

2. Ich-Diskurse in der Diaspora

2.1 Einleitung

In diesem Kapitel bespreche ich die theoretischen Modelle, die ich zu meiner Analyse von Billers Texten heranziehe und zeige, wie und warum es Biller gelingt, sich aus der ‚Negativen Symbiose‘ zu lösen.¹³⁴ Ich erörtere zuerst, warum Michel Foucaults Diskurstheorie und Judith Butlers Theorie der Performativität grundlegend für meine Analyse sind.¹³⁵ Zweitens zeige ich, welchen Bedingungen jüdische Identität in der deutschen Diaspora unterliegt und welche Möglichkeiten sich für Biller daraus ergeben. Drittens bespreche ich, mit welchen Erzählstrategien Biller diese Bedingungen in und mit seinen Texten herausfordert und überwindet, was ich als Ich-Diskurse verstehe. Diese miteinander verbundenen Erzählstrategien sind erstens die Subversion stereotyper und essentieller Kategorien von Identität, zweitens die Subversion der Grenze zwischen Fakt und Fiktion sowie drittens Billers autobiographische Diskurse. Zuletzt problematisiere ich die Rolle des Lesers in Billers Erzählstrategien und ob bzw. wie sich Billers Ich-Diskurse auf die Gruppe der deutschen Juden auswirken.

Mit seinen Texten und seiner öffentlichen Persona positioniert Biller sich zwischen Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit zu Juden und Deutschen, Kollektivismus und Individualismus, Fakt und Fiktion und v.a. zwischen den mehrheitlich gängigen Definitionen von jüdischer und deutscher Identität und – damit verknüpft – von jüdischer und deutscher Literatur.¹³⁶ Er befindet sich an der Peripherie der Diskurse über jüdische und deutsche Identität und Literatur, die maßgeblich von der ‚Negativen Symbiose‘ beeinflusst sind. Die Kategorien jüdisch und deutsch werden von der ‚Negativen Symbiose‘ nicht nur getrennt, sie sind den gesellschaftlichen Machtverhältnissen entsprechend gewichtet und stereotypisiert. Die Juden sind im Verhältnis zu den Deutschen nicht nur die Opfer, sondern auch die Anderen. Individualismus ist ein Privileg der Mehrheit. Eine komplexe, widersprüchliche und individualistische

134 Siehe: Dan Diner, ‚Negative Symbiose‘.

135 Siehe: Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*; Judith Butler, *Excitable Speech*, S. 2ff.; Judith Butler, *Gender Trouble*, S. 194ff.

136 Zu dem Begriff der Unzugehörigkeit in seiner spezifischen Verwendung für die Zweite Generation siehe z.B.: Andrea Reiter, ‚Ruth Beckermann und die jüdische Nachkriegsgeneration in Österreich‘ (1997) <<http://www.literaturepochen.at/exil/multimedia/pdf/reiterbeckermann.pdf>> [zugegriffen am 09.06.2013].

Kategorie deutsch-jüdisch sehen diese Diskurse nicht vor. Biller bringt diese Kategorie in und mit seinen Texten hervor, indem er die vermeintlich eindeutigen Kategorien jüdisch und deutsch unterläuft und restrukturiert. So wird er als einzelne deutsch-jüdische Stimme ‚sichtbar‘ und zeigt und fördert die Heterogenität der Anderen, der deutschen Juden. Er demonstriert am eigenen Beispiel, dass diese Anderen eine Gruppe Einzelner sind.

2.2 Diskurs, Macht, Identität: die Anderen

Biller wird von seinen mehrheitlich deutschen Lesern und Kritikern zumeist als jüdischer Autor und als anders als die anderen (deutschen Autoren) rezipiert. In *Der gebrauchte Jude* (2009) beschreibt er diesen Umstand:

Für [...] [die Gesellschaft, BAC] bin und bleibe ich Jude, ob ich will oder nicht, und das macht mich sehr viel mehr zum Juden als das vielleicht wirklich Jüdische an mir. (GJ: 141)

Der autobiographische Ich-Erzähler problematisiert, dass seine jüdische Identität v.a. dadurch hervorgebracht wird, dass andere ihn als Juden sehen. Diese anderen sind Deutsche, aber auch deutsche Juden, die sich beide von Biller provoziert fühlen.¹³⁷ Biller schildert das Jude-Sein als eine Zuschreibung und bezweifelt, dass sein Ich-Erzähler schon vor seiner Fremdwahrnehmung als Jude jüdische Eigenschaften, also etwas ‚wirklich Jüdische[s]‘, an sich festgestellt hätte. Jude-Sein ist hier eine Frage der Perspektive.

137 Siehe z.B.: Klaus Harpprecht, ‚Das Großmaul‘. In einem Interview mit Ulrich Greiner und Iris Radisch für *Die Zeit* auf Biller angesprochen, reagiert der deutsch-jüdische Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki wie folgt:

‚Die Zeit: Sie haben häufig davon gesprochen, dass Ihre Karriere in der Bundesrepublik auch von Antisemitismus überschattet war. Nehmen Sie wahr, dass es inzwischen in Deutschland junge Autoren gibt, die sich sehr deutlich zu ihrer jüdischen Kultur bekennen?‘

Reich-Ranicki: Wen meinen Sie?

Die Zeit: Jemand wie Maxim Biller zum Beispiel.

Reich-Ranicki: Der ist mir sehr fremd. Irgendjemand hat mir gerade geschrieben, Biller habe mich in einem Buch interessant beschrieben.

Die Zeit: Er porträtiert Sie in seinem Buch *Der gebrauchte Jude* als jüdischen Außenseiter und Einzelgänger.

Reich-Ranicki: Mag er das schreiben. Mag er das vermuten. Ich habe damit nichts zu tun. Überhaupt nicht, aber überhaupt nicht.‘

Marcel Reich-Ranicki, ‚„Ich bin nicht glücklich. Ich war es nie.“ Ein Gespräch mit Marcel Reich-Ranicki zum 90. Geburtstag‘, *Die Zeit*, 22 (2010) <<http://www.zeit.de/2010/22/Reich-Ranicki-Geburtstag>> [zugegriffen am 14.05.2013].

Diese Einschätzung von Biller ist allem Anschein nach zu einseitig. Er ist es ja selbst, der sich als Jude zu erkennen gibt, indem er sich explizit als Jude und zu jüdischen Themen äußert, wie zum Beispiel in seinem Text ‚die Nachmann-Juden‘ (1991) oder mit seinem ‚Selbstporträt‘ *Der gebrauchte Jude* (2009).¹³⁸ Viele Leser, denen Biller nur aus der Berichterstattung über den Gerichtsprozess zu seinem Roman *Esra* (2003) bekannt ist, wissen meiner Erfahrung nach z. B. nicht, dass Biller Jude ist.¹³⁹ In diesem Roman thematisiert er das Jude-Sein nämlich wesentlich subtiler als in früheren Texten. Zudem spielte die kulturelle Thematik des Romans bei dem Prozess keine Rolle.¹⁴⁰ Doch daraus wiederum abzuleiten, dass Biller seine Rezeption als jüdischer Autor und v.a. seine Reduktion auf diese Rolle völlig autonom hervorbringt und kontrollieren kann, wäre falsch. Er ist zu einem gewissen Maße abhängig von der Sprache, auf der er schreibt und dem Kulturkreis, in dem er das tut. D.h. sowohl die Wörter, die er gebraucht als auch die Menschen, zu denen und über die er spricht, sind voreingenommen und z. B. historisch, politisch oder kulturell beeinflusst. Dass Biller Jude ist, ist dabei zentral.

Denn Biller spricht buchstäblich die Sprache der Mehrheit. Erin McGlothlin erklärt, dass Juden in Deutschland größere Schwierigkeiten hätten, sich selbst zu definieren als die Deutschen. Denn die Sprache der Mehrheit sei, auch im übertragenen Sinne, die Sprache der Täter.¹⁴¹ Die deutsche Mehrheit dominiere deshalb den Diskurs über jüdische Identität. Deutsche Juden würden von nichtjüdischen Deutschen vornehmlich als ‚invisible‘ oder ‚exotic‘ gedacht.¹⁴² Obwohl häufig ein nichtjüdisches Umfeld den Mittelpunkt ihres sozialen Lebens bilde, sähen Juden sich daher oft gezwungen ‚to define themselves in relation to that other, more dominant second generation, the descendants of the generation of perpetrators‘.¹⁴³ Wenn Biller von sich spricht, muss er also Begriffe (wie insbesondere Jude, Schriftsteller und Mann) verwenden und sich mit Perspektiven auseinandersetzen, die eventuell nicht oder nur teilweise mit seinem eigenen Verständnis von

138 Siehe: Maxim Biller, ‚Die Nachmann-Juden‘, in *Die Tempojahre*, 2. Auflage, S. 171–174; Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*.

139 Maxim Biller, *Esra*.

140 Siehe: Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichtes Nr. 99/ 2007; Christian Eichner und York-Gothart Mix, ‚Ein Fehlurteil als Maßstab?‘; Bernhard von Becker, ‚Verbotene Bücher‘; Bernhard von Becker, *Fiktion und Wirklichkeit im Roman*; Karl-Heinz Ladeur und Tobias Gostomzyk, ‚Ein Roman ist ein Roman ist ein Roman?‘.

141 Vgl. Erin McGlothlin, ‚Generations and German-Jewish Writing‘, S. 33f.

142 Ebd., S. 34.

143 Ebd.

diesen Begriffen und seiner Selbstwahrnehmung übereinstimmen. Und genau darin liegt eine bedeutende Ursache für seine anhaltenden Reflexionen über seine Identität als Jude, Schriftsteller und Mann in seinen Texten.

Warum unsere, und auch Billers, Wahrnehmung von und Kommunikation über Identität so abhängig von unserer Umwelt sind, lässt sich mit Michel Foucaults Diskurstheorie erklären, die den Zusammenhang von Sprache, gesellschaftlichen Strukturen sowie Identitäts- und Bedeutungskategorien darlegt:

Language [for Foucault, BAC] is composed of discourses, which are aggregations of performative practices which form distinct and standard relations between power and knowledge.¹⁴⁴

Foucault zu Folge werden Kategorien von Identität und Bedeutungen, wie Jude-Sein, erst durch Diskurse hervorgebracht. Diskurse sind ‚System[e] des Denkens und Argumentierens‘, die sich durch einen ‚gemeinsamen Redegegenstand‘ auszeichnen und Sprache in Sinneinheiten einteilen.¹⁴⁵

Mit Foucault gehe ich davon aus, dass wir in einer durch Diskurse strukturierten Welt leben und limitierte Zeichensysteme zur Verfügung haben, wenn wir kommunizieren. Denn Diskurse verfügen über eine bestimmte Menge möglicher gültiger Aussagen, sogenannte Subjektpositionen.¹⁴⁶ Diese Subjektpositionen können von bestimmten Individuen reproduziert werden und weisen dieses Individuum dann mitsamt der eingenommenen Subjektposition als verständlich und gültig aus, wodurch die Identität (des Subjekts) und die Bedeutung (des Gegenstands) entstehen.¹⁴⁷ Die verfügbaren Subjektpositionen von Diskursen sind abhängig vom jeweiligen Kontext, etwa dem zeitlichen oder geographischen. Wie, wann und von wem genau über den jeweiligen Redegegenstand gesprochen wird, unterliegt bestimmten Regeln, die mit den jeweiligen gesellschaftlichen

144 Miri Rozmarin, *Creating Oneself: Agency, Desire and Feminist Transformations* (Oxford: Peter Lang, 2011), S. 22.

145 Simone Winko, ‚Diskursanalyse, Diskursgeschichte‘, in *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, 2. Auflage, hrsg. v. Heinz-Ludwig Arnold und Heinrich Detering (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1997), S. 463–478 (464).

146 Siehe: Clemens Kammler, ‚Historische Diskursanalyse‘, in *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, hrsg. v. Klaus-Michael Bogdal (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), S. 31–55 (34).

147 ‚The subject [...] is a discursive position, which people come to occupy through subordination to laws of discourse which render them meaningful and acknowledgeable.‘ Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 22.

Machtverhältnissen korrespondieren.¹⁴⁸ Nehmen wir an einem Diskurs teil, tun wir dies stets als Angehörige einer bestimmten Gruppe, mit deren Weltanschauung und Wertesystem wir aufgewachsen sind, uns identifizieren oder von anderen identifiziert werden.¹⁴⁹ Wir reproduzieren die Normen des Diskurses, indem wir dessen Positionen unserer Gruppenzugehörigkeit entsprechend einnehmen und so unsere eigene Glaubwürdigkeit als Individuum herstellen:

[D]iscourse and norms constitute the subject and his/ her identity. Thus, any resistant action vis-à-vis such constitutive norms exposes oneself to the risk of losing one's sense of intelligibility and stable identity[.]¹⁵⁰

Durch diesen Kontrollmechanismus gebären sich gesellschaftliche Strukturen und Gruppenzugehörigkeiten immer wieder selbst. Ein gutes Beispiel für die Machtverhältnisse und Kontrollmechanismen in Diskursen ist der deutsche Literaturkanon, zu dessen Strukturen Biller sich 1995 in einem Interview mit Georg Guntermann und Joachim Leser geäußert hat:¹⁵¹

Heute haben wir [...] junge Leute, die schreiben, aber sie sind nicht an der Macht. Es erscheint mir völlig banal und offensichtlich, daß eine Gruppe, die sich ein- oder zweimal im Jahr trifft und über Literatur spricht und dabei gleichzeitig von Kameras, Lektoren und Verlagen belagert wird, von Rundfunk-Redakteuren, die seinerzeit ja auch nach mätzenatischem Prinzip gearbeitet haben, von Feuilleton-Chefredakteuren [...] – daß also eine solche Gruppe ein soziales Geflecht herausbildet, das automatisch kulturelle Macht bedeutet. Da ist dann eigentlich jeder, der nicht dazugehört, der möglicherweise anders schreibt, im Prinzip schon verloren. Er hat kaum noch eine Chance. Es gibt diese Mechanismen, ich erlebe sie ein bißchen an mir selbst heute.¹⁵²

Biller problematisiert in diesem Interview, dass ein Autor nur Teil des deutschen Literaturkanons sein kann, wenn er sich an die Regeln hält, die diejenigen, die den Diskurs über diesen Kanon dominieren, bestimmen. Äußert Biller sich abweichend, riskiert er, nicht zu diesem inneren Kreis dazuzugehören und als Autor unglaubhaft zu sein. Das betrifft paradoxerweise auch Themen, die für Biller als jüdischen Autor besonders wichtig sind, wie z. B. der Holocaust und die damit verbundene Repräsentation jüdischer Identität:

148 Siehe: Simone Winko, ‚Diskursanalyse, Diskursgeschichte‘, S. 467f. und Clemens Kammler, ‚Historische Diskursanalyse‘, S. 36.

149 Siehe hierzu: Kathryn Woodward, ‚Concepts of Identity and Difference‘, in *Identity and Difference* (London: Sage, 1997), S. 9–50 und Stuart Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage, 1997).

150 Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 33.

151 Siehe: Maxim Biller, ‚Also, ich war nicht dabei...‘.

152 Ebd., S. 34.

Nicht nur die deutschen Schriftsteller, die deutschen Deutschen, durften und wollten über ihre Vergangenheit nicht sprechen. Auch die jüdischen durften nicht wirklich offen darüber sprechen, was eigentlich war. Also: Hitler hat ja nicht sechs Millionen gute Menschen umgebracht, das wäre absurd zu behaupten[.] [...] Nur, um literarisch vorzudringen zu den Figuren, denen damals etwas geschehen ist, kann man sie ja nicht immer nur als weinende arme Opfer zeigen. Das ist unliterarisch. Aber die deutsch-deutschen Schriftsteller haben ja im Prinzip das Vorrecht darauf gepachtet, den Holocaust zu verarbeiten.¹⁵³

Biller moniert, dass die Regeln für das Schreiben über die Vergangenheit in Deutschland von deutschen Autoren hervorgebracht werden. Sie ziehen die Grenzen zwischen gültigen und ungültigen Subjektpositionen in diesem Diskurs. Das hat zur Folge, dass ein jüdischer Autor, wie Biller, seine Glaubwürdigkeit als Autor riskiert, wenn er über den Holocaust auf eine Art und Weise schreibt, die dieser Diskurs nicht vorsieht. Er positioniert sich mit seinen komplexen jüdischen Charakteren außerhalb des Zentrums der deutschen und jüdischen Literatur.

Warum aber ist es so wichtig, wie wir in unserer Gesellschaft, in unserem Kontext, über einen Gegenstand sprechen, bzw. wie Biller und die von ihm erwähnte Gruppe deutscher Autoren, Lektoren und Redakteure über die deutsche Vergangenheit, über Juden und Deutsche, spricht?

Eine zentrale These von Foucaults Diskurstheorie, die Judith Butler in Anlehnung an John Austins und John Searles Theorie der illokutionären Akte bzw. der Sprechakttheorie mit dem Konzept der Performativität maßgeblich weiterentwickelt hat, ist, dass wir durch Sprache handeln.¹⁵⁴ Durch sie erzeugen wir und andere unsere Identität. Bedeutung und Identität sind demnach keine bereits bestehenden, prä-diskursiven Größen, sondern Effekte von Diskursen, also performativ. Erst indem eine Person eine Subjektposition einnimmt, ruft sie die Bedeutung des Redegegenstands auch wirklich hervor. Indem (deutsche) Autoren jüdische Charaktere stereotypen Kategorien jüdischer Opferidentität entsprechend repräsentieren, manifestieren sie ein vereinfachtes Bild jüdischer Erfahrung. Denn Sprache bildet Identität nicht ab, sie konstituiert sie, und zwar kontinuierlich durch das Wiederholen bestimmter Positionen und ihrer Normen. Weder Identität noch Normen existieren demnach vor ihrer Äußerung.

153 Ebd., S. 37. Ein Beispiel für Billers Behauptung ist der ‚Historikerstreit‘ von 1986/87. Siehe: Karen Remmler, ‚The Third Generation of Jewish-German Writers after the Shoah Emerges in Germany and Austria‘, S. 799 und Moshe Zuckermann, ‚The Israeli and German Holocaust Discourses and their Transatlantic Dimension‘.

154 Siehe: Judith Butler, *Excitable Speech*, S. 2ff.

Sie hängen von ihrer eigenen Wiederholung ab und werden von den Handelnden als Effekt ihres sprachlichen Handelns erzeugt.¹⁵⁵

Ein besonders augenscheinliches Beispiel hierfür sind Gender-Kategorien, also weibliche und männliche Identität. Weibliche und männliche Identität verstehen sowohl Foucault als auch Butler ‚not as an expression of what one is, but what one does‘.¹⁵⁶ Erst indem ein Individuum ein bestimmtes, z. B. ‚typisch weibliches‘ Verhalten annimmt und somit eine weibliche Subjektposition besetzt, tritt es als weibliches Subjekt hervor und trägt außerdem dazu bei, eine bestimmte Kategorie von weiblicher Identität zu etablieren. Dabei ist es entscheidend, dass die Subjektposition weiblich immer wieder besetzt und somit die Kategorie weiblich immer wieder hervorgebracht wird, damit sie existiert. Es reicht nicht aus, dass sich ein Individuum einmal ‚typisch weiblich‘ benimmt oder etwas ‚typisch Weibliches‘ sagt, damit die Bedeutung ‚typisch weiblich‘ bzw. eine bestimmte Kategorie weiblicher Identität existieren, die dann von anderen auch als solche erkannt werden können, bzw. dem Individuum als solche überhaupt zur Verfügung stehen. Wie genau die Subjektpositionen weibliche und männliche Identität definiert sind und wie das Machtverhältnis zwischen Frauen und Männern aussieht, wird von den Diskursteilnehmern in Diskursen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort nach bestimmten Regeln, sprich in bestimmten Kontexten, verhandelt.¹⁵⁷

Auch wenn Kategorien von Identität performativ und damit konstruiert sind, haben sie reale Konsequenzen für unser Leben: ‚[J]ust because something is constructed does not mean it is not real.‘¹⁵⁸ Macht ist nämlich in hohem Maße an der Produktion von Bedeutung beteiligt, da ihre Repräsentanten die diskursiv erzeugten Kategorien als Wissen klassifizieren.¹⁵⁹ Dieses Wissen beeinflusst dann u. a., was andere und was wir selbst als valide Identitäten verstehen.

Die breite Mehrheit der Menschen zweifelt etwa kaum daran, dass es einerseits Frauen, andererseits Männer gibt und ist überzeugt, dass dies biologisch bedingt und von Geburt an festgelegt ist und dass diese biologischen Faktoren ein bestimmtes Verhalten mit sich bringen, was wiederum bestimmte gesellschaftliche

155 Siehe: Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, in *Performativity and Belonging*, hrsg. v. Vikki Bell (London: Sage, 1999), S. 195–213 (196f., 209); Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 75.

156 Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, S. 196.

157 Siehe: Simone Winko, ‚Diskursanalyse, Diskursgeschichte‘, S. 468.

158 Johanna Oksala, ‚Freedom and Bodies‘, in *Michel Foucault: Key Concepts*, hrsg. v. Dianna Taylor (Durham: Acumen, 2010), S. 85–97 (96).

159 Siehe: Clemens Kammler, ‚Historische Diskursanalyse‘, S. 42f.

und politische Konsequenzen nach sich ziehen sollte bzw. tatsächlich nach sich zieht. Weibliche und männliche Identität werden also von den meisten Menschen essentiell und oppositionell gedacht. Weitere, ‚typisch weibliche‘ bzw. ‚typisch männliche‘ Verhaltensweisen und Charakteristika ergeben sich in dieser Vorstellung als Konsequenz der, in diesem Beispiel biologisch definierten, Essenz weiblicher bzw. männlicher Identität.¹⁶⁰

Für die Frage nach deutsch-jüdischer Identität in Billers Texten sind sowohl die Diskurstheorie als auch die Theorie der Performativität besonders aufschlussreich, da jüdische und deutsche Identität, ähnlich wie weibliche und männliche Identität, durch die ‚Negative Symbiose‘ als Opposition organisiert sind. Davon betroffen sind auch die bei Deutschen (und Juden) verbreiteten Konzepte davon, was einerseits einen jüdischen und andererseits einen deutschen Schriftsteller ausmacht. Und auch die Vorstellungen von jüdischer und deutscher Maskulinität unterliegen einer oppositionellen Struktur. Biller führt diese Oppositionen vor und hinterfragt sie.

Mit Foucaults und Butlers Theorien verstehe ich derartige essentialistische (und oppositionelle) Definitionen von Identität, die der britische Kulturwissenschaftler Paul Gilroy in Bezug auf gesellschaftliche Mehrheiten und diasporische Minderheiten als ‚[the] view of identity as essential and unchanging, fixed and determined by primordial forces‘ bezeichnet, als eine Art Grenzziehung zwischen Kategorien von Identität.¹⁶¹ Diese Grenzziehung ist ein Ergebnis der jeweiligen gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Essentialistischen Definitionen von Identität nach existiert ein Kern, eine Essenz, die das Individuum ausmacht und dessen Eigenschaften bereits im Vorfeld zur Ausübung der Eigenschaften festgelegt hat. Sie bilden besonders oft die argumentative Grundlage hegemonialer Ideologien und damit stereotyper Definitionen des Eigenen und des Anderen. Denn sie organisieren Unterschiede zwischen Individuen und Gruppen als natürlich und unveränderlich, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass sich nicht immer eine eindeutige Trennlinie zwischen Kategorien von Identität ziehen lässt.

Die Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Anderen betrachtet Sander Gilman als dem Individuationsprozess immanent:¹⁶² ‚Identity is what you

160 Siehe: Jennifer Gove und Stuart Watt, ‚Identity and Gender‘, in *Questioning Identity: Gender, Class, Ethnicity*, 2. Auflage, hrsg. v. Kathryn Woodward (London: Routledge, 2004), S. 43–77 (51f.).

161 Paul Gilroy, ‚Diaspora and the Detours of Identity‘, in *Identity and Difference*, hrsg. v. Kathryn Woodward, S. 301–340 (313).

162 Siehe: Sander L. Gilman, ‚Introduction: What are Stereotypes and Why Use Texts to Study them?‘, in *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), S. 15–35 (17).

imagine yourself and the other to be.¹⁶³ Mithilfe stereotyper Repräsentationen des Anderen zögen Individuen und Gruppen dort eine klare Grenze, wo es eigentlich keine klare Grenze gibt:

Categories of difference are protean, but they appear as absolutes. They categorize the sense of the self, but establish an order – the illusion of order in the world.¹⁶⁴

In Diskursen über Identität und Alterität projizierten Individuen und Gruppen (im Falle negativ konnotierter Stereotypie, wie Misogynismus, Rassismus und Antisemitismus) diejenigen Inhalte auf das Andere, die sie nicht in ihre Selbstwahrnehmung integrieren könnten, solle diese positiv ausfallen, z.B. Schwäche oder Bosheit.¹⁶⁵ Stereotype Repräsentationen des Anderen träten vermehrt dann auf, wenn Individuen oder Gruppen die Erschütterung ihrer (kollektiven) Identität bzw. einen Kontrollverlust über ihr (dualistisches) Weltbild befürchten, auf dem ihre Identität beruht.¹⁶⁶ Die Assimilation der deutschen Juden an die deutsche Mehrheitsgesellschaft im deutschen Kaiserreich und der damit zeitgleich einhergehende moderne, rassistische Antisemitismus sind ein gutes Beispiel hierfür. Das Eigene und das Andere sind also eng miteinander verbunden, wandelbar und abhängig von ihrem jeweiligen Kontext:

Because there is no real line between the self and the Other, an imaginary line must be drawn; and so that the illusion of an absolute difference between self and Other is never troubled, this line is as dynamic in its ability to alter itself[.]¹⁶⁷

Gilman analysiert in seinem Buch *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (1985) die Diskurse über diese Kategorien (sexuality, race, madness).¹⁶⁸ An ihnen würde die Dynamik stereotyper Repräsentationen des Anderen besonders deutlich und habe sich, so Gilman, auf die Selbst- und Fremdwahrnehmungen jüdischer Identität in der Diaspora ausgewirkt, bzw. wirke sie sich noch immer darauf aus.¹⁶⁹

163 Sander L. Gilman, „Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History“, S. 3.

164 Sander L. Gilman, „Introduction: What are Stereotypes and Why Use Texts to Study them?“, S. 25.

165 Vgl. ebd., S. 17ff.

166 Vgl. ebd., S. 18.

167 Ebd.

168 Sander L. Gilman, *Difference and Pathology*.

169 Vgl. Sander L. Gilman, „Introduction: What are Stereotypes and Why Use Texts to Study them?“, S. 18.

Die Fremdwahrnehmung jüdischer Identität sei männlich konnotiert.¹⁷⁰ Der beschnittene jüdische Mann verkörpere aus der Perspektive der nichtjüdischen Mehrheit jüdische Alterität, da ihm diese Alterität körperlich und ‚sichtbar‘ eingeschrieben sei.¹⁷¹ Aus dieser so definierten ‚Andersartigkeit‘ jüdischer Identität eruierten weitere stereotype, antisemitische Projektionen, wie z.B. die des übersexualisierten, ‚schwarzen‘ oder kranken Juden.¹⁷²

Der Diskurs über jüdische Alterität hat aufgrund der oben erklärten Modifikationen eine palimpsestartige Struktur:¹⁷³ Der Kategorie jüdische Identität, die dieser Diskurs hervorbringt, sind auch frühere Definitionen der Alterität der (männlichen) Juden eingeschrieben. Biller zeigt diese Zusammenhänge auf und nimmt dazu auf historische Positionen in seinen Texten Bezug, z. B. auf Richard Wagner und Houston Stewart Chamberlain, Thomas Mann oder Alfred Rosenberg.¹⁷⁴ Er befasst sich kritisch mit dem gedanklichen System, das ihn in seiner Selbstwahrnehmung und -repräsentation als jüdischer Mann limitiert.

Mit Gilman behaupte ich, dass deutsche Juden, wie Biller, sich zwangsläufig mit den Projektionen der deutschen Mehrheit befassen müssen.¹⁷⁵ Die Individuen, die ein erhöhtes Interesse daran haben, an ihrer Identität mitzuwirken bzw. Einfluss auf die im jeweiligen Kontext gängigen Kategorien von Identität zu nehmen, sind also diejenigen, die in den hegemonialen Strukturen von Diskursen als untergeordnet gelten und von der Mehrheit marginalisiert bzw. inadäquat stereotypisiert werden. Biller setzt sich zusätzlich mit den Selbstwahrnehmungen der deutschen Juden auseinander. Denn die deutschen

170 Vgl. Sander L. Gilman, ‚Preface. The Fall of the Wall‘, S. 5.

171 Vgl. ebd., S. 4f.

172 Vgl. Sander L. Gilman, ‚Introduction: What are Stereotypes and Why Use Texts to Study them?‘, S. 24f. ‚[T]he very concept of colour is a quality of Otherness, not of reality. For not only are blacks black in this amorphous world of projection, so too are Jews.‘ Ebd., S. 30.

173 Siehe: Aleida Assmann, ‚Zur Metaphorik der Erinnerung‘, in *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. v. Aleida Assmann und Dietrich Harth (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991), S. 13–35 (22) und Leslie Morris, ‚How Jewish is it?‘, S. 116.

174 Wagner und Chamberlain in *Der gebrauchte Jude* (siehe: Kapitel drei dieser Untersuchung), Thomas Mann v.a. in *Der gebrauchte Jude* und *Esra* (siehe: Kapitel drei und vier dieser Untersuchung), Alfred Rosenberg in ‚Harlem Holocaust‘ (siehe: Kapitel fünf dieser Untersuchung).

175 ‚[They, BAC] are forced to internalize the projections of the dominant culture because of their position of powerlessness.‘ Sander L. Gilman, ‚Conclusion. Too black Jews and too white Blacks‘, in *The Jew's Body*, S. 234–243 (241).

Juden haben aufgrund der besonderen Situation, nicht nur in der Diaspora, sondern auch noch im Land der Täter zu leben, Wert auf eine homogene, kollektive Identität gelegt. Billers Zwischenpositionen zwischen Mehrheit und Minderheit ermöglicht es ihm, eine besondere Perspektive einzunehmen. Er bekennt sich zu keiner Seite, sondern er problematisiert die Zusammenhänge, aus denen diese Dichotomie herrührt. Der australische Kulturwissenschaftler Jon Stratton erklärt:

[T]hose of us in oblique relation to the dominant order – migrants, minorities, women, members of the working class and so forth – know that identity is a process.¹⁷⁶

Ich behaupte, dass Biller genau diesen Konstruktcharakter von Identitätskategorien in und mit seinen Texten zeigt. Stratton macht deutlich, dass diejenigen, die in einer Minderheit sind, ihrer Zeit voraus sind. Sie reflektierten die Künstlichkeit von Identitätskategorien generell.¹⁷⁷ Unter anderem deshalb schließen Billers Texte auch Kategorien deutscher Identität mit ein, wie z.B. *Die Tochter* (2000).¹⁷⁸ Der jüdische Protagonist des Romans stereotypisiert seine zum Judentum konvertierte deutsche Ex-Frau, von der er enttäuscht ist, indem er sie ‚Brunhilde! Kriemhilde! [...] Stute von Majdanek!‘ (TO: 352) nennt und so ihre deutsche Identität (wieder-)herstellt.

Auch die ‚Negative Symbiose‘ ist dem Palimpsest über jüdische Identität und Alterität eingeschrieben, bzw. schreibt sie daran, und somit an den Kategorien jüdischer und deutscher Identität, mit. Denn auch sie organisiert jüdische und deutsche Identität als oppositionell, stereotypisiert die Kategorien dieser Identitäten und integriert sie in ein Machtgefälle (von Opfern und Tätern). Biller führt diese Dichotomie vor und hinterfragt sie. Dabei bringt er durch das Erzählen seine eigene Kategorie deutsch-jüdischer Schriftsteller hervor und initiiert seine eigenen Ich-Diskurse.¹⁷⁹

2.3 Diaspora, Galut, ‚Negative Symbiose‘: ein Update

In einem Interview für *Die Zeit* von 2005 beschreibt Biller, wie ihm als Jugendlicher nach und nach bewusst wurde, dass er als Jude für die meisten Deutschen das Andere verkörpert und welche Konsequenzen das für sein Leben und seine Arbeit hat:

176 Jon Stratton, *Coming Out Jewish. Constructing Ambivalent Identities* (London: Routledge, 2000), S. 18f.

177 Vgl. ebd.

178 Maxim Biller, *Die Tochter*.

179 Siehe: Gail Stygall, ‚Resisting Privilege‘, S. 323f.

[N]ichts ist schwieriger als in einem Land zu leben, in dem man nicht zur verwurzelten Majorität gehört. Ich bin mit zehn Jahren nach Deutschland gekommen, und ich dachte, alle Menschen sind gleich.

[...]

Ich habe Jahre gebraucht, bis ich gemerkt habe, die sehen in mir jemanden, der anders ist als sie. Später, als Journalist und Schriftsteller, habe ich gemerkt: Alles, was ich tue, wird betrachtet als das Werk des nicht genuinen Deutschen, im Guten wie im Schlechten.¹⁸⁰

Wenn Biller erwähnt ‚im Guten wie im Schlechten‘, fasst er die Ausgangslage seines Schreibens und die Möglichkeiten, die ihm diese Ausgangslage bietet, zusammen. Seine Identität als Jude und jüdischer Schriftsteller in Deutschland ist zwar von der ‚Negativen Symbiose‘ beeinflusst, d.h. Biller wird von den meisten Deutschen (und Juden) zwangsläufig auf eine bestimmte Rolle, nämlich die des jüdischen Opfers, festgelegt, bzw. wird sein ‚Aus-der-Rolle-Fallen‘ von ihnen moniert. Er kann sich aber diese Rolle zu Nutze, sprich zur kreativen Ressource, machen und so aus einer scheinbaren Einschränkung etwas Neues und Eigenes kreieren.

Die ‚Negative Symbiose‘ war und ist das dominierende Interpretationsmodell des Verhältnisses zwischen Juden und Deutschen nach 1945 und hat die Wahrnehmung jüdischer und deutscher Identität maßgeblich und nachhaltig beeinflusst.¹⁸¹ Da die ‚Negative Symbiose‘ den Juden einerseits eine kollektive Opferrolle und den Deutschen andererseits eine kollektive Täterrolle zuschreibt, wird jüdische Identität in Deutschland von vielen Deutschen allein mit dem Holocaust und damit dem Bereich der Vergangenheit assoziiert. Diese einseitige Wahrnehmung jüdischer Identität führt immer noch zu oft schamhaften, trotzigem oder aggressiven Reaktionen von Deutschen, wenn es um jüdische Themen geht, Juden sich öffentlich äußern oder auch nur als Juden in Erscheinung treten.¹⁸² Billers Rezeption durch deutsche Leser verdeutlicht das. Die ‚Negative Symbiose‘ reproduziert außerdem ein unausgewogenes Machtverhältnis (von deutschen Tätern zu jüdischen Opfern). Vielen Juden und Deutschen gelingt es aus diesen Gründen nicht, Jüdisch-Sein und Deutsch-Sein miteinander zu verbinden. Das gilt insbesondere für die Generation der Holocaust-Überlebenden, die diesen Konflikt an nachfolgende Generationen weitergegeben haben. Für die zweite (und dritte) Generation, deren Perspektive auf die eigene Identität und die Deutschen zu einem großen

180 Adriana Altaras und Maxim Biller, ‚Mir fehlen die Juden‘.

181 Siehe: Dan Diner, ‚Negative Symbiose‘ und Kapitel eins.

182 Siehe: ebd., ‚Auschwitz werden uns die Deutschen nie verzeihen.‘ Zwi Rex zitiert nach: Henryk M. Broder, ‚Die Vordenker als Wegdenker‘, S. 89.

Teil aus der elterlichen Vermittlung herrührt, ergibt sich daraus ein komplexer Identitätskonflikt.

Die Prävalenz der ‚Negativen Symbiose‘ in der Wahrnehmung und Repräsentation jüdischer Identität in Deutschland hat u.a. dazu geführt, dass viele Juden ihre Existenz in der deutschen Diaspora als ein Leben im Galut bewerten und erfahren. Galut ist das ältere, hebräische Begriffsäquivalent zu dem allgemein geläufigeren Begriff Diaspora. Beide Begriffe gehen auf die Septuaginta und die darin beschriebene Geschichte des jüdischen Exils, des Lebens außerhalb Palästinas, und dessen Entwicklung zurück. Während Diaspora heute allgemein geopolitische Zerstreung, hauptsächlich religiöser oder ethnischer Gruppen, bezeichnet, trägt Galut die Konnotation der Unfreiwilligkeit und des Bestrafungscharakters des Exils. Diejenigen, die sich im Galut wähnen, interpretieren das dort Erlebte vor diesem Hintergrund.¹⁸³ Das rhetorische Hilfsmittel des ‚gepackten Koffers‘, auf dem viele Juden der älteren Generation in Deutschland zu sitzen behaupteten (bzw. behaupten), gehört in diesen Zusammenhang.¹⁸⁴ Im Gegensatz dazu kann Diaspora auch eine positive Konnotation besitzen, nämlich wenn eine Diasporagemeinschaft, z.B. im Zuge generationellen, politischen oder demographischen Wandels, beginnt, die positiven Seiten des diasporischen Lebens zu entdecken.¹⁸⁵

Die ursprüngliche Unfreiwilligkeit, mit der die Zerstreung von einem ehemaligen Zentrum aus ausgegangen ist, prägt das Selbstverständnis einer Gemeinschaft als Diaspora allerdings weiterhin, ungeachtet der jeweiligen positiven oder negativen Konnotationen. Galt in religiöser Hinsicht die Thora als quasi-mobile Heimat der Juden im Exil, besteht seit der israelischen Staatsgründung 1948 ein materieller Rechtfertigungsdruck, unter dem sich viele Juden in der Diaspora fühlen. Sie haben den Eindruck, erklären zu müssen, warum sie nicht im geographischen Zentrum jüdischer Identität, Israel, leben.¹⁸⁶

Gilman kritisiert eine derartig negativ konnotierte Definition von Diaspora, die Diaspora in der Entfernung von einem Zentrum und damit an der Peripherie lokalisiert. Ergänzend zu Israel nennt er den Holocaust als ein gedankliches

183 Siehe: Howard Wettstein, ‚Introduction‘, in *Diasporas and Exiles. Varieties of Jewish Identity* (Berkeley: University of California Press, 2002), S. 1–17 (1); Howard Wettstein, ‚Coming to Terms with Exile‘, in ebd., S. 47–59 (47ff.).

184 Monika Richarz, ‚Juden in der Bundesrepublik‘, S. 15 und siehe: Kapitel fünf

185 Siehe: Howard Wettstein, ‚Introduction‘, S. 1; Howard Wettstein, ‚Coming to Terms with Exile‘, S. 47ff.

186 Siehe: ebd. und Sander L. Gilman, ‚Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History‘.

Zentrum, auf das jüdisches Selbstverständnis zumeist abziele. Der Holocaust eigne sich aber ebenso wenig wie Israel als Zentrum jüdischer Identität. Denn jegliche Erlebnisse würden teleologisch, in Relation zum Holocaust, interpretiert, und es bliebe kein Raum für ein hiervon abweichendes jüdisches Selbstverständnis. Eine positive Diasporaidentität würde so verstellt, da das eigene Leben nicht nur als am falschen Ort, sondern auch nicht in der Gegenwart gedacht würde.¹⁸⁷ Genau diese Wahrnehmung jüdischer Identität befördert die ‚Negative Symbiose‘ in Deutschland.

In *Die Tochter* (2000) problematisiert Biller, dass jüdische Identität außerhalb Israels von Juden und Deutschen allein mit der ‚Negativen Symbiose‘ in Verbindung gebracht und zudem als am falschen Ort bewertet wird.¹⁸⁸ Der deutsch-jüdische Erzähler von *Die Tochter* (2000) ist ein Schriftsteller, der das Gefühl hat, dass er sich und seinen jüdischen Bekannten seinen Verbleib in Deutschland erklären muss. Dazu nutzt er sein Buch, das einen Handlungsstrang von *Die Tochter* (2000) bildet. Er schreibt einen Roman, den er nie abschließt, weil er erst dann nach Israel auswandern will, wenn er sein Werk fertiggestellt hat. Sein Roman handelt davon, wie sein jüdischer Protagonist Motti die Fähigkeit verliert, seine Umwelt unabhängig von stereotypen Kategorien (deutscher) Täter- und (jüdischer) Opferidentitäten wahrzunehmen, bzw. wie er diese verfügbaren Rollen für seine Zwecke funktionalisiert und darüber in eine Art paranoiden Wahnzustand fällt. Biller stellt die ‚Negative Symbiose‘ in diesem Text als eine gestörte Wahrnehmung deutscher und jüdischer Identität und somit deutsch-jüdischen Zusammenlebens dar und kritisiert, dass eine derartige Perspektive auf Deutschland als Heimat eine glückliche gemeinsame Zukunft für seine jüdischen und deutschen Protagonisten verstellt.

Daraus abzuleiten, dass Biller den Holocaust als irrelevant für die Wahrnehmung jüdischer (und deutscher) Identität erachtet oder behauptet, das konflikthafte Erleben jüdischer Identität in Deutschland sei durch eine rein affirmative Haltung, ein Bekenntnis zu Deutschland, zu ersetzen, wäre jedoch ein Fehler. Eine solche affirmative Haltung nimmt z. B. Rafael Seligmanns Protagonist in *Rubinsteins Versteigerung* (1989) ein, wenn er am Ende des Romans ausruft ‚ICH BIN EIN DEUTSCHER JUDE!‘ und so – entgegen den Wünschen seiner Mutter – Frieden mit Deutschland (respektive den deutschen Frauen) schließt.¹⁸⁹ Biller problematisiert vielmehr, dass die ‚Negative Symbiose‘ kaum

187 Vgl. Sander L. Gilman, ‚Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History‘.

188 Maxim Biller, *Die Tochter* und siehe: Kapitel fünf.

189 Rafael Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung*, S. 220.

Raum für komplexere Wahrnehmungen zwischen ihren stereotypen und oppositionellen Kategorien jüdischer und deutscher Identität lässt. Die Veränderungen in den jüdischen Gemeinden Deutschlands sowie die politischen Entwicklungen in Europa seit 1989 haben jedoch ein dynamischeres Verständnis von jüdischer Identität dringend notwendig gemacht.

Die französische Historikerin Diana Pinto fragte 1999, was die europäischen Juden selbst tun können, um ihre Wahrnehmung von jüdischer Identität in die Diskurse der jeweiligen Mehrheiten über sie zu integrieren bzw. Deutungshoheit über sich zu erlangen. Ihrer Meinung nach müssten sie die anderen bewusst auf ihre Lebensrealität aufmerksam machen, die sich seit 1945 viel zu unbemerkt gewandelt habe.¹⁹⁰

For having lived in Europe as fully-fledged citizens they are the only Jews that know that this continent with all of its defects and its even more egregious weaknesses has nothing in common, in terms of the reality of lived life, with its pre-war predecessor. To argue the opposite is to insult the memory of the Holocaust victims.¹⁹¹

Juden hätten, so Pinto, einen Auftrag in Europa. Sie müssten aus den von den jeweiligen Mehrheiten dominierten Diskursen austreten, die Juden oftmals monumentalisieren, indem sie sie allein mit dem Holocaust assoziieren, und sie so als Gruppe und als Individuen marginalisieren.¹⁹²

Biller beschreibt diese einseitige Wahrnehmung jüdischer Identität in seiner Erzählung ‚Verrat‘ (1990). Von seinen Dozenten in der Journalistenschule wird der jüdische Protagonist Hugo aufgrund seiner Identität umgehend kategorisiert:

[E]r [war] das fleischgewordene Gute-Kluge-Jüdische Tote, das in Deutschland Museumswert hatte und als modernes Dinosaurium abgehakt werden konnte.¹⁹³

Seine Dozenten ordnen Hugo einem historischen Diskurs zu, was den individuellen Austausch und die Interaktion in der Gegenwart ersetzt.

Pinto fordert von den europäischen Juden, dass sie sich das Recht herausnehmen, ihre Referenzpunkte und individuellen Identitätsverständnisse zu äußern, sie von denen der Mehrheit zu emanzipieren und in ihrer ganzen Komplexität in ihre jeweiligen Lebenswelten zu integrieren. Pinto spricht sich nicht nur für eine starke Diasporastimme aus, die das Zentrum-Peripherie-Modell in Frage stellt,

190 Vgl. Diana Pinto, ‚The Third Pillar?‘.

191 Diana Pinto, ‚Can one reconcile the Jewish World and Europe?‘, in *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, hrsg. v. Y. Michal Bodemann, S. 13–32 (30).

192 Vgl. Diana Pinto, ‚The Third Pillar?‘.

193 Maxim Biller, ‚Verrat‘, S. 166.

sondern zeigt auch, dass Juden in der Diaspora Einfluss auf den Diskurs über (ihre persönliche) jüdische Identität nehmen können, dass also die Stimmen Einzelner die Realität beeinflussen können (und nicht nur die Realität die Stimmen dieser Einzelnen).¹⁹⁴

Mit einer starken Diasporastimme können Juden sich aus stereotypen Fremd- aber auch Selbstwahrnehmungen lösen:

Diaspora is a useful means to re-assess the idea of essential and absolute identity precisely because it is incompatible with that deterministic way of thinking.¹⁹⁵

Die amerikanischen Germanisten Leslie Morris und Jack Zipes äußern sich explizit zur Situation in Deutschland und behaupten, ähnlich wie Pinto, dass die oppositionelle Organisation jüdischer und deutscher Identität durch die ‚Negative Symbiose‘ nicht mehr haltbar ist:

The question of what constitutes “minority” experience has become increasingly complex and is no longer polarized between “German” and “Jew” but rather broadened to non-western “foreigners” living in Germany. [...]

It seems that Dan Diner’s declaration of a negative symbiosis between Germans and Jews that may have been true during the first 30 years following the Holocaust may no longer be true.¹⁹⁶

Der von Morris und Zipes beschriebene Wandel in der Wahrnehmung von Juden und Deutschen ist aber nicht ausschließlich auf die demographische Entwicklung in Deutschland zurückzuführen. Eine solche Einschätzung würde den aktiven Part, den einzelne jüdische Stimmen in diesem Wandel spielen und damit auch die Struktur von Diskursen ignorieren. Einwanderung gab es in der BRD schon lange vor 1989. Wesentlich ist die diskursive Wechselwirkung von Kontext und Bedeutung, auf die auch Pinto abzielt. Die Heterogenisierung der jüdischen Gemeinden in Deutschland trägt nämlich einerseits zu einer Aufweichung der Kategorien der ‚Negativen Symbiose‘ bei, z. B. durch viele jüdische Einwanderer aus Russland, deren jüdisches Selbstverständnis sich oft weniger oder gar nicht auf den Holocaust und eine Opferidentität konzentriert.¹⁹⁷ Andererseits bilden Autoren wie Biller in

194 Vgl. Diana Pinto, ‚The Third Pillar?‘; Diana Pinto, ‚Can one reconcile the Jewish World and Europe?‘, S. 30.

195 Paul Gilroy, ‚Diaspora and the Detours of Identity‘, S. 331.

196 Leslie Morris und Jack Zipes, ‚Preface: German and Jewish Obsession‘, in *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945–2000* (Basingstoke: Palgrave: Macmillan, 2002), S. VI–XVI (XII).

197 Siehe: Julia Bernstein, ‚„Richtig, lass uns den 9. Mai feiern! Wir haben doch den Krieg gewonnen!“‘.

ihren Texten nicht nur eine veränderte Realität ab, sie schreiben an dieser Realität auch mit und verändern sie so. Biller hinterfragt die von der ‚Negativen Symbiose‘ geprägten Rollen und reflektiert, welche Auswirkungen diese Rollen auf seine Selbst- und Fremdwahrnehmung als Jude, Schriftsteller und Mann haben, insbesondere in den Texten, in denen ich diese Reflexionen in den folgenden drei Kapiteln analysiere. Er versucht – scheinbar paradoxerweise –, sich mit seinen Texten von den Blicken der anderen zu lösen, die Deutungshoheit über sich zurückzugewinnen und neue Wahrnehmungen von jüdischer Identität in Deutschland als Bedeutungen zu etablieren. Paradox ist dies deshalb, weil er sich mit seinen oft autobiographischen und kontroversen Texten exponiert und gerade den Blicken und Urteilen der anderen aussetzt. Doch das Heraustreten als Einzelner, als Individuum, ist eine Emanzipation von der verallgemeinernden Perspektive der Mehrheit auf die deutschen Juden und trägt deshalb zur Heterogenisierung dieser Gruppe bei.

Beide Prozesse, die demographisch bedingte Heterogenisierung sowie das Umdenken einzelner Juden wie Biller, wirken positiv darauf ein, dass Juden in Deutschland ihre Existenz in Deutschland als eine positive Diasporaexistenz erleben und nicht (mehr) als Galut und sie ‚sichtbar‘ machen können.

Die ‚Sichtbarwerdung‘ als Einzelne und als Gemeinschaft sei Pinto nach auch ein Anliegen der anderen, bzw. sollte sie es sein. Gerade Europa als Staatengebilde könne von den Juden lernen:

Can Jews in Europe today come together to constitute a significant “third pole” for a postwar Jewish world mainly established in Israel and America? [...] [And, BAC] [c]an Jews in Europe today assert their active presence in a democratic continent coming to grips with pluralist and multicultural challenges? In brief, sixty years after World War II and the Shoah and at the dawn of the 21st century can one speak of or even imagine the contours of a new European Jewish identity, one which would be enriching and useful to Jews and non-Jews in Europe and around the world?

The answer in my opinion is “yes”, qualified by the proviso that identities take shape only if there are people who incarnate them, in this case Jews who feel equally at home in their Jewish and European roots. It is my belief that only now in the context of a democratic (or aspiring democratic) and reunited pan-European continent do we have the premises for such a new Jewish identity.¹⁹⁸

Tatsächlich hat Pinto ihre Forderungen knapp zehn Jahre später relativiert und das mit der weltweiten Zunahme an Segregation, Partikularismus und Nationalismus im Zuge der und sicherlich auch als Reaktion auf die Globalisierung begründet. Besonders der Zulauf zu den ultraorthodoxen Juden hat Pinto

198 Diana Pinto, ‚The Third Pillar?‘

kritisch gestimmt.¹⁹⁹ Und tatsächlich, in Berlin, das in der Sekundärliteratur gerne als eine Art Modellstadt für das neue, revitalisierte jüdische Leben in Deutschland angeführt wird, hat Chabad Lubawitsch, eine ultraorthodoxe, chassidische Richtung des Judentums, enormen Zulauf zu verzeichnen.²⁰⁰ Den Prenzlauer Berg, den angeblich weltoffenen und progressiven Vorzeigebezirk des wiedervereinigten Berlins, nennt Biller eine ‚national befreite Zone‘, um zu veranschaulichen, wie es wirklich um die multikulturelle Gesellschaft im neuen Deutschland bestellt ist.²⁰¹ Mit diesem Ausdruck spielt Biller auf die Terminologie der rechtsextremen NPD an, deren Anhänger damit ein Gebiet bezeichnen, das Gegner ihrer Ideologie vermeiden sollten. Ansprüche auf solche Gebiete finden sich vorwiegend im Osten Deutschlands, wo nur wenige Ausländer leben.²⁰² Mit dem Vergleich mit dem Prenzlauer Berg, einer beliebten Berliner Wohngegend bei jüngeren Akademikern und Kreativen, die sich als besonders weltoffen erleben, schockiert Biller absichtlich.²⁰³ Auf gewohnt überspitzte Art und Weise beanstandet er die demographische und ideologische Homogenität dieser Gegend und unterstellt, dass sich die betreffenden Deutschen dieser Homogenität nicht bewusst seien. Biller argumentiert außerdem, dass nationale Identität in Deutschland neuerdings ein Revival erlebe. Die Bejahung des eigenen Deutschseins sei nach 1945 aus Sicht der meisten Deutschen vielleicht hinter verschlossenen Türen vorstellbar gewesen, nicht aber als kollektiver Freudentaumel in aller Öffentlichkeit zelebriert worden.²⁰⁴ Als einen Höhepunkt dieses Wir-Gefühls und nationalistischen Diskurses identifiziert Biller die Fußball-WM 2006, die die

199 Siehe: Diana Pinto, ‚Who are Europe’s Jews Today? Negotiating Jewish Identity in an Asemitic Age‘ (Vortrag im Rahmen der Konferenz ‚Jewish Identities in Contemporary Europe‘, Institute of Germanic & Romance Studies, University of London, UK, 13.04.2011).

200 Siehe: Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*; Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner und Yitzhak Sternberg, *Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland. Eine empirische Studie im Auftrag des L.A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora*, (2010) <http://zwst.org/cms/documents/241/de_DE/PINCUS%20STUDIE%20DEUTSCH%20%20NOV%2016%202010.pdf> [zugegriffen am 28.03.2013] (S. 39, S. 109ff.).

201 Biller zitiert nach: Henning Sußebach, ‚Bionade-Biedermeier‘, *Die Zeit*, 46 (2007) <<http://www.zeit.de/2007/46/D18-PrenzlauerBerg-46>> [zugegriffen am 26.06.2013].

202 Siehe: Christoph Ruf und Olaf Sundermeyer, *In der NPD. Reisen in die National Befreite Zone* (München: Beck, 2009), S. 141.

203 Siehe: Henning Sußebach, ‚Bionade-Biedermeier‘.

204 Vgl. Maxim Biller, ‚Die Ossifizierung des Westens. Die deutsche deprimierende Republik‘, *FAZ.de*, 22.03.2009 <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/>

Deutschen ihren Nationalstolz wiederentdecken ließ und Biller dazu bewegte, öffentlich über seine mögliche Emigration nachzudenken.²⁰⁵ Biller umschreibt diesen Nationalstolz als ‚das langsame, alles vergiftende Verschwinden des Ich, des Individuums und seiner Schönheit aus dem gesellschaftlichen Diskurs‘.²⁰⁶ Er versteht dieses Verschwinden als das Anknüpfen an eine deutsche Tradition:

Der Einzelne, der in Deutschland nie besonders viel zählte, aber in der coolen BRD noch am meisten, was die zu jenem einmaligen deutschen Staat in der langen Geschichte der deutschen Staaten machte, zählt fast nichts mehr.²⁰⁷

Biller betont, dass dem Heraustreten als Einzelner eine politische und kollektive Dimension immanent ist und suggeriert, dass er, der für seine Egozentrik von seinen Kritikern immer wieder getadelt wird, diese Dimension adäquat berücksichtigt. Darin gebe ich ihm Recht. Mit seinem Individualismus verteidigt Biller eine politische Bastion von kollektivem Interesse.

Wie zuvor erwähnt, weist Sander Gilman darauf hin, dass je instabiler (und heterogener) die Umwelt sei, desto intensiver die Stereotypisierungen ausfielen.²⁰⁸ Stereotype und essentialistische Definitionen von Identität erschweren es erheblich, Zwischenbereiche bzw. komplexere Konzepte von Identität und Zugehörigkeit abzubilden, da sie vermeintlich eindeutige Kategorien des Eigenen und des Anderen reproduzieren und damit ein bestimmtes Machtgefälle rechtfertigen. ‚Difference in these conditions represents a threat; there is safety only in sameness‘, erklärt Gilroy die stabilisierende Funktion stereotyper, essentialistischer Definitionen von Identität.²⁰⁹ Stereotype und essentialistische Konzepte dienen denen, die sie gebrauchen, als Gegengewicht zu einer immer komplexer scheinenden Welt, wie sie etwa die politischen Ereignisse seit 1989 in Europa hervorgebracht haben.

Die dynamischen Identitäten von Diasporas befinden sich also in Opposition zu den stereotypen, essentialistischen und damit als statisch behaupteten Selbst- und Fremddefinitionen von Mehrheitsgesellschaften bzw. denen, die sich in deren Zentrum wähen. Es handelt sich um ein andauerndes Ringen um

die-ossifizierung-des-westens-deutsche-deprimierende-republik-1920987.html> [zugegriffen am 28.03.2013].

205 Siehe: Reinhard Mohr, ‚Das Ich-ich-ich-Magazin‘.

206 Maxim Biller, ‚Die Ossifizierung des Westens‘.

207 Ebd.

208 ‚[Stereotypes] are [...] part of our manner of dealing with the instabilities of our perception of the world.‘ Sander L. Gilman, *Inscribing the Other* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1991), S. 12.

209 Paul Gilroy, ‚Diaspora and the Detours of Identity‘, S. 313.

Definitionen bzw. um die Vorherrschaft gültiger Kategorien von Identität, wie es sich mit Gilmans Modell des ‚Frontier‘ veranschaulichen lässt.²¹⁰

Mit dem Begriff des ‚Frontier‘ stellt Gilman ein Verständnis von Diaspora zur Verfügung, das die traditionelle Vorstellung von Diaspora als von einem örtlichen oder zeitlichen Zentrum (respektive Israel und der Holocaust) entfernt und somit peripher zu überwinden versucht.²¹¹ Es komme ‚ohne den Bezug auf eine imaginierte „Heimat“ aus und verweise lediglich auf sich selbst.²¹²

Da mit diesem Begriff auch keine Vorstellung von Eingrenzung verbunden ist, lässt er sich relativ offen sowohl auf reale als auch bloß vorgestellte Existenzmodi beziehen, die jeweils die Identität des Individuums bestimmen.²¹³

Der Begriff ‚Frontier‘ verweist auf den Kontext der historischen, umkämpften Besiedlung des mittleren Westens der USA und meint den Grenzbereich, in dem Kulturen aufeinander treffen und in dem (noch) keine Privilegierung oder Vorherrschaft bestimmter Meinungen, Bedeutungen oder Definitionen besteht. Stattdessen herrsche im ‚Frontier‘ eine ‚Vielfalt der Stimmen‘ anhand derer Individuen und Gruppen ihr Selbstverständnis ausbildeten.²¹⁴

Die Beziehungen am ‚Frontier‘ sind [...] gekennzeichnet durch die Überschreitung einer wie immer verorteten Linie, was jeweils gleichzeitig einen Vorstoß ins Andere und eine Übersetzung ins Eigene bedeutet.²¹⁵

Ich behaupte, dass Biller seine Versionen jüdischer und deutscher Identität bzw. seine eigene deutsch-jüdische Identität an diesem ‚Frontier‘ situiert, gestaltet und verhandelt, und zwar in und mit seinen Texten.

2.4 Vorführen, Demaskieren, Handeln: Billers Erzählstrategien

David Brenner hat sich auf den britischen Soziologen Stuart Hall bezogen und behauptet, dass die Populärkultur eine Plattform für Kämpfe und Verhandlungen ‚for and against a culture of the powerful‘ sei.²¹⁶ Innerhalb der Populärkultur schmiedeten Schriftsteller Identitäten, die über vermeintlich

210 Siehe: Sander L. Gilman, ‚Introduction: The Frontier as a Model for Jewish History‘.

211 Siehe: ebd.

212 Andrea Reiter, *Die Exterritorialität des Denkens*, S. 173.

213 Ebd.

214 Ebd.

215 Ebd., S. 174.

216 David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 202.

bestimmende und damit einschränkende Aspekte, wie Schichtenzugehörigkeit, Gender und Nationalität, hinausgehen.²¹⁷ Die eigenen Texte können Autoren als Verhandlungsorte dienen, in denen nicht nur ihre Selbstwahrnehmung zur Geltung kommt und Gültigkeit beansprucht, sondern in denen sie außerdem die Künstlichkeit der vorherrschenden Kategorien von Identität problematisieren.

In seinen frühen, überwiegend journalistischen Texten, wie etwa in *Die Tempojahre* (1991) oder in seiner Kolumne für *Tempo*, hat Biller noch überwiegend mit der literarischen Macht der Wut ‚zur Öffnung des verstellten Wahrnehmungsfeldes und der Erschließung neuer Denkräume jenseits der geschlossenen Kammern der Erinnerung‘ operiert und gegen einseitige Vorstellungen von Juden und Deutschen rebelliert.²¹⁸ Mit dieser oppositionellen Attitüde hat Biller allerdings auch bestehende Positionen des Diskurses über jüdische und deutsche Identität reproduziert. Denn das bloße Widersprechen bringt das Widersprochene automatisch wieder mit hervor:

The norms which form the matter of recitation “taken not as commands to be obeyed, but as imperatives to be ‘cited’, twisted, queered, brought into relief as [...] imperatives” are not necessarily “subverted in the process” [...]. They may simply be re-idealized.²¹⁹

Biller hat deshalb von dieser Art zu schreiben weitestgehend Abstand genommen. In seinen Prosatexten spielt er stattdessen mit stereotypen Kategorien von jüdischer und deutscher Identität und destabilisiert sie. Der deutsche Germanist Norbert Eke erklärt, dass Biller

das Feld der reinlichen Scheidungen in (deutsche) Täter und (jüdische) Opfer [...] und damit die entlastenden Mythisierungen des Bösen (und seines Gegenstücks: des „reinen“ Opfers) [räumt, BAC].²²⁰

Wie Biller mit der ‚Negativen Symbiose‘ umgeht, hat sich also im Laufe seiner Karriere gewandelt. Er reflektiert nicht mehr nur kritisch, wie die stereotypen Kategorien von jüdischer und deutscher Identität das Zusammenleben von Juden und Deutschen vorbestimmen und dominieren; er führt die diskursive Kreation von Identität (erzählerisch) vor und stellt die Gültigkeit der von der ‚Negativen Symbiose‘ beeinflussten Kategorien jüdisch und deutsch in Frage, indem er deren

217 Vgl. ebd., S. 203.

218 Norbert Otto Eke, „Was wollen Sie? Die Absolution?“ Opfer- und Täterprojektionen bei Maxim Biller, in *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, hrsg. v. Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke, S. 91; siehe: Maxim Biller, *Die Tempojahre* (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991).

219 Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, S. 205.

220 Norbert Otto Eke, „Was wollen Sie? Die Absolution?“, S. 91.

stereotypen Charakter so überspitzt und gleichzeitig widersprüchlich darstellt, dass den Lesern keine bzw. keine simplen Identifikationsmöglichkeiten mit den Figuren bleiben.²²¹ Das bedeutet, dass Biller die Subjektpositionen des Diskurses über jüdische und deutsche Identität nicht den Normen des Diskurses entsprechend reproduziert. Brenner schlußfolgert, Biller sei daran interessiert, auf diese Weise neue Identitäten zu artikulieren und einen Prozess der Identifikation aus seinen überlagernden Hemmungen zu lösen.²²²

[Biller's, BAC] fictions at various moments unsettle constraining norms of Germanness and Jewishness. In the process, they bring about a different type of destabilization. As performative writing that draws our attention to its own constructedness, Biller's fictions may yet be able to unsettle the post-Shoah narrative of dystopic cynicism that so extensively characterizes German-Jewish relations after 1945.²²³

Seine Argumentation stützt Brenner auf Butlers Theorie der Performativität und ihre Ideen zur Subversion von Identität.

In *Gender Trouble* (1990) erklärt Butler, wie die Restriktionen durch (weibliche und männliche) Identitätskategorien von Individuen überwunden werden können. Als Beispiel führt sie die Travestie an, bei der die vermeintlich essentiellen und stereotypen Merkmale des Anderen, sprich des anderen Geschlechts, von den Darstellenden so übertrieben ausgeübt werden, dass die Rezipienten des Travestieaktes die Künstlichkeit dieser Merkmale erkennen.²²⁴ Eine derartige Erschütterung bestehender Identitätskategorien führe bei den Rezipienten nicht nur zu einer Infragestellung der betreffenden Kategorien, sondern leite sie dazu an, Identität als feste Größe generell zu hinterfragen: ‚To be excessively excessive, to flaunt one's performance as performance, is to unmask all identity as drag.²²⁵ Butler versteht diese subversiven, performativen Akte als ein fehlerhaftes Wiederholen der Normen der Diskurse über (weibliche und männliche) Identität, das die angebliche Natürlichkeit, die jeweilige ‚Essenz‘, der Kategorien von Identität unterläuft:

Following Foucault, Butler asserts that since the subject is a complex product of repetitive normative practices, norms are vulnerable in the sense that any failure in repetition or strategic re-signification may reveal their contingent nature. These deviant repetitions affirm the possibility for other modes of identifying, thinking, and living in general. [...]

221 Siehe: ebd.

222 Vgl. David Brenner, ‚Consuming Identities‘, S. 209.

223 Ebd., S. 221.

224 Siehe: Judith Butler, *Gender Trouble*, S. 194ff.

225 Diana Fuss zitiert nach: Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, S. 202.

She locates the subversive effect of these repetitions in the displacement of norms, which challenges the stability and appearance of naturality of gender norms and identity.²²⁶

Erst indem ein Subjekt die Normen von Diskursen unterläuft, indem es eine fehlerhafte Wiederholung ausübt, tritt es als autonom Handelnder hervor, was Butler mit dem Begriff der Agency versteht.²²⁷ Agency ermächtigt das Subjekt, die vorherrschenden Kategorien von Identität anzufechten.²²⁸ Biller tritt in seinen Texten und durch seine Texte als Individuum („agent“) hervor und löst sich aus der Rolle des bloßen (Subjekt-)Positionsbesetzers, weil er nicht nur das sagt, was seine Leser, die wiederum eine vom Diskurs vorbestimmte Position einnehmen, wenn sie Biller lesen, von ihm erwarten. Sondern er lässt seine Leser über seine Texte stolpern und tritt so als Stimme hervor. Über seine subversiven Erzählstrategien kreierte er ein Ich, bzw. übt er dieses Ich aus. Das verstehe ich als Ich-Diskurs.

2.4.1 Hybridität

Billers frühe Erzählung ‚Verrat‘ (1990) ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie Biller die Normen von Identitätsdiskursen unterläuft.²²⁹ Sie wurde mehrfach in der Forschungsliteratur besprochen, z. B. von Todd Herzog und Sander Gilman.²³⁰ Ich wähle ‚Verrat‘ als Beispiel, da sich Billers Erzählstrategie hier besonders gut skizzieren lässt und sie die Erzählung ausmacht. In den Texten, die ich in den folgenden Kapiteln bespreche, kombiniert Biller das Unterlaufen von Identitätskategorien mit weiteren, noch komplexeren Erzählstrategien, weswegen sie einer genaueren Untersuchung bedürfen. Diese Strategien deute ich hier an, wenn ich, anders als Herzog und Gilman, auch untersuche, wie Biller die Künstlichkeit von Identität problematisiert, indem er bestimmte Stellen des Texts dem Bereich des Fiktionalen, respektive dem Mythischen, zuordnet. ‚Verrat‘ verstehe ich als eine Art modernes, deutsch-jüdisches Märchen über Identität.

In ‚Verrat‘ schildert ein auktorialer Erzähler, wie der Protagonist Hugo Niehouß, ein Hamburger Jüngling aus gutem Hause, erzogen in einem ‚seelenlos [...] selbstsicheren, hanseatischen Konfirmations- und Harris-Tweed-Glauben‘,

226 Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 24.

227 ‚[Agency is the, BAC] ability to act not within normative signifying practices.‘ Ebd., S. 23.

228 Siehe: ebd.

229 Maxim Biller, ‚Verrat‘.

230 Siehe: Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘, S. 13ff.; Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, S. 94ff.

der sich scheinbar aus einer Mischung von adoleszentem Geltungsdrang und deutschem Schuldkomplex ‚nach dem Abitur aus heiterem Himmel heraus [...] ein israelisches Kibbuznik-Käppi aufsetzte, um mit der *Aktion Sühnezeichen* auf nahöstliche Goodwill-Tour zu gehen‘, sich seiner verborgenen jüdischen Identität bewusst wird (V: 162). Eine homosexuelle Begegnung mit einem beschnittenen ‚breite[n], kurzbeinige[n] Pin-up-Germane[n] mit einem weißblonden, zarten Kindergesicht‘ (V: 161) bewertet der auktoriale Erzähler rückblickend als Auslöser für Hugos Bewusstwerdung:

Heute [...] dachte Hugo weniger an die spektakuläre Art der Entjungferung, die ihm damals widerfahren war. Statt dessen vergegenwärtigte er sich den heiligen Augenblick, als er [...] seinen arischen Romeo mit Blick auf dessen beschnittenes Glied fragte, ob er Jude sei; es hatte sich dabei, ohne Zweifel, um eine ganz vertrackte Form der Eigenprojektion gehandelt. Still erwiderte sein Liebhaber, er sei natürlich kein Jude, er habe sich nur vor einiger Zeit einem medizinischen Eingriff unterziehen müssen. [...] Er selbst [Hugo, BAC] hatte damals seine Vorhaut noch gehabt, und genau das war auch der Grund gewesen, wieso er sich plötzlich dem SS-Recken so unterlegen fühlte. (V: 161)

Bereits in der Retrospektive des Erzählers verbirgt sich Billers Ironie. Denn indem der Erzähler diese Begegnung rückblickend mit Hugos Jude-Werden verbindet, offenbart er, dass Hugos jüdische Identität auf einem ‚personal foundation myth of the recognition of Difference‘ basiert und als Mythos naturgemäß eine Mischung aus Fakt und Fiktion ist.²³¹ Auch ‚de[r] heilige[...] Anblick‘ des ‚arischen Romeo[s] [Hervorhebung BAC]‘ verdeutlicht die Verbindung zum Bereich des Mythisch-Religiösen bzw. zum Literarisch-Fiktionalen, die Biller hier bewusst eklektisch verwendet und miteinander verbindet. Er entnimmt diese Zeichen ihrem ursprünglichen Kontext und ordnet sie neu an. Diese Strategie spiegelt sich auch in Billers Spiel mit den Zeichen jüdischer und deutscher Identität. Er überzeichnet sowohl die deutschen Eigenschaften von Hugo als auch von seinem Sexualpartner. Während er Hugos Deutsch-Sein als Habitus beschreibt („Harris-Tweed-Glauben“), karikiert Biller Hugos Partner als Inbegriff äußerlicher, deutscher Merkmale bzw. dessen, was die Nationalsozialisten als solche definierten („weißblond[...]“, „arisch[...]“). Hugo kann die Zeichen seiner deutschen Identität ablegen und mit jüdischen ersetzen („Kibbuznik-Käppi“), während die seines Partners auf der Rassetheorie der Nationalsozialisten beruhen. Sie sind erstens (in Hugos Fall) abhängig von ihrer Ausübung und zweitens (im Fall seines Partners) von der Perspektive des Betrachters (des auktorialen Erzählers) und den Diskursen, die dieser

231 Jon Stratton, *Coming Out Jewish*, S. 74.

Betrachter mit dem Gegenüber assoziiert (Nationalsozialistische Rasseideologie). Zudem unterbricht Biller seine überspitzte Darstellung deutscher Körperlichkeit durch den Verweis auf das beschnittene Glied – seinerseits Zeichen (männlicher) jüdischer Körperlichkeit –, das hier wiederum keine jüdische Identität bezeichnet.²³² ‚Even circumcision [...] is reread as the mark of a *non-Jew*‘, beschreibt Herzog diese Begegnung.²³³ Tatsächlich stellt sich wenig später heraus, dass Niehouß‘ Mutter Jüdin ist, den Holocaust als Kind im Versteck überlebt hatte, nach dem Krieg zum Protestantismus konvertiert war und fortan ihre Vergangenheit als Jüdin geleugnet bzw. verschleiert und die protestantische Identität ihres deutschen Mannes angenommen hatte (V: 161f.). Niehouß Unbehagen nach seiner mythischen ‚Entjungferung‘ ergab also doch Sinn, suggeriert der Erzähler. Er bringt die fehlerhaften Zeichen jüdischer und deutscher Identität wieder in ihre vermeintlich natürliche Ordnung:

Es muß eine schon fast übermenschliche Intuition gewesen sein, die ihm in den beschnittenen deutschen Homosexuellen etwas von sich selbst wiedererkennen half. Der *Jude* war Niehouß gewesen, genauer gesagt, ein verfluchtes Maranen-Schwein, ein Unwissender, ein Krypto-Semit, ein doppelt und dreifach zugespinntes Original eben. (V: 161)

Auch in diesem Fall kontextualisiert der Erzähler Identität mit dem Bereich des Mythischen (‚übermenschliche Intuition‘). Zudem unterstreicht er mit dem Begriff ‚doppelt und dreifach zugespinntes Original‘ zwar einerseits die Vielschichtigkeit und Künstlichkeit von Hugos Deutsch-Sein (‚doppelt und dreifach zugespinn[t...]‘), unterstellt aber, dass dieser eben doch einen jüdischen Kern habe und deshalb ein ‚Original‘ sei. Die Originalität jedoch, die der Erzähler für Hugo beansprucht, entpuppt sich wieder nur als Farce, als ein Konglomerat stereotyper, jüdischer Positionen und Eigenschaften (ähnlich den deutschen, mit denen er aufgewachsen war), die Hugo beginnt auszuüben, nachdem sein Vater ihm die Geschichte der Mutter offenbart:

Es war, als habe das frische Wissen um die jüdische Herkunft plötzlich seine aschenasiatischen Enzyme und Gene in Bewegung gebracht: Hugos Denken und Fühlen begann sich zu wandeln. Prompt gab er bei den sonntäglichen Makkabi-Fußballspielen im Stadtpark den wehleidigsten und tollpatschigsten Jeschiwe-Bocher ab, den die Hamburger jüdische Jugend aufzuweisen hatte. Er spuckte auf das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, er fragte sich bei jedem Prominenten, ob er wohl Jude sei, und wurden in seiner Gegenwart die eindeutigen Namen von Isaac Bashevis Singer, Theodor Herzl oder

232 Siehe: Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘, S. 14.

233 Ebd.

Neil Diamond nur erwähnt, lief es ihm heiß über den Rücken. Und außerdem jiddelte Hugo „Yoram“ Niehouß schrecklich gern[.] [...] Hugos Rückkehr zu seinen Wurzeln vollzog sich rasend schnell und trug beinahe kabarettistische Züge. Und trotzdem: Es war viel dran an seiner neuen alten Persönlichkeit, da fand sich etwas tief Ehrliches und Empfundenes[.] (V: 164)

Hugos jüdischer Kern existiert nicht; er kann nur die Zeichen wiedergeben, die er als jüdisch gelernt hat, und auch das tut er fehlerhaft. Es ist eine Travestie (,kabarettistische Züge‘): ‚Yoram‘ z.B. wird in Israel ,als Hänselname für Dummköpfe‘ (V: 164) verwendet (*Webster's New World Hebrew Dictionary* definiert ‚Yoram‘ als ‚nickname for [a] young man [...] who is [...] too much of a "square"‘). Beschneiden ließ er sich ,unter Vollnarkose‘ (V: 163).²³⁴ Und das, was der Erzähler letztlich an Hugos neuem Jude-Sein positiv hervorhebt, entspricht wiederum stereotypen deutschen Merkmalen (,etwas tief Ehrliches und Empfundenes‘) – ein scheinbar tief verwurzeltens Deutsch-Sein, das Hugos fehlerhaftes Ausüben des Jude-Seins ironischerweise glaubhaft macht.²³⁵ Es bleiben kein Kern, keine Essenz von Identität und keine Verlässlichkeit der Kategorien von Identität zurück. ‚The symbols of Jewish identity are thus shown to be free-floating, not attached to any particular body or any essential nature‘, so Herzog.²³⁶ Zu ergänzen ist, dass das auch die Zeichen deutscher Identität in der Erzählung betrifft. Herzog hebt außerdem positiv hervor, dass Biller seinen Charakteren dadurch ,agency in their own self-construction‘ gebe und es umgehe, das Modell

234 *Webster's New World Hebrew Dictionary*, hrsg. v. Hayim Baltam (Hoboken: Wiley, 1992), S. 458.

235 Ich beziehe mich hier auf eine Analyse der nationalsozialistischen Propagandazeitschrift *Volk und Rasse*, die ich 2005 im Rahmen meines Linguistikstudiums an der Universität Fribourg (Schweiz) produziert habe. In dieser Analyse habe ich untersucht, wie die Begriffe ‚Juden‘ und ‚Deutsche‘ durch pseudowissenschaftliche, nationalsozialistische Propaganda semantisch manipuliert und so die Konzepte ‚Juden‘ und ‚Deutsche‘ der nationalsozialistischen Ideologie entsprechend hervorgebracht und bei den deutschen Lesern etabliert wurden. Gegenstand war eine Studie in *Volk und Rasse*, in der ein Lehrer die angeblichen Eigenschaften seiner jüdischen und deutschen Schüler beobachtete. Während er die positiv bewerteten Eigenschaften ‚Ehrlichkeit‘ und ‚Gefühlstiefe‘ wiederholt deutschen Kindern zuschrieb, charakterisierte er die jüdischen Kinder als ‚einzelgängerisch‘, ‚manipulativ‘ und ‚zynisch‘. Durch Studien und Publikationen wie diese wurden stereotype Kategorien jüdischer und deutscher Identität, wissenschaftlich bewiesen‘ und im Bewusstsein der deutschen Leser als ‚Wissen‘ verankert.

236 Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘, S. 14.

des Mischlings, das letztlich auch die Grundlage postkolonialer Definitionen hybrider Identität bilde, zu reproduzieren.²³⁷

In den rassistischen Diskursen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts wurde der Begriff ‚hybrid‘ synonym mit ‚Mischling‘ verwendet und war negativ konnotiert.²³⁸ Die als ‚Mischlinge‘ gedachten hybriden Identitäten galten als instabile und pathologische Charaktere, da das als bedrohlich bewertete Element des Fremden die hybriden Identitäten dominiere und unweigerlich hervorbreche.²³⁹ Die heutige Definition von Hybridität ist dagegen von der Verwendung des Begriffs innerhalb postkolonialer Forschung geprägt:

This traditional understanding of the “hybrid” as a biological construct differs considerably from the present resignification of “hybridity” in the field of post-colonial theory, where it connotes a cultural rather than a racial paradigm. In the latter case, hybridity and its “cultural interstices” are seen to challenge cultural, political, and gender-based hegemonies, thus opening up the possibility of resistance.²⁴⁰

Anders als Herzog verstehe ich Hybridität bei Biller mit Butler als eine fehlerhafte Wiederholung stereotyper, essentieller Kategorien, die die vermeintliche Natürlichkeit und Unveränderlichkeit dieser Kategorien unterbricht und sie so als Fiktionen demaskiert. Biller vereint das sich scheinbar Ausschließende und verzerrt so die Kategorien von jüdischer und deutscher Identität sowie die Normen der Diskurse über diese Identitäten.

Außerdem zeigt er die Möglichkeiten, die sich Hugo aus dieser Performativität ergeben: Er schließt ‚Verrat‘ mit einem Fazit ab, das die Mittel, die die Künstlichkeit der Kategorien zur Verfügung stellt, als Privileg betont und mit der ‚Negativen Symbiose‘ kontrastiert, deren historische Grundlage er kritisch beleuchtet. Hugo hat sein Jude-Sein für seine beruflichen Zwecke funktionalisiert (V: 165ff): ‚[Hugo, BAC] becomes a journalist, a “Jewish” profession.²⁴¹ Den Kontakt zu seiner Mutter Lea, der Person, die seine jüdische Identität tatsächlich bestimmt, hat er abgebrochen. Gilman argumentiert: ‚[Hugo, BAC] rejects his Jewishness in becoming a Jew, casting his Jewish survivor mother totally out of

237 Ebd., S. 13 und vgl. ebd., S. 3.

238 Siehe: ebd., S. 1f. und Sander L. Gilman, ‚Introduction: What are Stereotypes and Why Use Texts to Study them?‘, S. 30f.

239 Vgl. Todd Herzog, ‚Hybrids and „Mischlinge“‘, S. 1f.

240 Cathy Gelbin, ‚In Quest for a Unified Self: Race, Hybridity, and Identity in Elisabeth Langgässer’s „Der gang durch das ried“‘, *New German Critique*, 70 (1997), S. 141–160 (143).

241 Sander L. Gilman, *Jews in Today’s German Culture*, S. 96.

his life.²⁴² Die Ursachen dafür liegen in der ‚Negativen Symbiose‘. Lea sieht ihren Sohn zufällig aus der Ferne wieder, beschließt aber, sich nicht zu zeigen:

Nie würde er verstehen, was die Vernichtung war, er wurde in eine andere Zeit hineingeboren, und in dieser Zeit konnte man es sich leisten, ein frecher, selbstbewußter Jude zu sein – egal, ob man als solcher schon zur Welt kam oder es erst allmählich werden musste. (V: 169)

Anders als seine Mutter, die den Holocaust tatsächlich erlebte und für die die Kategorien jüdischer und deutscher Identität der ‚Negativen Symbiose‘ keine bloßen Rollen sind, mit denen sie sich vielleicht nicht identifizieren kann, kann Hugo es sich (im Deutschland der 1980er Jahre) erlauben, die Zeichen des Diskurses auch wirklich als Zeichen zu gebrauchen und seine Identität ‚nur‘ auszuüben anstatt unter ihrer Bedeutung und den Konsequenzen dieser Bedeutung zu leiden. Er ist frei für neue Positionen des Jude-Seins und das Spiel mit diesen Positionen. Diaspora, und nicht Galut, ist das Privileg einer neuen Generation deutscher Juden.

2.4.2 Fakt und Fiktion

Wie ich oben am Beispiel des Mythos veranschaulicht habe, übt Biller Hybridität nicht nur mit der fehlerhaften Wiederholung bestehender Positionen des Diskurses über jüdische und deutsche Identität aus, sondern auch auf der strukturellen Ebene seiner Texte, nämlich mit seinem Spiel mit Fakt und Fiktion, was bislang in der Forschung zu Biller zu kurz gekommen ist. Das liegt daran, dass er von seinen Rezipienten – nicht nur den deutschen – seltener als der kunstfertige Schriftsteller betrachtet wird, der er ist, sondern tatsächlich zumeist als ‚der Jude‘, d.h. auf seine Herkunft reduziert wird. Beide Perspektiven lassen sich jedoch verbinden.

Die britische Anglistin Laura Marcus versteht textuelle Grenzüberschreitungen, wie diejenige der Grenze zwischen Fakt und Fiktion, als eine Spiegelung politischer Positionen und bringt sie mit Hybridität in Verbindung:

[The] interweaving of identities is also an intertextuality and a crossing of boundaries. Cultural hybridity is now affirmed along with a breaking of traditional conceptions of “the law of genre”, bringing into the open the ways in which generic boundaries have also been racial boundaries[.]²⁴³

242 Ebd.

243 Laura Marcus, *Auto/biographical Discourses*, S. 292.

Biller missachtet bewusst Grenzen, die ihm die Genres, in denen er schreibt, auferlegen und reflektiert so auch seine Rolle als deutsch-jüdischer Schriftsteller. In vielen seiner Texte ist es z. B. nicht klar, wer von wem aus welcher Perspektive erzählt. Oft findet sich die Auflösung erst am Schluss und stellt sich dann doch wieder ‚nur‘ als Fiktion heraus. Biller stellt so die vermeintlich eindeutigen Identitäten und Perspektiven seiner Alter Egos, Protagonisten und Erzähler in Frage. Das gilt insbesondere für die Texte ‚Harlem Holocaust‘ (1990), ‚Finkelsteins Finger‘ (1994) und *Die Tochter* (2000).²⁴⁴ Der Protagonist von *Die Tochter* (2000), Motti, ist eine literarische Projektion des namenlosen Ich-Erzählers, der wiederum Parallelen zu Biller aufweist. Er ist ein aus Osteuropa stammender deutsch-jüdischer Autor (TO: 199). ‚Ich weiß, was Sie von mir denken. Aber Sie täuschen sich‘ (TO: 241), wendet Motti scheinbar gegen die Wahrnehmungen seines antisemitischen deutschen Umfelds ein. Gemeint sein könnte aber auch der Leser, der Bestandteil des Vexierspiels mit den Identitäten und Perspektiven der Erzähler und Figuren ist (Die großgeschriebene Anrede ‚Sie‘ deutet darauf hin.), indem Biller ihm die Ebenen des Texts erst nach und nach eröffnet. Auf diese Weise bleibt der Leser lange Zeit im Dunkeln darüber, dass es sich bei den stereotypen Einschätzungen und Schilderungen jüdischer und deutscher Identität aus Mottis Perspektive erstens um die Wahrnehmungen eines offenbar paranoiden, psychotischen Mannes handelt, der möglicherweise ein Kriegsverbrechen im ersten Libanonkrieg begangen hat, möglicherweise eine Deutsche geheiratet hat, die er nicht liebt, um Israel zu vergessen und möglicherweise seine Tochter missbraucht hat – oder sich das alles nur einbildet. Allem Anschein nach hat sich Mottis Ich in den Kategorien jüdischer und deutscher Identität buchstäblich aufgelöst. Und zweitens erfährt der Leser erst im Laufe des Romans, dass dieser Mann eine fiktive Projektionsfigur des Erzählers ist, der seine eigene Geschichte mit der Figur ‚Motti‘ verarbeitet, zu der ihn wiederum eine reale Person aus seinem Bekanntenkreis sowie mehrere Artikel, Bilder und Erlebnisse inspiriert haben. Biller selbst ähnelt diesem Ich-Erzähler nicht nur in mehreren biographischen Punkten. Er bezieht sich auch in seinem Nachfolgeroman *Esra* (2003) auf diesen Text und die Parallelen zu seiner eigenen Person:

Viele Leute haben gedacht, mein letzter Roman sei autobiografisch, doch das ist natürlich ein Irrtum. Daß ich selbst – so wie sein Held – eine Tochter habe, sagt gar nichts. (ES: 111)

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

Biller spielt mit den Ebenen und der Genrezugehörigkeit seiner Texte und stellt damit in Frage, ob Fakt und Fiktion sich überhaupt genau trennen lassen oder ob diese Trennung ein Ergebnis von Macht und Diskurs und den aus den Machtverhältnissen resultierenden Normen der Diskurse ist, die er mit seinen Texten unterläuft und restrukturiert. Er suggeriert außerdem, dass er selbst eine Kunstfigur sein könnte, die sich aus seinen fiktionalen Texten speist, oder – umgekehrt – dass seine Figuren es nicht sind und sich stattdessen aus Billers Leben speisen. Umso interessanter ist der Gerichtsprozess um *Esra* (2003). Denn in diesem Fall entschied das Bundesverfassungsgericht, dass die Identitäten, die Biller in seinem Text kreiert, faktisch sind, und zwar unabhängig von den Beteuerungen ihres Schöpfers Biller, dass sie es nicht seien, und unterband die weitere Verbreitung des Texts.²⁴⁵

2.4.3 Autobiographie

Ein besonderes Interesse, ihre Position und Schaffenspotential als Schriftsteller zu reflektieren sowie ihre Selbstwahrnehmung zu etablieren, haben Marcus nach Autoren, die sich an der Peripherie bzw. außerhalb der Diskurse der Mehrheit befinden, die also in besonderem Maße den gesellschaftlichen Machtverhältnissen ausgesetzt sind, nämlich Frauen und Diaspora-Autoren wie Biller. Sie seien in ihren Möglichkeiten zur Selbstrepräsentation eingeschränkt und stärker abhängig von den Blicken der anderen. Aus dieser Position ergibt sich eine erhöhte Notwendigkeit für das Erzählen des Selbst. Denn die Identität dieser Autoren, insbesondere in ihrer Komplexität, ist nicht die Norm und steht aus der Perspektive der Mehrheit in Frage.²⁴⁶ Die betroffenen Autoren sind Teile von Diskursen, die sie beschreiben anstatt dass sie selbst an diesen Diskursen mitschreiben. Und wenn sie doch an ihnen mitschreiben wollen, müssen sie dies in der Sprache der Mehrheit tun. Außerdem unterliegen sie der Gruppendynamik ‚ihrer‘ Minderheiten.

Die britische Literaturwissenschaftlerin Linda Anderson erklärt, dass es das einheitliche Subjekt, das Gegenstand vieler traditioneller Autobiographien des neunzehnten (und zwanzigsten) Jahrhunderts ist, nie wirklich gegeben habe. Die vermeintliche Einheitlichkeit des Individuums sei seit jeher ein ideologisches Konstrukt, ein Effekt von Diskurs und Macht, gewesen.²⁴⁷

245 Siehe: Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichtes Nr. 99/ 2007.

246 Vgl. Laura Marcus, *Auto/biographical Discourses*, S. 378ff.

247 Vgl. Linda Anderson, *Autobiography* (London: Routledge, 2001) S. 61.

[I]ndividual authors [...] elect to step outside the bounds of the autobiographical model “proper”, and [...] pursue practices of self-representation that self-consciously problematize the factuality/ sincerity of the self-reflexive narrative a(rtefa)ct, play with the fiction.²⁴⁸

Das Ich als solches muss also von diesen Autoren überhaupt erst hervorgebracht werden:

In the variant in which autobiography is seen as offering a solution and not just presenting a problem, the identity of autobiography is seen as a precondition or guarantor of a remedy for the fractured identity of modernity.²⁴⁹

Die Inhalte autobiographischen Schreibens seien daher ‚less as something to be disinterred or captured and more as something to be made‘ zu verstehen.²⁵⁰ Und das ist genau das, was Biller macht: Er erschafft (s)ein Ich. Gleichzeitig führt er mit diesem Ich vor, dass Identität immer auch künstlich ist.

Billers sogenanntes ‚Selbstporträt‘, *Der gebrauchte Jude* (2009), ist ein besonders gutes Beispiel hierfür. Biller signalisiert, dass es sich um ein Porträt handelt, also ein Kunstwerk. Gleichzeitig enthält der Text zahlreiche reale Ereignisse aus Billers Leben, deren Faktizität er dem Leser, z. B. durch exakte Orts- und Zeitangaben und durch die Nennung bekannter Persönlichkeiten, signalisiert. So enthält es etwa die Schilderung eines Treffens mit Billers Kollegen Henryk Broder in ‚einem polnischen Schnellrestaurant‘ (GJ: 115) in Tel Aviv. Biller beschreibt Broder, den er als junger Mann für dessen scharfe Analysen der deutschen Gesellschaft offenbar bewunderte, als verbittert, klein und gemein: ‚So einer war sicher zum Fürchten, dachte ich, aber auch ein bisschen zum Anhimmeln.‘ (GJ: 118) Von dem Gespräch enttäuscht bemerkt Biller:

Es war eine der idiotischsten Unterhaltungen, die ich je führen musste. Dieser kleine, bärige, herrische Mann war entweder schon böse auf die Welt gekommen – oder er war in Deutschland böse geworden. In Israel würde das auch nicht mehr besser werden. (GJ:119)

In seinem Artikel ‚Maxim und Modest‘ für das Magazin *Der Spiegel* von 2009 nimmt Broder zu dieser Begegnung, die angeblich auf Billers Wunsch in einem italienischen Restaurant stattfand, Stellung und schildert sie wiederum aus seiner Perspektive:

Unser Abendmahl kam mir wieder in den Sinn, nachdem ich Maxims neues Buch gelesen hatte, das jetzt erscheint: „Der gebrauchte Jude“. Es ist ein „Selbstporträt“, und

248 Alex Hughes, *Heterographies: Sexual Difference in French Autobiography* (Oxford: Berg, 1999), S. 3.

249 Laura Marcus, *Auto/biographical Discourses*, S. 7.

250 Ebd., S. 281.

wie bei jedem Selbstporträt entscheidet der Künstler, was der Zuschauer oder Leser zu sehen bekommt. In Billers Fall sind es Szenen aus seinem Leben. [...] In der Erinnerung von Maxim Biller hat sich die Geschichte, wie er sie erzählt, freilich ganz anders abgespielt. Wir waren nicht bei „Mamma Mia“ in Jerusalem, sondern in einem „polnischen Schnellrestaurant“ in Tel Aviv[...] Auch die Sätze, die Maxim mir in den Mund legt [...] sind frei erfunden. Aber das macht nichts, denn Maxim ist ein Literat, der in einer Welt lebt, die er sich selbst eingerichtet hat.²⁵¹

Biller hat seine Begegnung mit Broder offenbar literarisiert, um daran Aspekte seiner eigenen Selbstwahrnehmung zu veranschaulichen, zu erklären und zu verbreiten, insbesondere seine Abwendung vom Journalismus und sein Leben in der deutschen Diaspora (und nicht im Zentrum Israel). Natürlich muss man Broders Text mit Vorsicht lesen und darf ihn nicht als Richtigstellung bewerten. Vielmehr hat es den Anschein, dass auch Broder diese Begegnung abgeändert hat und ihre Schilderung dazu nutzt, wiederum seine Selbstwahrnehmung darzulegen. Beide Autoren streiten sich nämlich in ihren Texten darüber, wer der bessere Jude sei und formen ihre eigene Identität anhand ihrer Versionen des anderen. Der Leser darf also nicht den Fehler begehen, diese Art von Texten referentiell zu lesen. Er muss sie als das lesen, was sie sind: fiktionalisierte Versionen des Ichs und die darin enthaltenen Repräsentationen des Anderen.

2.4.4 Leser und Effekte

Wie oben angedeutet, spielt der Leser in Billers Erzählstrategien eine wichtige Rolle. Indem Biller seine Leser in ihrer Rezeptionshaltung erschüttert, provoziert er einen ‚uneasy reader‘.²⁵² Er will den Leser für seine neuen Positionen öffnen, indem er dessen gewohnte Wahrnehmung stört. Damit erinnert Biller an Brechts episches Theater. Brecht wollte mit gezielten Brüchen in der Illusionsbildung, den Verfremdungseffekten, einen kritischen Rezipienten erzeugen, der offen für die moralische Botschaft der Literatur (bzw. des Theaters) und fähig zu seiner eigenen Emanzipation ist.²⁵³ Biller reflektiert Brechts moralischen Anspruch an Literatur. In seinem Artikel ‚Feige das Land, schlapp die Literatur. Über die Schwierigkeiten beim Sagen der Wahrheit‘ aus dem Jahr 2000 führt er seine Verbindung zu Brecht genauer aus:

251 Henryk M. Broder, ‚Maxim und Modest‘, *Der Spiegel*, 40 (2009), S. 160–161(160).

252 Elizabeth H. Jones, *Spaces of Belonging. Home, Culture and Identity in 20th Century French Autobiography* (Amsterdam: Rodopi, 2007), S. 98.

253 Siehe hierzu: Laura Bradley, *Brecht and Political Theatre: The Mother on Stage* (Oxford: Oxford University Press, 2006), S. 3ff und Juliane Eckhardt, *Das epische Theater* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

Als ich anfang, darüber nachzudenken, in welcher Verfassung sich die Kunst und das Denken dieses Landes befinden und in welcher die Menschen – und wie wohl das eine das andere bedingt, wusste ich sofort, wie ein Artikel zu diesem Thema heißen müsste: „Die Schwierigkeiten beim Sagen der Wahrheit“. Kurz darauf stand ich mal wieder bei 2001 vor einem Stapel verbilligter Bücher, und obendrauf lag dieses orangefarbene Suhrkamp-Bändchen [...]. Ich klappte es auf, und gleich der erste Aufsatz, den ich noch im Laden zu lesen begann, hieß: *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*.²⁵⁴

Biller macht zwar im gleichen Artikel deutlich, dass er Brechts didaktischen Anspruch aufdringlich findet, identifiziert sich aber mit dessen kritischer Perspektive auf die Gesellschaft und dessen Wunsch, seine Leser für diese Perspektive zu öffnen.²⁵⁵ Denn so wie Brecht seine Rezipienten mithilfe des Verfremdungseffekts auf gesellschaftliche Missstände aufmerksam machen wollte, so bedient sich Biller subversiver Erzählstrategien, um den Erzählfluss und die Illusion zu brechen und dem Leser vor Augen zu führen, was er selbst absurd, ungerecht oder überholt findet. Er problematisiert auf diese Weise gesellschaftliche Zustände, genauer die diskursive Übereinkunft, dass es den Juden (und den Deutschen) der ‚Negativen Symbiose‘ gibt.²⁵⁶

Dass seine Leser Biller immer so folgen, wie er es möglicherweise beabsichtigt, ist allerdings nicht garantiert. Denn es gibt nichts, was einen parodischen oder fehlerhaften Akt notwendigerweise subversiv macht. ‚[I]t is the actual effect of the parodic act, which depends on the “context of reception.”²⁵⁷ Biller kann nicht vorhersehen, ob seine Texte den gewünschten Effekt, bzw. welchen Effekt sie genau, haben. Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass Billers kontroverse Texte von vielen Juden sehr kritisch gesehen und nicht etwa für ihren innovativen Ansatz gepriesen werden oder dass *Esra* (2003) eine gerichtliche Debatte über Kunstfreiheit und allgemeines Persönlichkeitsrecht auslöste und die eigentliche Thematik dabei in den Hintergrund rückte:

254 Maxim Biller, ‚Feige das Land, schlapp die Literatur‘; Biller meint Bertolt Brechts Text: Bertolt Brecht, ‚Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit‘, in *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, Bd. 20, hrsg. v. Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und Klaus-Detlef Müller (Berlin und Frankfurt a.M.: Aufbau und Suhrkamp, 1993), S. 74–89.

255 Siehe: Maxim Biller, ‚Feige das Land, schlapp die Literatur‘.

256 ‚Critical reflection upon past, present, or future practices is essential to the exploitation of the gaps within hegemonic norms that allow for potential transformation of social relations.‘ Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, S. 207.

257 Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 24.

[S]ubversive actions always signify in unexpected ways and with unexpected effects. It is simply impossible to plot the range or reach of all the forms of subversion emanating from specific discourses, acts, practices. [...] There is no way to outline all the possible effects of any action.²⁵⁸

Aus diesem Grund ist Biller je nach Perspektive des Betrachters Biller, der Jude, Biller, der Ausländer, das ‚Enfant Terrible‘, die ‚Nervensäge‘, der Kommunist, der Misogynist, ...²⁵⁹ Biller erzielt mit seinen Texte viele Effekte und viele Identitäten. Doch die meisten seiner Rezipienten versuchen immer wieder, Biller auf eine dieser ‚Lesarten‘ festzulegen anstatt das Gesamtkonstrukt ‚Biller‘ als solches anzuerkennen.

Kann der Individualist und Egozentriker Biller somit überhaupt aussagekräftig für kollektive (jüdische und deutsche) Identität sein? Spricht er nur für sich selbst oder bricht er mit seinem Individualismus und seiner Egozentrik auch eine Lanze für die Gruppe der deutschen Juden (und vielleicht auch für die Deutschen)? Da die Effekte subversiver Erzählstrategien nicht bestimmbar sind, ist es nicht unumstritten, ob es für die betreffenden Minderheiten überhaupt von Nutzen ist, bestehende Kategorien von Identität zu destabilisieren. Die französische Literaturwissenschaftlerin und Autorin Nicole Ward Jouve wendet ein: ‚You must have a self before you can afford to deconstruct it.‘²⁶⁰ Und die amerikanischen Komparatistinnen Bella Brodski und Celeste Schenck fragen sich (in Bezug auf experimentelle Autobiographien von Frauen, die die Einheit des Subjekts in Frage stellen):

Should an autobiography not be able to offer the woman reader a form of validation for herself, “the assurance and the consolation that she does exist in the world?”²⁶¹

Dieses Problem gilt nicht nur für Frauen, sondern auch für die deutschen Juden und die neue, deutsch-jüdische Diaspora. Sollten Autoren wie Biller die bei vielen Deutschen gängigen Bilder des Juden demontieren, bevor diese überhaupt verinnerlicht haben, dass es Juden in Deutschland gibt? Die britische Soziologin Liz Stanley bemerkt (bezogen auf Frauen):

That it was politically necessary to recognize the plurality of women’s lives rather than privilege through theory one [...] notion of Woman. [...] The differences of women’s

258 Moya Lloyd, ‚Performativity, Parody, Politics‘, S. 207.

259 Siehe z.B.: Jefferson Chase, ‚Shoah Business‘; Linda E. Feldman, ‚Cultural Displacement, Connection, and Disconnection in the Writing of Maxim Biller‘; Klaus Harpprecht, ‚Das Großmaul‘.

260 Nicole Ward Jouve zitiert nach: Linda Anderson, *Autobiography*, S. 88.

261 Bella Brodski und Celeste Schenck zitiert nach: ebd.

lives matter, not differences from an assumed exemplary male life, but rather differences from each other.²⁶²

Das kann und sollte auch einschließen ‚the difference of one woman within herself‘ [BAC]. Nicht nur die Pluralität und Heterogenität der eigenen Gruppe zu behaupten, sondern gerade auch Vielseitigkeit und Widersprüchlichkeit für sich selbst zu beanspruchen, ist ein Mittel, Komplexität zu rekonstruieren sowie Raum einzunehmen und somit die Leerstelle zu füllen, die der Mehrheitsdiskurs hinterlassen hat. Einige Deutsche haben vielleicht eine vage Vorstellung davon, dass es einen Unterschied zwischen orthodoxen und säkularen Juden gibt. Weniger aber ist das Verständnis für konflikthafte und widersprüchliche Selbstwahrnehmungen von Juden ausgebildet. In *Der gebrauchte Jude* berichtet Biller mit Begeisterung von seinem kanadischen Schwager, der nicht nur Jude, sondern auch Anarchist, orthodox und Philip-Roth-Verehrer ist. Er dagegen sei in Deutschland immer nur ‚der Jude‘.²⁶³ Also hat Biller es sich nicht nur zur Aufgabe gemacht, diese Widersprüche aufzuzeigen, sondern auch für sich zu behaupten. Er setzt damit keineswegs den Diskurs über jüdische Identität aufs Spiel; er macht daraus seinen eigenen Ich-Diskurs und bringt so neue, potentielle Subjektpositionen für deutsche Juden hervor. Die israelische Philosophin Miri Rozmarin bemerkt:

[O]ccasionally, actions not only have a subversive effect in relation to a distinct power formation. They may also blaze a path for the constitution of a woman agent, an agent that did not exist before. Moreover, in a rigid context, it suffices to speak your mind and be a woman, or create a new presence in discourse in order to actually construct new positions for being a woman, and thus inaugurate new relations between political effectiveness and being a woman.²⁶⁴

Billers subversive Erzählstrategien destabilisieren nicht nur die ‚Negative Symbiose‘ und ihre Kategorien von jüdischer und deutscher Identität; sie bringen Biller außerdem als Ich hervor, als eine jüdische Stimme, und zwar in einem Kontext, in dem es dieses Ich noch nicht gegeben hat. Ich finde deshalb Linda Andersons Perspektive passender als die Kritik von Nicole Ward Jouve, wenn sie Ellen Feders Argument zu Jacques Derrida anführt, dass ein großer Unterschied zwischen ‚the question of woman‘ und ‚women’s questions‘, ‚between woman as his subject and her own‘, bestehe.²⁶⁵ Darüber, dass er die deutsch-jüdische

262 Liz Stanley zitiert nach: ebd., S. 89.

263 Vgl. Maxim Biller, *Der gebrauchte Jude*, S. 20 und S. 65.

264 Miri Rozmarin, *Creating Oneself*, S. 36f.

265 Ellen Feder zitiert nach: Linda Anderson, *Autobiography*, S. 90.

Diaspora mit definiert, ist Biller sich im Klaren, wie er in einem Interview für das Magazin *Galore* von 2008 offenbart hat:

Über Raymond Carver stand neulich im New Yorker, dass er eine Welt erschaffen hat, von der wir nicht wussten, dass es sie gibt, ohne die wir nun aber nicht mehr sein können. Ich will mich nicht vergleichen, aber ein bisschen hoffe ich, dass in meinen Arbeiten auch ein ganz eigener Kosmos entstanden ist.²⁶⁶

Es ist nicht überraschend, dass Billers selbsterklärte Vorbilder, mit denen er sich – entgegen seiner Behauptung – vielfach vergleicht, in anderen Ländern (und auch zu anderen Zeiten) wirken (bzw. gewirkt haben). Biller ordnet sich selbst in einen internationalen Kontext ein und nimmt bewusst Abstand von der deutschen Nationalliteratur, zu der er nach eigener Einschätzung keinen Zugang erlangen kann und bislang tatsächlich nicht erlangt hat. Seine diasporische Identität ist eben auch eine transnationale. In Deutschland sei er momentan beispiellos, unterstellt Biller außerdem mit seiner Identifikation mit ausländischen Autoren bzw. Autoren vergangener Epochen. In allen diesen Texten scheint es also durch, Billers ‚Ego‘ – im wörtlichen und im übertragenen Sinn. Nicht umsonst heiße er Maxim, bemerkt sein Kollege Henryk (Modest) Broder giftig.²⁶⁷

266 Maxim Biller, ‚Ich langweile mich zu Tode in diesem Land‘.

267 Henryk M. Broder, ‚Maxim und Modest‘, S. 161.