

Galili Shahr

## Das Land zu benennen – auf Deutsch

In schweren Zeiten spüren wir eine gewisse Neigung zum Schweigen. Wir bemerken die Grenzen der Sprache. Das Gespräch selbst („Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“)<sup>1</sup> scheint zu viel zu fordern und gleichzeitig zu wenig zu erwidern. Wir suchen zögerlich nach einem Wort, das die Schwere der Zeit und die Widersprüche, sogar die Verwirrung und Entfremdung, in der wir uns befinden, nicht verleugnet. Von diesem Versuch, die Fremdheit zu begreifen und die Zugehörigkeit zu benennen, sprechen wir heute. Unser Gespräch lässt sich damit als Fremdsprache hören. Es ist ein Versuch, die Anfänge eines Satzes zu errahnen, mit dem wir Israel und Palästina zusammen nennen, ihre Widersprüche und Gegensätze gemeinsam denken, und das Land zur Nachbarschaft rufen können. Zugleich ist es ein Versuch, unseren Beruf (als Germanisten) in Bezug auf die Schwere dieser Zeit zu verstehen und in unseren Traditionen nach Richtung und Maß zu fragen.

Die Frage im Titel des Gespräches lautet, wie nennt man dieses Land in einem Satz auf Deutsch, es ist die Frage nämlich nach der Benennung eines Lands, das sich schon so lange im schweren Krieg befindet, es ist die Frage nach einem schwierigen, ja sogar unmöglichen, fremden Wort. Wir sprechen auf Deutsch und artikulieren dennoch die Frage mit Fremdwörtern: Nur so können wir die Fremdheit, in der wir uns heute befinden, grundsätzlich behandeln.<sup>2</sup>

Wir sprechen aber über ein Land. Das Land, ‚haaretz‘, ‚balad/khaq‘, wird heute oft mit einem Doppelnamen genannt: Israel-Palästina, ein Name, der auf das Recht der Israelis und der

<sup>1</sup> „Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,/Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang“ Friedrich Hölderlin: Friedensfeier. In Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke hg. von Friedrich Beißner. Leipzig 1965, S. 346.

<sup>2</sup> Über das Fremdwort als eine Artikulation von Fremdsein, die gleichzeitig zur (kritischen) Selbsterkenntnis führt, zur Intervention (und Inversion) der Selbstheit, und damit zur radikalen Offenheit, zum Anderssein nämlich, vgl., Gilles Deleuze: Kritik und Klinik. Übers. von Joseph Vogl. Frankfurt a. M. 2000, S. 11–17; Theodor Adorno: „Wörter aus der Fremde“. Noten zur Literatur. Frankfurt a. M. 1998, S. 216–232.

Palästinenser hinweist, im selben Land zu wohnen, zusammen, miteinander. Dieser Doppelname bezeichnet aber ein ‚Doppelgängertum‘, Streit und Gewalt. Der Name steht für die Unheimlichkeit dieses Landes. Gleichzeitig steht der Name Israel-Palästina für Fluchtlinien und Migrationen, er steht für eine neue Diaspora, in der Israelis und Palästinenser sich zusammen (und getrennt) finden.

In diesem Zusammenhang fragen wir uns, wie können wir die Zugehörigkeit von Arabern und Juden nennen, nämlich die Getrennten ins Wort rufen, und so einmal einen Satz erschaffen, in dem Israelis und Palästinenser sich als Nachbarn erkennen, begreifen. Diesen Satz, in dem Israelis und Palästinenser sich miteinander reimen, versuchen wir, in der deutschen Sprache zu dichten. Warum aber überhaupt auf Deutsch fragen? Wieso wollen wir im Rahmen der deutschen Sprache nach einem Satz fragen, nach einem Entwurf, in dem Israel und Palästina zusammen gedacht und gedichtet sind? Wir neigen dazu, zu behaupten, dass die deutsche Sprache – im weiteren Sinn des Worts historisch-kulturell, poetisch und politisch verstanden – die entsprechenden Voraussetzungen bietet, als Anfang eines Gespräches zu dienen. Diese Sprache, so glauben wir, stellt Erfahrung und Verantwortung bereit, Israel und Palästina zusammen zu denken. Zugleich erfahren wir die deutsche Sprache als Fremdsprache – eine Sprache, in der wir unsere Zugehörigkeit als Fremder erkennen. Über die Fremdsprache lernen wir, das Eigene zu verstehen – unser Fremdsein.

Wenn wir über einen Satz sprechen, der in der deutschen Sprache zu errahnen ist, heißt es noch nicht, dass dieser Begriff im Grimmschen Wörterbuch, im Duden oder in irgendwelchen deutschen Lexika zu finden ist. Wenn wir von Erfahrung und Verantwortung sprechen, sprechen wir über und von uns selbst, Deutschen, Juden und Arabern (Israelis und Palästinensern – diese Namen sind nicht auswechselbar, das wissen wir wohl), die sich heute über ihre Nachbarschaft im Rahmen der deutschen Sprache hinterfragen. Wir fragen also auf Deutsch eine Frage, die auf das Gespräch des Hebräischen mit dem Arabischen hinweisen soll. Die deutsche Sprache ist damit aufgerufen, ein Gespräch zu erzeugen, in dem sich Juden und Araber treffen, um ihre Zugehörigkeit zu erfahren. Wir versuchen die deutsche Sprache zur Gastfreundschaft zu rufen, in ihren „Zelten“ (in ihren „Zeilen“) das Hebräische und das Arabische zu empfangen, um dort, in der Fremdheit, ihre Nachbarschaft zu üben. Wie wäre dies möglich (und warum ist es notwendig)?

Israel-Palästina, der Doppelname des Landes, ist eine Bezeichnung, in der sich ein semantischer Gegensatz ausdrückt, eine Trennung, die sich nicht aufheben lässt. Der Doppelname steht für geschichtliche Gegensätze, die zu keiner Lösung streben. Israelis und Palästinenser lassen sich voneinander nicht trennen. Was Israel und Palästina verbindet, der Strich selbst, sei es ein Bindestrich oder ein Schrägstrich, ist auch eine Fuge, eine Bindung. Das Zeichen selbst steht für den Riss. Von dieser Wunde sprechen wir heute.

Werden wir aber einmal den Satz finden, in dem Israel und Palästina, Jude-Sein, Araber-Sein, versöhnlich klingen? Werden wir einmal so die Namen „Israel-Ismail“ rufen können? Hebräisch und Arabisch miteinander im Zelt der deutschen Sprache besingen? Werden wir einmal zum Gesang kommen?

Wie sprechen also von einem Versuch, Israel und Palästina zusammen zu nennen, das doppelte Leben (oder den doppelten Tod), die heute im Land herrschen, die Fremdheit, grundsätzlich zu denken. Wir fragen nach einem sprachlichen Zusammenhang, in dem die Notwendigkeit des Zusammenlebens erkannt wird und die Gegensätze sich reimen lassen, und nur so – als Dissonanten – übereinstimmen.

Unser Auftrag will auch so heißen: ob und wie können wir in der deutschen Sprache (und mit Sprache meinen wir Tradition, Bildung und Öffentlichkeit) Israel und Palästina zur Nachbarschaft rufen. Hat die deutsche Sprache – im breiten und weiten Sinn des Wortes – das Vermögen, in ihrem Bereich Kenntnis und Sicht bereitzustellen, Erfahrung und Verantwortung anzubieten, um Nachbarschaft zwischen Israel und Palästina zu stiften?

Diese Frage (man spricht noch gar nicht von einer Antwort) können wir sicher besser formulieren. Unsere Frage nach der Benennung des Lands klingt aber im Wesentlichen fremd. Nur mit Fremdwörtern versuchen wir Israel und Palästina als Nachbarschaft zu denken, indem Hebräisch und Arabisch sich „auf Deutsch“ (also in der Fremde) treffen. In diesem Zusammenhang können wir nur ein paar Titel nennen, vor allem aus der Geschichte der deutschen und deutsch-jüdischen Literatur, die wir nach der sprachlichen Möglichkeit befragen, Israel-Palästina in einem Satz zu fassen, Widersprüche zu reimen.

Wir fragen also nach einem „deutschen Reim“, in dem sich das Land Israel/Palästina benennen lässt, und zwar als Nachbarschaft. Wenn wir aber vom Reim sprechen, vom Wort und Klang, in dem Gegensätze, Widersprüche, Fremdheit

sich nicht aufheben oder verschwinden lassen, sondern als Dissonanzen benachbart sind, sprechen wir von Friedrich Hölderlins dichterischer Lehre. Kein anderer Dichter der deutschen Sprache hat sich wie Hölderlin so grundlegend diesem Auftrag gewidmet, Gegensätze in einem Satz zu reimen, Widersprüche zu dichten, um eine Lebensform zu besingen. Wir erinnern uns an den Satz, mit dem Hölderlin sein frühes Werk *Hyperion* beschließt:

Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.<sup>3</sup>

Hölderlins Satz, in dem er die Trennung der Liebenden, den Riss nämlich, als Ort der Versöhnung nennt, ist schwer zu fassen. Es weist aber auf den Riss als eine Fuge hin. Nur mitten im Streit finden die Getrennten wieder zusammen. Dürfen wir uns von Hölderlins Dichtung ein Zeichen leihen, um zu ahnen, wie man heute das getrennte Leben von Juden und Arabern zusammenfügt? Dürfen wir die Verhältnisse von Juden und Arabern auch so denken – als eine (gescheiterte) Liebebeziehung? Wäre doch die Trennung nicht ein Ort der Begegnung?

Diese Frage lässt sich wahrscheinlich nicht ohne eine gewisse (historische) Ironie verstehen. Wir fragen aber nach Hölderlins Satz, nicht um ein neues Kapitel in der Rezeption seiner Dichtung anzubieten, die in der Tat Dichter und Denker wie Stefan George und Martin Heidegger, Gustav Landauer, Walter Benjamin und Franz Rosenzweig, um nur einige zu nennen, aufnahmen, um politische Entwürfe zu skizzieren, „Erde“, „Sprache“ und „Gemeinschaft“ zu begreifen.<sup>4</sup> Wenn wir uns heute Hölderlin zuwenden möchten, um ein Land zu benennen, sind wir von solchen Bedenken sicherlich nicht frei: Der Weg der deutschen Dichtung ist mit einer Schwere verbunden, mit Geschichten, die wir nicht vermeiden dürfen. Der Satz Hölderlins steht aber für uns noch offen, nicht als eine

<sup>3</sup> Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. In: Ders.: *Werke und Briefe*. Bd. I. Frankfurt am Main 1969, S. 439.

<sup>4</sup> Vgl. mit Landauers Lektüre zu Hölderlin: Gustav Landauer: *Friedrich Hölderlin in seinen Gedichten* [Die Weißen Blätter, Leipzig und Zürich, Jg. 3, Heft 6, Juni 1916]. In: Ders.: *Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919*. München 1997, S. 249–280. Heideggers Lektüre zu Hölderlin ist unumgänglich. Seine Lesart von Hölderlins Gedicht *Der Ister* ist lehrreich: Martin Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 53. Frankfurt am Main 1993.

poetische Verherrlichung des politischen Streits, der das Land spaltet, sondern als ein Wort, mit dem wir den Riss grundsätzlich reflektieren können, was heute Israel und Palästina trennt und verbindet. Mit Hölderlin lernen wir die Fülle eines Landes zu empfinden, die Fruchtbarkeit der Erde zu begrüßen, ihre Vielfältigkeit zu erkennen, Wege und Linien zu begreifen, die sich am Ufer über den Fluss entfalten. Das Land, das Hölderlin besingt, entfaltet sich langsam und zärtlich, nach dem Maß der Schöpfung. Wir lesen seinen Satz:

Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde.<sup>5</sup>

Hölderlin fragt nach einem dichterischen Entwurf, in dem sich Weltbezüge sprachlich öffnen, verlorene Affinitäten wieder ins Wort kommen. Es heißt, ein Maß für das Wohnen des Menschen zu ahnen – ein Zeichen.<sup>6</sup> Mit Hölderlin lernen wir aber auch die Gewalt zu benennen, die Urteilung, die Natur und Kultur erzeugt,<sup>7</sup> die Zäsur als Grundform jeder Erfahrung zu verstehen.<sup>8</sup> Das Zeichen ist ein Strich, Spaltung und Zusammenfügen der Gegensätze. So erfahren wir heute das Leben im Land.

Mit dem Satz Hölderlins denken wir über das Wohnen aber nicht ohne Bezug zum „Ungeheuer“, das der Dichter in seinen Übersetzungen und Lektüren zu den griechischen Tragödien verfasste.<sup>9</sup> Wir lernen unser Leben im Land so zu begreifen, da wir nur noch als Fremde miteinander wohnen, und kaum noch wissen, wie sich eine gute Nachbarschaft bewerkstelligen lässt, in der sich Menschen (wir sprechen heute von Israelis und Palästinensern) zusammenhalten. Diese Verhältnisse haben wir verlernt. Sie scheinen heute fast verloren zu sein. Wir suchen

<sup>5</sup> Friedrich Hölderlin: In lieblicher Bläue... In: Ders.: Werke und Briefe, Bd. II, Frankfurt am Main 1969, S. 479.

<sup>6</sup> Hölderlin schreibt über (besser gesagt: besingt) das Zeichen in seinem Gedicht Patmos. Vgl. Hölderlin: Patmos. In: Sämtliche Gedichte, S. 356. Über das Zeichen in Hölderlins Dichtung, siehe Philippe Lacoue-Labarthe: Metaphrasis. Das Theater Hölderlins. Übers. von Bernhard Nessler. Zürich 2001, S. 48–52.

<sup>7</sup> So lautet der Satz Hölderlins: „Urtheil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellectualen Anschauung innigst vereinigten Objects und Subjects, diejenige Trennung, wodurch erst Object und Subject möglich wird“. Friedrich Hölderlin: Seyn, Urtheil. In: Ders.: Theoretische Schriften, Hamburg 1998, S. 7.

<sup>8</sup> Friedrich Hölderlin: Anmerkungen zum Oedipus. In: Ders.: Werke und Briefe, Bd. II (wie Anm. 5), S. 730.

<sup>9</sup> Ebd., S. 729–736.

einen Weg, sie wieder zu benennen, um ein Gespräch zu stiften.

Hölderlins „Erde“ steht für uns als ein Fremdwort, und als solche dient es unser Land, ‚Aretz‘, zu benennen, ein Land, in dem wir uns heute fremd befinden. Es scheint in der Tat fremd, in der deutschen Dichtung nach Richtung und Maß für einen Weg zu fragen, eine Begrifflichkeit zu erhalten, mit der wir das Zusammenleben in Israel-Palästina begreifen können. Es geht hier nicht allein um einen verzweifelten Versuch einer israelischen Germanistik, in der deutschen Dichtung um 1800 einen Umweg zu beschreiten, um mit Hölderlin sozusagen den Nahostkonflikt zu lösen. Was wir hier zu begreifen suchen ist anderes: Es geht vielmehr um einen Versuch, den Streit, der das Land beherrscht, richtig zu benennen, die Gegensätze zu einem Gemeinsamen zu fügen, die Fremden in die Nachbarschaft zu rufen. Dafür benötigen wir das dichterische Wort.

Deutsche Dichtung heute zu lesen, seien es Werke von Hölderlin, Goethe und Schiller, Else Lasker-Schüler, Reiner Maria Rilke, Paul Celan, Ingeborg Bachmann, Michael Krüger, Nora Bossong oder Christian Lehnert, ist für uns nicht nur ein professioneller Auftrag. Mit diesen Werken fragen wir nach der Art und Weise, Weltbezüge zu denken, Affinitäten zu empfinden, Vertrauen zu rekonstruieren. Wir sind verpflichtet, in der Sprache Sensibilität, Aufmerksamkeit, Verantwortung zu üben.

Ohne diese Sprachübung, werden wir immerfort zu alltäglichen Sprachfiguren und leeren Redewendungen gezwungen, die den Konflikt zu erklären meinen, sogar zu lösen, aber ohne die Widersprüche, die heute zwischen dem Hebräischem und Arabischem bestehen, und das gemeinsame Leid im Land zu benennen. Das ist eine schwere politische Arbeit, deren Anfang aber in der Sprache liegt, im Gespräch. Deshalb lesen wir heute deutsche Dichtung.

In Hölderlins Dichtung fragen wir nach dem Wesen eines Gespräches, in dem sich der Streit als Zugehörigkeit versteht, als eine sprachliche Offenheit zur Nachbarschaft. War es aber nicht Goethe, dieser alte „Urgroß-

1 Titelblatt des West-östlichen Divan, 1819.



vater“ der neuen deutschen Literatur,<sup>10</sup> der vor allem in seinem späten Werk, im *West-östlichen Divan*,<sup>11</sup> seinen Lesern den Versuch zeigte, die Welten des Hebräischen, Arabischen und Persischen zusammen zu dichten und das Land zu benennen? Zwar von Vorurteilen nicht frei und mit manchen peinlichen orientalistischen Zügen verbunden stand Goethes Werk als Zeichen für das, was wir heute fast verzweifelt fragen: Wie reimt sich das Hebräische mit dem Arabischen (oder sogar mit dem Persischen)? Goethes Nachdichtungen und seine Studien der hebräischen, arabischen und persischen Quellen, seine Übersetzungen aus dem lateinischen Koran und dem Alten Testament, neben seiner Nachdichtung einer ‚*qasīda*‘ von dem arabischen Dichter Imru’ al-Qais, die er zur selben Zeit verfasste, weist uns auf einen poetischen Weg hin, Hebräisch und Arabisch zusammen zu dichten. Schon der junge Goethe übertrug aus den liturgischen und profanen Bereichen des Hebräischen und des Arabischen ins Deutsche, um das Eigene zu verfremden, und so die deutsche Literatur als ‚Weltliteratur‘ zu stiften.<sup>12</sup> Goethes Anmerkungen zur Frage der Übersetzung im Nachtrag zum *Divan* zeigen diese Neigung deutlich.<sup>13</sup> Den Weg der deutschen Literatur zur ‚Weltlichkeit‘ beschreibt er über die Begegnung mit fremden Sprachen.

Zu wenig, manchmal weniger als Goethe selbst, haben wir uns in den letzten Jahrzehnten in den Jüdischen Studien die Mühe gemacht, Hebräisch, Arabisch, Türkisch und Persisch zusammen zu lernen, und ihre Traditionen vergleichend zu studieren, um auf diesem Weg ihre Zusammenhänge und Bezüge zu erkennen. Der Schritt zurück zu Goethe könnte für uns dann einen Fortschritt bedeuten. Diesen letzten Satz schreiben wir aber nicht ohne Ironie. Niemand denkt heute daran, Werke von

<sup>10</sup> So nannte Kafka – mit einer gewissen Ironie – Goethe, als er im Sommer 1912 Weimar besuchte (Franz Kafka, *Reisetagebücher, Reise Weimar-Jungborn*, Frankfurt am Main, 1994, S. 84.

<sup>11</sup> Johann Wolfgang Goethe: *West-östlicher Divan*. (Werke. Bd. II) München 1981.

<sup>12</sup> Über Goethes Begriff der Weltliteratur: Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe*. Berlin 2011, S. 223–227. Vgl. Fritz Strich: *Goethe und die Weltliteratur*. Bern 1946; Fawzi Boubia: *Goethes Theorie der Alterität und die Idee der Weltliteratur*. Ein Beitrag zur neueren Kulturdebatte. In: Bernd Thum (Hg.): *Gegenwart als kulturelles Erbe*. Ein Beitrag zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München 1985, S. 269–301; Hendrik Birus: *Goethes Idee der Weltliteratur*. Eine historische Vergegenwärtigung. In: Manfred Schmeling (Hg.): *Weltliteratur heute*. Konzepte und Perspektiven. Würzburg 1995, S. 5–28.

<sup>13</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Übersetzung*. In: *Goethe: West-östlicher Divan* (wie Anm. 11), S. 255.

Hölderlin und Goethe, oder von Alexander von Humboldt und Friedrich Rückert als Vorbilder zu lesen, um in einer gewissen poetischen Form Israel und Palästina gegenseitig zur guten Nachbarschaft aufzurufen. Dafür stehen wir gar nicht, selbst als beziehungsweise gerade als Germanisten behaupten wir nicht, dass Bildung im Sinne Deutschlands um 1800 uns auf diese Weise dienen kann und soll. Aber wir dürfen doch als selbstbewusste, kritische und kreative Leser im Feld der deutschen Literatur nach Zeichen fragen, nach einem Fremdwort nämlich, das für uns geblieben ist, Hebräisch und Arabisch, jüdische Tradition und Islam so zu studieren, Israel und Palästina so zu verstehen, als getrennte Gestalten (Liebende?), die sich aus der Fremde zur Begegnung rufen lassen. Deshalb entscheiden wir uns heute, deutsche Dichtung als Fremdsprache zu lesen. Über das Fremdwort breiten wir uns auf das Gespräch vor.

Wenn wir nach Orientierung fragen, nach Richtung und Maß, das Zusammenleben im Land zu denken, das heute so unheimlich scheint, und die Streitenden in die Nachbarschaft zu rufen, gelangen wir vor die Türen der deutsch-jüdischen Literatur. Auf diesem Weg erinnern wir uns an einige Unternehmungen der Wissenschaft des Judentums, zum Beispiel an die Studien und Übersetzungen von Abraham Geiger und Leopold Zunz, in denen sie die Dichtungen und Gelehrsamkeit der Juden in Andalusien feierten, nicht ohne Bezug auf ihre eigene Existenz in der Diaspora.<sup>14</sup> In diesem Zusammenhang stand vor ihren Augen die Figur des Dichters Jehuda Halevi als Vorbild, den auch Heinrich Heine zu verherrlichen wusste, dessen Werk später auch Gershom Scholem, Franz Rosenzweig und Paul Celan, unter anderen, zu übersetzen und nachzudichten versuchten. Die liturgische Dichtung, *shirat hakodesh*, von Jehuda Halevi, der im 12. Jahrhundert in Spanien lebte und auf seiner Reise nach Jerusalem<sup>15</sup> zwischen Castilla und Al-Andalus wanderte, war mit der arabischen Sprache und Poesie tief verbunden, mit Motiven und Figuren der Liebe, mit Rhythmik und Reim verflochten. Wie andere jüdische Dichter aus Al-Andalus war auch Jehuda Halevi mit der zeitgenössi-

<sup>14</sup> Abraham Geiger: *Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha-Levi*. Breslau 1851; Leopold Zunz: *Die synagogale Poesie des Mittelalters*. Berlin 1855.

<sup>15</sup> Ob und wie Halevi in Jerusalem ankam, wissen wir nicht. Das letzte noch erhaltene Lebenszeichen von Halevi ist auf die Zeit vor der Abfahrt aus Alexandria zu datieren.

schen arabischen Literatur vertraut.<sup>16</sup> Es wurde schon belegt, wie nahe die *Zioniden*, die Gesänge von Zion, die berühmten Gedichte Yehuda Halevis, in denen er über die See- und Landreise nach Jerusalem erzählte, dem klassischen arabischen Liebesgedicht standen.<sup>17</sup> Die Gedichte Halevis, die man bis heute in Israel rezitiert, und zwar nicht allein in der Synagoge, sind aufgrund ihrer poetischen Motive und sprachlichen Figuren, bzw. der Gefangenschaft des Liebhabers, seiner „kranken“ Leidenschaft, aber zugleich auch aufgrund der Verwendung von Rhythmik und Reim, die aus der arabischen Dichtung ins Hebräische überführt wurden, als eine jüdisch-arabische Dichtung zu bezeichnen.

Diese Tatsache konnte selbst auch Franz Rosenzweig trotz seiner Abneigung gegenüber dem Islam später kaum verleugnen,<sup>18</sup> als er 1927 die liturgischen Gedichte Halevis ins Deutsche übersetzte. Rosenzweig erkannte wohl, dass der hebräische Vers in Halevis Dichtung, obwohl er sich von der arabischen Prosodie unterschied, und zwar dank einer kurzen, „stummen Silbe“, die in der hebräischen Dichtung oft verwendet wurde, nach seiner Form arabisch blieb.<sup>19</sup> Halevi selbst hatte den Einfluss der arabischen Poesie auf seine Dichtung anerkannt, und trotz seines apologetischen Beschwörens, die traditionelle arabische rhythmische Form zu vermeiden, waren auch seine letzte Dichtungen, die *Zion-Gesänge*, mit der arabischen Rhythmik verbunden. Für den Frieden Jerusalems kann man ohne die Stimme eines arabischen Liebhabers nicht beten.

Auf diesem Weg, indem wir nach der Voraussetzung fragen, das Jüdische und das Arabische zusammen zu denken und ihre Gegensätze zu dichten, aus der Fremdheit in die Nachbarschaft zu rufen, kommen wir bei den Werken von Else Lasker-Schüler an. In einigen frühen Gedichten und Erzählungen aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, in denen sie von arabischen Prinzen und weiteren poetischen Figuren des Ori-

<sup>16</sup> David Yalin: *The Influence and Affinity of the Arabic Poetry to the Hebrew Poetry in Andalusia*. In: David Yonah (Hg.): *Studies in Medieval Hebrew Poetry*. Tel Aviv 1975, S. 31–37.

<sup>17</sup> Israel Levin: *Poetry Weaved by Wisdom. Studies in Hebrew Poetry in Spain and the Influence of Old Piyutim and Chronicles on Modern Hebrew Poetry*. Tel Aviv 2009, S. 291–353.

<sup>18</sup> Gesine Palmer, Yossef Schwartz (Hg.): Franz Rosenzweig. „Innerlich bleibt die Welt eine“. *Ausgewählte Texte zum Islam*. Berlin 2003, S. 46–48; vgl. Yossef Schwartz: *Die entfremdete Nähe. Rosenzweigs Blick auf den Islam*. In: Ebd., S. 111–147.

<sup>19</sup> Franz Rosenzweig: *Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*. Berlin 1927, S. 159.

ents sprach, dem Scheich, dem Derwisch und dem Fakir,<sup>20</sup> und diese mit der Gestalt einer jüdischen Liebhaberin verknüpfte, inszenierte Lasker-Schüler performative, wechselhafte Bilder von jüdisch-muslimischen Lebensformen, in denen Ethnos und Gender, Geschlecht und Subjektivität als transformative Figuren dargestellt wurden.<sup>21</sup> In diesen Erzählungen, die teilweise schon vor dem Ersten Weltkrieg geschrieben wurden, schilderte Lasker-Schüler magische Szenen, um neue Lebensformen zu erspüren, Liebe und Glück zu feiern, die aber auch mit Klage und Trauer verbunden waren. Die jüdisch-arabischen Gestalten, die im Werk Lasker-Schülers auf Deutsch erzeugt wurden, tragen die Narben des Zusammenlebens, die Zeichen der Verwunderung und der Heilbarkeit.

Niemand denkt, dass solche poetischen Szenen die Kraft hatten und haben, damals oder heute neue politische Gemeinschaft zu stiften. In der Tat konnte Lasker-Schüler für ihre jüdisch-arabischen Protagonisten nur seltsame, unaussprechliche Namen (er)finden. Die Sprache in diesen Erzählungen ist oft dekonstruiert und besteht manchmal nur noch aus rhythmischen Wiederholungen, die einzelne Silben enthalten. Die Begegnung der Juden und der Muslime in Lasker-Schülers Werk erzeugt keinen ‚Dialog‘ (in der diskursiven Bedeutung des Worts), sie sprechen miteinander mit erfundenen, unverständlichen Namen, mit Fremdwörtern. Nur so, in einer Fremdsprache, konnten solche Figuren wie etwa Tino von Bagdad, Ached Bey oder Mschattre-Zimt ins Leben gerufen werden. Die fabelhaften Szenen von Juden und Muslimen in Lasker-Schülers Dichtungen, die in Jerusalem/Al-Quds, in Istanbul, in Bagdad spielen und zwar manche historischen Bezüge zu den Zeiten tragen, in denen Juden mit Muslimen zusammenlebten, in Al-Andalus oder in Ländern und Städten des alten Osmanischen Reichs, stehen vielmehr für ein zukünftiges Geschlecht.

Die jüdisch-arabischen Figuren im Werk Lasker-Schülers sind unzeitgemäß gedichtet. Sie gehören vielleicht dem freien

<sup>20</sup> Vgl. Else Lasker-Schüler: Die Nächte der Tino von Bagdad. Prosa und Schauspiele. (Gesammelte Werke. Bd. II) Frankfurt a. M. 1998, S. 61–113.

<sup>21</sup> Vgl. Doerte Bischoff: Ausgesetzte Schöpfung. Figuren der Souveränität und Ethik der Differenz in der Prosa Else Lasker-Schülers. Tübingen 2002; Vivian Liska: When Kafka Says We. Uncommon Communities in German-Jewish Literature. Bloomington 2009, S. 80–86; Donna K. Heizer: Jewish-German Identity in the Orientalist Literature of Else Lasker-Schüler, Friedrich Wolf, and Franz Werfel, Columbia SC 1996; Astrid Schmetterling: „I Am Jussuf of Egypt“. Orientalism in Else Lasker-Schüler's Drawings. In: *Ars Judaica* 8 (2012), S. 81–98.

Raum, den Franz Kafka in einem seiner späten Fragmente aus dem Jahr 1923 den „große[n] Bazar“ nannte, der in der Stadt noch leer steht. Wird dieser Bazar, den Kafka damals (selbst schon krank und hoffnungslos) beschrieb, für uns, Israelis und Palästinenser, den Einwohnern der Städte Tel Aviv und Jaffa, Jerusalem/Al-Quds, einmal offenstehen, um unsere Weltbezüge zusammen zu benennen? Zu Kafkas frühen Lesern gehörten, neben Max Brod, Gershom Scholem und Walter Benjamin, auch ägyptische Gelehrte wie etwa Georges Henein und Taha Hussein, die in seinen Werken einen Schlüssel zur Begründung der modernen arabischen Erfahrung suchten. Wenn man heute nach Kafkas ‚Nachlass‘ fragen möchte – nach dem Bedürfnis und Recht, seine Texte zu lesen – sollte die Frage sogleich auf Arabisch verfasst werden.

Die Frage nach der Benennung des Lands versuchen wir, auf Deutsch zu artikulieren. In dieser Sprache fragen wir nach Richtung und Maß, Widersprüche zu benennen, die man heute mit Gewalt aufzuheben versucht. Nicht aber ‚das Wort‘ als solches dachten wir damit zu gewinnen, sondern eine gewisse sprachliche Empfindlichkeit, eine Sensibilität und Selbsterkenntnis zu erfahren, die mit der Erkenntnis der Fremdheit verbunden ist. Dichtung zu lesen ist wie eine Übung, eine Vorbereitung zu einem schweren Gespräch. In dieser Sprachübung, deutsche Dichtung als Fremdsprache zu lesen, lernen wir, unsere eigenen Verhältnisse (Zugehörigkeit und Fremdsein) auszudrücken und damit auch Nachbarschaft und Nähe zu spüren, eine Freundschaft zu empfinden. Auf diesem Weg lernen wir, über das Land zu sprechen. Können wir es aber einmal zusammen besingen?

## BILDNACHWEIS

Abb. 1 Johann Wolfgang von Goethe, Public domain, via Wikimedia Commons, [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:West-%C3%B6stlicher\\_Divan\\_\(Goethe\)\\_-\\_26\\_-\\_p.341.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:West-%C3%B6stlicher_Divan_(Goethe)_-_26_-_p.341.jpg)