

1. Wer ist Maxim Biller, und warum ist er interessant?

1.1 Gegenstand und Ziel dieser Untersuchung

In dieser Untersuchung zeige ich, wie der zeitgenössische deutsch-jüdische Autor Maxim Biller stereotype Kategorien deutsch-jüdischer Identität hinterfragt, indem er sein komplexes und oft widersprüchliches Verständnis dieser Identität in und mit seinen Texten immer wieder reproduziert, modifiziert und inszeniert. Er zieht dazu bestehende Diskurse über jüdische und deutsche Identität heran, positioniert sich in deren Zwischenraum und kreierte so seine eigenen, persönlichen Ich-Diskurse. Auf diese Weise trägt Biller erheblich zu der neuen ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden seit 1989 bei.

In diesem ersten Kapitel erläutere ich die gesellschaftlichen Umstände, über die und unter denen Biller schreibt und erkläre, was genau ich mit neuer ‚Sichtbarkeit‘ meine. Außerdem ordne ich Billers Werk in seinen literarischen Kontext und erkläre, warum Biller einer gesonderten Analyse bedarf. Ich diskutiere im Anschluss daran die bisherige Forschung zu Biller und begründe, wie sich meine Untersuchung davon unterscheidet und wie ich mit meiner Argumentation dazu beitrage. Daran anknüpfend skizziere ich schließlich den theoretischen Rahmen, in dem sich meine Analyse von Billers Werk bewegt und lege den Aufbau meiner Untersuchung dar.

Deutsch-jüdische Identität ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Anfang der 1980er Jahre hat der Historiker Dan Diner das Verhältnis von Juden und Deutschen als eine ‚Negative Symbiose‘ beschrieben.¹ Er behauptete, dass sich seit 1945 eine extreme Holocaust-Referentialität herausgebildet habe, die das Verhältnis zwischen Juden und Deutschen erheblich beeinflusse. Jegliche Begegnungen von Juden und Deutschen würden von diesen auf Auschwitz zurückgeführt.² Tatsächlich verbindet und trennt die ‚Negative Symbiose‘ beide Gruppen. Wie sich Juden und Deutsche selbst als Gemeinschaft wahrnehmen,

1 Dan Diner, ‚Negative Symbiose‘. Deutsche und Juden nach Auschwitz, *Babylon*, 1 (1986), S. 9–20.

2 Siehe: ebd.

ist, zumindest was das historische Erbe und dessen Bedeutung für die Gegenwart angeht, grundsätzlich verschieden und anhand des Anderen definiert.³

Aufgrund dieser Dichotomie ist es noch heute für viele Juden aus aller Welt, v.a. aus den USA und Israel, unbegreiflich, wie man freiwillig als Jude in Deutschland leben und gleichzeitig Jude und Deutscher sein könne.⁴

Die vermeintliche Unvereinbarkeit jüdischer und deutscher Identität wird auch innerhalb der jüdischen Gemeinden in Deutschland kritisch reflektiert und zeigt sich deutlich im Ringen um Bezeichnungen, z. B. in der öffentlichen Debatte um eine mögliche Umbenennung des *Zentralrats der Juden in Deutschland* (damals unter dem Vorsitz Charlotte Knoblochs) in *Zentralrat der deutschen Juden* im August 2009. Gegner einer Umbenennung, wie der ehemalige Vize-Vorsitzende Michel Friedmann, betonten, der Ausdruck ‚deutsche Juden‘ schließe die große Gruppe russischer Juden aus, die nach dem Fall des Eisernen Vorhangs nach Deutschland gekommen waren und nur selten die deutsche Staatsbürgerschaft besäßen.⁵ Befürworter, wie der Schriftsteller und Journalist Rafael Seligmann, gaben dagegen zu Bedenken, dass es bei der Debatte weniger um die Einwanderer gehe, die Deutschland schließlich als ihre neue Heimat anderen Destinationen, wie Israel oder den USA, vorgezogen hätten und sehr gerne ‚deutsche Juden‘ wären. Die Vorbehalte bezögen sich vor allem auf die Holocaust-Überlebenden, denen eine uneingeschränkte Identifikation mit Deutschland immer noch schwer falle.⁶ Seligmann brachte die ‚Negative Symbiose‘ in die Debatte ein und betonte,

-
- 3 In seinem Buch *Imagined Communities* argumentiert der amerikanische Politikwissenschaftler Benedict Anderson, dass eine Gemeinschaft sich dadurch auszeichnet, wie sie von ihren Mitgliedern gedacht wird. Sie sei demnach kein natürliches Gebilde, sondern imaginär, kreierte und das Ergebnis gesellschaftlicher Übereinkünfte und historischer Narrative. Die Schriftkultur der Neuzeit habe es ermöglicht, Nation bzw. Gruppenidentität zu denken. Denn sie half mit, Ideen von Nation und Gruppenidentität zu verbreiten und zu verfestigen, so Anderson. Siehe: Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Revised Edition (London: Verso, 1991); Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (Berlin: De Gruyter, 1967).
 - 4 Vgl. Natascha Freundel, ‚The Bad German‘, *haaretz.com*, 12.04.2007 <<http://www.haaretz.com/weekend/week-s-end/the-bad-german-1.217947>> [zugegriffen am 24.03.2013].
 - 5 Vgl. ‚Friedman hält Pläne für falsch. Knobloch will Zentralrat der Juden umbenennen‘, *rp-online.de*, 22.08.2009 <<http://www.rp-online.de/public/article/politik/deutschland/748138/Knobloch-will-Zentralrat-der-Juden-umbenennen.html>> [zugegriffen am 25.10.2009].
 - 6 Vgl. Richard Herzinger, ‚Identität. Zentralrat der Juden zerstritten über Umbenennung‘, *welt.de*, 22.08.2009 <<http://www.welt.de/politik/deutschland/article4377717/Zentralrat-der-Juden-zerstritten-ueber-Umbenennung.html>> [zugegriffen am 25.10.2009].

dass die Geschichte von Juden und Deutschen unterschiedlich erinnert wird und ihnen Opfer- bzw. Täterrollen zuweist. Die Debatte veranschaulicht, wie emotional die Bezeichnungen ‚Juden‘ und ‚Deutsche‘ besetzt sind und dass sie nur selten die verschiedenen Selbstwahrnehmungen vieler Juden in Deutschland adäquat abbilden können.

Ich habe mich bewusst dazu entschieden, in meiner Untersuchung von ‚Juden‘ und ‚Deutschen‘ zu sprechen, auch wenn diese Trennlinie selten so genau zutrifft, sondern mit komplexen Konzepten jüdischer und deutscher Identität, wie etwa derjenigen Billers, konkurriert. Denn Biller beschäftigt sich genau mit diesen stereotypen Kategorien jüdischer und deutscher Identität, die auf der ‚Negativen Symbiose‘ beruhen und den Bezeichnungen ‚Juden‘ und ‚Deutsche‘ zugrunde liegen. Sie bilden die Angelpunkte seiner Texte. Billers Protagonisten und literarische Alter Egos bewegen sich in dem undefinierten Zwischenraum, den diese vereinfachenden Bezeichnungen hinterlassen und den Biller mit seinen vielschichtigen Geschichten besetzt. In seinen Texten erzählt er das, was die Bezeichnungen nicht abbilden können, aber mit hervorrufen: das oft widersprüchliche, komplexe und konflikthafte Erleben deutsch-jüdischer Identität. Außerdem reagiert und wirkt Biller mit seinen Texten auf einen Wandel innerhalb der deutschen Gesellschaft und in den jüdischen Gemeinden in Deutschland, der Gegenstand des folgenden Abschnitts ist.

1.2 Deutsch-jüdische Identität zwischen ‚Unsichtbarkeit‘ und ‚Sichtbarkeit‘

Der Generationenwandel innerhalb der Gruppe der deutschen Juden und die demographischen Entwicklungen seit dem Fall des Eisernen Vorhangs haben eine Modifikation der stereotypen, von der ‚Negativen Symbiose‘ geprägten Kategorien von jüdischer und deutscher Identität notwendig gemacht. Denn beide Faktoren haben auf die ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden eingewirkt. An dieser ‚Sichtbarkeit‘ schreibt Biller, als Jude der jüngeren Generation, mit und trägt mit seinen Texten dazu bei, die vormalige ‚Unsichtbarkeit‘ jüdischer Identität in Deutschland zu überwinden.

Die Begriffe ‚Sichtbarkeit‘ und ‚Unsichtbarkeit‘ verwende ich in Anlehnung an den amerikanischen Kulturwissenschaftler Sander Gilman. Gilman zufolge sei der Alltag deutscher Juden bis etwa 1990 im Verborgenen, also für die Deutschen ‚unsichtbar‘, geblieben.⁷ Die Juden der Generation der Holocaust-Überlebenden

7 Vgl. Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, (Bloomington: Indiana University Press, 1995), S. 32.

hatten sich an die Situation in Nachkriegsdeutschland angepasst. Vielen von ihnen erschien ein möglichst unauffälliges Dasein, ein flaches, jüdisches Profil, wünschens- und empfehlenswert. Der Antisemitismus und die Judenverfolgungen des Nationalsozialismus lagen in den 1950er und 1960er Jahren noch nicht lange zurück und prägten die Art und Weise, wie die Mehrheit der Holocaust-Überlebenden die Deutschen wahrnahm und einschätzte. Schließlich konnten sie sich der individuellen NS-Vergangenheit der meisten Deutschen selten wirklich sicher sein. Sie hätten Mörder oder Mitläufer sein können. Es verunsicherte die Mehrheit der Holocaust-Überlebenden, dass die meisten Deutschen diesen Teil der deutschen Geschichte, nämlich die eigene Teilhabe am Holocaust, ausblendeten. Nicht auf das eigene Jüdisch-Sein aufmerksam zu machen, galt vielen Holocaust-Überlebenden daher als angemessene Vorsicht.⁸ Als ‚sichtbare‘ Juden mit starkem jüdischem Profil hätten sie auf den Holocaust und die deutsche Verantwortung hingewiesen. ‚Auschwitz werden uns die Deutschen nie verzeihen‘, fasste der israelische Psychoanalytiker Zwi Rex diese Situation zusammen.⁹

Eine Folge dieser Vorsicht und Zurückhaltung war, dass die deutschen Juden interne Angelegenheiten aus dem Gemeindeleben mehrheitlich nicht öffentlich problematisierten. Sie hielten sich stattdessen lange sehr bedeckt und thematisierten ihr Jüdisch-Sein kaum außerhalb der Gemeinden oder eines sicheren Umfelds, wie der Familie oder unter Freunden. Wenn sie sich vor Deutschen zu jüdischen Belangen äußerten, dann in möglichst institutionell strukturierter und geschlossener Form mit einer jüdischen Stimme und nicht zu kontroversen Themen, d.h. in keinem Falle anklagend, sondern moderat.¹⁰ Die offiziellen jüdischen Repräsentanten hatten sich daher seit der Gründung des Zentralrats der Juden in Deutschland 1950 auf einen regierungsnahen, kooperativen Kurs festgelegt.¹¹

8 Siehe: Hans Jakob Ginsburg, ‚Politik danach – Jüdische Interessenvertretung in der Bundesrepublik‘, in *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, hrsg. v. Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann und Julius H. Schoeps (Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988), S. 108–118 (112) und Sammy Speier, ‚Von der Pubertät bis zum Erwachsenenendesein. Bericht einer Bewußtwerdung‘, in ebd., S. 182–193 (192).

9 Zwi Rex zitiert nach: Henryk M. Broder, ‚Die Vordenker als Wegdenker. Das Blindekuhspiel des Martin Walser‘, in *Juden in Deutschland nach 1945. Bürger oder „Mit“-Bürger*, hrsg. v. Otto R. Romberg und Susanne Urban-Fahr (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2000), S. 86–89 (89).

10 Siehe: Hans Jakob Ginsburg, ‚Politik danach‘, S. 108ff.

11 Ursprüngliche Aufgabe des Zentralrats sollte es sein, als offizielles Sprachrohr und Dachorganisation der Einheitsgemeinde die Interessen der deutschen Juden zu vertreten. Drei Hauptaufgaben stellte sich der Zentralrat bei seiner Gründung: ‚de[n]

Zusätzlich zu dieser nach Außen vermittelten Geschlossenheit war das religiöse Bekenntnis essentiell für die Zugehörigkeit zu der Jüdischen Gemeinde Deutschlands, die sich bis heute als konfessioneller Zusammenschluss versteht.¹² Die Organisation der jüdischen Gemeinden unter der als öffentlich-rechtlicher Körperschaft verfassten Einheitsgemeinde, einer ‚hierarchical umbrella-like structure directed from the top‘, war nach dem Krieg als eine Art Bollwerk intendiert, das den deutschen Juden Stärke durch Einheitlichkeit gewähren sollte.¹³ In zahlreichen Gemeinden war und ist eine klare Dominanz der Orthodoxie zu verzeichnen, die auf das ursprüngliche Engagement zahlreicher osteuropäischer Displaced Persons zurückreicht, denen eine religiösen Fragen gegenüber eher indifferente Mehrheit vornehmlich säkularer Juden zum damaligen Zeitpunkt nicht widersprach.¹⁴ Hinzukommt, dass nach dem Holocaust ein eklatanter Mangel an Rabbinern und jüdischen Gelehrten bestand, die sich aktiv am Wiederaufbau der einstigen Wiege jüdischer Reformbewegungen, als die die deutsch-jüdische Diaspora galt, hätten beteiligen können und wollen.¹⁵ ‚Aus einer religiösen Perspektive ist Deutschland seit 1945 eine Wüste‘, resümierte der orthodoxe Psychologe Yizhak Ahren.¹⁶

Obwohl innerhalb der meisten jüdischen Gemeinden in Deutschland auch heute noch eine halachisch-orthodoxe Definition jüdischer Identität angewendet wird, wonach nur die Kinder jüdischer Mütter als Juden gelten, lege ich meiner Untersuchung ein offeneres, progressives Verständnis jüdischer Identität zugrunde. Wenn ich von Juden spreche, beziehe ich z. B. auch Personen mit ein, die ausschließlich einen jüdischen Vater haben oder die ihr Jüdisch-Sein außerhalb religiöser Verbindlichkeiten definieren, was Gilman als ‚self-label [...]

Wiederaufbau der Gemeinden, die größtmögliche Unterstützung Israels und die Anprangerung jeder Form des Neonazismus und Antisemitismus‘. Monika Richarz, ‚Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945‘, in *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, hrsg. v. Micha Brumlik et al., S. 13–28 (25).

12 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2006), S. 6.

13 Ebd.

14 Siehe: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950* (München: Beck, 1995), S. 208.

15 Siehe: Pnina Navè-Levinson, ‚Religiöse Richtungen und Entwicklungen in den Gemeinden‘, in *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, hrsg. v. Micha Brumlik et al., S. 140–171 (150f.).

16 Yizhak Ahren zitiert nach: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, S. 207.

with a very wide range of meaning¹⁷ bezeichnet. Nur so kann ich komplexe, auch säkulare und individuelle Ansätze, jüdische Identität zu bestimmen, wie Billers, berücksichtigen und analysieren. Dass die Vorherrschaft einer halachischen Definition jüdischer Identität für viele Juden in Deutschland problematisch war und ist, zeigt Biller mit seiner Reflexion darüber in seinen Texten. Er muss sich als deutscher Jude zwangsläufig mit den Ansichten der Mehrheit bzw. der Repräsentanten der deutschen Juden befassen.

Die öffentliche Zurückhaltung und vermeintliche Homogenität der Juden in Deutschland führte letztlich zu deren ‚Unsichtbarkeit‘ innerhalb der deutschen Gesellschaft. Zu dieser ‚Unsichtbarkeit‘ durch Geschlossenheit und Homogenität trugen zusätzlich die Einstellungen vieler Deutschen nach 1945 bei. Die meisten Deutschen nahmen an, dass aufgrund nationalsozialistischer Verfolgung und Vernichtung erstens alle Juden aus Deutschland verschwunden seien und zweitens heute nicht mehr als ‚sichtbar‘ wahrgenommen werden dürften. Also spielten Juden keine Rolle für das alltägliche Leben der meisten Deutschen und traten nur in Erscheinung, wenn von offizieller deutscher Seite des Holocausts gedacht wurde, etwa in Museen oder zu Gedenkveranstaltungen. Nur in diesem Kontext waren Juden in Deutschland zeitweise ‚sichtbar‘.¹⁸

Eine Besonderheit der sogenannten deutschen Vergangenheitsbewältigung war und ist, dass sie bis in die Mitte der 1990er Jahre vorwiegend von Deutschen betrieben wurde und mehr oder weniger unter Ausschluss der jüdischen Bevölkerung erfolgte. Der deutsch-jüdische Dialog fand einseitig, vielmehr als deutscher Monolog und in erster Linie in und über Museen, Mahnmale sowie Gedenkveranstaltungen statt.¹⁹ Wurden deutsche Juden aktiv in die Vergangenheitsbewältigung mit einbezogen, kamen zumeist prominente Zeitzeugen zu Wort, einzelne repräsentative und in der deutschen Medienlandschaft etablierte Persönlichkeiten, wie etwa Ralph Giordano oder Marcel Reich-Ranicki, von denen nicht zu befürchten war, dass sie laute Anklage gegen die Deutschen erhoben.²⁰ Die kontrollierte Beteiligung an der historischen Aufarbeitung und Vergangenheitsbewältigung fand in dem

17 Sander L. Gilman, ‚Preface. The Fall of the Wall‘, in *The Jew's Body* (London: Routledge, 1991), S. 1–9 (6).

18 Siehe: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, S. 32.

19 Gershom Scholem hat in den 1960er Jahren die angebliche deutsch-jüdische Kultursymbiose seit der rechtlichen Emanzipation der deutschen Juden als einseitig und monologisch beschrieben. Siehe: Gershom Scholem, ‚Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch‘ (1964), *Judaica*, 2 (1970), S. 7–12 <<http://home.bn-ulm.de/~ulschrey/roth/symbiose.pdf>> [zugegriffen am 26.06.2013].

20 Siehe: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, S. 34.

Maße statt, in dem sie den Deutschen wichtig und nützlich erschien, d.h. sie richtete sich nicht nach den jüdischen Bedürfnissen, Geschichte aufzuarbeiten.²¹ Die Vergangenheitsbewältigung war in einen deutschen Diskurs eingebettet und lief stets Gefahr, von anderen Diskursen abgelöst zu werden. Das zeigt sich z.B. im Historikerstreit von 1986/ 87, in dem unter prominenter deutscher Beteiligung die Einmaligkeit des Holocausts debattiert wurde – mit Sicherheit kein jüdisches Anliegen.²²

Die vereinfachenden Fremd- und Selbstwahrnehmungen jüdischer Identität in Deutschland haben zu Konfusion über deutsch-jüdische Identität bei Juden und Deutschen geführt. Deutsch-jüdische Identität ist zu einer Problematik geworden, mit der sich v.a. jüngere Generationen befassen mussten und müssen, deren Lebenswirklichkeit nur indirekt vom Holocaust geprägt ist. In seinem Buch *Being Jewish in the New Germany* (2006) analysiert der amerikanische Komparatist Jeffrey Peck die Entwicklung deutsch-jüdischen Lebens in Deutschland nach 1989 und vergleicht es mit den davor bestehenden Strukturen. Er fasst die Schwierigkeit, individuelle Konzepte deutsch-jüdischer Identität zu definieren wie folgt zusammen:

[A]ll of the variations used to describe the population – “German Jewish”, “Jew in Germany”, “German of the Jewish faith”, or even the favorite of well-meaning German politicians, “Jewish co-citizen” – connote the multiple ways of defining the relationships

-
- 21 Ein gutes Beispiel ist die *Degussa*-Debatte um den Oberflächenschutz der Betonstehlen des Holocaust-Mahnmals. Ungeachtet der Tatsache, dass es sich um das Mahnmal für die ermordeten Juden Europas handelt, wurden die Überlebenden und ihre Angehörigen aus der Debatte ausgeschlossen. Ihrer Empörung über die mangelnde Sensibilität bei der Auswahl des Imprägnierungsmittelherstellers *Degussa*, eine Firma, die dem ehemaligen Zyklon-B-Hersteller *IG Farben* untersteht, wurde von den Verantwortlichen keine Berechtigung eingeräumt. Sie beharrten darauf, dass die *Degussa* ihre Geschichte umfassend und ausreichend aufgearbeitet habe. Auch zog dieser Fauxpas keine Konsequenzen nach sich. Siehe: Gerd Knischewski und Ulla Spittler, „Remembering in the Berlin Republic: The Debate about the Central Holocaust Memorial in Berlin“, *Debatte*, 13:1 (2005), S. 25–43.
- 22 Siehe: Karen Remmler, „The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria“, in *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*, hrsg. v. Sander L. Gilman und Jack Zipes (New Haven: Yale University Press, 1997), S. 796–804 (799) und siehe: Moshe Zuckermann, „The Israeli and German Holocaust Discourses and their Transatlantic Dimension“, in *The German-American Encounter: Conflict and Cooperation between two Cultures. 1800–2000*, hrsg. v. Elliott Shore und Frank Trommler (New York: Berghahn Books, 2001), S. 188–197.

of Jews to Germans and of Jews who live in Germany to themselves and Jews living elsewhere. In other words, it is important to recognize that these varying terms show that Jewish identity is not static, but rather historical and dynamic.²³

Tatsächlich hat sich die Problematik, Jude und Deutscher gleichzeitig zu sein und sich zwischen den Diskursen der jüdischen Eltern und des deutschen Umfelds zu bewegen zu der Thematik entwickelt, der sich deutsch-jüdische Autoren, wie Biller, heute stellen. Seit den frühen 1980er Jahren publizieren deutsch-jüdische Intellektuelle, wie Lea Fleischmann, Henryk Broder, Esther Dischereit, Barbara Honigmann, Rafael Seligmann und Maxim Biller, zumeist autobiographische und journalistische Texte, in denen sie ihre Selbstwahrnehmung als Juden und ihr Leben zwischen deutscher Mehrheit und jüdischer Minderheit thematisieren.²⁴ Die Texte der sogenannten Zweiten Generation entbehren jener Zurückhaltung, die die Generation der Holocaust-Überlebenden gepflegt hatte und sind stattdessen bewusst kontrovers. Ihre Autoren äußern sich deutlich und kritisch als Juden.²⁵

Den Begriff ‚zweite Generation‘ prägte die amerikanische Autorin Helen Epstein in ihrem Buch *Die Kinder des Holocaust* (1979), in dem sie ihre Interviews mit Kindern Überlebender beschreibt. Epstein beobachtete, wie sich die Erlebnisse der Eltern auf die Biographien der Kinder auswirkten. Viele Kinder erhielten z.B. die Namen Ermordeter und wurden ohne ihr direktes Zutun zu Hoffnungsträgern und Bewahrern der Erinnerung. Ihre Existenz erhielt von Anbeginn eine Bedeutung, die über die individuelle Dimension

23 Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 4.

24 Als erste derartige Publikationen gelten: Lea Fleischmann, *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verlässt die Bundesrepublik* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1980) und Henryk M. Broder und Michael R. Lang, *Fremd im eigenen Land. Juden in der Bundesrepublik*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1979).

25 Siehe: Karen Remmler, ‚The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria‘, S. 798. Zu den zumeist autobiographischen Prosatexten der Autoren der Zweiten Generation kamen Zeitschriften, wie der *Semit* und *Babylon*, hinzu, die in den 1980er Jahren gegründet wurden und deren (jüdische) Autoren verschiedene ‚jüdische‘ Themen aus einer kritischen Perspektive beleuchteten. Beide Zeitschriften enthielten erstmals seit 1933 eine jüdische Innenperspektive und gaben somit ihren auch deutschen Lesern Einblick in zeitgenössisches, jüdisches Denken. Sie signalisierten, ähnlich wie die literarischen Texte, dass deutsche Juden ihre Anwesenheit in Deutschland und ihr jüdisch-Sein vielfältig reflektieren. Siehe: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, S. 212 und Karen Remmler, ‚The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria‘, S. 798.

ihrer eigenen Biographie hinausging. Hinzu kam, dass das Verhalten und die Einstellungen der Eltern oft von deren Holocaust-Erfahrungen und -Erlebnissen beeinflusst waren, die ihr Menschen- und Weltbild geprägt hatten und ihren Alltag bestimmten. Oftmals fühlten sich die Kinder von Überlebenden für das Glück ihrer Eltern verantwortlich, nahmen so selbst die Elternrolle an und vermieden Konfrontationen mit den Eltern oder lebten diejenigen Teile der elterlichen Vergangenheit nach, die jene verloren hatten.²⁶

Viele dieser Kinder reflektierten ihre Erlebnisse, Eindrücke und ihr Verhältnis zur Elterngeneration in literarischen Werken, so dass sich der Begriff Zweite Generation zur Bezeichnung der literarischen Richtung etabliert hat, zu der auch Biller zählt. Der aus Deutschland stammende Komparatist Thomas Nolden hat die Lebensrealität der Zweiten Generation im Spannungsfeld von ‚jüdischer Tradition‘ und ‚nichtjüdischer Gesellschaft‘ definiert.²⁷ Im Gegensatz zu vielen jüdischen Familien in der europäischen Diaspora, die im Holocaust auseinandergerissen wurden und Angehörige verloren, waren die aus Aserbaidschan bzw. Russland stammenden Billers nicht unmittelbar vom Holocaust betroffen.²⁸ Doch Billers kritische Auseinandersetzung mit Themen, die die jüngere Generation deutscher Juden betreffen, z. B. Beziehungen zwischen jüdischen Männern und

26 Siehe: Helen Epstein, *Die Kinder des Holocaust. Gespräche mit Söhnen und Töchtern von Überlebenden*. Deutsch von Christian Spiel (München: Beck, 1987); Dagmar Lorenz, ‚Erinnerung um die Jahrtausendwende. Vergangenheit und Identität bei jüdischen Autoren der Nachkriegsgeneration‘, in *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, hrsg. v. Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke (Berlin: Schmidt, 2002), S. 147–161 (154) und Miriam Victory Spiegel und Silvie Tyrangiel, ‚Überschattete Kindheit. Die Auswirkungen der Shoah auf die zweite Generation‘, in *Das Trauma des Holocaust zwischen Psychologie und Geschichte*, hrsg. v. Revital Ludewig-Kedmi, Miriam Victory Spiegel und Silvie Tyrangiel (Zürich: Chronos, 2002), S. 41–57; Helene Schruff nennt exemplarisch Esther Dischereit, die in *Joëmis Tisch* das Verhalten der Mutter Hannah beschreibt, das die Tochter den Schmerz des Erlebten erahnen lässt. Siehe: Helene Schruff, *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘* (Hildesheim: Olms, 2000), S. 58ff.

27 Thomas Nolden, *Junge Jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), S. 66.

28 Siehe: David Brenner, ‚Consuming Identities: German-Jewish Performativity after the „Schoah“‘, in *Longing, Belonging, and the Making of Jewish Consumer Culture*, hrsg. v. Gideon Reuveni und Nils Roemer (Leiden: Brill, 2010), S. 201–226 (211) und Henryk M. Broder, ‚Die Billers in Berlin: Eine schrecklich nette Familie‘, *spiegel-online.de*, 14.12.2004 <<http://www.spiegel.de/kultur/literatur/die-billers-in-berlin-eine-schrecklich-nette-familie-a-332757.html>> [zugegriffen am 29.09.2012].

deutschen Frauen oder das Verhältnis zu Israel als mögliche Heimat, zeichnet ihn als einen Autoren der Zweiten Generation aus.

Die ersten Publikationen der Zweiten Generation waren von einschneidenden, kulturellen und politischen Ereignissen begleitet, z.B. von den öffentlichen Reaktionen auf Rainer Werner Fassbinders Theaterstück *Der Müll, die Stadt und der Tod*, die Biller in seinem Buch *Der gebrauchte Jude* (2009) beschreibt.²⁹ Zu nennen ist hier zudem eine Reihe anderer Vorfälle in den 1980er Jahren, etwa die Turbulenzen um die Frage, ob der achte Mai als Gedenk- oder als Feiertag begangen werden solle oder die Bitburg-Affäre 1985.³⁰

Indem sich einzelne junge deutsche Juden der zweiten Generation öffentlich und kritisch zu Themen äußerten, die sie als Juden angingen und beschäftigten, veränderten sie das bis dahin flache Profil der Gruppe der deutschen Juden. In Abgrenzung sowohl von den eigenen Eltern als auch von den Deutschen initiierte die Zweite Generation einen Prozess der Dissimilation und beteiligte sich aktiv und selbstbestimmt am Diskurs über deutsch-jüdische Identität.³¹

29 Siehe: Thomas Nolden, *Junge Jüdische Literatur*, S. 23; Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2009), S. 120ff.

30 Als Helmut Kohl und Ronald Reagan auf dem Bitburger Militärfriedhof gemeinsam der deutschen Soldaten als Opfer des Zweiten Weltkriegs, einschließlich der Mitglieder der Waffen-SS, gedachten und ‚mit dem Kranz die Geschichte nieder[legten]‘, reagierten nicht nur die Journalisten unter den Juden erschüttert und erbost. Michael Wolffsohn, ‚Die deutsch-israelischen Beziehungen‘, in *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, hrsg. v. Micha Brumlik et. al., S. 88–107 (94f.).

31 In ‚Forces of Dissimilation‘ beschreibt die israelische Historikerin Shulamit Volkov die Grenzen der Assimilation der deutschen Juden vor dem Nationalsozialismus. Trotz ihrer ausgeprägten Anpassungsbemühungen und ihrer Integration in das öffentliche Leben des deutschen Kaiserreichs blieben sie am Rande der deutschen Gesellschaft. Ihre internen jüdischen Angelegenheiten spielten keine Rolle für ihre assimilierte deutsche Existenz. Denn die Assimilation an die deutsche Gesellschaft bedeutete – wenigstens nach außen hin – die weitgehende Aufgabe ihres Jüdisch-Seins. Gleichzeitig seien aber auch Kräfte der Dissimilation wirksam gewesen. Die deutschen Juden hätten in großer Zahl bemerkt, dass sie keine Chance hatten, als Juden von der deutschen Mehrheit als zugehörig wahrgenommen zu werden. Viele deutsche Juden, so Volkov, hätten diese absoluten Aus- und Einschlussmechanismen überkommen und ihr Jüdisch-Sein nicht gänzlich aufgeben wollen, was maßgeblich auf zwei Faktoren zurückzuführen sei: die Exklusivität und Feindseligkeit der Mehrheitsgesellschaft sowie die innere Dynamik der Assimilation selbst. Die Judenfeindlichkeit der meisten Deutschen zeigte sich nämlich den Anpassungsbemühungen der deutschen Juden gegenüber resistent. Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts zeichnete sie sich in ihrer Irrationalität und moderneren, antisemitischen Spielart deutlich ab und ließ bald einen Teil der deutschen

Zu diesen internen Faktoren, die zum Wandel von ‚Unsichtbarkeit‘ zu ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden beigetragen haben, sind nach 1989 externe Faktoren hinzugekommen. Vor allem die vermehrte Einwanderung von ausländischen Juden hat sich positiv auf die ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden ausgewirkt. Denn die Einwanderer haben mit ihren verschiedenen nationalen, kulturellen und religiösen Hintergründen die jüdischen Gemeinden heterogenisiert und entgegen der Erwartungen vieler Juden und Deutschen die Vielfaltigkeit jüdischen Lebens in Deutschland revitalisiert.

Internationale jüdische Organisationen hatten Deutschland nach 1945 zum ‚gebannte[n] Land‘ erklärt und die Auswanderung nach Palästina und in die USA gefordert (und gefördert).³² Trotzdem sind seit den 1950er Jahren viele Juden nach Deutschland gezogen. Dieser anhaltende Migrationsstrom führte zu einer kontinuierlich wachsenden Internationalisierung der jüdischen Gemeinden.³³ Kamen anfangs viele Juden aus Israel und Lateinamerika, so hat

Juden an den Möglichkeiten der Assimilation zweifeln. Diese Entwicklung brachte eine Rückbesinnung auf das eigene Jüdisch-Sein mit sich. Viele institutionelle Gründungen, wie die jüdische Loge *Bnai Brith* oder der *Centralverein deutscher Staatsbürger mosaischen Glaubens*, entwickelten sich zu Zentren einer Rückkehr zum Judentum. Sie waren ursprünglich notwendig geworden, um Antisemitismus abzuwehren, bzw. da die deutschen Entsprechungen, wie die Freimaurer, oft keine Juden zuließen. Zumeist fühlte sich die jüngere Generation deutscher Juden vom deutschen Antisemitismus stärker bedroht als ihre Vorgängergeneration, die bereits sozial aufgestiegen war, indem sie die Hürde der Assimilation genommen hatte. Zusätzlich zu der Wirkung des Antisemitismus auf das Selbstverständnis vieler Juden seien, so Volkov, die innerjüdischen Kräfte der Dissimilation nicht zu unterschätzen. Zur gleichen Zeit nämlich sei das streng religiöse Judentum durch eine andere, modernere und aufgeklärtere Variante ersetzt, bzw. um diese ergänzt worden. Dies habe mehr Juden ermöglicht, sich als Juden in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Sie entwickelten ihre jüdische ‚Eigenart‘, ohne sich vollends an die Deutschen zu assimilieren. Die demographische Entwicklung und die beruflichen und sozialen Charakteristika der Juden stärkten das Zusammengehörigkeitsgefühl und konsolidierten ihre Identität auf eine neue und andere Art und Weise. Sie reagierten also einerseits auf antisemitische Angriffe von außen, waren jedoch gleichzeitig auch von ihrem eigenen Milieu und den gemeinsamen Erfahrungshintergründen, Lebensstrategien und Hoffnungen angezogen. Siehe: Shulamit Volkov, ‚Forces of Dissimilation‘, in *Germans, Jews and Antisemites. Trials in Emancipation* (New York: Cambridge University Press, 2006), S. 256–275.

32 Monika Richarz, ‚Juden in der Bundesrepublik‘, S. 14 und siehe: John Borneman und Jeffrey M. Peck, *Sojourners: the Return of German Jews and the Question of Identity* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), S. 4.

33 Siehe: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, S. 196ff.

seit den 1980er Jahren insbesondere die Zahl osteuropäischer Einwanderer aus Polen und der Sowjetunion beständig zugenommen.³⁴ Mitte der 1980er Jahre war die Zahl der Gemeindemitglieder bereits auf etwa 30 000 angestiegen. Das sind circa doppelt so viele Mitglieder wie unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Mit dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Kontingentflüchtlingengesetz von 1991 setzte sich vor allem die Einwanderung osteuropäischer Juden fort.³⁵ Heute sind offiziell etwa 100 000 Juden in den jüdischen Gemeinden in Deutschland registriert; mehr als zwei Drittel stammen aus der ehemaligen Sowjetunion.³⁶ Diese Zahl schließt diejenigen Juden aus, die sich nicht offiziell in einer jüdischen Gemeinde registriert haben. Das betrifft gegenwärtig etwa 100 000 bis 200 000 Personen.³⁷ Seit 2004 sind die Einwanderungsstatistiken erstmals rückläufig, was maßgeblich an dem neuen Zuwanderungsgesetz von 2004 liegt, das die Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion strikt begrenzt.³⁸

Mittlerweile hat Deutschland die am schnellsten wachsende und die fünfgrößte jüdische Diaspora Europas und ist – scheinbar paradoxerweise – ein beliebteres Ziel für jüdische Einwanderer als z.B. Israel.³⁹ Juden aus der ehemaligen Sowjetunion, größtenteils aus der Ukraine, gefolgt von Russland und den baltischen Staaten, die heute in vielen Gemeinden die Mehrheit der Mitglieder bilden und deren soziale und demographische Struktur prägen, stellen die ‚Unsichtbarkeit‘ und vermeintliche Homogenität der Juden in Deutschland

34 Siehe: John Borneman und Jeffrey M. Peck, *Sojourners*, S. 7 und Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, S. 197.

35 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 44.

36 Siehe: ebd., S. 6.

37 Siehe: Y. Michal Bodemann, ‚Introduction: The Return of the European Jewish Diaspora‘, in *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, hrsg. v. Y. Michal Bodemann (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), S. 1–9 (7).

38 §23, 24 Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthaltes und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern vom 05.08.2004 – BGBl I, S. 1950.

39 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 5f. und Ian Leveson and Sandra Lustig, *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry* (New York: Berghahn Books, 2006), S. 17. Größere jüdische Gemeinden haben Frankreich, Russland, die Ukraine und Großbritannien. Siehe: ‚More Jews leaving Europe move to Germany than Israel‘, *haaretz.com*, 13.02.2004 <<http://www.haaretz.com/news/more-jews-leaving-e-europe-move-to-germany-than-israel-1.113859>> [zugegriffen am 08.05.2013].

zusätzlich zu den individuellen, öffentlichen Äußerungen der Zweiten Generation in Frage.⁴⁰

Die Zugänge zum Judentum und das jüdische Selbstverständnis vieler russischer Juden variieren erheblich und reichen von Unkenntnis jüdischer Sitten und Gebräuche bis hin zu ausgeprägter Religiosität und großem Traditionsbewusstsein. Viele der russischen Einwanderer waren z. B. durch den strikt antireligiösen Kurs der Sowjetunion ihrer Religion entfremdet worden und entbehren sowohl religiöses Wissen als auch ein säkulares, jüdisches Bewusstsein.⁴¹ Zudem steht die sowjetische Definition dessen, wer Jude ist, im Widerspruch zur Halacha.⁴² Die orthodoxe Praxis, die die meisten Gemeinden anwenden, zeigt sich deshalb oftmals überfordert oder unzureichend.⁴³ Das religiöse Selbstverständnis

40 Siehe: Y. Michal Bodemann und Olena Bagno, ‚In der ethnischen Dämmerung. Die Pfade russischer Juden in Deutschland‘, in *Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Inklusion und Ausgrenzungsstrategien im Vergleich*, hrsg. v. Y. Michal Bodemann und Gökçe Yurdakul (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), S. 161–181 (161f.) und Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 8f. Die Zuwanderung russischer Juden ist nicht die alleinige Ursache der Internationalisierung der jüdischen Gemeinden. Auch für Juden aus anderen Ländern ist Deutschland zum attraktiven Einwanderungsland geworden. Z. B. zieht es zahlreiche junge Juden aus den USA und Israel an. Siehe: Diana Pinto, ‚The Third Pillar? Towards a European Jewish Identity‘, *Golem. Europäisch-jüdisches Magazin*, 1 (1999) <<http://www.hagalil.com/bet-debora/golem/europa.htm>> [zugegriffen am 25.08.2009].

41 Siehe: Astrid Baerwolf, ‚Identitätsstrategien von jungen „Russen“ in Berlin. Ein Vergleich zwischen russischen Deutschen und russischen Juden‘, in *Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland*, hrsg. v. Sabine Ipsen-Peitzmeier und Markus Kaiser (Bielefeld: Transcript Verlag, 2006), S. 173–196 (179). Den Begriff ‚russische Juden‘ gebrauche ich verallgemeinernd für die jüdischen Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion.

42 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 8. Die Sowjetunion zog ausschließlich die Religionszugehörigkeit des Vaters in Betracht, wohingegen nach jüdischem Gesetz die Religion der Mutter bestimmend ist.

43 Der aus Moskau stammende deutsch-jüdische Schriftsteller Wladimir Kaminer parodiert diese Problematik in seinem Text *Russendisko* mit folgender Anekdote: ‚Nachdem sich Deutschland endlich wiedervereinigt hatte, wurden die neu angekommenen Juden gleichmäßig auf alle Bundesländer verteilt. [...] Wir bekamen die wildesten Geschichten in unserem Marzahn-Wohnheim zu hören. In Köln, zum Beispiel, wurde der Rabbiner der Synagoge beauftragt, durch eine Prüfung festzustellen, wie jüdisch diese neuen Juden wirklich waren. Ohne ein von ihm unterschriebenes Zeugnis lief gar nichts. Der Rebbe befragte eine Dame, was Juden zu Ostern essen. „Gurken“, sagte die Dame, „Gurken und Osterkuchen.“ „Wie kommen Sie denn auf Gurken?“, regte sich der Rebbe auf. „Ach ja, ich weiß jetzt, was Sie meinen“, strahlte die Dame, „wir Juden

der Mehrheit der deutschen Juden muss sich den veränderten Bedingungen anpassen. Denn trotz der bewahrten Organisation hat sich die tatsächliche religiöse Einheitlichkeit nach 1989 aufgelöst. Die Einwanderung hat ein säkulares jüdisches Selbstverständnis gestärkt, auf das sich die konfessionell definierten Gemeinden erst einstellen mussten. Viele Einwanderer definieren ihr Jüdisch-Sein jenseits konfessioneller Bekenntnisse und religiöser Praktiken und haben somit das jüdische Selbstverständnis in Deutschland erweitert.⁴⁴

Zu den religiösen Faktoren kommt hinzu, dass viele Juden aus der Sowjetunion östlich von Stalingrad gelebt hatten und daher keiner unmittelbaren, nationalsozialistischen Verfolgung ausgesetzt waren. Ihre Wahrnehmung des Zweiten Weltkrieges ist oftmals von den militärischen Erfolgen der Roten Armee dominiert.⁴⁵ Sich als Opfer des Holocausts wahrzunehmen, liegt vielen von ihnen fern. Judenverfolgungen assoziieren einige dieser Juden mehr mit dem Stalinismus als mit Deutschland.⁴⁶ Das gilt natürlich nicht für alle Juden aus der ehemaligen Sowjetunion; aber die teilweise unterschiedliche Selbstwahrnehmung als Juden hat die Opferidentität als maßgebliches Identifikationsmodell der deutschen Juden in ihrer Einheitlichkeit in Frage gestellt.

Ein früher Kritiker kollektiver Selbstbilder der deutschen Juden der Generation der Holocaust-Überlebenden war Rafael Seligmann, der 1989 seinen ersten Roman, *Rubinsteins Versteigerung*, veröffentlichte.⁴⁷ Gilman, der in seinem 1995 erschienen Buch *Jews in Today's German Culture* die jüdische Kultur und Literatur in Deutschland nach der Einheit beschreibt und fragt, was das Jüdisch-Sein im neuen Deutschland für die Autoren bedeutet, argumentiert, dass dieser Roman der erste Text ist, der interne Angelegenheiten jüdischer Haushalte und

essen zu Ostern Matze.“ „Na gut, wenn man es ganz genau nimmt, essen die Juden das ganze Jahr über Matze, und auch mal zu Ostern. Aber wissen Sie überhaupt, was Matze ist?“, fragte der Rebbe. „Aber sicher doch“, freute sich die Frau, „das sind doch diese Kekse, die nach altem Rezept aus dem Blut von Kleinkindern gebacken werden.“ Der Rebbe fiel in Ohnmacht. Manchmal beschnitten sich irgendwelche Männer sogar eigenhändig, einzig und allein, um solche Fragen zu vermeiden.“ Wladimir Kaminer, ‚Russen in Berlin‘, in *Russendisko* (München: Goldmann, 2000), S. 10–17 (13f.).

44 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, S. 7.

45 Siehe: Julia Bernstein, „Richtig, lass uns den 9. Mai feiern! Wir haben doch den Krieg gewonnen!“ Das Thema der Shoah und des Krieges in der alltäglichen Praxis der russischsprachigen Migranten in Deutschland‘ (Vortrag im Rahmen der Konferenz ‚Szenische Erinnerung der Shoah. Blickrichtungen. Dissoziation. Reflexion‘, Fritz Bauer Institut, Goethe-Universität, Frankfurt a.M., Deutschland, 16.–17.11.2007).

46 Siehe: ebd.

47 Rafael Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung* (Frankfurt a.M.: Eichborn, 1989).

Gemeinden zum Thema hat und sie kritisch reflektiert bzw. sich darüber moikiert. Seligmann habe mit seinem Erstlingswerk die ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden immens gefördert und einen Trend eingeleitet.⁴⁸ Viele ältere Juden der Generation der Holocaust-Überlebenden lehnten Seligmanns Buch aus diesem Grund ab und klagten ihn der ‚Nestbeschmutzung‘ an.⁴⁹

Seligmann ist mit derartigen Vorwürfen nicht allein. Maxim Biller wird von vielen Juden ebenfalls sehr kritisch gesehen.⁵⁰ Da Seligmann und Biller Juden sind und somit in Deutschland einer Minderheit angehören, dienen sie immer auch als Repräsentanten der deutschen Juden – ob sie das wollen oder nicht.⁵¹ Während Seligmann, mittlerweile mehr als zwanzig Jahre später, für einen deutsch-jüdischen Dialog steht, für den er sich z. B. mit dem von ihm herausgegebenen online-Magazin *jewish-voice-from-germany.de* einsetzt (‚The Jewish Voice from Germany is intended as a bridge; it will connect Jews with Gentiles, Germany with the world. We want to communicate the long history that Jews and Germans share with each other. Our paper intends to make the dream of a new togetherness a reality.‘), verkörpert Biller einen radikalen Individualismus, der seine ‚Sichtbarkeit‘ als Jude mit der ‚Sichtbarkeit‘ als Einzelner verbindet.⁵² Er inszeniert seine deutsch-jüdische Identität in ihrer Komplexität, Widersprüchlichkeit und Individualität und provoziert seine Leser, indem er ihnen auf inhaltlicher und literarischer Ebene zu Erwartendes in seinen Texten verweigert, wie etwa die Rollen des jüdischen Opfers und des deutschen Täters oder eine klare Trennung von Fakt und Fiktion. Anders als Seligmann spricht Biller nur für sich selbst und sucht weder den Dialog noch die Aussöhnung. Die Ursachen hierfür liegen u. a. in seiner Biographie und in seiner beruflichen Entwicklung vom Journalisten zum Autor erzählender Prosa.

48 Vgl. Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, S. 47ff. und S. 69.

49 Ebd., S. 51 [Übersetzung BAC].

50 Siehe: ebd., S. 69.

51 Gilles Deleuze und Félix Guattari weisen diesen Umstand der Repräsentativität als Charakteristikum der sogenannten ‚Kleinen Literaturen‘ aus. Sie besprechen diese ‚Kleinen Literaturen‘ am Beispiel Franz Kafkas. Ihre Ideen lassen sich aber auf andere Minderheitenautoren, so auch auf Biller (und Seligmann), anwenden. Siehe: Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976). Ich nutze für meine Untersuchung die englische Fassung des Texts: Gilles Deleuze und Félix Guattari, ‚What is a Minor Literature?‘, in *Kafka. Toward a Minor Literature* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), S. 16–27.

52 <<http://jewish-voice-from-germany.de/cms/thank-you-for-raising-your-voice/>> [zugegriffen am 29.09.2013].

1.3 Biographie und Werk Billers

Biller wurde 1960 in Prag geboren, wohin seine Eltern in den 1950er Jahren aus Moskau übersiedelten. 1970, nach dem Prager Frühling, emigrierte der damals Zehnjährige mit seinen Eltern und seiner älteren Schwester von Prag nach Hamburg.⁵³ In München schloss er sein Studium der Neueren Deutschen Literatur, Geschichte und Philosophie mit einer Magisterarbeit zum Antisemitismus bei Thomas Mann ab und absolvierte anschließend die renommierte Deutsche Journalistenschule.⁵⁴ Seit 1985 kommentiert er das deutsche Kultur- und Zeitgeschehen. Zuerst schrieb er eine Kolumne (,100 Zeilen Hass') für das mittlerweile eingestellte Lifestyle Magazin *Tempo*. Später arbeitete Biller für große deutschsprachige Tages- und Wochenzeitungen, wie die *Süddeutsche Zeitung*, *Die Zeit* und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

Mit seinem konfrontativen Stil hat Biller sich bei seinen Lesern, Kritikern und Kollegen schon früh den Ruf eines extremen Subjektivisten und Polemikers erworben.⁵⁵ Er nimmt in seinen journalistischen Texten die Rolle des witzigen, weltmännischen Intellektuellen ein und knüpft damit bewusst an den Journalismus der jüdischen Intellektuellen zur Zeit des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik an, wie ihn etwa Maximilian Harden oder Kurt Tucholsky verkörperten.⁵⁶ Diverse Fernsehauftritte Billers und seine rege

53 Siehe: Helene Schruff, ‚Maxim Biller‘, in *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur: jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Andreas B. Kilcher (Stuttgart: Metzler, 2000), S. 66–68 (66).

54 Siehe: Klaus Hübner, ‚Der ernsthafte Provokateur. Maxim Biller ist ein bedeutender Autor – auch wenn ihn viele nicht dafür halten‘, *Schweizer Monatshefte*, 80/ 81 (2001), S. 61–64 (61).

55 Siehe: Barbara F.H. Allen, ‚Contemporary German Literature: 20 authors you might want to collect‘, *Collection Building*, 22:2 (2003), S. 75–89 (77); Reinhard Mohr, ‚Das Ich-ich-ich-Magazin‘, *spiegel-online.de*, 08.12.2006 <<http://www.spiegel.de/kultur/geellschaft/tempo-jubilaeumsheft-das-ich-ich-ich-magazin-a-453284.html>> [zugegriffen am 29.09.2012].

56 Die Texte der meisten dieser Autoren waren im Nationalsozialismus verboten. Viele der Autoren wurden verfolgt. Die Charakterisierung ihres kritisch-pointierten Schreibstils als ‚undeutsch‘ hat sich bis heute, wenn auch in etwas vorsichtigeren Umschreibungen, weitestgehend gehalten. Biller ist sich dessen bewusst und betont gerne, dass er für die deutschen Printmedien und deren Leser ein Exot mit Tradition sei. Natürlich ist das eine Vereinfachung. Er kokettiert mit dieser Rolle und streitet es gleichzeitig ab, wenn er etwa behauptet, dass er Tucholsky noch nie gemocht habe. Siehe: Stefanie Oswald, ‚Maximilian Harden‘, in *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur: jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*,

Teilnahme an gesellschaftlichen und kulturellen Debatten haben bei seinen Rezipienten den Eindruck verstärkt, dass Biller gern provoziert, vielleicht sogar ein bisschen streitsüchtig ist und vor allem, dass er sich gern selbst darstellt.⁵⁷ Dass Biller sich allem Anschein nach 2007 ein Myspace Profil sowie 2006 einen YouTube Kanal eingerichtet und 2004 eine CD mit selbst komponierten und dargebotenen Songs auf den Markt gebracht hat, zu der es auf YouTube auch ein Video mit Biller als Hauptdarsteller gibt, unterstützt diese Vermutung.⁵⁸

1990 veröffentlichte Biller seinen ersten Band mit Erzählungen, *Wenn ich einmal reich und tot bin*, 2000 seinen ersten Roman, *Die Tochter*. Es folgten

hrsg. v. Andreas B. Kilcher, S. 198–200; Erhard Schütz, ‚Tucholskys Erben oder Wiener Wiederkehr?‘, *Jahrbuch für internationale Germanistik*, 27:1 (1995), S. 101–122; Adriana Altaras und Maxim Biller, ‚Mir fehlen die Juden‘, Interview von und mit Josef Joffe, *ZEIT.de*, 25.01.2005 <http://www.zeit.de/2005/05/gespraech_joffe> [zugegriffen am 10.10.2009].

57 Z.B. in seiner Funktion als Juror des Ingeborg-Bachmann-Preises 1993. Siehe: Henryk M. Broder, ‚Aus dem Bauch eines Wals‘, *Der Spiegel*, 28 (1995), S. 152–153 (152); mit seiner Rede zur Tutzinger Literaturtagung ‚Freiheit für die deutsche Literatur – Können die Schriftsteller von heute noch so schreiben, wie sie wollen?‘ (Tutzung, April 2000). Siehe: Maxim Biller, ‚Feige das Land, schlapp die Literatur. Über die Schwierigkeiten beim Sagen der Wahrheit‘, *Die Zeit*, 16 (2000) <http://www.zeit.de/2000/16/200016.moral_.xml> [zugegriffen am 26.06.2013]; mit seiner Stellungnahme zu der Reihe ‚Identitäten im 21. Jahrhundert. Statements namhafter Theoretiker und Künstler‘, aufgezeichnet auf dem Festival intermedium 2, das vom 22.-28.03.2002 am ZKM (Zentrum für Kunst und Medientechnologie) in Karlsruhe veranstaltet wurde. Siehe: Maxim Biller, ‚Identität bedeutet sich zu fragen wer man ist. Auf uns warten große Konflikte‘ (Video-Stellungnahme im Rahmen der Reihe ‚Identitäten im 21. Jahrhundert. Statements namhafter Theoretiker und Künstler‘, Festival intermedium 2, Zentrum für Kunst und Medientechnologie, Karlsruhe, Deutschland, 22.-28.03.2002) <<http://www.intermedium2.de/d/statements/05>> [zugegriffen am 24.03.2013]; mit seinem Erscheinen in der TV-Dokumentation *Glanz und Vergehen der Gruppe 47*, Regie: Andreas Ammer (SWR, 2007); mit seiner Teilnahme an der Talkrunde *Das Philosophische Quartett*. ‚Wie deutsch soll Deutschland sein? Vom Nutzen und Nachteil der Integration‘ (ZDF, 28.10.2007); mit seinem Auftritt in der Late Night Show *Die Niels Ruf Show* (Sat.1, 23.04.2007); oder mit seinen Auftritten in den Talksendungen *Im Palais. Heimat – Sehnsuchtsorte oder überholte Bindung?* (rbb, 08.11.2007) und *Im Palais. Ost oder West? Der neue Mut zum Unterschied* (rbb, 25.06.2009).

58 <<http://www.myspace.com/maximbiller>> [zugegriffen am 24.03.2013]; <<http://www.youtube.com/user/maximbiller>> [zugegriffen am 24.03.2013]; Maxim Biller, *Maxim Biller Tapes* (Frankfurt a.M.: Essay, 2004); Maxim Biller, ‚I love my Leid‘ (2004) <<http://www.youtube.com/watch?v=3qjTuPaKnLU>> [zugegriffen am 24.03.2013].

Land der Väter und Verräter (1994), *Esra* (2003), *Bernsteintage* (2004), *Moralische Geschichten* (2005), *Liebe Heute* (2007) und *Der gebrauchte Jude* (2009).⁵⁹

Biller ist in den meisten seiner Prosatexte auf die eine oder andere Art anwesend: durch autobiographische Anspielungen und Parallelen, durch intertextuelle Verweise auf sein eigenes Werk oder indem (scheinbar) er sich anhand seiner Erzähler und Protagonisten zu aktuellen oder historischen Debatten zum Thema Juden und Deutsche äußert. Er zerstört die Trennung zwischen tatsächlicher Biographie (dem echten Biller) und Fiktion (Billers literarischer Version von sich selbst), indem er z. B. reale Personen, Debatten und Ereignisse in anderweitig als fiktional markierte Texte einarbeitet. Er vermittelt so ein bestimmtes Bild von sich, nämlich das des ultimativen Außenseiters. Biller knüpft damit bewusst an die historische Figur des Juden als Paria an, wie sie Hannah Arendt im Anschluss an Max Weber beschrieben hat. Arendt nennt z. B. Heinrich Heine, Rahel Varnhagen und Franz Kafka als bewusste Parias, denen aufgrund ihrer Distanz zu der Gesellschaft, in der sie lebten, besonders kritische Perspektiven auf diese Gesellschaft möglich gewesen seien.⁶⁰

Als aus Prag stammender Jude kann Biller eine Außenperspektive auf die Deutschen einnehmen und sie auf eine andere Weise beschreiben als sie selbst tun. Dementsprechend wird er auch im Literaturbetrieb vermarktet und von seinen deutschen Rezipienten gelesen.⁶¹ ‚Er schreibt auf Deutsch, aber er ist kein Deutscher‘, zitiert Billers Schwester seinen Verleger Helge Malchow.⁶² Es

59 Maxim Biller, *Wenn ich einmal reich und tot bin* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990); Maxim Biller, *Die Tochter* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000), Maxim Biller, *Land der Väter und Verräter* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994); Maxim Biller, *Bernsteintage* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2004); Maxim Biller, *Moralische Geschichten* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2005), Maxim Biller, *Liebe Heute* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2007); Maxim Biller, *Esra* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2003); Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*.

60 Vgl. Hannah Arendt, ‚Die verborgene Tradition‘, in *Die verborgene Tradition. Essays* (Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2000), S. 50–79; Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (München: Piper, 1981), S. 186–200.

61 Siehe: Linda E. Feldman, ‚Cultural Displacement, Connection, and Disconnection in the Writing of Maxim Biller‘, in *Evolving Jewish identities in German Culture: Borders and Crossings*, hrsg. v. Linda Feldman und Diana Orendi (Westport: Praeger, 2000), S. 131–144 (133ff).

62 Elena Lappin, ‚Mein Bruder, der Biller‘, *Die Zeit*, 41 (2002) <http://www.zeit.de/2002/41/Mein_Bruder_der_Biller/komplettansicht?print=true> [zugesgriffen am 28.09.2012].

überrascht nicht, dass Biller, der als Zehnjähriger nach Deutschland gekommen ist, Germanistik studierte und Journalist wurde, auf Deutsch schreibt. Die amerikanische Germanistin Erin McGlothlin hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass Deutsch auch in der zweiten Generation nach dem Holocaust die Sprache der Täter, also der Deutschen und damit der den Diskurs über die deutsche Gesellschaft, Geschichte und Kultur dominierenden Mehrheit ist:

Es gibt keine Sprache des Anderen, nur eine Sprache des Opfers – dem eben kaum mehr die Rolle des Mahners zugestanden wird. Die Sprache der Gegenwart ist für die Überlebenden die Sprache der Täter. Es ist das Vokabular des Täters, es sind seine Interpretationen, in denen erinnert und erzählt werden muss.⁶³

‚Deutsch schreiben‘ bekommt somit eine Bedeutung, die über das rein Lexikalische hinausgeht. Es geht um Identität und, damit verknüpft, um die Art und Weise, ob und wie ein jüdischer Autor, wie Biller, die Dinge um sich herum sieht, beurteilt und davon erzählt und wie er seine Erfahrungen und Wahrnehmungen adäquat ausdrücken kann.

Der britische Germanist und Übersetzer Jefferson Chase stellt fest, dass es eine Besonderheit Billers sei, sich im deutsch-jüdischen Diskurs zu keiner der beiden Seiten, die in den Vorstellungen vieler Juden und Deutschen nach wie vor von der ‚Negativen Symbiose‘ geprägt sind, zu bekennen. Seine Selbstbestimmung erfolge stattdessen durch permanente und allseitige Abgrenzung.⁶⁴ Ein Blick auf Billers Prosa bestätigt diesen Eindruck. Denn auch von vielen deutschen Juden grenzt Biller sich bewusst ab. Mehr als einmal thematisiert er z.B. die aufsehenerregenden Demonstrationen bei der Uraufführung von Rainer Werner Fassbinders Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* (1985) am Frankfurter Schauspielhaus.⁶⁵ Biller nutzt dieses Ereignis in seinen Texten nicht nur, um die Stimmung der Zeit abzubilden. Sondern er spielt auch mit den Mythen, die sich um derartige, für Juden oder Deutsche ikonische Momente des Zeitgeschehens und der jüngsten Geschichte ranken.

63 Lea Kirstein zitiert nach: Erin McGlothlin, ‚Generations and German-Jewish Writing: Maxim Biller’s Representation of German-Jewish Love from “Harlem Holocaust” to *Liebe heute*‘ in *Generational Shifts in Contemporary German Culture*, hrsg. v. Laurel Cohen-Pfister und Susanne Vees-Gulani (Rochester: Camden House, 2010), S. 27–55 (33).

64 Vgl. Jefferson Chase, ‚Shoah Business: Maxim Biller and the Problem of Contemporary German-Jewish Literature‘, *German Quarterly*, 74:2 (2001), S. 111–131 (114).

65 Siehe z.B.: Thomas Nolden, *Junge Jüdische Literatur*, S. 23 und Karen Remmler, ‚The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria‘, S. 799. Ich komme auf dieses Ereignis genauer in Kapitel drei zu sprechen.

Dabei hinterfragt er bzw. mokiert er sich über die eigentlichen Absichten und Beweggründe der Beteiligten und überschreitet bewusst die Grenzen des guten Geschmacks.⁶⁶ In seinem ‚Selbstporträt‘ *Der gebrauchte Jude* (2009) lässt Biller eine junge Jüdin von den Demonstrationen im Theater erzählen:

„Es war super [...]. Zuerst kletterten die alten Leute auf die Bühne, danach wir. Frau Schapiro hat sich den Rock aufgerissen, und ich hab ihr meinen Schal gegeben, damit sie ihn sich umbindet, aber sie wollte ihn nicht. Jemand fragte sie, ob ihr das nicht unangenehm sei, und sie sagte, nein, nein, unangenehm war, als ich meinen Jaczek mit meiner Schwester erwischt habe, und Dora-Mittelbau war auch nicht schön.“ (GJ: 126)

In diesem Beispiel wird die Holocaust-Vergangenheit der älteren Dame beiläufig und außerdem als Pointe der komödiantisch anmutenden Fassbinder-Anekdote der jungen Frau erwähnt. Biller zieht sowohl die Demonstrationen als auch den Holocaust bzw. die Art und Weise, wie kontrolliert viele Juden über diese Ereignisse öffentlich sprachen, ins Lächerliche. Er provoziert mit derartigen Tabubrüchen viele seiner jüdischen Leser.

In *Der gebrauchte Jude* (2009) beschreibt Biller ausführlich, wie er die jüdische Gemeinde Frankfurts erlebt hat, die ihm damals homogen und geschlossen erschienen war. Er konnte sich mit seinen jüdischen Altersgenossen und deren Familien nicht identifizieren und behauptet, dieses Gefühl der Fremdheit sei im Großen und Ganzen gegenseitig gewesen. Aufgrund der Biographien seiner Eltern sei er im Gegensatz zu vielen der Frankfurter Juden nicht mit einem jüdischen Selbstverständnis groß geworden, das sich über den Holocaust oder über religiöse Zugehörigkeit definiert.⁶⁷ Biller behauptet, dass er sein eigenes Jude-Sein anders bestimmt als viele seiner jüdischen Zeitgenossen das ihre, bzw. kultiviert er sein angeblich von der Norm abweichendes Selbstbild als Jude mit derartigen Äußerungen und erklärt sich und seinen Lesern seine kritisch-analytische Position gegenüber der jüdischen Minderheit.

In der ‚Sprache der Täter‘ findet Biller also seine ganz spezifische Art und Weise (von sich) zu sprechen. Er kreierte die Persona ‚Biller‘, indem er seine konflikthafte Zugehörigkeit zu Juden und Deutschen zum Gegenstand seiner Texte

66 Biller bespricht die Demonstrationen zu Fassbinders Stück u.a. in: Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 120ff.

67 Vgl. David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 211; Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 86 und S. 95.

macht und emanzipiert sich von den seiner Meinung nach vereinfachenden Vorstellungen darüber, was ein Jude, bzw. was ein Deutscher, sei.⁶⁸

1.4 Journalistische und wissenschaftliche Rezeption von Billers Texten

Billers Prosatexte haben große journalistische Beachtung in- und außerhalb Deutschlands erfahren und sind insgesamt in sechs Sprachen übersetzt worden.⁶⁹ Eine Übersetzung seiner Texte ins Hebräische steht allerdings noch aus. Biller ist der Meinung, das läge daran, dass ein Jude in Deutschland für die meisten Israelis eine ‚unappetitliche Idee‘ sei.⁷⁰

Trotz aller internationalen Anerkennung hat Biller seinen Hauptrezipientenkreis in Deutschland. Die Meinungen über ihn sind gespalten. Einige Kritiker werfen ihm vor, er habe keinen Humor; andere sagen, er sei konservativ und moralistisch, und wieder andere behaupten, seine Texte seien zu langatmig und konstruiert.⁷¹ Umgekehrt gibt es Kritiker, die meinen, Biller nehme – auch als Autor fiktionaler Texte – die Rolle eines selbstdarstellerischen ‚enfant terrible‘ ein und betreibe Effekthascherei.⁷² Dass Biller mit seinen Texten diese Vielfältigkeit der Perspektiven auf sich absichtlich erzeugt und mit seiner eigenen Widersprüchlichkeit spielt, honorieren nur wenige Kritiker.

Billers offizielle Würdigung als Schriftsteller ist bislang dementsprechend dürftig ausgefallen. Die wenigen Preise, die ihm verliehen worden sind, sind

68 Guattari und Deleuze haben diese Art der literarischen Emanzipation am Beispiel Franz Kafka erörtert. In *Der gebrauchte Jude* behauptet Billers Alter Ego, der aus Prag stammende, deutschsprachige, jüdische Autor Kafka sei ein geeignetes Vorbild für ihn selbst, da auch er ein multipler Außenseiter gewesen sei. Siehe: Gilles Deleuze und Félix Guattari, ‚What is a Minor Literature?‘; Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 106f. Auf Billers intensive Beschäftigung mit Kafka gehe ich im dritten Kapitel genauer ein.

69 Siehe: Natascha Freundel, ‚The Bad German‘; Willing Davidson, ‚The Sad Optimist. Q. & A.‘, *newyorker.com*, 02.07.2007 <http://www.newyorker.com/online/2007/07/02/070702on_onlineonly_billier> [zugegriffen am 24.03.2013].

70 Natascha Freundel, ‚The Bad German‘. [Übersetzung BAC].

71 Siehe z.B.: Manuel Gogos, *Philip Roth und Söhne. Zum jüdischen Familienroman* (Berlin: Philo, 2005); Hannes Stein, ‚„Wie altmodisch‘ Herr Biller!“ Porträt eines konservativen Schriftstellers‘, *Die politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit*, 45 (2000), S. 91–96; Klaus Hübner, ‚Der ernsthafte Provokateur‘.

72 Jefferson Chase, ‚Shoah Business‘, S. 111 und siehe z.B.: Klaus Harpprecht, ‚Das Großmaul. Maxim Billers Amoklauf gegen die „Schlappschwanz-Literatur“‘, *Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*, 6 (2000), S. 370–372.

relativ unbekannt: 1994 wurde er mit dem Tukan-Preis der Stadt München, 1996 mit dem Otto Stoessl Preis, 1999 mit dem Theodor Wolff Preis für Journalismus und 2012 – nach längerer Nichtbeachtung – mit dem Würth-Literaturpreis ausgezeichnet.⁷³ In *Der gebrauchte Jude* (2009) lässt Biller sein literarisches Alter Ego zu diesem Thema Stellung beziehen:

Einmal bekam ich einen Preis – den Tukanpreis, für mein zweites Buch mit Erzählungen –, und ich sagte zum Dank, Juden und Deutsche seien seit Birkenau für immer geschiedene Leute. Danach kriegte ich nie wieder etwas. (GJ: 107)

Biller moniert die geringfügige offizielle Anerkennung seiner literarischen Texte („Einmal“) und erklärt sie sich damit, dass er Themen anspricht, die für Deutsche unbequem sind.

Die Komplexität von Billers Texten sowie sein innovativer Zugang zu seiner deutsch-jüdischen Identität haben hingegen relativ breite akademische Beachtung erfahren. Ähnlich wie bei der journalistischen Rezeption Billers wurde die literarische Qualität seiner Texte jedoch gelegentlich von der Radikalität und der vermeintlichen Einfachheit seiner provokanten und arrogant anmutenden Pose verstellt, die er als sehr junger Mann mit einigen anderen sehr jungen (vorwiegend deutschen) Männern geteilt hat.⁷⁴ Daher ist Biller in den letzten drei Jahrzehnten im deutschen Literaturbetrieb, den Medien und in einigen wissenschaftlichen Untersuchungen wiederholt als deutscher Popliterat wahrgenommen und mit Autoren wie Rainald Goetz oder Christian Kracht in Verbindung gebracht worden.⁷⁵ Deutsche Popliteratur ist eine große und unscharfe Kategorie, die v.a. Texte deutscher und schweizerischer Autoren der späten 1980er und v.a. der 1990er Jahre beinhaltet. Die Wahrnehmung Billers als Popliterat ist lediglich seinem anfänglich jugendlich-provokanten Schreibstil in den Beiträgen für *Tempo* zuzuschreiben. Die Kritik an Billers Stil überwog lange Zeit eine Auseinandersetzung mit den Inhalten seiner Texte, und das starke Profil von

73 Siehe: Barbara F.H. Allen, ‚Contemporary German Literature‘, S. 77; ‚Würth-Literaturpreis: Aktuelle Preisträger. 24. Würth-Literaturpreis‘ <<http://www.germ.uni-tuebingen.de/abteilungen/neuere-deutsche-literatur/tuebingen-poetik-dozentur/wuerth-literaturpreis/aktuelle-preistraeger.html>> [zugegriffen am 24.03.2013].

74 Eine ähnliche Meinung vertritt David Brenner. Ihm nach hätten Billers Kritiker die selbstreflexive Dimension seiner journalistischen Texte übersehen. Vgl. David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 212.

75 Siehe: Thomas Ernst, ‚German Pop Literature and Cultural Globalisation‘, in *German Literature in the Age of Globalisation*, hrsg. v. Stuart Taberner (Birmingham: University of Birmingham Press, 2004), S. 169–188 (175f.).

Tempo als ‚versnobt[em]‘; hedonistisch-egozentrischem ‚Lifestyle-Zentralorgan‘ dominierte auch die Außenwirkung anderer *Tempo*-Autoren.⁷⁶

In seiner Rede zur Tagung ‚Freiheit für die deutsche Literatur‘ (2000) in Tutzing, zu der auch zahlreiche seiner Kollegen geladen waren, machte Biller deutlich, was er zum damaligen Zeitpunkt von seinen deutschen Kollegen hielt und bezeichnete sie als ‚Schlappschwänze‘ und blut- und konfliktarme Wohlstandskinder.⁷⁷ Was ihn selbst von ihnen unterscheidet, sei, dass er aus der Holocaust-Geschichte gelernt habe, die ‚letzten Fragen‘ zu erörtern.⁷⁸ Damit meint er universale Themen, wie Tod, Liebe, Verrat, Hoffnung, die die in seinen Augen oberflächlichen deutschen Kollegen ignorieren bzw. vermeiden würden.⁷⁹ Biller signalisiert, dass er sich mit den Deutschen seiner Generation nicht identifizieren kann und will. Sein Freund und Kollege Rainald Goetz reagierte allem Anschein nach auf Billers Anschuldigungen, als er sich über dessen Entwicklung vom Journalisten zum Erzähler mokierte: ‚Früher ein normaler Mensch, heute Antialkoholiker und Nichtraucher und hochseriöser Ernsterzähler, der an seinen Kurz- und Langgeschichten feilt.‘⁸⁰

Ich gehe in dieser Untersuchung nicht näher auf die Popliteraten ein, bzw. betrachte ich Biller nicht aus einer Perspektive, die dies erforderlich machen würde. Aber ich erkläre, wie und warum Biller sich seit den 1990er Jahren verstärkt auf Prosatexte konzentriert und was das mit seiner Vergangenheit als Autor für *Tempo* zu tun hat.

Seit den 1990er Jahren wird Biller von überwiegend deutschen, britischen und amerikanischen Journalisten und Wissenschaftlern mit Autoren der Zweiten Generation, wie Rafael Seligmann, Henryk Broder, Barbara Honigmann oder Esther Dischereit, verglichen.⁸¹ Das ist sicherlich seiner Entwicklung zum Autor erzählender Prosa, vor allem aber seinem Jude-Sein, seiner generationellen

76 Reinhard Mohr, ‚Das Ich-ich-ich-Magazin‘.

77 Maxim Biller, ‚Feige das Land, schlapp die Literatur‘.

78 Ebd.

79 Vgl. ebd.

80 Rainald Goetz zitiert nach: Manuel Gogos, *Philip Roth und Söhne*, S. 252.

81 Mit ‚amerikanisch‘ bezeichne ich in dieser Arbeit Personen aus den USA und Kanada. Siehe z.B.: Stephan Braese, *In der Sprache der Täter. Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998); Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*; Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“: Translating Anglo-American Cultural Theory into German‘, *The German Quarterly*, 70:1 (1997), S. 1–17; Thomas Nolden, *Junge Jüdische Literatur*; Karen Remmler, ‚The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria‘.

Zugehörigkeit sowie den Themen und dem Stil seiner Literatur geschuldet. Biller hat sich selbst auch mit dieser an sich recht heterogenen Gruppe von Autoren identifiziert und 1995 erklärt:

Mich verbindet etwas mit einer Gruppe, mit der mich eigentlich sonst – sozial oder von den Verlagen – nicht viel verbindet: es gibt ein paar jüngere jüdische Schriftsteller in Deutschland. Die schreiben in einer unterschiedlichen Qualität, aber ihnen gemeinsam ist erstens eine gewisse Thematik: Was das Heute mit dem Damals zu tun hat; und zweitens, was viel entscheidender ist: sie schreiben eine erzählerische Literatur.⁸²

In den 1990er Jahren veröffentlichte Biller einige Artikel, in denen er analysiert, warum jüdische Autoren seiner Meinung nach anders erzählten als deutsche: Sie thematisierten ihre tatsächliche Lebensrealität anstatt, wie die deutschen Autoren, ihre – recht unspektakulären – inneren Entwicklungen zu beschreiben. Und diese Lebensrealität sei geprägt von der Geschichtserfahrung der Elterngeneration.⁸³

Thomas Noldens Buch *Junge Jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart* von 1995 war die erste deutschsprachige Monographie, die sich mit dem literarischen Phänomen Zweite Generation (in Deutschland) und den Gemeinsamkeiten der darunter subsumierten Autoren auseinandergesetzt hat.⁸⁴ Fünf Jahre später veröffentlichte die deutsche Germanistin Helene Schruff eine weitere Einzeldarstellung zur Zweiten Generation. Sie untersuchte, anhand welcher Aspekte die Autoren in ihren Texten ihrer jüdischen Identität Ausdruck verleihen. Schruffs Buch *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘* bleibt stellenweise leider überblickshaft und lässt mitunter theoretische Argumente vermissen.⁸⁵

In der angelsächsischen Forschung zur Zweiten Generation sind auf Überblickswerke von z.B. Sander Gilman, Karen Remmler und Jack Zipes

82 Maxim Biller, ‚Also, ich war nicht dabei...‘, Interview von und mit Georg Guntermann und Joachim Leser, in *Brauchen wir eine neue Gruppe 47? 55 Fragebögen zur deutschen Literatur*, hrsg. v. Georg Guntermann und Joachim Leser (Bonn: Nenzel, 1995), S. 33–50 (45).

83 Siehe z.B.: Maxim Biller, ‚Soviel Sinnlichkeit wie der Stadtplan von Kiel. Warum die neue deutsche Literatur nichts so nötig hat wie den Realismus. Ein Grundsatzprogramm von Maxim Biller‘, *Die Weltwoche*, 25.7.1991; Maxim Biller, ‚Geschichte schreiben. Über die Unterschiede von deutscher und jüdischer Literatur‘, *Süddeutsche Zeitung*, 04.01.1995.

84 Thomas Nolden, *Junge Jüdische Literatur*.

85 Helene Schruff, *Wechselwirkungen*.

alsbald Untersuchungen zu ausgewählten Texten oder mit unterschiedlichen Forschungsansätzen gefolgt.⁸⁶

Sander Gilman hat sich u.a. mit psychoanalytischen Fragestellungen auseinandergesetzt, wie z.B. damit, welche Rolle sadomasochistische Dynamiken im deutsch-jüdischen Verhältnis spielen oder welche Bedeutung die Beschneidung im Werk jüdischer Autoren einnimmt. Diese Fragen sind allerdings nur Unterpunkte breiterer Untersuchungen Gilmans, in denen er sich der Entwicklung der jüdischen Kultur und Literatur Deutschlands seit 1989 widmet.⁸⁷ Gilmans Texte, insbesondere seine Argumentation zu dem Spannungsverhältnis von ‚Unsichtbarkeit‘ und ‚Sichtbarkeit‘, in dem sich jüngere deutsche Juden seit der Wende befänden, sind zentral für meine Untersuchung.⁸⁸ Denn ich behaupte, dass Biller mit seinen Texten zur ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden beiträgt.

Autoren wie z.B. der amerikanische Germanist Todd Herzog nehmen eine postkoloniale Perspektive ein und konzentrieren sich in Anlehnung an Homi Bhabha auf Aspekte wie Hybridität und Alterität.⁸⁹ Herzog widmet sich eingehend Billers Erzählung ‚Verrat‘ (1990), untersucht aber auch Texte Esther Dischereits, Irene Disches und Barbara Honigmanns.⁹⁰ Er kommt zu dem Ergebnis, dass Biller sich vereinfachenden Definitionen von jüdischer Identität verweigere und seinen Protagonisten stattdessen die Fähigkeit zuschreibe, ihre Identität selbst zu definieren.⁹¹ Postkoloniale Modelle, wie z.B. Bhabhas ‚Third Space‘, sind für meine Untersuchung bedeutend. Denn Biller bewegt sich gerade zwischen den gängigen stereotypen Vorstellungen von jüdischer und deutscher Identität. Er spielt mit diesen Extremen, um in deren Zwischenbereich, dem

86 Siehe z.B.: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*; Sander L. Gilman und Jack Zipes, *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*; Leslie Morris und Karen Remmler, *Contemporary Jewish Writing in Germany: an Anthology* (Lincoln: Nebraska University Press, 2002).

87 Siehe z.B.: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*.

88 Vgl. ebd.

89 Siehe z.B.: Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘; Petra Fachinger, ‚Hybridität, Inter marriage, and the (Negative) German-Jewish Symbiosis‘, in *Rebirth of a Culture. Jewish Identity and Jewish Writing in Germany and Austria Today*, hrsg. v. Hilary Hope Herzog, Todd Herzog und Benjamin Lapp (New York: Berghahn Books, 2008), S. 34–52; siehe: Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

90 Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘; Maxim Biller, ‚Verrat‘, in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, 2. Auflage (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2000), S. 160–169. Ich zitiere in meiner Untersuchung aus dieser Ausgabe von *Wenn ich einmal reich und tot bin*.

91 Vgl. Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘, S. 13.

‚Third Space‘, sein eigenes Verständnis von deutsch-jüdischer Identität zu etablieren.⁹²

Jefferson Chase sieht einen Ansatz wie denjenigen Herzogs kritisch, da die Konzentration auf Hybridität essentialistische Auffassungen von Identität (wenn vielleicht auch ungewollt) reproduziere, verschiedenen Autoren eine gemeinsame Agenda unterstelle anstatt deren Individualbiographien zu berücksichtigen und andere Aspekte, wie kapitalismuskritische Fragestellungen, außen vor lasse. Auf letztere konzentriert sich Chase in seiner Untersuchung, in der er sich u.a. den Erzählebenen in Billers früheren Erzählungen sowie in *Die Tochter* (2000) widmet und zeigt, wie Biller den Holocaust als Konsumgegenstand kritisch hinterfragt.⁹³ Von besonderem Interesse für mich ist Chases Behauptung, dass Biller die Diskurse über jüdische und deutsche Identität analysiert und sich mit seinen Texten außerhalb der Zentren dieser Diskurse positioniert.⁹⁴ Ich stimme Chase zu, dass diese Autoreflexivität eine Besonderheit Billers ist und dass er sich einerseits außerhalb und andererseits anhand verfügbarer Diskurse positioniert. Ein derartiges Fazit zu Biller lässt sich jedoch entgegen Chases Behauptungen gut mit postkolonialen Aspekten kontextualisieren.

Die kanadische Germanistin Linda Feldman hat sich den Fragen gewidmet, wie Biller in seinen Texten mit Sprache und mit Frauen umgeht. Dabei steht für sie im Vordergrund, dass Biller aus Prag stammt und einen ausländischen Hintergrund hat. Außerdem liest sie Billers Texte als androzentrisch und kritisiert ihn dafür, dass er die weiblichen Charaktere klischeehaft darstellt.⁹⁵ Diese Sichtweise auf Biller ist zu vereinfachend, da Biller als Kind nach Deutschland gezogen ist und trotz seiner kritischen Perspektive sehr verwurzelt in der deutschen Kultur ist. Feldman berücksichtigt außerdem nur unzureichend, dass Biller mit Positionen des deutsch-jüdischen Diskurses, wie der Sehnsucht der Emigranten oder dem Vorwurf des Misogynismus bzw. Androzentrismus, bewusst spielt, sie reflektiert und parodiert.

Autoren wie die amerikanische Germanistin Leslie Adelson, die kanadische Komparatistin Petra Fachinger und der britische Germanist Stuart Taberner konzentrieren sich auf das Verhältnis der jüdischen zu der türkischen Minderheit, da deutsch-türkische und deutsch-jüdische Autoren – z. B. Biller, Zafer Senocak und

92 Siehe: Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*.

93 Vgl. Jefferson Chase, ‚Shoah Business‘.

94 Vgl. ebd., S. 129.

95 Siehe: Linda E. Feldman, ‚Cultural Displacement, Connection, and Disconnection in the Writing of Maxim Biller‘.

Feridun Zaimoglu – Parallelen zueinander aufwiesen.⁹⁶ Diese Autoren problematisierten ihre Position zwischen den Kulturen und bräuchten sich in ihren Texten miteinander in Verbindung. Ihnen sei außerdem gemeinsam, dass sie versuchten, die Trennung von ‚deutsch‘ und ‚jüdisch‘ bzw. ‚türkisch‘ durch eine jeweils dritte Größe aufzubrechen und sich in einem transnationalen Zusammenhang zu verorten.⁹⁷ Die Frage nach dem Verhältnis von Türken und Juden in Deutschland ist auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen erörtert worden, v.a. in der Soziologie.⁹⁸ Ich lehne mich in meiner Analyse von Billers Roman *Esra* (2003) an Adelsons Vorstellung an, dass sich jüdische, türkische und deutsche Diskurse in den Texten von Autoren dieser Gruppen berühren.⁹⁹ Denn Biller kontextualisiert stereotype Bilder türkischer Identität mit denjenigen jüdischer und deutscher Identität. Hierbei ist insbesondere Taberners Untersuchung zu *Esra* (2003) für mich von großem Interesse, da er sich mit der Frage kultureller Stereotypisierung befasst.¹⁰⁰

Letzterer Text (*Esra*) hat einen Forschungsschwerpunkt zu Biller hervorgebracht, der von der Zweiten Generation losgelöst ist. Autoren wie der Germanist York-Gothart Mix und die Juristen bzw. Rechtswissenschaftler Christian Eichner, Bernhard von Becker, Karl-Heinz Ladeur und Tobias Gostomzyk befassen sich mit dem Gerichtsprozess um Billers zweiten Roman und vergleichen ihn mit ähnlichen Fällen in der deutschen Literatur- und Rechtsgeschichte.¹⁰¹ Biller

96 Vgl. Leslie A. Adelson, ‚Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s‘, *New German Critique*, 80 (2000), S. 93–124; Petra Fachinger, ‚Hybridity, Intermarriage, and the (Negative) German-Jewish Symbiosis‘; Stuart Taberner, ‚Germans, Jews and Turks in Maxim Biller’s novel *Esra*‘, *The German Quarterly*, 79:2 (2006), S. 234–248.

97 Vgl. Leslie A. Adelson, ‚Touching Tales of Turks, Germans, and Jews‘; Petra Fachinger, ‚Hybridity, Intermarriage, and the (Negative) German-Jewish Symbiosis‘.

98 Siehe z.B.: Y. Michal Bodemann und Gökçe Yurdakul, ‚Learning Diaspora: German Turks and the Jewish Narrative‘, in *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, hrsg. v. Y. Michal Bodemann, S. 73–97 und Ruth Mandel, *Cosmopolitan Anxieties: Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany* (Durham: Duke University Press, 2008).

99 Siehe: Leslie A. Adelson, ‚Touching Tales of Turks, Germans, and Jews‘.

100 Siehe: Stuart Taberner, ‚Germans, Jews and Turks in Maxim Biller’s novel *Esra*‘.

101 Christian Eichner und York-Gothart Mix, ‚Ein Fehlurteil als Maßstab? Zu Billers *Esra*, Klaus Manns *Mephisto* und dem Problem der Kunstfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland‘ <www.literaturkritik.de/public/Mix-EichnerLang.pdf> [zugegriffen am 02.09.2011]; Bernhard von Becker, ‚Verbotene Bücher. Eine Anmerkung zum Urteil des LG München – Maxim Biller‘, *Zeitschrift für Urheber- und Medienrecht*,

wurde von einer Ex-Freundin und deren Mutter vorgeworfen, er habe sie in *Esra* (2003) porträtiert und intime Details aus seiner vergangenen Beziehung zu den Klägerinnen veröffentlicht. Der Klage wurde vom Bundesverfassungsgericht 2007 letztinstanzlich stattgegeben und die weitere Publikation von *Esra* (2003) verboten.¹⁰² Im Vordergrund der Untersuchungen zu Billers Text steht die Frage, wie literaturwissenschaftliche Problemstellungen, wie Fiktionalität und Referentialität, juristisch zu bewerten seien. Die eigentliche inhaltliche Analyse des Romans kommt in diesen Untersuchungen meist zu kurz. Der Prozess bzw. dessen Urteilsspruch zu *Esra* (2003) sind für mich dennoch aufschlussreich, da die Verantwortlichen und Beobachter ein pragmatisches Verständnis von Literatur einem literaturwissenschaftlichen entgegenstellen und hinterfragen, wie Billers Leser seinen Text bewerten: als Abbild der Realität oder als fiktional.

Die meisten Wissenschaftler sind sich zwar einig, dass Biller aus der Gruppe der Zweiten Generation heraussticht und einen ganz eigenen Stil entwickelt hat. In der Mehrzahl der Untersuchungen zur Zweiten Generation vergleichen ihn viele aber dennoch mit einer zu breiten Auswahl deutsch-jüdischer Schriftsteller.¹⁰³ Selten nehmen sie dabei Rücksicht auf die teils erheblichen stilistischen Unterschiede zwischen den Autoren. So finden sich etwa Untersuchungen, in denen z.B. Dischereits fragmentarisch-assoziative Prosa gemeinsam mit Billers satirischen Erzählungen besprochen wird, ohne dass dieser Unterschied dabei im Vordergrund stünde.¹⁰⁴ Dischereit hat, ähnlich wie Biller, das merkwürdige Verhältnis zwischen jüdischen Autoren und deutschem Publikum beschrieben:

8/ 9 (2004), S. 675–677; Bernhard von Becker, *Fiktion und Wirklichkeit im Roman. Der Schlüsselprozess um das Buch „Esra“* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006); Karl-Heinz Ladeur und Tobias Gostomzyk, „Ein Roman ist ein Roman? Zu den gerichtlichen Auseinandersetzungen um die autobiographischen Werke von Maxim Biller, Alban Nikolai Herbst und Birgit Kempker und der Notwendigkeit einer Rekonstruktion der Kunstfreiheit“, *Zeitschrift für Urheber- und Medienrecht*, 6 (2004), S. 426–435.

102 Siehe: Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichtes Nr. 99/ 2007 vom 12. Oktober 2007 zum Beschluss vom 13. Juni 2007 – BvR 1783/ 05 „Schutz der Intimsphäre setzt der Kunstfreiheit Grenzen“ <<https://www.bundesverfassungsgericht.de/pressemitteilungen/bvg07-099.html>> [zugegriffen am 21.03.2011].

103 Siehe z.B.: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*; Todd Herzog, „Hybrids and „Mischlinge““.

104 Siehe z.B.: Todd Herzog, „Hybrids and „Mischlinge““.

Vor dem deutsch-deutschen Publikum jüdisch zu schreiben hat einen lästerlichen, einen prostituierenden Zug – wie das Ausziehen einer Frau vor den Augen der Männer. Ich weiß es. Aber ich sehe keine Alternative.¹⁰⁵

Sie impliziert, dass das Interesse vieler deutschen Leser an jüdischer Literatur nicht nur voyeuristische Züge trägt und aus einem Interesse an dem Anderen resultiert, sondern dass sie als jüdische Autorin eine bestimmte Rolle spielt, die von diesen Lesern erwartet wird. Wie sie dieses Verhältnis überwinden kann, weiß sie jedoch nicht. Das unterscheidet sie von Biller, der, nicht ohne Aggressivität, abstreitet, Klischees zu bedienen.¹⁰⁶ Dischereit entbehrt der Selbstironie und des Humors Billers und somit auch der Möglichkeit, sich von diesem Verhältnis zu emanzipieren.

Helene Schruff erklärt, dass hierin ein grundlegender Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Autoren der Zweiten Generation bestehe; männliche Autoren, wie Biller, reagierten zorniger, brutaler und schriller auf die Hürden, die ihnen ihre deutsch-jüdische Identität stelle.¹⁰⁷ Ich bin mit Schruff in diesem Punkt einig. Allerdings vergleiche ich Biller nicht mit seinen weiblichen Kolleginnen, da er als jüdischer Mann anderen stereotypen Kategorisierungen ausgesetzt ist und sich mit dieser Stereotypie in seinen Texten befasst, was zwangsläufig Parallelen zu männlichen jüdischen Autoren mit sich bringt.¹⁰⁸

Der deutsche Germanist Hartmut Steinecke hat Broder, Seligmann und Biller aufgrund deren provokativen journalistischen Schreibens miteinander verglichen und hebt sich daher von denjenigen Wissenschaftlern ab, die ihre Autorenauswahl allein mit der jüdischen Identität der Autoren begründen.¹⁰⁹ Broder, Seligmann und Biller hätten sich, so Steinecke, kritisch mit der Wende und deren Implikationen auseinandergesetzt. Sie schreckten nicht davor zurück, Verhaltensweisen sowohl der Juden als auch der Deutschen anzuprangern, die sie für überholt, unangemessen, oder erschreckend halten, wie eine vermeintliche

105 Esther Dischereit, *Übungen jüdisch zu sein* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), S. 34.

106 ‚Ich bin für sie [die Deutschen, BAC] ein Jude, aber einer, der nicht die Rolle spielt, die von ihm erwartet wird, anders als Broder oder Seligmann.‘ Maxim Biller zitiert nach: Elena Lappin, ‚Mein Bruder, der Biller‘.

107 Vgl. Helene Schruff, *Wechselwirkungen*, S. 137.

108 Siehe: Sander L. Gilman, ‚Preface. The Fall of the Wall‘, S. 4ff.

109 Hartmut Steinecke, ‚„Geht jetzt alles wieder von vorne los?“ Deutsch-jüdische Literatur der „zweiten Generation“ und die Wende‘, in *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, hrsg. v. Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke, S. 162–173.

Überidentifikation vieler Juden mit Israel oder den Antisemitismus und Rechtsradikalismus vieler Deutschen.¹¹⁰ Ich stimme Steinecke zu, dass die journalistischen Texte dieser drei Autoren gut miteinander vergleichbar sind. Allerdings unterscheidet sich Biller in der diffizilen Erzählweise seiner Prosa von Broder und Seligmann. Er macht in seinen Texten historische und literarische Anspielungen, die sein persönliches Jude-Sein betreffen und über die er sich selbst definiert. Diese Anspielungen integriert er in die Handlung, bzw. greift er sie mit seinem Stil auf: Z.B. reflektiert Biller nicht nur Thomas Manns Position im deutschen literarischen Diskurs und vergleicht diese Position mit derjenigen seines – jüdischen – literarischen Alter Egos in *Der gebrauchte Jude* (2009).¹¹¹ Er lehnt sich in *Esra* (2003) auch an Thomas Manns detaillierte Schilderungen, insbesondere von München, an und erzählt – als Jude –, ‚typisch deutsch‘.¹¹²

Broder hingegen verfasst keine erzählende Prosa. Und Seligmanns Erzähltexte, die zwar teilweise inhaltliche Parallelen mit Billers Texten aufweisen, sind im Vergleich zum Aufbau von Billers Texten weniger komplex strukturiert. Ziehe ich andere Autoren zum Vergleich bzw. zu meiner Analyse heran, dann deshalb, weil Biller selbst auf diese Autoren und ihre Stellung in der deutschen Kulturlandschaft anspielt bzw. sie nennt, um seine eigene Position zu illustrieren (z.B. Broder) oder weil er einen naheliegenden Vergleich übergeht (z.B. Seligmann). In diesem Zusammenhang betrachte ich u.a. auch Billers Selbstvergleiche mit amerikanisch-jüdischen Autoren in seinen Texten.

Zum heutigen Zeitpunkt ist der Vergleich von Biller mit der amerikanisch-jüdischen Literatur, etwa Joseph Hellers, Saul Bellows und insbesondere Philip Roths, gängig und wird von Biller in seinen Texten selbst aufgegriffen und geschürt.¹¹³ In seinem Buch *Philip Roth und Söhne* (2005) untersucht der freie Autor

110 Siehe z.B.: Henryk M. Broder, *Erbarmen mit den Deutschen* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1993); Henryk. M. Broder, *Schöne Bescherung! Unterwegs im Neuen Deutschland* (Augsburg: Ölbaum, 1994); Henryk M. Broder, *Volk und Wahn* (München: Goldmann 1996); Rafael Seligmann, *Mit beschränkter Hoffnung. Juden, Deutsche, Israelis* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1991); Maxim Biller, *Die Tempojahre* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991) und vgl. Hartmut Steinecke, „Geht jetzt alles wieder von vorne los?“.

111 Siehe: Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 42.

112 Siehe: Maxim Biller, *Esra*, 2. Auflage (München: Kiepenheuer & Witsch, 2003), S. 188. Ich zitiere aus dieser Ausgabe von *Esra*. Sie enthält Auslassungen, die ich per Hand aus der Originalausgabe ergänzt habe, die ich 2005 zu diesem Zweck in der Berner Universitätsbibliothek ausgeliehen hatte.

113 Siehe z.B.: Jefferson Chase, ‚Shoah Business‘; Anat Feinberg, ‚Abinding in a Haunted Land: The Issue of Heimat in Contemporary German-Jewish Writing‘, *New German*

Manuel Gogos die Parallelen zwischen Biller und Roth.¹¹⁴ Gemeinsam sei beiden Autoren, dass sie auf eine selbstironische Art und Weise ihre eigene jüdische Identität reflektierten, dass diese Reflexion häufig anhand der Schilderung sexueller Begegnungen erfolge und v.a. dass sie mit den Erzählern und Erzählebenen spielten und ihre Leser damit bewusst verwirrten.¹¹⁵ Ein erheblicher Unterschied zwischen diesen beiden Autoren besteht allerdings darin, dass Roth im Gegensatz zu Biller nicht im Land der Täter lebt und arbeitet. Denn dieser Aspekt ist bei Biller zentral. Biller verbindet vielmehr amerikanisch-jüdische und deutsch-jüdische Perspektiven in seinen Texten und erweitert so seine Referenzpunkte als deutsch-jüdischer Autor.

Gogos Buch ist auch in anderer Hinsicht interessant für meine Analyse Billers: Es ist die erste Monographie, die sich ausschließlich mit Biller (wenn auch im Vergleich zu Roth) beschäftigt. Gogos betont, im Unterschied zu den 1990er Jahren, in denen die ersten Überblickswerke über die Zweite Generation erschienen, sei nun die Zeit gekommen, in der sich die Literatur der Zweiten Generation in Spezialdiskurse auffächere. Die Analyse dieser Texte solle sich den unterschiedlichen Themen auch tatsächlich zuwenden.¹¹⁶ Diesen Anspruch an seine Forschung äußert Gogos zeitgleich zu dem ‚Revival‘ jüdischer Kultur in Deutschland, wie es etwa Sander Gilman und Jeffrey Peck beschreiben.¹¹⁷ Der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland könnten Wissenschaftler am besten in Einzeluntersuchungen gerecht werden.¹¹⁸ Das gleiche gilt auch für die neueste deutsch-jüdische Literatur. Außerdem demonstriert Gogos, indem er Biller mit Roth vergleicht, dass Billers Literatur eine transnationale Literatur ist, d.h., dass er sich an ausländischen Literaturen bzw. Literaturen, die sich über nationale Grenzen hinweg bewegen, orientiert. Auch der amerikanische TV-Autor und Komiker Larry David, der russische Dichter Ossip Mandelstam und insbesondere Franz Kafka sind Beispiele für

Critique, 70 (1997), S. 161–181; Maxim Biller, ‚Philip Roth: Die Zeit der Ungeheuer ist vorbei‘, in *Die Tempojahre*, 2. Auflage (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1992), S. 164–170; Adriana Altaras und Maxim Biller, ‚Mir fehlen die Juden‘; Maxim Biller, ‚Philip Roth‘, in *Moralische Geschichten*, S. 25–26; Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 23.

114 Manuel Gogos, *Philip Roth und Söhne*.

115 Vgl. ebd., S. 44f.

116 Vgl. ebd., S. 27.

117 Siehe: Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*; Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*.

118 Vgl. Manuel Gogos, *Philip Roth und Söhne*, S. 27.

Billers eklektische, aber strategisch gewählte, literarische Einflüsse.¹¹⁹ Indem er sich mit diesen Autoren in Verbindung bringt, löst Biller sich aus dem Kontext deutscher Nationalliteratur, zu der er in seinen Augen nicht dazugehört, und weitet den Diskurs darüber, wer er sein kann, auf eine transatlantische Dimension aus.¹²⁰ Er zieht es vor, sich als Weltbürger (und –literat) darzustellen und knüpft auch damit an einen historischen Diskurs über jüdische Identität an, wie ihn etwa Hannah Arendt in Verbindung zur Figur des Parias oder der tschechische Medientheoretiker Vilém Flusser geprägt haben.¹²¹

Zentral ist für mich zudem die recht neue und an Judith Butler angelehnte Argumentation, dass Biller durch das Spiel mit den Identitäten seiner Erzähler und Protagonisten seinen Lesern die Performativität jüdischer und deutscher Identitätskategorien demonstriert.¹²² Der amerikanische Komparatist David Brenner, der sich in seiner Untersuchung ‚Consuming Identities: German-Jewish Performativity after the „Schoah“‘ von 2010 v.a. auf die Erzählung ‚Finkelsteins Finger‘ (1994) konzentriert und ‚Harlem Holocaust‘ (1990) streift, behauptet, dass Biller durch Verschachtelungen der Erzählebenen und autoreflexive Erzählweisen bei seinen Lesern Verwirrung über die Zuverlässigkeit der Erzähler und Protagonisten erzeuge.¹²³ So zeige er den Konstruktcharakter jüdischer und deutscher Identitätskategorien auf.¹²⁴ Diese Argumentation ist grundlegend für mein Verständnis von Billers Texten. Anders als Brenner ziehe ich zusätzlich zu Butlers Theorie der Performativität Michel Foucaults Diskurstheorie zu meiner Analyse heran, auf die sich auch Butler bezieht. Auf diese Weise kann ich die

119 Siehe: Maxim Biller, ‚Ich langweile mich zu Tode in diesem Land‘, Interview von und mit Patrick Wildermann, *galore.de*, 31.01.2008 <<http://www.galore.de/interviews/2008-01-31/maxim-biller>> [zugegriffen am 21.10.2009]; Maxim Biller, ‚Rosen, Astern und Chinin‘, in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, 2. Auflage, S. 9–25 und Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*.

120 Siehe z.B.: Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude* und Maxim Biller, ‚Finkelsteins Finger‘, in *Land der Väter und Verräter* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997), S. 149–166. Ich zitiere in meiner Untersuchung aus dieser Ausgabe von *Land der Väter und Verräter*.

121 Siehe: Hannah Arendt, ‚Die verborgene Tradition‘; Vilém Flusser, *The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism*. Übersetzt von Kenneth Kronenberg, hrsg. v. Anke K. Finger (Urbana: University of Illinois Press, 2003), S. 15.

122 Siehe: Judith Butler, *Excitable Speech* (London: Routledge, 1997) und Kapitel zwei.

123 Maxim Biller, ‚Finkelsteins Finger‘; Maxim Biller, ‚Harlem Holocaust‘, in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, 2. Auflage, S. 76–122; vgl. David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 221.

124 Vgl. David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 221.

gesellschaftlichen Machtverhältnisse verständlich machen, die Biller in und mit seinen Texten reflektiert und herausfordert sowie die Diskursivität seiner Texte analysieren.¹²⁵

1.5 Argumentation und Aufbau dieser Untersuchung

Wie eingangs erwähnt, behaupte ich, dass Biller mit seinen Texten an der neuen ‚Sichtbarkeit‘ der deutschen Juden mitschreibt. Er kreierte und etablierte in und mit seinen Texten, und zwar überwiegend am eigenen Beispiel, neue Möglichkeiten, sich als jüdischer Schriftsteller der Zweiten Generation in der deutschen Diaspora zu definieren und denkt bzw. schreibt die bestehenden Diskurse über jüdische und deutsche Identität und Literatur um, die von der ‚Negativen Symbiose‘ geprägt sind.

Ich zeige in meiner Untersuchung, dass Biller zu diesem Zweck die Grenzen, die diese Diskurse hervorbringen, überwindet, indem er sich nicht an deren Peripherien, sondern in deren Grenzbereich verortet. In diesem Grenzbereich, was Gilman als ‚Frontier‘ beschreibt, treten stereotype Kategorien und Positionen miteinander sowie mit individuellen Selbstbildern in Konkurrenz, berühren und überschneiden sich.¹²⁶ Durch permanente Grenzüberschreitungen erzeugt Biller sein Selbstbild bzw. sein Verständnis davon, was deutsch-jüdische Identität über die Grenzen der ‚Negativen Symbiose‘ hinaus für ihn bedeutet und somit auch für andere deutsche Juden und Deutsche bedeuten kann.

Er spielt mit den stereotypen Kategorien und Positionen derjenigen Diskurse, die seine Identität als (männlicher) jüdischer Autor in Deutschland betreffen, wobei er sich literarischer und theoretischer Einflüsse aus anderen Ländern, Epochen und Disziplinen bedient. Er vervielfacht die Erzählebenen und Perspektiven seiner Texte und integriert autobiographische Elemente. Dabei überschreitet Biller regelmäßig die Grenzen von Fakt und Fiktion sowie von Wahrnehmungen und Repräsentationen des Eigenen und des Anderen. So bringt

125 Siehe: Michel Foucault, ‚What is an author?‘, in *Language, Counter-Memory, Practice*, hrsg. v. Donald F. Bouchard (Oxford: Blackwell, 1977), S. 113–138; Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970* (Frankfurt a.M.: Ullstein, 1977); Gail Stygall, ‚Resisting Privilege: Basic Writing and Foucault’s Author Function‘, in *College Composition and Communication*, 43:3 (1994), S. 320–341.

126 Siehe: Sander L. Gilman, ‚Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History‘, in *Jewish Frontiers: Essays on Bodies, Histories, and Identities* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002), S. 1–31; Andrea Reiter, *Die Exterritorialität des Denkens. Hans Sahl im Exil* (Göttingen: Wallstein, 2007), S. 173f. und Kapitel zwei.

er die Persona ‚Biller‘ immer wieder neu hervor und in seine Texte ein. Dieses Spiel bezeichne ich als Billers Ich-Diskurse. Und diese Ich-Diskurse verstehe ich als Strategien, mit denen Biller gegen stereotype und nationale Kategorien anschreibt.¹²⁷

Durch meinen diskurstheoretischen Forschungsansatz sowie mithilfe von Butlers Theorie der Performativität kann ich Billers Texte sowohl in ihrer gesellschaftskritischen als auch literarischen Bedeutung und Komplexität analysieren sowie die Widersprüchlichkeit seiner Persona und seiner diffizil strukturierten Prosatexte in meine Analyse integrieren. Denn Foucault und Butler verstehen Identität als Effekte von Diskursen, betrachten diese Diskurse in ihrer Abhängigkeit zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen (etwa von Mehrheiten und Minderheiten, wie es für die deutsch-jüdische Diaspora und Biller relevant ist) und zeigen dem Einzelnen Wege auf, sich aus diesen Konstellationen zu lösen (was Biller versucht und was ihm auch gelingt).¹²⁸

Ich habe für meine Untersuchung *Der gebrauchte Jude* (2009), *Esra* (2003), die Erzählungen ‚Finkelsteins Finger‘ (1994) und ‚Harlem Holocaust‘ (1990) sowie *Die Tochter* (2000) ausgewählt, weil ich hier meine Argumentation am besten zeigen kann.¹²⁹ In diesen Texten finden sich zahlreiche intertextuelle Verweise auf Billers Werk und autobiographische Parallelen zu seinem Leben. Nahezu jeder ihrer Erzähler ist, wie Biller, ein aus Prag stammender (oder ausländischer), jüdischer Autor, der auf Deutsch über sein Leben als Jude in Deutschland schreibt bzw. geschrieben hat. Dabei bleibt zumeist unklar, was genau von dem Erzähler, von Biller oder von einer der anderen Figuren erfunden worden ist. Tatsächlich, so zeige ich, überschneiden sich diese Perspektiven und kreieren so eine neue Perspektive bzw. neue, mögliche Perspektiven.

Ich beginne meine Untersuchung, indem ich erkläre, anhand welcher theoretischen Konzepte ich Billers literarische Selbstinszenierung analysiere,

127 Siehe hierzu: Leslie Morris, ‚How Jewish is it? W. G. Sebald and the Question of “Jewish” Writing in Germany Today, in *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, hrsg. v. Y. Michal Bodemann, S. 111–128 (116).

128 Siehe: Michel Foucault, ‚What is an author?‘; Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*; Judith Butler, *Excitable Speech*, S. 2ff; Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 2006), S. 194ff.

129 Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*; Maxim Biller, *Esra*; Maxim Biller, *Esra*, 2. Auflage; Maxim Biller, ‚Finkelsteins Finger‘; Maxim Biller, ‚Harlem Holocaust‘; Maxim Biller, *Die Tochter* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2001). Meine Zitate aus *Die Tochter* entnehme ich in meiner Untersuchung dieser Ausgabe.

d.h. ich erörtere den Zusammenhang von Diskurstheorie, Diaspora und Performativität und welche Rolle er in Billers Texten spielt. Außerdem zeige ich, inwiefern Billers Selbstwahrnehmungen und -repräsentationen als Jude, Schriftsteller und Mann voneinander abhängen.

Die eigentliche Analyse von Billers Prosatexten beginne ich mit *Der gebrauchte Jude* (2009). Anhand seiner literarischen Laufbahn erklärt sich Biller seine jüdische Identität und grenzt sich dabei von anderen Juden und Deutschen und deren seiner Meinung nach rigiden Vorstellungen davon, was ein deutscher Jude sei, ab. Er teilt, so mein Argument, seine Welt in ‚In‘- und ‚Out-Groups‘ ein und verortet seinen autobiographischen Diskurs in einem ‚Third Space‘.¹³⁰ Ich beginne mit diesem Text, da Billers *Selbstporträt*, so der Untertitel, nicht nur seine Entwicklung vom Studenten zum Journalisten und schließlich zum Autor erzählender Prosa nachzeichnet und begründet, sondern auch, weil es den besten Überblick über Billers Erzählverfahren gibt und zum Verständnis der weiteren Texte beiträgt.

Gegenstand des daran anschließenden Kapitels ist Billers kontroverser Roman *Esra* (2003). In diesem Roman, dessen eigentlicher Inhalt angesichts des medienwirksamen Rechtsstreits bislang eher unbeachtet geblieben ist, siedelt Biller die Frage nach deutsch-jüdischer Identität im Spannungsfeld jüdischer, deutscher und türkischer Identität in Deutschland sowie deren Produktion und Rezeption durch mediale Quellen an. Ich zeige, wie Biller seinen Ich-Erzähler mithilfe des Doppelgänger-Motivs nach Sigmund Freud bzw. der Begegnung mit dem ‚Unheimlichen‘ von seinem eigenen Identitätskonflikt erzählen und diesen Konflikt mithilfe seines Textes überwinden lässt.¹³¹ Sein Protagonist erlangt über die literarische Betrachtung des Anderen (der türkischen Frau und Schauspielerin) Einsicht in das Eigene (seine Identität als jüdischer Mann und Schriftsteller).

130 Siehe hierzu: Kenneth R. Dahl, Stephen M. Drigotas, Kenneth A. Graetz, Chester A. Insko, James F. Kennedy, John Schopler, ‚Individual-Group Discontinuity from the Differing Perspectives of Campbell’s Realistic Group Conflict Theory and Tajfel and Turner’s Social Identity Theory‘, *Social Psychology Quarterly*, 55:3 (1992), S. 272–291; siehe: Laura Marcus, *Auto/biographical Discourses. Theory, Criticism, Practice* (Manchester: Manchester University Press, 1998), S. 273ff; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*.

131 Siehe: Sigmund Freud, ‚Das Unheimliche‘, in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 12, hrsg. v. Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (London: Imago, 1947), S. 229–268.

Das letzte Kapitel meiner Analyse ist Billers frühen Prosatexten, nämlich den Erzählungen ‚Harlem Holocaust‘ (1990) und ‚Finkelsteins Finger‘ (1994), sowie seinem ersten Roman, *Die Tochter* (2000), gewidmet.¹³² Ich zeige, wie Biller die von der ‚Negativen Symbiose‘ geprägten Wahrnehmungen und Repräsentationen jüdischer und deutscher Identität mithilfe der sich überlagernden literarischen Projektionen und Perspektiven seiner Erzähler und Protagonisten als Fiktionen demaskiert und so die Funktionalität des Narrativs ‚Negative Symbiose‘ für das Strukturieren von Realität demonstriert. Dazu ziehe ich Roland Barthes und Michel Foucaults Überlegungen zu Autorschaft sowie Alisdair MacIntyres Ausführungen zur Funktion autobiographischen Erzählens heran.¹³³ Biller destabilisiert in diesen Texten die Kategorien der ‚Negativen Symbiose‘, was ich als Ausgangspunkt seiner Ich-Diskurse verstehe.

132 Maxim Biller, ‚Finkelsteins Finger‘; Maxim Biller, ‚Harlem Holocaust‘; Maxim Biller, *Die Tochter*.

133 Siehe: Roland Barthes, ‚The Death of the Author‘, in *Image, Music, Text*. Übersetzt von Stephen Heath (London: Fontana, 1977), S. 142–148; Michel Foucault, ‚What is an author?‘; Alisdair MacIntyre, ‚The Virtues of a Human Life and the Concept of a Tradition‘, in *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 13. Auflage (London: Duckworth, 2004), S. 204–225.