



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Jüdische und andere Frauenbilder in Viola Roggenkamps Roman
,Familienleben‘ “**

Verfasserin

Martina Lanz

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt: Deutsche Philologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre an Eides statt, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt bzw. die wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei all jenen bedanken, die mich während der langen, chaotischen und manchmal schwermütigen Phase der Anfertigung meiner Diplomarbeit so kräftig unterstützt und motiviert haben.

An erster Stelle danke ich meinem Betreuer, Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Wynfrid Kriegleder, der mir in dem langen Prozess geduldig und tatkräftig weiter geholfen hat. Mithilfe seines Engagements konnte die vorliegende Arbeit gedeihen und sich von einer Idee zu einem ausgereiften Werk entwickeln.

Besonders bedanken möchte ich mich bei meiner Familie, insbesondere bei meinen Eltern, *Erika und Peter Weihs*, die mich während meines Studiums all die Jahre unterstützt haben und es mir ermöglicht haben, diese Zeit intensiv leben zu können.

Ein besonderer Dank gilt auch Frau Mag. *Heidemarie Fritz*, die mich moralisch unterstützt und motiviert hat sowie aufgefangen hat, wenn ich kein Licht am Ende des Tunnels sah.

Erwähnen und bedanken möchte ich mich weiters bei *Karin Geidl, Kathrin Niederdorfer* und *Angelika Pelzeder*, deren Freundschaft mich seit dem gemeinsamen Beginn des Studiums begleitet und unterstützt hat. Ebenso bedanke ich mich bei *Kerstin Pürzl* und *Astrid Scherr*, die mich regelmäßig motiviert und angefeuert haben, mir Mut zusprachen und immer wieder auf das Ziel hingewiesen haben.

Besonders bedanke ich mich auch bei *Tamara Zhuber*, die mich seit Kindertagen kennt und die vorliegende Arbeit mit Ehrgeiz Korrektur gelesen hat sowie *Marie-Luise Weidinger*, die ebenfalls ihren Einsatz beim Korrekturlesen gezeigt hat und die mich vor allem bei der Formatierung und diversen ‚word‘-technischen Fragen unterstützt hat.

Zu guter Letzt möchte ich auch meinen Arbeitskollegen des *BRG 14* Dank sagen, die mit mir mitgefiebert haben und mich immer wieder motivierten, wenn ich dachte, es geht nicht mehr weiter.

INHALTSVERZEICHNIS

<u>EINLEITUNG</u>	<u>1</u>
<u>1. VIOLA ROGGENKAMP</u>	<u>3</u>
<u>2. FORSCHUNGSSTAND</u>	<u>7</u>
2.1 EIN [JÜDISCHER] FAMILIENROMAN	9
2.2 MUTTER-TOCHTER-LITERATUR	16
<u>3. JÜDISCHE LITERATUR – EIN ÜBERBLICK IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM</u>	<u>22</u>
<u>4. JÜDISCHE FRAUEN ALS AUTORINNEN</u>	<u>28</u>
4.1 JÜDISCHE FRAUEN SCHREIBEN GESCHICHTE(N)	28
4.2 DIE „NEUE“ GENERATION DEUTSCH-JÜDISCHER AUTORINNEN IN EUROPA	30
<u>5. JUDENTUM UND FAMILIE</u>	<u>33</u>
5.1 FRAGE NACH JÜDISCHER IDENTITÄT	33
5.2 ROLLE DER FRAU	34
5.3 JÜDISCHE FAMILIENERZIEHUNG: ZWISCHEN LIBERALITÄT UND TRADITION	41
5.4 FRAU ALS MUTTER	45
5.4.1 DIE „JIDDISCHE MAMME“	46
<u>6. ERZÄHLSTRUKTUR „FAMILIENLEBEN“</u>	<u>48</u>
<u>7. DIE FRAU IN IHREN UNTERSCHIEDLICHEN ROLLEN BEI VIOLA ROGGENKAMP IN „FAMILIENLEBEN“</u>	<u>53</u>
7.1 DER GEGENSATZ VON MANN UND (JÜDISCHER) FRAU	54
7.2 DIE SCHWIERIGE BEZIEHUNG VON MUTTER UND TOCHTER	56
7.3 DIE JÜDISCHE MUTTER IN KONKURRENZ ZU DEN ANDEREN MÜTTERN	64

7.4 DIE MUTTER ALS WEIBLICHES WESEN	66
7.5 DER PLATZ DER FRAU IST IN DER KÜCHE	67
7.6 DIE JÜDISCHE VERGANGENHEIT IM HANDGEPÄCK DER MUTTER	68
7.7 DIE JÜDISCHE MUTTER, DIE KEINE JÜDIN SEIN WILL	71
7.8 DAS ERSCHEINUNGSBILD DER JÜDISCHEN FRAU IN AUSSEHEN UND VERHALTEN	73
7.9 TYPISCH JÜDISCH!	75
7.10 ANTISEMITISMUS ODER DAS SCHWEIGEN ÜBER DIE VERGANGENHEIT	78
 <u>8. SCHLUSSBETRACHTUNG</u>	 <u>80</u>
 <u>LITERATURNACHWEIS</u>	 <u>83</u>
 <u>ANHANG</u>	 <u>87</u>
 ABSTRACT	 87
CURRICULUM VITAE	89

Einleitung

Bei der hier vorliegenden Arbeit handelt es sich, ganz einfach gesagt, um die Analyse eines Romans einer deutsch-jüdischen Autorin nach 1945, also einer Autorin der zweiten Generation. Diese Autorinnen der sogenannten zweiten und dritten Generationen sind Nachkommen Überlebender des Holocaust, die ihre „Jüdischkeit“ literarisch zum Ausdruck bringen und auf eine neue, *befreitere* Art Geschichte(n) schreiben. Sie haben ihre Gegenwart im Blickfeld und die Geschichte, nämlich nicht nur die eigene, sondern die eines ganzen Volkes, immer im Hinterkopf.

Die Idee, sich im Rahmen der Diplomarbeit mit dem Thema der deutsch-jüdischen Literatur zu beschäftigen entstand schon recht bald im Laufe meines Studiums, da auch das Interesse am Judentum an sich schon länger bestand. Ausschlaggebend war mit Sicherheit ein Proseminar, das sich mit der Thematik der Täter-Opfer-Literatur beschäftigte. In diesem Zusammenhang lernte ich einige mir bis dahin unbekannte Autoren und Autorinnen kennen, wie beispielsweise Gila Lustiger. Im Zuge der Recherche zu Beginn meiner Diplomarbeit stieß ich dann auf den Roman ‚Familienleben‘ von Viola Roggenkamp. Wollte ich in einem ersten Arbeitsschritt noch diesen Roman anderen Romanen dieser Gattung, nämlich der Gattung des Familienromans im Kontext deutsch-jüdischer Erinnerung, gegenüberstellen, erkannte ich bald, dass dieser Text für sich allein betrachtet interessant genug ist, einer näheren Analyse unterzogen zu werden und es gerade im Bezug der Darstellung weiblicher Figuren interessante Aspekte zu betrachten gibt.

Die Arbeit gliedert sich in zwei theoretische Teile, die zum Roman hinführen beziehungsweise das Hintergrundwissen für die Analyse darstellen, und einen Hauptteil, der sich direkt mit der Analyse des Romans befasst.

Im ersten theoretischen Teil der Arbeit geht es darum, zu erfassen, welche Art von Roman wir hier vorliegen haben und um die Entwicklung dieser Gattung. Der Weg führt weiter zu dem weiten Feld der jüdischen Literatur. Es wird versucht einen kurzen Überblick zu bieten über Autoren, Themen und die historische Einordnung jüdischer Literatur. Vom allgemeineren Blick auf die jüdische Literatur verengt sich der Blickwinkel auf die schreibenden Frauen jüdischer Herkunft. Hier wird die Geschichte betrachtet, die Anfänge und Schwierigkeiten sowie der Bruch durch den

Nationalsozialismus und der Bogen bis zur Gegenwart gespannt – was hat sich verändert?

Der zweite theoretische Teil behandelt dann um das Thema der Frau im Kontext des Judentums. Ich versuche ein Bild zu zeichnen, wie die jüdische Frau von traditioneller Sichtweise her betrachtet wird, wie sich ihre tradierte Rolle verändert hat, welchen Klischees sie unterliegt und was – nach traditionellem Verständnis – ihre Aufgaben und Pflichten sind. Ein Schwerpunkt liegt auf der Betrachtung der Mutterrolle, da diesem Bild der jüdischen Frau ein großer Stellenwert zugrunde liegt.

Im Hauptteil der Arbeit geht es um die Analyse des Romans ‚Familienleben‘. In dessen Untersuchung geht es mir um die dargestellten Frauenfiguren, die von mir zu stereotypen Frauenbildern zusammengefasst wurden. Es lassen sich diverse Kategorien herauslesen, in denen „die Frau“ eine bestimmte Rolle erfüllt oder nicht erfüllt. Besonderes Augenmerk liegt auf ihrer Rolle als Mutter.

1. Viola Roggenkamp

Viola Roggenkamp ist eine Autorin deutsch-jüdischer Herkunft. Sie wurde 1948 in Hamburg geboren. Sie gilt als eine der renommiertesten feministischen Publizistinnen in Deutschland. Heute lebt sie als freie Autorin wieder in ihrer Geburtsstadt Hamburg.

Sie studierte Psychologie, Philosophie und Musik. Hauptsächlich beschäftigt sie sich in ihren Arbeiten mit den Themen Feminismus, Psychoanalyse und jüdisch-deutsche Zusammenhänge. Sie reiste und lebte mehrere Jahre in Ländern Asiens und in Israel.

Bis zum Jahr 2001 war sie über zwanzig Jahre als Journalistin der überregionalen Wochenzeitung ‚Die Zeit‘ im Einsatz und fünf Jahre, von 1999 bis 2004, als Kolumnistin der ‚taz‘ (‚die Tageszeitung‘) tätig. In ihren Artikeln in der *Zeit* schreibt sie Rezensionen und behandelt politische und gesellschaftliche Themen ebenso wie sie sich mit jüdischen Anliegen beschäftigt. Des Weiteren schreibt sie auch gelegentlich für die ‚Allgemeine Jüdische Wochenzeitung‘.

Ihr Debut als Autorin machte sie relativ spät mit ihrem Roman „Familienleben“, der im Frühjahr 2004 veröffentlicht wurde. Es folgte mit ‚Die Frau im Turm‘ im Jahr 2009 ein weiterer Roman, in dem sie die historische Figur der Gräfin Cosel betrachtet und den Weg zweier Frauen zum Judentum nachzeichnet. Im Mai 2011 ist ihr dritter Roman ‚Vater und Tochter‘ erschienen, der als Fortschreibung der Geschichte in ‚Familienleben‘ zu lesen sein wird. In diesem Roman wendet sie sich, soweit das aus den vorliegenden Daten erkennbar ist, dem Genre der Väterliteratur zu. War in ‚Familienleben‘ noch die Mutter-Tochter-Beziehung im Vordergrund, so wird es in ihrem neuen Werk voraussichtlich um die Vater-Tochter-Beziehung gehen. Die Idee für ihren ersten Roman ‚Familienleben‘ hat sie 30 Jahre für sich behalten.

Es ist schwierig, Informationen über die Autorin auf herkömmliche Weise, also außerhalb des Internets, zu bekommen. Sie taucht (noch) in keinen Nachschlagewerken auf. Zu den Quellen bezüglich der spärlichen privaten Informationen über Viola Roggenkamp, wie ihr persönlicher Hintergrund und ihre Einstellung zum Schreiben, weise ich darauf hin, dass es sich einerseits um die Onlinepräsenz der Autorin selbst unter www.viola-roggenkamp.de handelt und

andererseits um biographische Informationen der Zeitungen für die sie journalistisch tätig war, beispielsweise www.zeit.de, der Verlage, die ihre Werke publizieren wie der Arche Literatur Verlag sowie ein paar wenige Interviews, von denen ich jenes von Jana Hensel explizit erwähnen möchte, zu finden unter www.spiegel.de/spiegel/print/d-30458471.html. Selten sind Interviews mit Viola Roggenkamp mit privaten Informationen ihrerseits gefüllt.

Viola Roggenkamp hat 1994 die Übersetzung der von Bertha Pappenheim Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlichten, aber nicht allzu erfolgreichen Memoiren der Glückel von Hameln neu aufgelegt.

Glückel von Hameln, auch unter dem Namen *Glikl bas Juda Leib* bekannt, war eine deutsch-jüdische Kauffrau aus Hamburg im späten 17. / frühen 18. Jahrhundert. Bekanntheit erlangte sie durch ihre Memoiren. Sie schrieb im Zeitraum von 1691-1718 ihr Leben in westjiddischer Sprache in einem Umfang von sieben Bänden auf. Das machte sie zur ersten und auch bedeutendsten Autobiographin. Im Jahr 1896 wurden die Schriften vom Budapester Gelehrten David Kaufmann unter dem Titel *Sichrojnes maras Glikl Hamil* veröffentlicht. Dies stellte die Grundlage für die im Jahr 1910 veröffentlichte Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel „Die Memoiren der Glückel von Hameln“ durch Bertha Pappenheim dar.

Ihre eigene jüdische Herkunft hat Viola Roggenkamp jahrelang verschwiegen, sowohl vor den Menschen in ihrem (Arbeits-)Umfeld als auch in den Texten ihrer journalistischen Tätigkeit.

Für ihre Arbeit an dem Roman ‚Familienleben‘ wurde sie durch ein Stipendium der Stiftung „Zurückgeben“ unterstützt.¹

Häufig anzutreffen ist die Schriftstellerin bei Lesungen ihrer eigenen Werke zu Publikationszwecken oder zu themenspezifischen Veranstaltungen in ganz Deutschland.

Ihre Werke umfassen neben den, ab Mai 2011, drei Romanen auch Interviews mit bekannten und unbekannten jüdischen Frauen und Nachgeborenen zu Themen wie der jüdischen Mamme und/oder der Homosexualität jüdischer Frauen, die als

¹ „Zurückgeben“: <http://stiftung-zurueckgeben.de/gefrderteprojekte.html> [Stand: 4.6.2011]

Porträts und Erinnerungen zusammengefasst im Fischer Taschenbuch Verlag erschienen sind.

Bibliographischer Überblick (Auswahl)

Romane

- Mai **2011**: „Tochter und Vater“
- **2009**: „Die Frau im Turm“
- **2004**: „Familienleben“

Essays und Beiträge

- **2006**: „Tom, ich bin eine Gans“ Tony Buddenbrook – die Entwertung vitaler Weiblichkeit. In: Theater und Universität im Gespräch. Band 4. herausgegeben von Ortrud Gutjahr. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2006, S. 121-138.
- **2006**: Katia Mann – Eine Jüdin, die keine Jüdin sein wollte. In: Jüdischer Almanach: Frauen. herausgegeben von Gisela Dachs. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2006, S. 62-69.
- **2005**: Vorwort. In: Die Memoiren der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim. Weinheim/Basel: Beltz Verlag 2005, S. VII-XXV.

Sonstiges

- **2007**: Mein Bild von ihm – Lesbische Frauen erzählen von ihrem Vater. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2007.
- **2005**: Frau ohne Kind. Gespräche und Geschichten einer Tafelrunde. München: Piper Verlag 2005.
- **2005**: Erika Mann – eine jüdische Tochter. Über Erlesenes und Verleugnetes in der Frauen-Genealogie der Familie Mann-Pringsheim. Zürich: Arche Literatur-Verlag 2005. / Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2008.
- **2002**: Tu mir eine Liebe. Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer sprechen von ihrer Mutter. Mit einem Essay über nachgeborene Juden in

Deutschland und ihr Erbe. Berlin: Mosse Verlag / Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2005.

- **1996:** Von mir soll sie das haben? - Sieben Portraits von Müttern lesbischer Töchter. Berlin: Krug & Schadenberg 1996. / Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2006.

2. Forschungsstand

Begibt man sich in Bibliotheken, virtuell über Online-Kataloge oder oftmals in einem ersten Schritt ganz banal über *Google*² auf die Suche nach deutsch-jüdischen Autorinnen stößt man meist in erster Linie auf Analysen, Berichte, Werke und Biographien von und über Ilse Aichinger, Bertha Pappenheim, Rahel Varnhagen und Hannah Arendt.

Erweitert man die Suche durch den Begriff der *Gegenwart*, tauchen dann schnell Namen wie Barbara Honigmann, Gila Lustiger und Eva Menasse auf sowie neuerdings auch wieder Ruth Klüger, seit im Jahr 2008 im Rahmen der Aktion „*Eine Stadt. Ein Buch.*“³ in Wien 100 000 Exemplare ihres Romans *„weiter leben. Eine Jugend“* verschenkt wurden.

Um eine umfangreiche Bibliographie erstellen zu können, muss man sich schon etwas länger auf die Suche begeben und mitunter auch erfinderisch sein.

Woran liegt das? Dieses Ergebnis wirft für mich einige Fragen auf. Gibt es bei den Lesern kein Interesse daran, diese Art der Literatur zu erforschen? Wobei beachtet werden muss, dass wir hier noch gar nicht von einem bestimmten Genre gesprochen haben. Verschleiern zeitgenössische Autorinnen ihre Zugehörigkeit zum Judentum? Oder spielt es einfach keine Rolle? Womit sich die Frage aufdrängt, ob es denn für den Leser/die Leserin überhaupt von Bedeutung ist/sein kann/soll, welcher (religiösen) Kultur sich eine Autorin zugehörig fühlt. Ist es denn von Notwendigkeit, den kulturellen Hintergrund eines/r Autors/in zu kennen, wenn es sich bei dem Werk nicht unbedingt um einen Erfahrungsbericht handelt? Oder hat die Leserschaft schlichtweg genug von „Nachkriegsliteratur“? Das kann jedoch nicht der Fall sein, denn die Werke verkaufen sich gut – man vergleiche hier beispielsweise Eva Menasses Roman „Vienna“, der im Herbst 2005 aus den Bestseller-Listen in Deutschland und Österreich nicht wegzudenken war. Im April 2005 beispielsweise rangierte das Buch auf Platz 1 der "ORF-Bestenliste"⁴.

² www.google.com

³ www.einestadteinbuch.at/

⁴ ORF-Bestenliste online: <http://tv.orf.at/a.viso/53518/story>

Ich bin der Überzeugung, dass es im großen und ganzen für den/die Leser/in nicht wichtig ist, welchem kulturellen Background eine Autorin angehört, solange sie „unreligiöse“ Werke schreibt. Des Weiteren haben sich aber auch die Themen geändert. Jüdinnen der zweiten beziehungsweise mittlerweile dritten Generation haben den Nationalsozialismus und seine Folgen zwar nach wie vor in ihrer persönlichen Geschichte verankert, jedoch haben sie mittlerweile die Freiheit auch ohne die *Shoah* im Inhalt Geschichten zu erzählen. Sie sind nicht mehr unmittelbar betroffen.

Sucht man nun aber gezielt nach deutsch-jüdischen Autorinnen, die ihre eigene Geschichte inklusive dem Judentum, dem Nationalsozialismus und der *Shoah* zum Thema machen, bleibt es dennoch schwierig. Viele von ihnen sind in Vergessenheit geraten. Wer erinnert sich beispielsweise noch an Ronnith Neumann, Esther Dischereit oder Lea Fleischmann?

Natürlich gibt es – meist eher kleinere – Gruppierungen, Vereine, Institute, die sich auf jene Literatinnen spezialisiert haben, doch die Forschung findet sehr verdeckt und isoliert statt. Oftmals muss man kreativ sein bei der Suche und sich durch regional spezialisierte Forschungsprojekte durcharbeiten. Nur einige wenige Namen sind noch im Gedächtnis der Leserschaft verblieben, weitaus weniger sind nach wie vor populär, so beispielsweise, wie bereits erwähnt, Ruth Klüger. Ein klingender Name ist mit Sicherheit für viele die Kinderbuchautorin Mira Lobe, die jedoch die wenigsten wahrscheinlich als Jüdin sehen. Ein hervorragendes Projekt aus Köln hat vor ein paar Jahren gewisse Bekanntheit erreicht. Die sogenannte „*Germania Judaica*“ ist eine wissenschaftliche Spezialbibliothek zur Geschichte des deutschsprachigen Judentums ab der Frühen Neuzeit. Sie wurde bereits 1959 u.a. von Heinrich Böll gegründet. Heute besitzt sie mit etwa 80.000 Bänden zur Geschichte des deutschsprachigen Judentums die größte Sammlung auf diesem Gebiet in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa. Ihre Hauptsammelgebiete sind: Geschichte des deutschsprachigen Judentums vom 17. Jahrhundert bis heute - Antisemitismus - Zionismus und Israel - Darstellung der Juden in der Literatur.⁵ Leider gibt es (noch) keine Online-Kataloge.

⁵ Germania Judaica – Kölner Bibliothek zur Geschichte des deutschen Judentums e.v.: www.stbibkoeln.de/judaica/

2.1 Ein [Jüdischer] Familienroman

Wenn ich Viola Roggenkamps Roman „Familienleben“ als einen Familienroman lese oder einordne, sollte zuallererst festgehalten werden, was ein Familienroman überhaupt sein soll, was ihn kennzeichnet, wodurch er sich auszeichnet.

Der Familienroman ist, zusammengefasst und basierend auf den Definitionen nach Metzlers Lexikon der Literatur und Gero von Wilperts Sachwörterbuch der Literatur, eine Romanform, die „Verhältnisse familiären Zusammenlebens im Kontext einer oder mehrerer Generationen darstellt“⁶. Meist bleibt es nicht bei der Konzentration auf die Kernfamilie. Der aufgezeigte Konflikt dient der „kritisch-reflektierenden Gestaltung psychologischer, historischer und gesellschaftlicher Bedingungen“⁷. Da oft auch „Ehe-, Generations-, Erziehungs-, Zeit- oder Künstlerproblematiken“⁸ ins Blickfeld rücken, kann der sogenannte Familienroman auch anderen Romankategorien zugeordnet werden. Er steht also eigenständig in der Reihe der Literaturgattungen, muss aber nicht separiert bleiben.

Seine erste Blüte erreichte der Familienroman in der Phase der Empfindsamkeit im Rahmen des *Briefromans*. Zu seiner Entstehung kommt es meist in „Zeiten der Unterdrückung öffentlichen Lebens oder geringen Interesses an diesem“⁹. Die „Dichtung der Klassik und Romantik, mit Ausnahme von Goethes ‚Wahlverwandtschaften‘“¹⁰ wendet sich von diesem Genre ab, im Bereich der Unterhaltungsliteratur jedoch lebt er erfolgreich weiter. Er setzt eine „realistische Gestaltungsweise voraus“¹¹ und besonders häufig ist er in der Frauendichtung zu finden. Seine Weiterentwicklung / Ausweitung findet sich in den sogenannten Eheromanen von beispielsweise Gustave Flaubert und Émile Zola und im „auf die Geschlechterfolge ausgreifende[n] Generationsroman“¹², wie dem bekannten Roman ‚Die Buddenbrooks‘ von Thomas Mann.

⁶ Dieter Burdorf (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. Stuttgart 2007, S. 229.

⁷ Ebd. S. 229.

⁸ Ebd. S. 229.

⁹ Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 2001.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart erfüllt die Darstellung des Familienschicksals, in zunehmendem Maße, die Aufgabe der „Gesellschafts-, Zeit- und Kulturkritik“¹³.

„Der Begriff des Familienromans stammt aus der Feder Sigmund Freuds, der den Familienroman als Schlüsselroman einer identitätskonstituierenden Selbstbeschreibung gelesen hat.“¹⁴ Darin „entwirft sich das Individuum eine Vergangenheit, und aus diesem Mythos heraus erklärt es sich“¹⁵.

Freuds Begriff ist nicht auf die Literatur per se bezogen, er benannte damit „den Grenzgang zwischen Wahnvorstellung und literarischem Vermächtnis“¹⁶.

*„Die Quelle der ganzen Dichtung ist aber der sogenannte ‚Familienroman‘ des Kindes [...].“*¹⁷

Der Begriff bezeichnet nach Freud Fantasien, „in denen das Subjekt imaginär die Bande mit seinen Eltern modifiziert [...]“¹⁸. Damit sind „identitätskonstituierende Selbstzuschreibungen“¹⁹ gemeint, „in denen sich das Subjekt eine Familie schafft, bei dieser Gelegenheit eine Art Roman erfindet. [...] Ihre Motivationen sind zahlreich und verwickelt: Wunsch, die Eltern einerseits herabzusetzen und andererseits zu erhöhen, Größenwunsch, Versuch, die Inzestschranke zu umgehen, Ausdruck der Geschwisterrivalität.“²⁰

Aufgrund der genannten Merkmale lässt sich der, hier von mir in Folge bearbeitete Roman als *Familienroman* bezeichnen. Eine Reihe der aufgezeigten Motive und Kennzeichen lassen sich in ‚Familienleben‘ wiederfinden/nachweisen.

¹³ Metzler, S. 229.

¹⁴ Manuel Gogos: Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman. Hamburg 2005, S. 21.

¹⁵ Ebd., S. 21.

¹⁶ Ebd., S. 277.

¹⁷ Sigmund Freud: Der Mann Moses, S. 29, zitiert nach Gogos, S. 277.

¹⁸ Gogos, S. 277.

¹⁹ Ebd., S. 278.

²⁰ Laplanche/Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse, S. 152., zitiert nach Gogos, S. 278.

Zur Frage nach dem *jüdischen* Familienroman möchte ich die Frage, die bereits Doron Rabinovici versucht hat zu beantworten, aufwerfen: „Gibt es ein jüdisches Erzählen im Deutschen?“²¹.

Die Antwort ist nicht so einfach zu geben. Einerseits stellt sich die Frage nach dem ‚Wie‘, das heißt, wie und woran lässt sich *Jüdisches* im Schreiben erkennen? Was ist das *Jüdische* an einem Text? Der Begriff ‚Jüdische Schriftsteller‘ deutet zwar nicht auf eine „vereinheitlichte Schule des Denkens, des Ausdrucks und des Stils“²² hin, gewisse Gemeinsamkeiten ihrer Texte und Themen sind aber unbestreitbar. Andererseits wiederum muss es aber doch Kriterien oder besser gesagt Anhaltspunkte geben, die zumindest darauf hindeuten, dass es sich bei einem vorliegenden Werk um ein sogenanntes (deutsch-) jüdisches Werk handelt. Natürlich könnte man sich jetzt in die Diskussion verstricken, ob der Begriff deutsch-jüdisch überhaupt richtig beziehungsweise richtig gewählt ist. Diese Diskussion gab es bereits, sie führte aber nicht direkt zu einer Erkenntnis – sie brachte nur neue Begriffe ins Spiel, die entweder nur kurz oder kaum Beachtung fanden. Auch könnte man die Diskussion anfachen, ob es denn überhaupt einen Unterschied macht, ob deutsch oder jüdisch erzählt wird, was uns aber wieder zur Ausgangsfrage zurückführt, nämlich woran sich überhaupt festmachen lässt, was „deutsches“ und vor allem „jüdisches“ Erzählen denn sei.

Doron Rabinovici hat die Frage dahingehend beantwortet, dass er der neueren deutsch-jüdischen Literatur zwei Funktionen zuspricht und diese als jüdische Erzählweise ausweist, nämlich die Funktion der Erinnerung und die Funktion des Witzes.²³

Seiner Meinung nach wird Erinnerung nämlich erst da zur zentralen Funktion von Literatur, wo sie in Gefahr ist, und der Witz erst da zum zentralen Erzählverfahren, wo Tabus gebrochen und Katastrophen verarbeitet werden müssen. „Gemeinsam sind den Autoren, die Juden sind, nicht die Unversehrtheit ihrer Identität, sondern die

²¹ Doron Rabinovici: Angeln aus christlicher Sicht oder Gibt es ein jüdisches Erzählen im Deutschen. In: Altes Land, neues Land. Verfolgung, Exil, biographisches Schreiben. Texte zum Erich Fried Symposium 1999. Herausgegeben von Walter Hinderer. Wien: Dokumentationsstelle für Neuere Österreichische Literatur im Literaturhaus 1999, S. 62-68.

²² ebd., S. 62.

²³ Vgl. Andreas B. Kilcher: Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur. In: Gilman, Sander L./Steinecke, Hartmut (Hg.): Deutsch-Jüdische Literatur der Neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Beiträge des internationalen Symposiums 26.-29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Berlin 2002, S. 142-143.

Brüche zwischen ihnen und der Überlieferung, zwischen ihrem Leben heute und jenem der Juden vor Auschwitz, zwischen ihnen und den Menschen des Landes, in dem sie aufwuchsen.“²⁴ Der Witz dient ebenfalls der Erinnerung oder dem Gedenken und wird an den Stellen eingesetzt, wo die Geschichte tabuisiert wird, wo ein Erinnern nicht mehr möglich ist. Der Witz benennt, was gesellschaftlich sanktioniert ist und dient als erzählerisches Verfahren um Verdrängtes auszusprechen. Er ist die ästhetische Strategie gegen das Vergessen.²⁵

Den Unterschied zwischen deutschem und jüdischem Erzählen sieht auch Maxim Biller vor allem in der Art und Weise des Umgangs mit der Geschichte, dem Holocaust und damit mit dem Thema des Vergessens respektive Nicht-Vergessens. Während, so Biller, jüdische Autoren „Geschichte schreiben“, vermeiden nicht-jüdische Autoren diese Aufklärung, sie verdrängen und ignorieren.²⁶

Biller geht sogar noch weiter, indem er auch einen Unterschied sieht zwischen jüdischer Literatur im deutschen Sprachraum und jüdischer Literatur in den USA. Erstere sieht er als verschärft exterritorial und dissimilativ, wo hingegen er der amerikanischen Literatur, am Beispiel Philip Roth, tendenziell integrative und assimilative Züge vorwirft.²⁷

Der *jüdische Familienroman* ist, ganz banal gesagt, ein Roman „jüdischstämmiger Autoren“²⁸ und Autorinnen, die die jüdische Familie, positiv oder negativ besetzt, zum Thema haben. Wie Manuel Gogos bereits festgestellt hat, sind „archetypische Narrative“²⁹ zu erwarten. Der Leser muss auf Klischees / Stereotypen gefasst sein. Als Beispiel sei hier die *jiddische Mamme* genannt. Ein Hauptthema in dieser Gattung ist die Identität, oder besser formuliert, die Suche nach der eigenen Identität der zweiten Generation, im Schatten der Verbrechen des Holocausts an der Familie und der gesamten jüdischen Kultur.

²⁴ Vgl. Rabinovici, S. 67.

²⁵ Vgl. Kilcher: Exterritorialitäten, S. 143.

²⁶ Biller zitiert nach Kilcher: Exterritorialitäten, S. 144.

²⁷ Vgl. Kilcher: Exterritorialitäten, S. 145.

²⁸ Gogos, S. 20.

²⁹ ebd., S. 20.

Autobiographie und Fiktion liegen in dieser Literaturform eng beieinander. Auch wenn es sich um einen fiktionalen Familienroman handelt, so steht nach 1945 immer ein (weiblicher oder männlicher) deutsch-jüdischer Autor dahinter, der eine deutsch-jüdische Familiengeschichte konstruiert, die immer auch ein bisschen die seine ist. Die jüdische Vergangenheit ist die Vergangenheit eines ganzen Volkes und die eines jeden einzelnen Juden, da die Shoah immer im Hintergrund mit schwebt.

Aleida Assmann sieht die Gattung des Familienromans als eine Weiterführung der ‚Väterliteratur‘. Bei dem Genre der ‚Väterliteratur‘ handelt es sich um eine Literaturgattung, die sich in den 1970er und 80er Jahren vor allem in Westdeutschland hervorgetan hat. Inhaltlich wenden sich diese Texte von den biologischen Vätern ab. Die ‚Väterliteratur‘ setzt sich kritisch mit der Vergangenheit der Väter, vor allem ihrer Täterrolle in der Zeit des Nationalsozialismus auseinander. Diese Texte sind autobiographisch und vom Sohn, der seinen Vater für die Taten während des Hitlerregimes zur Verantwortung zieht, verfasst. Das Hauptthema ist, im Gegensatz zum Familienroman, der Bruch mit der genetischen Verkettung. Der Sohn bekundet offen seine Ablehnung gegenüber dem Vater und dessen Vergangenheit und möchte diese Verbindung kappen. Er nimmt sich aus der Vergangenheit des Vaters heraus. Er selbst möchte nicht im Dunstkreis der schrecklichen Vergangenheit des Vaters erscheinen.³⁰

An die Stelle der Väterliteratur treten, laut Assmann, ab den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die Generationen- oder Familienromane. Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang der mittlerweile große Abstand zu Weltkrieg und Holocaust. Was den beiden Gattungen, die Assmann einander gegenüberstellt, gemein ist, ist die Fokussierung auf ein fiktives oder autobiographisches Ich, das sich seiner/ihrer Identität gegenüber der eigenen Familie vergewissert. Im Hinblick auf den Roman ‚Familienleben‘ können wir das an der Erzählerin Fania erkennen, die ihren eigenen und individuellen Platz inner- und außerhalb der Familie sucht. „Ich schließe die Tür. Dahinter lasse ich meine Familie zurück.“³¹

Während die ‚Väterliteratur‘ im Zeichen der Individualisierung und des Bruches stand, steht der Familienroman eher im Zeichen der Kontinuität. In diesem neuen Genre

³⁰ Vgl. Aleida Assmann: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung. München : Beck 2007, S. 72-75.

³¹ Viola Roggenkamp: Familienleben. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2009, S. 401.

geht es um die Integration des eigenen Ichs in einen größeren Familien- und Geschichtszusammenhang. Die Identitätssuche der schreibenden Person gewinnt damit eine historische Tiefe und Komplexität.³² Die eben schon erwähnte Figur Fania sucht auch nach ihrem Platz in der jüdischen Geschichte, sie sucht „ihr“ Judentum, das gewaltsam vertrieben und verletzt wurde. Sie versucht herauszufinden, wer sie als Jüdin im gesamten Zusammenhang mit der kulturellen und familiären Geschichte eigentlich ist.

Alles wird wiederkommen, alles wird sich wiederholen, ich werde in zitternder Erwartung darauf lauern, daß etwas passiert, was ihnen nie passiert in der Geschichte, die sie uns erzählen, ich werde es fürchten, und ich werde dem entgegenfiebern, damit es endlich aufhört. Wenn es kommt, werde ich es wissen. Ich werde nichts weiter wissen wollen und nicht mehr wissen müssen, und ich werde endlich wissen, wo mein Leben beginnt, wo ich anfangen.³³

In die Texte dieser neuen Gattung mischen sich Materialien aus dem Familienarchiv und andere Dokumente, anhand deren die Geschichte rekonstruiert und immer wieder neu erinnert wird. Noch viel wichtiger erscheinen, meines Erachtens, nicht nur die Erinnerungsstücke, die die Vergangenheit statisch festgehalten haben, wie Bilder oder Dokumente, sondern die psychischen Erinnerungen, ausgelöst durch alltägliche Situationen, denn „Klingelt es an der Tür, wird ihr Körper von einem elektrischen Schlag durchzuckt. [...] Klingeln an der Tür oder das Läuten des Telefons reißen meine Mutter fort aus dem einen Leben in ein anderes Leben, dem augenblicklich aller Raum zu geben ist, ein Leben, das sich schon ereignet hat und dem sich entgegenzuwerfen sie nicht aufhören kann“³⁴.

Diese Mischung macht den neuen Familienroman zu einer hybriden Gattung, die die klaren Grenzen von Fiktion und Dokumentation unterläuft. Entscheidend an den Erzählfiguren ist, dass sie erkennen, dass ein wichtiger Teil ihrer Identität mit der nicht selbst erlebten Geschichte ihrer Familie verbunden ist. Fantias Gegenwart, aber auch die Zukunft, sind von den vergangenen Ereignissen der Mutter und der Großmutter geprägt. Sie lebt in ihrer Gegenwart, die aber belastet ist von traumatischen Geschehnissen, die durch die Mutter und Großmutter immer wieder aufs Neue belebt werden. Das Trauma der Mutter wird auf Fania übertragen. Sie

³² Vgl. Assmann, S. 72-75.

³³ *Familienleben*, S. 165.

³⁴ ebd., S. 79.

fungiert quasi als Verlängerung der Mutter, sie muss den Schmerz und die Angst und das Misstrauen gegenüber ‚den Deutschen‘ mittragen. Fania ist von Anfang an bewusst: „Vera und ich sind Abhängige, abhängig von dieser Geschichte, wir werden sie bezeugen, alle Tage unserer Einsamkeit.“³⁵

Grundlage der kognitiven Strategien und emotionalen Befindlichkeiten ist die Anerkennung einer existentiellen Verschränkung von Individuum, Familiengeschichte und nationaler Geschichte³⁶, die, nach Assmann, das wichtigste Strukturmerkmal des Familienromans ist.

Die erzählte Zeit im Roman weitet sich von der eigenen auf drei oder mehr Generationen und Geschichten aus. In dem uns vorliegenden Roman bedeutet das, ausgehend von den Schwestern Fania und Vera, den jüngsten Mitglieder dieser Kette, hin zur Mutter Alma und weiter zu deren Mutter Hedwig, der Großmutter der beiden Mädchen.

Die vorgestellten Generationen sind damit gleichzeitig Akteure in der Dimension der Familie wie in der Dimension der Geschichte. Damit stellen sie Repräsentanten kollektiver Erfahrungen und Werthaltungen, Mentalitäten und Vorurteilsstrukturen dar. Des Weiteren steht hinter dem Familienroman die Haltung der ‚Internalisierung‘, also die Annahme des Fremden als Teil des Eigenen, in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Der Familienroman dient als jene Gattung, in der Erinnerungsarbeit auf immer wieder neue Weise vollzogen wird.³⁷

Rückblickend auf die anfängliche Frage, was denn ein jüdischer Familienroman sei und woran man diesen erkenne, kann nun gesagt werden, dass sowohl jüdisches Erzählen als auch der Familienroman als literarische Gattung / Erzählform getrennt voneinander stehen und stehen können, sie sich vor allem aber auch verbinden können, was insbesondere im Hinblick auf die Geschichte und das Erinnern an die Zeit des Nationalsozialismus und den Holocaust durchaus logisch erscheint. Denn gerade die zweite und dritte (jüdische) Generation hat einerseits sehr wohl ein Anrecht auf ihre eigene Geschichte, kann diese aber nie losgelöst von der Geschichte der Familie und im weitesten Sinne auch eines ganzen Volkes

³⁵ *Familienleben*, S. 163.

³⁶ Assmann, S. 74.

³⁷ Vgl. Assmann, S. 72-75.

betrachten. Wie bereits Assmann erläutert hat, steht das Ich nämlich im Kontext des Wir.

2.2 Mutter-Tochter-Literatur

Einen Spezialfall auf Seiten der Familienromane stellt, meiner Meinung nach, die *Mutter-Tochter-Literatur* dar. Diese literarische Form beschäftigt sich mit der Darstellung der Beziehung zwischen Mutter und Tochter, aus zumeist psychoanalytischer und soziopsychologischer Sicht. Es handelt sich in den meisten Fällen, um die Darstellung schwieriger Verhältnisse, enger Bindungen und den Versuch, auf Seiten der Töchter, sich selbst in Abgrenzung zur Mutter zu erkennen. Ich werde mich, in meiner Analyse des Romans von Viola Roggenkamp, auch dahingehend mit den Figuren und ihren Beziehungen zueinander auseinandersetzen.

Die Darstellung der Beziehung zwischen Müttern und Töchtern ist keine neue Spielart in der Literatur, sondern ist bereits seit der Antike bekannt. Man bedenke hier beispielsweise die Mutter-Tochter-Beziehung von Klytaimnestra und Elektra. Auch wenn diese Darstellungen nicht neu sind, so sind sie unterschiedlich und vor allem, bedingt durch historische und gesellschaftliche Eindrücke, veränderbar. Die antiken Mutter-Tochter-Verbindungen verändern sich in der literarischen Darstellung des Mittelalters dahingehend, dass „die Mutter als Lehrmeisterin der Tochter“³⁸ auftritt und „sie auf ihre zukünftige Aufgabe als Ehefrau“³⁹ vorbereitet.

Das mit Rousseau einsetzende „Zeitalter des Kindes“ im späten 18. und 19. Jahrhundert, welches das Wesen *Kind* und die Kindheit allgemein aufwertete, gleichzeitig aber auch ein stereotypes Mutterideal schuf, das auf männlichen Vorstellungen beruhte, wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den Töchtern bereits angeprangert. Die Idealisierung der Kindheit und der daraus folgende Ausschluss aus der Welt der Erwachsenen führten zur Konzentration der Mutter auf das Kind und gleichzeitig zu einer Abhängigkeit von der Mutter auf Seiten des Kindes. Als negative Folge der hingebungsvollen Ausübung der Mutterschaft zeigte

³⁸Susanne Lackner: Zwischen Muttermord und Muttersehnsucht. Die literarische Präsentation der Mutter-Tochter-Problematik im Lichte der *écriture féminine*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 20.

³⁹ ebd., S. 20.

sich, dass die Mutter für sich das „Eigentumsrecht“ am Leben der Tochter einforderte.⁴⁰

Die Welle der ersten Frauenbewegung im 19. Jahrhundert und die aufkommenden Erkenntnisse der Soziologie und Psychoanalyse, in Bezug auf die Beziehung zwischen Mutter und Tochter und die darin angesiedelten Konflikte, sensibilisierten die Frauen. Der Konflikt mit der Mutter wurde daraufhin auch zunehmend in literarische Darstellungen eingebunden.

Die Zeit des Nationalsozialismus beendete diese Entwicklung und nahm auch Einfluss auf das Mutterbild im Allgemeinen. Im Nationalsozialismus wurde das alte Mutterideal wieder eingeführt und darüber hinaus noch ergänzt. Die Frau sollte weiterhin Kinder gebären und in der Mutterschaft ihre Erfüllung finden, gleichzeitig aber auch parteipolitisch aktiv sein und für die Rüstungsindustrie arbeiten. Die „Mutterliebe“ als Ideal blieb bis nach dem Zweiten Weltkrieg erhalten. Da die Frauen in der Nachkriegszeit jedoch hauptsächlich mit dem Überleben ihrer selbst und ihrer Familien kämpften und auch der Wiederaufbau in vollem Gange war, blieben erzieherische Fragen weitestgehend im Hintergrund. Erziehungsromane wie sie in den USA unter dem Einfluss der Psychologie, und hier vor allem der Objektbeziehungstheorie, aufkamen, fanden erst im Laufe der 1970er Jahre ihren Weg in den deutschsprachigen Raum⁴¹.

Zur Zeit der zweiten Frauenbewegung in den 1960er Jahren, kehrte die Darstellung der Mutter-Tochter-Beziehung in literarischer Form langsam wieder zurück. Der in den späten 1960er Jahren ausgelöste, von den USA ausgehende Feminismus, zeigte großes Interesse an der Darstellung und Analyse weiblicher Beziehungsmuster. Im privaten Bereich führte das zu einer Auseinandersetzung der Frauen mit ihrer eigenen Biographie und den Strukturen persönlicher Beziehungen. Ein großer Teil dieses Prozesses der Aufarbeitung betraf die meist schwierige Mutterbindung. Dieses nun erwachte Interesse an den Strukturen und Inhalten der Mutter-Tochter-Beziehung schlug und schlägt sich auch heute noch in der weiblichen Literaturproduktion nieder. Eine zentrale Rolle spielt in diesen Werken meist die weibliche Identitätsentwicklung, welche oftmals in die Auseinandersetzung zwischen

⁴⁰ Vgl. Lackner, S. 60-61.

⁴¹ Lackner, S. 61.

Mutter und Tochter eingebettet wird.⁴² Die soziopsychologische Lesart sieht in diesen Werken „die Kämpfe der Frauen, sich von den gesellschaftlichen Begrenzungen traditioneller Weiblichkeitsvorstellungen zu befreien“⁴³ im Vordergrund. Hierbei zeigt sich, dass Mütter für die Töchter kein Identifikationsmodell mehr sein können, da sich jene nicht gegen die ihnen auferlegten gesellschaftlichen Zwänge auflehnen. Die Töchter empfinden deswegen Hass und Verachtung gegen die vermeintlich schwachen Mütter.

In den Texten dieser Zeit lässt sich eine mangelnde Abgrenzung zwischen Mutter und Tochter feststellen, was bedeutet, dass Ablösungsprozesse im Vordergrund stehen, die von einer dominanten Mutter erschwert werden. Gleichzeitig als Charakteristikum anzutreffen ist aber auch die Weitergabe bestimmter Verhaltensweisen von einer Generation an die nächste, in Bezug auf die Beziehung von Mutter und Tochter. Schlagworte der zweiten Frauenbewegung waren unter anderem ‚Identifikation‘ und ‚Abgrenzung‘. Dies deutet auf die widersprüchliche Beziehung zwischen Müttern und Töchtern hin. Die Töchter fühlen sich durch die zu starke Bindung eingeengt und erkennen ihre Eigenständigkeit nur selten beziehungsweise nur unter Aufbringen stärkster Kräfte.

Die etablierten Lesarten betonen in diesen Werken einen „Generationenkonflikt, der sich aus den sich ändernden ökonomischen Bedingungen und der daraus folgenden wirtschaftlichen Unabhängigkeit der Frauen ergibt“⁴⁴. Diese Lesarten wollen „schädliche Auswirkungen für die Identitätsbildung der Tochter“⁴⁵ erkennen und aufzeigen. Im Zuge dieser Einstellungen wird das idealisierte Mutterbild aufgebrochen und das ‚Feindbild Mutter‘ kreiert. Defizite der Tochter in Beziehungen zu Männern werden der Mutter beziehungsweise der (zu) engen Beziehung zwischen den beiden angelastet.

Die zweite Frauenbewegung maß dem Erscheinen von Frauen geschriebener Literatur in den Jahren nach 1968, als Zeugnisse für „weibliches Schreiben“, besondere Bedeutung bei. Die feministische Literaturkritik begann damit, literarische Texte auf ihre Identitätssuche von Frauen hin zu untersuchen. Der Ausgangspunkt

⁴² Vgl. Petra Krimphove: Mutter-Tochter-Beziehungen in der US-amerikanischen Literatur. Eine interkulturelle Untersuchung. Frankfurt/Main: Lang 1995, S. 11-13.

⁴³ Lackner, S. 20.

⁴⁴ ebd. S. 21.

⁴⁵ ebd. S. 21.

war, dass das Geschriebene als Lebenswirklichkeit angenommen wurde, die Darstellungen wurden als „authentische Erfahrungen“ gelesen. Die feministische Literaturkritik der 1970er und 1980er Jahre wollte zeigen, dass die dargestellten Frauenbilder erheblich von den stereotypen Darstellungen männlicher Autoren abwichen. Die Mutter wurde in Texten dieser Generation nun auch als Opfer patriarchalischer Strukturen gesehen und als Folge, wie bereits zur Zeit der ersten Frauenbewegung, als Identifikationsmodell abgelehnt.⁴⁶

Im Laufe dieser zweiten Frauenbewegung vollzog sich ein Wandel im Begriff „weibliches Schreiben“. Während er sich zunächst nur auf literarische Texte von Frauen bezog, die Gegenbilder zu männlichen Vorstellungen schufen, wird der Begriff „weibliches Schreiben“ zusehends im Hinblick auf die Vielschichtigkeit der Darstellungen in von Frauen geschaffenen Texten, die über die normativen Frauenbilder hinausgehen, verwendet.⁴⁷

Die Gender-Diskussion, deren Ursprung in den USA zu sehen ist, hat den Versuch gestartet, die Kategorie des biologischen Geschlechts (*sex*) vom sozialen Geschlecht (*gender*) zu trennen. Dies sollte den Frauen helfen, sie aus ihren gesellschaftlichen Fixierungen zu befreien. Die Trennung von Geschlechterrolle und Geschlecht macht es möglich, literarische Texte auf die ihnen eingeschriebene Differenz hin zu lesen. Dadurch hat sich auch die Erwartungshaltung des Lesers an Texte weiblicher Autoren geändert, nämlich dahingehend, dass nicht mehr „die starke, mit sich selbst identische Frau“⁴⁸ zum Ausdruck kommt, sondern es „zu entdecken [gilt], wie die Texte die Frauen als Konstruktionen des patriarchalischen Diskurses enthüllen“⁴⁹. Die literarischen Texte werden somit nicht mehr im Hinblick auf ein utopisches Idealbild der Frau gelesen, sondern daraufhin, wie Frauen gesellschaftlich konstruiert werden.⁵⁰

Bemerkenswert in den USA ist das Aufbrechen des literarischen Kanons. Vermehrt beginnen Frauen ethnischer Minderheiten Literatur zu produzieren, wie beispielsweise Toni Morrison, Paule Marshall oder Amy Tan.

⁴⁶ Vgl. Lackner S. 42f.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 44.

⁴⁸ Lackner, S. 46.

⁴⁹ ebd., S. 46.

⁵⁰ ebd., S. 46.

Im Jahr 1989 veröffentlichte Marianne Hirsch, Professorin für Englisch und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Columbia University New York und Co-Direktorin des Instituts für Frauen- und Geschlechterforschung, eine aufsehenerregende Monographie, „deren Ausgangspunkt der Ausschluss des Mütterlichen innerhalb des feministischen Diskurses ist“⁵¹. In ihrem Werk „The Mother-Daughter-Plot“⁵² verbindet Hirsch „die Absenz der Mutter als Subjekt in der psychoanalytischen Theorie mit ihrer sich verändernden Repräsentanz in der weiblichen Literaturproduktion seit Jane Austen“⁵³. Ihre Suche nach dem „maternal discourse“⁵⁴ beginnt sie im 19. Jahrhundert bei Werken von Jane Austen, den Geschwistern Brontë und George Eliot. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass in diesen Romanen die Entwicklung der Heldinnen auf der Eliminierung der Mutterfigur beruht. In der Moderne beginnt sich dann langsam eine Mutter-Tochter-Beziehung in die Texte einzuschleichen. Als Beispiele ihrer Ergebnisse dienen Texte von Virginia Woolf sowie Colette und Edith Wharton. In der Postmoderne setzt dann eine Verherrlichung der Mutter ein, sie hat aber noch immer keine eigene Stimme. In den hierzu untersuchten Werken von Margaret Atwood, Marguerite Duras und Christa Wolf taucht die Mutter als Subjekt nicht auf.⁵⁵

Erst in Romanen afro-amerikanischer Autorinnen wird Hirsch fündig. Hier findet sie einen ‚maternal discourse‘, der sich mit der Stimme der Tochter zu einer ‚double voice‘ vereint. Autorinnen wie Alice Walker, Toni Morrison und Paule Marshall bezeugen eine „positive Bedeutung der Mutter-Tochter-Beziehung für das weibliche Selbstverständnis in der schwarzen Kultur“⁵⁶.

So aufschlussreich die Erkenntnisse von Hirsch auch sind, muss erwähnt werden, dass es bei ihr zu einer Verherrlichung des Mütterlichen im afro-amerikanischen Diskurs kam.

Spannende Unterschiede lassen sich allerdings bei Autorinnen unterschiedlicher ethnischer Minderheiten erkennen. Im Vergleich von Werken afro-amerikanischer und chinesisch-amerikanischer Autorinnen fällt ein extremer Gegensatz innerhalb der

⁵¹ Vgl. Krimphove, S. 14.

⁵² Marianne Hirsch: *The Mother/Daughter Plot. Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington, 1989.

⁵³ Krimphove, S. 14.

⁵⁴ ebd., S. 14.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 14.

⁵⁶ ebd., S. 14.

Mutter-Tochter-Beziehung auf: Während die Generationen in schwarzen Familien durch den weißen Rassismus zusammen geschweißt werden, ist der Grundkonflikt in chinesisch-amerikanischen Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern durch die Immigrantenerfahrung bestimmt. In eben diesen Familien trennt die fortschreitende Assimilierung der zweiten Immigrantengeneration an den ‚American Way of Life‘, Eltern und Kinder zunehmend voneinander.⁵⁷

Es zeigt sich also, dass die Mutter-Tochter-Beziehung auch immer hinsichtlich des kulturellen Hintergrundes betrachtet werden muss. Die Beziehungsmuster beziehungsweise problematische Beziehungen müssen dabei immer aus der Vergangenheit heraus verstanden werden. Ebenfalls von Bedeutung ist die Gegenwart der Jugend, denn diese lebt oft in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen und ist oftmals anderen gesellschaftlichen Zwängen ausgesetzt, was wiederum einen Reibungspunkt zwischen ihrer und der Elterngeneration darstellt.

⁵⁷ Krimphove, S. 18.

3. Jüdische Literatur – ein Überblick im deutschsprachigen Raum

Im 19. Jahrhundert wurde das Konzept der Nationalliteratur begründet, in dessen Zuge etwa Johann Gottfried Herders Meinung aus dem späten 18. Jahrhundert, dass jedes Volk seine eigene Stimme und jede Nation ihre eigene Literatur hat, großen Anklang fand.⁵⁸ Allerdings setzte zeitgleich auch ein Modell ein, das im Gegensatz zum Konzept der Nationalliteratur steht, nämlich das von Goethe zwischen 1827 und 1829 propagierte Konzept der Weltliteratur. Dieses Modell öffnet den Blick auf die Wechselverhältnisse zwischen den Literaturen, auf Austausch, Übersetzung und Kommunikation.⁵⁹ Das Modell wurde in der Zeit der Weimarer Klassik begeistert aufgenommen und die Vertreter des liberalen Judentums waren erfreut, denn das Konzept konnte endlich den Begriff der jüdischen Literatur begründen.

Bereits fünfzehn Jahre nachdem Goethe den Begriff der Weltliteratur formulierte, findet er (der Begriff) sich 1845 im Werk „Die jüdische Literatur“⁶⁰ des deutschen Historikers Leopold Zunz wieder, der die jüdische Literaturwissenschaft als Disziplin begründete. Die jüdische Literatur wurde fortan als Literatur zwischen den Kulturen betrachtet, war also eine Art Zwischenraum. Um 1900 intensivierte Ludwig Geiger die Betrachtungen dahingehend, dass er speziell die deutschsprachige jüdische Literatur ins Blickfeld rückte.

Die Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur zeigt, dass Kontext und Text, Form und Funktion seit ihrer Herausbildung in der Aufklärung zahlreichen Interpretationen und Transformationen unterworfen waren.⁶¹ Das führte dazu, dass es DIE deutsch-jüdische Literatur nicht gibt, sondern mehrere, zum Teil nur fragmentarische Bereiche und Formationen bestehen.

Vor der Epoche der Aufklärung gab es klare Abgrenzungen von deutscher zu jüdischer Kultur und Literatur. Ungefähr ab dem Jahr 1750 setzte dann in Mitteleuropa langsam ein Austausch zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Kultur ein. Vor der Zeit der Aufklärung wurde jüdische Literatur in Hebräisch oder auch Jiddisch verfasst. Ab dem Zeitpunkt des beginnenden Austauschs der Kulturen

⁵⁸ Vgl. Andreas B. Kilcher (Hg.): Deutsch-jüdische Literatur. Stuttgart: Metzler 2006, S. V.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. V.

⁶⁰ Leopold Zunz: Zur Geschichte und Literatur. Berlin: Veit 1845, S. 6.

⁶¹ Kilcher: Deutsch-jüdische Literatur, S. VI.

wurde von jüdischen Aufklärern die deutsche Sprache bevorzugt. Die Grenzen, im Sinne gesellschaftlicher Grenzen, wurden durchlässiger in vielen Bereichen. So beschäftigten sich moderne Juden nicht mehr nur ausschließlich mit dem Studium der Thora und mit dem Talmud, sondern zeigten auch Interesse an modernen und europäischen Wissenschaften. Auch geographisch kam es zu einem Durchbrechen der Grenzen. Die Juden wanderten aus dem *Shtetl* im Osten in den Westen wie beispielsweise Moses Mendelssohn, die Gründer- und Leitfigur der jüdischen Aufklärung.

Als erster und eigentlicher deutsch-jüdischer Dichter wird, wenn man Andreas B. Kilcher folgt, Isachar Falkensohn Behr verstanden. Er hat bereits 1772 in seinen Texten bewusst jüdische mit deutscher Kultur vermischt, aber dennoch jede der beiden so dargestellt, dass sie jeweils erkennbar waren.

Schlagworte der Aufklärung waren Bildung, Akkulturation und Emanzipation. Diese Begriffe waren auch Voraussetzung für die Entstehung und den Erfolg der jüdischen Salons in Berlin. Diese Salons waren (auch) vor allem deshalb so bedeutend, weil sie von jüdischen Frauen gegründet und geleitet wurden. Ebenso haben sich in diesem Umfeld Frauen literarisch betätigen können. Hier möchte ich, als Beispiel, den Roman ‚Florentin‘ von Dorothea Schlegel, geborene Mendelssohn, erwähnen, der 1801 durch ihren Ehemann Friedrich Schlegel veröffentlicht wurde. Auch wenn oft noch anonym oder unter einem geschlechtsneutralen Pseudonym von Frauen veröffentlicht wurde, muss diese Entwicklung der Zeit erwähnt und gewürdigt werden.⁶²

Die Kehrseite der Aufklärung bestand darin, dass sie, neben Toleranz des Anderen, die Tendenz zur Auflösung der Andersartigkeit beziehungsweise Assimilation bestärkte. Langsam, aber doch zeigten sich verstärkt antisemitische Schwingungen.

Die wohl am meisten verbreitete deutsch-jüdische Literatur des 19. Jahrhunderts war die sogenannte Ghettoliteratur. Sie entstand vor allem in deutschsprachigen Teilen Osteuropas. Themen dieser Gattung waren die Konflikte zwischen Tradition und Moderne, zwischen dem jüdischen *Shtetl* und dem nicht-jüdischen Umfeld.

⁶² Vgl. Deborah Hertz: Die jüdischen Salons im alten Berlin. Frankfurt/Main: Hain 1991.

Die positive Stimmung durch die Entwicklungen der Aufklärung wurde spätestens 1879/80 durch den Berliner Antisemitismus-Streit wieder gedämpft. Dieses Erkennen der zunehmenden antisemitischen Haltung führte in der deutsch-jüdischen Literaturwissenschaft zu zwei gegensätzlichen Bewegungen: Auf der einen Seite gab es diejenigen, die noch stärker zu Assimilation aufriefen, und zum anderen formierte sich der Zionismus, also jene Juden, die die Forderung nach einem eigenen Staat aussprachen. Für viele deutsch-jüdische Autoren war jedoch eine harte Entscheidung für eine der beiden Seiten nicht möglich und so zogen diese sich zwischen 1900-1933 (wieder) zurück in den ‚transkulturellen Zwischenraum‘⁶³.

Vor allem im Umfeld des Expressionismus verstanden zahlreiche deutsch-jüdische Schriftsteller ihr Judentum geradezu als revolutionäre, avantgardistische Position, als literarische, geistige Diaspora jenseits von bürgerlichen Sicherheiten, wie Assimilation und Zionismus.⁶⁴ Die Autorin Else Lasker-Schüler hat zu dieser Zeit beispielsweise den Mythos des orientalischen „wilden Juden“ zum Leben erweckt.

Der Erste Weltkrieg und die darauffolgende Auflösung der Monarchie der Habsburger bewirkte, dass die Westjuden die Ostjuden als „unbürgerlicher, ursprünglicher und halborientalistisch“⁶⁵ bewerteten, während sie sich selbst europäisiert sahen und somit als verloren / aufgelöst erschienen.

Die deutsch-jüdische Literatur zur Zeit der Weimarer Republik (1918-1933) wurde durch 3 Interpretationen geprägt:

- 1) Assimilatorischer Literaturbegriff: Forderung nach möglichst vollständiger Integration in die deutsche Literatur.
- 2) Zionistischer Literaturbegriff: Forderung nach nationaljüdischem Schreiben und letztlich eine neuhebräische Literatur.
- 3) Avantgardistischer Literaturbegriff: Versuch der Ausgestaltung des ‚Zwischenraums‘ zwischen Kulturen, Sprachen und Nationen.

Dieser Dreiteilung wurde 1933 durch den Nationalsozialismus ein herbes Ende gesetzt. Die Auswirkungen waren bei allen drei Modellen vorhanden: Die Zionisten

⁶³ Kilcher: Deutsch-jüdische Literatur, S. IX.

⁶⁴ ebd., S. IX.

⁶⁵ ebd., S. X.

fühlten sich bestätigt und sahen ihre Zukunft, nun mehr denn je, in Palästina, Vertreter der avantgardistischen Strömung gingen hauptsächlich ins Exil und die liberal-bürgerlichen Juden mussten schmerzhaft erkennen, dass das ‚Projekt Assimilation‘ gescheitert war.

Die größte Anzahl deutsch-jüdischer Schriftsteller ging vorerst ins europäische Exil und von dort meist weiter in die USA oder auch nach Südamerika. Exilanten publizierten oft im außerdeutschen Raum weiterhin deutschsprachige Texte. Die in Deutschland gebliebenen Juden konnten, unter zunehmender Bedrohung, noch bis ins Jahr 1938/39 literarisch tätig sein und sogar in jüdischen Verlagen publizieren. Danach war es jedoch kaum mehr möglich für, in Deutschland lebende, jüdische Autoren und Autorinnen, wie zum Beispiel Gertrud Kolmar, ihre Texte zu veröffentlichen. Die Versuche, sich über das Verbot hinwegzusetzen, führten oft zum Tod in den Gaskammern oder zum Selbstmord.⁶⁶

Nach 1945 war es für viele der überlebenden Juden, mit dem Grauen im Hintergrund, kaum vorstellbar überhaupt je wieder zu schreiben, geschweige denn in deutscher Sprache. Einige versuchten dennoch, mit Hilfe der Sprache, das Unsagbare zu berichten, wie zum Beispiel Nelly Sachs, Rose Ausländer oder auch Paul Celan. Gerade auch zu Österreich hatten viele eine ambivalente Beziehung. Einige versuchten dennoch in diesem Land, dass seine Täterrolle jahrzehntelang leugnete, zu leben und schreiben, für andere, wie beispielsweise Paul Celan, war Österreich nur eine Station auf der Durchreise.

Für Schriftsteller gab es in Österreich nach 1945 auch neue Freiheiten und Möglichkeiten, denn das Land musste sich eine neue Identität erarbeiten. Über die Kultur wurde versucht, jungen wie etablierten Künstlern, ein Forum zu schaffen. Der Staat übernahm hierbei die Kunstförderung. Es entstanden neue und mutige Arten des Schreibens. Gerade das Spiel mit der Sprache beziehungsweise die Reduktion jener, diente als Ausdruck der Zerstörung, die durch das Grauen des Nationalsozialismus entstanden war.

Im Jahr 1945 erschienen in Österreich (wieder) die literarischen Monatszeitschriften „Der Turm“, „das silberboot“ und „PLAN“.

⁶⁶ Vgl. Kilcher: Deutsch-jüdische Literatur, S. XI.

„Der Turm“ war bis 1948 eine der einflussreichsten Zeitschriften der Nachkriegszeit. Autoren und Autorinnen die bereits vor dem Krieg veröffentlichten und sich einen Namen gemacht hatten, dominierten die Zeitschrift. Für die neue, junge Generation gab es, bis auf Ilse Aichinger, ebenso wenig Platz wie für die Belange der Exilautoren. Vorrangiges Ziel der Zeitschrift war die Konstruktion eines „geistigen Österreichs“, das bereits vor dem Krieg bestanden hat.⁶⁷

Die Zeitschrift „PLAN“ hingegen versuchte zwar einerseits an die durch den Krieg unterbrochene *Moderne* anzuknüpfen, bot aber, im Gegensatz zum „Turm“, auch ein Forum für neue, junge AutorInnen. Auch der Kontakt zu Exilautoren wurde forciert. Viele der neuen Autorengeneration konnten hier erstmals ihre Texte veröffentlichen, wie beispielsweise Friedericke Mayröcker.⁶⁸

In der Zeitschrift „das silberboot“ wurde vor allem versucht, die „alten“ Autoren wie Franz Kafka, Herman Broch und Robert Musil wieder in Erinnerung zu rufen. Auch Autoren, die von den Nationalsozialisten getötet wurden, beispielsweise Elias Canetti und Friedrich Torberg, fanden hier Beachtung. Weiters wurden dem Lesepublikum internationale Autoren wie James Joyce oder William Faulkner vorgestellt. Ähnlich wie beim „Turm“ unterblieb jedoch auch hier die Förderung der jungen, nachkommenden Künstlergeneration.⁶⁹

Im auslaufenden 20. Jahrhundert begann sich dann im deutschsprachigen Raum eine neue Art von Literatur zu etablieren, nämlich eine Literatur die sich auf das Generationengeflecht der (jungen) Autoren und Autorinnen bezieht. Vor allem seit der Zeit der sogenannten Wende, der Zeit nach dem Mauerfall in Berlin 1989, fing die ‚nachgeborene Generation‘, mittlerweile teilweise bereits in dritter Generation, an, die Lebensgeschichten ihrer Familien und im Zuge dessen auch die Geschichte des Nationalsozialismus zu erzählen.

Die sogenannte zweite Generation, und darauf folgend auch jede weitere Generation, sieht sich zwei Problemen im Schreiben gegenübergestellt. Zum einen gibt es die nach wie vor schreckliche, beinahe unaussprechliche Vergangenheit und

⁶⁷ Vgl.: <http://www.onb.ac.at/oe-literaturzeitschriften/Turm/Turm.htm> [Stand: 10.7.2011]

⁶⁸ Vgl.: <http://www.onb.ac.at/oe-literaturzeitschriften/Plan/Plan.htm> [Stand: 10.7.2011]

⁶⁹ Vgl.: <http://www.onb.ac.at/oe-literaturzeitschriften/Silberboot/Silberboot.htm> [Stand: 10.7.2011]

zum anderen die Tatsache, dass sie es selbst aber nie erlebt haben, denn sie sind/waren die Kinder der Überlebenden, wie zum Beispiel die Autorinnen Barbara Honigmann, Viola Roggenkamp und Gila Lustiger. Sie haben die Geschichte nicht selbst erlebt, sondern „nur“ erfahren von den Alten. Die Versuche damit im Schreiben zu Recht zu kommen, enden meist in Romanen, die das Thema der Identität der jungen Generation im Kontext mit der Vergangenheit der älteren Generation beschreiben und damit das Verhältnis der jungen Generation zu „ihrer“ Kultur behandeln. Es geht um Aufarbeitung, Erinnern und die Suche nach dem Selbst.

4. Jüdische Frauen als Autorinnen

Weibliches jüdisches Schreiben hat eine weitaus längere Tradition, als allgemein meist angenommen. Die ersten umfassenden Texte aus (deutsch-)jüdischer Frauenhand entstanden nämlich bereits vor etwa 300 Jahren, man denke an die Memoiren der Glückel von Hameln aus dem frühen 18. Jahrhundert, die von Bertha Pappenheim im Jahr 1910 aus dem Jiddischen übersetzt und veröffentlicht wurden.

Weibliches jüdisches Lesen erlebte seine Hochblüte in den sogenannten literarischen (jüdischen) Salons, die von einflussreichen bürgerlichen Frauen geführt wurden und deren Hochzeit zwischen 1780 und 1806 war. Meist waren die berühmten Saloniéren jüdischer Abstammung. Diese Salons ermöglichten auch eigene literarische Produktionen aus Frauenhand.

Als 1806 die französischen Truppen in Preußen einmarschierten, verlor der Salon jedoch bald seine Attraktivität. Die ehemaligen Gäste wendeten sich von, dem dort gepflegten, französischen Stil ab. Zusätzlich dazu entstanden in der Bevölkerung verstärkt Neid und Ablehnung gegenüber den erfolgreichen jüdischen Saloniéren. Dies alles bekam nach 1806 explizit politischen Charakter.

Rahel Varnhagen, geborene Levin, ist als Schlüsselfigur dieser Epoche zu sehen. Sie ist deshalb interessant, weil sie einerseits eine Frau war, zweitens Jüdin und darüber hinaus noch einen gewissen Einfluss auf Personen aus politischen Kreisen besaß. Zu den berühmten Gästen zählten auch Vertreter des Hochadels. Die berühmtesten jüdischen Frauen ihrer Zeit waren Rahel Levin selbst, Dorothea Mendelssohn und Henriette Herz. Dazu kam noch eine Reihe weiterer Berliner Jüdinnen, die ebenfalls den gesellschaftlichen und kulturellen Durchbruch schafften, beispielsweise Amalie Beer, Philippine Cohen, Sara Levy und Rebecca Solomon.⁷⁰

4.1 Jüdische Frauen schreiben Geschichte(n)

Das Motiv weiblichen Schreibens ist seit den Anfängen oftmals Ausdruck der eigenen Identität, beziehungsweise die Suche nach der eigenen Identität. Geht man davon aus, dass dies ebenso für jiddisch-sprachige Schriftstellerinnen gilt, stellt sich die Frage, mit welchen Themen sie sich beschäftigen und ob dabei eine etwaige jüdisch-

⁷⁰ Vgl. Hertz: Die jüdischen Salons im alten Berlin. Frankfurt/Main: Hain 1991.

religiöse Erziehung eine Rolle spielte. Äußerten sich beispielsweise überlieferte Rollenbilder in ihrem Schreiben?⁷¹

Die jüdische Aufklärung (Haskalah) am Ende des 18. Jahrhunderts, eine Zeit, die große Veränderungen im jüdisch gelebten Alltag und den tradierten Rollenbildern herbeiführte, veränderte auch gravierend die Rolle der Frau. Bisher ausgeschlossen vom öffentlich geistigen Leben, wollten Frauen von ihren Gedanken und Gefühlen schreiben, sich mitteilen, ihre Ideen und Sorgen, Wünsche und Sehnsüchte äußern. Durch die äußeren Veränderungen wurde ein Zwiespalt herbeigeführt, welcher seine Entsprechung im Inneren hatte. Diese innere Zerrissenheit der weiblichen Identität führte zu unterschiedlichen Lösungsansätzen, wovon ein wichtiger im Schreiben, in der Poesie, bestand. Die Frauen verließen den ihnen zugedachten privaten Rahmen, indem sie schrieben und ihre Arbeiten veröffentlichten. Ein gemeinsames Merkmal der Autorinnen ist hierbei, dass sie zumeist an der jiddischen Sprache festhielten. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Aspekt, dass *Jiddisch* als die Sprache der ungebildeten Frauen und Männer galt.⁷²

Die literarische Praxis der Individualisierung, die eine einzelne Person in den Mittelpunkt des Interesses rückte, entstand erst als Antwort auf die Haskalah, der zwischen 1770 und 1780 entstandenen, so genannten jüdischen Aufklärung, deren Hauptvertreter Moses Mendelssohn war.

Es werden in der Literatur nun Einzelfälle dargestellt, das heißt, es wird vom Individuum erzählt. Hierbei vermischen sich die persönliche und die fremde Wahrnehmung so, dass kein allgemeiner Geltungsanspruch erhoben wird. Gerade Frauen thematisierten das „Ich“, setzten sich mit Erwartungen der Gesellschaft, den eigenen Erfahrungen und Vorstellungen auseinander.⁷³

⁷¹ Esther Jonas-Martin: Über das Frauenbild jiddischsprachiger Schriftstellerinnen. In: Lappin, Eleonore/Nagel, Michael (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen: Ed. Lumière 2007, S. 91.

⁷² Vgl. ebd., S. 92-93.

⁷³ Ebd., S. 91-93.

4.2 Die „neue“ Generation deutsch-jüdischer Autorinnen in Europa

Der Beginn der „neuen“ jüdischen Literatur kann im späten 20. Jahrhundert angesetzt werden. Genauer gesagt, ab den späten 1970er / frühen 1980er Jahren. Blütezeit waren mit Sicherheit die 90er Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts.

In den 1980er Jahren beginnen zunehmend jüngere Autoren und Autorinnen jüdischer Herkunft Texte zu veröffentlichen. Sie läuten damit die neue Phase der jüdischen Literatur ein. Hier zählen beispielsweise Barbara Honigmann, Esther Dischereit und Lea Fleischmann zu den bekannteren Namen. Aber auch Rafael Seligmann zählt hier dazu, der 1991 eine „neue deutsch-jüdische Literatur“⁷⁴ forderte. Er forderte die junge Generation auf, offen und vor allem offensiv „ihren ‚hässlichen Hass‘ auf die Mörder und ihr Volk“⁷⁵ auszusprechen, beziehungsweise aufzuschreiben. Es beginnt nun eine kritische Aufarbeitung der Vergangenheit, einschließlich der Naziepoche, der *Shoah* und des Exils. Die jeweiligen „ersten Werke“ sind in vielen Fällen autobiographisch geprägt.

Die Entwicklung oder Geschichte der (deutsch-)jüdischen Literatur ist mit Höhen und Tiefen verbunden. Ein großer Bruch entstand natürlich während der Nazizeit. Nach 1945, also ab der Nachkriegszeit, fingen Schriftsteller und Schriftstellerinnen (wieder) langsam an, zu veröffentlichen. Autoren, die bereits vor dem Krieg schrieben und sich ins Exil retten konnten, haben meist dort weitergeschrieben. Es entstand somit – notgedrungen – eine deutsch-jüdische Emigrationsliteratur. Die folgende literarische Szene deutsch-jüdischer Autoren und Autorinnen hat persönliche Exil- und Holocausterfahrungen zum Thema. Nach 1945 hat sich die deutsche Literaturwissenschaft lange Zeit zurückhaltend dem Begriff der deutsch-jüdischen Literatur gegenüber verhalten. Bis weit in die 1980er Jahre hinein herrschte eine Vermeidung dieser Adjektive. Erst im Jahr 2000 entstand mit Metzlers ‚Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur‘⁷⁶ ein umfangreiches Nachschlagewerk, das es wagte, diesen vorbelasteten Begriff in den Haupttitel zu stellen.

⁷⁴ Rafael Seligmann: Mit beschränkter Hoffnung. Juden, Deutsche, Israelis. Hamburg: Hoffmann und Campe 1991, S. 137.

⁷⁵ ebd. S. 137.

⁷⁶ Andreas B. Kilcher (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart: Metzler 2000.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs setzte dann, auch unter den altbekannten jüdischen Autoren und Autorinnen, eine „neue“ Richtung ein.

In den späten 70er und 80er Jahren schufen jüdische Autoren, die in den 1940er und 50er Jahren geboren waren, also um und nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, quasi eine neue Form der jüdischen Literatur. Sie wandten sich verstärkt der Geschichte ihrer Vorfahren während des Nationalsozialismus zu. Sie machten das Unaussprechliche zum Thema ihrer Werke. Die Umorientierung, die sich bei Autoren, die nach der *Shoah* geboren waren, andeutete, führte zu einer empathischen Rückbesinnung auf das Schicksal der Elterngeneration.⁷⁷

Die sogenannte zweite und dritte Generation macht ihre gegenwärtige Situation und ihre Beziehung zur jüdischen Tradition zum Mittelpunkt ihres zukünftigen Schreibens. Persönliche Geschichten können zwar im Vordergrund stehen, sind aber nicht losgelöst vom Schicksal der Elterngeneration und dem Judentum, in einem globalen Zusammenhang zu betrachten.

Auch die Art und Weise, wie sich jüdische Autoren in ihrem Schreiben, von der nicht-jüdischen Gesellschaft abgrenzen, ist einem Wandel unterzogen. In den frühen achtziger Jahren dominierten noch karikaturenhafte Darstellungen von Deutschen und Österreichern, beispielsweise bei Lea Fleischmann. In den neunziger Jahren hingegen werden nicht-jüdische Charaktere oftmals als komplex und als potentielle Dialogpartner beschrieben.⁷⁸

Die 1990er brachten nicht nur eine politische Wende in Deutschland aufgrund des Mauerfalls mit sich, sondern auch eine rasche Zunahme der Anzahl jüdischer Autoren und Werke. Die deutsch-jüdische Literatur der Generation nach der *Shoah* gilt als auffälligstes und erstaunlichstes Phänomen in der deutschen Literatur dieses Jahrzehnts.

Ein Vergleich mit früheren Phasen jüdischen Schreibens zeigt, wie sehr sich, trotz gleichbleibender Grundthemen, die Veröffentlichungen der 90er von denen der vorhergehenden Jahrzehnte unterscheiden.⁷⁹ Wie bereits erwähnt waren die zentralen Themen um 1945, die persönlichen Erfahrungen im Exil, die Vertreibung

⁷⁷ Vgl. Lorenz. In: Sander/Steinecke, S. 150.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 160-161.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 154.

und die Erlebnisse des Holocausts. Zentrale Themen in den neunziger Jahren waren nun deutsche Nachwendebefindlichkeiten und -empfindlichkeiten, deutsche Versöhnungsträume und Schuldtraumata. Jedoch sollte betont werden, dass diese „zentralen“ Themen zwar vorhanden, aber die deutsche Wiedervereinigung mit ihren Folgen, nur als Randthemen anzusehen sind. Für den Großteil der publizierenden deutsch-jüdischen Autoren und Autorinnen dieser Zeit gilt, dass die deutschen Entwicklungen der neunziger Jahre bei dem Hauptproblem ihrer belletristischen Werke, nämlich der Suche nach einer jüdischen Identität, eine vergleichsweise geringe Rolle spielen. Die meisten zentralen Eckpunkte einer solchen Suche – *Shoah*, Schweigen der Elterngeneration, Umgang mit Juden in über 50 Jahren Nachkriegsdeutschland, alltäglicher und neuer Antisemitismus, Auseinandersetzung mit Israel – hängen zwar auf das engste mit der deutschen Geschichte zusammen, nicht aber speziell mit Aspekten der Geschichte, die nach der Vereinigung entstanden oder seither eine besondere Brisanz gewonnen haben.⁸⁰

Grundlegend für das Gedächtnis aller Post-Shoah-Generationen ist aber immer die Holocausterfahrung.

Im gegenwärtigen jüdischen Schreiben von Bedeutung ist die Intertextualität zwischen Autoren derselben Generation. Die jüngere Generation verfügt, im Gegensatz zu ihren Vorgängern, über einen zeitgenössischen Diskurs, in dessen Bildern sie ihre eigene Jugend und ihre Vorstellungen von Identität einbetten können. Im deutschsprachigen jüdischen Schreiben wird weiterhin die deutsche und österreichische Nazivergangenheit problematisiert und europäische jüdische Geschichte rekonstruiert, mit Ausblick auf die Diaspora und Israel. Die historischen, politischen und sozialen Dimensionen werden oft in die Familiengeschichte eingebettet.

„Die Vielfalt der Positionen im jüdischen Schreiben der neunziger Jahre ist ein Indiz für die wachsende Komplexität der deutschsprachigen Gesellschaft und der jüdischen Standpunkte als Folge der Einwanderung osteuropäischer Juden in den neunziger Jahren. [...] Generell konstruieren jüdische Autoren im Gegensatz zu Nichtjuden das Judentum nicht als monolithisches Kollektiv, sondern differenzieren

⁸⁰ Vgl. Hartmut Steinecke: „Geht jetzt wieder alles von vorne los?“. Deutsch-jüdische Literatur der „zweiten“ Generation und die Wende. In: Sander/Steinecke (Hg.): Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Berlin: Schmidt 2002, S. 162-173, S. 173.

nach Kulturkreisen, Geschlechterrollen und bewusst gewählten individuellen Positionen. Vom Standpunkt des jüdischen Insiders wird die nichtjüdische Gesellschaft [...] als das Fremde, dem mit Vorsicht zu begegnen ist.“⁸¹

Auffällige Kennzeichen oder Merkmale, die man der „neuen“ (deutsch-)jüdischen Literatur zuschreiben kann, sind die offen dargestellten Handlungen, die jüdische Protagonisten im Zentrum haben und näher betrachten. Somit stehen jüdische Themen und Probleme im Mittelpunkt der Geschichte, die Texte beziehen sich auf das Deutschland der Gegenwart – in dem Sinne auf die Bundesrepublik und die DDR, und neu ist auch, dass das eigene Judentum als wesentlicher Teil der Existenz und Identität gesehen und vor allem anerkannt wird. Nicht nur private Personen trauen sich zum Judentum zu stehen, sondern vor allem auch Schriftsteller betonen ihre (deutsch-)jüdische Herkunft. Die Selbstverständlichkeit, mit der sich die Schriftstellerinnen und Schriftsteller der Generation nach der *Shoah* als Juden bezeichneten, spiegelt sich in deren Werken in der Selbstverständlichkeit wider, mit der jüdische Milieus und Rituale, Sichtweisen auf Probleme in Deutschland, Österreich und der Schweiz zum Gegenstand des Schreibens gemacht werden – so vor allem im Umgang mit der *Shoah*, mit Juden (und anderen „Anderen“) heute. Schließlich werden auch innerjüdische Konflikte thematisiert, auch auf die Gefahr hin, als „Nestbeschmutzer“ zu gelten.⁸²

Für die Generationen nach 1945 ist entscheidend, dass sie die *Shoah* nicht selbst erfahren haben, sondern sie ihnen nur durch Erzählungen, meist durch Familienmitglieder, vermittelt wurde. Diese Geschichte, aber auch die Tatsache des Nicht-Erlebten, das heißt, nicht am eigenen Leib den Holocaust erfahren zu haben, ist für die Suche nach der eigenen Identität von großer Bedeutung.

⁸¹ Lorenz. In: Sander/Steinecke, S. 160.

⁸² Vgl. Hartmut Steinecke: „Deutsch-Jüdische“ Literatur heute. Die Generation nach der Shoah. Zur Einführung In: Ders.: Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Berlin: Schmidt 2002, S. 9-16, S. 13.

5. Judentum und Familie

5.1 Frage nach jüdischer Identität

Bis zum 18. Jahrhundert bedeutete jüdische Identität allein das an die Regeln der *Halacha*, des Religionsgesetzes, gebundene Leben in einer abgeschlossenen Gemeinschaft. Hier waren die Lebensentwürfe für Frauen und Männer gleichermaßen festgelegt.

Im Laufe der Zeit entstanden in der christlichen Gesellschaft Europas eine Reihe von Vorurteilen und Vorstellungen über „die Juden“, ihr Aussehen und ihre Charaktereigenschaften. Diese hatten, in Folge, Auswirkungen auf die Behandlung der Juden in der Öffentlichkeit, welche dann, vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus, ihren grausamen Höhepunkt erreichten.⁸³ Auch in der Kunst wurde „der Jude“ zum Thema. Vor dem zwölften Jahrhundert besaßen Juden keine physischen Merkmale, dann erfolgte jedoch ein Umschwung: Der europäische Jude bekam eine Hakennase, Schwimmfüße und andere Merkmale, die zur Vorstellung des Teufels passten. Spätestens als sich der rassistische Antisemitismus entwickelte und durch die Nazis in der Ausrottung der „jüdischen Rasse“ gipfelte, war klar, dass die Juden keine anstößigen körperliche Merkmale hatten, die sie von den anderen unterschieden.⁸⁴

Die eigene Identität eines Menschen wird durch seine persönliche Individualität zum Ausdruck gebracht, auch wenn äußere Umwelteinflüsse mitgedacht werden müssen. Ein Individuum ist die Zusammenfassung vieler verschiedener Teile/Elemente zu einem Ganzen. Dies betrifft jeden Menschen und somit sind auch *jüdische* Elemente nur als Teil eines großen Ganzen zu sehen. Identität wird zum Teil erlernt und zum Teil entschieden. Aus einer Fülle von Möglichkeiten kann sich der Mensch, und somit natürlich auch *der Jude*, seine Aspekte aussuchen und sich zu eigen machen. Jedoch darf nicht vergessen werden zu beachten, dass die Entscheidungen, die getroffen werden, bis zu einem bestimmten Grad natürlich durch Faktoren, wie Familie, Umwelt, persönliche Erfahrungen und Wünsche, Geschichte sowie

⁸³ Vgl. Olga Koller: Judentum und Christentum im Leben und Werk Franz Werfels. Dissertation Universität Wien 2009, S. 119.

⁸⁴ Norman Solomon: Judentum. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam 1999. S. 15.

kulturellen Einfluss geprägt sind. Die Geschichte der eigenen Familie und, bei Juden die Geschichte einer ganzen Glaubensgruppe / eines ganzen Volkes, hat eine große Bedeutung für die Entwicklung der eigenen Identität. Die Identität der Juden ist in großem Ausmaß durch die Auswirkungen der *Schoah* und die Bedeutung des Staates Israel bestimmt⁸⁵.

5.2 Rolle der Frau

Die Rolle der Frau im Judentum ist eine sehr ambivalente. Einerseits wird sie aus verschiedenen Bereichen des traditionellen Lebens ausgeschlossen oder benachteiligt, wie beispielsweise die Trennung in der Synagoge, andererseits ist sie, als „Herrin des Hauses“ und in der Rolle der Mutter, hoch verehrt. Zu ihren Pflichten zählen in erster Linie der Haushalt, die Ehrung des Mannes sowie die Kindererziehung.

Die Stellung der Frauen in Familie und Gemeinschaft entspringt im traditionellen Judentum einer patriarchalischen Kultur aus Zeiten des Talmuds und der Bibel. Zu jener Zeit wurde die Frau als Eigentum des Mannes angesehen, deren Pflicht es war, Kinder zu gebären, diese zu erziehen und ihrem Mann beizustehen.⁸⁶ Historisch betrachtet liegt die Bedeutung der Frau für den Mann im traditionellen oder orthodoxen Judentum darin, „wie Gott“ auf Erden zu sein, und das geistige Potential des Menschen im Leben zu erkennen, was letztendlich bedeutet, dass Frauen den Männern durch stilles Dienen, Zuarbeiten, Fördern, den Weg zur Erlösung bereiten sollen. Dieses, durch die Zeiten bestimmende Ideal der jüdischen Frau, spiegelt sich im Frauenlob (*Eschet chajil*, „Frau von Stärke, Reichtum, Standfestigkeit), das bis heute in vielen jüdischen Familien den Frauen am Schabbatabend zugesungen wird. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass es sich nicht in erster Linie um den „Menschen Frau“ handelt, sondern um den „Menschen Mann“.⁸⁷

⁸⁵ Solomon, S. 25.

⁸⁶ Vgl. www.judentum-projekt.de/printable/religion/frau/index.html [Stand: 9.4.2011]

⁸⁷ Vgl. Rachel Monika Herweg: Frauen im Judentum. Frau-Mann-Mensch. Grundlagen jüdischer Religiosität und Spiritualität. COMPASS-Infodienst für christlich-jüdische und deutsch-israelische Tagesthemen im Web. Online-Extra Nr. 20. Oktober 2005, S. 3-4.

www.compassinfodienst.de/Rachel_Monika_Herweg_Frauen_im_Judentum_Grundlagen_juedischer_Religiositaet_u.2335.0.html [Stand: 15.6.2011]

Wenn der Mann keine Frau hat, ist er kein Mensch; wenn der Mann keine Frau hat, hat er keine Erde. (vgl. bT Jeb 63a)

Das Schicksal des Mannes hängt also von der Frau ab. Dies mag auf den ersten Blick nach einzigartiger Wertschätzung klingen, jedoch wird hiermit der Frau auch jegliche Schuld und Verantwortung zugesprochen, denn das Gute und das Böse kommen von der Frau.⁸⁸

Die nachhaltigen Wandlungen im weiblichen Rollenbild um 1800 sind in der jüdischen Gesellschaft von zusätzlichen Faktoren bestimmt, die nur durch Betrachtung der innerjüdischen Geschichte verständlich werden.⁸⁹

Im osteuropäischen *Schtetl* war die Frau die Schlüsselfigur in der Familie. Sie trug nicht nur die Verantwortung für den Unterhalt der Familie, sondern auch der häusliche Bereich oblag ganz allein ihr, da, nach dem Ideal (ost)jüdischer Frömmigkeit, der Mann den ganzen Tag mit Gebeten und dem Studium der Thora verbrachte, sodass die Frau nicht nur für die Kinder und den Haushalt zuständig war, sondern auch einer Erwerbstätigkeit nachgehen musste, um die Familie zu ernähren. Dies änderte sich erst, als sich am Ende des 18. Jahrhunderts die Aufklärung ihren Weg bahnte und sich von Deutschland nach Osteuropa ausbreitete. Es kam zu einem tiefgreifenden Wandel, der sich auch in entscheidender Weise auf die Rolle der Frau auswirkte. Das soziale Gefüge änderte sich grundlegend. Viele Männer hatten aufgehört die Religion zu pflegen, und es waren nun die Frauen, die religiöse Traditionen in der Familie am Leben erhielten. Es waren die Frauen, die säkulare Bildung nicht nur annahmen, sondern auch in ihren Familien umsetzten.⁹⁰

Die Realität der Geschlechter wird bis heute durch ein männergemachtes Frauenideal geprägt und benachteiligt jüdische Frauen in traditionellen Gemeinschaften nach wie vor. Rabbinisches (orthodoxes) Judentum hat zwar die „Gleichwertigkeit in Andersartigkeit“ von Frauen und Männern vertreten, nie aber die Gleichberechtigung. Seit dem Beginn des Judentums, hat es zwei nach Geschlecht getrennte arbeits- und aufgabenteilige Lebenswelten entwickelt: das ‚Lehrhaus‘, als

⁸⁸ Vgl. Herweg: Frauen im Judentum, S. 4.

⁸⁹ Luise Hecht: „Die Söhne sollt ihr unterrichten und nicht die Töchter“ (bT Kidd 59b): Zur Ambivalenz des Frauenbildes in der jüdischen Presse der Aufklärung. In: Lappin/Nagel, S. 21.

⁹⁰ Jonas-Martin. In: Lappin/Nagel, S. 91-92.

Wirkungsort der Männer und das ‚jüdische Haus‘, mit der Familie in ihm, als Domäne der Frauen. Beide sollen einander ergänzen.⁹¹

Die Rolle der jüdischen Frauen in orthodoxen Gemeinden ist bis heute, Männer in ihrem Studium und ihrer Geistigkeit zu fördern. Viele Jahrhunderte hindurch haben somit weibliche Strategien – Selbstlosigkeit, Kooperation, Gegenseitigkeit – der männlichen Dominanz innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zugearbeitet.⁹² Schon sehr zeitig gab es Bemühungen, die rechtliche Stellung der Frauen zu stärken. Seit dem 11. Jahrhundert durften die Frauen beispielsweise nicht mehr gegen ihren Willen vom Mann geschieden werden. Ein Ehevertrag (= *Ketubba*) garantierte der Frau die finanzielle Sicherheit. Im Jahr 1828 bestimmte der Landesrabbiner von Oldenburg, Nathan Adler, dass Mädchen und Jungen eine gleiche Erziehung erhalten sollen, und dass Frauen am Sabbatgottesdienst teilnehmen dürfen. Erst im Zuge der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert, hat sich das traditionelle Verhältnis der beiden Geschlechter in entscheidender Weise verändert. So entstand Ende des 18. / Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland die jüdische Reformbewegung, die auch als liberales Judentum bekannt wurde. Aus ihr heraus wurden Vorschläge zur Emanzipation der jüdischen Frauen formuliert und in der Breslauer Rabbinerkonferenz von 1846 beschlossen.⁹³ Ein wichtiger Punkt dieser Reformation war die Unterscheidung von ethischen und rituellen Gesetzen. Entscheidend ist die Auffassung, dass die ethischen Gesetze des Judentums zeitlos und unveränderlich seien, die rituellen Gesetze jedoch verändert werden könnten, um sie dem jeweiligen Lebensumfeld anzupassen. Die wichtigsten Veränderungen manifestieren sich, im Unterschied zum orthodoxen Judentum, darin, dass liberale Juden den Schwerpunkt auf den ethischen Aspekt des Judentums legen. Weitaus stärker ist der Unterschied zu sehen in der völligen Gleichberechtigung der Frau bei Gottesdiensten und anderen Ritualen. Generell hat der liberale Jude mehr Freiheiten in der Ausübung seines religiösen Lebens, indem beispielsweise der Schabbat weitestgehend eingehalten wird, jedoch auch „ausgelassen“ werden kann, wenn nötig. Es bleibt für jeden Reformjuden eine Gewissensentscheidung, welche rituellen Gesetze er einhalten möchte oder nicht.

⁹¹ Vgl. Herweg: Frauen im Judentum, S. 4.

⁹² Vgl. ebd., S. 4.

⁹³ ebd., S. 5.

Während das Reformjudentum in Deutschland durch den Nationalsozialismus vollständig ausgelöscht wurde, gelangte es in den USA, seit Ende des 19. Jahrhunderts, zu immer größerer Blüte. Jüdische Frauen in den USA haben sich aktiv mit ihrem Erbe auseinandergesetzt und begannen in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts massiv und öffentlich für ihre gleichen Rechte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu kämpfen. Sie forderten die Veränderung oder Neuschreibung von *Halacha*. Damit vollzogen sie nachhaltig den Eintritt in die schriftliche Tradierung jüdischen Wissens und damit in den direkten halachischen Entscheidungsprozess.⁹⁴

Der Vorwurf „unjüdisch“ zu sein, „unjüdischen halachisch fehlerhaften Lebenswandel“ zu verursachen, wird aber nach wie vor, vor allem den Frauen angelastet, zu deren traditionellen Aufgaben und Verantwortungen es gehört, für *Jüdischkeit*, *Schalom Bejs* - häuslichen Frieden – und *Taharat haMischpacha* – Reinheit der Familie – zu sorgen.⁹⁵ Schon allein die Tatsache, dass nur Kinder, deren Mutter Jüdin ist, auch jüdisch sind, sagt viel aus. Sie, die Mutter, ist es, die „das Jüdische“ vererben kann.

Auf die erste bedeutende Phase des jüdischen Feminismus folgte, seit Mitte der 1970er, Jahre eine stark in die Praxis wirkende Auseinandersetzung mit dem traditionellen Verständnis der Geschlechterrollen. Die Diskussionen setzten sich auch mit dem Mythos der jüdischen Familie und der Mutter in ihr auseinander und kreierten neue Vorbilder wie das der Gelehrten und Rabbinerin.⁹⁶

Im Talmud wurde bestimmt, dass die Frau alle Verbote der Thora beachten muss, die Verbindlichkeit einiger Gebote, die an eine bestimmte Zeit gebunden waren, wurde jedoch gelockert.

Orthodoxe Vertreter des Judentums sind der Meinung, dass es sich „nur um eine scheinbare Benachteiligung der Frau“ handle, denn im eigenen Heim sei die Frau eine Königin, stets vom Gatten geachtet, umsorgt, behütet und mit vielen Privilegien ausgestattet, wie zum Beispiel dem Recht, die Sabbatkerzen zu entzünden. Aus diesem Grund werden die Frauen auch als „Licht der Familie“ angesehen. Es findet sich im Judentum auch eine lange Tradition der Wertschätzung von Frauen. Häufig wird sie in der Überlieferung als „Krone des Mannes“ oder „Priesterin des Hauses“

⁹⁴ Vgl. Herweg: Frauen im Judentum, S. 5.

⁹⁵ Hanna Rhein (Hg.): Die jüdische Frau. Auf der Suche nach einer modernen Identität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, S. 9.

⁹⁶ Vgl. Herweg: Frauen im Judentum, S. 5.

vorgestellt. Gerade sie, die Frauen, sind es schließlich, die vielfältige Traditionen an die Kinder weitergeben.⁹⁷

Dies mag alles stimmen, dennoch waren und sind den Frauen, der Tradition nach, viele Dinge verwehrt. So befinden sie sich im religiösen Ritus seit langem in einer Außenseiterposition.⁹⁸ Im orthodoxen Judentum beispielsweise sind Frauen den Männern in der Religionsausübung vielfach nicht gleichgestellt. So sollen Frauen keinen Gebetsmantel (= *Tallit*) und keine Gebetsriemen (= *Tefillin*) tragen. Sie haben, in einer von Männern dominierten Welt, nie die Möglichkeit zu einem gründlichen Studium von Talmud und Thora, und die Ausbildung in geistlichen Berufen war Frauen lange Zeit verwehrt. Ein weiteres Zeichen für die Ungleichbehandlung von Männern und Frauen im traditionellen Judentum war die räumliche Trennung in der Synagoge, die die Frauen in einen anderen Raum oder hinter eine Trennwand verbannte. Sie wurden nicht zum *Minjan*, das ist die Mindestzahl von zehn Erwachsenen, die einen Gottesdienst ermöglichen, gezählt und auch nicht zur Thoralesung aufgerufen.⁹⁹

Gemeinsam sind sie sieben Frauen, mit mir und Vera und meiner Mutter wären wir zehn. Aber mit Frauen geht das nicht, Adonaj hört nur Männern zu.¹⁰⁰

Diese „Befreiung“ religiöser Dienste und Pflichten galt außerdem für die *Kiddusch*-Zeremonie (= Heiligung des Sabbat, mit vorangehendem Segen über Brot und Wein) und die Rezitation des *Kaddisch*-Gebetes (=Gebet, das bei der Beerdigung den Hinterbliebenen Trost spenden soll). Auch die Bat-Mizwa-Feier, als Analogie zur Bar-Mizwa der Jungen, wurde den Mädchen lange Zeit vorenthalten.¹⁰¹ Diese spezielle Feier zur Einsegnung der Mädchen und zur Feier ihrer (religiösen) Volljährigkeit sowie Heiratsfähigkeit, wird nur in liberalen Gemeinschaften zelebriert. In Deutschland fand sie erstmals im Jahr 1817 in Berlin statt.

Einerseits wird also die Frau in ihrem täglichen Wirken, im Sinne der Tätigkeiten als Ehefrau, Hausfrau und Mutter, hochgeschätzt, andererseits jedoch in außerhäuslichen Bereichen auch oft benachteiligt oder sogar ausgeschlossen.

⁹⁷ www.judentum-projekt.de/printable/religion/frau/index.html [Stand: 9.4.2011]

⁹⁸ Rhein, S. 10.

⁹⁹ Vgl. www.judentum-projekt.de/printable/religion/frau/index.html [Stand: 9.4.2011]

¹⁰⁰ *Familienleben*, S. 54.

¹⁰¹ www.judentum-projekt.de/printable/religion/frau/index.html [Stand: 9.4.2011]

Mit der Emanzipation im 19. Jahrhundert eröffneten sich dann den Frauen jedoch weitere Möglichkeiten. So zeigte beispielsweise die Berliner Salonkultur, die maßgeblich von jüdischen Frauen getragen wurde, dass es Möglichkeiten gab, sich selbst künstlerisch zu betätigen oder die Künste zu fördern. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde den jüdischen Frauen und Mädchen schließlich auch das Thora- und Talmudstudium erlaubt.¹⁰²

Auch in der Welt der Nachrichten und Literatur waren (jüdische) Frauen lange Zeit kein Thema. So war zum Beispiel die Gründung, Herausgabe und Redaktion jüdischer Periodika im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert noch, wie so vieles andere, „reine Männersache“. Erst nach 1800 wurden Frauen als erklärtes Zielpublikum deutschsprachiger jüdischer Periodika entdeckt und in Folge zum Objekt reformorientierter Bildungs- und Erziehungsprogramme. An der Wende zum 20. Jahrhundert wurden die weibliche Bildung und die Rolle der Frau wiederum verstärkt zum Thema innerhalb der jüdischen Presse, wenngleich auch in negativer Weise. Zu einem Zeitpunkt, als Frauen vermehrt selbstbestimmt agierten, beschwor man Bilder traditioneller jüdischer Frauen, die einen ‚Idealzustand‘ repräsentierten, der Frauen wieder auf ihre „natürliche Bestimmung“ verweisen sollte. In der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg engagierten sich jüdische Frauen in vielen, bisher von Männern dominierten, Bereichen und propagierten damit auch ein neues Frauenbild.¹⁰³

Auch für den Bereich der Kleidung gibt es in der Tradition überlieferte Vorschriften, sowohl für Männer, wie auch für Frauen. Jedoch gilt zu beachten, dass es keine strengen, genau formulierten Regeln gibt, sondern viel Raum für Interpretation offen ist. In der Thora selbst gibt es keine dezidierte Vorschrift für Frauenkleidung, außer dass Frauen keine Männerkleidung tragen dürfen. Die Kleidervorschriften für Männer und Frauen wurden von den Rabbinern bestimmt. Die wichtigste Grundregel für Frauen in der Kleiderfrage lautet: *Znijut* (=Bescheidenheit). Der Begriff muss zu jeder Zeit und an jedem Ort neu interpretiert werden. Die Grundregel besagt, dass Frauen ihre sexuellen Reize nicht betont zur Schau stellen dürfen, was bedeutet, dass die

¹⁰² ebd.

¹⁰³ Michaela Raggam-Blesch: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse. Rezension zu Eleonore Lappin und Michael Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen: Ed. Lumière 2007. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift, Heft 75, Dezember 2007.

Länge der Ärmel oder des Rockes sowie die Tiefe des Dekolletés dem Rechnung tragen müssen. Wie man erkennt, lässt dies Spielraum für Interpretation offen und ist auch eine Frage des Zeitgeistes und Geschmacks. Auch wenn Frauen von ultra-orthodoxen Juden am gründlichsten bedeckt sind, mussten Jüdinnen nie einen Schleier tragen. Im Gegensatz zu den Haaren war das Gesicht immer für alle sichtbar. Was hat es nun aber mit der Bedeckung der Haare auf sich? Frauenhaar gilt als ein sexuelles Symbol. Unverheiratete jüdische Frauen tragen ihr Haar offen, um damit für sich „Werbung“ machen zu können. Nach der Eheschließung müssen auch sie ihr Haar bedecken, denn ab dem Zeitpunkt gehört die Sexualität der Frau in die Ehe und kein fremder Mann soll in Versuchung geraten beim Anblick einer verheirateten Frau. Dieses Bedecken ist aber wiederum eine Frage der Interpretation. Manche Frauen tragen einfache Kopftücher, Hüte oder ein Haarnetz, wobei bei diesen Varianten die Haare nach wie vor zu sehen sind, die Verpflichtung der Bedeckung ist jedoch gegeben.

Interessant zu sehen ist, dass die Kopfbedeckung der Männer, die *Kippa*, einen religiösen Hintergrund hat, die Bedeckung der Haare der Frau jedoch einen sexuell motivierten Grund. Die Männer bedecken ihr Haupt aus Ehrfurcht und aus dem Bewusstsein heraus, dass es etwas „über“ einem Menschen gibt, etwas Höheres.¹⁰⁴

Seit Anfang des 20. Jahrhunderts, und verstärkt nach dem Ende des ersten Weltkrieges, durchzog ein viel diskutiertes Problem die jüdische Gemeinschaft. Der Bevölkerungsrückgang der deutschen Juden und der Erfolg der Frauenbewegung, die immer mehr Frauen ins Licht der Öffentlichkeit rückte, wirkten sich auch auf die Konstruktion weiblicher Sexualität aus. Die weibliche Sexualität spielte fortan eine große Rolle in den Diskussionen um die Zukunft des jüdischen Lebens in Deutschland. Es erhob sich der Ruf nach Bevölkerungspolitik, was zur Folge gehabt hätte, dass der Körper der Frau nicht mehr ihr selber gehöre, sondern die Gemeinschaft Ansprüche stellen könnte, die darauf hinaus liefen, Frauen dazu zu bewegen, ihre „natürliche“ Rolle der Mutterschaft wahrzunehmen. Die Frauenbewegung wurde für den „Gebärstreik“ jüdischer Frauen verantwortlich gemacht. Diese stimmte mit dem Problem des „Gebärstreiks“ zwar überein, jedoch argumentierte sie, dass zwingende wirtschaftliche Gründe die Frauen ins öffentliche

¹⁰⁴ Vgl. Paul Spiegel: Was ist koscher? Jüdischer Glaube – jüdisches Leben. Berlin: Ullstein Taschenbuch 2005, S. 148-154.

Leben gedrängt hätten und nicht eine geistige Bewegung, die die Frau bewusst ihrer eigentlichen „Gattungsaufgabe“ entziehen wollte, um sie „falschen männlichen Idealen nachjagen“ zu lassen. Die Sexualität der Frau wurde also nur unter dem Aspekt der Fortpflanzung gesehen und als legitim betrachtet.¹⁰⁵

5.3 Jüdische Familienerziehung: zwischen Liberalität und Tradition

Auch für den Bereich der Familie hat das Judentum seine Regeln. Die Institution Familie wird hochgeschätzt und in der religiösen Erziehung vermittelt. Eine Familie zu gründen gilt als ultimative Erfüllung der Lebensaufgabe. Die jüdische Tradition kennt Regeln und Verpflichtungen für das Verhalten in der Familie genauso für den Mann, wie auch für die Frau. Die traditionellen Ehrentitel der Eltern sind: *Awi mori; Immi morati* – mein Vater, mein Lehrer; meine Mutter, meine Lehrerin. Beide Elternteile gelten im Kontext jüdischen Glaubens als Beauftragte Gottes und befolgen die Bitte des Morgengebets.¹⁰⁶

Wie bereits im Talmud, *Jebamot 63b*, verankert, nimmt die Familie für den Staat eine bedeutende Rolle ein, denn „für den kraftvollen Aufbau und die gedeihliche Entwicklung des Staates ist es eine unentbehrliche Grundlage, einen Bestand an tüchtigen Familien zu haben. Pflicht eines jeden Staatsbürgers ist es, dass er dahin strebt, einen Hausstand zu gründen. Hausesgründung und Hauseserhaltung sind für den Juden sittliche Verpflichtungen.“¹⁰⁷

Des Weiteren ist es die heilige Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu tüchtigen Menschen zu erziehen. Der Talmud nennt fünf Vaterpflichten gegenüber dem Sohn¹⁰⁸:

1. Rituelle Beschneidung (*Brit mila*) am achten Tag nach der Geburt. Dies ist bereits im Buch Genesis des Alten Testaments verankert.

Alle männlichen Kinder bei euch müssen, sobald sie acht Tage alt sind, beschnitten werden in jeder eurer Generationen[...]. (Genesis 17,12-13)

¹⁰⁵ Claudia Prestel: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: „Freie Liebe“ oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben? In: Lappin/Nagel, S. 123-124.

¹⁰⁶ Herweg: Frauen im Judentum, S. 1.

¹⁰⁷ Josef Weigel: Das Judentum. Eine volkstümliche Darstellung. Neu-Isenburg: Melzer 2004, S. 283.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 284.

Hierbei bekommt der Junge auch (zusätzlich) seinen jüdischen Namen. Mädchen bekommen ihren Namen in der Regel im Rahmen eines Sabbatgottesdienstes.

2. „Auslösen“: Dies bedeutet, dass beim erstgeborenen Sohn der Mutter, eine sogenannte „Erlösungs“- Zeremonie am dreißigsten Tag nach der Geburt stattfindet. Er muss von den Eltern „ausgelöst“ werden, denn eigentlich gehört er Gott.

Der Herr sprach zu Moses: „Weihe mir alle Erstgeburt! Alles, was bei den Kindern Israels den Mutterschoß durchbricht, beim Menschen und beim Vieh, gehört mir.“ (Exodus 13, 1-2)

3. Unterrichten
4. ein Handwerk lernen lassen
5. glücklich verheiraten

Um die „typische jüdische Familie“ ranken sich in der Gesellschaft vielseitige und starke Mythen. Viele dieser Mythen sind eng mit der Frau verbunden und so machtvoll, dass sie das Selbstbild der jüdischen Frau beeinflussen, und bis hin zur Zerstörung der eigenen Würde reichen können, wenn die Frau die Mythen nicht erfüllen kann.

Ein starkes, prägendes Bild ist das des „*Shalom Bayit*“, des häuslichen Friedens. Frauen und Mütter fühlen sich für diesen Frieden sehr verantwortlich. Wenn er nicht zu realisieren ist, wie sie sich das vorstellen oder auch gelernt haben, fühlen sie sich schuldig, schämen sich, und sie betrachten sich als schlechte Frauen und Mütter. Jüdische Familien werden auch durch die nicht jüdische Außenwelt als warm, verbunden und friedlich wahrgenommen.¹⁰⁹ Werden diese inneren und äußeren Bilder und Erwartungen zerstört, beispielsweise durch Gewalt des Ehemannes, bringt die Frau (!) Schande über die Familie.

Ein weiterer Mythos betrifft das Selbstbild der Frau. Oft ist es das Bild einer starken, gebildeten Frau, die den Alltag ihrer Familie fest im Griff hat. Eine Frau, die Verantwortung für das Wohlergehen aller ihrer Angehörigen trägt, ob sie außerhalb noch arbeitet oder nicht. Auch dieses Selbstbild kommt in einer Wechselwirkung von

¹⁰⁹ Rochelle Allebes: Gewalt in der jüdischen Familie. In: Journal 2 [2001] im Rahmen der internationalen Tagung der Initiative jüdischer Feministinnen „Bet Debora“. Berlin 2001.

Zuschreibungen von außen und innen zustande, die sich gegenseitig verstärken.¹¹⁰ Diese Eigenschaften stilisieren die Frau zu einer Ikone empor, der sie nur schwer gewachsen sein kann, und somit laufen die Frauen Gefahr, die an sie gestellten Erwartungen wieder nicht zu befriedigen. Dies kann erneut zu einem (inneren) Konflikt mit dem Mythos führen.

Auch wenn kaum thematisiert, gibt es, basierend auf Untersuchungen aus den USA, natürlich auch in jüdischen Familien Gewalt. Die Formen innerfamiliärer Gewalt gegen Kinder sind vielseitig, im Allgemeinen jedoch in körperliche und psychische Gewalt, sexuelle Ausbeutung und Vernachlässigung zu unterteilen. Vermutet wird, dass psychische Gewalt („Gewalt mit den Händen am Rücken“) in jüdischen Familien häufiger ist als körperliche Gewaltausübung.¹¹¹ Die psychische Gewalt äußert sich mitunter in Drohungen, die nicht unbedingt eine (physische) Strafe für die Kinder beinhalten, sondern in Form eines „schlechten-Gewissen-machen“ und der Drohung des Todes/Unglücks der Mutter, aufgrund des Fehlverhaltens des Kindes.

[...] wir werden nie geschlagen und wagen nichts, [...] ¹¹²

Die Erziehung von Jungen und Mädchen ist traditionell gesehen unterschiedlich zu gestalten. Es gelten für Mädchen andere Werte und Pflichten als für die männlichen Kinder. Es gibt eine strikte Trennung von männlichen und weiblichen Erziehungszielen.

Nach den Erziehungsdoktrinen der *Haskalah*, sollte der Erlernung der „göttlichen Wissenschaften“ die „Wissenschaft von Menschen“ vorangehen. Letztere beinhaltet ethische Prinzipien sowie Allgemeinbildung und war daher für alle Menschen – Juden wie Nichtjuden, Knaben wie Mädchen – gleichermaßen Voraussetzung für einen tugendhaften Lebenswandel. In ihrer Rolle als Hausfrauen und Mütter oblagen den Frauen die moralische Erziehung der Kinder sowie die Weitergabe von Tradition und Bildung. Vor allem Tradition und Moral, doch allmählich auch Bildung wurden nun zusehends mit Religion identifiziert. Im Unterschied zum traditionellen jüdischen Modell übernahm die Hausfrau und Mutter also nun auch Verantwortung für die

¹¹⁰ ebd.

¹¹¹ ebd.

¹¹² *Familienleben*, S. 83.

religiöse Erziehung ihrer (weiblichen und männlichen) Kinder, und wurde damit zum Garanten für die Weitergabe des Judentums.¹¹³

Die Frauen und Mütter der „neueren Generation“ mussten nun aber Fähigkeiten aufweisen beziehungsweise selbst erst erlernen, um ihrer neuen Aufgabe in der Familie gerecht werden zu können. Paradoxerweise führte somit die vorherige Beschränkung der Frauen auf den häuslichen Bereich innerhalb des Judentums, erstmals zur Forderung nach institutionalisierter Mädchenerziehung.¹¹⁴

Parallel zur beginnenden Institutionalisierung der Mädchenerziehung und der Errichtung von „Töcherschulen“ um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, machten sich jüdische Pädagogen daran, oft in Anbindung an bereits bestehende Bildungsanstalten für Knaben, spezielle Mädchenklassen einzurichten. Entsprechend dem bürgerlichen Bildungskanon der Zeit zielten die neuen Mädchenschulen auf einen neuen Typus, der umfassend religiös wie literarisch-ästhetisch gebildeten, jedoch rollenbewussten jüdischen Hausfrau und Mutter ab.¹¹⁵

Eine weitere wichtige Neuerung des Reformjudentums im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, auf dem Feld der Erziehung und Bildung, war die Schaffung einer eigenen erzählerischen Kinder- und Jugendliteratur mit spezifisch jüdischer Thematik. Lebensentwürfe im Kinder- und Jugendbuch sahen – und sehen – für Mädchen aber anders aus als für Jungen. Bücher für jüdische Mädchen lehnen sich, insbesondere seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, maßgeblich an Modelle der allgemeinen Mädchenliteratur an. Die Besonderheiten des erzählerischen jüdischen Mädchenbuches lagen bis in die Weimarer Zeit hinein vor allem in den religiösen, geschichtlichen oder folkloristischen Elementen der jeweiligen Handlung. Vor 1933 gab es kaum zionistische Literatur für Mädchen. Seit 1933 jedoch erhielt die deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur insgesamt eine neue Bedeutung. Die vordringliche Aufgabe bestand nun darin, ihren Zöglingen und ihrem Lesepublikum lebenspraktische und ideelle Hilfen zu einer Neuorientierung zu bieten. Sowohl im deutsch-jüdischen wie auch allgemeinen Kinder- und Jugendbuch, ist in der Zeit zwischen 1933 und 1938 festzustellen, dass der Anteil männlicher Kinder-, Jugend-

¹¹³ Hecht. In: Lappin/Nagel, S. 31-32.

¹¹⁴ ebd., S. 32.

¹¹⁵ Johannes Valentin Schwarz: „Einige Worte an junge Frauenzimmer“ – Mädchen und Frauen als Zielpublikum jüdischer Periodika in Deutschland vor 1850. In: Lappin/Nagel: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen: Ed. Lumière 2007, S. 47-48.

und Erwachsenenfiguren höher ist als der weibliche. In dieser Zeit werden auch Jungenfiguren auffällig seltener in familiärer und / oder religiöser Konstellation dargestellt.¹¹⁶

5.4 Frau als Mutter

Unabhängig von religiöser Zugehörigkeit ist die Mutterrolle und ihre Darstellung nicht nur in der realen Welt eine spannende, sondern auch in der Literatur.

Das Reglement, wie eine Mutter zu sein hat, welche Eigenschaften sie haben sollte und was als „schlecht“ und / oder „falsch“ angesehen wird, unterliegt zum Großteil der Gesellschaft, in der sich die Mutter befindet. Kultur und Religion der jeweiligen Gesellschaft bestimmen weitestgehend das Rollenbild *Mutter*. Natürlich finden sich auch außergesellschaftliche, wissenschaftliche und alternative Konzepte, jedoch unterliegen diese, in den meisten Bereichen, traditionellen Vorstellungen und kulturellen Richtlinien.

Die jüdische Religion und Tradition hat das Rollenbild der Mutter klar festgelegt. Als Mutter genießt die jüdische Frau hohe Verehrung.¹¹⁷ Sie trägt die Verantwortung für die gesamte Familie in allen Bereichen des täglichen Lebens, und seit der jüdischen Aufklärung auch verstärkt im Bereich der religiösen Ausbildung der Mädchen.

Gerade in der und über die jüdische(n) Kultur hat sich der Mythos der sogenannten „jiddischen Mamme“ etabliert. Die jüdische ‚Mamme‘ steht für ganz bestimmte Eigenschaften, die häufig in einer gewissen Ambivalenz, sowohl beim Kind, als auch der Mutter, münden.

¹¹⁶ Michael Nagel: Lebensentwürfe für Mädchen in den Kinder- und Jugendbeilagen der deutsch-jüdischen Presse 1933-1938. In: Lappin/Nagel: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Bremen: Ed. Lumière 2007, S. 235-239.; S.259.

¹¹⁷ Weigel, S. 284.

5.4.1 Die „jiddische Mamme“

*Die jiddische Mamme ist kein Klischee, keine Kunstfigur, keine Übertreibung. Sie ist etwas unverwechselbar Jüdisches.*¹¹⁸

Die *jiddische Mamme* gilt als der Inbegriff der (jüdischen) Mutter. Sie verkörpert alle positiven wie auch negativen Eigenschaften, die einer Mutter anhaften, und sie weiß es auch. Sie ist eine Übermutter, von der man(n) sich nur schwer loslösen kann. Sie hat starke Symbolkraft und steht für Herzensgüte, Wärme, Resoluteit, für harmonisches Familienleben, jüdische Tradition und Kontinuität der Werte. Die *jiddische Mamme* wird von ihren Kindern auf ein Podest gestellt.

Die Figur der *jiddischen Mamme* ist im Kontext der jüdischen Kultur fest verankert, der Begriff ist jedoch als relativ neu anzusehen.

Bereits im Jahr 1925 kam in den USA der Song „a yiddische Momme“ heraus, komponiert von Lew Pollack, getextet von Jack Yellen. Als „my yiddische Momme“ wurde er, gesungen in einer englischen und einer jiddischen Fassung von Sophie Tucker, zu einem Superhit. Schon 1929 wurde der Text ins Deutsche übertragen.

Im Jahr 1936 kam in einem Berliner jüdischen Verlag ein Buch heraus, das „*der unbekannten jüdischen Mutter*“ gewidmet war. Darin hieß es unter anderem:

Die jüdische Mutter hat ein Krämchen und handelt, die jüdische Mutter geht von Haus zu Haus und hausiert, die jüdische Mutter steht auf dem Markt und verdient vom frühen Morgen bis zum späten Abend die spärlichen Groschen fürs tägliche Brot der ganzen Familie. Dazu besorgt sie das Haus, kocht das Essen, wäscht die Wäsche, kleidet die Kleinen und hält sie sauber. Es ist ein Rätsel, wann sie die Zeit findet, all das zu tun, Und woher sie die Zeit nimmt, es auszuhalten. Sie wird derb und grob vor Elend und bringt noch einmal soviel Innigkeit und Zartheit auf, um eine jüdische Mutter zu sein.¹¹⁹

Der Topos der *jiddischen Mamme* ist Symbol und Mythos zugleich. Doch worin liegt eigentlich der Unterschied zwischen der jüdischen Mutter und Müttern anderer Ethnien? Was macht diese außergewöhnliche Beziehung zwischen Mutter und Kindern aus? „‘Iß, oder ich bringe dich um‘, sagt die italienische Mutter zu ihrem Kind. ‚Iß, oder ich bringe mich um‘, sagt die jüdische Mutter in der gleichen Situation.

¹¹⁸ Viola Roggenkamp: *Meine Mamme*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch 2009, S. 11.

¹¹⁹ zit. nach Henryk M. Broder: *Die jiddische Mamme. Angriff auf einen Mythos*. In: Mannheimer, Olga/Presser Ellen (Hg.): *Nur wenn ich lache. Neue jüdische Prosa*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002, S. 108.

[...]. So werden die Kinder in ständiger Abhängigkeit gehalten.“¹²⁰ Schuldgefühle sind die Grundlage der Beziehungen zwischen jüdischen Eltern und ihren Kindern, ein Mittel der Erpressung, das die Opfer weitgehend entmachtet. Jüdische Frauen und Männer, die den Holocaust überlebt und hinterher Kinder in die Welt setzten, haben außerdem noch ein weiteres Instrument zur Verfügung, das ihre Nachkommen vollkommen wehrlos macht, den Satz: ‚Euretwegen haben wir überlebt.‘ und dessen Steigerung: ‚Was Hitler nicht geschafft hat, das schafft ihr!‘, wenn die Kinder mal nicht so wollen, wie es die Eltern möchten.“¹²¹

Der Vorwurf der Ent-Mannung, der seit den 1970er Jahren immer lauter wurde, wurzelt im negativen Stereotyp der „*jiddischen Mamme*“, das ebenso ein Reflex auf veränderte Geschlechterverhältnisse ist – nämlich eine Form der männlichen Abwehr gegen selbstbestimmt handelnde Frauen.¹²²

¹²⁰ Henryk M. Broder: Die jiddische Mamme. Angriff auf einen Mythos. In: Mannheimer/Presser, S. 113-114.

¹²¹ Broder, S. 112.

¹²² Herweg: Frauen im Judentum, S. 7.

6. Erzählstruktur „Familienleben“

Die nachfolgende Erzählanalyse erfolgt auf Basis der „Einführung in die Erzähltheorie“ von Martinez/Scheffel¹²³.

Der Roman „Familienleben“ von Viola Roggenkamp ist bereits durch die Kontextmarkierung ‚Roman‘ als solcher definiert und deutet an, dass den Leser im Folgenden ein fiktionaler Text erwartet. Es handelt sich um sogenannte erzählende Dichtung, das heißt, die Geschichte ist zu einem großen Teil erfunden, spielt aber an realen Orten, zu realen Zeiten und hat reale, historische Hintergründe zum Thema.

Wir, die Leser, erfahren die dargestellte Welt aus der Sicht der 13-jährigen Ich-Erzählerin Fania, die nicht als außenstehende Beobachterin, sondern als integriertes Mitglied der Familien- und auch Figurenstruktur die momentane, wie auch vergangene Lebenssituation der Familie Schiefer betrachtet. Erzählt wird also in der 1. Person und im Präsens. Diese Form der Erzählerinstanz verzichtet auf einen übergeordneten Standpunkt und beschränkt sich auf den begrenzten Wahrnehmungshorizont der Figuren, in diesem Fall des jüngsten Familienmitglieds Fania. Wir sprechen in diesem Fall auch von einer internen Fokalisierung, das heißt, der Erzähler und die Figur sind ein und dieselbe Person, befinden sich vom Wissensstand her auf gleicher Ebene.

Zeitlich befindet sich der Leser in der Gegenwart der erzählten Welt, also im Hamburg des Jahres 1967. Erzählt wird hauptsächlich im Tempus des Präsens und durch Passagen vergangener Ereignisse ergänzt. Die Vergangenheit bezieht sich sowohl auf die eigene erlebte Vergangenheit von Fania als auch auf die *fremde* Vergangenheit familiärer Mitglieder. Insbesondere die Ereignisse der Zeit des Nationalsozialismus werden thematisiert und sind für den Zustand der Familie, wie er *heute* ist, von großer Bedeutung. Die vor allem *fremde* Vergangenheit zieht sich als tragendes Element durch den gesamten Roman und ist ausschlaggebend für die gegenwärtige Situation, in der sich die Familie jetzt wirtschaftlich und gesellschaftlich, aber vor allem psychisch befindet.

¹²³ Matias Martinez/Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. München: C. H. Beck 2007.

Zusätzlich dazu werden ungewisse Zukunftsdeutungen durch Wünsche und Träume Fantias gemacht, nach dem Motto „Was wäre wenn,...“. Diese Vorausdeutungen sind zu einem großen Teil positiv unterlegt, mit der Hoffnung, dass später einmal alles gut oder wieder besser wird. Die für Fania im Moment ausweglos erscheinenden Situationen werden als solche erlebt, die sich in Zukunft auflösen werden, wenn bestimmte Voraussetzungen eintreffen. Gleichzeitig ist es aber auch so, dass für Fania die Vorstellung einer freieren Existenz, ohne die Schuldgefühle und Einschränkungen durch die Mutter, nur dann real werden kann, wenn die Mutter gestorben ist.

Die Ereignisse in der Erzählung werden chronologisch berichtet, aber durch Rückblenden und ausgelagerte Geschichten durchbrochen. In welchem genauen Zeitraum sich die Dinge ereignen, wird dem Leser nicht konkret mitgeteilt, es werden keine exakten Angaben über die gesamte Dauer der Erzählung gemacht. Jedoch lassen sich zeitliche Abstände erkennen und somit die Dauer erahnen. Ab und zu tauchen Hinweise wie, „Tage später...“ und „nach einigen Tagen...“ oder auch länger benannte Abschnitte wie, „In vier Wochen würde ich wieder Schwimmen haben. Bis dahin kannst du es, versprach meine Mutter mir, [...]. [...] nach vier Wochen [war ich, Anm.] bereit, unter Aufsicht von Fräulein von der Höhe den Freischwimmer zu machen, der zur Prüfung gehörte.“¹²⁴ und ähnliches auf, was den Leser erkennen lässt, dass sich das Geschehen nicht nur innerhalb weniger Tage abspielen kann. Auch ist der Vater immer von Montag bis Freitag außer Haus, der Leser jedoch ist mehrmals bei Ankunft und/oder Abschied des Vaters dabei. Des Weiteren erleben wir Nächte in der Familie mit, was zwangsläufig auch den darauffolgenden Tag mit einschließt. Somit schreitet die Zeit automatisch voran, das heißt, wir erfahren die Handlung automatisch über einen längeren Zeitraum hinweg.

Die Dauer der erzählten Geschichte umfasst ein knappes Jahr. Zu Beginn befinden wir uns im Frühling, genauer gesagt im April, wie uns Fania durch den Hinweis, „[...] in diesem Jahr ist der April so warm wie sonst der Mai, [...]“. Im Hintergrund des Gartens durchzieht eine Drossel metallisch schlagend die Morgenluft, [...].“¹²⁵ mitteilt. Wir dürfen auch Weihnachten miterleben, denn wie uns gesagt wird, ist „auf einmal

¹²⁴ *Familienleben*, S. 62.

¹²⁵ ebd., S. 19.

Weihnachten, [...]“¹²⁶. Zu guter Letzt hört Fania am Ende des Romans wieder die Drossel im Garten singen: „Draußen im Garten schmettert erregt eine Drossel.“¹²⁷. Dies bedeutet, dass es erneut Frühling geworden ist.

Die Geschichte wird also schneller erzählt, als der Leser zum Lesen braucht. Mithilfe von Zeitsprüngen und Raffungen werden Zeiten und Situationen, die nicht wichtig für den Fortgang der Geschichte sind, ausgelassen. Gleichzeitig werden aber Ereignisse aus der Vergangenheit erzählt, was die Momentaufnahme einer Situation oft länger erscheinen lässt, als sie tatsächlich ist.

In die Erzählungen der Gegenwart werden regelmäßig Erinnerungen eingestreut, die die gegenwärtige Situation für kurze Zeit still stehen lassen. Es finden sich zum Teil extreme Zeitdehnungen, die einen Moment kurzer Dauer durch Einschübe von Erinnerungen oder Beschreibungen von Gefühlszuständen unterbrechen und über mehrere Seiten andauern.

Meine Mutter kommt, um die Nacht zu zerreißen. Vom Flur her höre ich ihre hastigen Schritte. Neben mir liegt Vera, sie ist wach und tut so, als läge sie in tiefem Schlaf, als hätte die Nacht gerade erst begonnen.¹²⁸

Der Leser würde nun damit rechnen, dass die Mutter das Schlafzimmer der Kinder betritt und der Morgen seinen Lauf nimmt. Jedoch schweift die Erzählung hier weit ab, in der Form von Fantias Gedanken über ihre Schwester Vera, Vorkommnisse in den Nächten, die ‚Gefahr‘ einer Spinne, ihre Mutter, und auch die Tatsache, dass sie noch immer nicht ihre Regelblutung hat. Erst beinahe neun Buchseiten später betritt die Mutter tatsächlich den Raum und wir befinden uns wieder an diesem Morgen.

Der Erzählfluss ist somit unterbrochen durch Rückwendungen und Zukunftsvisionen, die meist unvermittelt erzählt werden. Der Leser muss sich manchmal erst zurechtfinden, in welcher historischen Zeit und Situation er sich im Moment befindet und vor allem wessen Erinnerung er hier miterlebt. Diese Anachronien, wie Genette¹²⁹ sie nannte, sind oft an die Perspektive der Erzählerin Fania gebunden, wenn sie uns beispielsweise ihr Seelenleben erläutert. Der zweite große Teil an

¹²⁶ *Familienleben*, S. 415.

¹²⁷ ebd., S. 437.

¹²⁸ ebd., S. 7.

¹²⁹ Vgl.: Martinez/Scheffel, S. 32-39.

Rückwendungen kann als sogenannte aufbauende Rückwendungen benannt werden, sie setzen *in medias res* ein und sind unmittelbar mit einer Szene verbunden. In diese Kategorie fallen die Geschehnisse und Erinnerungen der ersten und zweiten Generation, an die Zeit des Nationalsozialismus und der Judenverfolgung. Sie sind, auch wenn durch Fania an den Leser vermittelt, nicht aus der Sicht Fantias erlebt.

Was die Erzählgeschwindigkeit angeht, so lassen sich vier von fünf Grundformen¹³⁰ erkennen, nämlich die Szene, die Raffung, die Ellipse und die Dehnung. Vorrangig finden sich die Formen des zeitdehnenden und zeitraffenden Erzählens. Die szenischen Darstellungen sind meist kurz. Die Raffungen können sich sogar bis zum Extremfall des Zeitsprungs (oder Ellipse) entwickeln. Diese können eher kurze und explizit benannte Zeitabstände überbrücken, wie beispielsweise in folgender Situation zu sehen ist: „Ich habe gut verkauft, mein Vater strahlt, meine Mutter wirft ihre Arme um seinen Hals, [...]. Zwei Stunden später sitzen wir beim Essen, [...]“¹³¹ Sie können aber auch eine längere, und dem Leser unbestimmte Zeit umfassen.

Viele Themen und Motive tauchen durchgehend wiederholt auf, wie zum Beispiel, dass Fania mit dem deutschen Schreiben große Probleme hat, dass Fania verzweifelt darauf wartet, ihre Periode zu bekommen, und das Gefühl der Angst in ihren mannigfaltigen Ausführungen. Angst ist ein starkes Thema, das alle beteiligten Personen betrifft, und sich in den verschiedensten Situationen bemerkbar macht. Besonders kraftvoll ziehen sich auch die Thematik des zweiten Weltkriegs und die damit einhergehende Verfolgung der Juden durch den gesamten Roman. Dieses Thema dient oftmals der Erklärung von Verhaltensweisen, beispielsweise der Ängstlichkeit der Mutter, ihre Kinder zu verlieren oder der Angst davor, öffentlich zum Judentum zu stehen. Die Angst vor der Ausgrenzung aufgrund ethnischer/kultureller Zugehörigkeit sitzt tief. Der Alltag im ‚freien‘ Deutschland ist noch immer geprägt von der Vergangenheit, die die Familie / vorherige Generation durchlebt hat. Gegenwärtige Situationen werden erzähltechnisch durch die Erzählung dieser

¹³⁰ Vgl.: Martinez/Scheffel, S. 44.

¹³¹ *Familienleben*, S. 138.

vergangenen Ereignisse unterbrochen, um Verhaltensweisen und Gemütszustände zu erklären.

Am Ende des Romans scheinen sich einige der Thematiken wie ein Kreis zu schließen. Fania bekommt ihre Periode, sie hat sich von ihrer Mutter und ihrer Familie ein bisschen lösen können, und sie kann plötzlich schreiben. Vor allem die unerwartete Fähigkeit zu schreiben und das lang ersehnte Einsetzen der Periode sind wie eine Befreiung zu lesen. Es wirkt wie ein Loslassen, verursacht durch die Loslösung aus der zu engen Bindung an die Familie und die nicht eigene Vergangenheit beziehungsweise das Erkennen der eigenen Identität, zu der auch das *Jüdisch-Sein* zählt.

Stilistisch bemerkenswert an dem Roman ist, dass er beinahe ohne Satzzeichen (mit Ausnahme von Punkt und Komma) auskommt. Es gibt keine distanzierenden Anführungszeichen, kein Frage- und Ausrufezeichen. Der Leser kann nur durch die Erläuterung der Ich-Erzählerin erkennen, in welcher Form die dargestellten Sätze getroffen werden. Es werden aber sehr wohl *verba dicendi* (Kommunikationsverben) verwendet: „Was hat er zu ihr gesagt, flüstert meine Großmutter[...].“¹³²

Erzählanalytisch gesehen haben wir es hier mit einer sogenannten erzählten Figurenrede zu tun. Fania erzählt uns, was die anderen Figuren und / oder ihre direkten Gesprächspartner sagten. Der individuelle Stil der Figurenrede bleibt jedoch erhalten.

Interessant erscheint auch die scheinbare Entpersonalisierung der Mutter, die im Verlauf meist nur als „meine Mutter“ benannt wird. Wir erfahren zwar ihren Namen und einen Teil ihrer Geschichte, innerhalb der Familie ist sie jedoch über ihre Rolle der Mutter definiert. Generell scheint es so, dass die Figuren über die ihnen zugeschriebenen Rollen definiert werden.

¹³² *Familienleben*, S. 213.

7. Die Frau in ihren unterschiedlichen Rollen bei Viola Roggenkamp in „Familienleben“

Will man über Viola Roggenkamps Roman „Familienleben“ schreiben, bleibt die Auseinandersetzung mit der *Shoah* nicht erspart, auch wenn es nicht Hauptthema der vorliegenden Arbeit ist. In Roggenkamps Werk geht es, im Großen und Ganzen, um die Geschichte einer deutsch-jüdischen Familie in Hamburg 1967. Es ist die Innenansicht / Analyse einer Familie, die durch die Zeit des Nationalsozialismus traumatisiert ist, dieses Trauma versucht zu verschweigen und zu unterdrücken und dennoch nicht davon loskommt. Dominiert wird die Familie, sowohl der Alltag als auch das Verhalten der Familienmitglieder, von der Figur der Mutter.

Im vorliegenden Roman kommen unterschiedlichste Frauenfiguren vor. Es werden sowohl jüdische, als auch „deutsche“ oder besser gesagt nicht-jüdische Frauenfiguren skizziert. Der Schwerpunkt liegt auf den jüdischen Charakteren beziehungsweise dem – teils indirekten – Vergleich von jüdischen und nicht-jüdischen Figuren. Die von mir herausgestellten Figuren entbehren der Vollständigkeit, sie stehen jedoch für bestimmte Gruppen / Rollenbilder. Sie sind Modelle für Stereotypen und lassen sich in manchen Fällen zu anderen klar in Opposition stellen. Die einzelnen Gruppen beeinflussen sich gegenseitig und fließen oftmals ineinander.

Es werden Beziehungsmuster offensichtlich, die sich zum Teil über Generationen erstrecken. „Meine Mutter hat ihre Mutter nicht verlassen“¹³³, und so ist auch für Fania klar, dass sie ihre Mutter nie verlassen kann, ohne sie damit zu verletzen, denn „[...] wenn ich mich mal vergnügen wollte, war meine Mutter beleidigt und weinte“¹³⁴. Sich abgrenzen und eigenständig zu leben bedeutet gleichzeitig einen Verlust, der den anderen töten wird.

Der Roman ist sehr „frauenlastig“, das heißt, der Hauptanteil der Akteure im Werk ist weiblich. Vor allem die Hauptdarsteller, die Personen, um die sich die Geschichte dreht, sind Frauen. Die Ich-Erzählerin, wenn auch erst dreizehn Jahre alt, ist weiblich, die mächtige Instanz innerhalb der Familie ist die Mutter, Alma, die noch

¹³³ *Familienleben*, S. 230.

¹³⁴ ebd., S. 97.

ihre zweite, fast erwachsene Tochter Vera, fest umklammert und sich gleichzeitig noch nicht von ihrer eigenen Mutter, Hedwig, komplett abgenabelt hat. Das einzig relevante männliche Familienmitglied ist der Vater, der jedoch die meiste Zeit beruflich außer Haus ist und kaum Entscheidungen treffen muss.

7.1 Der Gegensatz von Mann und (jüdischer) Frau

Einen, vor allem schon genetischen, Gegensatz finden wir zwischen Mann und Frau. Dieser biologische Unterschied ist unbestreitbar. Der Gegensatz zeigt sich im Roman aber auch in den Verhaltensweisen der Figuren, wobei die Frauen im Allgemeinen, als stärker und bedeutender dargestellt werden. Vor allem in der Familie Schiefer, deren Mitglieder als Hauptakteure stehen, spielt die männliche Instanz eine ambivalente Rolle. Auf der einen Seite ist ein Mann wichtig, er wird geschätzt und das oberste Ziel für eine junge Dame ist es, einen Mann zu finden um zu heiraten. Alma Schiefer liebt ihren Mann, sie ist ihm dankbar und erkennt seine Taten an.

Ihrem geliebten Mann habe sie und habe ihre Mutter ihr Leben zu verdanken, [...] ihren Mann, der sein Leben in jedem Augenblick für sie und aus Liebe zu ihr, immer wieder, sein Leben, dafür ist er verhaftet worden, [...]. Jetzt rettete sie ihn. Du bist bei uns geblieben, du hast uns gerettet, und darum bin ich ausgetreten aus der Jüdischen Gemeinde.¹³⁵

Auf der anderen Seite hat der Mann in der Familie nicht allzu viel zu sagen. Der Alltag und Haushalt wird von den Frauen der Familie, insbesondere der Mutter geregelt. Es ist schon wichtig, dass der Mann sich um das finanzielle Wohl der Familie kümmert, doch im Stillen ist es die Frau, die es eigentlich besser könnte und den Überblick behält, auch wenn sie manchmal verschwenderisch ist. Fania weiß genau, dass ihre Mutter dem Vater auf den Handlungsreisen nicht viel zutraut und verrät uns: „Meine Mutter würde gerne an seiner Stelle losziehen, hinaus zur Kundschaft. Sie hat das Gefühl, ihre Geschäftsabschlüsse wären besser als seine, und er hat auch das Gefühl“¹³⁶. Und weiter ist sie der Meinung: „Man müsste meine

¹³⁵ *Familienleben*, S. 186-187.

¹³⁶ ebd., S. 33.

Mutter bloß machen lassen. Mein Vater mag nicht tun, was er tun muß, er kann es nur halb so gut, wie seine Frau es könnte. Verkaufen.“¹³⁷

Auch der Vater selbst ist der Überzeugung, dass seine Frau es besser könnte als er, und versucht sich, so oft als möglich, aus wichtigen Situationen herauszuhalten.

Die Männer schütteln einander die Hände. Mein Vater zieht sich in die Küche zurück. Ich koche Kaffee, meine Frau kennt sich mit allem viel besser aus.¹³⁸

Den Mann als Beschützer und Retter der Familie, als starke Schulter zum Anlehnen, als Entscheidungsträger und Oberhaupt der Familie sucht man vergeblich. Ist er anwesend, so ist er durch seine zurückhaltende Art und die Ruhe, die er ausstrahlt sowie seine unbedingte, offen gezeigte Liebe zu seiner Frau, präsent. „Die meisten Männer können nicht führen, sagt in der Wohnung meine Mutter, [...]. Euer Vater kann nicht führen, ich führe ihn, [...]“¹³⁹. Diese Aussage bezieht sich zwar in erster Linie auf das Tanzen, jedoch ist sie auch bezeichnenderweise auf alle Lebenslagen übertragbar. Nicht der Mann führt die Familie, sondern die Ehefrau und Mutter hat das Steuer in der Hand.

Doch auch zwischen den, wenn auch wenigen, Männerfiguren lassen sich zwei Gegensätze erkennen, nämlich der jüdische Mann versus dem deutschen, nicht-jüdischen Mann. Paul Schiefer, ruhig, blass, kränklich und nicht gerade geschäftstüchtig, ist zwar nicht jüdischer Abstammung, sondern Deutscher, aber durch seine Liebe und Treue zu Alma und ihrer Mutter, in Zeiten der Verfolgung, ist er ein Held. Er, trotz seiner deutschen Herkunft, ist durch seine Familie ein *bisschen Jude* geworden und steht so im Gegensatz zu den deutschen Männern. Deutsche Männer sind meist laut und kräftig, sie sind oft ungepflegt und judenfeindlich. Deutsche Männer trinken gerne Alkohol, sind untreu und verprügeln ihre Frau. Sie sind es, die in der Familie das Sagen haben und die Richtung vorgeben.

Für Alma Schiefer, die jüdische Frau, ist das aber kein Grund sich zurückzuhalten. Sie ist dominant und weiß, was sie will, sie lässt sich nicht den Mund verbieten und stellt sich auch körperlich gegen einen Mann, wenn es sein muss.

¹³⁷ *Familienleben*, S. 185.

¹³⁸ ebd., S. 398.

¹³⁹ ebd., S. 373.

Misch du dich nicht ein, Alma, sagt meine Großmutter erschrocken, gegen drei Männer, und als hätte sie diesen Hinweis gebraucht, reißt meine Mutter sich die Schürze ab und rennt auf ihren hochhackigen Schuhen aus der Tür, durch unser Kinderzimmer und durch den Flur zur Wohnungstür und ins Treppenhaus, die Kellertreppe hinunter zu Kupschs. Ihre Pfennigabsätze trommeln auf den Holzstufen. [...] wir lauschen ins Treppenhaus. [...] Ich konzentriere mich auf die Stimme meiner Mutter. Ich habe nicht wirklich Angst um sie, nicht Angst, daß ihr die Männer etwas antun könnten, ich habe Angst, daß sie sich selbst nicht mehr aufhalten kann. Herr Kupsch, höre ich meine Mutter brüllen, lassen sie Ihre Frau in Ruhe. [...] Wenn sie noch einmal Ihre Frau schlagen, schreit meine Mutter, bekommen Sie es mit mir zu tun, und nun raus hier, saufen können Sie woanders. Ich kann sie vor mir sehen, und mich erfüllt eine riesengroße Freude. Ihr wütendes, ehrliches Gesicht.¹⁴⁰

7.2 Die schwierige Beziehung von Mutter und Tochter

Eine starke Thematisierung findet sich in den Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern. Die Mutter-Tochter-Beziehung ist eine klassische Beziehung der Gegensätze, vor allem während der Zeit der Adoleszenz. Hier spielen Macht, Neid und der Wunsch nach Individualität auf Seiten der Kinder eine große Rolle. Besonders spannend ist zu beachten, dass auch eine Mutter gleichzeitig Tochter ist. In dem vorliegenden Roman hat die Figur der Alma Schiefer eine Doppelfunktion inne, sie ist gleichzeitig Mutter und Tochter.

Sigmund Freud hat, in Ergänzung zu seiner Theorie des Ödipus-Komplex, die Beziehung von Mutter und Tochter näher betrachtet und in seiner Schrift „Über die weibliche Sexualität“¹⁴¹ festgestellt, dass die Dauer und Intensität der primären Mutterbindung des Mädchens stärker und länger ist. Sie reicht seiner Meinung nach weiter als die präödiipale Mutter-Sohn-Bindung, nämlich bis in das fünfte Lebensjahr. Er wiederholt betont, dass es für eine ‚normale‘, hiermit ist gemeint heterosexuelle, Entwicklung des Mädchens wichtig ist, sich von der Mutter zu lösen. Ein Festhalten an der Bindung sei gefährlich und destruktiv und sollte im Laufe der Persönlichkeitsentwicklung überwunden werden.¹⁴²

Dieser Aspekt ist in unserem Zusammenhang nicht uninteressant, da sich die übertrieben starke Beziehung zwischen Mutter und Tochter durch das gesamte Werk

¹⁴⁰ *Familienleben*, S. 212-213.

¹⁴¹ Sigmund Freud: *Über die weibliche Sexualität*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV. Frankfurt/Main 1986. S. 518.

¹⁴² *Krimphove*, S. 31.

zieht und auch in Fantias Seelenleben zu Problemen führt. Fania fühlt sich oftmals eingeeengt und überbehütet, hat aber Angst, ihre Mutter zu verletzen, wenn sie sich von ihr loslösen würde. Noch interessanter wird der Aspekt dahingehend, dass Fania im Laufe der Geschichte erste sexuelle Erfahrungen im homosexuellen Bereich macht, nämlich mit der Mutter ihrer Freundin. Hierzu spannend finde ich einen Fall aus Freuds Analyse „Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität“¹⁴³ aus dem Jahr 1920. Darin geht es um ein junges Mädchen, das für eine um zehn Jahre ältere Frau schwärmt. Freud sieht darin, „das Suchen nach einem Mutterersatz, an dem man mit leidenschaftlicher Zärtlichkeit hängen konnte“¹⁴⁴. Das bedeutet, die Suche nach einer Frau, die an dem Mädchen nicht als normgeleitete Instanz, so wie die Mutter, handelt.

Alma Schiefer, als dominante Mutter und Ehefrau, wacht über ihre Familie, bestehend aus ihr, ihrer Mutter, dem Ehemann und den beiden Töchtern, wie eine Löwin. Auch wacht sie darüber, dass ihre Familie nichts tut, was ihr schaden, sie verletzen oder ihr gar Angst machen könnte. Begeht ein Familienmitglied einen Fehler, so leidet sie, die Mutter, darunter. „[...] tu mir eine Liebe und stirb nicht, sonst muß ich mich umbringen“¹⁴⁵ ist der Leitsatz, der, oft auch unausgesprochen, das Verhalten der einzelnen Familienmitglieder, insbesondere das der Töchter, dominiert. Zusammenfassend lässt es sich wohl am besten so formulieren: „[...] wir werden nie geschlagen und wagen nichts, [...]“¹⁴⁶. Nicht die Angst vor körperlicher Züchtigung, sondern die Angst, die Mutter seelisch zu verletzen, hindert die Töchter, sich von der Mutter zu entfremden.

In ihrer Rolle als Mutter liegt ihr natürlich das Wohlergehen der Familie am Herzen und sie gibt, ihrer Meinung nach, ihr Bestes. Sie möchte ihre Töchter beschützen und es ist ihr wichtig, dass ihre Töchter später einmal glücklich werden. Bekanntermaßen ist das Glück der Mutter aber nicht immer gleichzusetzen mit dem Glück der Kinder.

¹⁴³ Sigmund Freud: Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität. 1920/1982.

¹⁴⁴ Freud: Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität. 1920/1982, S. 268, zitiert nach Lackner 2003, S. 70.

¹⁴⁵ *Familienleben*, S. 425.

¹⁴⁶ ebd., S. 83.

Für Alma Schiefer gehört zu einer glücklichen Zukunft auch der richtige Ehemann, denn auch wenn sie ihre Töchter vor der Welt beschützt und nicht loslässt, ist es für sie entschieden, dass die Mädchen in der Zukunft auf jeden Fall einen Ehemann brauchen. Eine Frau muss nämlich einen Mann finden und eine Familie gründen. Dies ist schon kulturell so festgelegt, aber auch einer gewissen gesellschaftlichen Konvention unterworfen. Sie, die Mutter, entscheidet aber nicht nur, dass geheiratet werden muss und welcher Mann geheiratet werden darf, sondern auch in welcher Reihenfolge ihre Töchter vor den Traualtar treten dürfen. Denn „Erst heiratet Vera, und dann heiratest du, Fania, für meine Mutter ist es undenkbar, daß ich vor Vera heirate, [...]“¹⁴⁷. Die ältere Tochter muss somit vor der jüngeren Schwester heiraten, die Jüngere muss warten.

Diese Einstellung der Mutter, nämlich das Verstecken der Welt und das gleichzeitige Drängen auf den Auszug der heranwachsenden Töchter in eben jene, zeigt eine gewisse Ambivalenz, die auch die Kinder erkennen. Fania weiß, dass jedes Verlassen des Gartens und der Familie der Mutter Schmerzen bereitet, gleichzeitig weiß sie auch, „[...]wir können nicht für alle Ewigkeiten im Garten leben, meine Mutter will viele Enkelkinder.“¹⁴⁸. Die Ambivalenz der Mutter überträgt sich auch auf die Kinder, denn wie soll sich ein heranwachsendes Mädchen entscheiden können, wenn jede Entscheidung gleichzeitig die Falsche ist.

Aufgrund des Verlangens, die Tochter an den Mann zu bringen, muss die Mutter sie jedoch früher oder später hinaus schicken. Trotz der inneren Angst und Unruhe, dass der Tochter, alleine auf der Straße, etwas passieren könnte, lässt sie der Tochter einen gewissen, aber von ihr bestimmten, Freiraum, wenn es darum geht, einen potentiellen Ehemann kennenzulernen. Das bedeutet, sie bestimmt, wann und in welchem Ausmaß ihre Tochter sich von ihr „befreien“ darf/kann.

Willst du ihr nicht lieber entgegen gehen, meine Großmutter sah von der Illustrierten auf und über ihre Lesebrille zu meiner Mutter hin, die mehrmals unruhig zur Uhr gesehen hatte. Letzten Mittwoch. Bin ich du, sagte meine Mutter zu ihrer Mutter, weil ihre Mutter das mit ihr gemacht hat, als meine Mutter so alt war, wie Vera heute ist, siebzehn Jahre, ich habe es ausgerechnet, knapp drei Jahre vor ihrer Verhaftung, meine Mutter war sogar erst sechzehn, und sie ging mit einer Freundin zum Tanzen, als Jüdin, sie durfte als Jüdin gar nicht tanzen gehen, überall waren Nazis, und sie machte es trotzdem, und wir dürfen gar nichts. [...] wie soll Vera jemanden kennenlernen, wenn sie sich niemals von einem jungen Mann nach

¹⁴⁷ *Familienleben*, S. 206.

¹⁴⁸ ebd., S. 111.

Hause bringen lassen kann, weil sie fürchten muß, daß ihre Mutter ihr völlig aufgelöst durch die Dunkelheit entgegenkommt. Damit meinte meine Mutter ihre Mutter, meine Großmutter ließ sich nichts anmerken, sie sah die Unruhe ihrer Tochter, und sie kennt selbst diese Unruhe.¹⁴⁹

Die Wahl des richtigen Ehemanns ist nicht einfach, und schon gar nicht ist sie den Töchtern vorbehalten. „Richtiger Ehemann“ bedeutet vor allem, er muss ihr, der Mutter, gefallen. Die Mutter entscheidet, welcher Mann für ihre Tochter gut und angemessen ist. Sie fragt nicht nach den Wünschen der Tochter und geht auch nicht sensibel mit kleinen Schwärmereien um, im Gegenteil, sie sagt geradeheraus, was sie denkt. Wenn sie ihrer Ältesten gegenüber erwähnt: „Viel zu alt für dich, sagte meine Mutter, als sie Veras Zustand bemerkte, er könnte dein Opa sein. Sie zerriß Veras Traumgewebe“¹⁵⁰, macht sie ihr deutlich, dass der Auserwählte ausschließlich Mutters Kriterien entsprechen muss, denn „[...] sie wird jeden möglichen Schwiegersohn, den wir ihr einmal anbringen, genau überprüfen, ob er zu uns paßt, zu ihr und zu unserer Familie“¹⁵¹. Ob jemals ein Mann gut genug sein kann, sei dahingestellt.

Die Beziehung zwischen der jüdischen Mutter und ihren Kindern ist sehr eng. Sie ist beinahe schon eine Symbiose. Sie ist teilweise so eng, dass nicht klar abzugrenzen ist, wo die eine Person aufhört und die andere anfängt. Deutlich wird diese Grenzenlosigkeit, wenn Fania erzählt, „[meine Mutter, Anm.] bricht in Tränen aus und beißt sich auf die Lippen und bezwingt ihren Tränenstrom. Zu ihren Füßen sitzt Vera und beginnt, haltlos zu weinen. Sie ist jetzt der kleine Tränenanhänger ihrer Mutter, ich könnte es auch sein, [...]. Aus meiner Schwester fließen die Tränen meiner Mutter.“¹⁵²

Das Verhalten beider Parteien beeinflusst den Moment und die Zukunft der jeweils anderen. Die Mutter herrscht über ihre Kinder mit einer solchen Macht und Autorität, dass die Kinder stets, selbst wenn sie nicht in unmittelbarer Reichweite der Mutter sind, die Regeln und „Gebote meiner Mutter“¹⁵³ befolgen. Die Mutter merkt sofort, wenn ihre Kinder gegen die Regeln verstoßen haben oder

¹⁴⁹ *Familienleben*, S. 371.

¹⁵⁰ ebd., S. 13.

¹⁵¹ ebd., S. 21.

¹⁵² ebd., S. 308.

¹⁵³ ebd., S. 87.

Geheimnisse vor ihr hüten. Handeln die Kinder gegen ihre Gebote, die sie ja nur aus Angst und zum Schutz der Kinder erstellt hat, kann sie es kaum ertragen. Sie fühlt sich in so einem Fall von ihren Kindern hintergangen und verlassen. Das Verlassen-Werden von den Kindern beziehungsweise die Angst davor zieht der Mutter den Boden unter den Füßen weg. Sie verliert ihre Lebensfreude und wird daran zugrunde gehen. Ob sie sich tatsächlich umbringen wird oder nicht sei dahingestellt, die Kinder jedoch werden vor dem drohenden Tod / Selbstmord der Mutter ihre Gebote befolgen oder aber nur mit einem quälenden, schlechten Gewissen brechen. Die Kinder sind für das Seelenheil der Mutter verantwortlich, weil „[...] deine Mutter bringt dich schon nicht um. Natürlich bringt meine Mutter mich nicht um. Meine Mutter bringt sich um.“¹⁵⁴

Sie fühlt sich ihren Töchtern so nah und gleichwertig. Voller Stolz und gleichzeitig auch unterschwelliger Drohung vermittelt sie: „Wir haben doch keine Geheimnisse voreinander, ich will dich nicht bedrängen, man soll nicht böse einschlafen, das ist nicht gut, bevor man in den Schlaf geht, muß man sich vertragen, bitte, vertrag dich mit mir, gib mir einen Kuß, sie trägt mir ihren Mund zu, sie braucht meinen Kuß, sie kann sonst später nicht einschlafen, [...] sie soll nicht sterben in der Nacht, ich will nicht schuld sein, ich küsse sie.“¹⁵⁵

In der vorliegenden Familienkonstellation taucht die Mutter gleichzeitig auch als Tochter auf. Sie, Alma Schiefer, die Mutter von Fania und Vera, ist auch Tochter. Die Tochter nämlich von Hedwig Glitzer, der *alten Jüdin*. Hier erkennt man die Gegensätze in Alma deutlich. Sie agiert in ihrer Funktion als Tochter anders, als gegenüber ihren Kindern in ihrer Mutterrolle. Die Probleme der engen Beziehung zwischen Vera und Fania mit Alma ähneln denen zwischen Alma und Hedwig sehr. Alma, das starke Oberhaupt der Familie, wird in der Konfrontation mit der eigenen Mutter nicht nur rein genetisch Hedwigs Kind. Sie versucht, gleichwohl sie bereits erwachsen ist und eine eigene Familie hat, sich nach wie vor von der Mutter abzugrenzen.

¹⁵⁴ *Familienleben*, S. 72.

¹⁵⁵ ebd., S. 311-312.

Meine Mutter hat geschrien, warum wohnst du nicht im Altersheim wie alle deine Freundinnen. Und meine Großmutter weinte und schrie, [...] Meine Mutter biß ihre Zähne aufeinander, sie krallte sich in ihrem Haar fest. Es sei alles zu dicht, zu eng, nicht die Wohnung, die sei groß genug. Aber sonst. Alles, hörst du, alles.[...] Laden wir Freunde zu uns ein, schreit sie, setzt du dich einfach dazu, wieso bleibst du nicht in deinem Zimmer, bitte bleib in deinem Zimmer, wir wollen unter uns sein, wir wollen nicht dauernd eine Mutter bei uns sitzen haben [...] ¹⁵⁶

Die Versuche der Trennung aus der engen Verbundenheit mutet wie der Kampf der Mutter mit der adoleszenten Tochter an. Die mittlerweile erwachsene Tochter will Abgrenzung. Aber sie will auch zugleich die Sicherheit der Mutterinstanz, die das Kind schützt und unterstützt.

Da gibt es noch ein kleines Problem, meine Mutter stellt das Geschirr zusammen, es klirrt und scheppert, und meine Großmutter sagt, du hast kein Geld. Meine Mutter wird ein bißchen verlegen, ein bißchen scheu, sie umschmeichelt ihre Mutter, und meine Großmutter schnalzt mißbilligend mit ihrer Zunge, dabei freut sie sich, daß ihre Tochter sie braucht, sie erhebt sich vom Küchenstuhl, sie geht in ihr Zimmer, die Tür läßt sie angelehnt. Soll ich kommen, Mutti, und dir suchen helfen, ruft meine Mutter. Auf einmal ist sie eine von uns, eine Tochter. ¹⁵⁷

Die Loslösung der beiden voneinander ist nicht mehr möglich, zu sehr sind ihre Geschichte und Verhaltensweisen, ihre Ängste und Abhängigkeiten miteinander verflochten. „Meine Mutter will Trennung, ihre Mutter soll sich von ihr trennen, wie kann sie das, eine Mutter kann sich nicht von ihrer Tochter trennen, die Tochter muß gehen, die Mutter bleibt zurück, die Tochter muß ihre Sachen nehmen, gehen und sich nicht umdrehen. Das geht nicht mehr zwischen Hedwig und Alma, sie drehen sich umeinander“ ¹⁵⁸. Im Streit der beiden erwachsenen Frauen erkennt Fania, wie die Abnabelung funktionieren könnte, erkennt aber auch, dass es bei den beiden Alten nicht mehr passieren kann.

Als Mutter ist Alma Schiefer stark, als Tochter ist sie schwach und darf es auch sein. Besonders deutlich wird es in dem Moment, als Hedwig Glitzer stirbt. In diesem Moment wird Almas Zerbrechlichkeit in der Rolle der Tochter sichtbar.

Ihre Tochter, meine Mutter, sie kniete vor dem Sofa und hielt ihre Mutter im Arm, die mir zu trinken gab, der ich zu trinken gab. Wir warteten auf den Krankenwagen. Und auf meinen Vater. Die Mutter der Tochter mit dem Kind der Tochter.“ [...] Ich sah die Tochter sich beugen über die Mutter und in ihre Arme

¹⁵⁶ *Familienleben*, S. 228-229.

¹⁵⁷ ebd., S. 77.

¹⁵⁸ ebd., S. 229-230.

sinken. Wir faßten der anderen Hand. Da war sie fortgegangen aus ihrem Gesicht.¹⁵⁹

Das Verhalten der Töchter gegen die Mutter drückt sich auf zwei Arten aus. Entweder handeln sie so, wie von der Mutter gewünscht oder eben genau umgekehrt, als Rebellion gegen die vermeintliche Übermacht der Mutter. Das Verhalten der Töchter ist die Reaktion auf das Verhalten, die Lehren und die Vorschriften der Mutter. Das eine geht in das andere über. Die Verflechtung von Liebe, Schuldgefühlen, Dankbarkeit und Wut ist kaum zu entwirren, geschweige denn ist es möglich, dem als Tochter zu entfliehen. Im Bestreben der Eltern, ihren Kindern ein gutes Leben zu bieten haben diese, aus der Sicht der Erwachsenen, keinen Grund, sich schlecht zu Benehmen. „Eure Eltern tun wirklich alles für euch.“¹⁶⁰ schwebt allgegenwärtig über den Kinderköpfen. Somit wird den Kindern jegliches Aufbäumen gegen die Autorität, die Mutterinstanz, als Undankbarkeit vorgeworfen, was wiederum mit Schuldgefühlen auf Seiten der Mädchen verinnerlicht wird. Vorwürfe gegen eine von ihnen werden vorsorglich gleich über beide Töchter ausgesprochen.

Eifersucht auf die erfahrene und eigenständige Mutter beziehungsweise das Gefühl, beweisen zu müssen, es mindestens genauso gut wie die Mutter zu können, ist innerhalb der weiblichen Familienmitglieder immer wieder Thema. Die Mutter wird idealisiert und gehasst gleichzeitig. Die Mutter wird aber auch geliebt. Es taucht das Gefühl der Unzulänglichkeit auf, nie an die Mutter heran zu kommen. Die heranwachsende Tochter sieht in der Figur der Mutter, die auch Frau ist, ihre Zukunft und zugleich ihre Konkurrentin. Sie lehnt einerseits ihre Übermacht ab, und wünscht sich andererseits nichts sehnlicher als der Mutter gleich zu kommen. Die fast erwachsene Vera beispielsweise „wollte unserer Mutter gleichen, so schön, so verführerisch wollte sie sein“¹⁶¹.

So wie die Figur der Mutter einer bestimmten Rolle entspricht, hat auch die Tochter ihr Rollenbild verinnerlicht. Sie hat gelernt, was es heißt Tochter zu sein und handelt dementsprechend, um die Liebe der Mutter nicht zu verlieren. Die übermächtige Mutter bietet dem Kind schließlich auch die Sicherheit geliebt und umsorgt zu werden. Auf die Mutter ist Verlass. Die Angst auf Seiten der Töchter, die Mutter

¹⁵⁹ *Familienleben*, S. 429-431.

¹⁶⁰ ebd., S. 13.

¹⁶¹ ebd., S. 12.

verlieren zu können, ist ebenso groß wie die Angst der Mutter ihre Kinder zu verlieren. Somit versuchen beide Seiten, Mutter wie Tochter, ihrem jeweiligen Auftrag gerecht zu werden und dennoch sich selbst, ihre Individualität nicht zu verlieren beziehungsweise, im Falle der Heranwachsenden, zu finden.

So sehr die Mutter auch Oberhaupt der Familie ist und als starke Frau ihre Familie managt, so sehr ist sie auch angewiesen auf die Liebe und Unterstützung ihrer Familie. Sie ist nicht gerne schwach und auf die Hilfe ihrer Töchter angewiesen, dennoch verlangt sie es, wenngleich auch meist wortlos. Sie braucht ihre Töchter, um zu überleben. Vor allem wenn ihr Mann nicht da ist, „[...] schlafen meine Schwester und ich bei meiner Mutter im Ehebett. Sie kann nicht allein schlafen, sie ist nicht gewohnt, allein zu liegen. [...] Ist mein Vater von Montag bis Freitag mit seinen Musterkoffern auf Reisen, legt sich meine Mutter abends in sein Bett, und meine Schwester legt sich in das Bett meiner Mutter, und ich liege zwischen ihnen auf der mit Woldecken ausgestopften Ritze“¹⁶². Sie braucht den Körperkontakt, um sich der Anwesenheit ihrer Kinder bewusst sein zu können.

Für die Kinder ist es von klein auf klar, dass sie ihre Eltern stützen müssen, so wie die Eltern den Kindern Halt geben. „Wir müssen zu ihr halten, wir sind ihre Töchter, zu ihr und zu ihm müssen wir halten. Es gibt keine andere Möglichkeit. Sonst aus und vorbei.“¹⁶³

Die Unterstützung der Kinder wird vorausgesetzt und steht als Zeichen dafür, ein guter Mensch und vor allem ein gutes Kind zu sein. Es bestätigt die Mühen der Eltern und beweist, dass sie es richtig gemacht haben und ein Kind zu einem *guten* Kind erzogen haben.

Das war mein Vater, höre ich Hermine Kleingeld zu meiner Großmutter sagen, er ruft jeden Tag an, immer um diese Zeit, aus München. Er meldet sich nicht, ich höre seinen Atem und weiß, das ist er. Dann frage ich, alles in Ordnung. Und er sagt ja. Dann sage ich, bei mir auch. Und er sagt, gut. Ich frage, gibt es was Neues. Er sagt, nein. Und ich sage, gut. Dann bis morgen, und er sagt, ja. Bleib gesund. Und ich sage, ja. Du auch. [...] Und das jeden Tag, höre ich meine Großmutter sagen, und Hermine Kleingeld sagt, ja, Frau Glitzer, jeden Tag um dieselbe Zeit, darum kann ich nie weggehen um diese Zeit. Er ruft mich an seit

¹⁶² *Familienleben*, S. 117-118.

¹⁶³ ebd., S. 188.

dem Tod meiner Mutter, vor bald zwanzig Jahren. [...] Sie sind eine gute Tochter, höre ich meine Großmutter sagen, [...].¹⁶⁴

7.3 Die jüdische Mutter in Konkurrenz zu den anderen Müttern

Ganz klare Unterschiede zieht Roggenkamp auch im Verhalten und Auftreten der jüdischen Mutter, im Vergleich zu ihren deutschen oder nicht-jüdischen Gegenspielerinnen. Und sie sind, im wahrsten Sinne des Wortes, Gegenspielerinnen, denn Roggenkamps zentrale Mutterfigur, Alma Schiefer, steht in direkter Konkurrenz zu den deutschen Müttern. Doch Gefahr droht ihr kaum, denn die jüdische Mutter ist zwar eine ängstlichere, aber auch eine bessere und herzlichere Mutter. Dessen sind sich auch ihre Kinder bewusst und die Mutter lässt nichts unversucht, ihnen das regelmäßig bewusst zu machen. Sie schafft dies entweder anhand von Liebesbeweisen, beispielsweise im Kochen der Lieblingsspeisen und/oder durch mehr oder minder subtile Drohungen, die in den Kindern ein Schuldgefühl verursachen, würden sie auch nur im entferntesten schlecht über die Mutter sprechen oder gar ihre Liebe zu ihnen in Frage stellen.

Die jüdische Mutter hebt sich bereits am frühen Morgen von den anderen Müttern ab, denn auch sie, ebenso wie ihre Kinder, „haßt es, früh aufstehen zu müssen, doch sie will nicht glauben, daß wir, ohne von ihr geweckt zu werden, ohne ihren Gutenmorgenkuß, ohne ihr Frühstück und ohne ihr Schulbrot das Haus verlassen können“¹⁶⁵.

Eine jüdische Mutter handelt nach Instinkt und nicht danach, was ihr von irgendjemand anderem vorgeschlagen wird. Sie weiß am besten, wie sie ihr Kind versorgen muss. Sie handelt bedacht und liebevoll.

Sie habe ihr Baby immer ganz vorsichtig eingecremt, höre ich meine Mutter [...] Sie habe ihr Baby nicht am Oberarm impfen lassen, sondern unter der rechten Brust. Wozu den Arm einer zukünftigen Frau verunstalten, das verstehe ich einfach nicht, regt sie sich auf. [...] Ich habe euch nie nach der Uhr gefüttert, sagt meine Mutter, habt ihr geweint, war ich da, beim ersten Ton, beim ersten kleinen

¹⁶⁴ *Familienleben*, S. 238-239.

¹⁶⁵ ebd., S. 25-26.

Wimmern, ich habe euch die Flasche gegeben, auch nachts, mein Baby mußte nicht hungrig einschlafen. [...]¹⁶⁶

Hält sie sich doch einmal an die Ratschläge, handelt sie gegen ihren ureigenen mütterlichen Instinkt und im Sinne einer anderen Person, die nicht die Mutter ihres Babys ist, kann das nur schlimme Folgen haben. Es folgt die Bestätigung, dass nur sie weiß, was gut für ihr Baby ist.

[...] frage ich, ob deutsche Mütter ihre Babys anders füttern, [...]. Meine Mutter, die an ihrer Zigarette saugt, wirft ihre Augen gegen die Zimmerdecke und spuckt einen Tabakkrümel aus, mit der Stoppuhr machen sie es, nur fünfmal in vierundzwanzig Stunden, die Babys sind hungrig und weinen, und die Mütter können nicht schlafen. Die Hebamme, die ich damals hatte, Frau Vielhacke, [...] die sagte zu mir, und Vera und ich wissen, was Frau Vielhacke zu unserer Mutter sagte, [...] und irgendwo dazwischen wird sie mit schwerem Blick einfügen, daß sie nicht stillen konnte, weder Vera noch mich, daß ihre Milch floß, ohne zu nähren, sie selbst war ein Gerippe, sie konnte nicht zunehmen. Vera habe ich sofort die Flasche gegeben, jedoch bei dir, Fania, habe ich mich von Frau Vielhacke unter Druck setzen lassen, und du wärest fast verhungert. [...] Von Babypflege hatte die keine Ahnung. Warum sie die nicht einfach rausgeschmissen habe, fragt Vera. Ich kann es nicht fragen, ich war ein Baby. Ich weiß es nicht, sagte sie, ich war so mager, und mein Kindchen wäre mir fast verhungert, mein Gott, das wollte ich nicht.¹⁶⁷

Anhand der vorangehenden Passage zeigt sich sehr deutlich welche Unterschiede zwischen der jüdischen und der deutschen Mutter gemacht werden und welche dramatische Auswirkungen die „deutsche“ Erziehung haben kann. Bereits in den Anfängen der Mutterschaft, im Säuglingsalter des eigenen Kindes, unterscheiden sich die Verhaltensweisen dieser beiden Frauen von Grund auf. In den Augen der jüdischen Mutter erscheinen das Verhalten gegenüber dem Säugling sowie die Erziehungsmethoden der deutschen Mütter, als kalt und hartherzig mit beinahe tödlichem Ausgang. Hätte sich Alma Schiefer an die Anweisungen der deutschen Kinderfrau in der Versorgung ihrer Tochter gehalten, wäre diese vermutlich gestorben. Zumindest empfand es Alma Schiefer so. Im Erleben der jüdischen Mutter ist die deutsche Mutter eine Rabenmutter, die nicht auf ihr Kind eingeht, sondern sich an Vorgaben von außen hält. Jene Mütter ignorieren sowohl die Bedürfnisse des eigenen Kindes wie auch ihre eigenen. Die jüdische Mutter hingegen hält sich nicht

¹⁶⁶ *Familienleben*, S. 203.

¹⁶⁷ ebd., S. 204-205.

an strikte Zeitpläne beispielsweise in der Nahrungsversorgung ihres Kindes, sondern richtet sich nach dessen Bedürfnissen. Sie gibt ihrem Kind was es braucht. Sie ist bereit, ihrem Kind alles ihr Mögliche zu geben. Für den Fall, dass sie doch Vorschläge deutscher Frauen und Mütter annimmt, diese jedoch den gewünschten Effekt nicht erzielen, oder schlimmer noch, sogar gefährliche Auswirkungen haben, fühlt sie sich auf ewig schuldig. Sie handelt stets im besten Sinne für das Wohl ihres Kindes. Nicht die Ratgeber oder gar Stoppuhren zeigen ihr den richtigen Weg, sondern nur ihr eigenes Gefühl, ihr angeborener Mutterinstinkt.

7.4 Die Mutter als weibliches Wesen

Auch wenn es den Kindern meist nicht so vorkommt und die Mutterrolle eine bedeutende Funktion innerhalb des Familienverbandes einnimmt, ist die Mutter auch eine Frau mit sexuellen Wünschen. Sie ist Ehefrau und sexuelles Wesen. Sie kennt ihre weiblichen Vorzüge und spielt sie auch aus. Nicht die Mutterrolle allein ist ihre Erfüllung, auch ihre Weiblichkeit ist ein Teil von ihr und sollte ausgelebt werden. Im Gegensatz zu den aufgezeigten farblosen nicht-jüdischen Frauen erstrahlt Alma Schiefer mit kräftigen Farben und körperbetonter Kleidung. Für Alma Schiefer ist ihr Körper, ihre Weiblichkeit manchmal auch Waffe. Sie nutzt ihre Vorzüge, um sich von der Masse abzuheben, um zu flirten, um attraktiv zu wirken auf die Männerwelt. Sie weiß, dass sie damit oftmals bekommt, was sie möchte. Dennoch ist es nicht aufgesetzt. Alma Schiefer lebt ihre Weiblichkeit, sie „lächelt und schüttelt ihr Haar und klappert mit ihren Augenlidern“¹⁶⁸. Sie ist stolz auf ihre Weiblichkeit. Sie ist mit ihrem Körper zufrieden. Das spiegelt erneut einen Unterschied und Konfliktpunkt zwischen ihr und der heranwachsenden Tochter Vera wider. Während Alma Schiefer eins ist mit ihrem Körper und ihn mit Natürlichkeit einzusetzen weiß, hat Vera, die adoleszente Tochter, damit zu kämpfen, noch nicht ausgewachsen zu sein, noch keinen „fertigen“ Busen zu haben, noch nicht so gekonnt mit ihrer Weiblichkeit spielen zu können. Das führt zu Bewunderung und Neid auf Seiten der Tochter. Vera, die auf dem Weg zur Frau ist, sieht in ihrer Mutter das Vorbild, dem es zu gleichen gilt. Wenn Vera sich mit den Schminkutensilien der Mutter beschäftigt wird sichtbar, welchen Stellenwert diese Dinge im Leben von Mutter und Tochter, also im Leben einer Frau haben.

¹⁶⁸ *Familienleben*, S. 391

Vera hat sich mit Hingabe des Toilettentäschchens meiner Mutter angenommen, den dreiteiligen Spiegel blank gerieben und auf der Glasplatte alles neu dekoriert, Nagellackfläschchen, Parfumpuben, Lippenstifte, Cremetöpfchen, Haarnadeln, Wimperntusche, Lidschatten, Lockenwickler, Kamm, Bürste, und in den Schubladen den falschen Schmuck poliert und sortiert, Nylonstrümpfe zusammengerollt und endlich darunter, hinter dem dunkelroten Vorhang, die Pumps herausgeholt, diese aufregenden Schuhe, roter Lack, schwarzes, weiches Wildleder, schmale Riemchen, geputzt und nebeneinander aufgereiht.¹⁶⁹

Den gesamten Roman hindurch tauchen die gleichen Beschreibungen auf, wenn es um das Aussehen und Auftreten von Alma Schiefer geht. Sie scheint dadurch definiert zu werden. Immer wieder erfährt der Leser, dass Alma Schiefer „in engem Rock“¹⁷⁰ oder einem „hautengen roten Kleid“¹⁷¹ gekleidet ist. Sie trägt immer Lippenstift, der „genauso kirschrot wie die Fingernägel“¹⁷² ist und wichtig ist auch die Betonung ihrer schwarzen Locken. Passend zu ihrem körperbetonten Kleidungsstil trägt sie natürlich auch hochhackige Schuhe. Ihre Leidenschaft sind Pumps in allen Varianten und Farben.

Pumps. Das Wort. Verehrungswürdigste, perfekte, begehrteste Weiblichkeit. Von diesen Traumschuhen hat meine Mutter einen kleinen Schrank voll, einen eigens für ihre Pumps angefertigten Schuhschrank [...]¹⁷³

7.5 Der Platz der Frau ist in der Küche

Als Mutter ist sie auch die Ernährerin der Familie. Sie ist die Ernährerin im wörtlichen Sinne, denn sie kocht für ihre Angehörigen und kauft die Lebensmittel ein. Sie ist diejenige, die darauf achtet, dass die Familie genug zu essen hat, dass die Familie gut isst, „[...] ihre Augen rollen besorgt über unsere Teller“¹⁷⁴. Es ist wichtig für die jüdische Mutter, dass ihre Kinder essen. Essen ist ein Symbol für Gesundheit und Wohlbefinden. Wenn ihre Kinder essen, ist sie zufrieden.

Sie sieht mich essen. Sie ist zufrieden.¹⁷⁵

¹⁶⁹ *Familienleben*, S. 117.

¹⁷⁰ ebd., S. 63.; 67.

¹⁷¹ ebd., S. 258.

¹⁷² ebd., S. 98.

¹⁷³ ebd., S. 37.

¹⁷⁴ ebd., S. 138.

¹⁷⁵ ebd., S. 436.

Wenn der Familie das Essen schmeckt, fühlt sie sich wertgeschätzt. Das Thema Essen ist in jüdischen Familien nicht nur an Fest- und Feiertagen von großer Bedeutung. Der Familie ausreichend und gutes Essen zu beschermen ist ein Zeichen von Liebe. Sie zeigt ihnen damit, dass sie auf sie achtet und ihr deren leibliches Wohl ein Bedürfnis, aber keine Bürde ist. Die Zuwendung fällt auch außenstehenden Personen auf. Fania bemerkt diese Beachtung der Mitschüler und weiß genau: „[sie] beneiden mich um meine Brote, von denen ich ihnen nichts abgeben kann, weil meine Mutter sie mit Liebe gemacht hat“¹⁷⁶.

Um es allen Recht zu machen und zufriedene Gesichter bei Tisch zu sehen, ist ihr dabei keine Aufgabe zu beschwerlich oder zu kostspielig. Kritik von außen lässt sie an sich abprallen. „Meine Mutter hat Schollen gebraten und für mich eine Seezunge, weil ich Scholle nicht mag. [...] meine Tante sagt, Alma, du verwöhnst das Kind, Seezunge für Fania, so ein teurer Fisch. Warum, überlegt meine Mutter, und ein feiner Grätenfächer schiebt sich zwischen ihren Lippen heraus, soll Fania Scholle essen, wenn Fania Scholle nicht mag, aber Seezunge mag sie, und ich will, daß sie Fisch ißt, denn Fisch ist gesund. Ißt Fania Seezunge, ist sie zufrieden und bin ich zufrieden, sind wir also beide zufrieden.“¹⁷⁷

Zum Abschied, wenn die Kinder das Haus, und damit auch sie verlassen, teilt sie ihnen noch mit, „[...] bis später, [...] seid vorsichtig, ich mache zum Abendbrot etwas Besonderes. Damit wir zu ihr zurückkehren.“¹⁷⁸. Mit dem Essen hält sie auch eine gewisse Verbindung zu ihrer Familie aufrecht. Damit sichert sie sich ihre Rückkehr.

7.6 Die jüdische Vergangenheit im Handgepäck der Mutter

Wie Viola Roggenkamp auch in ihrem Essay „Tu mir eine Liebe“ als Vorwort ihres Werkes „Meine Mamme“¹⁷⁹ beschreibt, hat dieses übertriebene Beschützen und Bewachen der Kinder einen historischen Hintergrund und ist aus einem Trauma

¹⁷⁶ *Familienleben*, S. 26.

¹⁷⁷ ebd., S. 85-86.

¹⁷⁸ ebd., S. 127.

¹⁷⁹ Viola Roggenkamp: *Tu mir eine Liebe. Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer sprechen von ihrer Mutter. Mit einem Essay über nachgeborene Juden in Deutschland und ihr Erbe.* Berlin: Mosse Verlag / Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2005.

heraus zu verstehen. *Die jiddische Mamme* steht im Zusammenhang einer langen jüdischen Leidensgeschichte.

Kinder brauchen ihre Eltern. Aber Eltern brauchen auch ihre Kinder. In welcher Weise Eltern ihre Kinder brauchen hat vor allem immer mit der eigenen Kindheit der Erwachsenen zu tun. Mit der *Shoah* hat das in erster Linie rein gar nichts zu tun. Wenn aber die Eltern vor dem Hintergrund der *Shoah* Verfolgte und Überlebende sind, dann gehört die *Shoah* sozusagen zur Familie. Dann ist diese Vergangenheit Teil der Geschichte der Familie. Das Trauma, das durch die *Shoah* verursacht wurde sitzt tief, sowohl bei den unmittelbar Überlebenden, als auch den nachfolgenden Generationen. Aus dem Behüten der Kinder wird nach der Nazizeit ein Bewachen. Die Kinder werden von nun an festgehalten, damit ihnen nichts passiert.¹⁸⁰

Gerade in den folgenden Jahrzehnten nach der *Shoah*, war es für viele Überlebende in Deutschland schwierig, sich ihrer Religion / ihrem Glauben (wieder) zugehörig zu fühlen. Nach außen hin versuchten viele Juden zu verbergen, dass sie jüdischer Herkunft sind. Die Mütter bedrängten ihre Kinder vehement ihre *Jüdischkeit* draußen, außerhalb der Familie, zu verheimlichen. Die Angst geächtet zu werden, Anfeindungen ausgesetzt zu sein, saß zu tief. Man hatte von der Mutter, der jüdischen Mutter, die überlebt hatte und von der man selbst in die Freiheit hineingeboren worden war, den Auftrag mitbekommen draußen den Mund zu halten. „Sag niemandem, dass deine Mutter Jüdin ist. Nicht in der Schule, nicht den Freunden“.¹⁸¹

Jedes kleine Kennzeichen jüdischer Abstammung soll vermieden werden, auch der „deutsche“ (je nach Gebiet vorwiegende evangelische oder katholische) Religionsunterricht wird in einigen Fällen sogar von den Kindern besucht. Die Angst vor „Entdeckung“ ist allgegenwärtig. Das Judentum wird, wenn schon nicht geleugnet, so zumindest verschwiegen.

[...] sie öffnet die Wohnungstür für mich, sie will mir einen Kuß geben und erstarrt, auf unserer Fußmatte steht ein großes Paket, ein Pappkarton mit hebräischen Buchstaben darauf, und damit alle es lesen können, steht außerdem in lateinischen Buchstaben auf dem Karton, was er enthält. Etwas von Bedeutung. Mazza steht da, Mazza auf hebräisch und Mazza auf deutsch, Mazza

¹⁸⁰ Vgl. Roggenkamp: *Meine Mamme*, S. 41.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 49.

koscher zu Pessach. Hastig stößt mich meine Mutter beiseite und zerzt den Pappkarton in unsere Wohnung, auf ihrer Stirn eine steile Falte, ein drohender Finger gen Himmel, sie schreit durch die Wohnung nach ihrer Mutter, sie verflucht diese Leute [...] ich hab dir schon hundertmal gesagt, schreit sie, die sollen die Mazze nicht einfach vor unsere Tür stellen, ich will nicht, daß jedermann im Haus darüber stolpert, [...] ¹⁸²

Diese kleine, wahrscheinlich von der Umwelt unbemerkte, Begebenheit löst Panik aus. Was, wenn das die Nachbarn gesehen haben? Man möchte nicht jüdisch sein, zumindest nicht in der Öffentlichkeit. Nach außen hin stolz zu erklären, dass man Jüdin sei und vor allem, dass man jüdisch lebt, fühlt sich für viele wie eine Katastrophe an. Die Gefahr, anders, feindseliger wahrgenommen zu werden ist zu groß.

Diese große Angst betrifft in erster Linie die Generation der Juden, die den Nationalsozialismus erlebt und vor allem überlebt haben. Die zweite und dritte Generation, die Kinder, bekommen die, manchmal auch übertriebene, Vorsicht gelehrt, sehen die Gefahr aber nicht mehr so deutlich, im Sinne der eigenen erlebten Erinnerung. Sie erleben zwar auch teilweise noch Judenfeindlichkeit, aber nicht mehr in dem Ausmaß, in dem es noch die Elterngeneration ertragen musste. Für die Mutter oft unerträglich, wird das Judentum für die Tochter zur Sehnsucht. Ein unbekannter Ort, der verlockend nach Andersartigkeit klingt und der auch in der bereits erwähnten schwierigen Mutter-Tochter-Beziehung zusätzlich als Abgrenzungsort dienen kann.

Egal ob verheimlicht oder nicht, die nachfolgenden Generationen, die die *Shoah* zwar nicht mehr erlebt haben und zum Teil auch bereits in einer freieren und liberaleren Gesellschaft aufwachsen, wird ihre *Jüdischkeit* immer verfolgen. Sie leben mit der Bürde, dass ihre Religion, ihr Glauben, ihre Kultur schlecht sei und sie diese(n) nur im Stillen, in den eigenen vier Wänden ausüben sollten. Dieses Erbe können sie nicht abtreten. Die Angst und Scham wird sie ihr Leben lang begleiten. Die Geschichte ihrer vorherigen Generation(en) wird immer ein Teil ihrer eigenen Geschichte sein. Sie wird sogar so sehr ein Teil ihrer Geschichte sein, dass sie die eigene, gegenwärtige Lebensgeschichte überschatten wird.

¹⁸² *Familienleben*, S. 40-41.

Wenn Fania uns mit in ihren Alltag nimmt, schweift sie immer wieder ab in die Vergangenheit. Immer wieder wird sie von der Geschichte ihrer Familie überrollt. Wird sie nach Ereignissen oder Erinnerungen ihrer eigenen, im Vergleich unbedeutenden Vergangenheit gefragt, ist das im Inneren des Kindes eine kleine Katastrophe, denn welche außenstehende Person könnte schon ahnen, „[...] daß Vera und ich uns sowieso nur schlecht an das erinnern können, was zu unserer eigenen kleinen Vergangenheit gehört, dafür können wir detailliert aus dem Leben unserer Eltern erzählen, wir kennen Zusammenhänge, die wir nie kennengelernt haben, da es uns noch gar nicht gab“¹⁸³. Über das Leben, das sie nie gelebt haben wissen sie Bescheid. Über ihr eigenes Leben, das sie tatsächlich erlebt haben beziehungsweise gerade eben erleben, wissen sie nur wenig. Die eigene Gegenwart, die eigenen Probleme erscheinen banal und nicht wert, erinnert zu werden. So fühlt es sich zumindest an. Wer immer mit den schrecklichen Erlebnissen der Eltern- und Großelterngeneration konfrontiert ist, empfindet sein eigenes, in dem Zusammenhang sorgenfreies Leben als weniger wichtig.

7.7 Die jüdische Mutter, die keine Jüdin sein will

Aufgrund der *Halacha*, der jüdischen verbindlichen Auslegung des Talmuds, ist es die Mutter, die die Religionszugehörigkeit an die Kinder weitergibt. Nur wenn die Mutter Jüdin ist/war, sind die Kinder von Geburt an jüdisch. Das kann der Frau eine gewisse Art der Macht verleihen, vor allem in traditionellen Familien, denn nur durch sie werden die Kinder Juden, das kann nur sie geben. Andererseits, wenn die Mutter mit der Religion ein Problem hat, ihre Religion verleugnen will, kann es für sie eine Belastung darstellen, da sie ungefragt ihren Kindern *das Judentum* vererbt. Egal, ob sie ihre Kinder religiös erzieht oder nicht, sie werden immer Juden sein. Die *Jüdischkeit* bleibt immer bestehen, frei nach dem Motto: Einmal Jude, immer Jude.

Nach der Halacha seid ihr sowieso Juden, sagt meine Großmutter. Ist die Mutter Jüdin, sind die Kinder Juden. [...] Dann sind wir, ich und Fania, sie streift mich mit einem Blick, dann sind wir, sie sieht vorbei an unserer Mutter auf unsere Großmutter, genauso jüdisch wie sie, und sie macht eine Kopfbewegung hin zu

¹⁸³ Familienleben, S. 261.

ihr, zu Hedwig Glitzers Tochter, die unsere Mutter ist. Nach dem jüdischen Gesetz ist das so, bestätigt meine Großmutter.¹⁸⁴

Für die Mutter stellt sich, gerade nach den Erlebnissen der *Shoah*, die Frage nach der Trennung von „Jude sein“ und „an Gott glauben“. Wie kann ein Mensch an einen Gott glauben, wenn dieser Gott so Schreckliches zulässt? Jude sein ist das Eine, das versteckt werden muss vor der Außenwelt. An Gott glauben ist das Andere, das für Alma nicht mehr möglich zu sein scheint. „Versteht mich nicht falsch, ich bin stolz darauf, Jüdin zu sein, aber mit dem Schmonzes um den lieben Gott laßt mich in Ruhe“¹⁸⁵. Sie lehnt damit aber auch gleichzeitig die Auseinandersetzung mit ihrem kulturellen Erbe ab.

Ein weiterer interessanter Aspekt ist, dass sie sich damit von ihrer Mutter distanziert. Hedwig, die Mutter, respektive Großmutter, die trotz der schrecklichen Geschehnisse, an ihrem Judentum festhält, fühlt sich verletzt durch die Abwehrhaltung der Tochter. „Daß ihre Tochter Alma vom Judentum wenig weiß und wenig wissen will, ist meiner Großmutter ein Schmerz, den sie bei sich trägt. Das Wissen vom Jüdischen, das sie zu vererben hat, ist von diesem Schmerz durchzogen. Als sie mir ihr Buch zeigte, wollte ich ihr eine gute Enkelin sein, eine bessere Enkelin, als sie eine Tochter hat. So schlossen wir meine Mutter aus.“¹⁸⁶ Sie bekommt unerwartet eine neue Verbündete, nämlich Fania, die Enkeltochter, die sich damit wiederum gegen ihre Mutter, Alma, abgrenzen kann.

[...] ich schloß meine Mutter aus, und ich schloß meinen Vater aus. Meine Mutter will das Jüdische, und sie will es nicht, nicht zuviel davon für ihre Töchter, nur was sie kontrollieren kann, [...] Meine Mutter kennt sich nicht so gut aus, sie kennt jiddische Wörter, die hebräische Sprache ist für sie ein fremder Ort. Es ist nicht die jüdische Religion, die meine Mutter ablehnt, sie lehnt Gott ab.¹⁸⁷

Es ist gleichzeitig auch ein Erbe, das ihre Kinder ungefragt antreten. Sie sind jüdisch, ob sie es wollen oder nicht. Sie treten das Erbe einer Kultur an, aber auch ein Erbe, das vollgefüllt ist von Angst und Hass. Sie müssen nicht nur sich selbst und ihren Glauben verteidigen, sondern es wird vor allem erwartet, dass sie ein ganzes Volk behaupten.

¹⁸⁴ *Familienleben*, S. 251.

¹⁸⁵ ebd., S. 54.

¹⁸⁶ ebd., S. 55.

¹⁸⁷ ebd., S. 53.

Ohne meine Mutter bin ich die Jüdin und muß uns behaupten.¹⁸⁸

Gerade in einer Zeit, in der Jude sein zwar keine staatlichen Sanktionen mehr mit sich bringt und Juden freie Bürger sind, diese Freiheit aber nicht gelebt wird, weil die Angst zu tief im Nacken sitzt, erscheinen Juden für viele Mitmenschen als etwas Fremdes, Exotisches. In dieser Stimmung ist es für die Kinder nicht einfach, mit stolz geschwellter Brust, ihren kulturellen Hintergrund als normal anzusehen. Wenn Fantias Mitschülerin mit leichter Skepsis während des Unterrichts fragt, „Ob das Juden seien [...]“¹⁸⁹, sieht es Fania als ihre Aufgabe das Wort und die Bedeutung dahinter zu schützen.

Das Wort. Es war da. Endlich. Und ich mußte darauf achten, was sie damit machten. Ich war beauftragt von meiner Mutter, alles zu verhindern. Das Wort. Ich sah mich um. In leere Mädchengesichter. Meine Mutter sah aus meinen Augen. Sie waren ihre und meine Feinde. Mit meiner Mutter in mir hatte ich keine Angst vor ihnen.¹⁹⁰

7.8 Das Erscheinungsbild der jüdischen Frau in Aussehen und Verhalten

Viola Roggenkamp thematisiert auch immer wieder, ganz nebenbei, den Unterschied zwischen Juden und nicht-Juden, vorzugsweise in Form von Frauenfiguren. Dieser leise thematisierte Gegensatz der jüdischen Frau zur nicht-jüdischen Frau, ist nicht immer frei von Klischees und mitunter auch etwas überzogen dargestellt. Er zeigt sich vor allem im äußeren Erscheinungsbild und in den Verhaltensweisen.

Das Aussehen dieser beiden Frauengruppen unterscheidet sich massiv. Während bei Alma Schiefer, der jüdischen Frau und Mutter, „[...] ihre schwarzen Haare [...]“¹⁹¹ hervorstechen, steht im Vergleich dazu die deutsche / nicht-jüdische Frau beispielsweise in Eva Hainichen, denn diese „hat goldblonde Haare“¹⁹². Das äußere Erscheinungsbild wird als Hauptunterscheidungsmerkmal eingesetzt. Die jüdische Frau wird hierbei als modern, modisch und sexuell attraktiv stilisiert. Im Vergleich mit Frauen nicht-jüdischer Herkunft, wirkt Alma Schiefer stets wie aus einem Film

¹⁸⁸ *Familienleben*, S. 299.

¹⁸⁹ ebd., S. 135.

¹⁹⁰ ebd., S. 135.

¹⁹¹ ebd., S. 17.

¹⁹² ebd., S. 69.

entstiegen. Mit ihren schwarzen Haaren, den rot bemalten Lippen und den rotlackierten Fingernägeln hebt sie sich deutlich von ihrem, als trist und farblos gezeichneten Umfeld ab.

Die jüdische Frau ist sich ihrer Fraulichkeit bewusst und weiß sie auch gezielt einzusetzen. Ohne dabei ordinär oder billig zu wirken setzt sie ihre Vorzüge gekonnt ins richtige Licht.

Meine Mutter hat die Tischkante losgelassen. Sie steht in ihrem hautengen roten Kleid in der Mitte des Raums. Sie ist die Jüdin. Sie ist von ihrem tiefschwarzen Haar bis hinunter in ihre schwarzen Wildlederpumps die stolze Jüdin, die ihre Nasenflügel vibrieren läßt und über ihre dunklen Augen die Lider halb senkt.¹⁹³

Eine jüdische Frau ist verführerisch und begehrenswert. Sie ist stolz darauf, eine Frau zu sein und vermittelt das auch an ihre Töchter weiter. Wenn ihre Älteste mit gekonnten Bewegungen mit einem Mann flirtet, ist sie stolz auf sie.

Meine Schwester beginnt, mit ihrem Onkel Harald zu flirten, sie läßt sich von ihm Feuer geben, schlägt ihre Beine übereinander und zieht ihren Rock etwas über das Knie herauf. Meine Mutter beobachtet zufrieden ihre Tochter von der Wohnzimmertür aus, sie macht eine Kopfbewegung hin zu der alten Nazisse, die auf Vera starrt, und Vera lächelt, sie läßt ihren Rock noch etwas höher rutschen.¹⁹⁴

Wie bereits kurz erwähnt, ist die nicht-jüdische Frau schnell an ihrem Äußeren erkennbar. Sie ist unmodern, farblos und uneitel.

Als Fania Sirenas Mutter, Thea Bechler, zum ersten Mal begegnet, fällt ihr bei der Begrüßung deren Hand auf: „[...]eine weiße, weiche Hand mit kräftigen Fingern und kurzgeschnittenen Nägeln, nicht lang und rot. Weil, sagt meine Mutter, eine deutsche Frau nicht raucht, sich nicht die Lippen anmalt, und rote Fingernägel hat sie auch nicht,[...]“¹⁹⁵.

Wenn Tochter Vera auf Klassenfahrt in die Lüneburger Heide fährt, wird sie am Bahnsteig von den deutschen Lehrerinnen „Fräulein Brunhilde Kahl, Geographie, und Fräulein Regula Hahn, Musik, beide im Lodenkostüm, beide mit Tiroler Hut, [...]“¹⁹⁶ empfangen. Im Landschulheim selbst treffen wir auf die Herbergsmutter, die mit aschblondem Haar, das sie zu einem Kranz geflochten hat, einer blauen Schürze

¹⁹³ *Familienleben*, S. 258.

¹⁹⁴ ebd., S. 259.

¹⁹⁵ ebd., S. 299.

¹⁹⁶ ebd., S. 382.

vor ihrem Schoß und breitem Dialekt den Inbegriff der deutschen Hausfrau präsentiert. Alma Schiefer wirkt mit ihren roten Pumps dort fehl am Platz.

Im Verhalten unterscheiden sie sich dahingehend, dass die jüdische Frau als mutig, wortgewandt und durchsetzungskräftig dargestellt wird, im Gegensatz zur deutschen Frau, die sich von ihrem Mann diktieren lässt, zurückhaltend agiert und eine gewisse Kälte ausstrahlt. Die jüdische Frau und die nicht-jüdische Frau unterscheiden sich dementsprechend auch in ihrem Verhalten gegenüber Männern.

Das müssen sie sich nicht gefallen lassen, Frau Kupsch, ruft meine Mutter erregt, den Knöpfe ich mir vor, ich gehe mit Ihnen. Die Tür zum Schlafzimmer fliegt auf, meine Mutter ist durchglüht von Kampfeslust, hinter ihr taucht Frau Kupsch auf, angstvoll, beunruhigt und gleichwohl hoffnungsfroh.¹⁹⁷

7.9 Typisch jüdisch!

Durch den gesamten Roman hindurch finden sich klischeehafte Aussagen und Darstellungen, sowohl von Juden als auch nicht-Juden.

Vorurteilsbehaftete Aussagen tauchen aber meist nicht in klassisch antisemitischer Weise, als empörende Beschimpfungen oder im Zuge eines Streits auf, sondern sie werden von jüdischen Figuren selbst ausgesprochen, die „ihresgleichen“ kritisch beäugen.

Alma Schiefer, die zu allem und jedem eine Meinung hat, hat natürlich auch eine Meinung zu ‚den Juden‘. Ihre Cousine Rosa beispielsweise findet sie arrogant, denn sie habe ihrer Meinung nach „die typische Arroganz mancher intellektueller Jüdinnen, [...]“¹⁹⁸.

Ein Klischee, das bereits seit dem Mittelalter bekannt ist und seither immer wieder für Anfeindungen sorgt, ist, dass alle Juden geschäftstüchtig seien und gut mit Geld umgehen könnten. Vor Jahrhunderten, als die jüdische Bevölkerung in einer christlich orientierten Welt von den üblichen, lohnenden und anerkannten Berufen

¹⁹⁷ *Familienleben*, S. 128.

¹⁹⁸ ebd., S. 346.

ausgeschlossen war, blieb ihnen als einzige Möglichkeit der Beschäftigung, nur der, für Christen offiziell verpönte, Handel sowie diverse Geldgeschäfte. Diesem Klischee begegnet man häufig und in allen Bereichen des Lebens, sei es in der Kunst, in Film und Theater, der Literatur und auch in der Wirtschaft.

Woher hat Carola das alles, fragte Vera, Schmuck und Kosmetik und Badesalz und so, und meine Mutter fiel ihr ins Wort, die Dinge wegwerfend, das ist doch egal, aus Israel. Israel, wiederholte Vera verwundert. Ja, Israel, wieso nicht. [...] Carola kauft Schmuck und Kosmetik in Israel ein, sprach meine Mutter weiter, [...] Carola verkauft die Sachen in Deutschland, die Deutschen reißen es ihr aus den Händen, sie glauben, es sei arabischer Schmuck, es ist Schmuck, gemacht von jemenitischen Juden, das verrät sie ihnen natürlich nicht.¹⁹⁹

Sie, die jüdische Frau, ist sogar so geschäftstüchtig, dass sie *die Deutschen* übers Ohr hauen kann, und das nicht ganz ohne Stolz.

Schon in den Überlegungen zu dem Verhältnis der Frau gegenüber ihrem Ehemann wurde festgestellt, dass der Mann als Handelsvertreter nicht so geschickt ist wie sie, die Frau, in dem Fall die Jüdin, es wäre. Bei der obigen Betrachtung wurde dabei noch außer Acht gelassen, dass auch hier ein Klischee zum Tragen kommt, nämlich dass SIE, die Jüdin, besser handeln kann als ER, der Deutsche. Es finden sich bei der Lektüre mehrere Passagen in denen deutlich gemacht wird, dass die jüdische Figur mit Geldangelegenheiten und dem Handel besser zurecht kommt als die nicht-jüdische Figur.

Meine Mutter würde gerne an seiner Stelle losziehen, hinaus zur Kundschaft. Sie hat das Gefühl, ihre Geschäftsabschlüsse wären besser als seine, und er hat auch das Gefühl. Dennoch verändern sie nichts.²⁰⁰

Wie bereits vorab erwähnt ist auch der deutsche Ehemann der Meinung, dass seine jüdische Frau Geschäfte besser abschließen könnte. Sie wäre geschickter im Handeln und vor allem auch glücklicher dabei.

Man müßte meine Mutter bloß machen lassen. Mein Vater mag nicht tun, was er tun muß, er kann es nur halb so gut, wie seine Frau es könnte. Verkaufen.²⁰¹

Bereits bei den Jüngsten finden wir den Hang zu finanziellem Denken und Geschäftstüchtigkeit. Während des Mathematikunterrichts wird Fania klar, was sie

¹⁹⁹ *Familienleben*, S. 181-182.

²⁰⁰ ebd., S. 33.

²⁰¹ ebd., S. 185.

erreichen möchte: „Ich wollte reich werden, ich wollte später einmal hunderttausend Mark auf der Bank liegen haben, von den Zinsen würde ich leben können, bescheiden, aber ganz gut, [...]“²⁰². Ihr ist also die Tragweite eines Sparbuchs bewusst und wie sich die finanzielle Situation am besten nutzen lassen könnte. Doch ganz so starr wird dieses Klischee nicht durchgehalten, denn im Gegensatz zur sparsamen Fania hat ihre Schwester Vera große Schwierigkeiten sich ihr Erspartes einzuteilen. Sie gibt gerne Geld aus. Auch Mutter Alma schwankt zwischen Sparsamkeit und der Übersicht über die Finanzlage der Familie einerseits und der Pleite der Haushaltskasse andererseits. Fania und die Großmutter Hedwig sind die beiden rigorosen Sparer, die ihr Geld vernünftig verwalten und einen Teil als Reserve zurückhalten.

Dass dieses Vorurteil über die Geschäftstüchtigkeit und das Handeln, in den Köpfen der Deutschen verankert ist, zeigt auch folgende Szene, wenn Alma Schiefer bei einer größeren Stoffbestellung, nach einem Preisnachlass fragt und dabei rüde zurückgewiesen wird, mit dem Hinweis, hier nicht auf einem Basar zu sein.

Preisnachlaß, sagte die Verkäuferin, Preisnachlaß wollte sie. Wir sind hier doch nicht auf einem Basar. Die Frauen murmelten Zustimmung. Wir sind hier in Deutschland und nicht unter Betrügern und Gaunern. Meine Mutter fuhr herum. Basar, haben Sie Basar gesagt. Ihre Stimme hatte sich verdunkelt. Diese Frauen, die ihr eigentlich gar nicht wichtig waren, gehörten zu einem schweren Schmerz.²⁰³

Auch, die den Juden nachgesagte, Geldgierigkeit kann herausgelesen werden, nämlich dann, wenn die (jüdischen) Damen des Hauses den nicht-jüdischen Vater umgarnen, wenn er nach seinen Geschäftsreisen zurückkehrt, um von ihm etwas Geld zu bekommen.

Sie umschmeichelt mich wie meine Mutter meinen Vater, wenn er von seiner Reise zurückkommt und gut verdient hat. Sie umschmeicheln ihn beide, und er sitzt im Sessel und hat es gern und zieht die Scheine aus seiner Brieftasche.²⁰⁴

²⁰² *Familienleben*, S. 158.

²⁰³ ebd., S. 157.

²⁰⁴ ebd., S. 24.

7.10 Antisemitismus oder das Schweigen über die Vergangenheit

Auch wenn der Krieg vorbei war, und ‚die Juden‘ wieder in Deutschland leben durften, war der Alltag nach wie vor antisemitisch und ‚unjüdisch‘ geprägt. Die Angst der jüdischen Bevölkerung vor Anfeindungen war weiterhin hoch.

[...] Annegret hatte ihre Hände gefaltet, alle Kinder sollten stets auf dem Tisch ihre Hände gefaltet halten, ich weigerte mich, das zu tun, es sah aus nach Beten in der Kirche, [...] ²⁰⁵

Gleichzeitig wird das Thema *Juden* in der Öffentlichkeit nicht thematisiert, sondern geradezu tot geschwiegen. Die junge Generation, die nach dem Krieg geborenen Kinder, wachsen in einer Umgebung auf, die ihnen das Gefühl der Unsichtbarkeit vermittelt. Sie werden von Seiten der Familie dazu gedrängt, ihre Kultur zu verheimlichen und dementsprechend verdeckt findet diese in der Gesellschaft statt. Die beiden Kulturen in denen sie aufwachsen, sind zwar einerseits absolut miteinander verwoben, da Juden und nicht-Juden Seite an Seite leben und arbeiten, andererseits werden sie streng getrennt voneinander gehalten. Für die Kinder ist das ein Schattendasein.

Kennst du das Gefühl, fragt sie mich, und ich weiß, daß ich es kenne. Kennst du das Gefühl, die anderen draußen wissen gar nicht, daß es uns gibt. Sie gehen davon aus, daß es uns gar nicht geben kann. Und wenn sie es von uns hören, haben sie es im nächsten Moment wieder in sich ausgelöscht. Wir brauchten uns damit gar nicht vor ihnen zu verstecken, wie Mami es immer von uns verlangt. Wir könnten so oft sagen, wie wir wollten, daß wir jüdisch sind. Es hört uns niemand. ²⁰⁶

Totgeschwiegen oder zumindest so weit wie möglich verdrängt wird auch die, in den 1960er Jahren noch nicht allzu lang vergangene, Zeit des Nationalsozialismus und die Verantwortung für die Verbrechen in den Köpfen der nicht-jüdischen Bevölkerung. Mit den schrecklichen Gräueltaten will man nichts zu tun haben, sie sollen nicht Teil der eigenen Geschichte sein. Die Konfrontation mit der Wahrheit ist ihnen unangenehm. Die Schuld soll auf andere geschoben werden, oder zumindest geteilt werden.

Folter. Israelische Gefängnisse. Das ist Eva Hainichen unangenehm. Sie will sich abwenden. Rosa hört nicht auf. Gestapomethoden. Davon weiß ich nichts, sagt

²⁰⁵ *Familienleben*, S. 158.

²⁰⁶ ebd., S. 315.

Eva Hainichen, [...] Haben Sie von der Brandbombe gehört, fragt sie Rosa, das waren die Chaoten, es stand in der Zeitung. Rosa hört nicht, Rosa wirft Wörter auf Eva Hainichen. Folter. Gestapomethoden. Israelische Gefängnisse. Zeugen. Gestapomethoden. [...] Eine Brandbombe auf die Jüdische Gemeinde in Berlin haben die geworfen, sagt Eva Hainichen, diese Linken, die Studenten, alles Chaoten. Rosa schüttelt ihren Kopf. Eine ganz bestimmte Presse, stößt sie hervor. Ach was, schnappt Eva Hainichen, das waren die Studenten, [...] Das waren Ihre Linken, [...] Ich war deportiert. Rosa hält ihre Arme an ihren Körper gepreßt. Eva Hainichen wendet sich ab.²⁰⁷

Auch die Tatsache, dass Menschen jüdischen Glaubens nicht unbedingt aus Israel stammen müssen, sondern auch aus Deutschland, ja sogar die eigenen Nachbarn sein können, ist im Denken vieler „Deutscher“ noch nicht verankert. *Die Juden* scheinen exotisch und fremd, *die Juden* sind keine Deutschen. Wer Jude ist, ist gleichzeitig anders.

Sie sind doch, sagt Hainichen zu Rosa, und er zieht kräftig an der Zigarre, sind Sie, ich meine, und Rosa sagt, ja, ich bin Jüdin, genau, sagt Hainichen, aus Israel, wollt ich grad sagen. Nein, sagt Rosa. [...] Ich bin Jüdin, sagt Rosa, aber nicht aus Israel, ich komme wie Sie aus Deutschland.²⁰⁸

²⁰⁷ *Familienleben*, S. 353-354.

²⁰⁸ ebd., S. 348.

8. Schlussbetrachtung

Zum Abschluss der Arbeit möchte ich noch einmal einen Blick zurück werfen und die einzeln behandelten Schwerpunkte zu einem Ganzen zusammenführen.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, hat sich die Arbeit in drei große Teile gegliedert. Die jeweiligen Teile können schon für sich allein betrachtet stehen und einer tiefergehenden wissenschaftlichen Untersuchung wert sein. Sie sind darüber hinaus im Kontext der Arbeit, meines Erachtens, wichtig, um das eigentliche Thema, nämlich die Bearbeitung von Viola Roggenkamps Roman, unter besonderen Gesichtspunkten betrachten zu können. Sie dienen der Annäherung und zum Teil einem Blick hinter die Kulissen. Dementsprechend sind sie in kompakter Form, mit bestimmten Schwerpunkten skizziert, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Die erste thematische Bearbeitung, nämlich Einblicke in die Gattungstheorie, die Weiterführung hin zur jüdischen Literatur sowie die abschließende Auseinandersetzung mit dem Aspekt der schreibenden Frau, diente als erster Schritt dazu, sich dem Roman und damit auch dem Kontext in dem er steht, anzunähern. Hierbei hat sich gezeigt, dass der Roman der Kategorie des (jüdischen) Familienromans zugesprochen werden kann.

Der zweite thematische Block könnte auf den ersten Blick (auch) wie ein Exkurs wirken, da es sich nicht um eine literaturwissenschaftliche oder sprachgeschichtliche Untersuchung handelt, sondern es sich um eine kulturgeschichtliche Betrachtung des Judentums, mit speziellem Augenmerk auf der Rolle der Frau, handelt. Dies ist jedoch dahingehend von Bedeutung, da sich die Romananalyse mit genau diesem Thema beschäftigte. Der Fokus bei der Bearbeitung von Viola Roggenkamps Roman lag auf den weiblichen Akteuren und ihrer „*Jüdischkeit*“.

Im Hauptteil schließlich ging es weniger um den Inhalt des Romans in seiner Gesamtheit, als um die Betrachtung der verschiedenen, vorrangig weiblichen, Figuren. Es wurde von mir versucht, die dargestellten Personen, insbesondere die Figur der Alma Schiefer (Mutter), bestimmten Kategorien zuzuordnen. Welchen Typen kann die Frau entsprechen? Welche Rollenbilder können kreiert werden? Dabei hat sich vor allem gezeigt, dass die einzelnen Personen oftmals nicht einer

bestimmten Kategorie zugeteilt oder einem bestimmten Bild unterworfen werden können, sondern dass sie in mehreren erkennbar sind. Sie können, aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet, jeweils zu einem weiteren Typus hinzugefügt werden. Die Frauenbilder, die ich zusammengefasst habe, stehen selten strikt voneinander getrennt. In den meisten Fällen bedingen sie sich gegenseitig. Gerade die Spannungsfelder Frau-Mutter und jüdische versus nicht-jüdische Frau sowie die Mutter-Tochter-Beziehungen haben gezeigt, dass der Roman auf verschiedene Schwerpunkte hin gelesen werden kann.

Literaturnachweis

Primärliteratur

- **ROGGENKAMP**, Viola: Familienleben. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2009.

Sekundärliteratur

- **ALLEBES**, Rochelle: Gewalt in der jüdischen Familie. In: Journal 2 [2001] im Rahmen der internationalen Tagung der Initiative jüdischer Feministinnen „Bet Debora“. Berlin 2001.
- **ASSMANN**, Aleida: Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung. München: Beck 2007.
- **BRODER**, Henryk M.: Die jiddische Mamme. Angriff auf einen Mythos. In: Nur wenn ich lache. Neue jüdische Prosa. Herausgegeben von Olga Mannheimer/Ellen Presser. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2002. S. 106-116.
- **BURDORF**, Dieter (Hg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. Stuttgart: Metzler 2007.
- **FREUD**, Sigmund: Über die weibliche Sexualität. In: Gesammelte Werke, Band XIV. Werke aus den Jahren 1925-1931. Herausgegeben von Anna Freud. Frankfurt am Main: 1986. S. 517.
- **GOGOS**, Manuel: Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman. Hamburg: Philo Verlag 2005.
- **HECHT**, Luise: „Die Söhne sollt ihr unterrichten und nicht die Töchter“ (bT Kidd. 59b): Zur Ambivalenz des Frauenbildes in der jüdischen Presse der Aufklärung. In: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Herausgegeben von Eleonore Lappin/Michael Nagel. Bremen: Ed. Lumière 2007. S. 17-34.
- **HERWEG**, Rachel Monika: Frauen im Judentum. Frau-Mann-Mensch. Grundlagen jüdischer Religiosität und Spiritualität. In: Online-Extra Nr. 20.

COMPASS-Infodienst für christlich-jüdische und europäisch-israelische Tagesthemen im Web. Oktober 2005.

www.compassinfodienst.de/Rachel_Monika_Herweg__Frauen_im_Judentum__Grundlagen_juedische_Religositaet_u.2335.0.html

- **JONAS-MÄRTIN**, Esther: Über das Frauenbild jiddischsprachiger Schriftstellerinnen. In: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Herausgegeben von Eleonore Lappin/Michael Nagel. Bremen: Ed. Lumière 2007. S. 91-102.
- **KILCHER**, Andreas B. (Hg.): Deutsch-jüdische Literatur. 120 Porträts. Stuttgart: Metzler 2006.
- **KILCHER**, Andreas B. (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart: Metzler 2000.
- **KILCHER**, Andreas B.: Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur. In: Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Beiträge des internationalen Symposions 26.-29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Herausgegeben von Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2002. S. 131-146.
- **KOLLER**, Olga: Judentum und Christentum im Leben und Werk Franz Werfels. Wien. Universität. Dissertation. 2009.
- **KRIMPHOVE**, Petra: Mutter-Tochter-Beziehungen in der US-amerikanischen Literatur. Eine interkulturelle Untersuchung. Frankfurt am Main: Lang 1995.
- **LACKNER**, Susanne: Zwischen Muttermord und Muttersehnsucht. Die literarische Präsentation der Mutter-Tochter-Problematik im Lichte der *écriture féminine*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- **LORENZ**, Dagmar C. G.: Erinnerung um die Jahrtausendwende. Vergangenheit und Identität bei jüdischen Autoren der Nachkriegsgeneration. In: Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Beiträge des internationalen Symposions 26.-29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Herausgegeben von Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2002. S. 147-161.

- **MARTINEZ**, Matias/SCHEFFEL, Michael: Einführung in die Erzähltheorie. München: C.H. Beck 2007.
- **NAGEL**, Michael: Lebensentwürfe für Mädchen in den Kinder- und Jugendbeilagen der deutsch-jüdischen Presse 1933-1938. In: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Herausgegeben von Eleonore Lappin/Michael Nagel. Bremen: Ed. Lumière 2007. S. 235-261.
- **PRESTEL**, Claudia: Die deutsch-jüdische Presse und die weibliche Sexualität: „Freie Liebe“ oder die Rückkehr zu traditionellem jüdischem Familienleben?. In: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Herausgegeben von Eleonore Lappin/Michael Nagel. Bremen: Ed. Lumière 2007. S. 123-141.
- **RAGGAM-BLESCH**, Michaela: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse. Rezension zu E. Lappin/M. Nagel (Hg.): Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift. Heft 75. Dezember 2007.
- **RHEINZ**, Hanna: Die jüdische Frau. Auf der Suche nach einer modernen Identität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- **ROGGENKAMP**, Viola: Tu mir eine Liebe. Essay über nachgeborene Juden in Deutschland und ihr Erbe. In: Meine Mamma. Herausgegeben von Viola Roggenkamp. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2009. S. 9-50.
- **SCHWARZ**, Johannes Valentin: „Einige Worte an junge Frauenzimmer“ – Mädchen und Frauen als Zielpublikum jüdischer Periodika in Deutschland vor 1850. In: Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945. Herausgegeben von Eleonore Lappin/Michael Nagel. Bremen: Ed. Lumière 2007. S. 35-54.
- **SELIGMANN**, Rafael: Mit beschränkter Hoffnung. Juden, Deutsche, Israelis. Hamburg: Hoffmann und Campe 1991.
- **SOLOMON**, Norman: Judentum. Eine kurze Einführung. Stuttgart: Reclam 1999.
- **SPIEGEL**, Paul: Was ist koscher? Jüdischer Glaube – jüdisches Leben. Berlin: Ullstein Taschenbuch 2005.
- **STEINECKE**, Hartmut: „Deutsch-jüdische“ Literatur heute. Die Generation nach der Shoah. Zur Einführung. In: Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre.

Die Generation nach der Shoah. Beiträge des internationalen Symposions 26.-29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Herausgegeben von Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2002. S. 9-16.

- **STEINECKE**, Hartmut: „Geht jetzt wieder alles von vorne los?“ Deutsch-jüdische Literatur der „zweiten“ Generation und die Wende. In: Deutsch-Jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah. Beiträge des internationalen Symposions 26.-29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Herausgegeben von Sander L. Gilman/Hartmut Steinecke. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2002. S. 162-173.
- **WEIGEL**, Josef: Das Judentum. Eine volkstümliche Darstellung. Neu-Isenburg: Melzer 2004.
- **WILPERT**, Gero von: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart: Alfred Körner Verlag 2001.

Quellen aus dem Internet

- Aktion „**Eine Stadt. Ein Buch**“: www.einestadteinbuch.at
- **Bet Debora** – Frauenperspektiven im Judentum: www.bet-debora.de
- **COMPASS** – Infodienst für christlich-jüdische und europäisch-israelische Tagesthemen im Web: www.compassinfodienst.de
- **DAVID** – jüdische Kulturzeitschrift: <http://david.juden.at>
- **Germania Judaica** – Kölner Bibliothek zur Geschichte des deutschen Judentums e.v.: www.stbibkoeln.de/judaica
- **Google** – Suchmaschine: www.google.de
- **ORF Bestsellerliste**: <http://tv.orf.at/a.viso/53518/story>
- **Projekt Judentum** – Jüdische Geschichte und Kultur: www.judentum-projekt.de
- Stiftung „**Zurückgeben**“: <http://stiftung-zurueckgeben.de>
- Onlinepräsenz **Viola Roggenkamp**: www.viola-roggenkamp.de

Anhang

Abstract

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Untersuchung des Romans ‚Familienleben‘ von Viola Roggenkamp. Roggenkamps erster Roman ist die Darstellung einer deutsch-jüdischen Familie in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Sie präsentiert dem Leser eine Vielzahl dominanter weiblicher Figuren aus der Sicht der 13-jährigen Ich-Erzählerin Fania Schiefer. Der Roman soll dahingehend untersucht werden, welche unterschiedlichen Frauenbilder erkennbar sind und wodurch sie sich auszeichnen. Die Arbeit nähert sich dem Roman auf zwei Wegen. Zum einen wird der Blick aufs Genre des (jüdischen) Familienromans geworfen sowie auf den Spezialfall der Mutter-Tochter-Literatur. Es wird auf die Frage eingegangen, was jüdisches Erzählen ist und was den Familienroman als solchen überhaupt kennzeichnet. Die Mutter-Tochter-Beziehung sowie ihre Darstellung in der Literatur ist entlang der Historie betrachtet und wird auf den Roman rückbezogen. Zum anderen wird das Judentum näher beleuchtet und unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Frau sowie dem Thema der Familie eingehend dargestellt. Der Fokus dieser Untersuchung ist auf die Position der jüdischen Frau innerhalb der jüdischen Gesellschaft gerichtet, wobei der Typus der sogenannten *„jiddischen Mamme“* hierbei nicht ausgelassen werden darf. Es zeigte sich im Verlauf der Untersuchung des Romans, dass den Frauenfiguren bestimmte Stereotypen zugeschrieben werden (können) und eine Frau meist mehreren dieser Typen entspricht.

Curriculum Vitae

Angaben zur Person

Martina Lanz, geboren am 28.10.1981 in Wien, derzeit wohnhaft in Niederösterreich.

Email: martina.lanz@hotmail.com

Ausbildung

88-92: Volksschule Wien- Hietzing / Ober St. Veit, 1130 Wien

92-97: RG, BRG & WRG 10 - Laaer Berg; Laaer Berg-Str. 25-29, 1100 Wien

97-02: BAKI Päd. 10 – Ettenreichgasse 45c, 1100 Wien

06/02: Matura / Reife- und Diplomprüfung Baki Päd. 10

10/02: Beginn Studium der Psychologie (A298) an der Universität Wien

10/03: Beginn Diplomstudium Deutsche Philologie (A332) und Pädagogik (A297) an der Universität Wien

Derzeitige Beschäftigung:

Seit 09/2008: Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Wien 14; Linzer Straße 146, 1140 Wien

Pädagogische Praktika:

07/07: Kinderuni Wien 2007 – Campus der Universität Wien

07/07: Kinderbusinessweek 2007 in der Wirtschaftskammer - Wiedner Hauptstr. 63, 1040 Wien (Juli 2007)

Studienbegleitende Tätigkeiten

Nachhilfeunterricht im Schulfach Deutsch: Nachhilfeinstitut „Lernpunkt“ - Paulanerg. 10/8, 1040 Wien