

STEFAN GÄDTKE
JÜDISCHE
NACHBARSCHAFTEN
IN NEW YORK
EINE LEKTÜRE
DER LESBAREN SPUREN
DER „JÜDISCHEN FRAGE
DEUTSCHER ART“
IN UWE JOHNSONS
JAHRESTAGE

48

HISTORISCH-KRITISCHE
ARBEITEN ZUR
DEUTSCHEN LITERATUR

HISTORISCH-KRITISCHE ARBEITEN
ZUR DEUTSCHEN LITERATUR

Begründet von Herbert Kraft
Herausgegeben von Michael Hofmann

Band 48



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

STEFAN GÄDTKE

**JÜDISCHE
NACHBARSCHAFTEN
IN NEW YORK**

**EINE LEKTÜRE
DER LESBAREN SPUREN
DER „JÜDISCHEN FRAGE
DEUTSCHER ART“
IN UWE JOHNSONS
*JAHRESTAGE***



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Duisburg-Essen, Univ., Diss., 2011

Umschlaggestaltung:
Iris Delgado, Düsseldorf

D 465

ISSN 0721-3093

ISBN 978-3-653-01626-0 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-01626-0

ISBN 978-3-631-63105-8 (Print)

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Der städtische Mast an der Ecke des Riverside Drive und der 97. Straße, wir mögen ihn nicht entbehren. Immer wieder zählen wir seine Lasten, begrüßen ihn wie einen Bekannten. Denn nicht nur hält er eine am Ende verdickte Peitsche, mit der er uns das Licht überzieht (wie der Dichter sagte), zwei Ampelköpfe, das Zeichen der Einbahnstraße, obendrein sitzt ihm auf dem Kopf ein gelbes Lämpchen, der Hinweis auf den Feuermelder, der ihm auch noch um den Stamm gebunden ist.

Uwe Johnson: Jahrestage

Man kennt eine Gegend erst, wenn man sie in möglichst vielen Dimensionen erfahren hat. Auf einen Platz muß von allen vier Himmelsrichtungen her getreten sein, um ihn inne zu haben, ja auch nach allen diesen Richtungen ihn verlassen haben. Sonst springt er einem drei, vier Mal ganz unvermutet in den Weg, ehe man gefaßt ist, auf ihn zu stoßen. Ein Stadium weiter und man sucht ihn auf, benutzt ihn als Orientierung.

Walter Benjamin: Moskauer Tagebuch

Vorbemerkungen

Das vorliegende Buch besitzt bereits einen akademischen Weg, es hat bereits begonnen Spuren zu hinterlassen: die Untersuchung wurde im Oktober 2010 von der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Duisburg-Essen als Dissertation angenommen. Für die obligatorische Veröffentlichung habe ich den Text noch einmal kritisch überarbeitet.

Das vorliegende Buch besitzt aber auch bedeutsame Hinwege und Unterkünfte: bedanken möchte ich mich bei:

- Dr. Hannes Krauss, ohne den ich niemals ein enthusiastischer Johnson-Leser geworden wäre und der mich der Johnson-Forschung vorstellte
- der Universität Duisburg-Essen für eine anerkennende Zusprechung eines Stipendiums
- Monika Gerhardt vom Uwe-Johnson-Archiv in Frankfurt am Main (veraltet), die mich bei meiner Suche in Johnsons Bibliothek unterstützte und mir einen Ausweg aus dem Museum zeigte
- meinem Schwiegervater Jürgen Bernecker für die Recherche und Beschaffung von Kartenmaterial aus der Staatsbibliothek in Berlin
- Dr. Steffen Richter, der in der letzten Phase der Arbeit alles noch einmal kritisch hinterfragte und so einige Ungenauigkeiten zu beseitigen half
- Prof. Dr. Michael Hofmann für die wohlwollende Lektüre und die Erstellung eines Zweitgutachtens. Bedanken möchte ich mich zudem für die unkomplizierte Herausgabe dieses Buches

Zuallererst aber möchte ich mich bedanken bei:

- meinem Doktorvater Prof. Dr. Jochen Vogt, der immer daran geglaubt hat, dass aus den vielen Gedanken eine Arbeit wird und der mich mit seiner geduldigen Art mehr unterstützt hat als er vielleicht selber Weiß.
- meinen Eltern, die immer an mich geglaubt haben und mir immer ein Rückhalt sind

Und zuletzt und vor allem bei:

- meiner Frau Julia Bernecker und meinen Kindern, die vieles erdulden und aushalten mussten – nicht nur das mühselige Korrekturlesen - bis die Diss. endlich abgegeben wurde.

Ohne Euch gäbe es dieses Buch nicht! Danke!

Inhalt

1. Einführungen	9
1.1. Wegmarkierungen	9
1.2. Ankleben verboten!	28
1.3. Ein weitergehender Beitrag.....	40
2. Uwe Johnsons Begegnungen in New York	62
2.1. Spazieren in New York	62
2.2. Spurensuche in der Lebensgegend der Cresspahls	72
2.3. Aufenthalte in New York	88
2.4. Ein Projekt: ein Jahr in New York	96
3. Topographische Denkbilder des Flanierens	113
3.1. Denkbild: 96. Street Station	113
3.2. Denkbild: 42nd Street	119
3.3. Denkbild: In der New Yorker Subway	121
4. Dazugehören tun sie nicht	131
4.1. Verdächtige Gewohnheiten	131
4.2. Verdächtige flâneure	139
4.3. Die flanierenden Literaten	160
4.4. Die wiederkehrenden Flaneure	173
5. Jüdische Unzugehörigkeiten	187
5.1. Flaneure, Juden und Literaten	187
5.2. Das Ende des Spazierens in Berlin	204
6. Er zeigt einem wohl was zum Denken	222
6.1. Der unabhängige, prüfende Leser	222
6.2. Das prüfende Lesen	237

6.3. Dann aber sollst du es selber tun: das flanierende Lesen 221

7. Jüdische Nachbarschaften in New York 269

7.1 Im Strom der Welt gebildet 269

7.2 Eine tapfere deutsch- jüdische Freundschaft 287

7.3. Damit ich erschrecke, noch einmal 325

7.4. Es flaniert, das Kind..... 363

Siglenverzeichnis 377

Literaturverzeichnis 379

1. Einführungen

Ihr Brief – sehr entzückend, sehr charmant, aber dann doch als ob einer mit geschlossenen Lippen spricht.

Hannah Arendt in einem Brief an Uwe Johnson

Unser eigentliches Geheimnis haben wir nie ausgesprochen, und werden es auch nie aussprechen, und wir steigen ins Grab mit verschlossenen Lippen!

Heinrich Heine in einem Brief an August Varnhagen

Was Denken und Dichten verbindet, ist die Metapher.

Hannah Arendt: Denktagebuch

1.1. Wegmarkierungen

Erster Leseweg: die jüdischen Fragen

Im August 1966 tritt Gershom Scholem, der aus einer assimilierten jüdischen Berliner Familie stammende, israelische Judaist¹ an das Rednerpult des Jüdischen Weltkongresses in Brüssel, an dem zwei Tage später auch der deutsche Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier eine vielbeachtete, sprachpolitisch beachtenswerte Rede hält², und erklärt resigniert, dass jedes Sprechen über ein Verhältnis zwischen Juden und Deutschen ein "melancholisches Unterfangen" sei, dass die gefühlte "Belastung", welche den schrecklichen Erlebnissen, den unaussprechlich, unverständlich grausamen Ereignissen der Shoah geschuldet sind, so groß sei, dass eine "der Sache selbst zugekehrte Betrachtung fast unmöglich scheint", dass der "vielberufene deutsch-jüdische Dialog", der als ein historisches Gespräch in Wahrheit nie stattgefunden habe, eigentlich noch ausstehe, dass es aber äußerst fragwürdig sei und bleibe, ob die Deutschen und die Juden nach der Shoah in der Lage sind und sein werden, den "Abgrund, den die Ereignisse zwischen ihnen aufgerissen haben"³, überbrücken zu können. Noch deutli-

1 Vgl. Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

2 Vgl. Klaus Briegleb: Negative Symbiose. In: Hg. Ders., Sigrid Weigel: Gegenwartsliteratur seit 1968. Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur. 2. Aufl. München: dtv 2008. S. 117- 121

3 Gershom Scholem: Juden und Deutsche. In: Ders.: Judaica 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970. S. 20 ff. "Der Abgrund, den die Ereignisse zwischen ihnen aufgerissen haben, kann nicht ergründet und ausgemessen werden. Ich glaube nicht, daß die völlige Aufnahme dieses Abgrunds in unser Bewußtsein nach allen seinen Dimensionen und in allen seinen Bedeutungen es möglich machen wird, ihn zu überwinden – eine Meinung, die man in Israel oft hört. Es wäre eine trostlose Prognose, die freilich nur in Worten besteht. Denn in Wahrheit gibt es diese Möglichkeit gar nicht, das Geschehene, dessen Unfaßbarkeit ja gerade sein Spezifikum ist, zu erfassen, voll zu erkennen und so durchdrungen in unser Bewußtsein aufzunehmen. Es ist eine Forderung, die ihrer Natur nach unerfüllbar ist. Ob wir in diesem Abgrund uns begegnen können, weiß ich nicht. Und ob der Abgrund, den unsagbares, unausdenkbares Geschehen aufgerissen hat, geschlossen wird, wer möchte sich vermessen, es zu sagen?"

Abgründe werden vom Geschehen aufgerissen, Brücken werden vom reinen Willen gebaut. Brücken sind notwendig, um über Abgründe zu führen, sie werden konstruiert, sie sind ein Er-

cher spricht Scholem das melancholische Verhältnis zwischen Juden und Deutschen, das nicht, noch nicht vorhandene deutsch-jüdische Gespräch in einem offenen Brief an Manfred Schlösser an, den Herausgeber einer Festschrift für Margarete Susmann⁴. "Ich bestreite", so Scholem, "daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzung zwischen Deutschen und Juden [...] anzuwenden."⁵ Trotzdem versucht der überzeugte Zionist Scholem, für den die versuchte Emanzipation und Assimilation der Juden in Deutschland gescheitert ist⁶, die dialogischen Voraussetzungen für ein "produktives Gespräch zwischen Deutschen und Juden" zu bestimmen:

"Ich weiß nicht, ob es noch einmal zu einem produktiven Gespräch zwischen Deutschen und Juden kommen wird, über ganz oder halb ehrlich gemeinte 'Beziehungen' und Bemühungen hinaus. Ich würde darin ein bedeutendes Ereignis sehen, einen wichtigen Neubeginn. Das setzt aber, wenn es nicht von vornherein den Keim der Zerstörung in sich tragen soll, von beiden Seiten den Willen zur vollen Wahrheit über das Gewesene und damit auch den Willen zur furchtlosen Kritik an gangbaren Mythen über diese Vergangenheit voraus."⁷

Zwanzig Jahre später, und vielleicht umfasst dieser diskursive Zeitraum nicht zufällig auch den Entstehungszeitraum des Romans *Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl*⁸, nimmt der deutsch-israelische Historiker Dan Diner auf die Einsichten Scholems zu einer noch nie vorhandenen "deutsch-jüdischen Symbiose"⁹ Bezug und spricht seinerseits, in gravierendem Unterschied zu dem üblichen, positiven Sprachgebrauch, von einer anderen Symbiose. Der Historiker Diner sieht die Deutschen und die Juden nicht nur trotz, sondern gerade auf Grund der Ereignisse der Shoah, gerade *nach Auschwitz* in einer deutsch-jüdischen Symbiose aufeinander bezogen, aber in einer belastenden, einer *negativen Symbiose*. "Unwahr wird das Bild von der 'deutsch-jüdischen Symbiose' vor allem dann, wenn sie nach Auschwitz zum eigentlichen beklagenswerten Verlust stilisiert wird. Eine solcherart gesteigerte Ehrfurcht vor der geisti-

zeugnis bewußten Denkens und Wollens. Moralische Brücken, ich wiederhole es, sind Erzeugnisse eines reinen Willens. Sie müssen von beiden Seiten her fest verankert und gegründet werden, wenn sie Bestand haben sollen." (S. 45)

4 Vgl. Manfred Schlösser: Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susmann. Darmstadt: Erato-Press 1964

5 Gershom Scholem: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. In: Ders.: *Judaica 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970. S. 7 f.

6 Michael A. Meyer, Michael Brenner (Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts): *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I. Tradition und Aufklärung 1600- 1780*. München: C.H. Beck 2000; vgl. auch Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition 2005. S. 166- 310

7 Gershom Scholem: Noch einmal: das deutsch-jüdische 'Gespräch'. In: Ders.: *Judaica 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970. S. 15

8 Vgl. Uwe Johnson: *Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 1971, 1973 und 1983. S. 214 [im folgenden im Text mit dem Sigle JT und der Seitenzahl nachgewiesen]

9 Scholem: *Wider den Mythos 1970*, S. 8

gen Gemengelage deutsch-jüdischer Kreativität verstellt den sich ohnehin gerne trübenden Blick auf die Monstrosität des größten Verbrechens der Menschheitsgeschichte. Seit Auschwitz – welch traurige List – kann tatsächlich von einer 'deutsch-jüdischen Symbiose' gesprochen werden – freilich einer negativen: für beide, für die Deutschen wie für die Juden ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht."¹⁰

Dazwischen, im Oktober 1971, betritt Uwe Johnson, geehrt mit dem *Georg-Büchner-Preis* der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung an das Rednerpult und äußert in einer offenen, unversteckten Weise, die für den Schriftsteller Johnson bemerkenswert ist¹¹:

"Für diese Person G.C. wird es [trotz] entgegen solcher Belehrung weiterhin eine jüdische Frage deutscher Art geben."¹²

Und um diese "jüdische Frage deutscher Art", diese eigentümlich rätselhafte Ausdrucksweise, verständlich, verständlicher zu machen, fügt Johnson, der Geschichten-Erzähler, in einem unüberhörbar narrativen Ton, der jede abstrakte Begrifflichkeit vermeidet, ein konkretes Bild, ein erzählendes *Denkbild* an:

"Es kann ihr geschehen wie dem Verfasser, dass sie eines Abends mit ihrem Kind am Broadway essen geht, in der Gegend der 106. Strasse, in ein Restaurant aus Hockern um eine Theke, mit wenigen Tischen. An der 106. Strasse geht ein alter Mann abends in sein Restaurant. Es war mal seins, jetzt ist es von Puertorikanern geführt. Er hat sich von der Räumlichkeit nicht trennen können; sie ist sauber, gut beleuchtet. Die Neuen haben von ihm gelernt, dass er abends immer nur Kaffee und Toast bestellt, aber sie antworten nicht richtig. Überhaupt ist es nicht richtig. Er hat seinen Stammplatz mit dem Rücken zum Strassenfenster. Sie wissen es; sie halten den Platz nicht frei. Allabendlich kommt er um sieben; sie müssten es wissen. (Für mehr als Toast und Kaffee reicht das Geld nicht.) Die anderen, die Iren, hatten ihm helfen wollen, immer so sorgfältig hatten sie seine Bestellung nachgesprochen, damit er sie besser sagt, nicht mit so schwerem deutschen Akzent. Wenn man wenig sagen kann den ganzen Tag über, sieht man am Abend krank aus. Mit sich selber sprechen, damit fängt es an. Manchmal merkt er schon, dass er die Lippen bewegt. Spricht mit Toten. Deutsche dürfen die Toten allerdings nicht sein. –Ssänk ju: sagt er schüchtern. [Ein Gast neben ihm legt die Rechnung schweigsam an die Kasse. Könnte auch was sagen. Aber dann müsste man antworten, und am Ende ist es ein Deutscher. Eine Deutsche. Die vergisst er.] 1941, bei der Zeremonie der Ein-

10 Dan Diner: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Ders.: Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt am Main: Fischer 1987. S. 185

11 Vgl. Uwe Neumann: "Er stellte seine Fallen öffentlich aus". Zu Uwe Johnsons poetologischen Äußerungen. In: Carsten Gansel, Nicolai Riedel (Hg.): Uwe Johnson. Zwischen Vormoderne und Postmoderne. Internationales Uwe Johnson Symposium 22.- 24.9.1994. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1995. S. 55- 58

12 Uwe Johnson: Rede anlässlich der Verleihung des G. Büchner-Preises am 23. Oktober 1971 in Darmstadt, Hessen. In: Hannah Arendt, Uwe Johnson: Der Briefwechsel 1967 –1975. Hg. Eberhard Fahlke, Thomas Wild. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. S. 214 [im folgenden im Text mit dem Sigle GBP und der Seitenzahl nachgewiesen]

bürgerung, haben die *amerikanischen* Beamten ihn davor gewarnt, die deutsche Staatsbürgerschaft abzulegen. Es könnte sein, dass er Heimweh bekomme nach dem Ende des Krieges. Heimweh.

Bei solchen Zusammentreffen lässt Mrs. C. den grösseren Teil ihres Essens stehen, und mag sie dafür \$ 1.85 zu bezahlen haben. 20 Cents neben dem Teller als Trinkgeld." (GBP, 226 f.)

Mit dieser narrativen Aussage aber ist der erste Leseweg markiert. Damit ist der erste diskursive Raum, der erste interdiskursive Raum markiert, in dem diese *Lektüre* den *lesbaren Spuren* nachzugehen beabsichtigt. Damit ist zugleich auch der diegetische¹³ Raum, das räumliche Textgewebe bezeichnet, dem diese spurenlesende Lektüre in den *Jahrestagen* nachzuforschen beabsichtigt. Und nicht zuletzt verweist bereits das erzählte *Denkbild* des *Broadway* auf den zweiten zu markierenden Leseweg, der sich mit dem ersten, um in der Metapher des Raumes zu bleiben, nicht nur kreuzt, sondern mit ihm offene, einsichtige Plätze ausbildet, zu dem diese Lektüre der *Jahrestage* auf unterschiedlichen Lesewegen, auf Lese-Umwegen gelangt.

Worauf es dieser *Lektüre* also ankommt ist ein Nachlesen der Spuren der jüdischen Frage deutscher Art, ist ein Nachlesen der interdiegetischen Spuren in den *Jahrestagen* und der extradiegetischen Spuren, die gleichsam diskursiv, interdiskursiv aus dem fiktionalen Erzähltext, aus den *Jahrestagen* hinaus- und nach einem dialogischen Leseweg wieder in den fiktionalen Erzähltext hineinführt. Dabei wird der Erzähltext in dieser *Lektüre* nicht als ein abgeschlossener, sondern als ein offener, beweglicher Text¹⁴, als ein "absolut pluraler Text"¹⁵ aufgefasst und gelesen. Damit wird das narratologische, das strukturalistische Konzept Gerard Genettes von der Stimme, von der erzählsituativen Frage "wer spricht?" auf die Frage "wer liest?", den Leser übertragen, findet also eine Umbesetzung von einer erzähltheoretischen zu einer rezeptionstheoretischen, von einer narratologischen zu einer rezeptionslogischen Lesart der *Jahrestage* statt. Es findet also eine Umbesetzung von der immer wieder in der Johnson-Forschung behandelten Frage "wer erzählt hier eigentlich?" (JT, 256), oder: wie wird in den *Jahrestagen* erzählt, zu der (zwar nicht ausgesparten, aber vernachlässigten) Frage statt, zu der beinahe illegitimen Frage, wie die *Jahrestage* angemessen zu lesen sind: Welche Lesekonzepte¹⁶, welche kompetente Lesepraxis¹⁷ sollten die Leser der *Jahrestage* anwenden, um die lesbaren Spuren der jüdischen Frage deutscher Art angemessen herauslesen zu können.

13 Vgl. zum narratologischen Begriff der Diegese Gérard Genette: Die Erzählung. Hg. Jochen Vogt. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink 1998. S. 162- 165

14 Vgl. zum Konzept des offenen Textes Umberto Eco: Das offene Kunstwerk. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. Nachdenkenswert für diese Lektüre ist zudem, dass Eco auch davon spricht, dass das offene Kunstwerk zugleich ein "Kunstwerk in Bewegung" (S. 47) ist. Die *Jahrestage* werden hier gelesen als ein Text in Bewegung.

15 Roland Barthes: S/Z. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987. S. 10

16 Vgl. Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung . 4. Aufl. München: Fink 1994. S. 50- 67 ; vgl. auch Peter Stein: Schriftkultur. Eine Geschichte des Schreibens und Lesens. Darmstadt: WBG 2006.

17 Vgl. Roger Chartier, Guglielmo Cavallo (Hg.): Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm. Frankfurt am Main, New York: Campus 1999.

Nachdenkenswert ist an dem unversteckten Bekenntnis Johnsons, dass es für ihn weiterhin, trotz allem eine jüdische Frage geben wird, geben muss, auch eine Art gleichsetzende Gemeinsamkeit zwischen ihm, dem Verfasser und der von ihm erfundenen "Person Gesine Cresspahl", der fiktionalen Ereignisträgerin¹⁸: "Es kann ihr geschehen wie dem Verfasser" (GBP, 226). Überhaupt, so Johnson in seiner Rede in Darmstadt, "hat er sich auf diese *Eine* eingelassen auch unter dem Vorbehalt, dass sie an den Verbrechen der Deutschen gegen die Juden noch beteiligt ist, als *Angehörige* der Kindergeneration nach der schuldigen, und weil er ihre Ratlosigkeit gegenüber der sogenannten 'jüdischen Frage' begreift, besser als das Verhalten *zu vieler* ihrer Altersgenossen im westlichen wie im östlichen Staat deutscher Nation. Sie hat durch das Leben im Ausland annehmen müssen, dass die Deutschen noch auf Dekaden hinaus in den Augen der anderen Völker angesehen werden auf die Distanz zum versuchten Genozid an den Juden, und der Verfasser hält diese ihre Erkenntnis *Einsicht* für eine, die er unter die Leute bringen will." (GBP, 225 f.). Auch Eberhard Fahlke beschreibt in seiner erinnerten Chronik, die gerade keine Biografie zu sein beabsichtigt, Uwe Johnson als jemanden, der seiner eigenen Einschätzung nach, seinem eigenen Selbstverständnis nach zu der letzten Generation jener Schriftsteller gehört, die durch die Verbrechen der Nationalsozialisten kompromittiert, belastet sind. Danach werde keine Generation mehr kommen, die das als eine Last ansieht. "Von der deutschen Vergangenheit kann und will er sich nicht 'befreien' lassen; [...]. Johnsons Erzählen ist ein fortgesetztes Einüben in die 'Gedächtnis-Funktion Erinnerung'."¹⁹

Diese Arbeit, die auch eine Arbeit der Entlastung ist, beschäftigt den Erzähler Uwe Johnson nicht nur lebenslänglich, sondern vor allem in den *Jahrestagen*. Helmut Kaffenberger, der vielleicht das genaueste Bild Uwe Johnsons zeichnet, beginnt seine Beschreibung des *Selbstbildes*: "Uwe Johnson schrieb nicht um sich auszudrücken. Ebenso wenig schrieb er, um von sich wegzukommen. Der wesentliche Schreib Anlass Johnsons ist die jüngere deutsche Geschichte."²⁰ Johnson muss, so Kaffenberger, ebenso psychologisch wie (kulturell-)funktionalistisch erzählen, wobei er nicht von ungefähr

18 Vgl. Frank Zipfel: *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft*. Berlin: Erich Schmidt 2001.

19 Eberhard Fahlke (Hg.): "Die Katze Erinnerung". Uwe Johnson - Eine Chronik in Briefen und Bildern. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. S. 17; vgl. Harald Gröhler: "Ich fabriziere keinen Text, ich schreibe ihn." Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Uwe Johnson (Am 19.11.1970 in Köln). In: Eberhard Fahlke (Hg.): "Ich überlege mir die Geschichte ...". Uwe Johnson im Gespräch. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. S. 251 "Ich gehöre wahrscheinlich zu der letzten Generation, die noch durch die Verbrechen der Nazis kompromittiert ist. Danach wird wohl keine mehr kommen, die das als Last ansieht. – Das gehört zum Bewußtsein, zum Selbstverständnis des Individuums dazu." (S. 251)

20 Helmut Kaffenberger: "Er machte die Bücher, und er starb". Uwe Johnson: *Selbstaufgabe. Selbstbild. Fremdbild*. In: Ulrich Fries, Robert Gillert, Holger Helbig, Astrid Köhler, Irmgard Müller (Hg.): *So noch nicht gezeigt. Uwe Johnson zum Gedenken*. London 2004. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. S. 21; vgl. auch Uwe Johnson: *Begleitumstände*. Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 54 [im folgenden im Text mit dem Sigle BU und der Seitenzahl nachgewiesen] Helmut Kaffenberger verweist auf die Begleitumstände, Johnsons Frankfurter Poetik Vorlesung.

auf Walter Benjamins historisches Konzept des Bewahrens verweist²¹, damit die Shoah in der Erinnerung haltbar gemacht und nicht verdrängt wird, damit er, der Erzähler und die Leser eine Art Entlastung vom Absolutismus²² der Shoah (er-)finden können.

"Man hat hier eine der wesentlichen, wenn nicht überhaupt die prägende Schreibmotivation Johnsons vor sich. [...] Diese Scham zuzudecken oder etwas zu korrigieren, treten womöglich all die vielen geschriebenen Worte an. Schon der Beginn von Johnsons Schreiben, der erste Impuls, betraf eine Richtigstellung. [...] Er wollte nichts Geringerem als der Wahrheit zum Recht verhelfen und auch sich selbst damit ins Recht setzen. Dieser konspirative Schreibbeginn, [...] – er schreibt, weil ein öffentlicher Disput nicht stattfinden darf – beinhaltet bereits eine Haltung, die später zur Formel 'ich bin mit etwas nicht einverstanden' erstarren wird. Da schreibt einer gegen etwas an. Gegen eine öffentliche oder offizielle Meinung, eine Normalität, eine bestimmte Art, die Dinge zu sehen oder schlicht: gegen das Vergessen. Für das Selbstbild heißt dies, dass er sich als den Aufrechten sieht. Als eine moralische Instanz, die dem Druck der Verhältnisse sich entgegenstellt; eigenwillig, unbeugsam, das Recht auf seiner Seite wissend."²³

Worum es dem Erzähler Uwe Johnson geht, ist eine, ist die Wahrheit, wobei er weniger einen philosophischen als vielmehr einen konkreten Wahrheitsbegriff benützt; worum es ihm also geht, sind die konkreten Tatsachenwahrheiten. "Mit dem Schreiben möchte ich die Wahrheit herausfinden"²⁴; mit dem Erzählen der *Jahrestage* möchte er, Johnson, auch eine Wahrheit herausfinden über die sich stellende, über die gestellt vorgefundene, unabweisliche jüdische Frage deutscher Art. Auch Fahlke sieht in dieser Frage, wann etwas eine Wahrheit ist und wann eine Wahrheit eine Bestrafung verdient, den "wichtigsten Impuls für Uwe Johnsons Hinwendung zum Beruf des Schriftstellers: Da ihm verwehrt wird, einen Disput öffentlich auszutragen, beginnt er zu schreiben."²⁵ Die jüdische Frage ist also eine Last, eine Belastung, "an der sich der Autor und seine Bücher abarbeiten. [...] Uwe Johnson war jemand, der nicht einver-

21 Vgl. Kaffenberger: Er machte die Bücher 2006, S. 36; vgl. auch Ders: Die Katze Erinnerung und der Tigersprung ins Vergangene. Uwe Johnson und Walter Benjamin. In: In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Uwe Johnson. Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 65/ 66. 2. Aufl. (Neufassung) München 2001. S. 104- 118 "Johnson schrieb mit chronikalischen und manieristischen Zügen gegen das Vergessen, [...], sondern auch mit seiner ganzen Schreibmotivation. Wie bei Walter Benjamin steht das Bewahren, das Erinnern und Retten an prominenter Stelle in seinem Schaffen. Wie Benjamin wollte Johnson schreibend sich des Verlorenen der Geschichte versichern." (S. 36)

22 Vgl. zum Begriff des Absolutismus Hans Blumenberg: Arbeit am Mythos. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990. S. 9

23 Kaffenberger: Er machte die Bücher 2006, S. 22

24 Wilhelm J. Schwarz: Gespräch mit Uwe Johnson (Am 10.7.1969 in West-Berlin). In: Eberhard Fahlke (Hg.): "Ich überlege mir die Geschichte ...". Uwe Johnson im Gespräch. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. S. 241

25 Fahlke: Die Katze Erinnerung 1994, S. 48; vgl. BU, S. 57- 99 "So bekam jemand", liest Johnson vor, "seine ureigene Sache, seinen persönlichen Handel mit der Republik, seinen Streit mit der Welt darüber, wann etwas eine Wahrheit ist und bis wann eine Wahrheit eine Bestrafung verdient. Da ihm verwehrt ist, diese öffentlich auszutragen, wird er es schriftlich tun. So wird er Lehrling in diesem Beruf, den er sich selber beizubringen hat. Flugs erfindet er für sich noch einmal Walter Benjamins IV. These über die Technik des Schriftstellers." (BU, 69)

standen war, seine Motivation stammt aus einem 'Gegen'.²⁶ Die *Jahrestage* lassen sich also lesen als Arbeit, eine kulturelle, entlastende Arbeit an der jüdischen Frage deutscher Art.

Dieser merkwürdige, un- bzw. missverständliche Ausdruck *jüdische Frage deutscher Art* ist aber absichtlich unbestimmt, undefiniert, ist intentional ein beweglicher Ausdruck. Er ist offen für Metaphorisierungen, für Metonymisierungen, das Ersetzen des eigentlichen Wortes durch ein anderes, der bewegliche Ausdruck ist, um an das Konzept der *Dialogizität* von Michail M. Bachtin anzuknüpfen, eine Art Heteroglossie²⁷. Diese vielstimmige Aussage ist einem Umbesetzungs-Konzept zugänglich oder, um auf die eingeführte Metaphorik des begehbaren Platzes im interdiskursiven Raum zurückzugreifen, sie bildet eine Art begehbare Mahnmahl, welches den Leser auf unterschiedliche Leseumwege verweisen kann. Einer dieser Lesewege führt zu der umbesetzten, der metonymisierten Frage nach der deutschen Schuld²⁸, ein anderer zu der Erinnerung der Shoah²⁹ und wieder ein anderer zu der jüdischen Frage in das Zentrum: "wie lebt man als Deutscher unter sehr vielen Juden"³⁰. Tatsächlich hebt diese *Lektüre* der lesbaren Spuren, ohne die anderen vielstimmigen jüdischen Fragen außer Acht zu lassen, die letzte, übertragene Frage: Wie lässt es sich als Deutscher in New York mit Juden, mit den überlebenden Juden der Shoah zusammenleben? Dies aber führt, beinahe unumgänglich, zu einer Konzentration auf eine Ebene der *Jahrestage*, auf die New Yorker Ebene. Dass dies ein Defizit ist, bleibt unwidersprochen. Es geht also in dieser *Lektüre* um die jüdischen Nachbarschaften in New York (und nicht um die jüdische Nachbarschaft, die Freundschaft zwischen Heinrich Cresspahl und Dr. vet. med. Arthur Semig³¹).

26 Kaffenberger: Er machte die Bücher 2006, S. 24 f.

27 Vgl. zu dem literaturtheoretischen Konzept der Heteroglossie bzw. der Dialogizität Michail M. Bachtin: *Die Ästhetik des Wortes*. Hg. Rainer Grübel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979. S. 154- 300; vgl. dazu Julia Kristeva: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Dorothee Kimmich, Rolf Günter Renner, Bernd Stiegler (Hg.): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*. Durchgesehene und aktualisierte Aufl. Stuttgart: Reclam 2003. S. 334- 348

28 Vgl. Norbert Mecklenburg: *Die Erzählkunst Uwe Johnsons. Jahrestage und andere Prosa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 296- 305; Ingeborg Gerlach: *Auf der Suche nach der verlorenen Identität. Studien zu Uwe Johnsons "Jahrestage"*. Königstein i.T.: Scriptor 1980. S. 23- 30; vgl. auch Reiner Paasch-Beeck: *Zwischen "Boykott" und "Pogrom". Die Verdrängung und Ermordung der jüdischen Bevölkerung Mecklenburgs im Spiegel der "Jahrestage"*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Uwe Johnson. Text und Kritik Zeitschrift für Literatur*. Heft 65/66 2. Aufl. (Neufassung) München 2001. S. 119- 134

29 Vgl. Günter Butzer: *Fehlende Trauer. Verfahren epischen Erinnerns in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. München: Fink 1998. S. 98- 159; Thomas Schmidt: *Der Kalender und die Folgen. Uwe Johnsons Roman "Jahrestage". Ein Beitrag zum Problem des kollektiven Gedächtnisses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000; vgl. Michael Hofmann: *Uwe Johnson*. Stuttgart: Reclam 2001. S. 156- 214; Christian Elben: *"Ausgeschriebene Schrift". Uwe Johnsons „Jahrestage“: Erinnerung und Erzählen im Zeichen des Traumas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

30 Uwe Johnson zitiert nach Mecklenburg: *Die Erzählkunst* 1997, S. 303

31 Vgl. zu der fiktionalen Person Arthur Semig, insbesondere zu der Frage, ob Semig als ein Jude anzusehen ist oder nicht JT, 114 f.; 294; 298 f.; 359; 623- 626; vgl. auch Norbert Mecklenburg: *Nachbarschaften mit Unterschieden. Interkulturelles Erzählen in den Jahrestagen*. In: Ders.:

Vor allem aber ist dieser beweglich-verweisende Ausdruck ein Zitat, "die Äußerung einer jüdischen Freundin: eine jüdische Frage gibt es für Euch nicht mehr. Die habt Ihr für Euch erledigt. Nunmehr ist dies unsere Frage, eine *nichts als* jüdische." (GBP, 226). Die "jüdische Freundin" in New York ist, wie Eberhard Fahlke anmerkt, die jüdische Philosophin Hannah Arendt, die Denkerin ohne Geländer, die der jüdischen Frage nach der Shoah, nach dem *skandalon*³² eine existentielle Tiefe verleiht, indem sie sie nicht nur als eine Frage der (nationalen) Zugehörigkeit, des Verhältnisses zwischen Deutschen und Juden ansieht, sondern zugleich auch als eine Frage des Selbstverständnisses, der Identität des Einzelnen auffasst. Die jüdische Frage, deutscher wie jüdischer Art, auch dies ist eine Metonymisierung, bildet also im Grunde zwei Fragerichtungen aus: Die eine fragt nach dem Verhältnis zwischen Juden und Deutschen, nach einem möglichen oder unmöglichen deutsch-jüdischen Dialog, nach den Möglichkeiten einer, wie Eugen Gerstenmaier es ausspricht, "neuen deutsch-jüdischen Symbiose"³³ nach Auschwitz, fragt nach einer noch möglichen deutsch-jüdischen Zusammengehörigkeit. Die andere Frage-richtung, die sich zu der Ersten komplementär verhält, fragt nach dem eigenen Selbstverständnis, nach der Identität der Juden nach der Shoah.

Zweiter Leseweg: Das Konzept des Paria

Hannah Arendt, die wie der Zionist Scholem vom endgültigen "Ende der Geschichte der deutschen Juden"³⁴ ausgeht, die wie Scholem von einem Scheitern der jüdischen Emanzipation und der Assimilation überzeugt und wie der deutsche Schriftsteller Johnson von der grausamen, der unversteh- und unbewältigbaren Erfahrung der Shoah geprägt ist³⁵, die wie Johnson die schockierende Erfahrung³⁶ dessen, "was nie hätte

Nachbarschaft mit Unterschieden. Studien zu Uwe Johnson. München: Iudicium 2004. S. 96-106; Paasch-Beeck: Zwischen Boykott und Pogrom 22001; S. 125- 131; vgl. Michael Hofmann: Dr.med.vet. Arthur Semig: ein Jude in Jerichow. Zur Erinnerung an die Opfer des Nationalsozialismus in Uwe Johnsons "Jahrestage". In: Zeitschrift für deutsche Philologie. 114 (1995). S. 65- 84.

- 32 Vgl. Hannah Arendt: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Hg. Jerome Kohn. München: Piper 2007. S. 98
- 33 Eugen Gerstenmaier. In: Abraham Melzer (Hg.): Deutsche und Juden. Ein unlösbares Problem. Reden zum Jüdischen Weltkongreß 1966. Düsseldorf: Melzer 1966. S. 2018
- 34 Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. 10. Aufl. München: Piper 1998. S.14 In der Einleitung schreibt Arendt: "Die vorliegende Biographie ist zwar schon mit dem Bewußtsein des Untergangs des deutschen Judentums geschrieben (wiewohl natürlich ohne jede Ahnung davon, welche Ausmaße die physische Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa annehmen würde); aber die Distanz, in der das Phänomen im Ganzen erscheint, habe ich damals, kurz vor Hitlers Machtergreifung, nicht gehabt." (S. 14); vgl. auch Claudia Christophersen: "... es ist mit dem Leben etwas gemeint". Hannah Arendt über Rahel Varnhagen. Königstein i.T.: Helmer 2002. S. 230- 232
- 35 Vgl. Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt am Main: Fischer 2004; vgl. aber auch Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt. Frankfurt am Main, New York: Campus 1994; Dirk Auer: Paria wider Willen. Adornos und Arendts Reflexionen auf den Ort des Intellektuellen. In: Ders., Lars Rensmann, Julia Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 35 f.
- 36 Vgl. Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. Ursula Ludz. 3. Aufl. München: Piper 1998. S. 59 f. In dem

geschehen dürfen"³⁷, nachhaltig belastet, sucht eine jüdische Frage auch als die Frage eines noch möglichen Selbstverständnisses zu beantworten. Arendt, die sich Zeit ihres bewegten Lebens selbstverständlich als Jüdin, als eine nicht-religiöse Jüdin versteht³⁸, findet für sich ein bedeutsames jüdisches Selbstverständnis, nach dem zu fragen nach der Krise der Assimilation, vor allem aber nach der belastenden Erfahrung der Shoah, nach Auschwitz, dringlich wird; findet eine haltbare Antwort auf die jüdische Frage jüdischer Art in dem Konzept und sozialen "Figur des Paria"³⁹. Das Konzept des Paria entdeckt sie für sich zunächst in der Lebensgeschichte der Jüdin der Romantik *Rahel*

berühmten Fernsehgespräch mit dem Journalisten Günter Gaus spricht Arendt über den Schock, über ihre an sich ungewollte Hinwendung zum Politischen von 1933 und über den Schock durch die Wirklichkeit der Konzentrationslager. "Ich könnte den 27. Februar 1933, den Reichstagsbrand, und die darauf in derselben Nacht erfolgten Verhaftungen nennen. Die sogenannten Schutzhaften. Sie wissen, die Leute kamen in Gestapo-Keller oder in Konzentrationslager. Was dann losging, war ungeheuerlich und ist heute oft von den späteren Dingen überblendet worden. Dies war für mich ein unmittelbarer Schock, und von dem Moment an habe ich mich verantwortlich gefühlt." (S. 48) – "Wissen Sie, das Entscheidende ist ja nicht das Jahr 33; jedenfalls nicht für mich. Das Entscheidende ist der Tag gewesen, an dem wir von Auschwitz erfuhren. [...]. Das war 1943. Und erst haben wir es nicht geglaubt. Obwohl mein Mann und ich eigentlich immer sagten, wir trauen der Bande alles zu. Dies aber haben wir nicht geglaubt, auch weil es ja gegen alle militärischen Notwendigkeiten und Bedürfnisse war. Mein Mann ist ehemaliger Militärhistoriker, er versteht etwas von Dingen. Er hat gesagt, laß dir keine Geschichten einreden; das können sie nicht mehr! Und dann haben wir es ein halbes Jahr später doch geglaubt, weil es uns bewiesen wurde. Das ist der eigentliche Schock gewesen. Vorher hat man sich gesagt: Nun ja, man hat halt Feinde. Das ist doch ganz natürlich. Warum soll ein Volk keine Feinde haben? Aber dies ist anders gewesen. Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet. Weil man die Vorstellung gehabt hat, alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden können, wie in der Politik ja alles einmal wiedergutmacht werden kann. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen. Und ich meine damit nicht die Zahl der Opfer. Ich meine die Fabrikation der Leichen [...]. Dieses hätte nicht geschehen dürfen. Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht fertig werden." (S. 59 f.)

37 Hannah Arendt: *Über das Böse* 2007, S. 17 Immer wieder wiederholt Arendt für die Shoah diese eine Metapher, dieses eine Metonym: "Ich habe gewöhnlich gesagt, daß dies etwas ist, das niemals hätte geschehen dürfen; denn die Menschen werden unfähig sein, es zu bestrafen oder zu verstehen. Hiermit uns zu versöhnen und es zu begreifen, werden wir nicht in der Lage sein, was wir aber bei allem Vergangenen tun sollten [...]." (S. 17)

38 Vgl. Hannah Arendt: Brief an Gerhard Scholem. In: Dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. Ursula Ludz. 3. Aufl. München: Piper 1998. S. 30; vgl. auch Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus 31998, S. 50- 53; vgl. vor allem Edna Brocke: "Treue als Zeichen der Wahrheit". Hannah Arendts Weg als Jüdin gezeichnet nach Selbstzeugnissen. In: *Alte Synagoge* (Hg.): Hannah Arendt. "Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin ...". Essen: Klartext 1995. S. 43- 66 In dem berühmten Brief an Gershom Scholem schreibt Arendt: "Jude sein gehört für mich zu den unbezweifelbaren Gegebenheiten meines Lebens, und ich habe an solchen Faktizitäten niemals etwas ändern wollen." (S. 30). "Sie war", schreibt Edna Brocke, "eine bewußte Jüdin, ohne in irgendeiner Weise jüdisch-religiös zu sein. Diesen für sie sehr wichtigen Aspekt scheinen aber die meisten ihrer nicht-jüdischen Freunde in New York nie wirklich verstanden zu haben: Wie kann man wirklich jüdisch sein ohne Bindung an die Religion? So oder so ähnlich dachten viele von ihnen, und begriffen nicht, wie elementar und deshalb existentiell ihr Jüdin-Sein für sie war." (S. 57)

39 Hannah Arendt: *Die verborgene Tradition*. In: Dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer 1976. S. 51

Varnhagen⁴⁰, es bewährt sich in gewichtigen Studien über den Antisemitismus und den Totalitarismus⁴¹, so dass sie es noch einmal in einem eigenen Essay *Die verborgene Tradition* ausarbeitet; bis es, so Ingeborg Nordmann in ihrer *Einführung*, zu einer Schlüsselkategorie ihres unabhängigen, non-konformistischen, ihres eigenwilligen dichterischen Denkens avanciert, für welches sie, auch um sich von den unverborgenen akademischen Traditionen abzugrenzen, eine Metapher, eine absolute Metapher findet, nämlich die von einem *Denken ohne Geländer*. "Für Arendt ist die Tradition wie ein Steinbruch: Einzelne Elemente werden herausgebrochen und mit anderen neu zusammengeführt. Eine Topographie von Unterschieden wird entworfen, die sich immer weiter differenziert. Jeder dieser Unterschiede versetzt uns an einen anderen Ort, dessen Räumlichkeit zu erassen ist. Die Lektüre Hannah Arendts fordert nicht nur dazu heraus, sich von den Fiktionen geschlossener Traditionen und sicherer Wahrheiten zu trennen, sondern sich in einem neuen Gehen zu üben."⁴² Kommt es einer jüdischen Frage deutscher Art, die Johnson wie seine Person Gesine Cresspahl nicht aufzugeben gedenkt, auf das inter- bzw. transkulturelle Verhältnis zwischen Juden und Deutschen an, auf einen deutsch-jüdischen Dialog, eine noch mögliche deutsch-jüdische Symbiose, so fragt die jüdische Frage jüdischer Art darüber hinaus auch nach einer jüdischen Identität. Fragt Johnson danach, wie sich als Deutscher mit der Schuld an der Vernichtung der europäischen Juden leben lässt, so fragt Arendt darüber hinaus, wie man sich danach noch als Jüdin, als Jude verstehen kann.

Zuerst mag die junge Berliner Philosophin mit dem Paria-Begriff in Berührung gekommen sein in den soziologischen Schriften Max Webers, vermutlich vermittelt durch Gespräche mit ihrem jüdischen Lehrer und Freund, dem deutschen Zionisten Kurt Blumenfeld⁴³. Der deutsche Soziologe Weber übernimmt den Begriff Paria aus der hierarchisch geordneten indischen Kultur und Religion, in der Paria zunächst einen Angehörigen einer niederen Kaste und später auch die Kastenlosen bezeichnet und überträgt diesen stigmatisierenden Begriff interkulturell auf die abendländische, auf die deutsche Gesellschaft im Kaiserreich, um ihn ungefähr für die Judenfrage zu übernehmen. Mit dem Begriff des Paria lassen sich demnach diejenigen bezeichnen, die als Außenseiter in einer geordneten Gesellschaft leben, insbesondere aber auch die Juden, die Weber ausdrücklich als ein Paria volk bezeichnet. Der soziale Typ des Paria benennt also diejenigen, die an der Peripherie einer situierten Gesellschaft leben oder zu leben gezwungen sind, die innerhalb einer verorteten Kultur keinen positionierenden Ort zu besetzen in der Lage sind. Der Paria ist ein Typ, ambivalent und modern, der

40 Vgl. Arendt: Rahel Varnhagen 101998, S. 209- 238

41 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 7. Aufl. München: Piper 2000. S. 141- 169

42 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 12 f.

43 Vgl. Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld: "... in keinem Besitz verwurzelt". Die Korrespondenz. Hg. Ingeborg Nordmann, Iris Pilling. Hamburg: Rotbuch 1995. S. 48 Unter dem Datum 18. März 1951 schreibt Kurt Blumenfeld: "Liebe Hannah, freudig überrascht fand ich heute Dein Buch 'the Origins of Totalitarianism' in der Post. [...] Als ich Dein Buch aufschlug, fiel mein Blick zuerst auf 'Pariah und Parvenu'. Max Weber und meine Erlebnisse im Jahre 1904 stiegen auf, als ich zum ersten Mal die Judenfrage kennenlernte. Dann unsere vielen Gespräche [...]" (S. 48)

sich als ein unzugehöriger Zugehöriger beschreiben lässt, als jemand, der für eine Gesellschaft, eine Kultur den unzugehörigen Anderen darstellt, der die Funktion besitzt, den Anderen eine Zugehörigkeit, eine Art Selbstverständnis, ein negatives Selbstverständnis zu stiften. Wer nicht als Paria, als Jude beschimpft wird, gehört dazu⁴⁴.

Arendt jedoch, für die "die Vorstellung vom Paria einen Einschnitt in ihrer Biographie markiert"⁴⁵, da sie eine haltbare Erklärung für den Antisemitismus bildet, entwickelt ihr Konzept des Paria vor allem durch "das Studium von Leben und Werk des in Frankreich lebenden jüdischen Journalisten und Dreyfusianers Bernhard Lazare"⁴⁶. Wie nämlich bei Lazare, dem "bewußten Paria"⁴⁷, besitzt der Paria in Arendts Konzept nicht nur die Funktion, die objektive soziale Realität eines von der Gesellschaft Diskriminierten und Außenstehenden zu bezeichnen, sondern es kommt eine existentielle Funktion hinzu, nämlich die freie, autonome Entscheidung, die ordnenden Regeln, die bestehenden Machtstrukturen für sich nicht, nicht mehr zu akzeptieren und ein eigenständiges Selbstverständnis gegen die Anderen zu behaupten⁴⁸. Diese "Fähigkeit zur Distanz", die Hannah Arendt in der Lebensbeschreibung Rahel Varnhagens erkennt, diese "Fähigkeit zur Distanz gegenüber den Identifikationsangeboten, die Hannah Arendt bei allen Assimilationsversuchen Rahels feststellt, hat dazu geführt, daß Rahel immer durch einen feinen Riß von der angestrebten Identität getrennt blieb"⁴⁹.

"Rahel ist Jüdin und Paria geblieben. Nur weil sie an beidem festgehalten hat, hat sie einen Platz gefunden in der Geschichte der europäischen Menschheit."⁵⁰

Für das Konzept des Paria, wie es Arendt denkt, ist also nicht nur die Differenz zwischen Innen und Außen, zwischen Zugehörigkeit und außenstehender Unzugehörigkeit entscheidend, sondern auch, akzentverschiebend, die Differenz zwischen Parvenu und Paria, zwischen dem Assimilierten, der sich an die Zugehörigen zu assimilieren versucht und dem Selbstbewußten, dem sich behauptenden Paria. So betont Arendt nach-

44 Vgl. Harald Welzer: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2008. S. 246- 268 "Von den vielen Historikern und Interpreten des 'Dritten Reiches'", schreibt der Kulturwissenschaftler und Sozialpsychologe Harald Welzer, "hat nur eine Minderheit – unter ihnen Raul Hilberg, Hans Mommsen, Götz Aly und Peter Longenrich – hervorgehoben, dass die Politik der Vernichtung kein Begleitphänomen einer totalitären Diktatur gewesen ist, die auf die zwangsweise Formierung einer Gemeinschaft der Zugehörigen setzte, sondern dass die Formierung auf der radikalen Definition der Nicht-Zugehörigen basierte und daraus ihre scheinbar unwiderstehliche und durchaus nachhaltige Attraktivität bezog. Die Praxis der antijüdischen Politik bildet in mehrfacher Hinsicht das Zentrum der Entwicklungsdynamik der nationalsozialistischen Gesellschaft." (S. 247)

45 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 19

46 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 19; vgl. auch Dies.: "Fremdsein ist gut." Hannah Arendt über Rahel Varnhagen. In: Barbara Hahn, Ursula Isselstein (Hg.): Rahel Levin Varnhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin. LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaften und Linguistik. 14 (Beiheft) 1987. S. 204; vgl. Christophersen: Es ist mit dem Leben 2002, S. 225 f. "Vor allem die intensive Lektüre der Schriften von Bernard Lazare ", schreibt Christophersen, "prägten Hannah Arendt in der Entwicklung ihres Paria-Begriffs." (S. 225)

47 Arendt: Die verborgene Tradition 1976, S. 60

48 Vgl. Christophersen: Es ist mit dem Leben 2002, S. 224

49 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 204 f.

50 Arendt: Rahel Varnhagen 101998, S. 237

drücklich, dass der Pariser Journalist Lazare auf Grund der Beschäftigung mit der skandalösen Dreyfus-Affäre, die den initiativen Anfang des engagierten Intellektuellen markiert, "Gelegenheit fand, die Pariaqualität als spezifisch für die Existenz des jüdischen Volkes zu entdecken"⁵¹. Für Lazare besitzt die Idee der Pariaexistenz aber auch eine politische, eine revolutionäre Komponente. Die Möglichkeit, die mit der jüdischen Existenzweise des Paria verknüpft ist, äußert sich bei dem Pariser Journalisten in der Idee des selbstbewussten Unzugehörigen, der die Lage des emanzipierten Juden als Gegensatz zu der des unbewussten Außenseiters, zu den nichtemanzipierten jüdischen Massen im Osten definiert. Der sich selbst behauptende Paria, so liest Arendt Lazare, "sollte zum Rebellen werden, zum Vertreter eines unterdrückten Volkes, das seinen Freiheitskampf in Verbindung mit den nationalen und sozialen Freiheitskämpfen aller Unterdrückten Europas führt"⁵². Somit versucht Lazare, der politische Rebell, über diesen Umweg eine andere solidarische Zugehörigkeit zu erschaffen, die nicht national, nicht kulturell, sondern aus dem Zustand des Unterdrücktseins abgeleitet ist. Tatsächlich aber scheitert diese Idee des rebellischen Paria, des rebellischen Juden, weil sich der Paria, und auch der empirisch vorfindliche jüdische Paria, weigert, zum Rebell zu werden, "stattdessen zog er es entweder vor, die Rolle des 'Révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne' (Fumier de Iob) zu spielen, oder er entpuppte sich als Schnorrer, der, demoralisiert, sich von den zu Wohltätern avancierten Parvenus durchschleppen ließ – [...] Zugrunde gegangen ist Lazare nicht an der Feindschaft der 'princes des Juifs', so erbittert sie ihn auch verfolgt; sondern daran, daß ihm, als er den Paria aus seinem Schlemihl-Dasein befreien und auf die Bühne der Politik stellen wollte, nur der Schnorrer entgegentrat. [...]. Als Schnorrer wird der Paria, ohne zur Gesellschaft zugelassen zu sein, zu einer Stütze der Gesellschaft."⁵³.

Ingeborg Nordmann, die genaue Leserin von Arendts vielgestaltigen Schriften *nach* Auschwitz, entdeckt in der Fähigkeit zur Distanz, in dem Außenseitertum des jüdischen Paria aber auch eine bedeutsame Ambivalenz der Menschlichkeit, der Humanität, die sich auf die Welt bezieht, im Sinne Arendts auf die Welt beziehen muss. Denn einerseits kommt zu der existenziellen Dimension der Verweigerung einer Zugehörigkeit, der absichtlichen Ablehnung der parvenuhaften Assimilation an ein gesellschaftlich und kulturell vorgefundenes Selbstverständnis auch noch eine "größere Vorurteilslosigkeit"⁵⁴, ein realistischerer Blick auf die gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die Tatsächlichkeiten hinzu. Der jüdische Paria, der außerhalb der Gesellschaft Stehende sieht, beobachtet vorurteilsfreier, gerade weil er nicht mehr dazugehört, genauer, was da ist, was es an Auffälligkeiten zu sehen gibt, wie eine Gesellschaft, nach welchen Regeln eine Gesellschaft funktioniert. So wird für die Paria-Existenz, den nicht dazugehörigen Juden, deutlicher als für die dazugehörigen Anderen, "was die Gesellschaft als das Andere, Fremde tabuisiert und unterdrücken muß"⁵⁵. Der Paria erlebt, erleidet am eigenen Leibe, macht auf einen spezifischen Aspekt im Außenseiterdasein aufmerksam, der nicht durch eine soziale und kulturelle Emanzipation und Assimilation,

51 Arendt: Die verborgene Tradition 1976, S. 60

52 Arendt: Die verborgene Tradition 1976, S. 60

53 Arendt: Die verborgene Tradition 1976, S. 63

54 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 204

55 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 204

durch eine Art Angleichung an diejenigen, die sich als die Zugehörigen verstehen, aufhebbar ist. Der Jude, der jüdische Außenseiter konfrontiert die Anderen mit der untrüglichen Tatsache, dass eine Fremdheit und Andersheit existiert, die nicht mit einer denkbaren Assimilation und Integration aufgehoben werden kann und die nicht den Versuchungen eines selbstverständlichen Denkens in einem Halt gebenden Gehäuse, einem Denken mit einem Geländer erliegt⁵⁶. Keineswegs zufällig schreibt Hannah Arendt in Paris, der Stadt ihres Exils und der Befreundung mit Walter Benjamin⁵⁷, jene Kapitel der Lebensbeschreibung Rahel Varnhangens, in denen das Konzept des Paria von Bedeutung ist und setzt sich an diesem Ort selbst in die verborgene Tradition der Unzugehörigen. Nach Auschwitz ist ein noch mögliches jüdisches Selbstverständnis nur noch als sich selbstbehauptende Paria denkbar. Zugleich aber verbindet die jüdische Philosophin, so Nordmann, die Einsicht der jüdischen Identität mit dem Grundgedanken der Humanität, versucht sie beide Konzepte zusammenzudenken. Für Arendt "ist Menschlichkeit heute unlösbar mit der Existenzform des Außenseiters verbunden"⁵⁸. Und an ihren wiedergefundenen Freund Karl Jaspers schreibt sie aus New York: "Bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann."⁵⁹ Menschlichkeit, Humanität entsteht nach Auschwitz nur noch "auf dem Boden der Ortlosigkeit des Paria, aber sie ist nicht identisch mit ihr"⁶⁰. Somit widersteht Arendt, anders als der Pariser Journalist Lazare vor der Shoah, dem sozialpsychologisch nicht unnachvollziehbaren Verlangen, dem Außenseiter dennoch, trotzdem eine solidarische Zugehörigkeit, einen Ort des Wohlbefindens zu geben. Die Ortlosigkeit des Paria lässt sich nur so denken, dass die Existenz des Paria als eine unsichere und vorläufige, als eine äußerst fragile zu verstehen ist und dies auch nur, wenn zugleich die Welt, der öffentliche Raum, in dem die Menschen, in dem gewöhnlich die Menschen ihre politischen Belange regeln, nicht endgültig verdrängt wird. Diese Humanität des Außenseiters, die Brüderlichkeit der Paria-völker, wie Arendt sie in einem anderen Vortrag nennt, ist "teuer genug bezahlt: ihm entspricht oft ein so radikaler Weltverlust, eine so furchtbare Verkrümmung aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind. [...] Und Weltlosigkeit ist leider immer eine Form der Barbarei."⁶¹ Die Antworten aber, die Arendt auf diese Aporie, auf diese zeitgemäße Ambivalenz des Paria-Konzeptes zu geben versucht, die eben auch Antworten sind auf die jüdische Frage nach Auschwitz, bleiben ebenso ambivalent. Die Antworten, die Arendt in ihren Schriften, in ihrer dichterischen Art zu denken findet, lassen sich nicht mehr zu einem Gedanken oder einem Gedankengebäude zusam-

56 Vgl. Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 204- 206

57 Vgl. Arendt: Rahel Varnhagen¹⁰1998, S. 209- 238; vgl. Christophersen: Es ist mit dem Leben 2002, S. 225; vgl. auch Thomas Wild: Hannah Arendt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 26 "In Paris aber waren wir nahe Freunde geworden." (S. 26)

58 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 205

59 Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926- 1969. Hg. Lotte Köhler, Hans Saner. 2. Aufl. München: Piper 2001. S. 65

60 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 205 f.

61 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. Ursula Ludz. München: Piper 2001. S. 22

menfassen, sie "lassen sich nicht mehr zu *einer* verstehbaren Erzählung konfigurieren"⁶².

Die Versuche Hannah Arendts, eine haltbare Antwort auf ihre jüdische Frage zu erfinden, sind also immer auch Reflexionen über die sich aufdrängende Frage, wie man nach Auschwitz noch erzählen oder philosophisch schreiben kann. Arendt macht das Konzept des Paria gleichsam zu einer Spur: "Sie macht den Paria zur Spur, welche die abendländische Kultur durchzieht."⁶³ Das Konzept des Paria lässt sich auch als ein "exzentrischer Eingriff"⁶⁴, ex-zentrisch im wörtlichen, räumlichen und im übertragenen Sinne, lesen. Das Paria-Konzept, das Konzept der geländerlosen Denkerin Arendt, gibt keine genaue Bestimmung des Paria, es bietet dichterisch eine Metapher für ihre persönlichen Erfahrungen an. "Paria", so Nordmann, "ist kein Begriff mit Substanz und Charakter. Vielmehr weist er auf Beziehungen hin, die sich aus der Konfiguration von Denkbruchstücken ergeben."⁶⁵ Dem Paria-Konzept kommt es also auf einen unabhängigen Leser, einen selbstdenkenden Dialogpartner an, der bereit ist, die Denkbruchstücke ineinander zu weben, der bereit ist, die in der verborgenen Tradition aufgefundenen, lesbaren Spuren weiterzuverfolgen. Dirk Auer verfolgt die Spuren der Paria Arendt weiter, indem er die Ortlosigkeit mit der realen Erfahrung des Exils, des Flüchtlingsdaseins gleichsetzt und das Außenseiterdasein in der Rolle, in der kulturellen Funktion des Intellektuellen verallgemeinert. "So kann der Exilierte", schreibt Auer, "weder jemals ankommen, noch gibt es für ihn ein Zurück. Er bleibt im Übergangszustand. Von allen Traditionen entwurzelt, befindet er sich an einem Ort dazwischen – zwischen den Kulturen, zwischen Vergangenheit und Zukunft. [...] Arendt zieht nun aus den schlechten Alternativen die Konsequenz, aus der Logik des Entweder-Oder auszubrechen und einen dritten Ort zu schaffen, d.h. die erzwungene *Entortung zur Grundlage ihrer Verortung* zu machen. Für Arendt ist es der außerhalb der Gesellschaft stehende 'selbstbewußte Paria', der allein noch für ein verantwortungsvolles Leben stehen kann. Dieser ist sich dessen bewußt, daß er als Jude noch niemals eine Heimat hatte und auch keine haben wird. Statt jedoch diese Schwäche zu kaschieren, wandelt er seine aufgezwungene Position der Marginalität in eine Quelle der Stärke um. Nur der Paria kann nach Arendt zu seiner jüdischen Identität stehen und gleichzeitig politisch für einen Ort kämpfen, an dem Juden leben können, ohne ihre jüdische Identität zu verraten."⁶⁶

Nachdenkenswert ist in diesem Kontext der spurenlesenden Lektüre der *Jahrestage*, dass die von Hannah Arendt in der verborgenen Tradition, in der heimlich-jüdischen, deutsch-jüdischen Tradition aufgespürten Parias wie Rahel Varnhagen, die Briefschreiberin⁶⁷, Heinrich Heine, der Schlemihl⁶⁸, der Journalist Lazare, Charlie Chaplin,

62 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 26

63 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 25

64 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 204

65 Nordmann: Fremdsein ist gut 1987, S. 206

66 Auer: Paria wider Willen 2002, S. 43

67 Vgl. auch Barbara Hahn: "Antworten Sie mir!" Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel. Basel: Frankfurt am Main: Stroemfeld/Roter Stern 1990.

68 Arendt: Die verborgene Tradition 1976, S. 52- 60; vgl. auch Arendt, Blumenfeld: In keinem Besitz verwurzelt 1995, S. 116 f. "Man muß als Jude", schreibt Kurt Blumenfeld, "viel erlebt

der Suspekten, der gleichsam eine Ausnahmeerscheinung bildet und zuletzt Franz Kafka⁶⁹, fast alle Schreibende, dass die Parias fast alle "hommes de lettres"⁷⁰, dass die Parias alle Schriftsteller sind. Dass die Spur der jüdischen Parias auch eine Spur der (deutsch-) jüdischen Literatur ist, dass sie, die Paria, über ihre Ortlosigkeit und Unzugehörigkeit schreibend, erzählend, dichterisch, metaphorisch nachdenken⁷¹. "So konnten jüdische Dichter, Schriftsteller und Künstler die Figur des Paria konzipieren, die eine für die moderne Menschheit sehr bedeutsame neue Idee vom Menschen enthält."⁷² Darum ist es auch weniger abwegig als es zunächst scheint, dass Arendt ihren Essay *Die verborgene Tradition* an den ebenfalls im amerikanischen Exil lebenden deutschen Schriftsteller Thomas Mann, den Verehrer Heinrich Heines, schickt⁷³. Unmittelbar antwortet Mann:

"Ich habe ihn mit grossem Interesse und Vergnügen gelesen und finde die Zusammenstellung der vier Träger des Schlemihl= und Pariah=Pathos, Heine, B. Lazare, Chaplin und Kafka, so geistvoll wie überraschend. Gehört aber nicht diese so verschiedentlich abgewandelte Tragik und Tragikomik weitgehend in den allgemeineren Rahmen des Künstlerproblems überhaupt, des sentimentalischen Verhältnisses des Künstlers zur Welt, zur bürgerlichen Gesellschaft hinein, das mich in meiner Jugend so stark beschäftigte? Ich musste beim Lesen Ihrer Abhandlung dann und wann an den 'Tonio Kröger' denken mit seinem Verlangen nach den 'Wonnen der Gewöhnlichkeit', das nur eine etwas anders akzentuierte und gefärbte Abwandlung der K.'schen Sehnsucht nach Einbürgerung im Dorfe ist. Kafka liebte die Geschichte. Ueberhaupt erinnere ich mich, dass bei ihrem ersten Erscheinen in der 'Neuen Deutschen Rundschau' es Juden waren, die sie am herzlichsten begrüßten. Aber bei welcher Gelegenheit wären es nicht die Juden gewesen, die etwas merkten!"⁷⁴

haben, um den Charakter von Rahel oder Heinrich Heine zu verstehen. Auch bei uns hat es ja lange gedauert, bis wir gemerkt haben, daß so manches, was wir bei echten Vertretern der deutsch-jüdischen Symbiose als Schwäche angesehen haben, in Wahrheit ein verzweifelter Versuch der Selbstbehauptung war." (S. 116 f.)

69 Arendt: *Die verborgene Tradition* 1976, S. 68- 78; vgl. auch Dies.: Franz Kafka. In: Dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1976. S. 95- 116; vgl. dazu Marie Luise Knott: Hannah Arendt liest Franz Kafka 1944. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Hannah Arendt. Text und Kritik Zeitschrift für Literatur. Heft 166/ 167 München 2005. S. 150- 161

70 Nordmann: Hannah Arendt 1994, S. 25

71 Vgl. zu dem Verhältnis von Dichtung und Philosophie in Hannah Arendts Denken Barbara Hahn: Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher. Berlin: Berlin 2005; vgl. auch Dies.: Wie aber schreibt Hannah Arendt? In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Hannah Arendt. Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur Heft 166/ 167 München 2005. S. 102- 113; vgl. Sebastian Hefti: Zwischen Welt Sprache. Denkbilder und Hannah Arendts Schreibwerkstatt. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Hannah Arendt. Text und Kritik Zeitschrift für Literatur. Heft 166/ 167 München 2005. S.114- 124; vgl. Sigrid Weigel: Dichtung als Voraussetzung der Philosophie. Hannah Arendt Denktagebuch. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Hannah Arendt. Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur Heft 166/ 167 München 2005. S. 125- 137

72 Arendt: *Die verborgene Tradition* 1976, S. 51

73 Vgl. Christophersen: Es ist mit dem Leben 2002, S. 226 Interessanterweise hat auch Thomas Mann das von Hannah Arendt zu einem literarischen Preisausschreiben eingereichte Manuskript über Rahel Varnhagen begutachtet.

74 Thomas Mann zitiert nach Christophersen: Es ist mit dem Leben 2002, S. 226

Thomas Mann lässt sich also nicht auf das von Arendt erdachte Konzept des Paria ein, auf ein Konzept, welches dezidiert den Paria als jüdischen Paria denkt; der Künstler, der um der Kunst willen nicht leben darf, setzt gleichsam metonymisch, umbesetzend das absolute Künstlertum, welches für ihn per se durch eine Existenzweise außerhalb einer bürgerlichen Gesellschaft bestimmt ist, mit der Figur des Paria gleich. Für Mann ist das Paria-Konzept nicht auf die Juden, auf das Pariavolk allein eingeschränkt, es lässt sich auch auf andere übertragen, lässt sich auch mit anderen Außenstehenden vergleichen: Auch der Künstler, ob er nun ein Jude ist oder nicht, ist ein Paria, ist jemand, der nicht dazugehört.

Dritter Leseweg: das Konzept des Flanierens

Ein anderer sozialer und kultureller Typ aber, eine andere Figur, die mit der von Hannah Arendt ausgedachten Figur des Paria kommensurabel ist, die funktionalistisch betrachtet mit der Figur des Paria Ähnlichkeiten, in einem durchaus elaborierten Sinne, aufweist, ist die Figur des *Flanierenden*, die zudem die eigentliche Hauptfigur dieser *Lektüre* bildet. Und nicht von ungefähr ist der von Arendt hervorgehobene Paria Heinrich Heine, und mitnichten die Salonière Rahel Varnhagen, ist der Schlemihl Heine auch ein "echter Flaneur"⁷⁵. Ist er, der Verfasser der *Französische Zustände*⁷⁶, ein wirklicher Pariser *flâneur*, steht auch der Spaziergänger Heine in dieser verborgenen Tradition, die von Paris über Berlin nach New York reicht, die umbesetzt in New York wiederkehrt, die auch über Heine bis zu der Spaziergängerin, der in New York flanierenden Jüdin Hannah Arendt reicht⁷⁷. Ein Konzept, das mit demjenigen des Paria Vergleichbarkeiten, Ähnlichkeiten aufweist, ist das des Flanierens, ist das kulturelle Konzept der *Flanerie*, welches in dieser *Lektüre* komplementär zu den jüdischen Fragen, den differenzierten jüdischen Fragen einen dritten, einen ab- bzw. umwegigen Leseweg ausbildet.

Wie der Paria ist auch der *flâneur*, dessen Typus nicht in Rom, wie Walter Benjamin in seinem *Passagenwerk* feststellt, sondern in Paris⁷⁸, im vorrevolutionären Paris, erfunden wird, ein gesellschaftlicher Außenseiter, ein Außenstehender. Ist auch der Fla-

75 Klaus Briegleb: Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. Bei den Wassern Babels. Wiesbaden: Marix 2005. S. 348

76 Vgl. Heinrich Heine: Sämtliche Schriften. Dritter Band. Hg. Klaus Briegleb. 3. Aufl. München: dtv 2005. S. 88- 279

77 Dieses ungewohnte, gleichsam selbst non-konformistische Verständnis der Philosophin Hannah Arendts als Flaneurin ist, soweit ich dies überblicke, in der Arendt-Forschung noch nicht unmittelbar ausgesprochen, allenfalls ist es mittelbar mitgemeint. Vielleicht aber lässt sich dieses Bild nur dann entdecken, wenn man sich, was mit einer bedeutsamen Ausnahme nicht geschieht, von der Beziehung zwischen Uwe Johnson und Hannah Arendt annähert. Vielleicht lässt sich nur durch diese aufmerksamkeitwürdige Freundschaft ein Augenmerk auf die Spazierkunst der jüdischen Philosophin richten, die ansonsten verborgen bleibt.

78 Vgl. Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band V.1. Das Passagen-Werk. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 525; vgl. zu Benjamins Fragment Passagen Susan Buck-Morss: Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000; vgl. auch, vor allem um der zahlreichen Abbildungen der Pariser Passagen willen Willem van Reijen, Herman van Doorn: Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins. Eine Chronik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 178- 216

neur einer, der aus der Sichtweise derer, die dazugehören, nicht dazugehört, ist der Flaneur ein Unzugehöriger. Der Flaneur ist, wie Franz Hessel, einer der bedeutsamsten Berliner Flaneure und inspirierender Freund von Walter Benjamin, ihn beschreibt, ein "Verdächtiger", er übernimmt in der Gesellschaft, in den Großstädten die "verdächtige Rolle des Zuschauers": "Ich bekomme immer mißtrauische Blicke ab, wenn ich versuche, zwischen den Geschäftigen zu flanieren. Ich glaube, man hält mich für einen Taschendieb"⁷⁹; jedenfalls für einen, den man besser argwöhnisch im Auge behält. Wie das Paria-Konzept Hannah Arendts ist aber auch das des Flanierens nicht ausschließlich ein Fremdzuschreibungskonzept, dient es nicht nur dazu, eine Realität zu bezeichnen. Der Ausdruck *flâneur* wird ursprünglich als ein Schimpfwort, als eine Beschimpfung gebraucht und ist ausdrücklich negativ konnotiert; dennoch gewinnt das Flanieriekonzept auch eine existentielle Funktion, ist auch ein Selbstbehauptungskonzept. Auch der Flaneur, derjenige, der die Kunst des Spazierengehens beherrscht, ist nicht ausschließlich ein sozialer Typ, der von den Anderen, den Eiligen, die geschäftig an ihm vorbei hasten, misstrauisch, argwöhnisch angesehen wird. Auch der Flaneur spürt das auszuhaltende Misstrauen, die Verdächtigungen, die am eigenen Leib wahrgenommene Unzugehörigkeit, der Flaneur ist gleichsam ein vereinzelter, ein einsamer Mann in der Menge⁸⁰. Wie der Paria verweigert auch der Flaneur die legitimen, die selbstverständlichen, die unhinterfragten Identitäten der Gesellschaft, in der er dennoch lebt. Auch der Flaneur kennt also die Fähigkeit zur Distanz. "Der Müßiggang", schreibt Benjamin, der das Flanieriekonzept ebenso für sein Leben entdeckt wie das des Paria, "ist eine Demonstration gegen die Arbeitsteilung"⁸¹, ist eine sichtbare, eine absichtliche Demonstration gegen die gesellschaftlichen Zustände. Damit aber ist auch das Konzept des Flanierens politisch, besitzt, wie der bewusste Paria Lazare, das Flanieren eine politische Dimension, obwohl auch der Typ des Spaziergängers wenig zum politisch aktiven Rebellen taugt. Tatsächlich begegnen viele den Flaneuren wie den Schnorrern. Wie der von Hannah Arendt vorgestellte Paria, der gesellschaftliche Außenseiter, zeichnet sich auch der Flaneur, der "bekanntlich 'Studien' macht"⁸², durch eine spezifische Menschlichkeit, eine eigentümliche Humanität aus, die wiederum mit der Ortlosigkeit des Flaneurs zusammenhängt, die davon abhängig ist, dass auch der müßiggängerische Flaneur sowohl gesellschaftlich als auch räumlich nicht dazugehört, obgleich er, der *flâneur*, wie kein anderer die Kunst beherrscht, die einheimischen Straßen zu bewohnen, obgleich er, der Einheimische, ein "Priester des genius loci"⁸³ ist. Gerade weil der Flaneur über genügend Zeit verfügt, Langsamkeit und Zeit haben ist das heimliche Konstitutiv des Flanierens⁸⁴, kann er mit größerer Vorurteilslosigkeit

79 Franz Hessel: Ein Flaneur in Berlin. Berlin: Das Arsenal 1984. S. 7

80 Vgl. Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 552

81 Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 538

82 Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 567 "Der flânerie liegt neben anderem die Vorstellung zu Grunde, daß der Ertrag des Müßigganges wertvoller (?) sei als der der Arbeit. Der flâneur macht bekanntlich 'Studien'." (S. 567)

83 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band III. Kritiken und Rezensionen. Hg. Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 196

84 Vgl. Karl Schlögel: Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik. Frankfurt am Main: Fischer 2006. S. 264 Karl Schlögel, der wiederum an die (un-)verborgene

sehen, beobachten, was da ist. Gerade weil der Flaneur am Rande steht, weil er ein Außenstehender ist, kann er genauer beobachten, was um ihn herum geschieht, eignet er sich als authentischer "Chronist" seiner Zeit, seiner gegenwärtigen Epoche. Auch der Flaneur ist also, wie der jüdische Paria, ein Intellektueller, ein freier Intellektueller. Wie der Paria ist auch der Flaneur ein *homme de lettres*, ist der Flaneur ein Literat, ist "die gesellschaftliche Grundlage der flânerie der Journalismus"⁸⁵. Und erstaunlicher wie nachdenkenswürdiger Weise sind eine überwiegende Vielzahl der Flaneure, der deutschsprachigen Berliner Spaziergänger Juden, sind die Flaneure *jüdische* Flaneure. Tatsächlich lässt sich für die Stadt Berlin in den zwanziger Jahren die Behauptung aufstellen, dass die Flanerie, das aus Paris nach Berlin wiederkehrende Flanieren, in Berlin ein jüdisches Konzept ist, dass die Berliner Kunst, spazieren zu gehen, eine jüdische Kunst ist. Es lässt sich behaupten, dass das Flanieren auch ein jüdisches Selbstverständnis ausbildet. Ein jüdisches Selbstverständnis, das, wie das jüdische Leben in Berlin überhaupt, am 10. Mai 1933 durch das nationalsozialistische Autodafé auf dem Opernplatz ein gewaltsames und vielleicht auch ein endgültiges Ende findet.

Ein beachtenswerter Unterschied aber, eine bedeutsame Differenz zwischen dem Paria und dem Flaneur, zwischen dem Konzept des Paria und des Flanierens, und genau aus diesem Grund konzentriert sich diese *Lektüre* auf den Flaneur, auf das Flanieren und nicht auf das Paria-Konzept, ist die eigensinnige Beobachtungsweise, sind die besonderen Bewegungs-, Wahrnehmungs-, und Erkenntnisweisen der Flanerie⁸⁶: "Der richtige Spaziergänger", resümiert Franz Hessel, "ist wie ein Leser", das Flanieren, die Kunst, spazieren zu gehen besteht in einer "Art Lektüre"⁸⁷ der Straße, der Stadt, der Wirklichkeit. Der Flanierende ist ein Stadt-Leser. Und so ist es eben nicht der Paria, sondern der "Flaneur"⁸⁸ Heinrich Heine, der die literarische Urszene des kulturwissenschaftlichen Theorems von der Lesbarkeit der Welt, der Lesbarkeit der Stadt, der Lesbarkeit der materialen Spuren setzt, wie Sigrid Weigel herausarbeitet.

"Ich bin den ganzen Tag in Florenz herumgeschlendert, mit offenen Augen und träumenden Herzen. [...]. In der nacht freylich verliert die Stadt diesen umfriedeten Charakter und je stiller es wird vom Geräusche des Lebens, desto leidenschaftlicher sprechen dann mit uns [diese] Reste der Vergangenheit; [...], so ertönen die Steine der altflorentinischen Bauwerke, wenn das Licht des Morgens sie beglänzt. Sie beginnen zu sprechen und erzählen uns die näheren Umstände jener alten Geschichten, auf deren Schauplatz sie sich befinden, und wovon uns die schriftlichen nur das Allgemeine berichten."⁸⁹

Tradition, die Tradition des Flanierens mit seinen Städtebildern anknüpft, schreibt: "Wichtigste Voraussetzung ist: Zeit. Wer keine Zeit hat, kann es bleibenlassen." (S. 264)

85 Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 559

86 Vgl. Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 260- 265

87 Franz Hessel: Die Kunst spazieren zu gehen. In: Ders.: Ermunterungen zum Genuß. Berlin: Das Arsenal 1987, S. 110

88 Sigrid Weigel: Zum Phantasma der Lesbarkeit. Heines Florentinische Nächte als literarische Urszene eines kulturwissenschaftlichen Theorems. In: Gerhard Neumann, Sigrid Weigel(Hg.): Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie. München: Wilhelm Fink 2000. S. 246

89 Heinrich Heine: Sämtliche Schriften. Band 1. Hg. Klaus Briegleb. München: dtv 2005. S. 868

Diese Textpassage, so Weigel, enthält die Theorie der Lektüre der Wirklichkeit, die der Flaneur Benjamin, der materialistische Physiognomiker, alltäglich auf seinem Weg zur Bibliothèque Nationale in Paris übt⁹⁰, eine Lesbarkeit der Welt⁹¹ *avant a lettre*: "Die geschilderte Verwandlung eines ruhigen Gemäldes in den Schauplatz eines sprechenden Schattenbildes, auf dem die Gebilde aus dem Boden wieder hervortreten, kann nämlich als literarische Urszene zum infragestehenden Paradigma betrachtet werden, - gleichsam als Allegorie der Lesbarkeit, in der der literarische Ursprung kulturwissenschaftlicher Lesbarkeit noch deutlich entzifferbar ist."⁹² Denn Heines Fragment handelt nicht bloß von dem Traum- und Nachspaziergang eines Flaneurs, für den die alten Steine, die materialen Spuren zu sprechen, zu erzählen beginnen. Es stellt zugleich einen Schauplatz des Erinnerens dar, auf dem die Lektüre, die Lesbarkeit aus einem metaphorischen Feld erkennbar ist, und insofern die noch immer unbeantwortete Frage über einen nicht-metaphorischen Status der Kategorie *Kultur als Text* erhellen kann. Zudem wird in diesem Text, dieser Erzählung eines Flaneurs die Abkunft dieser Art Lektüre aus der Figur des Flanierens deutlich: Die Reste, die Ruinen der Vergangenheit sprechen mit ihr. "Ist diese Erregung ein Jahrhundert später in Benjamins theoretischer Flanerie zum Attribut des Gewesenen geworden, - 'Vergangen, nicht mehr zu sein, arbeitet leidenschaftlich an den Dingen,' - so werden die durch diese 'Arbeit' hinterlassenen Spuren an den Dingen auch für den Autor der 'Passagen' nur aufgrund korrespondierender Besetzungen einer Jetztzeit lesbar. Im Zwischen-Raum zwischen den beiden Zitaten ereignet sich jedoch die Metamorphose vom literarischen zum theoretischen Flaneur und die Übersetzung der nächtlichen Schattengebilde in gelesene Bilder des Gewesenen."⁹³

Bedeutsam für die vorliegende *Lektüre der lesbaren Spuren der jüdischen Frage deutscher Art* ist die Figur des Flaneurs, das Konzept des Flanierens nicht allein wegen seiner Ähnlichkeiten mit dem des Paria von Hannah Arendt, nicht nur wegen des Konzeptes der Lesbarkeiten, sondern vor allem aus zwei weiteren Gründen. Zum einen, dies markiert eine erste Ausgangsthese dieser *Lektüre*, bildet das Flaneriekonzept einen offenen, einen von verschiedenen Seiten begehbaren Platz, um die eingeführte Metapher fortzuführen, auf welchem die jüdischen Fragen, die jüdische Frage deutscher Art und die jüdische Frage jüdischer Art, die Frage nach dem Verhältnis zwischen den belasteten Deutschen und den überlebenden Juden und die Frage nach einem noch möglichen jüdischen Selbstverständnis gestellt werden können bzw. als gestellt vorgefunden werden. Das Konzept des Flanierens bildet einen Raum, in dem sich die beiden Freunde, der deutsche Schriftsteller Uwe Johnson und die jüdische Philosophin Hannah Arendt begegnen können, in dem ein echter deutsch-jüdischer Dialog möglich ist. Nur wenn beide gemeinsam durch die Straßen von New York, vorzugsweise durch die jüdischen Viertel von New York spazieren, ist ein deutsch-jüdischer Dialog keine Utopie. Zum anderen, dies markiert eine zweite Ausgangsthese, lässt sich, legitimiert durch die Engführung auf die New York-Ebene der *Jahrestage*, der

90 Vgl. Schlögel: *Im Raume lesen* 2006, S. 128- 136

91 Vgl. Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983

92 Weigel: *Zum Phantasma der Lesbarkeit* 2000, S. 247

93 Weigel: *Zum Phantasma der Lesbarkeit* 2000, S. 247

Schriftsteller Uwe Johnson in New York als ein Flaneur vor- bzw. darstellen. Uwe Johnson ist in New York ein Flaneur, Johnson flaniert durch New York. Johnson stellt sich somit mit den *Jahrestagen* bewusst in die Tradition der jüdischen Flanerie. Und außerdem, dies ist die dritte und letzte Ausgangsthese dieser *Lektüre*, bildet das Konzept des Flanierens Johnsons Arbeits- und Erzählweise mit aus: Johnson zählt, erzählt in dem Projekt *Jahrestage* als New Yorker Flaneur.

1.2. Ankleben verboten!⁹⁴

Eine Lektüre

Die vorliegende literaturwissenschaftliche Studie, die beabsichtigt, den drei vorangestellten und markierten Lesewegen nachzugehen, beschreibt und bestimmt sich selbst methodologisch bzw. literaturtheoretisch⁹⁵ mit dem operationalen und zugleich metaphorischen Begriff der *Lektüre*. Eine Lektüre, die sowohl ein textnahes, akribisch genaues Lesen⁹⁶ der *Jahrestage* als auch ein dialogisches, dialogisch im wörtlichen Sinne als Dialog zwischen Text und Leser wie auch im Sinne der *Dialogizität*⁹⁷ Bachtins, somit ein intertextuelles⁹⁸ und interdiskursives Lesen praktiziert. Wobei das Lesekonzept des inter-diskursiven Lesens, wenngleich es auch an Michel Foucaults *Diskursanalyse*⁹⁹ und Jürgen Links *Interdiskursanalyse*¹⁰⁰, in einem freien Sinne anknüpft,

94 Vgl. Walter Benjamin: Einbahnstraße. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1955. S. 43 ff.; vgl. Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band IV, 1. Kleine Prosa. Baudelaireübertragungen. Hg. Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. "Das Werk", schreibt der Flaneur Walter Benjamin, "ist die Totenmaske der Konzeption." (S. 49)

95 Vgl. zu dem Verhältnis bzw. der Differenz zwischen Methode und Theorie in den Literaturwissenschaften Klaus-Michael Bogdal: Einleitung: Von der Methode zur Theorie. Zum Stand der Dinge in den Literaturwissenschaften. In: Ders.: Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. 2. neubearbeitete Auflage Opladen: Westdeutscher Verlag 1997. S. 10- 31

96 Vgl. Beatrice Schulz: Lektüren von Jahrestagen. Studien zu einer Poetik der "Jahrestage" von Uwe Johnson. Tübingen: Max Niemeyer 1995. Auch Beatrice Schulz, von der diese Lektüre viel gelernt hat, überschreibt ihre zehn textnahen Lesungen einzelner Tageskapitel der *Jahrestage* als Lektüren.

97 Bachtin: Die Ästhetik des Wortes 1979, S. 154- 300; vgl. auch einführend Matias Martinez: Dialogizität, Intertextualität, Gedächtnis. In: Heinz Ludwig Arnold, Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. 8. Aufl. München: dtv 2008. S. 430- 444

98 Die Lesekonzepte der Intertextualität, welche von Julia Kristevas poststrukturalistischen bis zu Gérard Genettes strukturalistischen Intertextualitätskonzepten reichen, sind in den Literaturwissenschaften ausreichend etabliert und können als selbstverständlich angesehen werden. Vgl. überblickend Markus Fauser: Einführung in die Kulturwissenschaften. Darmstadt: WBG 2003. S. 139- 158 Markus Fauser überträgt die Intertextualitätskonzepte auch auf die Kulturwissenschaften.

99 Vgl. Michel Foucault: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2005. S. 14- 17; Ders.: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981; vgl. Ders.: Die Ordnung des Diskurses. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2001; vgl. aber auch zu dem nicht unproblematischen Verhältnis von historischer Diskursanalyse und Literatur Achim Geisenhanslüke: Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung. Opladen: Westdeutscher Verlag 1997; vgl. Arne Klawitter: Von der Ontologie der Sprache zur Diskursanalyse moderner Literatur. In: Peter Gente (Hg. im Auftrag des

sich vor allem als eine Analogie, eine Adaption zur Intertextualität versteht. Denn es kommt weniger auf die bloße Faktizität der historischen Aussagen und einer Analyse von deren Regeln und Praktiken an, weniger auf das bloße Hinterlassen von lesbaren Spuren¹⁰¹, weniger, wie bei der *Interdiskursanalyse*, auf den integrierenden Aspekt der Literatur als vielmehr auf den dialogischen, auf den verweisenden Aspekt. Diese Studie zu den *Jahrestagen* liest den hingeschriebenen Spuren nach, die eben auch auf einige außerliterarische Diskurse, besonders auf den Diskurs der jüdischen Frage deutscher Art verweisen. Eine Differenzierung in intertextuell und interdiskursiv zu lesende Spuren ist jedoch notwendig, da eine Differenzierung zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen, faktualen Texten¹⁰², da der Unterschied zwischen Literatur und Diskurs, nicht von ungefähr gebraucht auch Foucault den zugegebenermaßen missverständlichen Begriff des "Gegendiskurses"¹⁰³, auf einer signifikativen, einer rezeptions-ästhetischen Ebene doch relevant ist. "Wissenschaft und Poesie" mögen, wie Gilles Deleuze schreibt, "gleichermaßen Wissen"¹⁰⁴ sein, Literatur, fiktionale Texte mögen unbezweifelbar eine eigenspezifische *Poetologie des Wissens*¹⁰⁵ enthalten, Literatur und Diskurs besitzen also auf einer funktionalistischen Ebene Äquivalenzen bzw. Ähnlichkeiten, aber dennoch sind fiktionale und faktuale, diskursive Texte, fiktionale Erzähltexte und diskursive Aussagen für den Leser, für ein Konzept des Lesens nicht dasselbe.

Diese Lektüre der *Jahrestage*, die einerseits nicht auf ein Mehr an "Informationen"¹⁰⁶, auf ein auszählendes Lesekonzept¹⁰⁷ Anspruch erhebt und andererseits auch nicht eine

Zentrums für Kunst und Medientechnologie ZKM): Foucault und die Künste. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. S. 122- 140

100 Zu dem Konzept der Interdiskursanalyse vgl. Jürgen Link: Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik. In: Jürgen Fohrmann, Harro Müller (Hg.): Diskurstheorien und Literaturwissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988. S. 284- 307; vgl. Ders, Ursula Link-Heer: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse. In: LiLi. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 77 (1990), S. 88- 99; vgl. dazu auch Achim Geisenhanslüke: Einführung in der Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft. 2. Aufl. Darmstadt: WBG 2004. S. 121- 133

101 Vgl. Foucault: Archäologie des Wissens 1981, S. 159

102 Vgl. Gérard Genette: Fiktion und Diktion. München: Wilhelm Fink 1992. S. 65- 95

103 Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 14. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 76; vgl. auch Ders.: Raymond Roussel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. S.180- 192 "[...] Literatur hat nun aber nur in ihrer Autonomie existiert, von jeder anderen Sprache durch einen tiefen Einschnitt nur sich losgelöst, indem sie eine Art 'Gegendiskurs' bildet und indem sie so von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging, das seit dem sechzehnten Jahrhundert vergessen war. Man glaubt, die Essenz der Literatur erreicht zu haben, indem man sie nicht mehr auf der Ebene dessen, was sie sagt, sondern in ihrer Bedeutungsform befragt. Wenn man dies tut, bleibt man bei dem klassischen Status der Sprache. In der modernen Zeit ist Literatur das, was das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert (und nicht bestärkt)."(S. 76 f.)

104 Gilles Deleuze: Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. S. 34

105 Vgl. Joseph Vogl: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Poetologien des Wissens um 1800. München: Fink 1999. S. 7- 16

106 Vgl. Greg Bond: Veraltet? Die Beschäftigung mit Uwe Johnson heute. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Uwe Johnson. Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 65/66. 2. Aufl.

weitere "themengeleitete Interpretation"¹⁰⁸ zu sein beansprucht, bescheidet sich damit, wie Klaus Briegleb in seiner Lektüre der Schriften des Flaneurs Heinrich Heine, "auf Textwanderung zu gehen", bescheidet sich mit einer offenen, metaphorisch ausgedrückten "Bewegungsart des Lesens":

"Der Schreibart dieses Verschwiegenen kommen wir weder fahndend nach Inhalten, Idee, Manifesten auf die Spur, noch durch Methoden, denen nachgerühmt wird, begreifbar machen zu können, was sie systematisch erfassen. – In diesem Buch ist dagegen angeboten: auf Textwanderung zu gehen. Es ist ganz wörtlich zu verstehen, daß dies nur ein Angebot ist. Der Verfasser ist die Wege, die hier aufgeschrieben sind, für sich gegangen. Man kann ganz andere und ganz anders gehen. Identisch kann eine Lektüre des Buches mit seiner Abfassung nur in einem sein: daß überhaupt gegangen werde! Meine Erfahrung ist, daß dies die Bewegungsart des Lesens ist, die den Texten des Juden Heine gerecht wird. Gehen heißt auch stillstehen. Der Autor an Knotenpunkten seiner verschwiegenen Art – er sagt dann wirklich 'nichts' – räumt uns die Orte ein, wo der Textfluß ruht. Geschieht das, weil dort auch die Lesenden Zeit haben müssen zum Schweigen – zum selber Denken und Sehen und zum Überlegen, wie, wo, wann weiterzulesen sei? Jedenfalls ist uns die Freiheit der Lektüre nahegelegt. Öfters im Buch sind solche Orte angemerkt."¹⁰⁹

Die vorliegende Lektüre ist also eine Lesebewegung, die sowohl textnah als auch textentfernend sich durch den fiktionalen Erzähltext bewegt, spaziert. Sie ist eine Lesebewegung, die durch den Text flaniert, die sich flanierend, Spuren lesend durch den pluralen, offenen Text bewegt. Sie ist eine Bewegung, die ausgehend von lesbaren, verweisenden Spuren Lesewegen und Leseumwegen nachgeht, die weit entfernend aus den *Jahrestagen* hinausführen. Und nicht zuletzt darum verstehen sich die beiden praktizierten Lesekonzepte, das dialogische wie das flanierende, die sich zuletzt als komplementär zueinander verhalten, als nicht im genauen Sinne hermeneutisch¹¹⁰: diese *Lektüre* ist keine Interpretation. Wo die Leseumwege wie eine Art Interpretation erscheinen, zeigt sich eben eine Totenmaske der Konzeption. Dennoch ist diese literaturwissenschaftliche Arbeit, ist diese *Lektüre der lesbaren Spuren*, die sich als weiter-

(Neufassung) München 2001. S. 15; Vgl. auch Ders.: Die Koinzidenz der Gegensätze. Uwe Johnsons Arbeit an Verzweigungen, den Memoiren Margret Boveris. In: Ulrich Fries, Robert Gillett, Holger Helbig, Astrid Köhler, Irmgard Müller (Hg.): So noch nicht gezeigt. Uwe Johnson zum Gedenken. London 2004. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. S. 187- 218 Wie sich aber der Germanist Greg Bond dieses informierende Lesen vorzustellen scheint, zeigt er in einer Lesart der Autobiografie Verzweigungen, die Uwe Johnson herausgibt bzw. nach Gesprächen mit Margret Boveri aufschreibt.

107 Vgl. Stefanie Golisch: Johnson auszählen. Einige kritische Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Johnson-Forschung. In: Internationales Uwe-Johnson-Forum 4 (1996), S.191- 198

108 Ulrich Krellner: "Was ich im Gedächtnis ertrage". Untersuchungen zum Erinnerungskonzept von Uwe Johnsons Erzählwerk. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. S. 13

109 Briegleb: Heinrich Heine 2005, S. 9 f.

110 Vgl. Klaus-Michael Bogdal: Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus. In: Heinz Ludwig Arnold, Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. 8. Aufl. München: dtv 2008. S. 137- 156; vgl. auch Peter Rusterholz: Zum Verhältnis von Hermeneutik und neueren antihermeneutischen Strömungen. In: Heinz Ludwig Arnold, Heinrich Detering (Hg.): Grundzüge der Literaturwissenschaft. 8. Aufl. München: dtv 2008. S. 157- 177

denkenden, als einen heuristisch bedeutsamen Beitrag zur Johnson-Forschung versteht, in einem umbesetzten Sinne philologisch: es geht ihr auch um eine andere Befreundung mit den *Jahrestagen*. Diese literaturwissenschaftliche Studie beabsichtigt eine nochmalige, eine wiederholende Lektüre in einer anderen, in einer dialogischen und flanierenden Lesart, in einer die dialogisch in den Text hineingeschriebenen Spuren lesenden Lesbarkeit. Sie, die *Lektüre*, appelliert an die Johnson-Leser, sich auf eine Re-Lektüre, eine umbesetzte Re-Lektüre durch den fiktionalen Erzähltext einzulassen. Auch darum ist diese eine Lektüre, diese eine aufgeschriebene Lektüre auch eine Totenmaske der Konzeption.

Literaturtheoretisch bedeutet das Lesekonzept des Flanierens eine Art Rückübertragung der Metapher von der *Lesbarkeit* der Welt¹¹¹, die wiederum theoretisch nur unzureichend fundiert sein kann, die sich nur am Rande einer theoretischen Legitimität befindet. Literaturtheoretisch besehen bedeutet das Lesekonzept des Flanierens eine ungenaue Re-Metaphorisierung der Metapher der Lesbarkeit der Wirklichkeit, wie sie in den kulturwissenschaftlichen Konzepten der *Kulturanthropologie*¹¹² und der *Literarischen Anthropologie*¹¹³ in der überstrapazierten Metapher von der "Kultur als Text"¹¹⁴, wie sie in dem Konzept des *New Historicism* bzw. in der *Poetik der Kultur* mit der Metapher von der "Textualität der Geschichte"¹¹⁵ zum Ausdruck kommt, auf den fikti-

-
- 111 Vgl. zu dieser ebenso eingängigen wie irreführenden Metapher auch Blumenberg: Die Lesbarkeit der Welt²1983; vgl. auch Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 10
- 112 Vgl. zu dem kulturwissenschaftlichen Konzept der Kulturanthropologie Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983. S. 7- 43; vgl. Doris Bachmann-Medick: Kulturanthropologie. In: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003. S. 86- 107
- 113 Vgl. zu dem Konzept der Literarischen Anthropologie Harald Neumeyer: Historische und literarische Anthropologie. In: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003. S. 108- 131
- 114 Doris Bachmann-Medick: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Frankfurt am Main: Fischer 1996. S. 22; vgl. aber auch kritisch Dies.: Kultur als Text? Literatur- und Kulturwissenschaften jenseits des Textmodells. In: Ansgar Nünning, Roy Sommer (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze, Theoretische Positionen, Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen: Narr 2004. S. 147- 159
- 115 Louis Montrose: Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur. In: Moritz Baßler (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. 2. aktualisierte Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2001. S. 67; vgl. Moritz Baßler: Einleitung: New Historicism – Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. In: Ders. (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur. 2. aktualisierte Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2001. S. 7- 28; vgl. Moritz Baßler: New Historicism, Cultural Materialism und Cultural Studies. In: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003. S. 132- 155; vgl. Harald Neumeyer: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft (Diskursanalyse, New Historicism, "Poetologien des Wissens"). Oder: Wie aufgeklärt ist die Romantik? In: Ansgar Nünning, Roy Sommer (Hg.): Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze, Theoretische Positionen, Transdisziplinäre Perspektiven. Tübingen: Narr 2004. S. 177- 194

onalen Erzähltext. Bereits der Flaneur Walter Benjamin überdenkt in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zum *Passagen-Werk* die Metapher der Lesbarkeit: "Die Rede vom Buch der Natur weist darauf hin, daß man das Wirkliche wie einen Text lesen kann."¹¹⁶ Und genau diese Metaphorisierung, die absolute Metapher dieser Art Lesbarkeit wendet das Konzept des Flanierens zurück auf literarische Texte, liest sie, um ein anderes Konzept Benjamins anzudeuten, "gegen den Strich"¹¹⁷, entgegen der üblichen Bewegung. Wenn also das "Flanieren", wie der Berliner Flaneur Franz Hessel schreibt, "eine Art Lektüre der Straße ist", wobei die sichtbaren Dinge und Menschen der Stadt "zu lauter gleichberechtigten Buchstaben werden, die zusammen Worte, Sätze und Seiten eines immer neuen Buches ergeben"¹¹⁸, dann ist das Lesen auch, nach dem Prinzip der Äquivalenz, eine Art Spazieren in den Texten, in den *Jahrestagen*, ist Lesen auch ein Flanieren zwischen den Texten und Diskursen. Das kulturwissenschaftlich begründete Lesekonzept des Flanierens tut so, als ob es in den fiktionalen Erzähltexten spazieren, flanieren könnte, als ob der Leser durch die *Jahrestage* spazieren könnte wie durch eine wirkliche Stadt¹¹⁹. Selbstredend bleibt dies ein ebensolches metaphorisches Ansinnen wie das des Lesens der Stadt: eine zwar schöne, aber ungenaue Metapher. Zuletzt aber entsteht durchaus eine zweifache, eine komplementäre Lektüre, deren Ebenen sich zwar analytisch voneinander trennen lassen aber in der konkreten Lektürearbeit ununterscheidbar werden, in der zum einen die *Jahrestage* als ein fiktionaler Erzähltext und zum anderen wie eine Wirklichkeit gelesen werden. Bedenkenswerterweise kommt auch Norbert Mecklenburg trotz ganz anderer narratologischer Überlegungen über die Erzählkunst Uwe Johnsons zu einer kommensurablen Einsicht: "Die den Jahrestagen eingeschriebene Maxime lautet, so zu lesen, als könnten die Aussagen über die fiktiven Personen jederzeit an der Wirklichkeit geprüft werden."¹²⁰

Anzuklebende Inspirationen

Auch die vorliegende literaturwissenschaftliche Untersuchung rekurriert, wie es mittlerweile in der (neueren) Johnsonforschung, neben den positiven, auszählenden Lesarten, einer Vielzahl narratologischer Arbeiten, Überlegungen zu komparatistischen und literaturhistorischen Einordnungen sowie intermedialen Studien nicht unüblich ist, auf einige kulturwissenschaftliche Konzepte, wobei naheliegender das Konzept der Erinnerung, des kulturellen Gedächtnisses einen Hauptpunkt, den sichtbarsten Markierungspunkt bildet, mithin auf eine kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Auch

116 Benjamin: Gesammelte Schriften V, I 1991, S. 580 Auch gebraucht Benjamin, der Historiker Benjamin, bereits die Metapher von der "Lesbarkeit" (S. 577) der Geschichte, die für ihn ein "aufgeschlagenes Buch" (S. 580) darstellt.

117 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band I, 2. Abhandlungen. Hg. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. S. 697

118 Hessel: Ein Flaneur in Berlin 1984, S. 145

119 Vgl. Christian Moser: Flanieren mit dem Stadtplan? Literarische Peripatetik und die Kartographie der Großstadt. In: Achim Hölter, Volker Pantenburg, Susanne Stemmler (Hg.): Metropolen im Maßstab. Der Stadtplan als Matrix des Erzählens in Literatur, Film und Kunst. Bielefeld: Transcript 2009. S. 25- 49

120 Norbert Mecklenburg: Einleitung in *Jahrestage*. In: Ders.: Nachbarschaften mit Unterschieden. Studien zu Uwe Johnson. München: Iudicium 2004. S. 64

macht diese *Lektüre der lesbaren Spuren* von einigen poststrukturalistischen und kulturwissenschaftlichen Konzepten Gebrauch, ohne jedoch eines von ihnen zu einer Art Methode engzuführen oder ein einziges Konzept, wie das der *Historischen Diskursanalyse*, zu verabsolutieren. Daher verzichtet diese Studie konsequenterweise auch auf ein propädeutisches Theoriekapitel. Tatsächlich partizipiert sie an einer polyphonen Theoriepluralität, befinden sie sich in einem Dialog mit den divergierenden Literaturtheorien. Die neuen Theorien der Literatur bilden, um Benjamins *Einbahnstraße* nachzusprechen, *Plakate*, oder wegen ihrer nicht zu unterschätzender Monumentalität: *Litfaßsäulen* am Wegesrand, die der flanierende Leser zuweilen mitliest. Auch das flanierende Lesen ist wie die Kunst, spazieren zu gehen, ein zwar ernstes aber dennoch heiteres Lesen; der durch den Text wie durch eine Stadt flanierende Leser ist einer, der auf seine Art Lust am Text¹²¹, Lust am Lesen empfindet.

Tatsächlich weiß sich diese Lektüre, wissen sich die flanierenden Text- und Diskurs-spaziergänge, die letztendlich nur *einen* möglichen Leseweg vorschlagen, einschlagen, die unzählbare andere begehbare Lese(um)wege auslassen und anderen Lesern überlassen müssen, durch einige Konzepte inspiriert. Tatsächlich lässt sich diese *Lektüre* als durch einige im Hintergrund, auf den lesbaren Plakaten befindliche Theorien und Konzepte inspiriert, angeregt verstehen. Inspirationen¹²², die sich zum einen als operationale, als befreiende, als freie Anregungen verstehen lassen, wobei der emanzipatorische Effekt die eigentliche Bedeutsamkeit markiert. Zum anderen lassen sie sich, wiewohl einige wissenschaftliche Leser, weil sie zu beschränkte Vorstellungen der

121 Vgl. Roland Barthes: *Die Lust am Text*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974. S. 8 f.; vgl. dazu auch Jonathan Culler: *Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988. S. 33 "Man denke sich einen Menschen", schreibt Roland Barthes, "der alle Klassenbarrieren, alle Ausschließlichkeiten bei sich niederreißt, nicht Synkretismus, sondern nur um jenes alte Gespenst abzuschütteln: den logischen Widerspruch; einen Menschen, der alle Sprachen miteinander vermengt, mögen sie auch als unvereinbar gelten; der stumm erträgt, daß man ihn des Illogismus, der Treulosigkeit zeigt; der sich nicht beirren läßt von der sokratischen Ironie [...] und vom Gesetzesterror [...]. Ein solcher Mensch wäre der Abschaum unserer Gesellschaft: Gerichte, Schule, Irrenhaus und Konversation würden ihn zum Außenseiter machen: wer erträgt schon ohne Scham, sich zu widersprechen? Nun, dieser Antiheld existiert: es ist der Leser eines Textes in dem Moment, wo er Lust empfindet. Der alte biblische Mythos kehrt sich um, die Verwirrung der Sprache ist keine Strafe mehr, das Subjekt gelangt zur Wollust durch die Kohabitation der Sprachen, die nebeneinander arbeiten: der Text der Lust, das ist das glückliche Babel." (S. 8)

122 Vgl. Foucault: *Die Ordnung der Dinge* ¹⁴1997, S. 17; vgl. Jorge Luis Borges: *Gesammelte Werke*. Der Essays dritter Teil. Inquisitionen. Vorworte. Hg. Gisbert Haefs, Fritz Arnold. München: Carl Hanser 2003. S. 109- 113; vgl. auch Geisenhanslüke: Foucault und die Literatur 1997, S. 13 "Dieses Buch", schreibt Foucault über seine heimliche Hauptschrift *Die Ordnung der Dinge*, "hat seine Entstehung einem Text von Borges zu verdanken. Dem Lachen, das bei seiner Lektüre alle Vertrautheiten unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle gewohnten Oberflächen und alle Pläne erschüttert, [...]" (S. 17). Und nicht zufällig zitiert Geisenhanslüke in seiner Untersuchung eine Einschätzung Werner Hamachers. "Wo immer der Literaturtheorie ein Schritt gelingt, ist es ein Schritt aus der Reihe ihrer eigenen kanonischen Verfahren." (S. 13)

Wissenschaftlichkeit besitzen, dies vielleicht zu feuilletonistisch, zu "geländerlos"¹²³ finden, um noch einmal auf die Metapher Hannah Arendts aufmerksam zu machen, personalisieren: Roland Barthes, Barbara Hahn, Karl Schlögel und Stephen Greenblatt, jener Kulturpoetiker, für den alles mit dem Wunsch beginnt, mit den Toten zu sprechen¹²⁴.

Eine erste bedeutsame Inspiration erfährt diese *Lektüre*, diese Studie durch Roland Barthes, durch dessen Tätigkeiten und Abenteuer, erfährt dieser flanierende Leseweg von dem Intellektuellen und Leser Barthes, noch genauer, unkonventioneller, eigentlich durch die transkulturelle Übersetzung, die Vermittlung des Lesers Ottmar Ette, welcher zuletzt auf eine klassifikatorische Einordnung verzichtet zugunsten eines interrogativen Effektes: "Die 'Lektion' des französischen Intellektuellen", schließt Ette seinen biografischen Lese parcours durch die Schriften Barthes, "ist eine andere: Sie äußert sich in dem, was Barthes einmal den fragenden, den '*interrogativen* Wert' der Literatur genannt hat. Sein Schaffen entfaltet eine unerhörte Bewegungsenergie, die es für die Kontexte *unserer* Zeit zu nutzen gilt. [...]. Der 'Ort' Roland Barthes' ist die Bewegung innerhalb der verschiedensten Kontexte [...]."¹²⁵ Das Inspirierende an den Schriften Barthes', an den durch Ette vermittelten Bewegungsenergien ist die Umsetzung der interpretierenden bzw. kommentierenden Lesarten in einer andere Lektüre, eine andersartige Lesart, die weder eine strukturalistische Tätigkeit oder ein semiologisches Abenteuer noch eine dekonstruktivistische Lesart zu sein braucht. Das Inspirierende ist also zunächst ein emanzipierender Effekt: "Man muß noch auf eine letzte Illusion verzichten: der Kritiker kann sich nicht an die Stelle des Lesers setzen."¹²⁶ Die Inspiration besteht also in einer Entdeckung des Lesers, in der "Geburt des Lesers"¹²⁷, aus einer Wiedergeburt des Lesers, eines Lesers, der *aufblickt*, der *schreibt*. "Ist es Ihnen noch nie passiert", fragt Barthes seine Leser, auch seine Leser des Lese-Textes *S/Z* in einem kurzen Artikel *Das Lesen schreiben*, "daß Sie beim Lesen eines Buchs nicht aus Desinteresse, sondern, im Gegenteil, aufgrund von Gedanken, Erregungen

123 Vgl. noch einmal Hannah Arendt: Denken ohne Geländer. Texte und Briefe. Hg. Heidi Bohner, Klaus Stadler. 3. Aufl. München: Piper 2008; vgl. Arendt: Gedanken zu Lessing 2001, S. 19 Und auch das Lessing-Zitat scheint die Grundeinstellung Arendts treffend wiederzugeben: "Ich bin ... nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar zu widersprechen scheinen: wenn es nur Gedanken sind, bei welchen (die Leser) Stoff finden, selbst zu denken." (S. 16 f.)

124 Vgl. Stephen Greenblatt: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance. Frankfurt am Main: Fischer 1993. S. 9

125 Ottmar Ette: Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. S. 494 f.; vgl. auch Ders.: Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und America. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001. S. 227-268 Und weiter schreibt Ette über Barthes: "Es ist an der Zeit, in bezug auf sein Gesamtwerk die Schwierigkeiten des Hörens zu überwinden und die Faszination seines Schreibens jenseits aller Klassifikationen, innerhalb eines gemeinsamen, von ihm mitgestalteten Raumes von Moderne und Postmoderne, als ständigen Anstoß fruchtbar werden zu lassen." (S. 495)

126 Roland Barthes: Kritik und Wahrheit. In: Ders.: Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 229

127 Roland Barthes: Der Tod des Autors. In: Ders.: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 63

und Assoziationen in Ihrer Lektüre ständig innehalten? Mit einem Wort, ist es Ihnen nicht passiert, daß Sie *aufblickend lesen*?¹²⁸ Der aufblickende Leser, der Leser Barthes, ist mitnichten ein interpretierender, ein kommentierender Kritiker oder Interpret, der einen von dem Autor vorherbestimmten Sinn nachspricht, sondern ein schreibender Leser, ein Leser, der seine persönliche Lektüre schreibt, aufschreibt¹²⁹: aus dem Lese-Text wird so ein Lese-Schreib-Text. Dabei aber, und auch dies ist überaus relevant für dieses Lesekonzept, ist eine solche schreibende Lektüre keineswegs in einer radikalen Weise subjektivistisch oder gar in einem absolutistischen Sinne willkürlich. "Ich habe keinen Leser konstruiert", reflektiert Barthes über seine *Sarrasine*-Lektüre, "sondern das Lesen. Ich meine, daß sich jede Lektüre von transindividuellen Formen herleitet: Die von der Buchstäblichkeit des Textes bewirkten Assoziationen (aber wo ist diese Buchstäblichkeit?) sind, ob man will oder nicht, nie anarchisch; sie werden immer bestimmten Codes, bestimmten Sprachen, bestimmten Listen von Stereotypen abgewonnen (werden ihnen entnommen und sind darin eingespannt). Die denkbar subjektivste Lektüre ist immer nur ein von bestimmten Regeln aus betriebenes Spiel. Woher kommen diese Regeln? Gewiß nicht vom Autor, der sie nur auf seine Weise anwendet [...]; diese weit vor ihm sichtbaren Regeln entstammen einer jahrtausendealten Erzähllogik, einer symbolischen Form, die uns noch vor unserer Geburt konstituiert, kurz, jenem immensen kulturellen Raum, für den unsere Person (als Autor, als Leser) bloß ein Durchgangsort ist. Den Text öffnen, das System seiner Lektüre aufstellen, heißt also nicht bloß fordern und zeigen, daß man frei interpretieren darf; das heißt vor allem, und weit radikaler, zur Erkenntnis führen, daß es keine objektive oder subjektive Wahrheit des Lesens gibt, sondern nur eine spielerische Wahrheit; allerdings darf das Spiel hier nicht als Zerstreung aufgefaßt werden, sondern als eine Arbeit, aus der sich jedoch jegliche Mühsal verflüchtigt hätte: Lesen heißt, den Appell der Zeichen des Textes und aller Sprachen, die sich durch ihn hindurchziehen und gleichsam die schillernde Tiefe der Sätze ergeben [...] arbeiten lassen."¹³⁰

Die andere Inspiration, und diese liest Ette nicht nur aus den energetischen Schriften Barthes heraus, sondern wendet sie reziprok an, besteht in der Einsicht, dass das Lesen keinen festen Ort, keinen Nullpunkt besitzt, sondern dass die Tätigkeit des Lesens eine Bewegung ist, eine Bewegung durch den lesbaren Text und aus dem Text hinaus (und wieder hinein). Eine Annäherung an Roland Barthes, schreibt Ette, vollzieht sich nicht durch eine Klassifikation, sondern durch ein Nachzeichnen und mehr noch durch "das Nachgehen eines Weges, also einer (diskursiven) Bewegung. Es handelt sich dabei um *einen* Weg, über dessen *Spuren* nach-gedacht werden soll."¹³¹ Diese Lesewege, diejenigen Barthes' und Ettes, sind keine linearen Bewegungen, sondern sie bilden auch Gegenbewegungen ab, sie erlauben sich auch Umwege, Lese(um)wege. "In Barthes' Schriften zeichnet sich sehr häufig ebenso eine Gegenbewegung ab, die ein 'Oszillieren' zwischen verschiedenen Bereichen ermöglicht. Um als Oszillation wahrnehmbar

128 Roland Barthes: Das Lesen schreiben. In: Ders.: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 29

129 Vgl. Barthes: Das Lesen schreiben 2006, S. 29- 32

130 Barthes: Das Lesen schreiben 2006, S. 31

131 Ette: Roland Barthes 1998, S. 28

zu bleiben, müssen die überwundenen Grenzziehungen im Bewußtsein des Lesens markiert werden."¹³²

Eine andere bedeutsame Inspiration erfährt diese literaturwissenschaftliche Studie durch die Kulturwissenschaftlerin Barbara Hahn, die in ihrem nicht zu überschätzenden Buch *Die Jüdin Pallas Athene* aufzeigt, wie ein sich in den Texten und kulturellen Diskursen bewegender Leser noch in den kleinsten, den unscheinbarsten Worten, wie man auch am "Rand des heute noch Lesbaren"¹³³ die Wegmarken, die Spuren, die "verwischten Spuren"¹³⁴ des jüdischen, des deutsch-jüdischen Dialogs entdecken kann. Das eigentlich Inspirierende an Hahns Werk über die Figur, das Konzept¹³⁵ der *Pallas Athene*, - die wohl wiederum nicht zufällig von dem Dichter, dem Flaneur Heinrich Heine in den kulturellen Raum, in den deutsch-jüdischen Dialog hineingesprochen wird (und eine Tradition bis Paul Celan bildet) -, über die jüdischen Frauen, die jüdischen, weiblichen Parias Rahel Varnhagen, Else Lasker-Schüler, Margaret Susman und Hannah Arendt¹³⁶, ist, dass man darin ein *entdeckendes Lesen* lernen kann. Und zwar nicht theoretisch als ein anderes Lesekonzept, sondern konkret als ein entdeckendes Lesen, das die verschütteten Spuren der deutsch-jüdischen Frage wieder sichtbar, wieder lesbar macht. Das Inspirierende an Hahns Lesekonzept ist also ein Lesbarmachen von verwischten, beinahe unlesbaren Spuren¹³⁷. Auch nicht unerwähnt bleiben darf eine andere Erkenntnis Barbara Hahns, in der sie den berühmten Salon, die Dachstube der Rahel Varnhagen in der Jägerstraße 54 in Berlin, als "Fiktion", als "Mythos" entlarvt, der offenbar bloß einem Wunsch, einem idyllischen Bild entspringt, "daß es wenigstens einmal ein gutes Zusammenleben von Deutschen und Juden gegeben haben muß"¹³⁸. Liegt also die Inspiration bei Barthes in einem befreienden Effekt, gleichsam auf einer makroskopischen Ebene, so liegt sie bei Hahn auf der entgegengesetzten, der mikroskopischen Ebene. Emanzipiert Barthes diese *Lektüre* von einem interpretierenden Lesen, so zeigt Hahn, wie ein entdeckendes Lesen funktioniert, wie ein Lesen von Spuren des deutsch-jüdischen Dialogs funktioniert; eines Dialogs, den es aber, und dies ist die ernüchternde Ironie, in der Geschichte nicht wirklich gegeben hat.

Zwar entsteht bereits Ottmar Ette Barthes' Denken "die *Verräumlichung* der Zeit"¹³⁹, aber seinen *spatial turn*, und damit eine weitere bedeutsame (kulturwissenschaftliche) Inspiration, erfährt die vorliegende *Lektüre* erst mit den historiografischen Studien von Karl Schlögel: *Im Raume lesen wir die Zeit*¹⁴⁰. Anders als andere wissenschaftliche

132 Ette: Roland Barthes 1998, S. 39

133 Barbara Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*. Berlin: Berlin 2002. S. 25

134 Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene* 2002, S. 31

135 Vgl. Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene* 2002, S. 14- 16

136 Vgl. Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene* 2002, S. 241- 287; vgl. auch Dies.: *Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher*. Berlin: Berlin 2005

137 Vgl. die spurenentdeckende Lesart von Walter Benjamins Erinnerungstext *Die Gesellschaft* Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene* 2002, S. 119- 122

138 Hahn: *Die Jüdin Pallas Athene* 2002, S. 80

139 Ette: Roland Barthes 1998, S. 42

140 Vgl. Schlögel: *Im Raume lesen* 2006

Untersuchungen zum Raum, zum *spatial turn*, wie sie u.a. Sigrid Weigel¹⁴¹ vorlegt, bescheidet sich der Historiker Schlögel, dessen Forschungs- bzw. Arbeitsraum die neue Historie Osteuropas ist, mit einer unspezifischen, und auch darum nicht unkritisierten, Bestimmung des *spatial turn*: "*Spatial turn*: daß heißt [...] lediglich: gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt – nicht mehr, aber auch nicht weniger."¹⁴² Dem Historiker Schlögel kommt es in seinen zahlreichen Studien, die mehr als ein propädeutisches Programm zu seinen historiografischen Arbeiten, zu seinen Städteporträts intendiert sind denn als Grundlegung einer Theorie bzw. eines kulturwissenschaftlichen Konzeptes, darauf an herauszufinden, was geschieht, wenn man geschichtliche Vorgänge immer auch räumlich und örtlich denkt und beschreibt¹⁴³, wenn man also versucht, geschichtliche Zusammenhänge topografisch und topologisch umzudenken. "Immer erwies sich der Ort", stellt Schlögel fest, "als der angemessene Schauplatz und Bezugsrahmen, um sich einer Epoche in ihrer ganzen Komplexität zu vergegenwärtigen. Der Ort selbst schien Komplexität zu verbürgen."¹⁴⁴ Für diese *Lektüre* aber muss die räumliche Umwendung, muss die topologische Umbesetzung vor allem bedeuten, dass sie die möglichen Antworten auf die sich unabweislich aufdrängenden jüdischen Fragen, die jüdische Frage deutscher Art, wie sie Uwe Johnson belastet und die jüdische Frage, wie sie Hannah Arendt beschäftigt, nicht einzig als eine historische, sondern auch, vor allem als eine räumliche, eine topografische Frage behandeln muss. Daher liegt in dieser *Lektüre* auf den Orten Berlin, Auschwitz und New York eine besondere Aufmerksamkeit, geht es vor allem um eine jüdische Nachbarschaft in New York. Das Inspirierende dieses anschaulichen Buches ist aber, und dadurch hebt es sich von den anderen, nicht minder lesenswerten theoretischen Untersuchungen ab, dass es Schlögel nicht nur um eine ungefähre Anknüpfung an Walter Benjamin geht, sondern, dass er sich in einer lebendigen Tradition mit dem Flaneur Benjamin sieht und versteht. "Ich würde", schreibt er in seinem grundlegenden Vortrag *Herodot in Moskau, Benjamin in Los Angeles*, "es machen wie Herodot und wie Benjamin. Den Schauplatz aufsuchen, den Tatort inspizieren, die Verhältnisse ausleuchten, die Spuren sichern, [...]. Alles fängt an mit der Ortsbeschreibung. Nur Ortsbeschreibungen sind genau."¹⁴⁵ Unkonventionellerweise stellt er Benjamin, den Flaneur, in eine Linie mit Herodot, Carl Ritter, Alexander von Humboldt und Friedrich Ratzel. "Walter Benjamin gehört in diesen Kontext, auch wenn das etwas ungewohnt ist. Aber die Amerikaner, die Benjamin gelesen haben, lesen ihn im Kontext von *urban studies*, also im Kontext von Ratzel und Lamprecht, von denen sie meistens (und leider) nichts wissen. Im Falle Benjamins geht es nicht nur oder nicht in erster Linie um das philosophische Erbe des *Passagen-Werkes* (und alles, was typologisch dazu gehört), sondern um seine historiographischen Verfahren, Methoden und Erträge, um

141 Vgl. Sigrid Weigel: Zum "topographical turn". Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften. In: KulturPoetik 2 (2002). S. 151- 165

142 Vgl. Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 68; vgl. dazu kritisch Doris Bachmann-Medick: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. S. 284- 290

143 Vgl. Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 9 f.

144 Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 10

145 Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 485

das, was er in einem grandiosen Satz so gesagt hat: 'Geschichte schreiben heißt, Jahreszahlen ihre Physiognomie geben.'¹⁴⁶ Das Inspirierende an Schlögels Wiederbelebung einer gewaltsam zerstörten Tradition, der *flânerie*, ist, dass er Benjamin aus der Monopolisierung der Textwissenschaften befreit, dass er seine Studien zu den *Pariser Passagen* aus einer philosophischen Engführung befreit und ihn wie Soja zu den Chorologen zählt, dass er Benjamins Kunst des Flanierens zu erneuern versucht. "Flanieren ist eine Form der Erkenntnis, ein spezifischer Bewegungs- und Erkenntnismodus"¹⁴⁷. Flanieren ist eine besonders anschauliche Form der Erkenntnis, die ganz andere Anstrengungen, vor allem gedankliche Operationen erfordert als das Lesen von Texten: "daß man hinausgeht, sich in Bewegung setzt und vom Hochsitz der Lektüre herabsteigt."¹⁴⁸ Wer die Wirklichkeit wie der Flaneur Benjamin zu sehen, zu beobachten beabsichtigt, der muss also in dessen Fußstapfen treten und sich darin üben, den eigenen Augen zu trauen. (Es versteht sich von selbst, dass diese Lektüre tatsächlich länger aufblickt und durch die realen Straßen von New York spaziert, flanier und sich mit eigenen Augen umschaute, wie man in New York lebt.)

Eine letzte nennenswerte Inspiration erfährt die vorliegende *Lektüre* durch die neue Literaturtheorie des *New Historicism*, durch den Kulturpoetiker Stephen Greenblatt, die versucht, anthropologische Konzepte wie die *dichte Beschreibung* Clifford Geertz', dekonstruktivistische Ansätze von Jacques Derrida und die historische Diskursanalyse von Michel Foucault synkretistisch zu einer Literaturtheorie bzw. zu einer kulturpoetischen Arbeit an der Literatur zu verbinden¹⁴⁹. Denn die Poetik der Kultur, und dies ist das Inspirierende an diesem kulturwissenschaftlichen Konzept, welches sich zudem zu einer Art literaturwissenschaftlichen Methode engführen lässt, welches sich, im Gegensatz zur historischen Diskursanalyse im Sinne Foucaults, zu einer Arbeit an einem fiktionalen Erzähltext engführen lässt, führt ein Lesekonzept vor, das die in dieser Lektüre zweifache, gleichsam gegenläufige Lesebewegung zu plausibilisieren versteht. Einerseits liest das kulturpoetische Konzept literarische Text textnah, betreibt es eine "Praxis des 'close reading'¹⁵⁰ und andererseits liest der Neue Historist textentfernend, indem er die historischen und kulturellen Diskurse kontextuell, interdiskursiv mitliest, hinzuliest. Eine bedeutende theoretische Voraussetzung des kulturpoetischen Lesekonzeptes bleibt jedoch das "Vertextungsproblem"¹⁵¹, ist die Textualität der Geschichte, der Kultur, die Vertextlichung der Wirklichkeit zu einem absoluten *texte*

146 Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 502; vgl. auch Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 595

147 Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 502 f.

148 Schlögel: Im Raume lesen 2006, S. 503

149 Baßler: Einleitung ²2001, S. 7- 28; vgl. Ders.: New Historicism 2003 "Zunächst ist also zu fragen: Wer braucht überhaupt den New Historicism? Antwort: Es brauchen ihn Historiker aller Fächer, die Foucault und Derrida gelesen haben, oder präziser: Es brauchen ihn, wer die theoretischen Prämissen des Poststrukturalismus teilt und nach wie vor mit historischem Interesse in einer kultur- oder textwissenschaftlichen Disziplin arbeiten will." (S. 7) Diese Frage, diese Antwort impliziert aber auch noch etwas anderes: Im Grunde ist der New Historicism keine wirkliche Theorie, insofern man an Theorie bestimmte wissenschaftliche Maßstäbe anlegt, sondern er ist eine spezifische Arbeits- bzw. Leseweise von Literatur.

150 Baßler: Einleitung ²2001, S. 8

151 Baßler: Einleitung ²2001, S. 11

général. Wobei es Stephen Greenblatt nicht allein auf die Lesbarkeit von Geschichte, sondern auch auf die Metapher des *Gewebes* ankommt. "Praktisch heißt das für den Literaturwissenschaftler, daß er die Berücksichtigung des historisch-kulturellen Umfeldes nicht länger als die Antwort begreifen darf, sondern als die Frage begreifen muß. Der bisher fraglos *gegebene* historische Hintergrund (eines Textes, einer Epoche) wird, so Anton Kaes, 'notwendigerweise selbst zum Interpretandum, er kann darum keine privilegierte Autorität haben, die außerhalb des Textes zu lokalisieren wäre: Der background eines Textes ist selbst ein Komplex von Texten.'¹⁵² Das Verwebende, um in der vorgestellten Metaphorik zu bleiben, sehen die Kulturpoetiker aber in den vorzeigbaren *Diskursen*, in den positiven Diskursen¹⁵³. "Die Diskurse sind nun das Verbindende"¹⁵⁴ im absoluten, im lesbaren Text, zwischen den literarischen Texten und den kulturellen Texten; sie, die Diskurse bilden die Fäden des Textgewebes. Die Aufgabe, die Arbeit einer kulturpoetischen Diskurs-Analyse, die nicht mit einer Foucaultschen Diskursanalyse verwechselt werden darf, ist dementsprechend, die Repräsentationsformen eines bestimmten Diskurses, wie etwa des deutsch-jüdischen Dialogs, zu beschreiben, die spezifischen (kulturellen) Funktionen zu benennen, die er in einer Kultur, in einer Epoche, die er für eine sich unabweislich aufdrängende Frage, wie die jüdische Frage innehat. Der einzelne Text, auch der einzelne fiktionale Erzähltext, der gleichsam ein dichtes Gewebe aus diskursiven Fäden bildet, die in ihn hinein- und hinausführen und die ihn konstituieren, stellt stets auch eine besondere Repräsentation dieses Diskurses dar, er formt sie mit und um als eine "Diskursverarbeitungsmaschine"¹⁵⁵, als eine Diskurswebmaschine. Der Diskursbegriff des *New Historicism*, insofern kommt er dem in dieser *Lektüre* gebrauchten Verständnis des Diskurses sehr nahe, und auch darin liegt eine bedeutende Inspiration, ermöglicht also eine Beschreibung von Intertextualität, von Interdiskursivität als spezifische Eigenart sowohl von fiktionalen Texten als auch von kulturellen Texten, einer Kultur, die poetisch, textuell

152 Baßler: Einleitung ²2001, S. 12; vgl. auch Anton Kaes: *New Historicism.: Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne*. In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. 2. aktualisierte Aufl. Tübingen, Basel: Francke 2001. S. 251- 263 "Damit", so Baßler und auch dies ist eine stillschweigend übernommene Inspiration, "wächst die Zuständigkeit des Literaturwissenschaftlers, aber auch die Anforderung an ihn. Die traditionellen Fächergrenzen werden durchlässig. [...]. Eines der konkreten Projekte des New Historicism ist denn auch die umfassende Verbreitung der Materialbasis, der Erwerb von 'local knowledge' im Umfeld der großen Texte, im sogenannten 'Schleim der Geschichte'. So gilt, was eben für die Geschichte generell gesagt wurde, für jede konkrete historische Situation: es läßt sich positivistisch eine unüberschaubare Menge Material bereitstellen, die Anzahl der herstellbaren Bezüge ist virtuell unendlich, Vollständigkeit anzustreben wäre absurd, es muß ausgewählt werden. Die Prinzipien der Auswahl und Anordnung sind aber 'von der Sache her' (wie man früher sagte) nicht zwingend vorgegeben. Sie waren immer schon Gegenstand historisch kontingenter wissenschaftlicher oder ideologischer Moden, [...] – es führt kein Weg aus der Kontingenz." (S. 12 f.). Auch darum ist, muss diese Lektüre eine Totenmaske ihrer eigenen Konzeption sein, schlicht weil sie der Kontingenz nicht zu entgehen im Stande ist.

153 Vgl. Foucault: *Archäologie des Wissens* 1981, S. 182

154 Baßler: Einleitung ²2001, S. 14

155 Baßler: Einleitung ²2001, S. 14; vgl. dagegen Foucault: *Die Ordnung der Dinge* ¹⁴1997 Die Literatur ist also in der Kultur- bzw. Literaturtheorie des New Historicism etwas anderes als ein "Gegendiskurs".

verfasst ist. Praktisch bedeutet dies wiederum, dass der beschreibende Kulturpoetiker sich vornimmt, ein Mikroskop auf das aus Diskursfäden gesponnene dichte Gewebe der Kultur zu richten und einzelne, aufgelesene Fäden daraus zu verfolgen, einzelnen fadenartigen Spuren nachzugehen. Literarische Texte sind dabei nichts weiter als ein Teil dieser kulturellen Textur, ein Gewebe von Zitaten, die den unzähligen Bereichen der Kultur entnommen sind. Diskursfäden laufen in den Text hinein und aus dem Text hinaus und sind innerhalb und außerhalb des fiktionalen Textes vielfältig mit den epochalen Fragen wie etwa der jüdischen Frage deutscher Art verwoben¹⁵⁶. Der an diesen Verwebungen, an den getätigten Tauschhandlungen (*negotiations*) interessierte Leser, Spurenleser, so Baßler weiter, befindet sich immer an den Grenzen, den Fransen des Textes: "Genau hier setzt Stephen Greenblatt, der Begründer des New Historicism [...] an. Er verspricht, den literarischen Text wieder mit einem Teil der 'sozialen Energie' aufzuladen, mit der er zu seiner Zeit reichlich ausgestattet war. Dazu verfolgt er einzelne Diskursfäden aus dem Text und in andere kulturelle Zonen, in andere Medien hinein."¹⁵⁷

Das hermeneutische Grundmodell eines Dialogs, auch darin zeigt sich das Inspirierende dieser Literaturtheorie, ist also umbesetzt in ein Konzept, ein interdiskursives Lesekonzept, welches dem Leser nicht mehr eine abgeschlossene Aussage gegenüberstellt. Der Leser ist vielmehr aktiver Teil der kulturellen Vernetzung, des kulturellen Textes. Auch ihn sollte die jüdische Fragen noch betreffen, betroffen machen. Und genau auf diese Art Wiederaufladung der *Jahrestage* mit sozialen Energien muss es dieser *Lektüre* ankommen, appellativ ankommen, so dass sie zuletzt eine Totenmaske ihrer eigenen Konzeption, ihrer eigenen Lesekonzeption ist. Wenn es also eine Intention dieser *Lektüre* gibt, dann die der philologischen Befreundung, dann die, dass die Leser an den Wegmarkierungen weiterlesen, an denen diese Lektüre aufblickt und anschließend der Blick wieder zum Text zurückfindet.

1.3. Ein weitergehender Beitrag

Als Flaneur nicht vorstellbar

Zuletzt versteht sich diese vorliegende Untersuchung über die *Jüdischen Nachbarschaften in New York* als ein weitergehender Beitrag, ein entdeckender Beitrag zur Johnson-Forschung¹⁵⁸. Zuletzt versteht sich auch diese *eine Lektüre*, dieser flanierende, aufgeschriebene Leseweg der *Jahrestage*, insofern als einen weitergehenden Bei-

156 Vgl. Baßler: Einleitung²2001, S. 15 f.

157 Baßler: Einleitung²2001, S. 16

158 Vgl. Christian Schmitt: "Denn das war eine besondere Tagung!" 'So noch nicht gezeigt', Uwe Johnson zum Gedenken. Eine Tagung vom 15. bis zum 17. September 2004 in London. In: Ulrich Fries, Robert Gillett, Holger Helbig, Astrid Köhler, Irmgard Müller (Hg.): So noch nicht gezeigt. Uwe Johnson zum Gedenken. London 2004. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2006. S. 11- 19; Greg Bond: Veraltet? Die Beschäftigung mit Uwe Johnson heute. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Uwe Johnson. Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur. Heft 65/ 66. 2. Aufl. (Neufassung) München 2001. S. 3- 19; vgl. auch Ulrich Fries: Zum gegenwärtigen Stand der Beschäftigung mit Uwe Johnson. In: Johnson- Jahrbuch 1 (1994). S. 222- 259

trag, als er auf bereits vorausgegangenen Lesewegen weitergeht und, um die eingeführte Metaphorik überzustrapazieren, noch einmal hinter die Fassaden der auf dem Weg errichteten Monumente schaut. Damit versteht sich die vorliegende Studie auch als eine kritische Auseinandersetzung mit der vorhandenen Johnson-Forschung, d.h. mit den für dieses Thema der *lesbaren Spuren der "jüdischen Frage deutscher Art"* relevanten Erkenntnissen und Einsichten¹⁵⁹. Zuletzt aber versteht sich diese *Lektüre*, die an die bestehende, lebendige Johnson-Forschung anknüpft, als ein entdeckender Beitrag insofern, als sie neben den vorhandenen Markierungen andere Lese(um)wege beschreitet und zumindest teilweise die Selbstverständlichkeiten gegen die eingewohnte Richtung liest: gegen den Strich. Zuletzt also ist dieser Beitrag, dieses entdeckende, detektivische Lesen der *Jahrestage*¹⁶⁰ bedeutsam, da er einige Aspekte zeigt, die die Johnson-Forschung, nicht, noch nicht aus den *Jahrestagen* herausliest: das Konzept des Flanierens und den interdiskursiven Zusammenhang zwischen dem Flanierkonzept und einer möglichen, einer noch möglichen Beantwortung der "jüdischen Frage deutscher Art" nach der Shoah, nach dem, was nie hätte geschehen dürfen: dem Stolperstein, dem *skandalon*¹⁶¹.

Tatsächlich wird der Schriftsteller Uwe Johnson in den Forschungsbeiträgen nur sehr wenige Male mit einem *flâneur*, einem Spazierkünstler verglichen und in keinem einzigen dieser Vergleiche wird die Konzeptualität des Flanierens wahrgenommen oder eingesehen¹⁶². Greg Bond, ein an sich akribischer, genauer Leser der *Jahrestage*¹⁶³, schreibt: "Der Gestus der bemühten Genauigkeit, der Johnsons Texten anzumerken ist, weist auf einen Autor, der genau wissen wollte, an welchem Ort er sich zu welcher Zeit aufhielt. Trotz der bekannten Affinitäten zu Walter Benjamin stellt man sich einen solchen Autor eben nicht als Flaneur vor, der sich absichts- und genußvoll verläuft, um auf diesem Weg auf die Lösung der Welträtsel zu stoßen."¹⁶⁴ In dieser Beurteilung aber irrt bzw. verliert sich der Literaturwissenschaftler Bond, verliert er sich in einer zweifachen Hinsicht. Denn eine Affinität, eine bedeutsame Verwandtschaft zwischen

159 Das beinahe selbstverständliche Auswahlkriterium der thematischen Relevanz bedeutet jedoch negativ ausgedrückt, dass einige wichtige Aspekte der Johnson-Forschung, wie die genealogische Beschreibung der Werkentwicklung, in dieser Arbeit kaum eine Berücksichtigung finden können, was weniger über die Wichtigkeit oder die Qualität der Ergebnisse als vielmehr über die angemessene Relevanz aussagt.

Überhaupt hat die Forschung zu den Romanen Johnsons mittlerweile eine Komplexität erreicht, die nur noch von den wenigen "Spezialisten" überschaut werden kann und überschaut werden sollte.

160 Vgl. BJU, 18

161 Vgl. noch einmal Arendt: *Über das Böse* 2007, S. 97 f.

162 Vgl. Greg Bond: "Weil es ein Haus ist, das fährt." Rauminzenierung in Uwe Johnsons Werk. In: Johnson- Jahrbuch 3 (1996), S. 82; vgl. Eberhard Fahlke: "Wenn die eigene Gegend ins Unsichtbare und Lesbare verwandelt wird." Zu den Texten im Anhang. In: Hannah Arendt, Uwe Johnson: *Der Briefwechsel 1967- 1975*. Hg. Eberhard Fahlke, Thomas Wild. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. S. 173; vgl. Axel Dunker: *Gedächtnis-Strukturen. Zur Poetik der Memoria* in Uwe Johnsons Roman *Jahrestage*. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl. In: Johnson-Jahrbuch 13 (2006). S.160

163 Vgl. Greg Bond: *German History and German Identity*. Uwe Johnsons *Jahrestage*. Amsterdam: Rododi 1993

164 Bond: *Weil es ein Haus ist* 1996, S. 82

Walter Benjamin, dem jüdischen Intellektuellen, dem *flâneur* der Pariser Passagen und Uwe Johnson, der New York als seine Heimat apostrophiert, der New York als einen noch möglichen Begegnungsort einer deutsch-jüdischen Nachbarschaft inszeniert, besteht auch in dem Konzept des Flanierens. Dabei ist Bond bei einem intertextuellen Lese(um)weg zu Paul Austers *Die New York-Trilogie*, dessen erster Roman *Stadt aus Glas* 1985 erscheint, bereits auf der richtigen Spur. Bond setzt gleichsam eine entscheidende Wegmarkierung zu dem herauslesbaren Konzept des Flanierens. "Auf der zweiten Seite des ersten Romans seiner *New York Trilogy* beschreibt Paul Auster die täglichen Spaziergänge seines Helden Daniel Quinn. 'New York was an inexhaustible place, a labyrinth of endless steps, and no matter how far he walked, no matter how well he came to know its neighborhoods and streets, it always left him with the feeling of being lost.'¹⁶⁵ Der in der Stadt New York verlorene Protagonist Quinn aber beobachtet einen geheimnisvollen "Lumpensammler", den New Yorker Spaziergänger Peter Stillmann, dessen Name, liest man ihn onomastisch¹⁶⁶, eine jüdische Spur lesbar machen könnte.

"Am nächsten Morgen und an vielen folgenden Morgen bezog Quinn seinen Posten auf einer Bank in der Mitte der Verkehrsinsel Broadway/ 99th Street. [...]. Stillmann kam gewöhnlich um acht Uhr, immer in seinem langen braunen Mantel und mit einer altmodischen Reisetasche. Tagelang änderte sich nichts an dieser Routine. Der alte Mann wanderte durch die Straßen des Viertels, er kam nur langsam voran, hielt manchmal kaum merklich inne, ging weiter, machte wieder eine Pause, so als müßte jeder Schritt gewogen und gemessen werden, bevor er seinen Platz in der Gesamtheit der Schritte einnehmen konnte. Quinn fiel es schwer, sich so zu bewegen. Er war es gewohnt, rasch auszuschreiten, und dieses ständige Gehen, Stehenbleiben und Schlurfen begann ihn zu quälen, so als wäre der Rhythmus seines Körpers gestört. [...].

Was Stillmann auf diesen Gängen tat, blieb für Quinn ein Geheimnis. Er konnte natürlich mit eigenen Augen sehen, was geschah, und er zeichnete auch alles pflichtbewußt in seinem Notizbuch auf. Aber die Bedeutung von allem entging ihm. [...]. Während er ging, blickte Stillmann nicht auf. Seine Augen waren ununterbrochen auf das Pflaster geheftet, so als suchte er etwas. Tatsächlich bückte er sich auch dann und wann, hob etwas vom Boden auf, prüfte es genau, drehte es in der Hand hin und her. Quinn mußte an einen Archäologen denken, der an einer prähistorischen Ruinenstätte eine Scherbe untersucht. [...]. Soweit Quinn es beurteilen konnte, waren die Gegenstände, die Stillmann sammelte, wertlos. Sie schienen nichts weiter zu sein als zerbrochene, weggeworfene Dinge, zufällig herumliegender Abfall. Im Laufe der Tage, die auf diese Weise vergingen, notierte Quinn das Gestell eines Regenschirms ohne Bespannung, den abgetrennten Kopf einer Gummipuppe, einen schwarzen Handschuh, den Sockel einer zerbrochenen Glühbirne, mehrere Stücke von bedrucktem Material (durchnäßte Illustrierte, zerfetzte Zeitungen), ein zerrissenes Foto, unbekannte Maschinenteile und allerlei anderes Treibgut, das Quinn nicht zu identifizieren vermochte. [...]. Die Tatsache, daß Still-

165 Bond: Weil es ein Haus ist 1996, S. 80

166 Vgl. Dietz Bering: Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812- 1933. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

mann diese Lumpensammlerei ernst nahm, erstaunte Quinn, aber er konnte nicht mehr tun als beobachten [...]."¹⁶⁷

Walter Benjamins Blick aber auf den (sozialen) Typ des Lumpensammlers, des *chiffonnier*, und derartig lässt sich auch die interpretierte Spur der von Bond herausgelesenen Intertextualität zwischen den *Jahrestagen* und der *Stadt aus Glas* weiterverfolgen, ist geprägt durch Charles Baudelaire, den Pariser *flâneur* und Poeten¹⁶⁸. "Lumpensammler", schreibt Benjamin in seiner Abhandlung *Charles Baudelaire*, "traten in größerer Zahl in den Städten auf, seitdem ..." ¹⁶⁹ Und Baudelaire sieht in diesem kulturellen, sozialen Typus des Lumpensammlers einen, der beauftragt ist, der sich beauftragt weiß, den Müll eines Tages in einer Großstadt einzusammeln, der alles das sammelt und ordnet, was die Stadt zurückweist, was sie verliert, verschmäht, zerstört. Der Sammler weggeworfener, unbrauchbarer Dinge, verwaltet die Archive des städtischen Lebens, die Rumpelkammern des Abfalls; er, der tagtäglich mit offenen Augen durch die heimatliche Stadt spaziert, sortiert und wählt aus, er sammelt, er *liest* die Stadt *auf*¹⁷⁰. Baudelaire, der Pariser Flaneur, ordnet also den *chiffonnier* zum sozialen Typus des Sammlers und stellt, so Aleida Assmann, für das kulturelle Gedächtnis eine nachdenkswerte Analogie von Müll, Dingen und Archiv her; er ist der "Träger eines Gegengedächtnisses"¹⁷¹. Zugleich, und darin zeigt sich neben dem Sammeln, dem Auflesen ein weiterer bedeutsamer Aspekt des Flanierens, erkennt sich der Poet Baudelaire im Typ des Lumpensammlers wieder, zeigt sich, so Benjamin, eine "Verwandtschaft mit dem Dichter"¹⁷². Der *chiffonnier*, der Lumpensammler kann aber nicht zur Bohème gezählt werden. Aber von den Flaneuren, von den Literaten bis zu den Revolutionären kann jeder, der zur Bohème gehört, im Lumpensammler, in der Figur des Sammlers von unbrauchbaren, unnützen Dingen ein Stück von sich selbst wiederfinden. "Der Lumpensammler", urteilt Benjamin, "ist in seinem Traum nicht allein."¹⁷³

Eberhard Fahlke wiederum, ohne direkten Bezug auf Bond, verfolgt diesen Gedanken weiter und bezeichnet Uwe Johnson als einen "flanierenden Sammler": "Mit dem Augenmerk eines flanierenden Sammlers und mit dem soziologischen Blick"¹⁷⁴ beschrei-

167 Paul Auster: New York-Trilogie. Stadt aus Glas. Schlagschatten. Hinter verschlossenen Türen. 25. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006. S. 74 ff.; vgl. auch Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C.H. Beck 1999. S. 384- 390

168 Vgl. Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 441 f; vgl. Ders.: Gesammelte Schriften I,2 1991, S. 520 f.

169 Benjamin: Gesammelte Schriften I,2 1991, S. 521

170 Vgl. Charles Baudelaire paraphrasiert nach Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 441

171 Assmann: Erinnerungsräume 1999, S. 385 "Baudelaires chiffonnier kehrt mit ähnlichen Zügen", so Assmann, " im zeitgenössischen amerikanischen Roman wieder. Doch dort ist er nicht mehr in erster Linie eine Figur des sozialen Elends, sondern Träger eines kulturellen Gegengedächtnisses." (S. 385)

172 Benjamin: Gesammelte Schriften V,1 1991, S. 442 "Baudelaire erkennt sich, wie aus dieser Prosaschilderung von 1851 des Lumpensammlers zu ersehen ist, in ihm wieder. Das Gedicht führt eine weitere unmittelbar als solche benannte Verwandtschaft mit dem Dichter auf." (S. 441 f.)

173 Benjamin: Gesammelte Schriften I,2 1991, S. 522

174 Fahlke: Wenn die eigene Gegend 2004, S. 173