

Markus Wolf

SPRACHE *RUSSISCH* - AUTOR UND SUJET *JÜDISCH*
(über die Methodologie für eine "russisch-jüdische Literatur")

Was ist das - russisch-jüdische Literatur? *Jüdisches Schrifttum* in russischer Sprache oder *russische Literatur* aus jüdischer Feder? Die "zwitterhafte" Natur der russisch-jüdischen Literatur mag die Frage nach ihrem Standort erübrigen: scheint doch das "Sowohl-als-auch" ihre nicht weiter aufzulösende Besonderheit zu sein. Aber ist damit das "Dazwischen" bereits ausgemessen?

Das russisch-jüdische Schrifttum wurde als gesondertes Phänomen bislang nur selten gewürdigt. Seine Aussenseiter-Stellung zwischen der russischen und der judaistischen Mutterphilologie mag ein Grund dafür sein, weshalb die ursprünglich große Aufmerksamkeit sich heute nahezu ausschließlich auf Einträge in jüdischen Lexika beschränkt. Andererseits ist das Fehlen einer wissenschaftlichen Reflexion vor allem damit zu erklären, daß die russistische wie auch die judaistische Literaturwissenschaft dieses interdisziplinäre Phänomen theoretisch noch nicht einzuordnen vermochte.

1. Historische Voraussetzungen

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hatte das zaristische Rußland das Entstehen einer größeren jüdischen Gemeinde auf seinem Territorium gezielt verhindert. Russisch-jüdische Kontakte blieben Einzelfälle und im wesentlichen auf die westlichen Grenzgebiete beschränkt.¹ Erst in Folge der Teilungen Polens (1772/93/95) und der endgültigen Auflösung des polnisch-litauischen Staatsverbandes kamen mit einem Mal ganze Zentren des Ostjudentums zu Rußland. Seinerzeit stellte die jüdische Minderheit innerhalb der ehemaligen Grenzen Polen-Litauens fast ein Zehntel der Gesamtbevölkerung, was in der Geschichte der jüdischen Diaspora ohne Beispiel war. Die zaristische Regierung hielt jedoch das Wohnrecht der neuen Untertanen auf die westlichen und südlichen Grenz-Gouvernements beschränkt. Bis zum Ende des Zarenreiches konnten Juden diesen *A n s i e d l u n g s r a y o n* (черта постоянной еврейской оседлости) in Richtung Sankt Petersburg oder Moskau nur dann verlassen, wenn sie sich zuvor orthodox hatten taufen lassen.²

Von daher steht die Beschäftigung mit jüdischen Autoren und ihren jüdischen Themen für die russische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts unter einem be-

sonderen Vorzeichen. Stand doch das literarische Bekenntnis zur "jüdischen Identität" unter einem zuweilen staatlich-forcierten Assimilations- und Antisemitismus-Druck. So war es keine Seltenheit, gerade unter solchen Pseudonymen zu veröffentlichen, die die jüdische Herkunft im weitgehend antisemitischen Umfeld nicht länger offensichtlich erscheinen ließen (z. B. Aleksandr M. Gljukberg; Saša Černyj; Venjamin A. Zil'ber; Venjamin Kaverin; Chaim L. Flekser; Akim Volynskij). Hinzu kommt ein innerjüdischer Streitpunkt in bezug auf die jüdische Herkunft. Die Frage, wer im russischen Kulturraum als jüdischer Schriftsteller begriffen werden kann oder muß, ist schließlich nur selten eindeutig zu beantworten. Nach der an die H a l a c h a anknüpfenden rabbinischen Lesart gilt die *jüdische Mutter* als *das* identitätsstiftende Moment.³ Die Beschränkung auf diese enge Interpretation bringt es mit sich, daß die Zugehörigkeit zum Judentum dem individuellen Selbstverständnis entzogen ist. Aufgelöst wird dieser natürliche Identitätskonflikt auch nicht durch die Diktion eines Y. Leibowitz, wonach derjenige Jude sei, der das "Joch der Tora und ihrer Gesetze" auf sich nimmt.⁴ Denn sie ist der natürlichen Vorschrift der Halacha nur nachgeordnet. Im russischen Kulturraum führt die jüdische Identität ein sowohl von der inneren wie der äußeren Zensur über Jahrhunderte bedrohte Existenz. Die Frage nach der jüdischen Identität der literarischen Gestalten ist auch vor diesem Hintergrund zu sehen. Im ganzen ist sie jedenfalls leichter zu klären als das eine oder andere strittige jüdische Autorenselbstverständnis. Denn bei literarischen Protagonisten oder Aussenseiterfiguren ist die jüdische Herkunft immer ein Moment künstlerischer Intention. Die Gestalt wird nur selten ausschließlich als "jüdisch" markiert, ohne die Zugehörigkeit zu dieser kollektiven Identität mit Attributiva zu belegen, die dem Judentum zugeschrieben werden oder zugeschrieben werden sollen. Ostslavische Ethnonyma (evrej, iudej, žid) wie auch die jüdischen Namen im einzelnen (alttestamentliche Vor- und Vatersname gepaart mit einem jüdischen Nachnamen) indizieren den entsprechenden kulturellen Hintergrund, die die Grundparameter für ein entsprechendes "jüdisches Subjekt" bilden. Doch ab wann kann von einem jüdischen Subjekt in einem russischen Kunsttext überzeugend gesprochen werden? Oder bleibt dieser Diskurs notwendig ohne Anknüpfungspunkte? Und: in welchem Kontext steht hierzu die Diskussion um die russisch-jüdische Literatur?

2. Russisch-jüd. Literatur - Realität ohne Begriff oder Begriff ohne Realität

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war die russische Sprache unter den neuen jüdischen Untertanen kaum verbreitet. Erst die Lockerungen des universitären Numerus clausus und die Liberalisierung der Presse 1863 führten dazu, daß

Juden vermehrt auf Russisch zu publizieren begannen.⁵ Die Folge war ein Generationskonflikt, bei dem orthodox-orientierte und assimilationswillige Kreise um einen Ausweg aus der zunehmend spaltenden Dreisprachigkeit (Hebräisch, Jiddisch, und Russisch) rangen.⁶ In dieser Auseinandersetzung wurde eine "russisch-jüdische Publizistik/Presse/Literatur"⁷ zum ersten Mal gefordert. Dieser Ausweg wurde von jener Seite vorgeschlagen, die die "jüdische Frage" in Rußland über eine weitreichende sprachliche Assimilation zu beantworten suchte. Die Formel "russisch-jüdische Literatur" wurde somit als Instrument im innerjüdischen Sprachenstreit benutzt, lange bevor es den Gegenstand gab, den sie bezeichnete. Deshalb resultierte das Aufkommen der Adjektivkonstruktion "russko-evrejskaja" auch nicht daher, daß eine russische Literatur um den jüdischen Aspekt erweitert - und damit eine Nationalliteratur spezifiziert - wurde, sondern umgekehrt. Die jüdische Literatur/Presse/Publizistik wurde um das (voran- oder nachgestellte) Epitheton "russk(o/aja)" ergänzt, was die Neuheit des russischen Sprachmediums vor allem für die Juden unterstrich. So entstand aus einer jüdischen Literatur (in russischer Sprache) eine russisch-jüdische Literatur. Ihr Wegbereiter war die russisch-jüdische Presse, die sich im Ansiedlungsräyon weitflächig zu verbreiten begann. Später kamen jüdische Periodika auf, die nicht nur der jüdischen Assimilation, sondern auch zionistischen (palestinofil'stvo) und sogar jüdisch-orthodoxen Positionen (religiozno-ortodoksal'noe dviženie) das (russische) Wort redeten. Russisch war Umgangssprache geworden und hatte längst seine anfängliche Bedeutung verloren, als Instrument der Assimilation zu dienen.⁸ Bestes Beispiel hierfür war Vladimir E. (Zeev) Žabotinskij, der sich in seiner Frühphase (um 1900) als russischer Autor und Literaturkritiker einen Namen gemacht hatte, zumal er nach dem Ersten Weltkrieg zum entschiedensten Verfechter eines jüdischen Staates in den Grenzen Palästinas avancierte.⁹

Nach den größeren Pogromwellen und der daraus resultierenden Massenemigration Richtung USA setzte in den 1880er Jahren eine innerjüdische Reflexion über den "jüdischen Anteil in der russischen Literatur" sowie die "russisch-jüdische Literatur" als ganzes ein. Das neue literarische Doppelgebilde blieb für die einen immer nur eine Notlösung; allenfalls eine im Vorübergang befindliche Ausnahmeerscheinung (литература ненормальная, случайная и исключительная).¹⁰ Für den Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Akim Volynskij, der sich mehr an dem Vorbild der russischen Literatur orientierte, war sie immerhin schon eine "bescheidene Kapelle in einem großen Gotteshaus".¹¹

3. "Geschichte der russisch-jüdischen Literatur" wider den Antisemitismus

Nach der Jahrhundertwende war die russisch-jüdische Literatur innerhalb der russischen Literatur schon zu einem *eigenständigen* "Gotteshaus" gekommen. Dies zeigt auch, daß es gerade ein *nichtjüdischer* Literaturkritiker, Vasilij L. L'vov-Rogačevskij, gewesen war, der erstmals den Versuch einer "Geschichte der russisch-jüdischen Literatur" (1922) unternahm:

В своей работе я не касался еврейских писателей, писавших на древнееврейском языке и жаргоне, я писал только о тех из писателей-евреев, которые выступали в русской литературе и знакомили с бытом, переживаниями и устремлениями родной им национальности.¹²

Seine Literaturgeschichte war eine literaturwissenschaftliche Antwort auf die seit 1915/16 in Rußland grassierende „Judenfeindlichkeit“ (judoфобия). L'vov-Rogačevskij wollte einem "breiteren Lesepublikum den außerordentlichen Enthusiasmus ... für Rußland und die russische Kultur" näherbringen, den jüdische Literaten in russischen Kunstwerken bereits unter Beweis gestellt hätten.¹³ Seine russisch-jüdische Literaturgeschichte war darauf ausgerichtet, den hohen Anteil jüdischer Autorenschaft innerhalb der russischen Literatur nachzuzeichnen. L'vov-Rogačevskij ging es deshalb nur in zweiter Linie um die kunsttextimmanente Spezifik des jüdischen "byt"; vielmehr hatte er für das "breitere Publikum" gerade auf den russischen Fundus abgestellt, der von jüdischen Autoren kam.

Seine Studie war nicht nur das erste Buch über die "russischsprachig-jüdischen Autoren"; es blieb bis heute auch die einzige Monographie, die ihren Werken gezielt gewidmet wurde.¹⁴ Wenn unter sowjetischer Ägide nichts zu diesem Thema erschien, läßt sich dies leicht mit den seinerzeit vorherrschenden ideologischen Vorbehalten begründen. Fiel doch die jüdische Thematik spätestens seit dem Tod Gor'kij's (1936) - nach einer kurzen Renaissance in frühbolschewistischer Zeit - unter die rigideste Zensur auf russischem Boden. Was war aber die Ursache dafür, daß im Exil wie in der westlichen Slavistik L'vov-Rogačevskij's Vorarbeiten - abgesehen von einem Nachdruck und einer Übersetzung¹⁵ sowie zwei Einträgen in jüdischen Lexika¹⁶ - kaum ein Echo gefunden hatten? Wurde die russisch-jüdische Literatur nicht nur von der Geschichte des russischen Judentums im 19. und 20. Jahrhundert sondern auch von der russischen wie der judaistischen "Mutterphilologie"¹⁷ zerrieben, bevor sie einen eigenen Standort für sich anmelden konnte? Oder sind die Ursachen allein in der eigenwilligen Doppelnatur des Gegenstandes zu suchen?

4. Markiš' Verständnis einer russisch-jüdischen Literatur

Der theoretischen Lücke im Bereich der russisch-jüdischen Literatur steht indessen eine Fülle von vorrevolutionären sowie modernen Anthologien und bibliographischen Nachschlagewerken für die russische Literatur gegenüber, in denen russische Texte nach verschiedenen Sujetthemen rubriziert erfaßt wurden. So zum Beispiel: "народ тысячелетий", "еврейско-русское", "юдофилы и юдофобы", und "над библией" (in: Менора).¹⁸ Auf der anderen Seite lassen sich die Wissenschaftler, die über den russisch-jüdischen Themenkomplex publizieren, heute nur noch an einer Hand abzählen.

Einer der führenden Experten auf diesem ansonsten brachliegenden Untersuchungsfeld ist Šimon P. Markiš.¹⁹ Der Genfer Slavist bemüht sich schon seit vielen Jahren darum, eine Methodologiediskussion zur russisch-jüdischen Literatur anzuregen. Gleichwohl biete das Untersuchungsfeld auch für ihn nur wenig Ansatzpunkte. Die "russisch-jüdische Literatur" sei genuin "zu eng" abgesteckt, um "Leser oder Schriftsteller" dauerhaft zu beschäftigen. Ihr Stellenwert sei allenfalls marginal, vergleichbar mit anderen *Regionalliteraturen*, wie der "sibirischen Literatur", jener "über den Don" oder "den Ural".²⁰ Vieles spreche sogar dafür, daß sie nicht mehr als nur ein "bloßes Konstrukt" sei, das real gar nicht existiere. Bis heute habe sich jedenfalls die russisch-jüdische Literatur von diesem Verdacht nicht zu befreien vermocht.

Wie ist diese rigide Kritik von Markiš zu verstehen? Sie richtet sich zunächst gegen den Entwurf L'vov-Rogačevskijs (1922), der die russisch-jüdische Literatur bekanntlich nur als einen unterschätzten Teil der russischen begriff. Markiš opponiert auch gegen ein enges "israelisch-zionistisches" Literaturverständnis, das unter dem Diktum "jüdische Literatur" allein jenes Schrifttum begreift, daß in Hebräisch oder Jiddisch abgefaßt wurde. Die Position der Jerusalemer *Encyclopaedija Judaica* (1971/72) sei denn auch für ihn ein herber Schlag gewesen. Habe diese doch den Artikel aus der alten Petersburger *Evrejskaja enciklopedija* (1908-13) über die "russisch-jüdische künstlerische Literatur" nicht übernommen, sondern durch einen die Materie verkürzenden Aufsatz über den "jüdischen Beitrag in der russischen Literatur" (Jewish Contribution) ersetzt.²¹ Damit war der russisch-jüdischen Literatur von Jerusalem aus keine weitere Eigenständigkeit mehr eingeräumt worden.

Dieser zionistische Tenor deckt sich auf wunderliche Weise mit dem Denken L'vov-Rogačevskijs. Dabei hatte dieser seine "Geschichte der russisch-jüdischen Literatur" (1922) nicht zuletzt deshalb geschrieben, um die palästinophil-zionistische Auswanderung innerhalb des russischen Judentums entgegenzuwirken und einer jüdischen Integration innerhalb Rußlands Vorschub zu leisten. Doch für die Herausgeber der *Encyclopaedija Judaica* (1971/72) wie für L'vov-Rogačevskij (1922) fällt die russisch-jüdische Literatur deshalb nicht in den

Zuständigkeitsbereich der jüdischen Literaturgeschichtsschreibung, weil sie in einer *nichtjüdischen* Sprache abgefaßt ist.

Für Markiš jedoch ist der russisch-jüdische Bereich nicht als eine "Spezialliteratur" der russischen sondern vielmehr als Teil einer imaginären mehrsprachigen (d.h. gesamtjüdischen) Literatur zu fassen. Eine derartige Lesart des Phänomens hat Folgen, die über den russischen Kulturraum hinausreichen. Nach diesem Modell wäre allen "*jüdischen* Literaturen in *nichtjüdischen* Sprachen" eine zeitlose Fortexistenz beschieden. Markiš steht mit diesem Verständnis nicht allein. Wohl aber muß auch er Hinweise dafür schuldig bleiben, wie ein solchermaßen vergrößerter Rahmen einer jüdischen Literatur zu setzen wäre.²² Anders als L'vov-Rogačevskij hat sich für Markiš somit die jüdische Literatur in Rußland mit dem russischen Sprachgewand nur vorübergehend ein anderes Medium zugelegt, ohne jedenfalls damit ihrer eigenen Identität verlustig zu gehen. Verkürzt ließe sich das ursprüngliche Konzept L'vov-Rogačevskijs "Literatur *russisch* - Autor und Sujet *jüdisch*" mit Markiš auf den Nenner bringen: "Sprache *russisch* - Autor und Literatur *jüdisch*".

5. Russisch-jüdische Kunsttexte und russisch-jüdische Geschichte

Die Frage nach den Zuständigkeitsbereichen für das Doppelliteratur-"Konstrukt" mag auf den ersten Blick müßig sein. Auf der anderen Seite ist die Klärung des russisch-jüdischen Literatur-Standortes eine unabdingbare Voraussetzung, dem Forschungsfeld "russisch-jüdische Literatur" eine theoretische Basis zu geben. Zugleich belegt die Kontroverse, daß das Gebiet "russisch-jüdische Literatur" trotz L'vov-Rogačevskijs Pionierarbeit bis dato typologisch unerschlossen geblieben ist. Erst in den letzten Jahren ist ein neues Interesse an diesem totgeglaubten Fachbereich aufgekommen. Dabei fällt auf, daß sich ausschließlich die amerikanische Slavistik bemüht hat, kunsttextanalytische Studien zu einzelnen oder untereinander vergleichbaren Autoren in den Dienst der "russisch-jüdischen Literatur" zu stellen.

Mit ihrer Arbeit "Russian Jewish Literature and Identity" (1992) versucht Alice Stone-Nakhimovsky die kontroversen Bezugssysteme der russisch-jüdischen Literatur ("jüdischer Autor" und "jüdisches Sujet") über eine besondere Autoren- wie Textauswahl in Einklang zu bringen.²³ Ihr geht es nicht um die strukturellen Spezifika der russisch-jüdischen Literatur, weshalb sie denn auch sechs russisch-jüdische Schriftsteller auswählt, ohne daß klar wird, weshalb andere Autoren unberücksichtigt bleiben. Leicht ließe sich ihre Liste ("Vladimir E. Žabotinskij, Issak Ė. Babel', Vasilij S. Grossman, Aleksandr A. Galič, Feliks Ja. Roziner und David P. Markiš") um die Namen Semën G. Frug, Nikolaj M.

Minskij, Semën Ja. Nadson und sogar Ilja G. Ėrenburg erweitern, zumal sich die Autorin bei ihrer Textanalyse nicht auf die Lyrik oder die Prosa beschränkt. Auch kann ihre Auswahl nicht von der Prämisse eines jüdischen Selbstverständnisses geleitet sein, da Aleksandr Galič - der sich in Gefolgschaft seines geistigen Vaters und Konvertit, Oberpriester Aleksandr Men', hatte taufen lassen - aus ihrer Reihe sonst hätte herausfallen müssen. Die Autorin will mit ihrem Buch nur ganz allgemein zeigen, "how literature written in Russian by writers of jewish origin reflects the changing problems of russian-jewish identity."²⁴ Damit geht es ihr um die literarischen Niederschläge russisch-jüdischer Selbstreflexion.

Einladend mutet hierbei ihre Eingangsthese an, die Entscheidung eines jüdischen Schriftstellers für die russische Sprache - unter Wahrung der jüdischen Thematik - führe den Verfasser künstlerischer Texte zwangsläufig zu einem "doppelten Selbstverständnis". Deshalb dränge sich eine poetische Reflexion darüber nahezu auf, "was ein Jude und was ein Russe" sei.²⁵

Die Autorin stellt ihrer Textanalyse zunächst das Kapitel "Aufklärung, Verschwinden, Wiederauftauchen" (Enlightenment, Disappearance, Reemergence) voran. Stone-Nakhimovskij möchte zwar eine schematische Geschichte der russisch-jüdischen Literatur anbieten. Die Überschriften der einleitenden Unterabschnitte verraten jedoch, daß es ihr nicht um eine strikte Trennung von Literaturgeschichte und Kunsttextanalyse geht.²⁶ Dennoch versteht sie dieses Vorkapitel als historische Schablone für die autorenspezifische Textanalyse. Die sich daran anschließenden Kapitel ("Žabotinskij"; "Babel"; "V. Grossman: Drei Erzählungen"; "V. Grossman: *Žizn' i sud'ba*"; "Galič"; "Roziner" und "D. Markiš") sollen - in ihrer Untersuchung bestimmter Werke der genannten Autoren - die textimmanenten Entwicklungsstufen der russisch-jüdischen Identität nachzeichnen.

Stone-Nakhimovsky eröffnet mit dem russisch-jüdischen *Identitäts*-Begriff einen Zugang, der geeignet ist, zu einer neuen Form der russisch-jüdischen Autoren- wie Textauswahl zu kommen. Dabei vermag sie die Literarisierung der russisch-jüdischen Doppelidentität auch kulturgeschichtlich einzuordnen. Zionismus und Marxismus hätten maßgeblich zur Zersplitterung der russisch-jüdischen Identität beigetragen; dabei aber vorgegeben, die jüdische Emanzipation durchzusetzen und den ursprünglichen Charakter des Judentums wiederherzustellen. Daneben habe sich die Geschichte beider Bewegungen maßgeblich auf russischem Boden abgespielt; wenn sie nicht sogar beide als direkte Reaktion auf einen zaristisch-motivierten Antisemitismus aufgekomen waren.²⁷

In ihrer Textanalyse fügen sich erstmals judentums- und literaturwissenschaftliche Fragestellungen überzeugend zusammen. So zum Beispiel, wenn man über Žabotinskij erfährt, daß dieser zum ersten Mal in der russischen Literatur jiddischsprachige Juden "durch die Augen eines russisch-jüdischen Außen-seiters" präsentiere.²⁸ Konkret nimmt sich auch ihre Feststellung aus, Babel'

stilisiere jüdische Gestalten in seinen Tagebüchern und Briefen ausgiebiger als in seinen Kurzgeschichten, die durchweg auf einem unbewußten "Gegensatz von kosakischer Rache und jüdischer Passivität" gründen. Daneben kann sie aufzeigen, daß bei Babel' nicht nur russifizierte oder revolutionäre jüdische Vertreter sondern bisweilen sogar mystische "Chassidim"²⁹ vorgestellt werden. Zutreffend ist auch ihr Urteil, Babel' thematisiere die "religiöse Ebene des Judentums" zwar nur vereinzelt, dennoch gelinge es ihm, ihre magische Anziehung zu behaupten. So kann Stone-Nakhimovsky über ihren Ansatz zu dem Schluß kommen, Babel's Werk biete die prägnanteste und breiteste Stilisierung jüdischer Figuren nicht nur in der russischen sondern auch in der russisch-jüdischen Literatur. Hierzu gesellt sich ihr Hinweis, Feliks Roziner habe erstmals russisch-jüdische Namen und ihre Pseudonyme poetisch entfaltet und sogar parodiert.

Die russisch-jüdische Literatur über den Identitäts-Begriff anzugehen, ist ohne Zweifel ein neuer Weg. In dem von Stone-Nakhimovsky vorgestellten Konzept der Rekonstruktion der literarischen (russisch-jüdischen) Doppelidentität wird jedoch nur selten klar, wann es um die russisch-jüdische Identität einer *literarischen Gestalt* oder die ihres *Schöpfers* geht. Dies wirft die Frage auf, ob der Autor mit dem künstlerischen Text eine neue Form der russisch-jüdischen Identität überhaupt zu entwickeln vermag oder immer nur Historisch- oder Biographisch-Gegebenes verformt.

Im Unterschied zu Alice Stone-Nakhimovsky stellt die amerikanische Slavistin Dora Rytman in ihrer Arbeit "Russian Jewish Literature as a Mirror of the Fate of Russian Jewry: The Special Case of Ilya Ehrenburg"³⁰ nicht auf die doppelidentitätsbedingten Wechselbeziehungen zwischen ausgewählten Autoren und ihren fiktiven Gestalten ab. Für sie ist die russisch-jüdische Literatur nur ein anderes Medium der gleichnamigen Geschichte, von der sich der Autor mit seinem Text nicht wirklich zu emanzipieren vermag. Daneben diskutiert sie derart häufig das Selbstverständnis des Autors, daß die Annahme, ihr gehe es um eine sachgerechte Textanalyse, an vielen Stellen widerlegt wird. Kunsttextinhalte werden nicht selten als Quelle für den Wandel des russisch-jüdischen Autorenbewußtseins herangezogen.

Ein vollkommen neues Kapitel der russisch-jüdischen Literatur schreibt Rytman dagegen mit dem Vorschlag, auch die Werke von "nichtjüdischen Autoren mit substantiellen jüdischen Inhalten" (zum Beispiel von Maksim Gor'kij und Evgenij A. Evtuŝenko) in das Gesamtkorpus der russisch-jüdischen "Literatur der doppelten Zugehörigkeit" einzubeziehen.³¹

6. Perspektiven für eine russisch-jüdische Literaturtheorie

Die russisch-jüdische Literatur ist nicht ohne Überwindung verschiedener Hindernisse zu bestimmen. Ihr Spektrum wird von den genannten Mutterphilo-

logien jeweils durch signifikante Parameter begrenzt. Gegenüber allen Kunsttexten *russischen Idioms* kann die russisch-jüdische Literatur die Profile "jüdische Autorenidentität" und "jüdisches Sujet" für sich beanspruchen. Zur *jüdischen* (hebräischen und jiddischen) *Literatur* hingegen fungiert allein die russische Sprache als Abgrenzungsmoment.

In einem jüngeren Aufsatz für die *Kratkaja evrejskaja ènciklopedija* versucht Markiš erstmals eine Typologie für die russisch-jüdische (künstlerische) Literatur, indem er ihre Gemeinsamkeiten mit der deutsch-jüdischen und amerikanisch-jüdischen Literatur aufzeigt. Dabei gibt er auch an dieser Stelle die etablierte Prämisse auf, die jüdische Literatur dürfe nur in Jiddisch oder Hebräisch abgefaßt sein:

1. Свободный выбор своей национально-культурной принадлежности, ведущий к национальному самосознанию.
2. Укоренённость в еврейской цивилизации, органическая связь с ней и как следствие - естественное обращение к еврейской тематике. При этом, каким бы ни было отношение писателя к материалу, его взгляд - это всегда взгляд изнутри, что и составляет основное отличие еврейского писателя от нееврейского (вне зависимости от его этнического происхождения), обращающегося к еврейскому сюжету.
3. Социальная репрезентативность, то есть способность писателя быть голосом общины в целом или существенной её части. Писатели и публицисты, порвавшие с национальной общностью (будь то в религиозно-обрядном или национально-культурном отношении [...]) и не выражавшие солидарности с нею, не принадлежат к русской-еврейской литературе (РЕЛ), даже если их творчество было посвящено еврейской тематике...
4. Двойная принадлежность к русской и еврейской цивилизациям (этот признак характерен для 20 века), означающая, среди прочего, что творчество писателя в равной степени принадлежит двум народам.³²

Markiš' Kategorisierung der russisch-jüdischen Literatur zeigt, daß es ihm allein um die Einbeziehung des russischen Werkes jüdischer Autoren in die jüdische Literatur geht. Bei ihm fehlen textimmanente Spezifika als Abgrenzung zur russischen Literatur. Allein über die russisch-jüdische Doppelidentität ihrer Verfasser ist die Eigenständigkeit der russisch-jüdischen Literatur zu retten. Dies dokumentieren denn auch seine Formulierungen: "Verwurzelung in der jüdischen Zivilisation", die "organische Verbindung" mit ihr, sowie die daraus resultierende Folgerung einer "natürlichen Hinwendung zur jüdischen Thematik". Diese "natürliche" Haltung des jüdischen Verfassers zu jüdischen Themen kulminiert in der Feststellung, daß sich der jüdische Autor dem jüdischen Sujet - in seiner religiös-rituellem oder national-kulturellen Verhältnis - "immer ... von in-

nen" zuwendet. Auf der anderen Seite bleibt mit Markiš vereinbar, daß sogar nichtjüdische Autoren jüdische Sujets zu entwickeln vermögen. Offen bleiben dagegen die Kriterien für die Spezifika eines "jüdischen Sujets". Immer bleibt die Abgrenzung zur amerikanischen, deutschen oder russischen (Mutter-)Literatur ungenügend, da auch außerhalb der "Literatur der doppelten Herkunft" jüdische Themen das Handlungsschema des Kunsttextes bestimmen können.

Somit ist unbestritten, daß die russisch-jüdische Originalität durch die *Zentrifugalkräfte der russischen Literatur* (mit jüdischen Sujet) typologisch am meisten gefährdet ist, zumal sie sich ihr gegenüber nicht auf eine Anderssprachigkeit berufen kann. Wenn das "jüdische Sujet" wie die "jüdische Autorenidentität" sich bislang weder einzeln noch kombiniert im Text dingfest machen ließen, scheint es unmöglich, Kunsttexte der klassischen russischen Literatur mit jüdischen Gestalten von der russisch-jüdischen Literatur strukturell zu unterscheiden. L'vov-Rogačevskij (1922), Markiš (1982/85), Stone-Nakhimovsky (1992) wie auch Rytman (1993) lassen offen, wie mit solchen Kunsttexten umgegangen werden soll, bei denen der entsprechende Autor (und damit seine Herkunft) ihnen nicht bekannt ist. Bleiben dann überhaupt noch Parameter übrig, die eine Kategorisierung "russisch-jüdische Literatur" rechtfertigen?

Grundsätzlich bilden die **f i k t i v e n j ü d i s c h e n G e s t a l t e n** den wichtigsten Anknüpfungspunkt für das Analysesegment "Judentum im künstlerischen Text". Denn die literarischen jüdischen Figuren können als tragende Bestandteile sowohl klassischer (russischer) Kunsttexte wie auch des Assimilationsschrifttums (deutsch-jüdische / russisch-jüdische / amerikanisch-jüdische Literatur) begriffen werden. In beiden Textsorten haben sie jedoch unterschiedliche Rollen und Bedeutung. Treten doch Juden in den Nationalliteraturen zu meist nur als oppositionelle Repräsentanten ihrer Kultur, eben als **E i n z e l g e s t a l t e n** im "nichtjüdischen byt" auf. Hier ließe sich eine Brücke zu allen literarischen Fremdbilduntersuchungen (der Deutsche in der französischen, der Engländer in der russischen Literatur usw.) schlagen.

In der westeuropäischen vergleichenden Literaturwissenschaft hat sich zu ihrer Erforschung bereits ein **i m a g o l o g i s c h e r** Arbeitsbereich entwickelt, der sich dieser Einzelgestalten als Vertreter einer **f r e m d e n** Kultur angenommen hat.³³ Bisheriges Ergebnis dieser gezielten Beschäftigung mit den sogenannten **I m a g o t y p e n** ist eine kultur- und literaturübergreifende Gemeinsamkeit: diese nämlich, daß diese Einzelgestalten als Repräsentanten eines fremden Kollektivs überwiegend negative Attribute auf sich vereinigen. Es wäre die Aufgabe einer russischen "Imagologie jüdischer Gestalten", zu untersuchen, ob eine russisch-jüdische Literatur sich vom "Judentum im (russischen) Kunsttext" gerade in ihrer Stilisierungsart der "literarischen Juden" kardinal unterscheidet. Damit wäre es möglich, das "jüdische Sujet" näher zu spezifizieren und damit auch zu einer textimmanenten Abgrenzung der

russisch-jüdischen von der russischen Literatur zu kommen. Die Eigenständigkeit der russisch-jüdischen Literatur wäre auf diese Weise nicht nur gegenüber der Judaistik sondern auch gegenüber der gleichsprachigen russischen Literatur durch eine Typologisierung der ihr inhärenten jüdischen Textstrukturen zu retten.

Wegen ihrer weitgehenden literarischen Tabuisierung steckt jedenfalls eine differenzierte wissenschaftliche Beschäftigung mit dem "Judentum in der russischen Literatur" - dies gilt für die zumeist durchweg als antisemitisch-geltenden nichtjüdischen Klassiker (Puškin, Gogol', Dostoevskij, Turgenev) wie auch für die *minor classics* der russisch-jüdischen Literatur - selbst im Bereich der Einzelautoren-Analyse erst noch in ihren Anfängen.³⁴

Um an die russisch-jüdische Literaturgeschichtsschreibung à la L'vov-Rogačevskij (1922) theoretisch anzuknüpfen, wären jedenfalls viele grundsätzliche Entscheidungen zu treffen. In jedem Falle hätte ein enges rabbinisches Verständnis jüdischer Identität eine folgenschwere Konsequenz für die Autorenwahl der russisch-jüdischen Literatur. Denn falls die jüdische Mutter als alleiniges Kriterium für die jüdische Identität gelten würde, kommt ein Großteil der entsprechenden Literaten mit jüdischer Thematik für eine Textanalyse nicht in Frage. Entweder geht die jüdische Abstammung allein auf die väterliche Linie zurück (wie z.B. bei Šklovskij und Chodasevič) oder steht vor gewandelten Voraussetzungen. Das betrifft vor allem die große Gruppe - oft in der zweiten und späteren Generation - getaufter oder in sowjetischer Zeit assimilierter Autoren. Osip Ė. Mandel'stam, Boris L. Pasternak und Ilja G. Ėrenburg, denen Rytman in ihrer Abhandlung über die russisch-jüdische Literatur ganze Kapitel gewidmet hat, könnten mit Blick auf ihr womöglich gewandeltes Selbstverständnis sich dagegen verwahren, selbst in einen breit angelegten Fundus der russisch-jüdischen Literatur einbezogen zu werden. Auf der anderen Seite legitimiert der lange staatlich-geförderte Antisemitismus die These, daß die meisten Übertritte zum Christentum nicht auf ein wirklich gewandeltes Selbstverständnis zurückzuführen sind. Im ganzen spricht bei der auf die russische Literatur beschränkten Perspektive vieles dafür, daß die ungetaufte jüdische Mutter mit ihrer kulturspezifischen Erziehung zum natürlichen Hindernis wurden, mit der russischen Sprache in eine literarisch-produktive Auseinandersetzung zu treten.

Genauso unzugänglich wie sich der Begriff der "jüdischen Identität" als Grundlage für eine spezifische Autoren- und Gestaltenauswahl ausnimmt, entzieht sich das *jüdische Sujet* strukturellen Ansätzen. Bis heute scheint das Problem unüberwindlich, einem auf das Judentum bezogenen literarischen Handlungsschema in einer nichtjüdischen Literatur typologisch beizukommen. Auch wenn es letzten Endes um sie geht und viele sie unbewußt herbeisehnen - zu einer "russisch-jüdischen Literaturtheorie" ist es noch nicht gekommen. Der von

Stone-Nakhimovsky (1992) angestrengte Identitäts-Begriff könnte hierbei wichtige Zugänge für eine autorübergreifende Analyse eröffnen.

Ein anderer Auftakt wäre hingegen erreicht, wenn jüdische Gestalten unabhängig von der Autorenherkunft untersucht werden. Wie aufgezeigt wurde, könnte ein solches Verfahren die Brücke schlagen, die russisch-jüdische Literatur ungeachtet der Herkunft ihrer Autoren von der russischen Literatur abzugrenzen. Dies würde Rytmans These entsprechen, wonach die russisch-jüdische Literatur allein vom Sujet bestimmt wird, ohne dabei das wegweisende Modell von Markiš aufzugeben.

Wenn für die russische Literatur bislang noch keine epochenspezifischen Motiv- oder Gestalten-Kataloge einer "jüdischen (Kunsttext-)Identität" erstellt worden sind, steht diese dabei westlichen Philologien zudem um nichts nach. In jedem Fall kann die russistische Literaturwissenschaft schon auf einige Beiträge zurückgreifen, denen es nicht allein um den Nachweis des "Antisemitismus in der russischen Literatur" geht.³⁵

Anmerkungen

- ¹ Die in bezug auf die Juden verfügten zaristischen Gesetze zwischen 1676 und 1804 erlauben einen detaillierten Einblick. Die *ukazy* sehen anfänglich die wiederholte und uneingeschränkte Ausweisung (1676, 1739/40, 1742, 1743, 1744, 1764-66), das befristete Aufenthaltsrecht für den Grenzhandel auf klein- und weißrussischen Marktplätzen (1734, 1736), die Doppel- und Sonderbesteuerung für nichtkonvertierte Juden (1794, 1796) sowie die Gewährung erster Ansiedlungs- und Bürgerrechte in ausgesuchten Gebieten (1769, 1780, 1788, 1791) vor. Vgl. Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii (PSZ), Sobranie I (1649-1825), tom I-XLV, Sankt-Peterburg 1830 [und: *Ukazatel' chronologičeskij i al'favitnyj*, tom XLI, Sankt-Peterburg 1830].
- ² Die zuvor konfuse antijüdische Gesetzgebung wurde 1804 im "Statut für die Juden" (положение для евреев) systematisiert. Darin wurde festgelegt, daß alle "Kinder der Hebräer ohne Unterschied zu anderen" in russischen Volksschulen, Gymnasien und Universitäten aufgenommen werden können. Auch war es Juden rechtlich erstmals möglich, eigene Schulen einzurichten. Doch unter den Unterrichtsfächern mußte unbedingt eine der europäischen Sprachen Russisch, Polnisch oder Deutsch vertreten sein. M. Rest: Die russische Judengesetzgebung von der ersten Polnischen Teilung bis zum "položenie dlja evreev" (1804), Wiesbaden 1974, 230; H.-D. Löwe: Antisemitismus, in: H.-J. Torke (Hrsg.): *Lexikon der Geschichte Rußlands*, München 1985, 36-38.
- ³ Als Gesetzesteil des Talmuds umfaßt die Halacha (hk;l;hÜ) die von jüdischen Schriftgelehrten betriebene kasuistische (d.h. auf den Spezialfall bezogene) Auslegung des gesetzlichen Überlieferungstoffes. Alle jüdischen Gebote und Verbote der mündlichen und schriftlichen Überlieferung finden in der Halacha zusammen. Lebensinhalt und Lebensführung im Judentum werden

von ihr maßgeblich geprägt; sie verhindern aber zugleich eine Trennung zwischen Säkularem und Religiösem. Vgl. A. Bertholet: Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1985, 223; J. A. Schoeps (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums, Gütersloh/München 1992, 179/80.

- 4 Y. Leibowitz: Vorträge über die Sprüche der Väter. Auf den Spuren des Maimonides, Obertshausen 1984, 52.
- 5 Vereinzelt gab es auch vorher schon einzelne Veröffentlichungen von Juden in russischer Sprache. Die erste ist zu Beginn des 18. Jahrhunderts sogar in der russischen Hauptstadt erschienen: Lev N. Nevachovič: Vopl' dščeri Iudejskoj, Sankt-Peterburg 1803. (ND, in: *Buduščnost'* 3 (1902), 118-31). Vgl. S. Černichovskij: Russko-evrejskaja chudožestvennaja literatura, in: *Evrejskaja ěnciklopedija* (1908-13a) [Bde. 1-16, (ND Paris 1967/Moskva 1991)] 13, Sp. 641.
- 6 Erste Feuilleton-Beiträge in jüdischen Periodika geben hiervon reiches Zeugnis. Einer der frühesten Artikel zu diesem Sprachenstreit verbindet in seinem Titel die Frage, ob russische Juden eine eigene Zeitung bekommen sollten, mit einer zuvorigen Entscheidung darüber, in welcher Sprache sie herauszugeben wäre. Vgl. A. Dumaševskij: Nužen li žurnal dlja evreev v nastojaščee vremja i na kakom jazyke dolžen on izdavat'sja, in: *Russkij invalid* 75 (1859).
- 7 O. Verf.: Vopros o evrejsko-russkoj literature i ego svjaz' s ravvinskim voprosom, in: *Russkij evrej* (1879), 17; o. Verf.: Neobchodimost' sozdanija rusko-evrejskoj literatury, in: *Razsvet* 9 (1879); P. Levenson: Dvadcatiletnjaja godovščina (suščestvovanija rusko-evrejskich izdanij), in: *Razsvet* 22/23/24 (1880).
- 8 Russischsprachig-jüdische Zeitschriften (wie z.B. *Russkij evrej*, *Razsvet* und *Voschod*) riefen in Folge der größeren Pogrome in den achtziger Jahren vermehrt zur Auswanderung in die USA oder nach Palästina auf. Vgl. V. S. Mežov: Sistematičeskij ukazatel' literatury o evrejach na russkom jazyke (so vremeni vvedenija graždanskago šrifta (1708g.) po dekabr' 1889g. (Osoboe priloženie k žurnalu "Voschod"), Sankt-Peterburg 1892, 323-41.
- 9 Kaum zwanzigjährig wurde er in zeitgenössischen Nachschlagewerken als eines der hoffnungsvollsten Talente der russischen Literaturkritik angesehen. Vgl. S. A. Vengerov: Istočniki slovarja russkich pisatelej, Bde. I-IV, Sankt-Peterburg/Petrograd 1900-17 (ND Leipzig 1965), Bd. II (1909), 372 und *Ėnciklopedičeskij slovar'*, dopolnitel'nyj tom, 1a (1905), 738/39. Zabolinskij wurde früh von Gor'kij als Übersetzer weiterempfohlen. Vgl. M. Gor'kij: Iz literaturnogo nasledija. Gor'kij i evrejskij vopros (=Centr po issledovaniju i dokumentacii vostočno-evropejskogo evrejstva), Ierusalim 1986, 102/03; G. G. Branover / Z. N. Vagner / Sir I. Berlin (Hrsg.): *Rossijskaja evrejskaja ěnciklopedija*, toma 1 (bisher ersch.), Moskva 1994, 458/59.

- 10 M.N. Lazar'ev: Zadači i značenje rusko-evrejskoj belletristiki, in: *Voschod* 5 (1885), 31 / 6, 34ff.
- 11 A. L. Volynskij: Bytopisatel' russkogo evrejstva, in: *Voschod* 8 (1888), 15.
- 12 V. L'vov-Rogačevskij: Russko-evrejskaja literatura s vvodnoj stat'ej B. Goreva "Russkaja literatura i evrei", Moskva 1922, 33/34.
- 13 L'vov-Rogačevskij (1922: 33/34).
- 14 L. D. Klejn / M. M. Kazbek-Kazieva: V. L. L'vov-Rogačevskij, in: *Russkie pisateli 1800-1917. Biografičeskij slovar'* 3, S. 431/32. Vgl. auch Š. Markiš: O ruskojazyčii i ruskojazyčnych, in: *Literaturnaja gazeta*, 12. dekabnja 1990, 2/3.
- 15 ND Tel Aviv 1972 und englische Übersetzung von A. Levin: L. Lvov-Rogačevsky: A History of Russian Jewish Literature, Ann Arbor/Michigan 1979.
- 16 S. Černichovskij: Russko-evrejskaja chudožestvennaja literatura, in: *Evrejskaja ěnciklopedija* (1908-13a) [Bde. 1-16, (ND Paris 1967/Moskva 1991)] 13, Sp. 641; Š. Markiš: Russko-evrejskaja literatura, in: I. Oren (Nadel') / N. Prat / A. Avner (Hrsg.): *Kratkaja evrejskaja ěnciklopedija*, [toma 1-7 (bisher ersch.)], hier 7 (1994), Sp. 525-52.
- 17 Für die jüdische Literaturgeschichtsschreibung ist die russisch-jüdische Literatur gar nicht existent. In den größeren Geschichten zur jüdischen Literatur ist allenfalls von "russischsprachigen jüdischen Publikationen", einer "jüdischen Presse in russischer Sprache" (M. Waxman: A History of Jewish Literature, Vols. I-V (1930-60: IV 607-09) oder einer "russisch-jüdischen Intelligenz" die Rede (Israel Zinberg: A History of Jewish Literature, Vols. I-XII (1972-78), Cincinnati / Ohio, XII 117ff.). Die jüdisch-deutsche wie auch die jüdisch-englische Literatur werden dagegen als eigenständige Randgebiete eingestuft.
- 18 Nur einige seien an dieser Stelle genannt: V. S. Mežov (Hrsg.): *Sistematičeskij ukazatel' literatury o evrejach na ruskom jazyke* (so vremeni vvedenija graždanskago šrifta (1708g.) po dekabr' 1889g., Sankt-Peterburg 1892. (=Osoboe priloženie k žurnalu „Voschod“); M. Altshuller: *Russian Publications on Jews and Judaism in the Soviet Union 1917-1967. A Bibliography*, Jerusalem 1970; T. Dolžanskaja (Hrsg.): *Na odnoj volne. Evrejskie motivy v ruskoj poëzii*, Jerusalem 1970; A. Donat: *Neopalmimaja kupina. Evrejskie sjužety v ruskoj poëzii*. Antologija, New York 1973; Menora. *Evrejskie motivy v ruskoj poëzii*, Moskva/Ierusalim 1993.
- 19 Šimon Markiš (=Shimon Markish) ist der Sohn des unter Stalin ermordeten, wohl bekanntesten jiddischen Schriftstellers der Sowjetunion, Perec Markiš, und der Bruder von David Markiš, einem der namhaftesten russisch-jüdischen Autoren der sowjetischen Zeit.

- 20 Š. Markiš: A propos de l'histoire et de la méthodologie de l'étude de la littérature juive d'expression russe, in: *Cahiers du monde russe et soviétique* 26/2 (1985), 140.
- 21 Š. Markiš: O rusko-evrejskoj literature/predvaritel'nye značenija/, in: A. Rexheuser / K.-H. Ruffmann (Hrsg.): *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1982, S. 317-37, hier 320-23.
- 22 Markiš (1985: 139-52, 257). Diese Fragen hat Markiš zum ersten Mal auf der Tagung "Jüdische Literaturen in den Sprachen Ost- und Mitteleuropas" (Genf, 1985) vorgebracht. Vgl. hierzu alle Beiträge in: *Cahiers du monde russe et soviétique* 26/2 (1985).
- 23 A. Stone-Nakhimovsky: *Russian-Jewish Literature and Identity*. Jabotinskij, Babel, Grossman, Galich, Roziner, Markish, Baltimore and London 1992.
- 24 Stone-Nakhimovsky (1992: x).
- 25 Stone-Nakhimovsky (1992: x).
- 26 "Jüdische Aufklärung in Rußland"; "Von den Krisenjahren bis zur Revolution"; "Drei Schriftsteller der Krisenjahre: Ajzman, Juškevič, An-skij"; "Von der Revolution bis zum Terror"; "Bagrickij und Mandel'stam"; "Von den Säuberungen bis Stalins Tod"; "Vom Tauwetter zur Emigration"; "Pestrojka".
- 27 Stone-Nakhimovsky (1992: 4).
- 28 Stone-Nakhimovsky (1992: 47).
- 29 Diese jüdische Sekte, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Osteuropa (Polen, Ungarn, Rumänien und Rußland) aufkam, versteht sich als Gegenbewegung zur Nüchternheit des orthodoxen Talmudismus und wurzelt in der Esoterik der Kabbala. Vgl. Bertholet (1985: 120).
- 30 Dora Rytman: *Russian-Jewish Literature as a Mirror of the Fate of Russian Jewry: The Special Case of Ilya Ehrenburg*, Ann Arbor/Mich. 1993.
- 31 Rytman (1993: 81).
- 32 Markiš (1994: 525/26).
- 33 Ursprünglich war die Imagologie ins Leben gerufen worden, um als Arbeitsbereich der Komparatistik die "Vorurteile und Vorstellungsbilder der verschiedenen Völker voneinander in ihrem literarischen Niederschlag" zu untersuchen. Ihr ging es also um die kunsttextinhärenten Gesetzmäßigkeiten des Andersseins, um eine "Ästhetik der Alterität" (K. U. Syndram). Da sie sich aber bisher auf den Nationenbegriff konzentriert hat, und es ihr bislang noch

nicht gelungen ist, zu einem tragenden literarischen Kulturbegriff zu kommen, konnte sie ihre Zuständigkeit in Fragen jüdischer Fremdbilder bisher nicht untermauern. Vgl. H. Dyserinck: Zum Problem der "images" und "mirages" und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft, in: *Arcadia* 1 (1966), 107-20; Ders.: Komparatistische Imagologie, in: H. Dyserinck: Komparatistik. Eine Einführung [=Aachener Beiträge zur Komparatistik 1], Aachen 1977, 125-33; M. S. Fischer: Komparatistische Imagologie. Für eine interdisziplinäre Erforschung national-imagotyper Systeme, in: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 10 (1979), 30-44; ders.: Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturgeschichte, Untersuchung zur Entstehung der Imagologie, Bonn 1981; G. v. Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1989, 405/06; K. U. Syndram: The Aesthetics of Alterity: Literature and the Imagological Approach, in: J. Th. Leersen / M. Spiering: National Identity - Symbol and Representation, Amsterdam 1991, 177-91.

- ³⁴ Über die jüdischen Themen und Gestalten bei Babel' gibt es schon einige westliche Untersuchungen: C. Leviant, "The Jewish Stories of Isaac Babel'", *Jewish Heritage* 9/1 (1966), 59-63; W. Cuikerman, "Isaac Babel's Jewish Heroes and their Yiddish Background", *Yiddish* 4/2 (1977), 15-22; M. Friedberg: Yiddish Folklore Motifs in Isaak Babel's *Konarmija*, V. Terras (Hrsg.): American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists 2 (1978), 192-203; Sh. Luria: Isaac Babel: His Writings and Their Hebrew Attire, *Shvut. Jewish Problems in the USSR and Eastern Europe* 6, (1978), 95-103/125 (hebr.); G. Del Monte: Il mondo ebraico nel racconto di Babel', Milano 1986. Zu den wenigen Ausnahmen in bezug auf die russischen Klassiker gehört Ingolds Studie über Dostoevskij, welcher weitsichtig zwischen den "jüdischen Typen und Motiven" in dessen "Erzählwerk" und der "Judenfrage" in Dostoevskijs "publizistischem Werk" unterschied. Vgl. F. P. Ingold: Dostojewski und das Judentum, Frankfurt am Main 1981, 5.

- ³⁵ B. I. Gol'dman: *Evrei v proizvedenijach russkich pisatelej*, Petrograd 1917; J. Kunitz: *Russian Literature and the Jew. A Sociological Inquiry into the Nature and Origin of Literary Patterns*, London/New York 1929; M. Friedberg: Jewish Themes in Soviet Literature, in: E. Simmons: *Through the Glass of Soviet Literature*, New York 1953; siehe auch Ingold (1981: Anm. 31) und F. Dreizin: *The Russian Soul and the Jew: Essays in Literary Ethnoscriticism*, Washington, D.C. 1990.