

---

*Amir Engel*

## Über den Abgrund hinweg

*Barbara Honigmann, Gershom Scholem  
und die deutsch-jüdische Kultur nach der Shoah<sup>1</sup>*

---

Häufig wird angenommen, man sei dort »zu Hause«, wo man geboren wurde. Man könnte etwa sagen: »Hier! Hier bin ich zur Welt gekommen«, und mit diesen Worten wäre impliziert, dass man sich keinen vertrauteren, wertvolleren und intimeren Ort vorzustellen vermag. Dieser Ort wäre, anders ausgedrückt, der Ort, wo man hingehört. Der Ort, an dem man geboren wurde, ist jedoch willkürlich. Menschen wurden im Exil geboren oder auch neben Straßensperren. Tatsächlich hat kein Mensch Einfluss auf die Umstände der eigenen Geburt. Der eigene Geburtsort bedeutet also nur auf indirekte Weise Zugehörigkeit.

In Wirklichkeit bezeichnet nichts mehr Zugehörigkeit als ein Grab. Ein Grab ist ein fester Ort, auf den man zeigen und dabei feststellen kann: »Hier liegen mein Vater und seine Vorfahren begraben, und hier werde auch ich eines Tages begraben sein.« Es ist der Ort, den man häufig für sich selbst auswählen kann, wo das Menschliche schließlich eins mit der Erde wird. Diese grundlegende Einheit des Belebten und Unbelebten veranlasste etwa Giambattista Vico zu der Aussage, in früheren, primitiveren und prosaischeren Zeiten sei der Grabstein ein rechtliches Gebilde. »So zeigten schon durch die Gräber ihrer Bestatteten die Giganten die Herrschaft über ihrer Ländereien an; [...] Und zu Recht«, bemerkte Vico, »gebrauchten sie jene heroischen Redensarten: »wir sind Söhne dieser Erde«, »wir sind geboren aus diesen Eichen« [...]«<sup>2</sup> Somit gehört man nicht an den Ort, an dem man geboren wurde, sondern dorthin, wo man zur letzten Ruhe gebettet wird.

Manche Menschen besitzen mehr als nur einen Grabstein. Gershom Scholem ist einer von ihnen – eine merkwürdige Tatsache. Dem Anschein nach gehört Scholem, wenn er überhaupt irgendwohin gehört, nach Jerusalem. Das kommt am eindringlichsten darin zum Ausdruck, dass er Jerusalem in den Mittelpunkt seiner umfassendsten Selbstdarstellung stellte, seiner Autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*.<sup>3</sup> Bereits mit dem Titel und auf den ersten Seiten dieses Buchs, das unter all seinen Werken vermutlich am meisten Verbreitung gefunden hat, stellt Scholem klar, er habe seine Geburtsstadt zugunsten der Stadt Davids aufgegeben, in die er in Wirklichkeit gehöre. Die Autobiographie selbst erzählt – wie in einem Bildungsroman – die Geschichte eines jungen Mannes, der gegen die assimilierte – deutsch-jüdische – Umwelt seiner Jugend ankämpfte,

sie überwand und eine Heimat in Jerusalem fand. Scholem beschreibt die »jüdische Erweckung«, die er als junger Mann in Berlin erlebte, seine Suche nach einer authentischeren Existenz für Juden, seine zionistische Überzeugung und seine Auswanderung nach Palästina. Das Buch endet zu dem Zeitpunkt, als Scholem eine Dozentenstelle an der neu gegründeten Hebräischen Universität in Jerusalem erhielt, von der aus er, wie die Leser vermutlich wissen, später eine ungeheuer einflussreiche Karriere startete. Gershom Scholem starb 1982 und liegt auf dem Friedhof Sanhedria in Jerusalem neben seiner Frau Fania begraben.

Es scheint demnach, als gehöre Scholem tatsächlich nach Jerusalem, doch in Wirklichkeit hat er Berlin niemals ganz verlassen, so wie er auch zu keiner Zeit ganz zu einem Teil Zions wurde. Das ist nicht etwa meine These, sondern eine, die Barbara Honigmann auf subtile Weise in ihrer Kurzgeschichte *Doppeltes Grab* zur Geltung bringt. Darin beschreibt Honigmann die etwas banalen Umstände eines Besuchs Gershom Scholems und seiner Ehefrau Fania in Ostberlin, bei dem sie und ihr Ehemann Gastgeber waren. Sie erzählt von dem gemeinsamen Ausflug zum jüdischen Friedhof in Berlin-Weißensee, von Scholems herausforderndem, aber letztlich erfolgreichem Versuch, in der Schönhauser Allee eine schweinslederne Aktentasche zu kaufen, von einer Diskussion über das Schicksal der jüdischen Bibliotheken nach dem Krieg, die bei Honigmanns zu Hause stattfand, und von dem ungenießbaren, aber dennoch angenehmen Abendessen, das die vier zusammen im Interhotel »Berolina« einnahmen. Kurz nach diesem Besuch in Berlin starb Gershom Scholem im Alter von 84 Jahren in Jerusalem. Honigmann erzählt in ihrer Geschichte auch von seinem Tod und davon, dass sie – dieses Mal alleine – nach Berlin-Weißensee fuhr, um noch einmal den Grabstein der Scholem-Familie zu besuchen. In diesem Zusammenhang weist sie darauf hin, dass die Geschichte dieses besonderen Tages und des zweiten Besuchs auf dem jüdischen Friedhof rückblickend verfasst wurde, als sie bereits in Frankreich lebte.

Durch ihre Schilderung der für sich genommen unscheinbaren und alltäglichen Episoden weckt Honigmann in *Doppeltes Grab* bei ihren Lesern den Eindruck, dass diesen Ereignissen eine tiefere Bedeutung innewohnt. Der Besuch auf dem Friedhof, der Kauf der Aktentasche, die Gespräche bei Honigmanns zu Hause und im Restaurant des Hotels bringen die unterschiedlichen Dimensionen eines fast unlösbaren Konflikts zum Vorschein. Alles, was Scholem an diesem Tag unternimmt, lässt ihn als einen Menschen erscheinen, der zwischen den beiden Polen seiner Existenz – Berlin und Jerusalem – zerrissen ist. Entgegen allem, was man erwarten würde, schildert Honigmann Scholem als einen Emigranten, der in Wirklichkeit weder nach Berlin gehört, wo er geboren wurde und aufwuchs, noch nach Jerusalem, wo er sein weiteres Leben verbracht hat.

Wie oben erwähnt, stellt Scholem sich in seiner Autobiographie als Vorbild ei-

nes erneuerten Judentums dar, und in diesem Sinne wurde er oft verstanden.<sup>4</sup> Er war ein engagierter Zionist und ein stolzer Israeli, der als Forscher zur jüdischen Mystik an der Hebräischen Universität Berühmtheit erlangt hatte. Als Scholem im Dezember 1981, etwa vier Jahre nach der Publikation seiner Autobiographie, Berlin besuchte und Honigmann begegnete, war er ein selbsternannter »Jeruschalmi«, ein echter Bewohner Jerusalems. Nach Jerusalem war Scholem, wie er in *Von Berlin nach Jerusalem* berichtet, aus zionistischen Motiven schon im Jahre 1923, im Alter von 26 Jahren ausgewandert. Durch die unspektakuläre Art und Weise, in der Honigmann über diesen Wintertag in Berlin erzählt, wird erkennbar, dass Scholem immer noch dorthin gehört. Fast 60 Jahre nach seiner Auswanderung nach Jerusalem musste er, so deutet Honigmann an, noch immer ein Stück von Berlin bei sich haben, das von einem nur scheinbar willkürlichen Objekt verkörpert wird. »Scholem wollte sich eine schweinslederne Aktentasche kaufen«, teilt Honigmann mit, »so eine, wie er sie früher in Berlin immer gehabt hatte. In Jerusalem gibt es so etwas nicht, und er hatte diese Aktentasche damals so geliebt und sich später immer wieder eine gewünscht, aber nie mehr bekommen. Deshalb wollte er sich jetzt in Berlin eine kaufen.«<sup>5</sup> Die Spannung in Scholems Existenz findet ihren Ausdruck in der schweinsledernen Aktentasche, die dem Jerusalemer Leben fremd, aber immerhin ein Teil von Scholems Vergangenheit, ja sogar seiner Identität war.

Dennoch schildert Honigmann Scholem in ihrer Geschichte kaum als einen »Berliner«. Aus ihrer Sicht fallen die beiden Besucher aus Jerusalem in Berlin tatsächlich auf extreme Weise auf. »Gershom Scholem und Fania, seine Frau, hatten leichte Mäntel an«, berichtet sie in den ersten Zeilen der Geschichte etwas besorgt. Erstaunt fügt sie hinzu: »Scholem hätte eigentlich wissen müssen, wie kalt es im Dezember in Berlin ist.«<sup>6</sup> Beim Abendessen, das doch üppig und gesellig sein sollte, konnten Scholem und Fania nichts zu essen finden. »Sie lehnten es beide ab, Fleisch zu essen, sie lebten zwar nicht strikt koscher zu Hause, sagten sie, aber hier in Berlin wollten sie doch lieber kein Fleisch nehmen.«<sup>7</sup> Darüber hinaus benahmen sie sich in Honigmanns Augen fast wie frisch aus dem Orient angelangte Fremdlinge. »Scholem und Fania«, erzählt sie, »redeten laut und lachten laut, und ich spürte die missbilligenden Blicke von allen Seiten auf dieses ungenierte alte Paar.«<sup>8</sup> Zudem werden die zwei von der Verkäuferin im Laden, in dem sie die schweinslederne Aktentasche kaufen, dreimal zurechtgewiesen. Dies erlaubt den Schluss, dass Scholem zwar kein wirklicher »Jeruschalmi«, aber auch kein »Berliner« mehr war. Honigmanns Erzählung legt somit nahe, Scholem habe weder zu der einen noch zu der anderen Stadt gehört, sondern sei im Grunde heimatlos oder auf spannungsvolle Weise in beiden zu Hause gewesen.

Scholem, so Honigmann, besitze deshalb zwei Gräber – das Grabmal seiner Familie in Berlin und sein eigenes Grab in Jerusalem – und gehöre demnach an beide Orte zugleich. Honigmanns Erzählung wirft somit eine Reihe von Fragen

auf, und zwar in erster Linie mit Blick auf Gershom Scholem. Wie ist es möglich, sich Scholem – nach seinem so unzweideutig als unumkehrbar beschriebenen Weg von Berlin nach Jerusalem – als »Berliner« oder sogar als Deutschen vorzustellen? Und, vielleicht am interessantesten: Wie kann man Scholem, nach all dem, was er gegen den »Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs« geschrieben hat, als jemanden deuten, der sich zwischen deutscher und jüdischer Kultur bewegte?

Die Aussage aber, Scholem besitze ein doppeltes Grab, ergibt einen Sinn auch jenseits des Falles dieses einen Individuums. Scholem ist in diesem Zusammenhang mehr als eine bloße Privatperson, und zwar genau weil es sich bei Berlin und Jerusalem nicht einfach nur um zwei Städte handelt. Und in diesem Kontext repräsentiert Scholem lediglich eine grundsätzlichere Frage: Wie hat man sich das Verhältnis zwischen deutscher Kultur (verkörpert im Namen »Berlin«) und jüdischer Kultur (verkörpert im Namen »Jerusalem«) vorzustellen, nachdem das großartige Projekt der deutschen Juden von den Nazis zerstört worden ist? Die Frage, die Honigmanns Kurzgeschichte über die beiden Gräber nahelegt, lautet daher: Wie kann man ein »Gershom Scholem« sein? Oder: Wie kann man zugleich ein herausragender Vertreter und der schärfste Kritiker des deutschen Judentums sein?

Die Frage nach der Unmöglichkeit und nach der Unausweichlichkeit einer deutsch-jüdischen Symbiose, die sich nach der Shoah mit einer nie da gewesenem Dringlichkeit stellte, ist in Barbara Honigmanns Werk stets präsent. Honigmann – es ist wichtig darauf hinzuweisen – beteiligt sich damit an einer intensiven, aber relativ neuen Debatte um das jüdische Leben in Deutschland nach dem Krieg. Als Meilenstein in dieser Diskussion kann das 2012 von Michael Brenner herausgegebene Buch zur Nachkriegsgeschichte der Juden in Deutschland bezeichnet werden.<sup>9</sup> Gegenstand der Debatte sind aber nicht nur die geschichtlichen Aspekte des jüdischen Lebens, sondern – nicht minder wichtig – die kulturellen.<sup>10</sup> Mit der Geschichte über Gershom Scholem tritt Honigmann in den Diskurs ein: Ihre persönliche Stimme leistet hierzu einen wichtigen Beitrag.

*»Berlin« und »Jerusalem« – eine kritische Perspektive.* – Die Spannung zwischen der jüdischen und der deutschen kulturellen Überlieferung – oder zwischen »Berlin« und »Jerusalem« – hat nicht seit jeher bestanden. Vor der Shoah glaubten viele, beide Kulturen könnten nicht allein friedlich koexistieren, sondern einander auch wechselseitig fördern. Diese Überzeugung geht zumindest bis auf Moses Mendelssohn und sein Buch *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) zurück. Darin formulierte der Aufklärer mit Blick auf die Vereinbarkeit der Juden – als Juden – mit dem modernen Staat ein zweifaches Argument: In diesem Sinne trat Mendelssohn in seinem wichtigsten philosophischen Werk

zugleich für die Einzigartigkeit des Judentums und dessen Vereinbarkeit mit dem preußischen Staat ein und bestritt jegliche Spannung zwischen »Berlin« und »Jerusalem«. In der Tat, in vielerlei Hinsicht prägten Mendelssohn und seine Vision von *Jerusalem* die Geschichte der Juden in Deutschland, und tatsächlich ist diese Geschichte überwiegend eine Erfolgsgeschichte gewesen.<sup>11</sup>

Antisemitismus, Nationalsozialismus und die Shoah brachten selbstverständlich eine grundstürzende Veränderung mit sich. Das deutsche kulturelle Projekt, an dem viele Juden aktiv teilgenommen hatten, hielt dem Machtgefüge der Nazis nicht stand. An die Stelle einer kühnen Suche nach einer harmonischeren Synthese zwischen Humanismus und Religion sowie zwischen Judentum und deutscher Kultur trat eine »nationalsozialistische«, »reine« Kultur.<sup>12</sup> Der Nationalsozialismus wollte nicht allein die Sphäre des Politischen oder das Rechtssystem vollständig kontrollieren, sondern auch den kulturellen Raum, in dem so viele Individuen einen Weg zur persönlichen Freiheit und zur Freiheit des künstlerischen Ausdrucks gefunden hatten. Die Folgen sind bekannt. All jene, die auf Bildung setzten und glaubten, Bildung, Freundschaft und Schönheit würden die Oberhand gewinnen, wurden von denen, die bei der Verfolgung ihrer Ziele vor nichts zurückschreckten, gründlich besiegt. Das für die deutsch-jüdische Identität so zentrale Projekt der Bildung wurde selbst eines der vielen Opfer des Naziregimes.

Nicht ganz zufällig haben einige einen Teil der Verantwortung, wenn nicht die ganze Schuld für diese Niederlage den Besiegten angelastet. Intellektuelle, die ihre Zeit damit verbrachten, die Tiefen der menschlichen Seele zu ergründen, hätten es besser wissen müssen, doch das sei nicht der Fall gewesen. Sie hätten zudem besser gerüstet sein müssen, um sich zu schützen, aber auch das sei ihnen nicht gelungen. Jüdische Intellektuelle galten im Gegenteil als ganz besonders unwissend. Ihr Leben stand auf dem Spiel, und sie hätten erkennen müssen, wie gefährlich, real und kompromisslos die Bedrohung durch die Nazis war. Doch statt Alarm zu schlagen, zu kämpfen<sup>13</sup> oder zu fliehen, hätten sie ihr Vertrauen darauf gesetzt, dass im Reich der Kultur, im Deutschen Reich, nichts absolut Schreckliches geschehen könne.<sup>14</sup> Eine derartige Kritik stellt diese Individuen implizit als unerträglich naiv dar, so als hätten sie sich, bewaffnet mit einer Idee des Schönen und Wahren, in einen Faustkampf mit einer Motorradbande gestürzt. Demnach überrascht es kaum, dass sie vollständig besiegt wurden, und viele sahen sich deshalb genötigt, ihnen eine gewisse Mitverantwortung zuzuschreiben.

Die vielleicht kritischste Bewertung der deutsch-jüdischen Erfahrung nahm Gershom Scholem vor. In seinem berühmten offenen Brief aus dem Jahre 1964 mit dem Titel *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* schrieb er: »Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern.

Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden.«<sup>15</sup>

Die Deutschen, so Scholem, hätten niemals hören wollen, doch seine eigentliche Kritik wirft eine schwierige Frage auf, die auf die andere Seite dieses »Gesprächs« zielt. Haben die Juden nicht erkannt, dass sie nur ein Selbstgespräch führten? Scholem empfand zudem Verachtung für jene jüdischen Intellektuellen, die die Wahrheit über das deutsch-jüdische Verhältnis nicht sehen wollten. Sie machten sich, so Scholem, nicht nur der Ignoranz, sondern auch der Kollaboration schuldig. Er brachte seinen Standpunkt 1944 in einem Essay zur Sprache, den er im jährlichen literarischen Almanach der Zeitung *Ha'arev* veröffentlichte. In diesem Essay klagte Scholem die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums im neunzehnten Jahrhundert an, die als Sinnbild des deutsch-jüdischen Bildungsprojekts galt. Für Scholem waren diese Gelehrten »Geister«, die – »von ihrem Körper getrennt und entblöht« – in der Wüste umherirrten. Sie galten ihm als von der *Sitra Achra* [Satan] beeinflusst, erwiesen sich als kalt und monströs und dienten, schlimmer noch, als Liquidatoren des jüdischen Geistes. Sie seien Riesen, »die aus nur ihnen bekannten Gründen, sich selbst zu Totengräbern, Einbalsamierern und sogar Leichenredner gemacht haben, die sich als Zwerge verkleiden, die Gräser auf den Feldern der Vergangenheit sammeln und sie trocknen, auf daß keine Lebensessenz in ihnen bleibe, und die sie in etwas legen, von dem zweifelhaft ist, ob es ein Buch oder ein Grab ist.«<sup>16</sup> Scholem zufolge waren beide Seiten des gefeierten deutsch-jüdischen Gesprächs, ungeachtet aller Unterschiede zwischen ihnen, gleichermaßen taub und von Blindheit geschlagen.

Scholems Beobachtungen waren historischer Natur. Das deutsch-jüdische Projekt, so urteilte er, hatte niemals stattgefunden, und diejenigen, die glaubten, sie seien Teil davon, hatten in Wirklichkeit zu ihrer eigenen Vernichtung beigetragen. In diesem Zusammenhang sagte er nichts über ein zukünftiges Gesprächspotenzial, doch er brachte seine Auffassung mit solcher Heftigkeit zur Geltung, dass er wohl kaum daran geglaubt haben dürfte, es werde sich irgendetwas ändern. Mit anderen Worten: Es ist kaum denkbar, dass Scholem auch nur im Entferntesten glaubte, nach all dem Geschehenen, nach so viel Mord und Zerstörung, könne nun auf einmal ein echtes deutsch-jüdisches Gespräch stattfinden, nachdem es vor dem Krieg ein reines Fantasiegebilde gewesen war.

*Der Fall Barbara Honigmanns.* – Die Frage, wie es möglich sei, ein »Gershom Scholem« zu sein, könnte man genauso gut auch an Honigmann selbst richten. Ihre persönliche Geschichte erscheint als Ausnahme. Sie wurde 1949 in Berlin als Kind jüdischer Eltern geboren, die den Kontinent rechtzeitig verlassen und während des Krieges in London gelebt hatten, nach dessen Ende aber in die russische Zone Deutschlands zurückkehrten, um am sozialistischen Projekt

mitzuwirken. Honigmann wuchs in Deutschland auf und schreibt bis zum heutigen Tage auf Deutsch. In ihren Schriften setzt sie sich mit den Komplexitäten jüdischen Lebens in Deutschland nach der Katastrophe auseinander. Auf diese Weise trägt sie nicht allein den Ereignissen der Shoah Rechnung, sondern auch der Kritik des Projekts, der Vorstellung und der Lebensweise eines deutschen Judentums.

In ihren stark autobiographischen Erzählungen stellt sich Honigmann in erster Linie als Jüdin dar. Dennoch vermag sie der Last ihres Erbes nicht zu entkommen. »Es klingt paradox«, schreibt sie in ihrer Erzählung *Selbstporträt als Jüdin*, »aber ich bin eine deutsche Schriftstellerin, obwohl ich mich nicht als Deutsche fühle und nun auch schon seit Jahren nicht mehr in Deutschland lebe. [...] Ich schreibe nicht nur auf deutsch, sondern die Literatur, die mich geformt und gebildet hat, ist die deutsche Literatur, und ich beziehe mich auf sie, in allem was ich schreibe, auf Goethe, auf Kleist, auf Grimms Märchen und auf die deutsche Romantik, und ich weiß sehr wohl, daß die Herren Verfasser wohl alle mehr oder weniger Antisemiten waren, aber das macht nichts.«<sup>17</sup>

Honigmann, eine Jüdin, ist zugleich auch eine deutsche Schriftstellerin – so stellt sie sich selbst dar. Sie ist zudem eine Nachfahrin des deutsch-jüdischen Projekts, das in ihrer Familie bis auf die Frühzeit der Emanzipation zurückgeht. Ihr Vater Georg Honigmann war ein Kommunist, der mit ganzem Herzen an die Grundsätze der Aufklärung glaubte. »Dies war sein Credo«, zitiert Honigmann ihren Vater: »Ich bin ein Urenkel der Aufklärung, und ich habe an Vernunft und an die Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit geglaubt. Nicht die Juden von Schtetel waren »unsere Leut«, sondern die Männer der kommunistischen Idee waren es. Außerdem bin ich ein deutscher Jude, ein jüdischer Deutscher, die wollten mich aus Deutschland weg haben, aber ich bin wiedergekommen, das gibt mir Genugtuung. Ich gehöre hierher, auch wenn es mir hier kühl und leer ums Herz ist.«<sup>18</sup> Georg Honigmann war nach eigener Aussage ein treues Mitglied des deutschen Staates, ein gläubiger Anhänger der Grundsätze der Aufklärung und ein Jude.

Barbara Honigmanns Großvater, Georg Gabriel Honigmann, war ebenfalls ein Glied in der Kette des deutschen Judentums. Er suchte einen Weg, der ihn zur Integration in die allgemeine Gesellschaft führte, außerhalb der Grenzen des Judentums. Anstatt dem Emanzipationskampf widmete sich Georg Gabriel daher der Wissenschaft. »Er diente der Wissenschaft«, bemerkt Honigmann, »wenn auch, wie viele seiner jüdischen Kollegen, nicht unbedingt in ihren etablierten Zweigen im Zentrum, sondern in eher neueren Fächern am Rande, wie in seinem Falle der Homöopathie und der Medizingeschichte.«<sup>19</sup> Doch er gab sich nicht nur der Wissenschaft hin, sondern auch dem deutschen Staat. »Er brachte dem deutschen Vaterland seinen erstgeborenen Sohn Heinrich zum Opfer [...] Er fiel im September 1916 als Fähnrich im 5. Badischen Infanterieregiment Nr. 113.«<sup>20</sup> Auch Honigmanns Großvater war also ein Erzeugnis der

deutsch-jüdischen Synthese: In gewisser Hinsicht war er jüdisch, in anderer deutsch, doch vor allem widmete er sein Leben der Aufdeckung des erlösenden Potenzials der Wissenschaft und des modernen Staates.

Zu Barbara Honigmanns Vorfahren zählt auch ihr Urgroßvater, der im Alter von 14 Jahren mit Hilfe des Studiums der Bibelübersetzung Moses Mendelssohns Deutsch lernte. David Honigmann war Generalsekretär der schlesischen Eisenbahn, gehörte zu den Mitbegründern der jüdischen Reformbewegung und nahm als Aktivist an der Revolution von 1848 teil. Er war zudem ein Schriftsteller und Publizist, der Polemiken gegen den Antisemitismus und die Konservative Partei verfasste. Nicht zuletzt setzte er sich für eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Juden ein, die ihnen einen Zugang zur allgemeinen preußischen Gesellschaft eröffnen sollte. In seinem Nachruf steht: »Er starb als ein treuer Jude, ein guter Deutscher und lauterer Mensch.«<sup>21</sup> Eine angemessenere Formulierung als Beschreibung der deutsch-jüdischen Bestrebungen, um die es hier geht, lässt sich nur schwer vorstellen.

Honigmanns Vorfahren liegen in deutscher Erde begraben und gehören wohl oder übel dort hin. Und Honigmann selbst – gehört auch sie zu Deutschland? Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt dieser Überlegungen. Lässt sich nach der Shoah noch von der deutsch-jüdischen Idee reden, in der Honigmanns Familie so tief verwurzelt ist? Ihre Antwort fällt positiv aus, und selbst wenn diese Antwort recht vorsichtig klingt und vielfach Unbehagen verrät, sind ihre literarischen Bestrebungen der Versuch, inmitten von Ruinen etwas Neues aufzubauen. Ja, so Honigmann, es ist möglich, ein deutscher Jude oder eine deutsche Jüdin zu sein, und zwar im vollen Sinne dieses aufgeladenen Begriffs, selbst wenn man alles Geschehene in Betracht zieht.

In ihren Erzählungen denkt Honigmann direkt oder indirekt über all diese Dinge nach: den deutschen Massenmord an den Juden, die Kritik des Konzepts der Bildung, Scholems Bestreitung der Existenz eines deutsch-jüdischen Gesprächs, die Neigung ihrer Eltern, jede ernsthafte Diskussion über das Vergangene und Verlorene zu meiden, und die Angst der Deutschen, sich mit ihrer Vergangenheit auseinanderzusetzen. Mit anderen Worten: Sie ist sich der Schwierigkeiten völlig bewusst, bejaht aber dennoch das Ideal der Bildung und das ethisch-soziale Engagement ihrer Familie. Sie stammt nicht bloß aus einer deutsch-jüdischen Dynastie, sie ist zudem eine deutsch-jüdische Schriftstellerin, die in ihren Schriften die Frage nach der Möglichkeit einer deutsch-jüdischen Existenz in eine neue Zeit überführt, in die Gegenwart.

Honigmann setzt das deutsch-jüdische Projekt nicht dadurch fort, dass sie die gleichen Themen und Probleme behandelt, die vergangene Generationen beschäftigten, sondern indem sie sich aufs Schreiben verlegt. Wie ihr Vater und dessen Vorfahren wurde sie eine deutsch-jüdische Schriftstellerin, etwas, was sie sogar selbst überraschte. »Mein Urgroßvater, mein Großvater und mein



Vater hatten also schon deutsche Bücher verfasst, und ich stehe nun da und mache es ihnen nach, als ob nichts geschehen wäre.«<sup>22</sup> Tatsächlich ist Honigmanns Projekt dem ihren auf eigentümliche Weise ähnlich. Obgleich sie nicht über Politik, Wissenschaft, Gesellschaft oder Geschichte schreibt, bezieht sie im Akt des Schreibens doch eine politische, soziale oder historische Position. Ihr Schreiben ist ethisches Handeln in der Welt, und so wird aus dem bloßen Akt des Schreibens ein Versuch, neu zu errichten, was fast vollständig zerstört worden war.

Honigmann scheint sich darüber im Klaren zu sein, dass es sich bei ihrem Schreiben letztlich auch um einen ethischen und sozialen Akt handelt. Das lässt sich zum Beispiel aus ihren Reflexionen über den Titel ihres ersten Buchs, *Roman von einem Kinde*, ersehen. Sie wählte diesen Titel nach eigener Aussage auf etwas intuitive Weise, ohne seine Bedeutung voll zu erfassen. Rückschauend betrachtet bezeichne dieser Titel genau das Thema, um das es gehe, das Bedürfnis und Bestreben, neu zu beginnen, wie ein Kind. »Und«, so schreibt sie,

»wenn man sich endlich vor das weiße Papier setzt und langsam das Licht von der Finsternis zu scheiden und das Chaos zu ordnen beginnt, dann hat man auch beschlossen, den Anderen anzusprechen, so wie man früher, als man noch ein Kind war, manchmal auf ein anderes Kind zuing und fragte: Willst du mein Freund sein? Man muss sehr mutig sein, um so einen Antrag zu wagen, denn man fragte nicht bloß für eine kleine Freundschaft, für drei vier Tage, sondern für eine Ewige, die Feuer- und Wasserprobe überstehen sollte, und man wollte dem Anderen nun die ganze Wahrheit über sich sagen, sich offenbaren.«<sup>23</sup>

Das, worum es beim Akt des Schreibens im Kern geht, jenseits der im jeweiligen Text aufgeworfenen Fragen, ist das Thema der Freundschaft. Ist es noch denkbar, sich Fremden zu öffnen und ihnen die eigene, einzigartige Geschichte zu erzählen? Ist es möglich, anderen die Kette von Ereignissen, Gedanken und Reflexionen anzuvertrauen, die einen zu dem werden ließen, was man ist? Barbara Honigmann beschloss, zu schreiben, und beantwortete diese Fragen somit positiv. Man kann vertrauen. Als deutsch-jüdische Schriftstellerin sieht sie sich auch jenseits des eigenen, persönlichen Falls dazu gezwungen. Ihre Entscheidung, zu schreiben, bringt sie in Verbindung mit dem Kern und dem schmerzhaftesten Aspekt des deutsch-jüdischen Projekts der Aufklärung und Emanzipation.

Freundschaft war ein zentraler Wert des deutsch-jüdischen Ethos seit der jüdischen Emanzipation in Deutschland.<sup>24</sup> Es ist außerdem offensichtlich, weshalb viele Antisemiten informelle Begegnungen zwischen Juden und Nichtjuden zu verbieten bestrebt waren, denn diese hätten Freundschaften stiften und soziale Grenzen verringern können. Die Nürnberger Gesetze des Jahres 1935 gingen soweit, solche Verbote gesetzlich zu verankern. Auch der Mythos der jüdischen Rolle bei der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg und beim erniedrigenden Versailler Vertrag – die berüchtigte »Dolchstoßlegende« – gehört genau

in diese Thematik hinein. Juden, so hieß es, könnten die Last ihrer Geschichte nicht loswerden und deshalb auch keine loyalen Bürger des deutschen Staates sein. Das, so die Antisemiten, sei ihre Tragödie und die Tragödie jener, die sich von der wiederholten Freundschaftsbekundung überzeugen ließen und ihr glaubten.

Scholems polemische Bestreitung des »Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs« trifft den Kern genau dieser Thematik. Deutsche und Juden, behauptete er, hätten zu keiner Zeit ein offenes, freimütiges Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern, zwischen Freunden geführt. Ungeachtet dessen, was Juden gesagt und getan hätten, seien die Deutschen niemals bereit gewesen, zuzuhören. Sie hätten es abgelehnt, die Menschen hinter der Gesprächsbitte wahrzunehmen.

Aus historischer Perspektive ist die Tatsache, dass Barbara Honigmann ihr Werk als Zeichen der Freundschaft darbietet, bemerkenswert. Sie widerspricht nachdrücklich der antisemitischen Propaganda, der zufolge Juden keine Partner und Freunde sein könnten. Sie weist jedoch auch Scholems Tirade gegen die Deutschen zurück. Und sie weigert sich, eine der grundlegenden Prämissen des Zionismus zu akzeptieren, wonach Juden, ungeachtet dessen, was andere Nationen und Völker sagen, nur selbst Wahrer ihre eigenen Interessen sein können. Gegen Misstrauen und Illoyalität und trotz Antisemitismus und Krieg tritt Barbara Honigmann mit ihren Vorfahren für das deutsch-jüdische Projekt ein. Freundschaft ist denkbar, so macht sie geltend, indem sie den Stift ergreift und im Akt des Schreibens ihren Appell an den Anderen richtet.

Honigmanns Aufruf zur Freundschaft und zugunsten der deutsch-jüdischen Tradition ist nicht etwa zufällig oder ein Nebenprodukt ihrer Arbeit, sondern ein ganz bewusster Akt. Er ist offenkundig eine Fortsetzung des Kampfes, den ihre Familie bereits seit vier Generationen geführt hat. »Ich hatte mich doch ganz anders aufführen wollen als mein Urgroßvater, mein Großvater und mein Vater, und nun sah ich mich, genau wie sie, wieder auf den Anderen einreden, hoffend, gehört zu werden, vielleicht sogar verstanden, ihn anrufend; Sieh mich an! Hör mir zu, wenigstens fünf Minuten.«<sup>25</sup> Honigmanns Appell an den Anderen erklärt meines Erachtens ihren einfachen, unmittelbaren Schreibstil. Sie schreibe nur deshalb auf diese Weise, so sagt sie, um ihre möglichen Zuhörer nicht zu überfordern. »Wenn ich es recht bedenke, dann hängt die Kürze meiner Texte mit der Angst zusammen, daß man mir, wenn ich länger redete, gar nicht mehr zuhören würde.«<sup>26</sup> Ich würde jedoch behaupten, dass Freundschaft in einer Welt, die große Visionen und utopische Verheißungen aus dem Blick verloren hat, nur so und nicht anders sein kann: schlicht, freimütig und unmittelbar. Ihre einzige Hoffnung besteht darin, als etwas verstanden zu werden, das frei ist von komplizierten Deutungen und überflüssigen Spielen.

Das alles soll nicht heißen, dass Honigmanns Geste der Freundschaft naiv sei oder dass sie nichts aus der Vergangenheit gelernt habe. Obwohl sie sich entschieden hat, die Tradition ihres Vaters und ihrer früheren Vorfahren

fortzusetzen, ist sie sich doch des wesentlichen Unterschieds zwischen deren Projekt und ihrem eigenen Schreiben bewusst. Ihr Projekt ist nicht utopisch. Honigmann glaubt nicht daran, dass sich das Exil überwinden lässt. »Im Unterschied zu den Überzeugungen meines Urgroßvaters, meines Großvaters und mein Vaters, glaube ich nun nicht mehr daran, daß man, sozusagen wegen guter Führung, vorzeitig aus dem Exil entlassen werden kann.«<sup>27</sup> Und anders als die utopische kommunistische Vision ihres Vaters, die jegliches ethnische, religiöses oder gemeinschaftliches Zugehörigkeitsgefühl verneinte und das Nachdenken über eine Vergangenheit, die nicht länger bestand, verbot, schreibt Honigmann unmittelbar über ihre Erfahrung als deutsche Jüdin im Schatten der Shoah.

Honigmanns Schreiben ist zugleich eine Geste der Freundschaft und eine bewusste Erinnerung an die bestehenden Schwierigkeiten, Konflikte und Missverständnisse. Und obgleich sie sich als deutsche Schriftstellerin verstand, musste sie zunächst nach Frankreich ins Exil gehen, um zu schreiben. Erst im selbstgewählten französischen Exil begann sie zu schreiben, war also erst von dort aus imstande, ihre Hand über den Rhein nach Deutschland zu denen auszustrecken, die ihre Freunde hätten sein sollen und vielleicht noch werden könnten.

*Der Fall Gershom Scholems.* – Überraschend ist, dass Gershom Scholem Barbara Honigmann wahrscheinlich zugestimmt hätte. Auch er war ein deutsch-jüdischer Autor.<sup>28</sup> Er wurde nicht nur in Deutschland geboren und in deutscher Literatur, Philosophie und Wissenschaft ausgebildet,<sup>29</sup> auch er bot sein Werk den Deutschen als Geste der Freundschaft dar. Das mag jene überraschen, die seine heftige Polemik gegen den »Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs« kennen. Dennoch schrieb Scholem in seiner Einleitung zur ersten Auflage der deutschen Übersetzung seines opus magnum, *Major Trends in Jewish Mysticism*:

»Zwischen dem deutschen und jüdischen Volk ist in den Jahren der Katastrophe und Vernichtung ein Abgrund entstanden, über dessen im vollen Sinn des Wortes blutigen Ernst sich hinwegtäuschen zu wollen vergeblich wäre. Wenn dies Buch erst jetzt auf Deutsch erscheint, so hängt das mit diesem Stand der Dinge zusammen. Ob es wissenschaftlicher Erkenntnis und historischer Einsicht vergönnt sein mag, etwas für die Überbrückung dieses Abgrunds zu tun, ist schwer zu ermessen. Dennoch glaube ich, daß eine tiefgreifende Diskussion bedeutender Phänomene der jüdische Geschichte und Religion, wie sie in dem vorliegenden Buch versucht worden ist, auch gerade in dieser Situation von Wichtigkeit werden kann. Ein jüdischer Autor kann von sich aus gewiß nicht viel tun, um diese Situation zu ändern, aber er kann Materialien und Instrumente liefern, ja vielleicht auch Einsichten, die bei einer wieder möglich werdenden Aussprache belangvoll werden könnten.«<sup>30</sup>

1957 hatte Gershom Scholem also den Deutschen sein bedeutendstes wissenschaftliches Werk als Freundschaftsgeste dargeboten. Es war eine vorsichtige,

misstrauische und überlegte Geste. Man dürfe, so betont Scholem eindringlich, die Geschichte nicht vergessen oder sich über sie hinwegtäuschen, und ein dramatischer Wandel des Verhältnisses zwischen Juden und Deutschen sei nicht vorstellbar. Dennoch ist es unmöglich, Scholems einführende Bemerkung anders denn als Freundschaftsgeste zu deuten. Eine verantwortungsvolle und ehrliche Erörterung von Elementen der jüdischen Geschichte und Religion in deutscher Sprache könnte vielleicht eine neue Phase begründen, ein tragfähiges Gespräch in Gang setzen. Die Präsentation eines Buchs in deutscher Sprache an ein deutsches Publikum ist zugleich ein ethischer Akt, eine Geste des Vertrauens.

Mit seinem wichtigsten Buch handelte Scholem auf genau die gleiche Weise wie Honigmann beinahe fünfzig Jahre später. Er wandte sich an den Anderen und bat ihn um seine Freundschaft. Es war eine vorsichtige und doch unmissverständliche Bitte. Möglicherweise begründete genau das die Affinität zwischen Barbara Honigmann und Gershom Scholem. Die Wärme, die in Honigmanns Kurzgeschichte über den Besuch Scholems in Berlin an einem kalten Wintertag im Jahre 1981 zu spüren ist, könnte die Folge dieser impliziten Verwandtschaft der beiden sein. Honigmann und Scholem waren einander nie zuvor begegnet, und ihre Wege kreuzten sich auch danach nie wieder, doch in der Geschichte gehen sie wie alte Freunde miteinander um, die keinen Augenblick der Gemeinschaft des Anderen verpassen wollen.

Wie in Honigmanns Geschichte über ihren Urgroßvater, ihren Großvater, ihren Vater und sie selbst, so geht es auch in ihrer Geschichte über Gershom Scholem um das Unterfangen, mit der Geschichte der Familie in Berührung zu kommen. Die Erzählung befasst sich vor allem mit einem Besuch, den Gershom und Fania Scholem gemeinsam mit Barbara Honigmann und ihrem Mann dem jüdischen Friedhof Berlin-Weißensee abstatteten. »Da braucht man eine Axt, wenn man das Grab eines Vorfahren besuchen will, um sich einen Weg durch die angewachsene Zeit zu schlagen«,<sup>31</sup> sagt Scholem in Honigmanns Geschichte. Offenkundig vermag keine Axt die Zeit zu überwinden.<sup>32</sup> Im besten Falle kann man die Geschichte dessen erzählen, was warum und auf welche Weise geschehen ist, und so die Vergangenheit vergegenwärtigen. Genau das tut Scholem, wenn er in Honigmanns Geschichte neben dem Grab steht und redet. »Scholem erzählte von seinem Vater, von seiner Mutter, von seinen beiden Brüdern, dem, der Kommunist geworden und in Buchenwald umgebracht worden war, und Erich, der nach Australien ausgewandert war.«<sup>33</sup> Und genau das tut Honigmann, wenn sie über ihr Leben und ihre Familie schreibt.

Durch den Akt des Erzählens wird die Vergangenheit, wenn auch nur für den Augenblick, wieder Teil unseres Lebens. Durch das Geschichtenerzählen kann man sich anderen öffnen. Indem Scholem Honigmanns Einladung annahm und während dieses einen Wintertages in Ostberlin seine Geschichte preisgab, offenbarte er ihr, was uns möglicherweise bereits offenkundig erscheint – dass

auch er ein deutscher Jude war. Denn auch sein Werk ist von demselben Wunsch erfüllt, der ihres beseelt: ein stolzer Jude zu sein, ein deutscher Autor und Nachfahre der deutsch-jüdischen Tradition, auf diese Weise aber nach Frieden und Freundschaft zu streben und die Hoffnung auf Menschlichkeit am Leben zu erhalten. Aus diesem Grund gehört Gershom Scholem, wie Barbara Honigmann, nach Berlin und Jerusalem. Und deshalb könnte man – wie Barbara Honigmann in den letzten Zeilen ihrer Geschichte über Scholem – behaupten: »Die meisten Menschen haben nur ein Grab. Gershom Scholem hat zwei. Eines in Jerusalem und eines in Berlin.«<sup>34</sup>

#### Anmerkungen

---

- 1 Aus dem Englischen von Christian Wiese.
- 2 Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt und herausgegeben von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg 1990, Bd. II, 279.
- 3 Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem: Jugenderinnerung*, Erweiterte Fassung, Frankfurt/Main 1994. Zu Details der Editionsgeschichte der Autobiographie siehe das »Nachwort der Übersetzer« von Michael Brocke und Andrea Schatz (ebd., 239–244).
- 4 Siehe z.B. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York 1987, 1–37; David Biale, Gershom Scholem, *Kabbalah and Counter History*, Cambridge, MA 1979, 9–34.
- 5 Barbara Honigmann, *Doppeltes Grab*, in: dies, *Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen*, München 2001, 87–97, hier 91.
- 6 Ebd., 89.
- 7 Ebd., 95.
- 8 Ebd.
- 9 Michael Brenner, *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart: Politik, Kultur und Gesellschaft*, München 2012.
- 10 Monika Boll, Raphael Gross, »Ich staune, dass Sie in dieser Luft atmen können«: *jüdische Intellektuelle in Deutschland nach 1945*, Frankfurt/Main 2013; Ariane Huml, Monika Rappenecker (Hg.), *Jüdische Intellektuelle im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2003; Stephan Braese, *Die andere Erinnerung: jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*, Berlin 2001; Pól O'Dochartaigh (Hg.), *Jews in German literature since 1945: German-Jewish literature?*, Amsterdam–Atlanta, GA 2000; Leslie Morris, Jack Zipes (Hg.), *Unlikely History: The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945–2000*, New York u.a. 2002, 49–179.
- 11 Die erfolgreichste literarische Adaption dieser recht komplexen Geschichte ist das populäre Sachbuch von Amos Elon. Gerade die Tatsache, dass sich diese Geschichte für eine solche Adaption eignet, spricht dafür, dass es sich überwiegend um eine Erfolgsgeschichte handelte; vgl. Amos Elon, *Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche 1743–1933*, übersetzt von Matthias Fienbork, München 2003.
- 12 »As a ›total culture‹ [Nazism] would animate the basic nationalist prejudices of the people, overcome their feeling of isolation, and direct their creative drives into proper channels of race and soil.« Vgl. George Mosse, *Nazi Culture. Intellectual, Cultural, and Social Life in the Third Reich*, Madison, WI 2003, xxx.
- 13 Diesen Gedanken machte etwa Hannah Arendt in einigen ihrer Schriften der späten

- 1930er und frühen 1940er Jahre geltend; vgl. die Essays aus der Zeitschrift *Aufbau* und weitere Aufsätze in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York 2007, 46–185.
- 14 Als kritische und aufschlussreiche Auseinandersetzung mit dieser Tendenz vgl. Shulamit Volkov, *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge–New York 2006, besonders 1–32.
- 15 Gershom Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*, in: ders., *Judaica* 2, Frankfurt/Main 1995, 7–11, hier 7.
- 16 Gershom Scholem, *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*, in: ders., *Judaica* 6: *Wissenschaft vom Judentum*, hg. und übersetzt von Peter Schäfer, Frankfurt/Main 1997, 7–52, hier 26.
- 17 Barbara Honigmann, *Selbstporträt als Jüdin*, in: dies., *Damals, dann und danach*, München–Wien 2002, 11–18, hier 17f.
- 18 Ebd., 13f.
- 19 Barbara Honigmann, *Von meinem Urgroßvater, meinem Großvater, meinem Vater und von mir*, in: dies., *Damals, dann und danach*, 39–55, hier 42.
- 20 Ebd.
- 21 Ebd.
- 22 Ebd., 50.
- 23 Ebd., 49f.
- 24 Manfred Voigts, *Die deutsch-jüdische Symbiose: zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen 2006, 53–57; George Mosse, *Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum*, in: Reinhart Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, 169. Siehe auch Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland*, 30f.
- 25 Honigmann, *Von meinem Urgroßvater, meinem Großvater, meinem Vater und mir*, 45f.
- 26 Ebd., 47.
- 27 Ebd., 47.
- 28 Als neuere Interpretation des komplexen Verhältnisses Scholems zu den deutschen Intellektuellen und zu Deutschland nach der Shoah vgl. Noam Zadoff, *From Berlin to Jerusalem and Back: Gershom Scholem between Israel and Germany*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, Bd. 40, hg. von José Brunner, Göttingen 2012.
- 29 Scholems Tagebücher aus der Jugendzeit zeigen die Vielseitigkeit und Tiefe seines Wissens; deutlich wird auch, dass er mit deutscher Literatur vertraut war, und zwar lange bevor er sein Leben der jüdischen Geschichte widmete; vgl. Gershom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband: *1917–1923*, hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Frankfurt/Main 2000.
- 30 Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, viii.
- 31 Honigmann, *Doppeltes Grab*, 90.
- 32 In der Literatur gab es eine Reihe von Diskussionen über diesen stark aufgeladenen Satz, den Honigmann Scholem in den Mund legt; vgl. Jutta Gsoels-Lorensen, *Un Drame interdit d'accès: Remembrance and the Prohibited Past in Barbara Honigmann's Generational Texts*, in: *The German Quarterly*, 80 (2007), 369–390, hier 380; Karen Remmler, *En-Gendering Bodies of Memory. Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische*, in: Sander L. Gilman, Karen Remmler (Hg.), *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature since 1989*, New York 1994, 184–209, hier 192.
- 33 Honigmann, *Doppeltes Grab*, 90.
- 34 Ebd., 97.