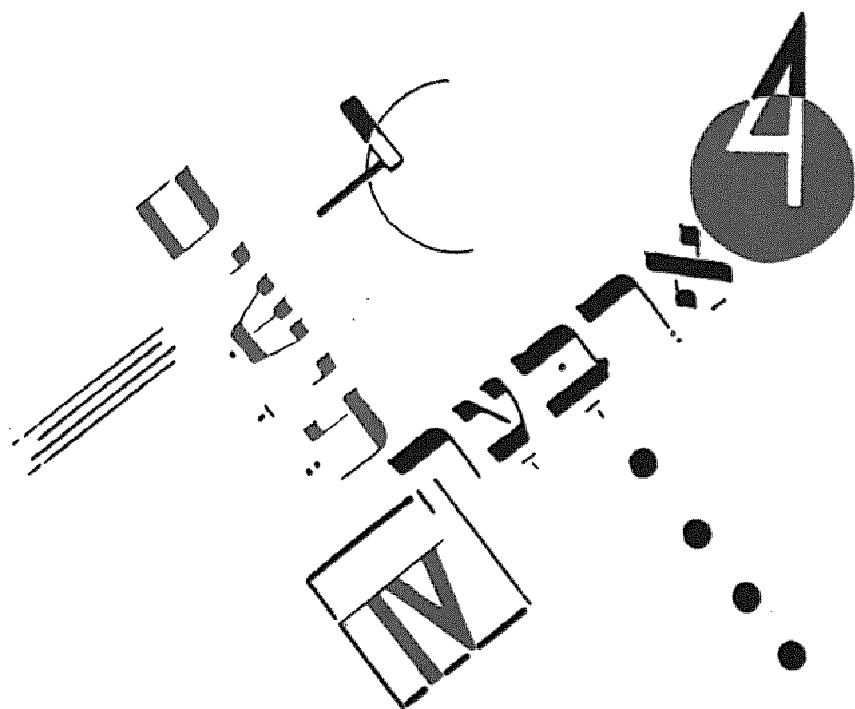


trans-lation – trans-nation – trans-formation

Ernst/Hahn/
Hoffmann/Salzer (Hrsg.)

StudienVerlag

Schriften des
Centrums für
Jüdische Studien
Band 21




Petra Ernst/Hans-Joachim Hahn/Daniel Hoffmann/
Dorothea M. Salzer (Hrsg.)

trans-lation – trans-nation – trans-formation

Übersetzen und jüdische Kulturen

StudienVerlag

B.M.W.F^a
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

 **Das Land
Steiermark**

→ Wissenschaft und
Forschung

**WIEN
KULTUR**

**UNI
GRAZ**

Gedruckt mit Unterstützung durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien, die Universität Graz, das Land Steiermark, Abt. 3, Wissenschaft und Forschung sowie die Kulturabteilung der Stadt Wien (MA 7) – Wissenschaft und Forschung.

© 2012 by Studienverlag Ges.m.b.H., Erlenstraße 10, A-6020 Innsbruck
E-Mail: order@studienverlag.at
Internet: www.studienverlag.at

Buchgestaltung nach Entwürfen von Kurt Höretzeder
Satz und Umschlag: Studienverlag/Georg Toll, www.tollmedia.at
Umschlagabbildung: El Lissitzky, Umschlag für: Ben Zion Raskin. 4 Teyashim. (Die vier Ziegenböcke), Tabut, Warschau 1922 (aus: El Lissitzky, 1890–1941. Retrospektive. Sprengel-Museum Hannover, 24. Januar–10. April 1988. Frankfurt am Main: Propyläen 1988, S. 129).

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7065-5110-6

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

<i>Petra Ernst/Hans-Joachim Hahn/Daniel Hoffmann/Dorothea M. Salzer</i> Vorwort	7
<i>Petra Ernst (Graz)</i> Übersetzen und jüdische Kulturen – eine Annäherung	13
<i>Rafael Arnold (Rostock)</i> Der Übersetzer als Didaktiker und Prophet. Zu Moses Mendelssohns Bibelübertragungen	39
<i>Dorothea M. Salzer (Potsdam)</i> Zweisprachige jüdische Kinderbibeln oder: Wie die Maskilim die Hebräische Bibel für jüdische Kinder übersetzten	65
<i>Hans-Joachim Hahn (Zürich/Berlin)</i> Das „Kommen ‚jenes Tags‘“ als „Sinn alles Übersetzens“ – Franz Rosenzweigs messianische Übersetzungstheorie im Kontext von Sprachdebatten in der Zwischenkriegszeit	105
<i>Daniel Hoffmann (Düsseldorf)</i> Paläosemitische Dichtungen? Rudolf Borchardts und Martin Bubers biblische Poesie	119
<i>Susanne Plietzsch (Salzburg)</i> Gottes Namen neu erfinden? Die Gottesbezeichnungen in der <i>Bibel in gerechter Sprache</i> und ihre Verortung im jüdisch-christlichen Kontext	141
<i>Shlomo Berger (Amsterdam)</i> Translation, Interpretation and Transformation: Yiddish between Languages and Cultures	155
<i>Jeffrey A. Grossman (Virginia)</i> Translation and Jewish Self-Fashioning in Germany and North America	167
<i>Eleonore Lappin-Eppel (Wien/Graz)</i> Zwischen Ironie und Weihe. Die Rezeption Shmuel Josef Agnons durch die deutschen Zionisten	181

<i>Nurit Pagi (Haifa)</i> Altneuland – Altneue Sprache – Altneue Idee. Four translations to Hebrew of Herzl's novel <i>Altneuland</i> as a reflection of language development and political change	193
<i>Leslie Morris (Minnesota)</i> The Translated J/je/jew/juif/Jude	209
<i>Anja Tippner (Hamburg)</i> Konversion(en): Translation und Identität in Ljudmila Ulickajas Roman <i>Daniel' Štajn – perevodčik // Daniel Stein – Übersetzer</i>	219
<i>Mona Körte (Berlin)</i> Sprache ohne Gedächtnis. Zweisprachigkeit als Bedingung der Möglichkeit des Schreibens über Vertreibung und Exil bei Georges-Arthur Goldschmidt	237
<i>Martin A. Hainz (Wien/Berlin)</i> Zur Fortpflanzung des <i>Mondscafes</i> . Christian Morgenstern und Rose Ausländer	249
Autorinnen und Autoren	263

Anja Tippner (Hamburg)

Konversion(en): Translation und Identität in Ljudmila Ulickajas Roman *Daniel' Štajn – perevodčik* // Daniel Stein – Übersetzer

Ljudmila Ulickajas Romane und Erzählungen aus den 1990er und 2000er Jahren bieten ein Spektrum russischjüdischer Protagonisten, deren Identität sich als Ergebnis komplexer und komplizierter Arrangements und Übersetzungen vor dem Hintergrund der späten Sowjetunion und des post-sowjetischen Russland erweist. Ein wiederkehrendes Thema in ihren Texten ist die Frage nach den Möglichkeiten einer jüdischen Identität unter den Bedingungen des real existierenden Sozialismus in der Sowjetunion. Wie konnten sich jüdisches Bewusstsein und jüdisches Leben im Angesicht eines nicht immer nur latenten Antisemitismus formieren und artikulieren? Wie ließen sich jüdischer wie christlicher Glauben in einem erklärtermaßen atheistischen Staat leben? Und mehr noch, wie sieht ein erfülltes, tätiges Leben aus? Ein Zugang, den Ulickaja in ihren Texten vorführt, eröffnet sich über gelebte jüdische oder christliche Werte und ein soziales Engagement, ohne dass sich dies immer mit einer klaren konfessionellen oder politischen Aussage verbinden müsste. Im Gegenteil: Zu viel religiöser oder politischer Eifer beziehungsweise ein Festhalten am Dogma führen in ihren Texten meist nicht zum Ziel. Die Basis eines ethisch motivierten Lebens nach religiösen Gesetzen ist dabei keineswegs durch enge Definitionen religiöser Zugehörigkeit oder Identität definiert: In ihrem Roman *Даниель Штайн – переводчик* (Daniel Stein – Übersetzer)¹ wird diese Kernaussage sogar explizit formuliert: „Еврейство вне всякого сомнения шире чем иудаизм.“² Andere Romanfiguren Ulickajas, wie etwa die Gestalt der Medea im Roman *Медea и ee дети* (Medea und ihre Kinder), Alik aus dem Roman *Веселые похороны* (Ein fröhliches Begräbnis) oder Sonečka aus der gleichnamigen Erzählung, leben diese Vorstellung eines religiös motivierten Lebens ohne dogmatische Bindung in transponierter Form für das Judentum, Christentum oder den Islam. Immer jedoch gilt, dass die positiven Protagonisten Ulickajas eingebunden sind in ein Netz vielfältiger religiöser, familialer und freundschaftlicher

Bindungen, die sie als soziale Wesen zeigen und durch die sie gehalten und gestützt, aber auch in ihren Überzeugungen geprüft werden.

Ulickajas Texte sind unter anderem auch eine Variation auf das Thema, wann und unter welchen Umständen sich Personen in einem russisch-jüdischen Kontext dafür entscheiden, Juden zu sein und wann nicht, und darüber, wie sie diese Entscheidungen leben. Besonders prägnant hat sie dieses Motiv in ihrem jüngsten Roman *Daniel' Štajn* gestaltet. Hier erzählt sie in kaum transponierter Form die Geschichte des polnischen Juden Oswald Rufeisen³ und seiner biographischen Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum, die auch geprägt ist durch die Wechselfälle seines Lebens. Rufeisen lebte während des Kriegs zunächst unter falscher Identität im Dienst der deutschen Schutzpolizei als Hilfwilliger und Übersetzer in Weißrussland. Nach seiner Enttarnung versteckte er sich mehrere Monate in einem kleinen Nonnenkloster und hatte während dieser Zeit ein Erweckungserlebnis, aufgrund dessen er sich taufen ließ. Das Kriegsende erlebte er als Mitglied einer Partisaneneinheit in den Wäldern um das weißrussische Mir. Nach dem Krieg lebte Rufeisen in Polen als Priester bis er in den 1950er Jahren nach Israel auswanderte. Hier betreute er eine kleine Gemeinde von nicht-jüdischen Migranten in Israel und setzte sich für jüdische Christen in Israel ein. Eine weitere Bekanntheit erlangte er vor allem auch durch seine Klage beim Obersten Gerichtshof Israels, als ihm aufgrund seiner Konversion die automatische Einbürgerung verweigert wurde. Rufeisen fühlte sich dem Judentum trotz seiner Konversion noch stark zugehörig und setzte sich in Israel vor allem für sogenannte Judenchristen ein. Seine Idee einer jüdisch-christlichen Symbiose, die sich nicht zuletzt in hebräischsprachigen Gottesdiensten manifestiert, brachte ihn in seinen letzten Lebensjahren auch in Konflikt mit der katholischen Kirche. Ulickajas Protagonist Daniel' Štajn durchläuft die gleichen Lebensstationen wie der historische Oswald Rufeisen und trägt nach der Taufe den gleichen Vornamen wie Rufeisen. Sie bezieht sich mit ihrer Hauptfigur jedoch nicht nur auf Rufeisen: Als weiteres Vorbild für einen christlichen Theologen, der die gemeinsamen Wurzeln von Christentum und Judentum betont und auch biographisch durch beide Religionen geprägt ist, kann der russisch-orthodoxe Priester Aleksandr Men (1935–1990) gelten, mit dem Ulickaja in den 1960er Jahren Bekanntschaft schloss.⁴ Ulickajas Roman lässt sich als eine „Biofiktion“⁵ lesen, die das Material der Biographie Rufeisens fikionalisiert, es in Teilen verfremdet und mit anderen Konversionserzählungen kombiniert.⁶ *Daniel' Štajn – perevodčik* ist damit mehr als ein Roman über Oswald Rufeisen und sein ungewöhnliches Leben, es ist auch eine Auseinandersetzung mit jüdischen Biographien im Lichte von Parametern wie Religion, Totalitarismus und Migration. Ulickaja reflektiert in ihrem Text, auf welche Weise sich biographische Entwürfe, die in

einem nationalen, religiösen und totalitären Kontext entstanden sind, in einen anderen übersetzen lassen und ob sich ein unveränderlicher Identitätskern definieren lässt.

Die zentrale Biographie Daniel' Štajns wird keineswegs chronologisch dargestellt, sondern unterbrochen von einer Vielzahl von Einschüben anderer Lebenserzählungen, die Parallelen zum einen oder anderen Aspekt der hybriden Identität Rufeisens aufweisen. Ulickaja rahmt die Biographie ihrer Hauptfigur gleich durch mehrere von nachgeordneten Biographien russischer und polnischer Juden, eines arabischen Christen und einer deutschen Christin, die als Pastoralassistentin Štajns wirkt. Sie greift für die Gestaltung dieser Lebensgeschichten auf die Erfahrungen russisch-jüdischer Christen zurück, die in den 1970er Jahren nach Israel emigrierten und das Land aufgrund der Schwierigkeiten, beide Kulturen, die jüdische und die christliche, zu leben, zum Teil wieder verließen. Die Biographien, die der Roman vorführt, sind partiell „erfunden“ oder „halberfunden“, zum Teil historisch dokumentiert.⁷ In einem der metafiktionalen Briefkommentare schreibt sie, der Text sei kein Roman, sondern eine Collage, für die sie Ausschnitte aus ihrem „eigenen Leben“ und „dem Leben anderer Menschen“⁸ verwendet habe. Alle Biographien, ob fiktiv oder real, sind wie die Geschichte Rufeisens geprägt von vielfältigen Übersetzungen kultureller und sprachlicher Art, von Konversionen vom Judentum zum Christentum, der Bekehrung vom Atheisten zum gläubigen Juden oder vom Christentum zum Judentum. Sie entwirft Daniel' Štajn einerseits als durchaus singulären Fall eines jüdischen Christen und Shoah-Überlebenden, der durch seine charismatische Persönlichkeit etwas Besonderes ist und andererseits als ein repräsentatives Beispiel für eine spezifisch ostmitteleuropäische Biographie, die sich den politischen und historischen Wechselfällen verdankt und deren Kennzeichen eine permanente Überschreitung von nationalen, sprachlichen und religiösen Grenzen ist. In der Summe entsteht so das Konzept transnationaler, transreligiöser⁹ Identität, also von Zugehörigkeit, die sich durch Bewegungen der Übertragung kultureller, sprachlicher und religiöser Inhalte von einer Kultur/Religion in die andere herstellt. Im Grunde entfaltet der Roman auf programmatische Art kulturelle und identitäre Konzepte im Kontext von Translation und Transformation sowie Nation und Religion. Ausgehend von Ulickajas Entwurf kultureller und religiöser Identität als Ergebnis vielfältiger Übersetzungs- und Transformationsprozesse sollen hier Translation und Konversion zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden.

Ulickajas Darstellung jüdischer Identität muss vor dem Hintergrund der komplizierten und ambivalenten sowjetischen Einstellung zum Judentum betrachtet werden. Die russisch-jüdischen Kulturhistoriker Petr Vajl und Aleksandr Genis charakterisieren diese in einer Studie so: „Еврей были чуть ли

не главной тайной Советского Союза. Может быть, только половую жизнь скрывали с еще большим усердием. И то, и другое, только могло существовать только в сфере стыдливого умолчания, только в виде эфемизмов.¹⁰ In Erinnerung an die Verfolgungen der Stalinära und angesichts eines immer noch nur schlecht verhüllten und alltäglichen Antisemitismus war die jüdische Herkunft ein Faktum, über das man nur mit ausgewählten Personen des Vertrauens sprechen konnte.¹¹ Für die meisten sowjetischen Bürger war jüdische Identität weniger mit einem religiösen Bekenntnis oder einer gelebten Praxis jüdischer Kultur verbunden, sondern manifestierte sich eher als nationale Zuordnung im Pass und als vage Erinnerung an die Herkunft von Eltern und Großeltern, namentlich an das Shtetl. Zvi Gitelman hat darauf hingewiesen, dass dies viele sowjetische Juden in eine paradoxe Lage brachte: „Ironically, the two strongest forces for the preservation of Jewish national identity were the official classification of Jews as a nationality and social antisemitism. [...] they were Jews officially and socially, but Russians culturally. They were acculturated without being assimilated.“¹²

Textuelle Übersetzungen

Nahezu alle identitären Entwürfe in Ulickajas Roman *Daniel' Štajn* beinhalten zumindest einen Sprach-, Landes- oder Religionswechsel. Es handelt sich um erzwungene und freiwillige Migrationen, zumeist um die Emigration aus der Sowjetunion, aber auch um die Immigration nach Israel. Die vielfältigen Ortswechsel und biographischen Translationen der Romanfiguren bilden sich auch formal ab: Lebensläufe und Biographien werden in Form von Briefen, Gesprächen, Interviews, Tagebuchauszügen, autobiographischen Berichten und Zeitschriftenausschnitten sowie anderen Dokumenten präsentiert. Die einzelnen Texte werden mit kurzen Orts- und Zeitangaben versehen, aber fiktional nicht gerahmt, sondern sie stehen jeweils für sich, wenngleich sie mit anderen Texten korrespondieren und diese ergänzen. Dabei dominiert der Brief als Medium der Selbstauskunft die anderen eingesetzten Textsorten. Auffällig ist, dass der Text seiner vielstimmigen Form zum Trotz nicht dialogisch ist, da es sich um Einzelbriefe bzw. Brieffolgen handelt, die nie eine Antwort erfahren. Die narrative Konstruktion des Romans baut statt dessen auf einer lektürebedingten Teilhabe des Lesers am Romangeschehen auf, denn erst im Lektüreakt fügen sich die einzelnen Biographien ebenso wie die Vielzahl der Lebensbilder zu einem Narrativ zusammen. Der Roman erreicht dies durch das Prinzip der Anrede, der Apostrophe, die auf eine Partizipation des Lesenden zielt und Intimität und Unmittelbarkeit simuliert.

Gleichzeitig manifestiert sich in der Form des Briefromans immer auch ein Moment der Trennung, der Isolation, die ein kennzeichnendes Merkmal der biographischen Entwürfe ist, die der Roman vorführt. Im Text manifestiert sich diese Entfernung zumeist räumlich als Trennung von der alten Heimat – Russland, Polen, Deutschland,¹³ in Einzelfällen überbrücken die Briefe aber auch eine emotionale oder ideelle Entfernung zwischen den Protagonisten. Die Briefe des Romans gehen zwischen verschiedenen Personen und Ländern hin und her, wobei auffällt, dass es sich hier nicht um Briefwechsel im eigentlichen Sinne handelt, da jeder Brief, jede Interviewpassage für sich steht und ein eigenes Mikrosujet entfaltet. Auch wenn es Gruppen von Briefen gibt und manche Briefwechsel über mehrere Jahre, gar Jahrzehnte hinweg geführt werden, so wechseln das ‚Du‘ wie das ‚Ich‘ der Briefe häufig von einem Brief zum nächsten, so dass es außer dem impliziten Leser keinen festen Adressaten gibt, an den sich die Briefe richten. Der Leser wird so auf besonders intensive Weise in die Deutungsarbeit eingebunden. Ulickajas Text verfügt dabei über eine erhebliche Zahl an Registern, die jedoch durch ihre Themen Migration, Identität, Religion verbunden sind. Unter den Schreiben sind auch metatextuelle Briefe der Autorin, die an Elena Kostjukovič gerichtet sind und das Konzept wie den Fortgang des Romans reflektieren. Es sind unter anderem die Briefe an Elena Kostjukovič, die für die Vermischung von faktualen und fiktionalen Charakteren stehen, denn als literarische Agentin Ulickajas hat Kostjukovič ein reales Interesse am Fortgang des Schreibprozesses und seiner Fertigstellung.¹⁴ Die vielstimmige Konstruktion des Romans erscheint an vielen Stellen didaktisch motiviert und intendiert, da sich die Sprecher und Sprecherinnen und die Korrespondenten und Korrespondentinnen gegenseitig nicht nur über vergangene Ereignisse aufklären, sondern geradezu belehren. Hier wird eine Tendenz sichtbar: Die Pluralität der Positionen ist in mancher Hinsicht nur vordergründig: Letztlich sind alle Stimmen der ordnenden Instanz der Figur „Ljudmila Ulickaja“ zuzuordnen, auch wenn die Einordnung ihrer Briefe in das Konvolut Gleichrangigkeit suggeriert und auch der Leser durch das Prinzip der Apostrophe immer wieder angesprochen und so zu einer zentralen Figur im Text gemacht wird.¹⁵ Ebenso wie der Text fiktionale und reale Personen verbindet, vermischt er so auch fiktionale Welt und reale Welt des Lesers.

Seit den 1990er Jahren geht es in Ulickajas Texten um die Vermittlung zwischen alteritären Positionen, um eine Entdämonisierung des Fremden, des Anderen, namentlich des Jüdischen und Weiblichen, sowie um die Auflösung kultureller Dichotomien.¹⁶ Die bevorzugten Agenten der Vermittlung sind in ihren Romanen meist Frauen, denen es gegeben ist, widersprüchliche Positionen zu versöhnen. Ulickaja setzt sich in ihren Romanen und Erzählungen intensiv mit Fragen der Religiosität, ethischer Verantwortlichkeit und der Liebe,

besonders in ihrer Form als Agape, das heißt einer bedingungslosen, nicht erotischen, auf den anderen gerichteten Liebe, auseinander. Diese Prinzipien sind es auch, die zur Ausbildung neuer Identitäten führen, durch die sich ein Leben in Verantwortung und Empathie scheinbar besser verwirklichen lässt. Diese „humanistischen Ideale [sind] die [von ihr präferierten] Modi zur Überwindung ethnischer Grenzen innerhalb der politischen Realitäten der Sowjetunion“.¹⁷ Darüber hinaus lässt sich das Ideal der Überwindung von Differenzen auch auf die Opposition der Nation der Täter und jener der Opfer beziehen, denn in Ulickajas Roman gibt es auch die Figur einer deutschen Christin, die als treue und ergebene Helferin des Priesters Daniel' fungiert und eine nachgeborene Generation personifiziert, die vor allem für ihre Schuldgefühle lebt. Und auch die arabische Kultur ist präsent, wenngleich nicht in Gestalt eines Muslims, sondern durch Mussa, einen arabischen Christen und treuen Freund Daniel' Štajns. Die Vermittlung zwischen muslimischen und jüdisch/christlichen Positionen wird anders als in *Медea и ee detu* (Medea und ihre Kinder),¹⁸ Ulickajas zehn Jahre zuvor erschienenem Roman über menschliche Werte, die eine Person ganz unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer nationalen und religiösen Zugehörigkeit verkörpern kann, nicht angestrebt und gestaltet. Die Romankonstruktion blendet den Antagonismus zwischen Islam und jüdisch-christlicher Kultur, sowie er uns in der israelischen ebenso wie der post-sowjetischen Realität begegnet, auf auffällige Weise einfach aus bzw. überdeckt ihn in der Kommunalität der Apostrophierungen, die die vielfältigen Prozesse der Übersetzung nachvollziehbar machen sollen. Wenngleich im Text eine Vielzahl von Einzelstimmen zu Wort kommen, so bleiben diese doch einem Grundprinzip verbunden und lassen das Individuelle hinter dem Kollektiven zurücktreten. Sie schaffen eine Gemeinschaft, in die auch der Leser miteinbezogen wird. Vom implizit angesprochenen Leser wie von den explizit angesprochenen Briefpartnern werden Einstellungen und Haltungen gefordert, die den Bereich der literarischen Rezeption überschreiten und einen Raum des ethischen Handelns eröffnen. Ein Kennzeichen der von Ulickaja entworfenen Menschlichkeit ist die Bereitschaft, sich von anderen berühren zu lassen und mit ihnen in ein Gespräch einzutreten. Es ist eine Haltung der Adressierbarkeit und Ansprechbarkeit, ein Prinzip, das sich in der Hauptfigur Daniel' Štajn verkörpert, die wie immer wieder betont wird, in allen Sprachen kommuniziert: russisch, polnisch, deutsch, arabisch, hebräisch, französisch, englisch und vielen weiteren.¹⁹

Das Prinzip Mehrsprachigkeit wird im Roman durch das Prinzip Übersetzung komplementiert, das sich gleichfalls in der Figur Rufeisens verkörpert, der sein Leben ja nicht zuletzt seiner Mehrsprachigkeit und seinen Fähigkeiten als Übersetzer verdankt. Aus dieser Mehrsprachigkeit ergibt sich jedoch, wie

der Text selbstreflexiv anmerkt, ein Widerspruch gerade in Bezug auf die Heilige Schrift: Wenn die Sprachen gleichberechtigt sind, warum dann soviel Zeit auf das Übersetzen verwenden und nach der perfekten Übertragung suchen?²⁰ Translation wird in Ulickajas Roman weniger als Arbeit mit Texten und mit Sprache entworfen, sondern als eine existentielle Tätigkeit, als identitäres Projekt und humanitäre Praxis. So schreibt er an seinen Neffen Alon:

Я в молодые годы много общался с военными — с немецкими, русскими, польскими, всякими, и все эти годы только одно меня радовало, что я был переводчиком, что ни говори, помогал людям договариваться между собой и ни в кого не стрелял.²¹

Die Selbstbeschreibung Štajns als Übersetzer in den Zeiten des Krieges unterschlägt hier aber, dass er nicht nur Übersetzer war und von einer Kultur/Sprache in die andere übersetzt hat, sondern dass seine Übersetzertätigkeit sich zu diesem Zeitpunkt mit einem mimetischen Prinzip verbunden hat. Die Annahme der Identität eines jungen, christlichen Polen wird später durch die Konversion mit der eigenen Identität zur Deckung gebracht. Die mimetische Fähigkeit ist auch für Walter Benjamin eine Überlebensfähigkeit, wie er sie in seiner Theorie des Ähnlichen entwickelt. Denn es gilt Ähnlichkeiten wahrzunehmen und sie in Verhalten zu übersetzen. Seine Übersetzungstätigkeit ist hier nicht zuletzt eine Form der Manipulation von Texten, Informationen, Personen, so etwa wenn er versucht, einem Partisanen das Leben zu retten, den ein Dorfbewohner denunziert hat. Unsicher darüber, ob eine der anwesenden weißrussischen Personen nicht vielleicht doch Polnisch oder Deutsch versteht, manipuliert er seine Rede so, dass die entscheidenden Wörter – Partisan, deutscher Soldat, Fluchtweg – vorkommen, wenngleich in verstellter Form und der Aufenthaltsort des Partisanen nicht verraten wird. Der Text, den er in diesem Moment produziert, ist also nur die Mimikry einer Übersetzung. Mit der Mimikry eines Volkspolen täuscht Štajn nicht nur die Deutschen, Polen, Weißrussen, sondern auch die Juden und nimmt dadurch im Beziehungsgeflecht von Opfern und Tätern eine besondere Stellung ein, die in der Beschreibung des Übersetzens nicht aufgeht, da er Diener nicht nur zweier Herren ist, sondern gleich mehrerer.

In Israel wird Daniel' Štajn dann ein zweites Mal zum Übersetzer, wenn er die liturgischen Texte des katholischen Gottesdienstes ins Hebräische übersetzt und ausländische Reisegruppen durch das Land führt. In dieser Übersetzungstätigkeit manifestiert sich ein weiteres Mal sein humanitäres Projekt der Verständigung. Anders als in der ersten Übersetzungssituation fühlt er sich hier dem Text, den er übersetzt, verpflichtet und greift nicht manipulativ auf ihn

zu. Hier verwirklicht sich auf den ersten Blick das Ideal des Brücken bauenden Übersetzers, der durch seine Übersetzung jenen israelischen Christen den Zugang zu Gottes Wort ermöglicht, die nur noch in Hebräisch kommunizieren können. Doch auch diese Übersetzerrolle ist nicht so einfach, wie sie auf den ersten Blick scheint. In einem Brief macht der Vorstand des Karmeliterklosters den Leiter der katholischen Glaubenskongregation darauf aufmerksam, dass der Priester Daniel die Messe auf Hebräisch liest und damit gleich gegen zwei Rechtsvorschriften verstößt: katholisches und israelisches Recht.²² Die eine Seite, die israelische, weist die hebräische Messe als Form von Missionierung zurück, die andere, die katholische sieht in ihr eine Selbstermächtigung des Priesters, dem dieser kreative Zugriff auf den Text so nicht zusteht. Im Grunde genommen versucht Rufeisen durch diese Übersetzung der Liturgie und den Neuen Testaments einen Text zur realisieren, der durch das Hebräische, „национальной по форме [...] божественно по содержанию“ wird.²³ Diese Vorstellung der Gleichzeitigkeit von religiösen und kulturellen Übersetzungen hat Ulickaja schon einer anderen ihrer jüdischen Vermittlungsfiguren, nämlich dem Ehemann ihrer Protagonistin Medea im Roman *Medea i ee deti* (*Medea und ihre Kinder*) zugeschrieben. Hier wird eine Grundidee der Sowjetunion transponiert, nämlich die Vorstellung einer sowjetischen Kulturidentität, die national in der Form und sozialistisch im Inhalt sein sollte.

Im Werkkontext von Ulickaja deutet sich hier eine Verschiebung an: statt der familiären Beziehungen, die bisher in ihren Texten im Mittelpunkt standen und entfaltet wurden, geht es ihr jetzt um eine größere Gemeinschaft, die man im Grunde als jene derjenigen bezeichnen könnte, die „guten Willens“ sind. Denn: „Der Konvertit findet nicht nur die subjektive Gewissheit, er findet in der Regel auch den Zugang zu einer Gemeinschaft, in der er diese Gewissheit verkörpert sieht.“²⁴ Der Zugang zu einer neuen Gemeinschaft ist jedoch oft nur um den Preis des Verzichts auf alte Bindungen zu haben, insbesondere auf einer institutionellen, nationalen oder religiösen Ebene. Auch hierfür steht der Fall Oswald Rufeisens exemplarisch wie der Gerichtsprozess um seine Einbürgerung in Israel zeigt. Auch wenn Ulickaja nicht unterschlägt, dass die Bewegung im religiösen, nationalen oder sozialen Raum nicht ohne Konflikte abläuft, so führt keine der von ihr inszenierten Konversionen zu einem radikalen Bruch mit Familie oder Freunden. Dabei sind es in ihrer Darstellung vor allem die Zurückgebliebenen, die der Abkehr von der alten Ordnung verständnislos gegenüberstehen, so wie Daniel Štajns Bruder Avigdor, den sie im Buch folgenden Ausspruch zuschreibt: „Если уж выбирать [бога], еврейю логично выбирать, еврейского бора.“²⁵ Gleichwohl löst Ulickaja auch diesen potentiellen Konflikt in ihrem Roman zumindest im familiären Kontext durch ein liebevolles Aufeinandergehen, ohne dass die institutionellen Antagonismen aufgelöst würden.

Wie schon das sowjetische Projekt des Kulturtransfers in seiner utopischen Konsequenz von den gleichen Institutionen, die es initiiert hatten, unterdrückt wurde, scheitert auch Štajns religiöses Übersetzungswerk an den Widerständen hegemonialer Strukturen (der katholischen Kirche, des israelischen Staats), aber auch an einer divergierenden Einstellung der Gesellschaft im Umgang mit Alterität und Assimilation des Fremden. Dieser Umgang spiegelt sich auch in der Übersetzungstheorie: Deren Diskurs bezieht sich seit der Romantik auf politische Strukturen und die verschiedenen Umgangsformen sowie nationale Definitionen des Fremden. Hier seien nur die Begriffe ‚Einbürgerung‘, ‚Assimilierung‘ und ‚Repatriierung‘ als Übersetzungsmetaphern genannt.²⁶ Im Zeitalter der Französischen Revolution wird der politische Umgang mit Fremden und damit Fremdheit selbst zum politischen Problem. Einbürgerung ist nun nicht mehr unreflektiert möglich, darauf hat Julia Kristeva in ihrem Buch *Fremde sind wir uns selbst* hingewiesen.²⁷ Exemplarisch wird dies an der Verweigerung der automatischen Einbürgerung Rufeisens im Roman thematisiert. Einbürgerung ist in der Übersetzungswissenschaft nur um den Preis absoluter Assimilierung zu haben. Der Fall Rufeisen macht so auch exemplarisch deutlich, dass zwischen den identitären Bestimmungen „israelischer Staatsbürger“ und „Jude“ eine Lücke klafft, die sich durch Übersetzung nicht überwinden lässt. Ulickaja lässt ihre Hauptfigur dies in einem Brief an einen Freund so formulieren: „Я ехал в Израиль как еврей и как христианин Израиль принял меня как героя войны, но не признал во мне еврея.“²⁸ Die israelische Position, dass ein Jude auch jüdischen Glaubens sein muss, wird von Bruder Daniel zurückgewiesen, indem er darauf beharrt, dass sein christlicher Glaube nichts an seiner jüdischen Identität geändert habe. Eine Überzeugung, die Ulickaja auch anderen Figuren im Text zuschreibt, etwa wenn Musa, der arabische Geliebte von Štajns deutscher Gemeindeführerin Hil’da schreibt, dass selbst eine Konversion, ein Wechsel der kulturellen Zugehörigkeit die alten Identitäten nicht vollständig auslöscht, sondern nur überschreibt.²⁹ Das Projekt einer transgressiven Identität lässt sich so immer nur für eine Generation, einen Kontext entwerfen, da Kinder und Enkelkinder schon wieder ihre je eigenen Konstellationen vorfinden. In ihrem letzten metatextuellen Brief weist Ulickaja nochmals auf den utopischen Charakter von Štajns Projekt hin, darauf, wie sehr sein Traum, „воспевать Иешуа на его родном языке“³⁰ (Jeschua in seiner Muttersprache zu preisen), d. h. eines Brückenschlags zwischen jüdischem und christlichem Glauben, die Wiedererrichtung der Kirche des Jakobus mit seiner Person verbunden war, und sie schließt mit der Beobachtung, dass es wohl in Israel nach seinem Tod einen hebräischsprachigen Gottesdienst gibt, aber keine jüdischen Christen.³¹

Konversion

Die zentrale Form kultureller Übersetzung in Ulickajas Roman ist die Konversion. Sie steht im Mittelpunkt der Biographie Rufeisens sowie der Lebensläufe anderer Protagonisten, die um Rufeisen gruppiert sind, und begründet ihren besonderen Charakter. Die Vorstellung von Konversion als Übersetzung widerspricht nur oberflächlich einer Definition der Konversion als „radikalem persönlichen Wandel“, der andauernd ist und nicht rückgängig gemacht werden kann und eine grundlegende „Reinterpretation“ und „Reorganisation“ der subjektiven Realität mit sich bringt.³² Die Soziologie führt hier noch den Begriff der „Alternation“ ein, der Glaubensübertritte bezeichnet, „die weniger krisenhaft und anderen Perspektiven gegenüber weniger ausschließlich“ sind, für die sich im Text gleichfalls Beispiele finden lassen. Gerade die Betonung der „Alterität“ und der „Neuinterpretation“ weist auf Parallelen zur Translation, die einen Text ebenso wie den Konvertiten in einem „veränderten gesellschaftlichen [kulturellen und, so müsste man für die Übersetzung ergänzen, sprachlichen, A. T.] Beziehungsnetz“ positioniert, das nur unter Preisgabe des alten zu haben ist.³³ Sigrid Weigel hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass die ökonomische Konnotation des Begriffs der Konversion im Sinne eines monetären Tauschs, die Konversion aus der Sphäre der Innerlichkeit löst und sie als „Kulturtechnik“ auffasst.³⁴ In diesem Sinne lässt sich die Konversion auch als Übersetzung fassen, denn beides, Konversion und Übersetzung, geht aus von der Möglichkeit der Übertragung und Transformation, die immer auch eine Angleichung an eine bestimmte, meist herrschende Kultur darstellen.³⁵ Mit der amerikanischen Slavistin Judith Deutsch Kornblatt, die in mehreren Bio-Interviews der Frage näher zu kommen suchte, warum russische Juden zum russisch-orthodoxen Glauben konvertieren, obwohl die orthodoxe Kirche in Russland notorisch antisemitisch eingestellt ist, beschreibt sie die von ihren Informanten vielfach geäußerte Auffassung, sie seien nicht konvertiert, sondern sie hätten sich vielmehr der Religion zugewandt. In gewissem Sinne stimmt dies, da die meisten nicht eine radikale Abkehr von der alten Identität leben, sondern vielmehr eine Hinwendung zur Religion nach einer eher säkular orientierten Phase.³⁶

Diese Ansicht vertritt auch Oswald Rufeisen, der betont: „In the end my move to Christianity was not an escape from Judaism but, on the contrary, a way of finding answers to my problem as a Jew.“³⁷ In seinen Gesprächen mit der amerikanischen Historikerin Nechama Tec betont Rufeisen mehrfach, dass er seine jüdischen Wurzeln nicht habe verraten wollen, dass er zum Zeitpunkt seiner Konversion und auch danach „very much a Jew [...] and also a Zionist“³⁸ gewesen sei. Als Grund für sein wachsendes Interesse am Christentum

führt Rufeisen die Lektüre des Neuen Testaments an, mit der er sich in seinem Versteck bei den Nonnen die Zeit vertrieb und versuchte, die Ermordung der Bewohner des Ghettos von Mir zu verarbeiten, an der er sich zumindest eine gewisse Mitschuld gab. Die Entscheidung für Jesus sei dem Wunsch nach Auferstehung der vielen Toten geschuldet gewesen, „in Jesus I found an answer to the Holocaust which I did not find in Judaism“.³⁹ Ulickajas Entwurf der Konversion Daniel' Štajns weicht punktuell von dem biographischen Text ab, der durch Interviews und Gespräche von Rufeisen präformiert worden ist. Sie nähert die Konversion ihrer Figur textuell an traditionelle Konversionserzählungen an, und motiviert den Übertritt zum Christentum anders, nämlich im Sinne eines klassischen Erweckungserlebnisses in Form eines Traums, einer Vision, eines Wunders. Der Roman gibt gleich mehrere Gründe an (so als sei jeder einzelne allein nicht stark genug): angeführt werden das Erlebnis einer „wunderbaren Heilung“, die Lektüre des Neuen Testaments und die „Krisenerfahrung“ der Shoah. Die Konversion Daniel' Štajns wird durch eine Vielzahl weniger prominenter Konversionen komplementiert, die gleichfalls Wunder und Gebet als zentrale Komponenten der Konversion zugrunde legen.⁴⁰ Wie auch immer die Konversion motiviert wird, sie ist in der Erzählung Ergebnis einer Rekonstruktion, einer nachholenden Erklärung:⁴¹ Sie zieht eine Grenze und setzt einen Moment des Umschlags, der ein identitäres Vorher und Nachher formuliert, das sich blitzhaft ereignen kann oder prozesshaft und das die vorherige Identität auslöscht.⁴² Konversionen bringen auch das Bedürfnis zum Ausdruck, Teil einer Gemeinschaft zu werden, der man sich zugehörig fühlt bzw. im Falle russischer Juden nicht mehr aus einer Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, der man angehören möchte.

In diesem Aspekt kollidiert die Konversion mit dem Prinzip Übersetzung, das die Präsenz der beiden identitären „Texte“ – des jüdischen und des christlichen – impliziert. Im Konzept des „Catholic Jew“⁴³ versuchte Rufeisen, diesen Widerspruch aufzuheben und zwischen seiner alten und seiner neuen Identität zu vermitteln. Ganz ähnlich lässt Ulickaja die Figur des Daniel' Štajn argumentieren. Jüdische Identität und damit jüdische Zugehörigkeit werden hier nicht mehr ethnisch oder politisch konstruiert, und eben auch nicht religiös, sondern als Ergebnis persönlicher Zuordnungen und Affiliationen sowie vielfacher Prozesse der Transformation und Transposition. Das Beharren auf der Position, Jude und Christ zu sein, widersetzt sich der Entweder/Oder-Logik, der sowohl die israelischen Einbürgerungsbestimmungen,⁴⁴ die jüdischen Religionsgesetze als auch die katholische Kirche aber auch die nationalen Übersetzungskonzepte nach der Romantik folgen, und entwirft sich als „in-between“, als hybride im Sinne postkolonialer Literaturkonzepte. Die Faszination, die die Figur Rufeisens nicht nur auf Ulickaja ausübt und die sie

im Text zu gestalten sucht, basiert ja zu einem nicht geringen Teil darauf, dass er einerseits das Prinzip Konversion sehr affirmativ repräsentiert, andererseits jedoch nicht bereit ist, den Preis der historischen und individuellen Amnesie zu zahlen, der üblicherweise damit verbunden ist.⁴⁵ In Ulickajas Lektüre von Interviews mit Rufeisen und der Biographien von Corbach und Tec, aus denen sie zentrale Elemente übernimmt, wird die Konversion eher als Übersetzung denn als „Lebenswende“ oder Bewegung, die mit dem Finden der eigentlichen spirituellen Heimat endet, gelesen. Rufeisens Selbstbestimmung als „Catholic Jew“ ist im Grunde genommen der Versuch, eine Differenz zu überwinden, die für Judentum wie Christentum konstitutiv ist.

Eine weitere Konvertitenfigur im Text ist die polnisch-russisch-jüdische Kommunistin und ehemalige Partisanin Rita, die auf ihre alten Tage vom Glauben an den Sozialismus abfällt und im Christentum eine neue Religion findet. Wenn man den Sozialismus/Kommunismus als „säkulare Religion“⁴⁶ auffasst, dann fügt sich diese Konversion noch nahtloser in das System des Textes ein. Rita kann deshalb in ihrem Konversionsbericht ohne zu lügen schreiben, dass sie seit ihrer Jugend gläubig ist.⁴⁷ Wie für Arthur Koestler ging auch für sie der „neue Stern von Betlehem im Osten“ auf, der Weg in die Partei präfiguriert für sie den Weg zu Gott, er stellt im Grunde genommen einen Umweg dar, der jedoch dadurch gerechtfertigt ist, dass es sich für Rita beim Kommunismus um einen Glaubensinhalt handelt. Für sie ist die Konversion nicht eine Kehre oder Wende im Leben, da in ihrer Logik der Glaube an den Kommunismus eine Vorbereitung für die Annahme des umfassenderen Prinzips der christlichen Lehre darstellt. Andererseits muss man diese Konversion zum Christentum in Israel wohl als eine Form der symbolischen Emigration und des symbolischen Exils betrachten, in das sich die Figur begibt und damit letztlich wieder als Rückbezug auf eine existentielle jüdische Lebenserfahrung, die auch das Leben Ritas zwischen der Sowjetunion, Polen, dem Baltikum und schließlich Israel geprägt hat. Ihre Überlegungen machen ebenso wie die Rufeisens deutlich, dass Konversion v. a. auch „Arbeit an der Sprache“,⁴⁸ Arbeit an einer teils vorgeformten Sprache ist und Neu-Interpretation des eigenen Lebenstextes ist. Wenn Rita im Neuen Testament Elemente ihrer alten Identität wie Besitzlosigkeit, Kollektivität und Solidarität präfiguriert sieht und so den Bibeltext bearbeitet und umschreibt, dann manifestiert sich hier trotz des radikalen Umschlags der Konversion auch der Wunsch nach Kohärenz der eigenen Lebensgeschichte. Nur so lässt sich erklären, dass aus der „gläubigen“ Kommunistin und Atheistin jüdischer Herkunft eine ebenso gläubige Christin wird. Justin Stagl weist in einer Auseinandersetzung mit dem Konzept der Konversion darauf hin, dass Konvertiten häufig Menschen seien, die sich in Krisensituationen befänden oder von den Sinnangeboten ihrer kulturellen oder religiösen Gemeinschaften

enttäuscht seien, vor allem aber, dass sie „Suchende“ seien, das heißt Menschen, denen die „Orientierung am Sinn des Lebens ein vordringliches Problem“ sei.⁴⁹ Wie schon die Figur des Samuel in ihrem Roman *Medea und ihre Kinder* versöhnt die Figur der Rita Kovač in sich atheistisch-sozialistische und religiöse Elemente, die vor allem durch die soziale und ethische Ausrichtung und Deutung, welche die Figuren kommunistischen wie religiösen Überzeugungen geben, in einander konvertierbar werden.

In Ulickajas Roman werden im Gegenteil zentrale Elemente osteuropäisch-jüdischer Erfahrung im 20. Jahrhundert aufgerufen: Jüdisches Leben in Polen und der Sowjetunion unter wechselnden Regierungen mit wechselnden nationalen und sprachlichen Affiliationen, Shoah, Emigration nach Israel. All diese Erfahrungen werden jedoch nicht nur aus dem eigenen Erleben rekonstruiert oder imaginiert, sondern, wie Ulickaja betont, auf der Basis von Dokumenten, Gesprächen, Interviews und Büchern. Ihr Roman-Text setzt auf eine scheinbare Anteilhabe auch der Erzählstimmen an den geschilderten Ereignissen. Das Verhältnis von Teilhabe und generationsbedingtem Abstand, lässt sich mit Marianne Hirsch als „Nach-Gedächtnis“ oder *Postmemory* beschreiben. *Postmemory* ist in ihrer Definition: „a powerful and very particular form of memory precisely because its connection to its object or source is mediated, not through recollection but through an imaginative investment and creation.“⁵⁰ Sie verlängert diese imaginäre Beteiligung bis in die nahe Gegenwart, wenn nicht nur traumatische Ereignisse der russisch-jüdischen und polnisch-jüdischen Kriegs-Geschichte, sondern auch der jüngsten israelischen, etwa das Attentat Baruch Goldsteins, in ihren Text integriert und nachträglich russisch-jüdisch kontextualisiert werden. Besonders deutlich tritt die Nachträglichkeit dieser Erfahrungen und ihrer Bewusstwerdung durch das Gestaltungsprinzip Briefkommunikation, aber auch durch die Idee des Übersetzens hervor. Wie der Brief zeichnet sich auch die Übersetzung durch ihre Nachträglichkeit aus, darauf hat schon Benjamin in seinem Übersetzungsaufsatz hingewiesen.⁵¹ Sie werden so – formal motiviert durch die Briefform oder die Form des rekonstruierenden Dialogs – zu „Nach-Bildern“ im Sinne von James E. Young.⁵² Zentrale Elemente jüdischer Identität werden durch diese postmemorialen Rekurse immer schon als Übersetzungen und Wahrnehmungen zweiter Hand konstruiert. Dies gilt sogar für den Kern jüdischer Identität – das Bekenntnis zur jüdischen Religion und zur jüdischen Kultur –, gerade im sowjetischen und post-sowjetischen Kontext ist eine Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie jüdische Kultur tradiert und weiter gegeben wurde von zentraler Bedeutung. Autoren und Autorinnen, die wie Ulickaja sowjetisch sozialisiert wurden und in deren Leben Religion und jüdische Kultur zunächst keine oder eine geringe Rolle spielten, arbeiten mit Bildern der Shoah und einer jüdischen, aber

auch christlichen Religiosität, die ihrer eigenen Erfahrung vorausgehen und vermittelt sind. Ihre dokumentarischen und fiktiven Protagonisten sind geformt durch nationale, politische und religiöse Determinanten, anhand deren sie den realen Tragödien der Zeit zum Trotz eine Art ökumenische Utopie entwickelt, in der immer wieder punktuell durch Spiritualität, sei sie jüdisch oder christlich, verschiedene Zeiten und Schicksale konvergieren. Übersetzung und Konversion sind in diesem Romantext also zugleich Modelle *von* etwas und Modelle *für* etwas, sie bilden referentiell das konkrete Leben des Mönchs Daniel ab und sie entwerfen narrativ dieses Leben durch seine fiktiven Rahmungen als Modell für ein friedliches Zusammenleben und eine gelebte Spiritualität.⁵³ Sie lassen sich als Interpretationsfiguren lesen, durch die sich eine dritte Konstellation zwischen Judentum und Christentum abbildet und auf Bruchstellen in den Selbstbildern aufmerksam macht.

Ulickajas eigene (post)sowjetische Biographie mit jüdischen Wurzeln spielt sicherlich keine geringe Rolle für ihr Konzept der jüdischen Zugehörigkeit, das sich nicht über enge Definitionen im Sinne der Halacha herstellt – ein Kriterium, dem viele russische Juden nur ungenügend entsprechen –, sondern das oft genug das Ergebnis einer Wahl ist. Ihre Auffassung jüdischer Identität fordert genauso wie die Rufeisens Denkkonventionen heraus, aber nicht nur jüdische, sondern auch christliche. In ihrem Roman manifestiert sich die christlich-jüdische Kultur als ein Reservoir des Denkens, in dem die Ansprüche auf Sinnhaftigkeit scheinbar beliebig hin und her transferiert oder übersetzt werden können. Es ist gerade diese Liberalität, die im Roman immer wieder postulierte Gleichwertigkeit der Religionen im Hinblick auf ihre Praxis, ihren Umgang mit Andersdenkenden und ihre identitären Konzepte, die ihn gefährlich in die Nähe von Kitsch rückt.⁵⁴ Ihre Konstruktion einer transnationalen, transreligiösen Identität bleibt, das macht der Roman deutlich, im besten Fall Konstruktion.

Anmerkungen

- 1 Ljudmila Ulickaja, Daniel' Štajn – perevodčik, Moskva 2009. Soweit nicht anders angegeben, stammen die deutschen Zitate aus Ljudmila Ulitzkaja, Daniel Stein. Roman, aus dem Russ. von Ganna-Maria Braungardt, München 2009.
- 2 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 19. „Judentum ist zweifellos mehr als die jüdische Religion.“ (Ulickaja, Daniel Stein, S. 23). Diese Aussage stimmt mit einer jüngeren Studie unter russischen Juden überein, die mehrheitlich eine jüdische Identität nicht mit jüdischer Religionsausübung korrelierten. Vgl. Zvi Gitelman, Thinking about being Jewish in Russia and Ukraine, in: Zvi Gitelman/Musya Glants/Marshall I. Goldman (Hg.), Jewish Life after the USSR, Bloomington 2003, S. 49–60, hier S. 50
- 3 Es sind zwei Biographien Oswald Rufeisens erschienen: Nechama Tec, In the Lion's Den. The Life of Oswald Rufeisen, New York 1990, und Dieter Corbach, Daniel Oswald Rufeisen, der Mann aus der Löwengrube, Köln 2002. Ulickaja verweist im Nachwort ihres Romans darauf, dass diese beiden Studien ihr „Material“ für ihren Roman geliefert haben. Vgl. Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 518.

- 4 Sie schreibt: „У него было трудное жизненное задание - быть евреем и православным священником в антисемитской, едва тронутой христианством стране.“ (Er hatte die schwierige Lebensaufgabe – Jude und orthodoxer Geistlicher in einem antisemitischen, vom Christentum kaum berührten Land zu sein.) <http://index.org.ru/journal/11/ulitsk.html>. Men entfaltete seit Anfang der 1960er Jahre in Moskauer Dissidenten- und Intellektuellenkreisen eine große Wirkung und gilt als Autorität im Hinblick für judeochristliche Strömungen in der Orthodoxie. Auch die anderen Figuren mit russisch-jüdischem und christlichem Hintergrund im Roman wie das Paar Tereza und Efim weisen in ihren Lebensläufen Parallelen zu von Ulickaja im Nachwort erwähnten Personen auf, z. B. zur Biographie der Übersetzerin und Laiendominikanerin Natal'ja Trauberg. Zu Men vgl. Michael Meerson, *The Life and Work of Father Aleksandr Men*, in: Stephen K. Batalden (Hg.), *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, DeKalb, IL 1993, S. 14–27.
- 5 Ansgar Nünning, *Fiktionale Metabiographien*, in: Christian Klein (Hg.), *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien*. Stuttgart 2009, S. 132–137, hier S. 137.
- 6 Ljudmila Ulickaja, „Moimi učiteljami byli genetiki“ (Interview mit Zoja Svetova), in: *Novye izvestija*, 15.11.2007. <http://www.newizv.ru/culture/2007-11-15/79905-pisatel-ljudmila-ulickaja.html>. Ulickaja weist in diesem Interview darauf hin, dass es ihre ursprüngliche Intention war, die Biographie von Tec zu übersetzen. Ein Projekt von dem sie abkam, weil ihre eigene Sicht auf Rufeisen mit der Zeit nicht mehr mit jener von Tec korrespondierte.
- 7 Ulickaja, *Daniel' Štajn*, S. 123, S. 468. Sie verweist im Nachwort (Ulickaja, *Daniel' Štajn*, S. 517) insbesondere auf Michail Aksenov-Meerson und seine Frau Olga Meerson. Aksenov-Meerson erwähnt den zur Orthodoxie konvertierten Moskauer Juden Il'ja Štajn als weitere Inspirationsfigur. Vgl. das Bio-Interview mit Michail Aksenov-Meerson und Olga Meerson zu diesem Thema: <http://krotov.info/history/20/1970/meerson.html>. Jakov Krotov auf dessen *website* sich das Interview befindet, ist selbst als Kind jüdischer Eltern zur Orthodoxie konvertiert und wurde 2002 zum Priester geweiht. Sein Lebenslauf wie die Lebensläufe anderer Figuren des Romans weisen Parallelen zu jenen Lebensläufen auf, die sich in Judith Deutsch Kornblatts Studie zur Konversion russischer Juden zum russisch-orthodoxen Glauben wieder finden. Vgl. Judith Deutsch Kornblatt, *Doubly Chosen. Jewish Identity, the Soviet Intelligentsia, and the Russian Orthodox Church*, Madison 2004.
- 8 Ulickaja, *Daniel' Štajn*, S. 469.
- 9 Gemeint ist hier eine Identität, die religiöse Inhalte aus einer Religion in die andere transferiert. Zu diesem Begriff vgl. Roland Faber, *Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse*, in: *Polylog* 9 (2003), S. 65–94. <http://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/TransreligioeseTheorie.pdf>
- 10 Petr Vajl, *Aleksandr Genis, 60-e. Mir sovetskogo človeka*, Moskva 1998, S. 298. „Die Juden waren fast das größte Geheimnis der Sowjetunion. Vielleicht nur das Sexuelleben wurde mit mehr Anstrengung verborgen. Das eine wie das andere konnte nur in einer Sphäre verschämten Schweigens existieren, nur als Euphemismus.“
- 11 Vajl/Genis, *Mir sovetskogo človeka*, S. 298.
- 12 Zvi Gitelman, *Jewish Nationality and Religion in the USSR and Eastern Europe*, in: Pedro Ramet (Hg.), *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*, Durham 1989, S. 59–77, hier S. 67.
- 13 Es ist deshalb vielleicht kein Zufall, dass der Briefroman gerade in Texten von (E)migrantInnen eine besondere Bedeutung gewinnt, so etwa in Marija Rybakovas Briefroman *Anna Grom i ee prizrak*. Marija Rybakova, *Anna Grom i ee prizrak*, Moskva 1999 (Dt. Die Reise der Anna Grom. Eine Liebesgeschichte, Deutsch von Dorothea Trottenberg, Berlin 2001). Dieser Roman gestaltet eine Liebes- und Fernbeziehungen als Briefroman, in dem das Medium des Briefs gleichfalls dazu dient, metafiktionale und metabiographische Überlegungen anzustellen.
- 14 Vgl. Elena Kostjukovičs homepage, auf der sie laufend Informationen zu Ulickajas Publikationen und Lesungen sowie zu sich selbst veröffentlicht. <http://www.elkost.com/>
- 15 Zur doppelten Gerichtetheit von Briefliteratur und zur Apostrophe vgl. Bernhard Siegert, *Relais. Geschehnisse der Literatur als Epoche der Post (1751–1913)*, Berlin 1993.
- 16 Vgl. Christina Parnell, *WIR und IHR/IHR und WIR. Identitätsdiskussion in der postsowjetischen Prosa russisch-jüdischer Autorinnen*, in: *Via Regia* 66/67 (2000), S. 39–45.
- 17 Zepp/Gordinsky, *Kanon und Diskurs*, S. 33.
- 18 Ulickaja, *Ljudmila, Medea i ee deti*, Moskva 1996. Die deutschen Übersetzungen stammen aus: *Ljudmila Ulitzkaja, Medea und ihre Kinder. Roman, aus dem Russ. von Ganna-Maria Braungardt*, Berlin 1997.

- 19 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 214.
- 20 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 215.
- 21 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 51. „Ich hatte in meiner Jugend viel mit Militärs zu tun, mit deutschen, russischen, polnischen, und in all den Jahren habe ich mich nur über eines gefreut: dass ich Übersetzer war, also irgendwie geholfen habe, dass die Menschen sich verständigten, und dass ich nie schießen musste.“ (Ulickaja, Daniel Stein, S. 51.)
- 22 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 355.
- 23 Ulickaja, Medeja, S. 170. D. h. national in der Form, göttlich im Inhalt. Diese Formulierung ist eine Abwandlung der sowjetischen Losung „national in der Form, sozialistisch im Inhalt“. Ulickaja lässt in diesem Roman den Mann ihrer Protagonistin Medea kurz vor seinem Tod zum Judentum zurückfinden. Sie schreibt Samuel nicht nur diesen Satz zu, sondern auch die Überzeugung, dass die Sprachen den göttlichen Sinn „verunreinigen“. Vgl. hierzu auch Zepp/Gordinsky, Kanon und Diskurs, S. 53.
- 24 Christian Heidrich, Geistiges Entzücken. Über Konversionen und Konvertiten, in: *Sinn und Form* (2000) 1, S. 5–31, hier S. 30.
- 25 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 47. „Wenn man schon einen Gott auswählen muss, dann wäre es logisch als Jude einen jüdischen Gott zu wählen.“
- 26 Zum Verhältnis von Alterität und Übersetzung vgl. Anja Tippner, *Alterität, Übersetzung und Kultur. Čechovs Prosa zwischen Russland und Deutschland*, Frankfurt am Main 1997, S. 21.
- 27 Vgl. dazu Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990, S. 164–176.
- 28 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 81. „Ich ging als Jude und als Christ nach Israel, und Israel empfing mich als Helden des Krieges, akzeptierte mich jedoch nicht als Juden.“ (Ulickaja, Daniel Stein, S. 80.)
- 29 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 211.
- 30 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 515.
- 31 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 516.
- 32 Monika Wohlrab-Sahr, Paradigmen soziologischer Konversionsforschung, in: Christian Henning/ Erich Nestler, *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt am Main 2003, S. 75–95, hier S. 79.
- 33 Otto Bischofberger, Art. „Bekehrung/Konversion, religionswissenschaftlich“, in: Hans Dieter Betz u. a. (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen 1998, Sp. 1228–1229, hier Sp. 1228.
- 34 Sigrid Weigel, Die Konversion zwischen religiösem Ritual und Kulturtechnik. Schwellenkunde in der Dialektik der Säkularisierung, in: Sigrid Weigel, *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004, S. 86–96, hier S. 87.
- 35 Weigel, *Konversion als Kulturtechnik*, S. 89.
- 36 Deutsch Kornblatt, *Doubly Chosen*, S. 57. Sie weist zudem darauf hin, dass es sich häufig auch um einen Ausdruck des politischen und kulturellen Dissens' gehandelt habe, insbesondere unter Vertretern der 1960er-Generation, die auch Vajl und Genis in den Blick nehmen, und betont, dies sei ein spezifisch sowjetisches Phänomen. Vgl. Deutsch Kornblatt, *Doubly Chosen*, S. 132–133.
- 37 Nechama Tec, *In the Lion's Den. The Life of Oswald Rufeisen*, New York 1990, S. 167.
- 38 Tec, *In the Lion's Den*, S. 166.
- 39 Tec, *In the Lion's Den*, S. 169.
- 40 Gemeint sind hier die Konversion einer russischen Immigrantin nach Israel, für die die Gebete ihrer russischen Schwiegertochter für ihren kranken Sohn und seine Gesundung zum Auslöser der Konversion werden und die Konversion der atheistischen, aber fast religiös kommunistischen polnischen Jüdin Rita durch die Lektüre des Neuen Testaments.
- 41 Vgl. dazu Bernd Ulmer, „Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), S. 19–33, hier 21.
- 42 Wenngleich diese Löschung, dieser Umschlag oder Wandel nicht von allen Außenstehenden akzeptiert und auch geglaubt wird. Im Buch wird diese Skepsis mehrfach vorgeführt, auf individueller Ebene durch Avigdor, den Bruder Štajns, und auf institutioneller Ebene durch die israelische Einbürgerungsbehörde, die Štajns Konversion nicht einfach so hinnehmen.
- 43 Vgl. das gleichnamige Kapitel in Tec, *In the Lion's Den*, S. 222–231.
- 44 Zur gerichtlichen Auseinandersetzung um die Frage jüdischer Staatsbürgerschaft und religiöser Zugehörigkeit vgl. Aharon Lichtenstein, *Brother Daniel and Jewish Fraternity*, in: *Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 12 (1963) 3, S. 260–280. Lichtenstein zeigt auf, wie sich im Fall

- Rufeisen nationale und religiöse Fragestellungen überkreuzen. Seiner Auffassung nach könnte sich das Problem in der Diaspora und im Galut so nicht stellen.
- 45 Gesine Carl, Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts, Laatzten 2007, S. 534. Sie betont, dass Misstrauen als zentrales Element christlicher Reaktion auf jüdische Konversionen angesehen werden könne. Die Reaktion der Umwelt auf die Konversion ist eher negativ: Rufeisens jüdische Familie und Bekannte versuchen zunächst, ihn wieder umzustimmen und die christliche Umgebung traut ihm nicht ganz, weil sie ganz richtig erkennt, dass er mit seiner jüdischen Identität nicht so vollständig abgeschlossen hat, wie es von einem Konvertiten gefordert wird.
- 46 Raymond Aron, The future of secular religions, in: Raymond Aron, The Dawn of Universal History, New York 2002, S. 177–201.
- 47 Ulickaja, Daniel' Štajn, S. 313 ff.
- 48 Nicholas Brucker (Hg.), La conversion, Bern-Berlin 2005, S. 213.
- 49 Justin Stagl, „Soziale Metamorphosen: die Konversion“, in: Herwig Gottwald/Holger Klein (Hg.), Konzepte der Metamorphose in den Geisteswissenschaften, Heidelberg 2005, S. 153–167, hier S. 157. Stagl schreibt weiter: „Der Suchende ist offenkundig ein homo religiosus.“
- 50 Marianne Hirsch, Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory, Cambridge 1997, S. 22.
- 51 Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV,1, Frankfurt am Main 1971, S. 7–21.
- 52 James E. Young, Nach-Bilder des Holocaust in zeitgenössischer Kunst und Architektur, Hamburg 2002.
- 53 Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main, S. 44–96, hier S. 52.
- 54 Sie ist sicherlich auch vor dem Hintergrund ihrer sowjetischen Erfahrung zu sehen, in der eine ausgeprägte Religiosität ohnehin schwer zu leben war und die Differenzen zwischen Religionen durch den Druck von außen eher verschwinden ließ.