdisch-platter Hintern zum ärgerlichen Hindernis gesellschaftlicher Akzeptanz wird.<sup>13</sup>

"Ein solch kleinkariertes, solch lächerliches Kastensystem hat selbst das alte Indien nicht gekannt", konstatiert die Erzählerstimme in Ulickajas "Vtorogo marta togo goda" (Am zweiten März jenes Jahres)<sup>14</sup> über die Ausgrenzungsmechanismen der sowjetischen Gesellschaft. Letztere Erzählung soll im folgenden im Mittelpunkt meiner Untersuchung stehen, in der ich zeigen will, wie Ulickaja den Binarismus zwischen Ich/Anderem bzw. Eigenem/Fremdem unterläuft, indem sie Differenz immer wieder auf einen gemeinsamen Ur-sprung zurückführt.

Auf der Abbildebene werden zwei Geschichten von Fremderfahrung erzählt, die sich als miteinander verkreuzt erweisen: die Geschichte jüdischer Diskriminierung in der Sowjetunion der 50er Jahre und die Geschichte der als Schmach empfundenen Frauwerdung eines jüdischen Mädchens. Beide Geschichten erzählen aus dem Blickwinkel der sich als fremd Erfahrenden von deren Re-aktion, die ein Umschlagen der Gegensätze bewirkt. Struktur- und Sprachebene stellen dieses Umschlagen als Wiederholungsmechanismus binärer Ausschließungen jedoch in Frage: Orientiert wird auf den Verbund.

Auf dem Höhepunkt der antisemitischen Hysterie und Verhaftungswelle jüdischer Intellektueller am Vorabend von Stalins Tod durchlebt die 12jährige Lilja Zizmorskaja ihre erste Erfahrung sozialer Ausgrenzung in der Schulklasse, zu deren Gemeinschaft sie sich bislang zählte. Gegenüber den Verhöhnungen und Demütigungen erscheint die Familie als Hort idyllischer Gemeinschaft, die in sich selbst ruht, Kraft aus sich selbst schöpft. Die Großeltern, Bela und Surik, gehen in Liebe und Fürsorge füreinander wie für die alte und junge Generation auf und leben ihre ärztliche Berufung. Der Urgroßvater übermittelt die jüdischen Heldengeschichten und damit das im Kampf mit der Außenwelt nötige Identitätsbewußtsein. So verprügelt Lilja schließlich ihren Klassenkameraden Bodrik, der sie als Jüdin und Mädchen bedrängt. Und, wie der Subtext im Finale verlautet, Stalin stirbt, und die Gerechtigkeit scheint wieder hergestellt.

Dieser einfachen Reziprozität widerspricht jedoch bereits das Sujet, denn zur gleichen Zeit stirbt auch der alte Aaron, und die stolze Lilicka feiert nicht ihren Sieg über den sie bedrängenden Knaben, sondern erlebt ihre erste Menstruation als schwerstes Bedrängnis, gegen das sie sich durch keinerlei Kampf erwehren kann. Die Erfahrung weiblicher Identität wird in der Erzählung um vieles schicksalhafter aufgenommen als die der jüdischen. Die Veränderungen, die sich in ihrem pubertierenden Körper vollziehen, verbindet Lilja mit etwas Ekligem (wie "Fettaugen auf Pilzsuppe"), sie demütigend auf das Weibliche beschränkend. Gerade im Moment ihrer Subjektgenese erfährt das Mädchen höchste Identitätsentfremdung. Identitätsmerkmale des Namens wie des Körpers, die sie auf ihre Gruppenzugehörigkeit (als Frau und Jüdin) verweisen, schließen aus. Nicht nur der Körper ist ein Ort abgewehrter Einschreibung, selbst der Name, Zizmorskij, mit seiner fatalen Verbindung zum Schimpfwort für das Jüdische, Zid(y), wird als Schande ("schrecklich, unmöglich, beschämend") erlebt.<sup>15</sup> Die Geburt gruppiert ein, die Außenseiterposition ist existentiell.<sup>16</sup>

Dennoch stellt sich des Mädchens Beziehung zu ihrer jüdischen Identität dank der Identifikationsfigur des Großvaters als ambivalent dar. Mit den Erzählungen von Mordechai und Haman, Daniel und Gideon orientiert die Überlieferung auf Kampf und Stolz. Die Rolle Esthers bleibt dabei unerwähnt. Dem Weiblichen scheint kein Platz in den Heldengeschichten jüdischer Überlieferungen, obwohl die Schrift sie ausweist. Das Bett des kranken, Geschichten erzählenden Großvaters als Ort der Überlieferung ist geschlechtsneutral: Geist, nicht Körper und damit Oasis für die Körperliches verdrängende weibliche Figur. Der anheimelnde Geruch nach Kampfer und altem Papier im großväterlichen Bett sowie die "duftenden Lederbände" erinnern die Achtung vor der Wissenschaft (Medizin) und dem Wort (Thora). Der "Honig- und Zimtgeruch", das "flackernde goldene Licht" um den alten Aaron erinnern den Orient und vermitteln die Illusion möglicher Grenzüberschreitung in die ganz andere Welt. Hingegen scheint das Weibliche aus dem Blickwinkel des Mädchens auf unreine Körperprozesse und -funktionen reduziert, erfaßt in einer Kette übler Gegengerüche nach Urin, Fäulnis, "schmuddeligem Untenrum". Die gegen ihre Familie gerichteten Verleumdungen kränken auch wegen der "dunklen, klebrigen, zähflüssigen" Assoziationen, die gemeinhin mit dem Weiblichen in seiner körperlich-fleischlichen Seite verbunden werden.

Durch seine Bewahrung nicht nur der jüdischen Heldenlegenden, sondern auch der religiösen Gesetze und Regeln des Judentums ("Israel lebt in Gott", heißt es) findet der sterbende Urgroßvater Halt im Bewußtsein jüdischer Identität. Dabei handelt es sich um eine Form der Selbstexklusion, in der die Distanz zum anderen mit dem Ziel der Bewahrung des Eigenen erfolgt. D.h. die Selbstexklusion folgt dem Bewußtsein der eigenen Besonderheit, ist nicht Re-aktion auf Fremdexklusion, nicht Selbstentfremdung. Hieraus schöpfen Selbstbewußtsein und Aktion. Die Geborgenheit, die das Mädchen in der Gemeinschaft der Familie empfindet, gründet nicht auf dem vernünftigen Argument der Aufklärung,

auf deren übernationale Gemeinschaft des Geistes und der Kultur seine in Westeuropa ausgebildeten Großeltern setzen. Die Geborgenheit gründet auf der Liebe und Fürsorge füreinander, die in der Heiligsetzung des Anderen und einer auf dessen Bedürfnisse ausgerichteten Fürsorge an Levinas' Verantwortungsphilosophie<sup>17</sup> erinnern. Diese Beziehung zum Anderen stellt sich für das Ärztteehepaar von Berufs wegen zunächst nicht in dessen Andersartigkeit dar, sondern in der Sorge um dessen Sein. Der Andere ist seine Welt, für die ich wirke. In diesem Zusammenhang gewinnt das Sujet der "zweiten Geburt" des Mädchens an Bedeutung, die ihm durch die ärztliche Kunst und Fürsorge der Großeltern zuteil wurde. In deren Obhut wurde es vom Vater, von dem es heißt, er übe freiwillig einen Dienst aus, den ein normaler Mensch "um nichts in der Welt" übernehmen würde, als todkranker Säugling übergeben. Eine spätere Textstelle weist ihn als Kommandanten eines fernöstlichen Gefangenenlagers aus. D.h. Liljas jüdischer Vater übernimmt selbst ausgrenzende Verantwortung innerhalb des auf Ausgrenzung basierenden Sowjetsystems, wobei die Lagerhäftlinge in der Regel auf Grund der "Fremdheit im Denken" einsitzen.

Das Kind gedeiht also unter großelterlicher Obhut und begreift seine Identität über den Urgroßvater, während es die väterliche Nahrung nicht annimmt. Setzen wir den "Vater" für den Übervater des politischen Systems, wird seine Positionierung als fremder Anderer deutlich. Seine bewußte Selbstentfremdung im Dienste der anderen, anders messianistischen Idee, macht ihn unfähig, den Fortbestand des Eigenen zu sichern.

Die Beziehungen zwischen Ich und Anderem in dieser Erzählung werden also nicht nur als binäre (und reziproke) Konstellation von Fremd- oder Selbstausschluß<sup>18</sup> vermittelt. Es wechseln auch die Kriterien der Aus- und Eingrenzung. Auch Großmutter Bela hat ihre Anderen: Andere des Ortes, der Eigenschaft und Befähigung<sup>19</sup>. Nicht "wie wir" sind die Ungebildeten, Unfähigeren, daher Ärmeren, zu denen allerdings keine affektive Distanz, sondern eine der Duldung und sogar Unterstützung hergestellt wird. Regelmäßig im Frühling, so heißt es, bringt Bela der Hauswärtsfamilie die abgelegte, jedoch gewaschene und gestopfte Kleidung ihrer Enkelin als Gabe; den körperlich ausgetragenen Streit zwischen deren Sohn Bodrik und ihrer Lilja wertet sie jedoch als Grenzverletzung: Bodrik habe nicht das Recht, "die Hand gegen ihr reines, klares Mädchen, deren rosig-rundes Gesicht zu erheben, sie mit seinen schmutzigen Berührungen zu kränken". In dieser Bezugsetzung offenbart sich die zwischen Ober- (klar, rein, klug) und Unterklasse (ungebildet, schmutzig), die als unverrückbare dichotomische Konstellation eines Verhältnisses verstanden wird, in der der Andere im Interesse des gesellschaftlichen Friedens versorgt wird, als Souverän jedoch nicht einmal angedacht ist. Es zeigt sich hier jener von Benhabib kritisierte "exclusive Universalismus", in dem die Geschichte und die Ansprüche eines "konkreten Anderen" ignoriert werden.<sup>20</sup> In der Fremdsetzung dieses Anderen offenbart sich die gängige Konstellation, daß das Ich als Eigenes setzt, was ihm selbst wert und vertraut ist, das ihm Unvertraute jedoch als fremd bestimmt. Man könnte für diese Beziehung den Begriff der kulturellen Fremdheit verwenden<sup>21</sup>, der ein Fremdverhältnis beinhaltet, in welchem der Fremde nicht sozial ausgegrenzt, sondern im eigenen, sprich: anderen Kontext belassen wird. In der theoretischen Literatur wird diese Fremdbeziehung auf den "fernen Fremden" projiziert<sup>22</sup>, was für die Beziehung zwischen Bela, der Ärztin, und Bodriks Mutter, der Hauswärtsfrau, jedoch nicht greift. Der "kulturell Fremde" ist hier zugleich der "nahe Fremde", er ist nicht inter-, sondern intrakulturell fremd, wenn ich den Kulturbegriff auf die benachbarten Haus- und Hofeingänge eines Moskauer Mikrorayons beziehe. Die in hegelscher Tradition über den Vergleich mit dem Anderen erfaßte eigene Wesentlichkeit wird durch die Erkenntnis gestört, daß die Herr-Knecht-Beziehung jederzeit vertauschbar ist.

Jede intersubjektive Beziehung stellt sich in der Erzählung als eine binäre Konstellation dar. Daß die Grenzsetzungen nicht nur umkehr- und vertauschbar sind, sondern durch ein Gleiten zwischen ihnen überhaupt in Frage gestellt werden können, erzählt die Haß-Liebe-Szene zwischen den beiden jungen Protagonisten, in der sich die dichotomischen Gegensetzungen des Geschlechts, der sozialen Gruppierung, der Religion bzw. ethnischen Zugehörigkeit vermischen, und zwar nicht in der Versöhnung, sondern im Kampf. Ulickaja gelingt hier durch die Einbeziehung des Komischen sowohl eine Entpathetisierung des in der Regel tragisch erzählten Gegenstands als auch die Vermittlung des Opfers als Souverän. Für den Hauswirtssohn Bodrik definiert sich die Enkelin hochspezialisierter Ärzte über seiner Familie fehlende Eigenschaften. Aus der Perspektive des heranwachsenden Mannes verkörpert sie zudem die Faszination einer beunruhigenden Andersheit, die das der Frau innerhalb seiner Gruppe zugeordnete Rollenbild ignoriert. Diese Andersheit macht eigene Leerstellen bewußt, für deren Kompensation sich das in der Gesellschaft geschürte Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Jüdischen anbietet. Die Figurenporträtierung operiert mit den klassischen Stereotypen der Gegensatzung: die metallisch-blauen Augen und das ausdruckslose Gesicht des (arischen) Jungen aus der Sicht der Gejagten stehen den (semitisch) ausdrucksvollen hohen Nasenflügeln, nach unten gebogenen

Augenwinkeln sowie einem gewölbtem Mund gegenüber. Diese klassische Konstellation der schuldlos-schönen Jüdin gegenüber blonder Gewalt wird durch Diktion und Sujet ironisch gebrochen: "Er war ein Schauspieler, dieser Bodrik," heißt es, "und jetzt stellte er etwas Schreckliches und Wichtiges dar, von dem er annahm, daß es Christus sei, in Wahrheit aber war er ein kleiner, frecher und unglücklicher Räuber." Der Vergleich von Liljas "leidvoll-semitischem Gesicht" mit dem "Marija Iosieva"(s) soll nun keinesfalls das Pathos wiederherstellen. Vielmehr verfolgt die Autorin durch die Bezugsetzung von Jesus und Maria zu Bodrik und Lilja ihre bereits erwähnte Strategie der Rückführung von Dichotomien auf ihren gemeinsamen Ursprung, die noch mehrfach eine Rolle spielen soll.<sup>23</sup> Im Verweis dieses Bildes auf die genetisch und geschichtlich untrennbare Verbindung zwischen Juden und Christen offenbart sich deren unversöhnliche Gegensetzung als Konstrukt.

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

Das Motiv vom gemeinsamen Ursprung wiederholt sich nach dem Kampf im Tiefschlaf des Mädchens, aus dem es entspannt und verzeihend erwacht und die erschütternden Ereignisse als "nicht wiederzuerkennend unwesentlich" empfindet. Die Veränderung geht auf ein Traumgesicht zurück, in dem die ewig-menschliche (männliche und weibliche) Sehnsucht nach der Flucht aus der Wirklichkeit durch Rückkehr in den Mutterschoß Erfüllung findet ("ein ihr seit langem bekannter runder, warmer Spalt"). Die Erfahrung des Existentiellen läßt die Binaritäten gleichgültig werden.

Das Erwachen aus dem Anderen ermöglicht dem Mädchen im Übrigen auch, die Ordnung ihrer häuslichen Welt "fremd zu sehen". Die Entdeckung ihrer symmetrischen Anordnung stellt sich für sie offensichtlich störend dar. Es heißt, daß die Weiten des Traums "ihrem Wesen nach so einzig" waren, daß sie "jede Möglichkeit einer Parität" ausschlossen. So könnte das "helle Gesicht" von Großmutter Bela ("belyj": hell, weiß), das sich beim Aufwachen über ihr befindet, als verpflichtende (und einengende) Rückführung ins Geordnete gelesen werden, denn deren Weltbild wird in der Erzählung mehrfach mit der bewußt gestalteten Symmetrie der Wohnungseinrichtung in Verbindung gebracht. Andererseits bietet die Symmetrie (Ordnung) des Häuslichen ein Gegengewicht zur Asymmetrie (Unordnung) des Gesellschaftlichen. Wenn wir Symmetrie nicht nur als spiegelbildlich verstehen, sondern stärker unter dem Aspekt der Ähnlichkeit der Erscheinungen und Beziehungen betrachten, orientiert die intersubjektive alter-ego-Beziehung in diesem Zusammenhang auf ein als nicht-originär zu verstehendes Paar-Ideal.

Die Raummetaphorik der Erzählung offenbart sich also in Struktur wie Detail als semantische Opposition zwischen dem Symmetrischen (Paritätischen, Gleichberechtigten) und dem Asymmetrischen (Ausschließenden). Dem paritätischen Prinzip entspräche das Ausgegrenzte, Familiäre, Jüdische. Dem asymmetrischen Prinzip entspräche das seine Gruppenidentität auf dem gemeinsamen Feindbild aufbauende Sowjetische, das in seiner Asymmetrie nicht etwa originär würde.

In der Erzählung "Vtorogo marta togo goda" wird uns neben den Geschichten von Fremderfahrung des Jüdischen und Weiblichen also noch eine dritte Geschichte erzählt, die sich auf der Linie der Zeichen und Symbole bewegt und das unter der Oberfläche des Binären Verbindende erhellt. Differenz ist damit nicht abgeschafft. Gegensätze erweisen sich lediglich als koexistenzfähig.

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

Ulickaja führt die Gegensätze im menschlichen Leben auf deren Ursprung, deren anthropologische Basis Tod und Leben zurück und unterläuft damit die binären Strukturen der sozialen Ordnung, in der Selbstsetzung auf Abgrenzung beruht. Aus- und Abgrenzung erscheinen in einem solchen Verständnis als Grundirrtum menschlichen Denkens. Dies überschreitet das Problem jüdischer Diskriminierung, und hier sehe ich den originären Beitrag russisch-jüdischer Autorinnen für den europäischen Kulturdiskurs der Gegenwart. Eben aus ihrer Erfahrung als Andere heraus vermögen sie die Relativität, Umkehrbarkeit und nicht selten gemeinsame Wurzel dichotomischer Gegensatzkonstellationen in den intersubjektiven Beziehungen zu zeigen und ihres asymmetrisch scheinenden Charakters zu befreien.

Christina Parnell

#### **DIE AUTORIN:**

Dr. Christina Parnell ist Dozentin für Literaturwissenschaft/Slawistik an der Pädagogischen Hochschule Erfurt. Forschungsarbeiten und Publikationen zur modernen russischen und litauischen Literatur, Forschungsprojekt „Russische Schriftstellerinnen am Ausgang des 20. Jahrhundert.

#### **ANMERKUNGEN:**

1. Vgl. Schmitt, C.: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, S. 27: "Die wesentliche Bedeutung des Fremden besteht darin, der Feind zu sein, der ein Kollektiv zur Einigung veranlaßt. Prinzipiell gehört der Fremde nicht zur moralischen Gemeinschaft."
2. Vgl. Kosellek, R.: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. von H. Münkler und B. Ladwig. Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 211-259.
3. Julia Kristeva hat dies am Beispiel der Entwicklung der europäischen Nationalstaaten untersucht. Vgl. Kristeva, J.: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/Main 1990, S. 50 und 70.
4. Gilman, S.: Freud, Identität, Geschlecht. Frankfurt /Main: Fischer, 1994, S. 28.
5. Vgl. Weigel, S.: Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung - Vorstellungen und Verkörperungen der "internen Anderen". In: Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994; Vgl. auch Todorov, T.: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt/Main 1982.
6. Vgl. Basche [Parnell], C.: Des Menschen Kopf hat keine Federn. Interview mit dem jüdischen Schriftsteller Grigori Kanowitsch. In: Freitag (1991) 28. 06., S. 17.
7. Stichweh bemerkt in dem Zusammenhang, daß die "Geschichte sozialer Reziprozität als die Geschichte einer Diskontinuität geschrieben werden" müsse. Vgl. Stichweh, R.: Soziologie der Indifferenz. In: Furcht und Faszination. A. a. O., S. 55.
8. Katerli, N.: Staruska ne spesja. In: Vest'. Izd. "Kniznaja palata" 1989, S. 172-185.
9. Bukur, V./Gorlanova, N.: Ucitel' ivrita. In: Zvetda (1995) 5, S. 5-40.
10. Vgl. Murav'eva, I.: "Blincey". In: Novyj zurnal 200. The New Review 1995. N'ju-jork 1996 (sentjabr' 1995), S. 211-229 und "Doroga. Cast' vtoraja". In: Doroga. Rasskazy. Oktjabr' (1994) 3 sowie Filimon i Bavkida. In: Novyj zurnal 198-199. The New Review. N'ju-Jork 1996 (mart-ijun' 1995), S. 21-47.
11. Vgl. Rubina, D.: Vo vratach tvoich. In: Novyj mir (1993) 5; Makarova, E.: Moisej Ben-Fric. In: Aprel' (1992) 7, S. 129-130.
12. Vgl. Juzefovskaja, M.: "Kamni". In: Druzba narodov (1993) 11 und "Deti pobeditelej". In: Deti pobeditelej. Moskva 1993, S. 179-197 sowie "Risel'evskaja, 12". In: Ebd., S. 127-176.
13. Scerbakova, G.: Emigracija po-russku. In: Ogonek (1991) 9, S. 18-21.
14. Ulickaja, L.: Vtorogo marta togo goda. In: Bednye rodstvenniki. Moskva: Slovo 1994, S. 175-189.
15. Zu verweisen ist auf die Namenssymbolik bei Ulickaja. Ziz/morskij verweist auf "Ziz[a]" (Brühe, Jauche), morskoj auf Meer bzw. Wasser. Auf diese Weise kann der Name des Mädchens als Metapher für schmierige Flüssigkeit und, im Bild des Wassers, für Weiblichkeit gelesen werden. Beide Bilder stehen in der Moderne für das negative Stereotyp des Jüdischen und Weiblichen.

16. Vgl. hierzu Mayer, H.: Außenseiter. Frankfurt/Main 1975.
17. Vgl. Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 1983 und Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien 1996, S. 78: "Ich bin einzig in dem Maße, in dem ich verantwortlich bin."
18. Vgl. Münkler, H./Ladwig, B.: Dimensionen der Fremdheit. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. von H. Münkler und B. Ladwig. Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 23-24.
19. Vgl. hierzu Waldenfels, B.: Phänomenologie des Eigenen und Fremden. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. von H. Münkler und B. Ladwig. Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 68f.
20. Vgl. Benhabib, S.: "Der verallgemeinerte versus der konkrete Andere" und "Neue Überlegungen zum Standpunkt des 'verallgemeinerten' versus des 'konkreten' Anderen." In: Selbst im Kontext (Situating the Self). Gender Studies. Frankfurt/Main 1995, S. 175-191.
21. Vgl. Münkler, H./Ladwig, B.: Dimensionen der Fremdheit. In: Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Hg. von H. Münkler und B. Ladwig. Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 25f.
22. Vgl. Todorov, T.: Die Eroberung Amerikas. A. a. O.
23. Ich verweise erneut auf die Namenssymbolik bei Ulickaja: Bodrik geht zurück auf "bodyj" (frisch, munter - die gesunde Rasse), wohingegen Lilja (Lilith [Hebr.]) mit dem Dämonischen (Finsteren, Undurchdringlichen - der kranken Rasse) verbunden wird. Der Name Lilith stand ursprünglich für den guten Dämon, ja eine Göttin und bekam seine negative Konnotation erst im Christentum.

Erschienen in:

**VIA REGIA** – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft 66/67 2000,*  
herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>