

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 46 (1990)  
  
**Artikel:** Literatur des Exils und der Erinnerung : die zeitgenössische Literatur in französischer Sprache  
**Autor:** Klein, Judith  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960835>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Literatur des Exils und der Erinnerung: Die zeitgenössische jüdisch-maghrebinische Literatur in französischer Sprache

von Judith Klein

## I.

Gemeinschaften und Völkern, die exiliert sind und ihren traditionellen Lebensrahmen verloren haben, stehen nur wenige Wege offen, Erinnerung zu manifestieren und zu befestigen. Bei ihnen kann Literatur zum vorrangigen Erinnerungszeichen der verlorenen Erfahrungen werden, zum Mittel, den Schmerz des Exils zu verarbeiten und die individuellen Verletzungen in kollektive Erinnerung zu verwandeln.

Die Art und Weise, Erinnerung im Exil literarisch zu bewahren, ist aber ganz unterschiedlich, ist abhängig von vergangenen und gegenwärtigen Lebensbedingungen, von kulturellen Prägungen und insbesondere vom Verhältnis zu Zeit und Raum: Es entstehen Werke, die der Zukunft verschlossen und vom Gefühl der Apokalypse durchdrungen sind, wie beispielsweise die der meisten rumäniendeutschen Autoren, und Werke, die die Vergangenheit nicht verloren geben, sondern als vergangene Erfahrung in Gegenwart und Zukunft aufheben und in deren Licht neu deuten. Das ist der Fall in der Literatur der aus Nordafrika nach Frankreich, Israel und Kanada emigrierten Juden, die bis jetzt im deutschen Sprachraum kaum wahrgenommen wird und deren Strukturen und Entstehungsbedingungen hier beschrieben werden sollen.

Noch 1968 konnte der französische Schriftsteller Wladimir Rabi (S. 366)<sup>1</sup> beklagen, dass allein in Tunesien ein jüdischer Schriftsteller hervorgetreten sei, der die Welt des nordafrikanischen Judentums geschildert habe – Albert Memmi –, während sich in Marokko und Algerien niemand gefunden habe, «um die Zerrissenheit der seit zweitausend Jahren in dem alten Land (Marokko, J.K.) verwurzelten Juden auszudrücken,... um zu sagen, was der sieben Jahre dauernde Krieg (in Algerien, J.K.) war, und wie die Juden in Constantine, Alger, Oran, Tlemcen und in hundert kleinen Ortschaften im Inneren des Landes lebten, bevor sie sich auf den Weg

---

*Judith Klein* ist Literaturwissenschaftlerin an der Universität Osnabrück.  
Adresse: Universität Osnabrück, Neuer Graben 40, D-45 Osnabrück.

des Exils machten». Heute dagegen blüht in Frankreich eine «jüdische Literatur französischer Sprache» (Joubert 1986, S. 252), an der viele Einwanderer aus Tunesien, Marokko und Algerien beteiligt sind. Edmond El Maleh, Albert Bensoussan, Katia Rubinstein und viele andere haben Rabis Klage hinfällig gemacht.

Ins Deutsche übersetzt wurde bisher nur Albert Memmis grosser autobiographischer Roman «Die Salzsäule» von 1953, während die jungen jüdisch-maghrebinischen Autoren hierzulande gänzlich unbekannt geblieben sind. Sie rekonstruieren in ihren Schriften die versunkene jüdisch-arabische Welt und verknüpfen sie mit der Gegenwart: der Erfahrung des Exils und der Entfaltung sefardischer Kultur in den Ländern der Emigration. Erinnerung ist in ihren Werken keine zufällige äussere Erscheinung, die wechselnder Einschätzung unterworfen wäre; sie ist Teil ihres individuellen und kollektiven Lebens, einschliesslich ihrer Literatur.

Juden ist Erinnern Gebot. Die Aufforderung *zakôr*, «gedenke!» erscheint in der hebräischen Bibel fast zweihundert Mal und ist nicht in vager oder abstrakter Weise formuliert, sondern im Zusammenhang mit bestimmten Situationen und Ereignissen. Erinnerung an frühere Erfahrung soll einen kreativen Prozess verantwortlichen und ethischen Handelns auslösen, soll in neue Erfahrung eingehen. Der Baal Schem-Tov sagte: «Das Geheimnis des Seins ist das Gedächtnis» (Mandel 198, S. 40) Gegenüber historischen Katastrophen, Leiden durch Vertreibung, Verfolgung und Vernichtung, besteht für die nachfolgenden Generationen Erinnerungspflicht. Aber auch der kleinste Zipfel Erinnerung, jedes erinnernde Wort, wird als Beitrag zur kollektiven Geschichte geschätzt.

## II.

François Bondys (1970, S. 216) Feststellung, europäische aschkenasische Juden hätten «meist keine Vorstellung» von der orientalisch-sefardischen Welt, mag heute aufgrund der räumlichen Annäherung der beiden «Welten» in Frankreich und Israel nur noch bedingt richtig sein und allenfalls das Wissen über die *Geschichte* orientalisch-sefardischer Juden betreffen. Solches Wissen wurde durch die europäisch-jüdische Historiographie lange Zeit keinesfalls gefördert. Während die jüdischen Geschichtsschreiber das sefardische Judentum Spaniens und dessen im europäischen Kulturkreis verbliebene Nachkommen würdigten, vernachlässigten sie das Judentum Nordafrikas vollkommen. Guggenheim (1985, S. 24) wirft dem Autor der zehnbändigen «Weltgeschichte des jüdischen Volkes» (1925-1929), Simon Dubnow, sowie den Autoren des «Jüdischen Lexikons»,

Standardwerk der dreissiger Jahre, Eurozentrismus und Fixierung auf die «sefardische Elite» der klassischen «goldenen Epoche» Spaniens vor.

Erst nach dem Exodus der nordafrikanischen Juden nach Frankreich und Israel entstanden dort soziologische und geschichtswissenschaftliche Arbeiten (Abitbol 1983, Ayoun/Cohen 1982, Bensimon-Donath 1971, Chouraqui 1985, Leibovici 1984, Tapia 1986), deren Autoren zum grossen Teil selbst aus Nordafrika stammen. Diese Werke wurden bisher im deutschen Sprachraum nicht rezipiert; nichts wurde übersetzt. Sie offenbarten eine jahrtausendealte Geschichte, eine ununterbrochene jüdische Präsenz, die bis auf biblische Zeiten zurückgeht. Neben den Berbern sind die Juden die einzigen, die so lange ununterbrochen in Nordafrika gelebt haben. (Guggenheim 1985, S. 24). Waren sie auch unter islamischem Recht nicht gleichberechtigt, lebten in abgetrennten Vierteln – «Hara» in Tunesien, «Mellah» in Marokko genannt –, und mussten als «geschützte Untertanen» Sondersteuern zahlen, so waren sie doch Teil der Gesellschaft; sie «gehörten dazu», während sie zugleich über erhebliche interne Autonomie verfügten.

Dem Exodus in den fünfziger und sechziger Jahren waren vier Phasen der Erschütterung und Desorientierung vorausgegangen: die seit Beginn der französischen Kolonisation von der Kolonialmacht geförderte Entfremdung zwischen Juden und Moslems; die intensive, sich in den dreissiger Jahren zuspitzende antisemitische Agitation französischer «colons», deren Rassismus alle Fraktionen der Siedler verband; die Vichy-Herrschaft, die auf Nordafrika das antisemitische Judenstatut übertrug, wobei in Tunesien für mehrere Monate (1942-1943) gar deutsche Besatzer wüteten; die Phase der Entkolonisierung, als sich ein kleiner Teil der Juden dem arabischen Nationalismus und dem Kampf gegen die Kolonialmacht anschloss, während die jüdischen Notabeln zögernd die Partei Frankreichs ergriffen und die «jüdischen Massen» am Rande der beiden Lager verharrten, schliesslich aber um ihre Weiterexistenz als Gemeinschaft in national-arabisch oder islamisch orientierten Staaten fürchteten. Chouraqui (1985, S. 441) betont, der Anstoss für den «Exode» – der im übrigen insofern kein vollständiger war, als in Marokko und Tunesien noch kleine jüdische Gemeinden existieren – sei nicht der israelisch-arabische Konflikt gewesen, sondern das Zusammenspiel der durch ihn ausgelösten Spannungen mit dem Entkolonisierungsprozess. Der Exodus der Juden Tunesiens hat weitere Wurzeln: die Erfahrung extremer Verlassenheit und Gewalt zur Zeit der deutschen Besatzung (s.u.). Insbesondere die Juden Marokkos hingen noch starken messianischen Hoffnungen an, die sie im Zionismus erfüllt glaubten.

Nordafrikanische Juden und ihre Nachkommen bilden heute die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Frankreichs. Historisch-soziologi-

sche Forschung zeigt ebenso wie die Dichtung, dass der mit der Emigration verbundene Ablösungs- und Eingewöhnungsprozess unter Qualen vor sich ging. Diese Erfahrungen prägten die fiktionale, autobiographische und historiographische Beschäftigung nordafrikanischer Juden mit ihrer Vergangenheit. Der Integrationsprozess wurde im übrigen dadurch erleichtert, dass bereits in Nordafrika – insbesondere in Algerien – die «occidentalisation» (Bensimon-Donath 1971, S. 60) eingesetzt hatte, und zwar durch den Übergang vom traditionellen Handwerk zu industriellen Berufen, die Übernahme westlicher kultureller Werte und der französischen Sprache. Statistisch gesehen ist diese Integration gelungen: Das Spektrum der ausgeübten Berufe hat sich bedeutend erweitert, der soziale Status vieler Einwanderer ist im Vergleich zum Herkunftsland gestiegen. Psychische und kulturelle Verluste und Gewinne lassen sich allerdings nur schwer messen. Zahlreiche Einwanderer verkrafteten die Transplantation in ein ihnen unbekanntes Milieu und in die bürgerlichen jüdisch-französischen Gemeinden nur schwer, beklagten sich über deren Bevorzugung des intellektuellen und finanziellen Establishments oder darüber, dass das Festhalten an der Kaschrut – den jüdischen Speisegesetzen – ihre Mittel übersteige. (Schnapper 1980, S. 134 f). Sie kritisierten, dass die Religion in Frankreich ein «regelrechter Kommerz» sei, und hielten mit Vehemenz an ihren eigenen Traditionen fest. Vielen gelang es, das Milieu ihres Herkunftslandes aufrechtzuerhalten oder ein entsprechendes neu zu schaffen. Noch in den siebziger Jahren lebte, ehe die Sanierungspolitik viele in die neuen Vorstädte trieb, im Pariser Stadtteil Belleville ein sehr hoher Anteil von Juden in beinahe heimatlichem Milieu. Tapia (1974, S. 22) schrieb: «...the Belleville immigrants are not a group in process of desintegration. They are fiercely defensive of their native traditions (including religious practices)».

### III.

Ist auch der kulturelle und religiöse Zusammenhalt jüdisch-maghrebinischer Einwanderer weitgehend bewahrt, so ging doch ein grundlegender Zusammenhang verloren: der zwischen Wort und Welt, zwischen Erzählen und Leben.

Im traditionellen Judentum waren es vor allem die gesprochenen, erzählten Worte, die mit Begierde, Zärtlichkeit und Lust aufgenommen und hingegeben wurden, wovon die jiddischen und hebräischen Begrüßungsfragen «Wos hert sich?» und «Mah nišma<sup>c</sup>?» (Was hört man?) zeugen. (Vgl. Mandel 1978, S. 152). Wort, Ding und Idee galten als Einheit; ein einziges Wort, «davar», bezeichnet im Hebräischen «Wort» und «Ding».

Selbstwahrnehmung und Erinnerung konstituierten sich über die Erzählung. In «Die Salzsäule» – das erste Werk eines modernen tunesischen Autors, das international anerkannt wurde – geht Albert Memmi zurück in das Reich der Kindheit, in dem Worte und Dinge noch eins und die äussere Welt, das Bett, das Zimmer, die Gasse, noch identisch mit Sicherheit, Glück und Unschuld waren. Die Einheit von Wort und Ding in der Erinnerung wiederzufinden, versucht Memmi, dem der Verlust der paradiesischen Kindheit wie eine Wunde eingeschrieben zu sein scheint.

In den «Récits du Mellah» (1981) des aus Marokko stammenden Autors Bouganim Ami wird deutlich, dass die Welt des marokkanischen Mellah eines der Worte war. Worte – Aussprüche, Gerüchte, Spott- und Kosenamen, Erzählungen – haben Macht über Denken und Tun der Menschen, die zu leben und zu handeln scheinen, um den Erzählern Stoff zu bieten. Mögen sie zuweilen wie eingeschlossen sein im Netz der Bezeichnungen, für ihr Leben gezeichnet durch das öffentliche Gerücht – später, nach der Emigration, sind sie eingesperrt hinter Zäunen, Gittern, Mauern. «Alles Reden der Juden (...) ist Ausdruck des göttlichen Wortes», (S. 112) verkündet einer der liebenswürdigsten Rabbis, über deren Taten und Reden Bouganim Ami in seiner Chronik berichtet. Der «Lach-Rabbi» läuft den Bettlern und Verrückten nach, um ihren Reden zuzuhören. Unsterblichkeit erlangen in diesem Universum die Rabbis durch die «surnoms», die Spitznamen, die ihnen das öffentliche Geschwätz beigibt (S. 114) und die Geschichten des Mellah strukturieren.

Im Erzählen festigt sich das Band zwischen den Menschen und lassen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpfen. Das Erzählte ist mit dem Leben des Berichtenden verquickt, gibt den Hörenden dessen Erfahrung mit. (Vgl. Benjamin 1966, S. 437 ff). Die traditionelle Rolle des Erzählers ist im Exil verschwunden; Schreibende haben ihren Platz eingenommen. Häufig gelingt es ihnen, «wirkliche Sprache» in authentischen Berichten und Dialogen wiederzugeben. Niederschrift erscheint Bouganim Ami jedoch ein nur karger Ersatz der unendlich sprudelnden, vielfältige Früchte hervorbringenden mündlichen Sprache. Dennoch ist gerade er ein Erbe der Erzähler, hat er, indem er aus der Erzähltradition schöpfte, ein bezauberndes Stück Literatur geschaffen. Es sind die Gerüchte und Erzählungen des Mellah, die er seinen Texten zugrunde legt, er spickt sie mit Dialogen, nennt sich den «offiziellen Chronisten des Mellah», der die «guten jüdischen Geschichten» (S. 126) weitergibt, die den Ruhm des Lach-Rabbis begründeten. Stachel, Impuls seines Schreibens ist die Erinnerung, die die singuläre Gestalt und den konkreten Sinneseindruck bewahrt und daraus ein Universum bildet: die Welt des Mellah von Mogador, der in Süd-Marokko am Ozean liegenden Handelsstadt, die heute Essaouira heisst...

Bouganim Amis «Helden» sind grösstenteils Rabbis, deren Beinamen verraten, dass nicht respektvolle Distanz, Würde, Macht und Wissen sie auszeichnet; sie gehören zu den Armen, sind Gefährten der Bettler und Verrückten, sind selbst Bettler und verrückt, durchmessen tagaus tagein die Stadt, teilen Segen aus, bereichern das öffentliche Gerücht. Sie wecken starke Gefühle und beflügeln die Phantasie. In der Gesellschaft des Mellah sind die in anderen Breiten ausgegrenzten Menschen weder verachtet noch vom Gemeindeleben ausgeschlossen. Verrückte und Bettler werden nicht als Bewohner einer von der Realität geschiedenen Welt behandelt. Im übrigen scheint Wahnsinn in allen Ritzen des Mellah zu sitzen, er ist beinahe das Los eines jeden: Gott selbst ist verrückt! In Bouganim Amis Erzählung «Rahamim, Rahamim» schreit dieser es heraus: «(...) weil Gott verrückt ist, spreche ich die Sprache eines Verrückten. Wahrhaftig, man muss verrückt sein, wenn man Gott seinen Willen streitig macht, verrückt, wenn man ihn bis in sein Schweigen hinein verfolgt, verrückt, wenn man versucht, ihm etwas abzutrotzen» (S. 78).

Bouganim Ami liebt die Verrückten und die Bettler: wenn der ganze Mellah in Schweigen, Routine und Trauer versinkt, sie lassen nicht ab, ihre Legende weiterzuspinnen und der Schöpfung Lob zu singen.

Mandel (1978, S. 268) beschreibt die jüdische Gesellschaft der nordafrikanischen Ghettos als «integriert», weil in ihr die Trennung zwischen Arm und Reich keine soziokulturellen Schranken aufrichtete. Und doch herrschten zuweilen Missgunst und Zerrissenheit, wenn auch gemildert durch die Trägheit zweitausendjährigen Hoffens auf den Messias. So sehr dem Wahnsinn und der Bettelei ein Daseinsrecht zugebilligt wurde, sie als normal und respektabel empfunden wurden, so sehr war Ehe- und Kinderlosigkeit verpönt, ja gleichgesetzt mit Debität. Das Gebot der Fortpflanzung nicht eingehalten zu haben, macht Rahamim in seinem Mellah zu einem «Abschaum-Juden» (S. 67)..., den die Kinder lieben.

Der Mellah gerät aus den Fugen, wird von einem Delirium ergriffen, als Abgesandte des Zionismus auftreten und ihre «paramessianische message» verbreiten. Es besteht kein Zweifel, für Bouganim Ami brachte er nicht die Erfüllung zweitausendjähriger messianischer Hoffnungen, sondern das «Exil des Exils»; der Aufbruch kostete ihn Alpträume, Schmerzen und Verlust. Verbittert und ironisch zugleich schreibt er: «Die Zionisten agierten im Dunkeln; sie leerten mir meinen Mellah, nahmen alle meine Juden mit und beraubten mich meiner Zukunft» (S. 210).

Der Zionismus war – so deutet es sich hier an – Vollendung des Wahnsinns: er liess eine Welt zusammenbrechen, riss tausendjährige Wurzeln aus. Die Verquickung von Wahn und Aufbruch ist konkret: Rahamim flüchtet in den Wahnsinn und prophezeit: «Ihr habt auf den Messias gewartet, damit er euch errette; er ist angekommen, um euch von 2000

Jahren Judentum zu befreien (...). Ihr werdet den Namen Gottes nicht mehr hinausblöken, ihr werdet von Schrecken und Entsetzen ergriffen sein, und, von Geburtsschmerzen umklammert, werden eure Schösse unablässig euren Messias abtreiben. Eure Bettler werden in Asyle zusammengepfercht werden, eure Rabbiner in eurem Gewissen verschimmeln, eure eigenen Kinder euch verleugnen. Ich werde als letzter an diesem Ort bleiben, ich werde die Tore des Mellah nach eurer Abreise schliessen. Ich werde der letzte Jude sein (...)» (S. 97). Eine andere Anekdote berichtet von der Irreführung der zionistischen Abgesandten, die gesunde kräftige Menschen für die Auswanderung anwerben wollen und denen eine Ladung geistig und körperlich Behinderter untergeschoben wird. Über deren Schicksal schreibt Ami: «Bei ihrer Ankunft mit DDT-Puder behandelt, in ihrer Mehrheit in Aufnahmezentren fern von Jerusalem befördert, wo ihre Hoffnungen zu Bruch gingen und ihr Sein zerfiel, haben sie diesen schwindelerregenden Sprung in die Geschichte, auf den das zionistische Epos sie nicht vorbereitet hatte, mit ihrem Lachen bezahlt» (S. 138).

Bouganim Ami, der das zweitausendjährige Sehnen und Warten der Juden seines Mellah in Worte gefasst hat, misst das Leben in Israel nicht an den unmässigen messianischen Hoffnungen, sondern an dem, was war, am Leben im Mellah. Dem vergangenen Leben im Exil gibt er – wie es scheint aus Treue zum Judentum und aus Gründen politischer Philosophie – den Vorrang vor dem «Exil des Exils» in Israel (S. 184): «Dort unten sind sie Vollbürger geworden, was sie vielleicht nie hätten werden sollen. Gegen ein Wahlrecht haben sie ihr Verborgensein in der Geschichte verloren und damit ihre Würde. Sie lösen sich langsam auf, und in den Strassen sieht man ihre Gespenster herumirren am unrechten Ort. Ihr Körper ist jetzt in Zion, aber ihre Seele?» (s. 181).

Seine Klage ist eine über den unersetzbaren Verlust, der auch der Verlust seiner Bestimmung ist: «(...) alle Bücher der Welt können die Stadt Essaouira nicht wieder mit den Juden von Mogador bevölkern... Erzähler, ich war dazu bestimmt, Erzähler zu werden, und ich bin Schriftsteller geworden. Was für ein Verlust! Was für ein Niedergang!» (S. 185). Er, der seine Bestimmung verloren glaubt, gibt auch die Zukunft verloren. Er hütet sich, Erinnerung zum Garanten von Zukunft zu erheben, und beschränkt sich auf dokumentarisch-literarische Chronik.

Während die Erzählungen Bouganim Amis fast alle mündlichen Berichten entspringen und um Personen kreisen, die das Leben im Mellah prägten, lassen die meisten Autoren und Autorinnen das jüdische Leben in Nordafrika in Verbindung mit dem Schreiben über die eigene Person wiederaufleben, mögen sie diese auch hinter einer fiktionalen Fassade verbergen. Dabei rufen sie die verlorene Welt Nordafrikas zumeist nicht in diskursiver Sprache in Erinnerung, sondern lassen sie in nachahmenden

Gebilden und in einmaligen Ausdrücken aufscheinen, die mit der Sache und dem Sein identisch scheinen.

Katia Rubinstein malt in «Mémoire illettrée d'une fillette d'Afrique du Nord à l'époque coloniale» (Paris 1979) im Rhythmus und mit den Lauten der Umgangs- und Kindersprache farbige und schamlose Szenen eines Kinderlebens in Tunis. Sie sprengt den Aufbau und die Sprache ihrer poetischen Rekonstruktion, indem sie dokumentarische Reportage-Elemente einfängt, die sich auf die politischen Ereignisse – insbesondere die weltweite Entkolonisierung – beziehen und die der Erinnerung den Stempel der Authentizität verleihen. Durch die Montage nimmt sie die Privatheit und Idylle der Erinnerung zurück, verknüpft die Erfahrung des Kindes mit den Ereignissen der Welt und zerstört die Gemütlichkeit der Lektüre. Die Weltgeschichte gehört nicht unmittelbar zur eigenen Geschichte – die unterschiedliche Typographie, die graphische Abhebung und der Reportagestil der Einfügungen zeugen von der Kluft zwischen beiden –, jene erscheint jedoch als Bedingungsmöglichkeit der persönlichen Geschichte, mögen beide noch so entfernt voneinander sein. Die eingefügten dokumentarischen Elemente lassen die Verankerung des Erzählten in der Geschichte, im Text der Welt, und sein unwiderrufliches Vergangensein hervortreten. Dennoch ist dies Erinnerungsbuch eine poetische Rekonstruktion, die von der «Gischt der wirklichen gesprochenen Sprache» (Benjamin 1966, S. 438) sprüht, der jüdischen Sprache, die hier ihren Fortbestand, ihre Hartnäckigkeit, gegen alle assimilatorischen Anwendungen setzt.

Edmond El Malehs Autobiographie «Parcours immobile» (1980) ist ein Gewebe von akustischen Bildern und Assoziationen, die die Geschlossenheit, Einheitlichkeit und Logik der Sätze sprengen. Das trifft nicht nur auf die der Sinnlichkeit und dem Gefühl verbundenen Gedanken an jüdisches Leben und geliebte Landschaft zu, sondern auch auf den damit verwobenen politischen Rückblick. Die politischen Erfahrungen, die El Maleh in der stalinistischen Kommunistischen Partei Marokkos sammelte, die ihn Untergrund, Repression und Desillusionierung kosteten, scheinen wie versunken in eine mythische nicht-lineare Zeit. Der Bericht über ein dem Kampf um die nationale Unabhängigkeit verschriebenes Engagement wirkt wie traumhaft schwebend in der assoziativen Freiheit der Worte. El Maleh (1985, S. 234) nannte es später ein «Vergnügen, sich in einem labyrinthischen Lauf zu verlieren» und wies die Absicht weit von sich, der Sprache Eindeutigkeit und Logik abpressen zu wollen: «Weg ist die Naivität zu glauben, man könne Sprache beherrschen, die Worte in die Klarheit einer logischen Ordnung fügen, als ob die Logik ein leerer Raum wäre, als ob das Schreiben nicht erfüllt wäre von all dem, was sich dem Licht, dem falschen Licht, dem falschen Tag, verweigert» (1985, S.

238). Und doch hält auch El Maleh am Versuch, an der «Unmöglichkeit» fest, die Vergangenheit wiederzuerschaffen, «sie den Begräbnissen der Geschichte zu entreissen» (El Maleh 1988, S. 95), immer dessen bewusst, dass «die Alchimie der Erinnerung niemals ein Leben wieder zusammensetzen kann», dass «der literarische Artefakt» nicht durch den Bezug auf ein Leben oder eine Landschaft, sondern nur durch sich selbst gültig ist. (Vgl. El Maleh 1980, S. 44).

Auch Albert Bensoussans autobiographische «Romane» «La Bréhaigne» (1974) und «Frimaldjézar» (1976) enthalten Elemente einer politischen Biographie: es ist die Rede von den antisemitischen Gesetzen des Vichy-Regimes, das die jüdischen Kinder in Algerien von den Schulen trieb, vom algerischen Unabhängigkeitskampf, der die jüdische Gemeinschaft zerriss, und von der Erfahrung des Rassismus in Frankreich: «Jeden Tag lief ich durch zwei Reihen von Gehässigen, die mir gelbe Blicke zuwarfen. Ein Regen von Nadeln stach mir in die Augen.... Nur die Kinder besaßen keine Haken. Sie sprachen noch kein Frimapolitanisch, das erleichterte den Kontakt. Ich streichle ihre rosa Lippen» (La Bréhaigne, S. 153). Den Orten der Gegenwart, Paris, Frankreich, und den Orten der Vergangenheit, Alger, dem Herkunftsdorf auf der algerischen Hochebene, gibt Bensoussan mythisch-poetische Namen, die die Landschaft, das Klima, die Gerüche, die verlorenen und die neuen Lebensmöglichkeiten in sich einfangen: Frimapolis, Breiz, La Bréhaigne und Frimaldjézar, Isbilja.

Die Klage des «jamais plus», «niemals mehr», und die wehmütigen Fragen «Was bleibt zu dieser Stunde, wo Ninive nicht mehr ist?», «Was ist jetzt?» durchziehen die Texte Bensoussans. Einen «langsamen Tod» (La Bréhaigne, S. 151) flösst das Leben im Norden ein, «feuchte tote Algen», Verschimmeltes und Trübes lassen ersticken, lähmen den Körper (Frimaldjézar, S. 16, 31). Der obsessionelle Gedanke an Scheitern, Schiffbruch und Tod (Frimaldjézar S. 16, 188) entspringt jedoch nicht bloss dem Verlust, sondern vor allem dem Vergessen, dem Verdrängen der Erinnerung: «(...) noch niemals war mir in meinen Wintern so kalt gewesen. Ich vergass sogar den Duft meiner Erde, ich löschte die Ufer meiner Kindheit aus» (Frimaldjézar, S. 30). Erst das Wiederaufbrechen der Erinnerung (Frimaldjézar, S. 31), das Zurückdrängen der «schmutzigen Gewässer», verändert auch die Gegenwart; sobald die Kindheit und ihr Land in die Erinnerung aufgenommen werden, verwandelt sich diese in Heimat: «Und mein Vaterland, mein Erbe – denn wir haben alles dort unten gelassen, alles, was vergänglich war – ist jetzt mein Gedächtnis» (Frimaldjézar, S. 152). Der Sinn, den Heimat einst besass, geht nun ein in das Schreiben über das Verlorene; Schreiben selbst wird zur Heimat, zum verheissenen Land. Der Verlust des angestammten Landes macht es dringlich, unausweichlich, ein anderes «mythisches, dauerhaftes und transzendentes»

Land (Bensoussan 1986/1987, S. 56) zu schaffen, eines, das aus puren Worten besteht und dem Gedächtnis entspringt. Bensoussan (ibid.) wundert sich und nennt es paradox, dass etwas Nebelhaftes und Luftiges wie Literatur Verwurzelung und Heimat gewähren kann. Er verteidigt aber vehement dieses Paradox gegen das andere, wonach nur Land und Erde Wurzeln und Heimat bieten könnten, Literatur dagegen nichts sei als subjektiver Rausch.

Durch Schreiben verliert das Exil den Stachel der Verbannung und der Wurzellosigkeit: «Unablässig sammle und häufe ich rings um meinen Körper den feinen Sand des Gedächtnisses an. So gut es geht und gegen den Ansturm der Flut schlage ich Wurzeln im Sand, auf dem ich gestrandet bin» (Bensoussan 1986/1987, S. 58).

Der Wunsch, das ferne Land – «meine Kindheit, meine Stadt dort unten, mein Schiffbruch, mein versunkenes Gesicht, meine Abwesenheit...» (La Bréhaigne, S. 111) – in der Erinnerung und im Schreiben wiederzugewinnen, erfüllen die Gegenwart mit Lust und Inbrunst und münden in Passagen voll assoziativer lyrischer Analogien. Existiert auch die Heimat nicht mehr, so lebt sie doch in unendlich wiederholbaren Worten fort. Der Überschwang der Erinnerung, ihr Schmerz und ihre Freude, versperren nicht etwa die Zukunft, sondern geben sie erst frei, frei für eine Wahl, die bei Bensoussan in zwei Worten aufgehoben ist, «Diaspora» und «Worte»: «(...) wir werden endlich Land betreten (...). Eine neue Diaspora begründend, ebenso lichterfüllt; Versuchend es warm zu haben, indem wir über die Worte blasen (...)» (Frimaldjézar, S. 189). Eine solche der Zukunft zugewandte Entscheidung scheint Bensoussan nicht nur durch das Wiedergewinnen der Vergangenheit in der Erinnerung möglich, sondern auch durch die Gewissheit, dass Exil, Diaspora und Übergang dem Judentum zugehörig sind: «Ich habe mich in euren Vergangenheiten, unserer Vergangenheit, umgeschaut, ich bin in der Geschichte unseres maghrebi-schen Landes herumgelaufen, ich habe die Folios und die Minuten unseres ephemeren – wenn auch tausendjährigen – Durchzugs in diesem Land durchmessen. Denn ich weiss, auch dort war es für uns nur ein Durchzug. Ist das nicht der Sinn des Wortes, mit dem sich unser Volk selbst benennt: Hebräer» (Br. S. 106).

Zahlreiche Autoren und Autorinnen legen grösseres Gewicht auf die konkrete Lebenspraxis, die die Einwanderer im neuen Land erwartet.

In Paul Darmons Roman «Baisse les yeux, Sarah» (1980) verursacht die Niederlassung in Frankreich qualvolle Erfahrungen, die ihren schärfsten Ausdruck in den Auseinandersetzungen mit aschkenasischen Juden finden. Tod des Vaters und Bruch der aschkenasisch-sephardischen Ehe zeigen der Protagonistin das Scheitern des Versuchs an, sich im Exil wie in einem ruhigen Hafen einzurichten. Diese Autorin hat traditionelle, nicht

experimentelle Formen, eine diskursive, denotative Sprache, der ein chronologisches und kausales Nacheinander und begriffliche Eindeutigkeit entspricht, gewählt. Mit Darmons Buch vergleichbar im Auflebenlassen bestimmter Probleme und in der traditionellen Form ist Guy Sitbons «Gagou» (Paris 1980). Hier werden Ruhe, Zufriedenheit im Schutz tribaler Zusammengehörigkeit und in der Anknüpfung an die Tradition gewonnen – ein Friede, der vorübergehend und künstlich erscheint und dessen Kehrseite der Gegensatz zur scheinbar eingesessenen aschkenasischen Gemeinde ist.

Reichhaltiger in seinen Themen und gewagter in seinen formellen Funden ist Annie Fitoussis Roman «La mémoire folle de Mouchi Rabbino, le rabbin le plus pauvre du ghetto le plus misérable de Tunis, plus fort que Mussolini, bien plus fort encore que la mort» (1985). Dem immigranten Albert Touitou gelingt es weder, sein Gefühl der Fremdheit und Entwurzelung zu überwinden, noch ein neues Leben in Paris aufzubauen. Die Institutionen des Sozialstaats bleiben ihm fremd, zumal seine Vertreter von rassistischem Denken und Handeln nicht frei sind. Touitou hält an der Illusion fest, auch in Paris als unabhängiger Stoffhändler leben zu können, und scheitert; er geht der Macht und des Ansehens in Familie und sozialem Umkreis verlustig und verliert jegliche Lebenslust (S. 119 ff). Vor allem aber wird er als zum Scheitern verurteilt dargestellt, weil er der Erinnerung entsagt: «Als er einen Strich unter der Vergangenheit zog, wurde dieser Mann ohne Gedächtnis ein Mann ohne Zukunft» (S. 120). Hier wird die Botschaft der Autorin überdeutlich: Zukunft kann sich nur aus der in der Erinnerung aufgehobenen Erfahrung der Vergangenheit entfalten.

Erwartet die einen rapide ökonomischer Aufstieg, so die anderen ökonomischer, sozialer und psychischer Verfall, Elend und Einsamkeit, die in Krankheit und Tod gipfeln. Reinette, Touitous Frau, macht sich schliesslich nach dem Tod des Ehemannes frei, wird unter dem Druck der Tochter erwachsen, sucht sich Arbeit. Die Tochter schwankt zwischen Rebellion und Anpassung, entscheidet sich für eine Laufbahn als Richterin, weil das «Recht» ihr Schutz und Halt und einen hohen Grad an Integration in die französische Gesellschaft zu bieten scheint. Sie erntet beruflichen Erfolg als Untersuchungsrichterin in Strassburg und zahlt den Preis der Entfremdung von der Familie, des Verlusts kultureller Bindungen, der Einsamkeit. Ihrer Entblösstheit, Verlassenheit, Verwundbarkeit wird sie sich schliesslich bewusst – erschüttert durch Drohbriefe, die uralte, in die Geschichte der Vorfahren zurückreichende Angst wecken und ihrer bedingungslosen Anpassung ein Ende setzen. Sie erkennt Umriss einer neuen Zukunft, die sich auftun könnte, sobald das bis dahin Verleugnete und Vergessene – die nordafrikanisch-jüdische Vergangenheit – in der Er-

innerung wiedergewonnen wäre. Sie wähnt auch den Weg zu einer solchen Verknüpfung: Schreiben...

Bei allem Scheitern, bei aller Trauer werden in diesem Buch weder die Vergangenheit noch die Zukunft für verloren gegeben: Die Figur des Mouchi Rabbinou symbolisiert die Einheit jüdischer Erfahrung über zeitliche Brüche und über räumliche Kluft hinweg – eine Einheit, deren Unterpfand das Erinnern ist. Mouchi Rabbinou, der von sich sagt, sein Dach sei der Himmel, sein Haus die Strasse, ist Aussenseiter der bürgerlichen Welt, Mahner und Narr, der überall dort auftaucht, wo vergessen wird. Gegen das Starren (der alten in Tunesien zurückgebliebenen Mutter der Touitous) auf die eigene beschränkte Familiengeschichte, gegen die Aufstiegs- und Anpassungsbemühungen der Tochter setzt Mouchi Rabbinou die Geschichte der Verfolgung und der Erinnerung; davon zu zeugen ist seine Pflicht; gegen Anpassung an die bürgerliche Welt setzt er Provokation, Erinnerung, Wahnsinn; gegen das Nicht-Wissen-Wollen setzt er seine Geburt, in der Auschwitz und Nordafrika verknüpft sind. Er konstruiert sich einen grotesk-satirischen «Familienroman», in dem er als seine Mutter «die grosse Hexe Lariffa» ausgibt, deren Wurzeln in Nordafrika liegen und die ihn in Auschwitz geboren hat: «Ich bin das einzige der Hölle entkommene Kind. Das Gewicht meiner Gewissensbisse und das Gewicht meiner Pflicht rühren daher. In der Hölle von Auschwitz aus dem Mund einer Frau gespien, kann ich nicht an Worte glauben» (S. 46).

Mouchi Rabbinou ist Gegenbild der an Erfolg und Gelingen, Vergessen und Glück orientierten Einwanderer. Wo er auftaucht, wirft er Sand ins Getriebe des Vergessens und der Anpassung. Nimmt auch diese mythische Figur innerhalb des Romans nur einen relativ geringen Raum ein, so kommt ihr doch die Aufgabe zu, die fortlaufend erzählte Geschichte, das realistische Erzählschema, zu sprengen. Mouchi Rabbinou symbolisiert nicht nur die Einheit des jüdischen Volkes, sondern auch die Zerrüttung bürgerlicher Bequemlichkeit und literarischer Konvention. Die letzten Worte des Buches enthalten sein Bekenntnis: «Ich bin das wahnsinnige Gedächtnis des Buches» – ein Gedächtnis, das die Autorin als Unterpfand von Gegenwart und Zukunft, ja von Weiterleben schlechthin, erkennen lässt.

#### IV.

Nicht alle Autoren und Autorinnen bewahren die Erinnerung an die verlorene Welt Nordafrikas als wunderbaren und unentbehrlichen Hort von Phantasie und Poesie oder als Gegenwart und Zukunft befruchtende Erfahrung. Bei vielen überwiegt die Klage über das Verlorene, übertönt

der Ausdruck nie verwindbarer Tragik die lyrischen Bilder unwillkürlicher Erinnerung.

Albert Memmi vergleicht in seinem Gesprächsband «La Terre intérieure» (1976) die Auslöschung der jüdischen Gemeinde Tunesiens mit dem Judenmord in Europa. Zwar habe in Tunesien nur ein «génocide d'Opérette», ein «Operetten-Genozid», stattgefunden, das Ergebnis sei indes dasselbe: «eine totale, definitive Ausradierung, Auslöschung; die Wahrheit ist, dass wir aufgehört haben zu existieren, dass wir nicht mehr existieren» (S. 48). Memmi macht auf eine selten durchschaute ursächliche Verknüpfung von nationalsozialistischer Judenverfolgung und dem erst viel später durch die Entkolonisierung ausgelösten Exodus aus Tunesien aufmerksam: durch den Einfall der Deutschen, ihr Wüten im jüdischen Ghetto von Tunis und durch den «Verrat» der Franzosen und Araber, «der beiden wichtigsten Partner unseres Lebens» (S. 49), die die Juden ihrem «Schicksal» und ihrer Einsamkeit überlassen hätten, sei die «Apokalypse» angekündigt und vorbereitet worden. Die Emigration der Juden Tunesiens in den 50er und 60er Jahren wird von Memmi nicht bloss als Folge der Entkolonisierung und der Gründung des Staates Israel begriffen, sondern als ein Ereignis mit noch tieferen Wurzeln: die Erfahrung des «doppelten» Verrats, der extremen Verlassenheit zur Zeit der deutschen Besatzung Tunesiens. Das Bewusstsein des Zusammenhangs von europäischem Judenmord und späterem Exodus aus Nordafrika hat sicherlich Memmis tragische, ja apokalyptische Sichtweise mitbedingt.

Dennoch ist diese Sicht in der jüdisch-maghrebinischen Literatur kaum verbreitet. Insgesamt fehlt ihr ein Element, das in der Literatur anderer exilierter Gemeinschaften beherrschend ist. Die Literatur der emigrierten Rumäniendeutschen beispielsweise, deren Lebensbedingungen andere waren und sind als die der Juden Nordafrikas, mit denen sie aber die Entwurzelung und die Zerstörung der alten Lebensordnung teilen, thematisiert unablässig den Tod, das Sterben, das Nirgendwo, das Nichts, das Gefühl der Unwirklichkeit und der Abwesenheit, die Apokalypse, das Ende. Das Gedächtnis mag diese Literatur zwar retten, Gegenwart und Zukunft gibt sie verloren; Zeit wird nurmehr als «gestundete» erfahren (Vgl. Schlesak 1988, S. 79).

Die jüdisch-maghrebinische Literatur kennt Trauer um das Verlorene, aber nicht diese apokalyptischen Töne, diese Larmoyanz und Nostalgie. Sie bewahrt die Vergangenheit als Lebendiges, das jenseits allen Besitzens und aller Machtausübung praktisches Wissen gewährt und Quelle endloser Erinnerung und lustvoller Sprachschöpfung ist. Haben die Menschen, die sie darstellt, auch ihre kulturelle Gewissheit und ihre angestammten Lebensformen aufgeben müssen, so gewinnen sie diese doch wieder zurück. Sie kennen die schöpferische Möglichkeit von Erinnerung,

die der Phantasie verwandt ist. Exil wird ihnen nur selten zur todbringenden Erfahrung.

Diese Literatur ist geprägt von den Bedingungen jüdischen Lebens und Denkens und jüdischer philosophischer Tradition: von der Überzeugung, des Wesentlichen – und ein Wesentliches ist die Erinnerung, denn ist auch alles verloren, so doch nicht die Erinnerung – niemals beraubt zu sein. Sie schöpft aus dem Gefühl, dass Juden immer schon Menschen des Exils sind, die nurmehr ins «Exil des Exils» versetzt werden können (Vgl. Neher 1975, S. 174).

Nachwirken mag auch biblische Ethik, in der das nomadische Leben Ausdruck des Verlangens ist, den Raum nicht zu beherrschen, das Leben in Fluss zu halten und die gesellschaftlichen Institutionen nicht verhärten zu lassen. Daran gewöhnt, Lebensumstände und Orte als vorübergehende zu betrachten, verknüpfen die jüdisch-maghrebinischen Autoren und Autorinnen die Erfahrungen des alten Exils mit den Erfahrungen des neuen und bereichern ihre Erinnerungen mit neuen Gedanken und Handlungen. Ihre Geschichte geht in den Zeitverlauf ein, indem sie immer wieder erzählt wird, sich dabei selbst verändert und gegenwärtige Erfahrung prägt. Phantasie und Literatur als Mittel, der Geschichte zu gedenken, schaffen über alle Brüche hinweg die Gewissheit eines unverbrüchlichen Erfahrungszusammenhangs.

Auch die spezifisch jüdische Zeitvorstellung befähigt die Literatur des nordafrikanischen Exils, das Vergangene als Lebendiges zu bewahren. Die feste autoritative Dreiteilung der Zeit-Ordnung, die dazu dienen mag, die Gegenwart nicht mit der Last der Vergangenheit zu beschweren, indem dieser als abgeschlossener, unwiederbringlich dahin gegangener, der Zugriff auf Gegenwart und Zukunft versagt wird, ist jüdischer Tradition und Sprache fremd. In der hebräischen Sprache kann ein winziges Präfix die Vergangenheitsform in ein Futur verwandeln. Zeit ist nicht irreversibel: jedes Ereignis kann gutgemacht, aufgehoben, ausgeglichen werden. Geschichte wird als Feld endloser Improvisation und radikaler Unsicherheit aufgefasst. (Vgl. Neher 1975, S.178) Sie ist das schier Unvorhersehbare, das Mögliche, das Chancen und Risiken, Leben und Tod, Schöpfung und Exil bereithält – nicht aber Gewissheiten.

#### ANMERKUNG

1. Die im Folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Autoren und Werke der Literaturliste am Schluss dieses Aufsatzes.