

---

Marc Chraplak

## Versuch einer Rettung

*Inverser Messianismus - umgekehrter historischer Roman*  
Robert Menasses »Die Vertreibung aus der Hölle« (2001)

---

Der um die Jahrtausendwende erschienene Roman *Die Vertreibung aus der Hölle* des österreichischen Schriftstellers und Essayisten Robert Menasse handelt von einer mit dem Autor gleichnamigen historischen Figur, dem jüdischen Gelehrten und Diplomaten Samuel Menasse (Manasseh oder Menasseh)<sup>1</sup> ben Israel (1604–1657). Menasseh ben Israels Vater wurde in Portugal im Auftrag der Inquisition verhaftet und gefoltert, anschließend gelang ihm mit seiner Familie die Flucht nach Amsterdam, wo sein Sohn nicht nur Rabbiner wurde, sondern sich auch für die Wiederzulassung der Juden in England einsetzte. Parallel zu der Geschichte des Amsterdamer Rabbis wird die des 1955 in Wien geborenen Viktor Abravanel erzählt, dessen Lebens- und Familiengeschichte teilweise Parallelen zu der des Autors aufweist. So wurde wie Viktors auch Robert Menasses Vater von seinen jüdischen Eltern im Jahr 1938 mit einem Kindertransport nach England verschickt. Viktors Familiengeschichte kreuzt sich aber auch mit der Biografie des Amsterdamer Rabbis. Dieser war nämlich mit einer Abravanel verheiratet. Die Familie Abravanel hat nicht nur eine ganze Reihe illustrier Gestalten hervorgebracht, sondern auf Grund ihrer Abstammung »in direkter Linie von König David« darf sie auch hoffen, dass der Messias aus ihr hervorgehen wird, »denn aus dem Stamm Davids war der Messias versprochen.«<sup>2</sup> Neben diesen beiden, 450 Jahre auseinanderliegenden Handlungsebenen gibt es außerdem noch eine Gegenwartshandlung, die im Sommer des Jahres 1999 in Wien angesiedelt ist: Auf Viktors Klassentreffen anlässlich des 25-jährigen Maturajubiläums kommt es zum Eklat, als dieser die (angebliche) Nazi-Vergangenheit der ebenfalls anwesenden ehemaligen Lehrer enthüllt. Nur Hildegund, in die Viktor als Schüler und Student verliebt gewesen ist, bleibt darauf bei ihm; mit ihr unterhält er sich bis in die frühen Morgenstunden des folgenden Tages. Die drei Erzählstränge sind motivisch miteinander verflochten und ineinander montiert.

Die Aufnahme des Romans durch die Kritik fasst Bettina Bannasch folgendermaßen zusammen:

Man stieß sich an der Überdeutlichkeit der Verweise. Man kritisierte das penetrante ebenso wie das penetrant-reflektierte Spiel mit dem autobiographischen Material. Man verwarf schließlich die Gesamtkonzeption des Romans. Das fortwährende Ineinanderblenden von Inquisition und Nachkriegskindheit auf der Folie der Shoah wurde als geschmacklos empfunden, die Erfindung der zunehmend sich betrinkenden, kalauernden, gockelhaft-werbenden Erzählerfigur konnte keine Sympathien freisetzen. Ausgenommen von dieser Kritik wurde der Erzählstrang, der das historische Material verarbeitet; gewürdigt wurde der Roman also als ein historischer – und damit eben jene Lesart gewählt, gegen die sich Menasse so entschieden verwahrt hatte.<sup>3</sup>

Denn der österreichische Autor insistiert, mit der *Vertreibung* ungeachtet des historischen Stoffes einen »zeitgenössischen« und keinen »historischen Roman« geschrieben zu haben.<sup>4</sup> Angesichts des bedingt positiven, dabei aber den Intentionen des Autors zuwiderlaufenden Urteils der Kritik, möchte ich im Folgenden den Versuch einer Rettung des Romans in Angriff nehmen.<sup>5</sup> Ein solcher scheint mir auch insofern geboten, als die These, dass Menasse mit der *Vertreibung* »das historisch-analogische Denken selbst vorführen, vielleicht denunzieren möchte«,<sup>6</sup> auf einer Fehldeutung der narrativen Struktur des Romans zu beruhen scheint, nämlich der stillschweigenden (oder expliziten)<sup>7</sup> Identifizierung des Protagonisten der Gegenwartshandlung (Viktor) mit dem Erzähler.

Ausgangspunkt meiner Interpretation ist die der *Vertreibung* vorangehende Romantrilogie Robert Menasses; der Autor scheint nämlich eine ausgesprochene Vorliebe für Inversionen zu besitzen. Die sogenannte *Trilogie der Entgeisterung* umfasst neben *Sinnliche Gewißheit* (1988) die Romane *Selige Zeiten, brüchige Welt* (1991) und *Schubumkehr* (1995) sowie das in *Selige Zeiten, brüchige Welt* thematisierte und von Menasse anschließend selbst verfasste philosophische Werk der Romanfigur Leo Singer, die *Phänomenologie der Entgeisterung, Geschichte des verschwindenden Wissens* (1995). In der Trilogie wird mit der »Rückentwicklung [...] vom »Absoluten Wissen« [...] zur »Sinnlichen Gewißheit«<sup>8</sup> nicht nur die Inversion von Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) vollzogen, sondern auch der »klassische Entwicklungsroman« wird in der Weise umgekehrt, dass das Individuum »eine Anlage nach der anderen, ein Talent nach dem anderen, eine Fähigkeit nach der anderen« verliert, bis es schließlich »eine verkümmerte Existenz« geworden ist.<sup>9</sup> Meine Hypothese ist, dass auch im Falle der *Vertreibung* der Struktur des Romans zwei Inversionen zu Grunde liegen und dass hier ebenfalls eine prominente philosophische Vorlage von Relevanz ist, nämlich Walter Benjamins Essay *Über den Begriff der Geschichte* (1942).<sup>10</sup>

Benjamin selbst unterzieht in seinen geschichtsphilosophischen Thesen, in denen er für die Indienstnahme der Theologie durch den historischen Materialismus plädiert,<sup>11</sup> die messianische Erwartung eines göttlichen Heilsbringers einer Inversion: »Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.« (B, 694) Indem die Rettung nicht durch eine transzendente Macht, sondern durch »uns« erfolgt, wird das der Religion entlehnte Erlösungskonzept nicht allein säkularisiert (wie etwa durch die Sozialdemokratie, die »der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen« zuschreibt [B, 700]), sondern es wird obendrein rückwärts gewendet: »Wir« sind von »den gewesenen Geschlechtern« erwartet worden. Benjamin sieht die »Erlösung« in engem Zusammenhang mit dem »Glück« (B, 693). »Erlösung« bedeutet dann nicht, dass die Menschen ihr Leben für das Glück »*künftiger* Generationen« zu opfern haben, sondern die rückwirkende Erfüllung gescheiterter Ansprüche und Sehnsüchte vergangener Geschlechter durch die Lebenden. Meine These ist, dass Menasse in der *Verreibung* auf dieses Erlösungskonzept rekurriert, wenn er dem Rabbi Manasseh und seiner Familie auf der Gegegenwartsebene das »messianische« Geschlecht der Abравanels gegenüberstellt.

#### *Inverser Messianismus*

Eine radikal diesseitige Inversion wie bei Benjamin hinsichtlich des Messianismus begegnet im Roman zunächst in Zusammenhang mit einem anderen Phänomen, nämlich dem Tod: »Der Tod, schrieb er [Manasseh], sei der Tod von allen Ansprüchen und Sehnsüchten, die bereits zu Lebzeiten starben. Nicht der Tod bedeute das Ende, sondern das Ende des Sterbens führe zum Tod.« (V, 445) Der Umkehrung des Todes zufolge ist dieser nicht das Ende des Lebens, sondern des Sterbens, wobei sich dieses bereits während des Lebens vollzieht. Manasseh äußert zu seiner Zeit unerhörte Gedanken (vgl. V, 444) wie diesen in einem »Büchlein« mit dem Titel »Über Das [sic] Lebensende« (V, 444),<sup>12</sup> einem »Auftragswerk«, in dem er auch die Vorstellung eines jenseitigen Lebens nach dem Tod einer Inversion unterzieht:

Dieser Tod sei endgültig. Jedes Nachleben sei nur ein Verschweben all dessen, das viel früher schon verkümmert und gestorben sei. Dieses Nachleben gehöre der diesseitigen Welt, nicht dem Jenseits. Dazwischen existiere nur noch eines: Das nach und nach nicht mehr Existieren – das Verwesen. (V, 445)

Manasseh, der als »Rubi, also Grundschullehrer« (V, 406), tätig ist und Bücher schreibt, weil sein Gehalt nicht ausreicht, um seine Familie zu ernähren, verleiht in der Schrift *Über das Lebende* seiner persönlichen »Illusionslosigkeit« (V, 444) Ausdruck. Seine Sehnsucht, Oberrabbiner der jüdischen Gemeinde von Amsterdam zu werden, und den damit verbundenen Anspruch, von seinem Gehalt auch leben zu können, hat er endgültig begraben müssen: »Er würde aus seinem Elend nicht heraussteigen, nicht Oberrabbiner werden und sein Leben machen können.« (V, 445)

In dem Buch »Über Engel« (V, 435),<sup>13</sup> das er danach als weiteres Auftragswerk abzuliefern hat, geht er dann wieder ganz konventionell vor und bedient sich der kompilatorischen Methode:

Nur Spinner, Träumer, Esoteriker schrieben über Engel, er fand sogar eine Abhandlung über die Frage, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz hätten. Selbst diese Abhandlung zitierte er, wenn er sie denn schon gelesen hatte. So entstand ein Buch, das völlig mystisch war, so jenseits, wie sein Buch zuvor überraschend diesseitig. (V, 445)

Auf den »Widerspruch« (V, 446) zwischen den beiden heterogenen Werken spricht der junge Baruch d'Espinoza, der zu den Schülern gehört, die Manasseh in der Yeshiva unterrichtet, diesen an. Er fragt seinen Lehrer, warum dieser, als er über Engel geschrieben habe, »nicht dieselbe Methode [wie bei dem Phänomen des Todes] angewandt [habe]: »Nicht von der Seite des Nichts her, sondern ausgehend vom Sein, nicht von der Angst vor dem Verlust geleitet, sondern von der Liebe zum Seienden, mit den Mitteln der Vernunft und nicht mit denen der Phantasie.« (V, 446)

Erst gegen Ende seines Lebens gelingt es Manasseh, wie zuvor beim Tod, auch das »Phänomen« (V, 446) der Engel im Leben zu verorten. Zuvor beschäftigt ihn allerdings das messianische Projekt, das er mit seinem Bemühen um die Wiedenzulassung der im Jahr 1290 aus England vertriebenen Juden verfolgt und mit dem er »den Kampf zwischen Vernunft und [...] Wahnsinn, Aberglauben, Einbildung« (V, 469) bereits verloren zu haben scheint: »Überall in der Welt waren nun die Juden verstreut, nur im Weltwinkel [Angle de Terrel, in England hatten sie kein Aufenthaltsrecht. Gewinne England, und der Messias muss kommen« (V, 475), steht doch »bei Daniel [...] daß der Messias kommen wird, wenn die Juden verstreut sind bis in den letzten Winkel der Welt« (V, 474).<sup>14</sup> Von seiner Englandreise ohne seinen dort verstorbenen Sohn Joseph zurückgekehrt, schaut Manasseh auf dem Marktplatz von Middelburg spielenden Kindern zu:

Eines der Kinder lachte schallend auf, riß seine Arme in die Höhe. Es sah aus, dachte er, wie ein Engel. Wie viele Engel hatten auf einer Nadelspitze Platz? Baruchs

Verachtung. Die falsche Methode, Professor! Und Joseph – war er jetzt ein Engel? Wenn ja, ein Habengel? Gab es das? Oder war er nun versöhnt? (V, 489)

Manassehs Assoziation eines Engels beim Anblick des Kindes auf dem Marktplatz lässt sich als Anspielung auf Paul Klees *Angelus Novus* deuten; Benjamin beschreibt diesen kindlich anmutenden Engel folgendermaßen: »Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt« (B, 697). Josephs Verhältnis zu seinem Vater ist ebenso von Unverständnis, von Hass und Verachtung geprägt (vgl. V, 468) wie das Manassehs als Kind zu seinem Vater (vgl. V, 27), der ebenfalls den Namen Joseph trägt. Bei einem Bier beschäftigt das Thema der Engel Manasseh weiter: »Engel. Er trank. Und wenn es umgekehrt war? Wenn jeder zu Lebzeiten sein eigener Engel sein mußte?« (V, 489) Aus der Inversion der tröstenden, doch auf »Aberglauben« beruhenden Vorstellung, dass das tote Kind ein Engel geworden ist, erwächst die Aufgabe, im Leben »sein eigener Engel [zu] sein«:

Er [Manasseh] stellte sich plötzlich das Zeitkontinuum vor wie ein Laken – vielleicht war es zusammengelegt, mehrfach gefaltet, so wie die Laken, die seine Frau im Schrank verwahrte, dann müßte man doch durch ein Loch, einen Durchschlupf wieder bei sich selbst landen, vor und zurück, in der Vergangenheit oder in der Zukunft, dann wäre der alte Manasseh der Engel Manés [Manassehs Rufname als Kind] und umgekehrt, dann ist man selbst das Kind, das man am Ende beschützt, und dieses Kind stirbt nicht, solange man lebt. (V, 489)

Mit dem »Laken« und dem »Loch«, die Manasseh hier als Modell dienen, hat es seine eigene Bewandnis. In der Hochzeitsnacht empfängt ihn seine Frau Rachel in ein Bettlaken gehüllt: »Sie lag nackt unter einem weißen Leinentuch, in der Höhe ihres Geschlechts befand sich ein Loch. Durch dieses Loch sollte er die Hochzeit vollziehen.« (V, 417) Durch seine Heirat mit Rachel Abravanel und der Zeugung gemeinsamer männlicher Nachkommen mit ihr hat Manasseh die Chance, sich in die Ahnenreihe des Messias einzutragen: »Aus dem Stamm Davids wird der Messias geboren werden. Und in dieser Kette war er vielleicht ein Glied [...], den Durchschlupf suchend im Laken.« (V, 469) Doch der frühe Tod seiner beiden Söhne vereitelt diese Hoffnung. Sein ältester Sohn Joseph, den der Vater im Alter von 14 Jahren (vgl. V, 476) nach England mitnimmt, stirbt dort; dessen jüngerer Bruder Ephraim stirbt bereits kurz nach der Geburt (vgl. V, 441). Manasseh ist damit nur noch »er selbst« als »einziger männlicher Nachkomme« geblieben (V, 489). Damit erfährt das messianische Motiv eine reflexive Wendung.

Im Sinne einer Selbstrettung ließe sich auch Viktors Titulierung des katholischen Religionslehrers Hochbichler als »Engel der Geschichte im Priester-

kostüm« (V, 138) – ein sehr deutlich gesetzter Verweis auf Benjamin (vgl. B, 697) – verstehen. Durch seine Verletzung des Beichtgeheimnisses als Priester nach dem Krieg – er zeigt diejenigen, die ihm ihre Verbrechen während der Nazi-Zeit gebeichtet haben, bei der Polizei an (vgl. V, 138) – hat dieser sich sozusagen als »sein eigener Engel« selbst gerettet: Als Militärseelsorger hatte Hochbichler nämlich während des Russlandfeldzugs »seinen Anteil daran, daß Revolutionäre [Radikalsozialisten], zusammengefaßt in einer Kanonenfutter-schwadron, keinen Aufstand machten und auch nicht desertierten« (V, 122), sondern brav in den Tod gingen.

Schuldig gemacht als Kind hat sich aber auch Manasseh. Allem Anschein nach hat der kleine Mané seinen Vater bei der Inquisition denunziert (vgl. V, 82 und 116). Am Ende seines Lebens verpasst er jedoch die Gelegenheit, sich als »sein eigener Engel« zu retten, als Fernando, sein Freund aus Kindertagen, plötzlich bei ihm auftaucht. Mané war als Junge in dessen »Schar« (V, 28) mitgelaufen; gemeinsam haben sie »Schweinejagd« (spanisch *marrano* = »Schwein«) gespielt, indem sie Jagd auf Marranen, also zwangsgetaufte Neuchristen, die weiter dem alten Glauben und jüdischen Gebräuchen anhängen, gemacht haben. So erhebt Manasseh nicht nur nicht Einspruch, als ihn dieser als »alten Freund« bezeichnet, sondern wird obendrein »sentimental«, indem er sich den gemeinsamen Erinnerungen an ihre Kindheit hingibt (V, 490). Ganz anders Viktor bei seinem Klassentreffen:

Er [Viktor] hatte gewußt, daß es einen Skandal geben werde, und er hatte ihn auch haben wollen, einen Skandal, der unvergeßlich bleiben sollte, im Gegensatz zu all den kleinen Gemeinheiten, die so klein nicht gewesen sind, jedenfalls jetzt vergessen waren oder wie Schnurren erzählt werden würden, mit verblödeter Altersmilde, grinsend, vielleicht lachend, sich auf die feisten Schenkel schlagend, alles vergeben und vergessen im Namen der Erinnerung. (V, 15)

Seine Aktion, bei der es sich letztlich um einen Bluff handelt – die von ihm verlesenen NSDAP-Mitgliedsnummern der Lehrer setzen sich in Wahrheit aus ihren Geburtsdaten zusammen (vgl. V, 484) – läßt sich im Sinne des inversen Messianismus Benjamins als rückwirkende Rettung Manassehs interpretieren.

Dies trifft aber auch noch auf eine andere Begebenheit zu: die Öffnung von Viktors traumatisiertem (vgl. V, 156) Vater gegenüber seinem Sohn. Jenem gelingt es, Viktor schließlich doch noch davon zu erzählen, wie es damals für ihn war, als er von zu Hause weg musste, und wie es ihm in England ergangen ist (vgl. V, 461–464): Viktors Vater ist zwölf, als ihn seine Eltern von Wien aus mit einem Kindertransport nach England schicken. Dort fängt er an, an den Nägeln zu kauen und nachts ins Bett zu nassen, so dass ihn keine Pflegefamilie länger

bei sich behalten will, bis er im Alter von 14 Jahren zu der Familie Cook in den Londoner Stadtteil Hampstead kommt (vgl. V, 463f.). In London stirbt auch Manassehs Sohn Joseph: »Joseph Manasseh war der erste Jude seit dem Jahr 1290, der als Jude in englischer Erde beigesetzt werden durfte.« (V, 486) Viktor spricht später seinen Vater auf »Joseph Manasseh« (V, 488) – eigentlich »Joseph ben Israek« – an. Dessen Name sagt jenem zwar nichts: »Ich habe mit sechzehn, siebzehn wirklich anderes zu tun gehabt, als auf den Friedhof zu gehen« (V, 488), doch hat der Vater, wie sich herausstellt, damals in Hampstead direkt neben dem Friedhof gewohnt, wo Joseph begraben liegt (vgl. V, 488). Ungefähr sechzehn, wie Viktors Vater damals, muss auch Manassehs Sohn Joseph sein, als er in London stirbt, hat sich der historische Menasseh doch zwei Jahre lang in England aufgehalten. Wir haben es hier auf Grund der Gleichaltrigkeit von Manassehs Sohn und Viktors Vater zur Zeit ihres Englandaufenthalts sowie durch die räumliche Nähe von dessen Grab zu dem Aufenthaltsort des letzteren mit einer Annäherung der beiden Figuren zu tun, die erneut an Benjamin gemahnt: »Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem.« (B, 693) Interessent ist ferner der Umstand, dass den historischen Menasseh nicht sein älterer Sohn Joseph, sondern sein jüngerer Sohn namens Samuel nach England begleitete. Dieser erkrankte zwar ebenfalls tödlich in London, bestand jedoch darauf, in heimischer Erde beigesetzt zu werden, obwohl in Mile End ein frisch geweihter jüdischer Friedhof zur Verfügung stand.<sup>15</sup> »Joseph« heißt nicht nur Manassehs ältester Sohn, sondern auch sein Vater. Dadurch, dass Viktors Vater sich seinem Sohn öffnet und ihm von seinen traumatischen Erlebnissen erzählt, wird nicht nur ihre problematische Beziehung gerettet und der Teufelskreis von Trauma, Schweigen und Entfremdung in ihrer Familie durchbrochen – auch Viktors jüdischer Großvater spricht nicht über seine Erlebnisse während der Nazizeit (vgl. V, 320) –, sondern auch die drei Generationen in Manassehs Familie, er, sein Vater und sein Sohn, werden so rückwirkend erlöst.

Auf Benjamins Diktum in dem oben zitierten Kontext: »Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben« (B, 693f.), spielt Viktors massives Werben um Hildegund an, bis es schließlich heißt: »Verzeih! Mir fällt gerade ein, ich wollte gar nicht mehr um dich werben!« (V, 466) Eine »Schwester« hat Hildegund in dem Mädchen Maria – Maria ist auch Hildegunds zweiter Vorname (vgl. V, 109) –, in die Manasseh als Junge verliebt ist; durch das Anakoluth wird die Verwandtschaft zwischen den beiden über die Zeiten hinweg hervorgehoben:

Nun lief Maria neben ihm. Mané würde nie ihr Gesicht vergessen, den Blick, den sie tauschten. [...] Das Lächeln, ein fast schiefes Lächeln, ein Mund mit sehr vollen runden Lippen, die aber seitlich einen Haken bildeten, der Mund von Hildegund, ein Kußmund, der aber auf einer Seite ein wenig wegrutschte, überheblich, unsicher. (V, 86)

Zu einer Erlösung Manés durch Viktor kommt es allerdings nicht, denn zwischen Viktor und Hildegund steht die sogenannte Leibesfrucht-Geschichte mit ihren »Vorgeschichten, Nebengeschichten, Nachgeschichten«:

Nein, was Gundl [Hildegund] dann später daraus gemacht hatte, die aufgebauschte, eigentliche »Leibesfrucht-Geschichte, dieses Verkrüppelungs-Spiel, das ist es und bleibt es, was in ihm [Viktor] randalierte, und es war unglaublich, daß sie jetzt beieinandersaßen und redeten und Geschichten erzählten, als wäre nichts gewesen, außer das, was sie erzählten. (V, 199)

Im folgenden Abschnitt komme ich darauf zurück.

#### *Inversion des historischen Romans*

Im Gegensatz zum traditionellen historischen Roman geht es der *Vertreibung* nicht wirklich darum, den Leser in eine vergangene Epoche zu versetzen. So wird die historische Handlung immer wieder von Rückblenden, in denen die Geschichte Viktors erzählt wird, wie auch der Gegenwartshandlung unterbrochen. Der historischen Illusion wirken aber auch zahlreiche Anachronismen entgegen. So führt zum Beispiel bereits zur Zeit Manassehs der Zeedijk in Amsterdam durch die Chinatown, die im realen Amsterdam allerdings erst Anfang des 20. Jahrhunderts entstand. »Sie [Manasseh und seine Eltern] gingen zunächst über den Zeedijk, wo sie den Eindruck hatten, sie wären in einer Stadt im fernen China angekommen.« (V, 283) Ein weiteres Beispiel sind die Schlaftabletten, die Manasseh von einem »Physikus, einem Arzt, der [...] zugleich ein Pillendreher« ist, verabreicht bekommt: »Eine Tablette abends, und er würde sich eine halbe Stunde später des Schlafs nicht mehr erwehren können.« (V, 440) Aber auch einem frühen Vorläufer der Hip-Hop-Kultur begegnet man Anfang des 17. Jahrhunderts in Amsterdam:

Jugendliche [...] skandierten aggressiv eine Art Sprechgesang [...], ihre Schritte wippten im Rhythmus des Sprechgesangs, zugleich schlurften sie, weil sie ihre Schnürschuhe ohne Schnürsenkel trugen, [...] und ihre weiten Hosen hatten keinen Gürtel [...]. Manasseh sah ihnen nach, an den Gesäßen schienen ihre Hosen auf peinigend peinliche Weise schon halb hinunter gerutscht. (V, 284)



Wenn es sich bei der *Vertreibung* offenbar nicht um einen traditionellen historischen Roman handelt, liegt die Annahme nahe, dass wir es mit einer historiografischen Metafiktion, der postmodernen Spielart des historischen Romans, zu tun haben. So heißt es bei Florian Krobb bezüglich der *Vertreibung*:

Geschichtsbild, Geschichtsbetrachtung und Geschichtsverständnis werden zum expliziten Diskursgegenstand in der Gesprächsentfaltung auf der Gegenwartsebene. Doch in der gebrochenen, vielfältig verschlungenen, sich gegenseitig auslösenden und konstituierenden Zwei-Ebenen-Verfabelung versteckt sich die eigentliche Geschichtsbotschaft, die keine Sicherheiten mehr kennt im Umgang mit Geschichte und Gegenwart, die sich des Konstruktcharakters aller historischen Erkenntnis bewußt ist.<sup>16</sup>

Doch diese Lesart des Werks setzt voraus, dass »der Protagonist der Gegenwartserzählung sich als Verfasser der Vergangenheitserzählung, mithin als Vergangenheitskonstruierer zu erkennen gibt.«<sup>17</sup> Aus dem Umstand, dass Viktor ein habilitierter Historiker ist, der am Tag nach dem Klassentreffen zu einem Spinoza-Kongress nach Amsterdam reist, um dort über Manasseh als den Lehrer Spinozas einen Vortrag zu halten (vgl. V, 435), geht Viktors Autorschaft allerdings ebenowenig zwingend hervor wie aus der Tatsache, dass Hildegund Viktor auffordert: »Erzähl weiter! Erzähl einfach immer weiter!« (V, 337), automatisch folgt, dass das, was dieser ihr erzählt, mit dem Erzählerbericht zusammenfällt.

Meine These ist deshalb, dass wir es weniger mit einer historiografischen Metafiktion als mit einer innovativen Inversion des traditionellen historischen Romans zu tun haben: Die *Vertreibung* will uns nicht wie dieser in eine andere Zeit versetzen, sondern die Vergangenheit für unsere Gegenwart umgekehrt in einer Weise aktuell werden lassen, dass wir diese mit ihrer Hilfe verändern können. Realisieren ließe sich solch ein »engagierter historischer Roman« auf der Grundlage von Benjamins Konzept der monadischen Konstruktion, das Eli Friedlander folgendermaßen pointiert: »Die monadische Konstruktion bringt das innere Leben der Geschichte ans Licht. Sie macht Kräfte erkennbar, die nun die Gegenwart wirksam verändern können.«<sup>18</sup>

Das erste der sieben Mottos, die der *Vertreibung* vorangestellt sind, stammt von dem amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson: »*The Sphinx must solve her own riddle. If the whole history is in one man, it is all to be explained from individual experience.*« (V, 7) Die Sphinx steht hier für den Menschen, der sowohl als Subjekt der Geschichte wie auch der historischen Erkenntnis hinsichtlich der Bedeutung, die die historischen Phänomene für ihn haben, gleichsam sein eigenes Rätsel lösen muss. Wenn sich die ganze Geschichte in einem Menschen zusammenzieht, sodass sie monadisch verkürzt in seiner individuellen Erfahrung enthalten ist, kann diese ihm als Schlüssel

zum Verständnis der Weltgeschichte dienen. Soweit die erläuternde Paraphrasierung des Zitats. In der dem Motto hinzugefügten Belegangabe ist von »Essays on History« (V, 7) die Rede. Es handelt sich hierbei allerdings um eine Montage aus dem Titel des Essays, dem das Zitat entnommen ist, nämlich *History*, und dem Titel der Sammlung, in dem sich dieser findet, den *Essays*, genauer, deren 1841 erschienenem ersten Teil. Über die fingierte Angabe »Essays on History« wird zugleich ein anderer berühmter Essay »Über Geschichte« mit aufgerufen, nämlich Benjamins *Über den Begriff der Geschichte*. Denn Benjamins Konzept der monadologischen Konstruktion stellt das (materialistische) Gegenstück zu Emmersons Hypothese dar, dass die ganze Geschichte in einem einzelnen Menschen ist: »Für Benjamin verlangt eine monadische Darstellung [...] eine extreme Verdichtung oder Kürzung, einen Abriss der Welt im Ganzen, die in einem *singulären* Gegenstand darzustellen ist.«<sup>19</sup>

In diesem Sinne ist die Nachkriegsgeschichte (einschließlich Menasses Sicht unserer Zeit) extrem verkürzt in die »Joana«-Episode eingegangen, nämlich die Schilderung der Konsequenzen, die im Jesuitenkolleg aus dem schrecklichen Tod des Jungen gezogen werden – er stirbt, von den Älteren im Schlafsaal permanent sexuell missbraucht, an »zerfetzten Därmen« (V, 182):

Was geschehen war, sollte nie wieder geschehen können. Auf den Gängen vor den Schlafsälen patrouillierten die Schwarzen, bereit, beim kleinsten Geräusch, das aus dem Schlafsal herausdrang, die Tür aufzureißen. [...] Bis die Erinnerung verblasste. Bis das Stöhnen im Schlafsaal wieder enthemmter und lauter wurde. Bis das Geschehene sich doch wiederholte, so ähnlich, ganz anders. (V, 183)

Menasse zufolge wurden nach dem »Schock« des letzten großen Krieges »Konsequenzen gezogen«, die verhindern sollten, dass das, was geschehen war, wieder geschehen konnte.<sup>20</sup> Doch weil der Faschismus »als bleibende kollektive Erfahrung, als politisches System von Lehren, die aus dieser Erfahrung einmal gezogen und weitergegeben worden sind«, verblasst ist, fällt unsere Zeit »hinter historisch gemachte Erfahrungen« zurück (Z, 38): »Jede Restauration, jeder Rückfall hinter bereits Erreichtes restauriert auch die Notwendigkeit und schließlich die Möglichkeit, daß dies wieder geschieht« (Z, 43). Im wieder lauter und enthemmter gewordenen »Stöhnen im Schlafsaal« kommt bildhaft verdichtet die neoliberale Entfesselung des Kapitalismus zum Ausdruck: »Die beiden wichtigsten Konsequenzen«, die nach der Erfahrung des Krieges gemacht wurden, »waren, daß dem Kapital Fesseln angelegt wurden und daß der Sozialstaat ausgebaut wurde« (Z, 67).

Das Konzept der monadischen Konstruktion hat aber noch eine andere Dimension als die, den Geschichtsverlauf extrem verkürzt in einem singulären

historischen Gegenstand darzustellen. In einer Notiz in Benjamins *Pas-sagen-Werk* heißt es, dass »sämtliche historischen Kräfte und Interessen« in die »geschichtliche Auseinandersetzung, die das Innere [...] des historischen Gegenstandes ausmacht, [...] in verjüngtem Maßstab eintreten.«<sup>21</sup> Auf Grund »dieser monadologischen Struktur des historischen Gegenstandes« repräsentiert er »in seinem Innern die eigene Vorgeschichte und Nachgeschichte.«<sup>22</sup>

Als Manassehs »Vorgeschichte« in diesem Sinn lässt sich die Viktor von dem katholischen Religionslehrer Hochbichler auf der Fahrt nach Rom erzählte Geschichte von dessen Vorfahren, den Abravanel, betrachten. Seine drei »Beispiele« (V, 131) umfassen drei Generationen der Familie Abravanel zu Beginn der Frühen Neuzeit: den berühmten Isaak Abravanel, Bibelgelehrter und Schatzmeister am Hof der spanischen Könige Ferdinand und Isabella, seinen als Dichter und Philosophen berühmt gewordenen Sohn Judah und dessen Sohn Isaak, der der Familie als Kleinkind entrissen wurde. Im Jahr 1492 erließen Ferdinand und Isabella nach der Rückeroberung Granadas ein Edikt, das die Vertreibung der Juden aus Spanien anordnete, sofern sie nicht zuvor zum Christentum übergetreten waren. Angesichts dessen fragt Hochbichler Viktor in Bezug auf Isaak Abravanel, den Vater Judahs: »Was war jetzt dieser assimilierte Jude? Ein Jude? Oder war er schon so assimiliert, daß er bereits Christ war? Ein Christ, dem nur noch eines fehlte, nämlich die Taufe? Warum konnte er sich zu diesem Schritt nicht durchringen, der so nahelag und der ihm die Fortsetzung und Vollendung seines Lebensglücks garantiert hätte?« (V, 133) Isaak Abravanel entscheidet sich für die Emigration, allerdings offenbar nicht, weil »er ein treuer Jude war« (V, 133), denn auch in Venedig verkehrt er wieder unter Christen und gelangt in kurzer Zeit zu großem Reichtum. Es sind bei ihm anscheinend zwei gegensätzliche Kräfte am Werk: einmal »die Anpassung [...] an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse«,<sup>23</sup> welcher sich sein außerordentlicher Erfolg in den verschiedenen katholischen Gesellschaften verdankt, zum anderen »die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen«,<sup>24</sup> die es ihm erlaubt, sich dem Druck zur Konversion zu widersetzen. Diese beiden polaren Kräfte treten dann auch jeweils für sich genommen an den beiden folgenden Beispielen hervor: Während Judah, der nicht wie sein Vater nach Italien, sondern nach Portugal emigriert, und dort »vor die Alternative gestellt: Taufe oder Tod [...] die Zwangstaufe akzeptiert« (V, 134–138) – aus welchen Gründen auch immer (vgl. V, 413) –, behauptet sein Sohn Isaak, der als »kleines Kind« entführt und in die Obhut einer altchristlichen Familie gegeben wird, wo er unter anderem Namen aufwächst und sich ganz nach den Wünschen seiner neuen Eltern, Erzieher und Lehrer entwickelt, als junger Mann überraschend seine längst vergessenen

geglaubte jüdische Identität: »Eines Tages tauchte er in Venedig auf und [...] verkündete, daß er Isaak Abravanel heiße und ließ sich beschneiden.« (V, 139)

Die in den Beispielen Hochbichlers aufscheinenden entgegengesetzten Kräfte Anpassung und »Autonomie«<sup>25</sup> gehen ebenso in den eigentlichen historischen Gegenstand des Romans ein wie ein anderer literarischer Text, in dem es um eine ähnliche Konstellation geht: Franz Kafkas Erzählung *Ein Bericht für eine Akademie* (1917). So entscheidet sich Kafkas Affe für die Angleichung an die Menschen durch Nachahmung als den »Ausweg«, der ihm in Gefangenschaft das Überleben möglich macht; die Alternative wäre Flucht gewesen, doch hätte er die Behauptung seiner »Freiheit« mit dem Leben bezahlen müssen: »Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg.«<sup>26</sup> Max Brod hat den in Martin Bubers Monatsschrift *Der Jude* veröffentlichten Text seines Freundes als »Satire auf die Assimilation« gedeutet: »Der Assimilant, der nicht Freiheit, nicht Unendlichkeit will, nur einen Ausweg, einen jämmerlichen Ausweg.«<sup>27</sup> Wie der Affe Rotpeter, der seinen Namen einer »großen ausrasierten roten Narbe« (A, 140) auf der Wange infolge eines Streifschusses verdankt, wird auch Mané durch einen Peitschenhieb an der Wange verletzt (vgl. V, 149), von dem er ebenfalls eine Narbe zurückbehält: »Befremdlich erschien nun auch seine lange Narbe auf der Wange. Er bekam einen Bart, aber dort auf der Narbe wuchs kein Haar.« (V, 341) Dem zweiten Schuss, der den Affen »unterhalb der Hüfte« (A, 140) verletzt, korrespondiert die »unglückliche Verletzung, die ihm [Manasseh] bei der Beschneidung zugefügt wurde« (V, 333) und seine Eichel spaltet. Einen Ausweg, der drohenden Vergewaltigung im Schlafsaal des Jesuitenkollegiums zu entgehen, sucht auch Mané:

Es gab, und das war Mané bald klar, nur einen Weg, dieser Hölle zu entkommen: sein Pensum so rasch und so gut zu lernen, daß er in die nächsthöhere Klasse versetzt werden würde. Dort wäre er dann zwar der Jüngste, der Altersunterschied zu den Älteren wäre noch größer, aber er wäre nicht mehr der »Neue«, sondern ein Aufsteiger, der nicht nur den Schutz durch einen princeps der Klasse, sondern vielleicht sogar das Amt eines informators leiner offiziellen Klassenpetzel erringen könne. (V, 173f)

Rotpeters Weg der Anpassung durch Lernen<sup>28</sup> geht Manasseh auch »in der Freiheit« (V, 280), in Amsterdam, weiter: »Er lernte wie besessen. [...] Er lernte, lernte, und wenn er müde wurde und mutlos, [...] dann wurde er wieder hochgerissen, angefeuert und angetrieben von den Schreien des Vaters, dann wurde er regelrecht weitergepeitscht von diesem Geschrei, das aus dem Schlafzimmer der Eltern drang.« (V, 341–343) Seine Schwester Esther bemerkt ihm gegenüber, »daß er sie an das dressierte Äffchen erinnere, das ein Gaukler vor vielen Jahren auf dem Hauptplatz von Começos der staunenden Menge vorge-

führt hatte« (V, 341). Die beiden Geschwister haben damals gemutmaßt, dass es »gar kein Tier gewesen sei, sondern ein Wilder [...] oder aber ein Kind, das, eingenäht in ein Fell, gezwungen worden war, das Äffchen zu spielen«:

»Und wenn es doch ein Äffchen war?« (Mané) »Wenn es doch ein Äffchen war«, hatte Esther gesagt, »dann hätte es in den Fängen dieses Gauklers nicht so menschlich werden können! Oder aber es wäre ganz und gar zum Menschen geworden: dann hätte es darum gekämpft, daß der Mann, und nicht es selbst, die Tücher aus der Truhe zieht und schwenkt!« (V, 342)

Esthers Affe wäre zum Menschen geworden – anders als Kafkas Rotpeter (und ihr Bruder) – ein »Anhängler [...] der Freiheit« (A, 144). Wie sich Kafkas Affe während seiner Überfahrt auf dem Schiff nicht zur Flucht entschließt, so erträgt Mané »ergeben mit gesenktem Kopf« (V, 149) die Peitschenhiebe des Mannes, der ihn zu den Jesuiten überführt: »Mané hätte davonlaufen können, der kurzatmige dicke Mann hätte keine Chance gehabt, laufen! Aber wohin? Mané hatte keine Vorstellung.« (V, 148f.) Er ist, »Triumph der Integration, bis in [...] die innersten Verhaltensweisen hinein mit dem identifiziert, was geschieht«:<sup>29</sup> »Warum nahm dieses Kind alles, was ihm widerfuhr, so widerspruchslos hin? Warum träumte Mané, wenn er träumte, davon, einer derjenigen zu sein, die ihn quälten, und nicht davon, sich aufzubäumen, sich zu widersetzen oder zumindest zu flüchten?« (V, 149f.) Nach dem Tod der Eltern fragt er sich: »Würde ihm jetzt in seinem neuen Leben endlich gelingen, was im alten Leben so grausam gescheitert war? Sein Leben zu machen an der Innenseite der Lebensbedingungen, und nicht als Außenseiter. Angepaßt zu sein – nein, das allein hatte ja nie genügt! –, akzeptiert zu sein, integriert zu sein, anerkannt in seinem Umfeld [...]?« (V, 392) Die Integration in die jüdische Gemeinde von Amsterdam gelingt Manasseh auf vorbildliche Weise, indem er Rabbi wird, auch wenn seine Sehnsucht, Oberrabbiner zu werden, unerfüllt bleibt.

Als Rabbiner ist er Mitglied des Mahamads, des »Rabbinerkollegiums« (V, 451), das im »Verfahren gegen Uriel da Costa« (V, 446) das Urteil fällt. Dessen marranische Biografie bildet den Gegenpol zu der Manassehs. Uriel da Costa geht es weniger um gesellschaftliche Anerkennung als um die »Wahrheit« (V, 450); mustergültig verkörpert er »die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen«. Selbst nicht unmittelbar gefährdet, beginnt er sich angesichts der Verfolgung der Marranen durch die Inquisition dafür zu interessieren, »was seine Urgroßväter vor der Zwangstaufe geglaubt hatten« (V, 447), und liest das Alte Testament neu. Er beginnt zu zweifeln, »ob Jesus von Nazareth der Messias gewesen sein konnte, den die Väter erwartet hatten«, und erkennt: »Wenn er nicht der Messias war, dann war es Gotteslästerung, was er bislang geglaubt hatte.«

(V, 448) Uriel da Costa zieht daraus die Konsequenz: Er »beschloß die Flucht. Er ließ alles lauch seine Frau und seine beiden Söhne zurück. Er erreichte Amsterdam und ließ sich beschneiden.« (V, 449) Dort »wurde Ierl zu einem erfolgreichen Geschäftsmann und allseits geehrten Mitglied der Gemeinde« (V, 449). Doch »er hatte ein Problem: Er hatte begonnen nachzudenken, zu grübeln, und das konnte er nicht mehr abstellen« (V, 449). Er widersetzt sich in seinen Augen unsinnigen Speisevorschriften wie der Trennung des Geschirrs bei Milchigem und Fleischigem und dem Wegschneiden der Sehnen vor dem Braten, wird denunziert, vor den Mahamad geführt und aufgefordert zu widerrufen:

Er hatte der Wahrheit zuliebe aufgegeben, was diese Männer, wenn das Schicksal sie zufällig in seine Situation gesetzt hätte, nie aufgegeben hätten. Er konnte nur lachen. Er drehte sich um und ging hinaus. An der Tür wandte er sich noch einmal um und sagte: »Noch Fragen?« »Nein!« schrie Oberrabbiner Aboab. »Keine Fragen. Nur noch das Urteil: Der Bann!« (V, 450)

Aus formalen Gründen war dieses Urteil jedoch ungültig, denn dem Spruch hätte die Beratung des Kollegiums vorangehen müssen:

Erst nach dem Spruch des Oberrabbiners wurde formal die Zustimmung jedes Mitglieds des Rabbinerkollegiums eingeholt. Wäre Manasseh damals wach und bei Sinnen gewesen, hätte er so reagiert, wie er es am nächsten Tag, nach Baruchs Frage, selbst für richtig gehalten hatte: Er hätte sagen müssen, daß dieses Urteil Aboabs ungültig sei. Solch ein Urteil kann nur verhängt werden, wenn alle Stimmen gehört und der Mahamad darüber beraten hatte. Manasseh hätte dies sagen müssen und – dadurch die Gemeinde gespalten. (V, 450f.)

Doch der Rabbi bringt die Kraft zur Zivilcourage nicht auf; zum einen, weil er sich ständig mit seinen Tabletten betäubt, um sein Leben als Rubi zu ertragen, zum anderen aber, weil ihm gesellschaftliche Anerkennung so wichtig ist. Wäre er aufgestanden und hätte Einspruch erhoben, hätte er die Konsequenzen seiner Tat tragen müssen. Er wäre von einem Teil der Gemeinde, den Anhängern Aboabs, kritisiert und geschmäht worden. Dazu ist er nicht bereit. Anders Uriel da Costa. Für ihn bedeutet der Bann, dass er »seine späte Liebe nach zehn Jahren des Leids, weil er gegen das Fühlen und nur wegen des Denkens eine Frau und zwei Söhne verloren hatte« (V, 450), nun nicht heiraten kann: Durch den Bann ist er »ein Aussätziger« geworden: »Niemand in der Gemeinde Idurftel mehr den Verurteilten grüßen, mit ihm reden, ihn berühren.« (V, 451)

Der Preis, den er für die Behauptung seiner Autonomie zahlen muss, der Ausschluss aus der Gemeinschaft, erscheint ihm jedoch immer mehr absurd:

Er [Uriel da Costal] wußte, daß es nach allem, was er um der Wahrheit willen aufgegeben hatte, nicht dafür stand, jetzt so zu leben, wie er lebte, ohne Freunde, ohne Gruß, ohne Hilfe, ohne Kontakte, ohne Geschäfte, nur wegen der Sehnen in einer Lammkeule. [...] Er beschloß, wie er am Ende seines Lebens in seiner Autobiographie schreiben sollte, um in die Gemeinschaft zurückkehren zu können, den Affen unter Affen zu spielen. (V, 451)

Im Kontext der Anpassung und Angleichung wie bei Kafka taucht das Affenmotiv so auch in Uriel da Costas exemplarischer Beschreibung eines menschlichen Lebens auf.<sup>30</sup> Bei dem neuen Verfahren, in dem über die Modalitäten der Aufhebung des Bannes entschieden wird, »stand [Uriel da Costal vor einem langen Tisch, an dem die Rabbiner saßen, darunter Manasseh« (V, 451); dieser dachte:

»O mein Gott, wir spielen Inquisition. Wir imitieren die Spanier, wir wiederholen, was unseren Vätern widerfahren ist! [...] Bitte drehe dich um und gehe raus! [...] Du stehst Kindern gegenüber! Kinder aus einer anderen Zeit! Das ist Amsterdam und nicht Porto! Begreife das endlich! Gehe raus!« (V, 452)

Doch Manasseh »sagte kein Wort. Er machte bloß eine unsichere Kopfbewegung, die als Nicken interpretiert wurde, als der Spruch beraten und beschlossen wurde« (V, 452). Vor seiner Wiederaufnahme in die Gemeinde muss Uriel da Costa sich nicht nur in der Synagoge »entblößen« (V, 452) und auspeitschen lassen, sondern sich auch einer Prozedur unterziehen, die er als besonders geschmacklos empfindet;<sup>31</sup> er muss sich auf die Schwelle der Synagoge legen und alle, »Männer und Frauen, Greise und Jünglinge« (V, 453), beim Verlassen des Gotteshauses über sich hinwegschreiten lassen: »Zu Hause angekommen, sperrte er sich in sein Arbeitszimmer ein, schrieb, ohne Nahrung zu sich zu nehmen, in drei Tagen seine Lebensbeschreibung, setzte eine Pistole an seine Stirn und drückte ab.« (V, 454)

Der Konflikt zwischen Mitmachen und Zivilcourage bildet auch das Zentrum der »Nachgeschichte« Manassehs. Als Student schließt sich Viktor den Trotzlisten an und macht bei diesen Karriere: Bei einem »Treffen des Wahlbündnisses LiLi [Linke Liste]« (V, 426) soll er bei den bevorstehenden Hochschulwahlen »als Spitzenkandidat für den Hauptausschuß« (V, 425) nominiert werden. Doch da stürmt plötzlich eine Horde junger Frauen die Sitzung; diese lassen Flugblätter im Zimmer herumwirbeln, schlagen auf Viktor ein, drängen ihn in eine Ecke und übergießen ihn mit billigem Parfüm. Dazu skandieren sie: »Abravanel, Abravanel! Bezahle deine Schulden schnell!« (V, 427), und: »Viktor, Viktor! Hast du einen Fick vor? Aber alle Frauen wissen, dieser Viktor ist beschissen!« (V, 428) In dem Flugblatt mit der Überschrift »Fiktor und die Leibesfrucht« – eine Formulierung, die nur von Hildegund stammen kann (vgl. V, 428) – wird sein »schweinisches Verhalten [...] das er bei Renates Ab-

treibung an den Tag gelegt hatte«, angeprangert: »Schwängert eine Frau, zwingt sie zur Abtreibung, läßt sie in ihrem Elend sitzen und weigert sich sogar, die Hälfte der Kosten für den Eingriff zu bezahlen.« (V, 428) Viktor ist sich jedoch sicher, nicht der Vater von Renates Kind zu sein (was letztlich auch der Wahrheit entspricht) und der Grund dafür ist, warum er es ablehnt, sich an den Kosten für die Abtreibung zu beteiligen, nachdem er mit ihr geschlafen hat. Hildegunds Worte: »Noch Fragen?« (V, 428), beim Verlassen des Raums stellen ein ironisches Echo der Worte Uriel da Costas dar. Und wirklich hat niemand nach diesem Auftritt noch Fragen an Viktor: »Keiner sprach ihn an, sagte ein Wort, stellte eine Frage.« (V, 428) Kurze Zeit darauf hat er sich »im Büro der REMA [Revolutionäre Marxisten]« einzufinden, um »seinen Prozeß zu vergegenwärtigen« (V, 430). Wie die Rabbiner im Verfahren gegen Uriel da Costa sitzen »die Leitungsfunktionäre der REMA [...] an einem langen Tisch, einer neben dem anderen«: »Viktor stand vor dem Tisch« (V, 430). Dazu, seine Sicht der Dinge zu schildern, erhält er gar keine Gelegenheit. Eugen, mit dem sich Viktor zuvor wegen der Forderung Renates an ihn beraten hat und damals der Meinung war, »daß es grotesk wäre, zu bezahlen« (V, 425), sagt nicht nur nicht zu Gunsten Viktors aus, sondern wendet sich sogar gegen ihn, wirft ihm als »besondere Perfidie« vor, »daß er [Viktor] just in der Zeit, als er seine Verfehlung beging, die private Freundschaft mit [...] ihm] suchte« (V, 431). Auch Hildegund »hätte, dachte er [Viktor], nicht mit der Wimper gezuckt, wenn er nun zum Tode verurteilt worden wäre und wenn dieses Gericht die Macht besessen hätte, dieses Urteil auch zu vollstrecken«:

Plötzlich begann der Nebel, durch den Viktor blickte, sich flockig aufzulösen, da waren geradezu heitere Figuren, die sich vor seinen Augen bildeten, das waren Farcen, die vorangegangene Tragödien wiederholen wollten, das war rostiger Sinn, der abblätterte vom Besinnungslosen, mit dem die Welt vor Zeiten lackiert worden war. Es ist lächerlich! dachte Viktor. Sie spielen Moskau der dreißiger Jahre! Sie spielen das allen Ernstes! (V, 432)

Diese Erkenntnis ist derjenigen Manassehs beim zweiten Verfahren, in dem über Uriel da Costas Wiederaufnahme in die Gemeinde beraten wird, analog. Doch während Manasseh nichts sagt, nicht Uriel da Costa zuruft: »Das ist Amsterdam und nicht Porto! Begreife das endlich! Gehe raus!«, begreift und tut Viktor genau das:

Bitte! Dachte Viktor, das ist Wien in den siebziger Jahren und nicht Moskau in den Dreißigern! Bitte, kann das einer sagen, der hier etwas sagen darf? Nein. Das sagte keiner. Gut, dachte Viktor, es gibt einen einfachen Beweis, den ich nun vorführen



kann: Wenn ich nicht jetzt umdrehe und hinausgehe – was wird passieren? Ist es Moskau in den Dreißigern, bin ich tot. Ist es Wien in den Siebzigern, bin ich aus einem Traum aufgewacht. Viktor ging. (V, 432)

Wie Uriel da Costa muss er als Konsequenz für seine Tat den »Bann« (V, 457), die soziale Ächtung ertragen: »Er [h]at ab jetzt keine Freunde mehr [...]. Keinen sozialen Zusammenhang. Kein Netz. Nicht einmal einen Gruß.« (V, 433)

Laut Theodor W. Adorno handelt es sich bei der »Autonomie« um »die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz«, während »die Bereitschaft, mit der Macht es zu halten und äußerlich dem, was stärker ist, als Norm sich zu beugen« – hierfür gibt Eugen mit seinem Verhalten während Viktors Prozess ein Beispiel – »die Sinnesart der Quälgeister listl, die nicht mehr aufkommen soll.«<sup>32</sup> Unsere Zeit sieht Menasse vor allem durch das Prinzip des Mitmachens bestimmt: »in empathischer oder grimmiger Zustimmung zu einer Entwicklung [der neoliberalen Globalisierung], die einfach stattfindet, der wir uns lethargisch oder begeistert unterwerfen, jedenfalls unterwerfen, bei der wir tätig mitmachen oder untätig mitmachen, jedenfalls mitmachen, in der wir unseren Profit oder unser bloßes Überleben suchen, jedenfalls keine Alternative suchen.« (Z, 25) So gesehen findet sich auch unsere Gegenwart als »Nachgeschichte« in dem Konflikt zwischen Anpassung und Autonomie, der das Innere der historischen Romanhandlung ausmacht, monadologisch repräsentiert. Die Autonomie ist die historische Kraft – im Roman an Uriel da Costa, in den Frankfurter Poetikvorlesungen an dem »Menschen Spinoza« (Z, 33) exemplarisch festgemacht – durch deren Aktualisierung für uns in unserer Zeit eine »Vertreibung aus der Hölle«, das ist die Unterbrechung der »kontinuierlichen Katastrophe«,<sup>33</sup> möglich erschiene. Das messianische Motiv der Erlösung oder Rettung reduziert sich so auf »den Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls«<sup>34</sup> in die Katastrophe, auf die Menasse bereits in seiner Rede zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse im Jahr 1995 in Form eines fingierten, sowohl Thodor W. Adorno als auch Samuel Menasse ben Israel zugeschriebenen Zitats aufmerksam macht: »Was einmal wirklich war, bleibt ewig möglich.«<sup>35</sup> In diesem Sinne ist Robert Menasses Roman ungeachtet des historischen Stoffes der höchst aktuelle Versuch einer Rettung angesichts der auf Grund der neoliberalen Entfesselung des Kapitalismus wieder möglich gewordenen Katastrophe von Krieg und Faschismus (vgl. Z, 27f).

Anmerkungen

- 1 Allen drei Schreibweisen des Namens des Rabbis begegnet man auch im Roman; der ersten, »Menasse«, in einem dem Rabbi zugeschriebenen, jedoch vom Autor Robert Menasse fingierten Motto; »Manasseh« heißt die Romanfigur; und »Menasseh«, die dritte Variante, findet sich als lateinische Inschrift auf der Abbildung des Grabmals des Rabbis im Anhang des Buches. Um zwischen der historischen Person und der Romanfigur besser unterscheiden zu können, verwende ich im Folgenden, wenn erstere gemeint ist, die Schreibung mit »e« und »h«.
- 2 Robert Menasse, *Die Vertreibung aus der Hölle*, Frankfurt/Main 2014, 410. Nachweise im Folgenden unter der Sigle V mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 3 Bettina Bannasch, *Zum Problem der Vergleichbarkeit in der Schoahliteratur. Robert Menasses »Die Vertreibung aus der Hölle«*, in: Gerd Bayer, Rudolf Freiburg (Hg.), *Literatur und Holocaust*, Würzburg 2009, 213–235, hier 220.
- 4 »Wir sind die Angelus-Novus-Generation.« Interview mit Robert Schindel. *Robert Menasse und Doron Rabinovici. Wien, Café Sperl, 4.4.2006*, in: Matthias Beilein, *86 und die Folgen. Robert Schindel, Robert Menasse und Doron Rabinovici im literarischen Feld Österreichs*, Berlin, 2008, 297–325, hier 303.
- 5 Vgl. ebd., 304: »Als ich [Robert Menasse] gesehen habe, welches Schicksal mein Roman hat, habe ich immer das Gefühl gehabt, daß ich, was die Rezeptionsgeschichte betrifft, einfach Pech gehabt habe, trotz aller Preise, die ich bekommen habe. Das tröstet dann alles nicht. Ich hätte gerne gehabt, daß ein oder zwei das Buch wirklich dort positionieren, wo ich es eigentlich gesehen habe, als ich es schrieb. Das ist nie passiert. Ich bin gelobt worden, ich bin verrissen worden, es ist behandelt worden wie jedes andere in einer Welle [der historischen Romanell, der ich mich nie zugehörig gefühlt habe.«
- 6 Jens Jessen, *Herrenlose Schuld. Geschichtskonstruktion und Geschichtstrauma - Anmerkungen zu einem Motiv in »Die Vertreibung aus der Hölle«*. Rede zur Verleihung des Marie-Luise-Kaschnitz-Preises 2002, in: Eva Schörkhuber (Hg.), *Was einmal wirklich war. Zum Werk von Robert Menasse*, Wien 2007, 317–325, hier 318. Vgl. auch Bannasch, *Problem der Vergleichbarkeit*, 228.
- 7 Vgl. Bannasch, *Problem der Vergleichbarkeit*, 215.
- 8 Hans Haider, »Engel der Geschichte« [Interview mit Robert Menasse], in: Dieter Stolz (Hg.), *Die Welt scheint unverbesserlich. Zu Robert Menasses »Trilogie der Entgeisterung«*, Frankfurt/Main 1997, 287–291, hier 290.
- 9 Wolfgang Neuber, »Die seltsame Lust an falschen Zusammenhängen« [Interview mit Robert Menasse], in: Stolz, *Die Welt scheint unverbesserlich*, 292–304, hier 296f.
- 10 Dass Benjamins geschichtsphilosophische Thesen ein wichtiger Bezugstext für die *Vertreibung* sind, wurde auch von der Forschung erkannt, ohne dass dieser Spur allerdings ernsthaft nachgegangen worden wäre (vgl. etwa Alexander Rsumny, *Den Hass auf die Geschichte wegerzählen. Funktionen der Marranethematik in Robert Menasses »Die Vertreibung aus der Hölle«*, in: Juliane Sucker, Lea Wohl von Haselberg [Hgl.], *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. Und 21. Jahrhundert*, Berlin–Boston 2013, 351–367, hier 360f.).
- 11 Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser, Bd. I.2, Frankfurt/Main 1991, 691–704, hier 693. Nachweise im Folgenden unter der Sigle B mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 12 Auch von dem historischen Menasseh stammt eine lateinisch verfasste Abhandlung mit diesem Titel (*De Termino Vitae*, 1739). Es geht hier allerdings um die Frage,

- ob die Dauer des Lebens eines Menschen zufällig oder von einer höheren Macht vorherbestimmt sei.
- 13 In einem hebräisch verfassten Werk mit dem Titel *Nishmat Hayim* (1651) befasst sich Menasseh unter anderem auch mit Engeln: »He holds exotic ideas of the function of angles« (Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphia 1945, 99).
  - 14 Vgl. hierzu ebd., 206f.
  - 15 Vgl. ebd., 270f.
  - 16 Florian Krobb, *Kollektivautobiographien. Wunschautobiographien. Marranenschicksal im deutsch-jüdischen historischen Roman*, Würzburg 2002, 136.
  - 17 Ebd., 128.
  - 18 Eli Friedlander, *Walter Benjamin. Ein philosophisches Portrait*, München 2013, 89.
  - 19 Ebd., 88.
  - 20 Robert Menasse, *Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurter Poetikvorlesungen*, Frankfurt/Main 2006, 67. Nachweise im Folgenden unter der Sigle Z mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
  - 21 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, 594.
  - 22 Ebd.
  - 23 Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 8, Frankfurt/Main 1997, 9–20, hier 17.
  - 24 Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/Main 1977, 674–690, hier 679.
  - 25 Ebd.
  - 26 Franz Kafka, *Ein Bericht für eine Akademie*, in: ders., *Erzählungen* (=Gesammelte Werke, hg. von Max Brod), Frankfurt/Main 1995, 139–147, hier 142. Nachweise im Folgenden unter der Sigle A mit Seitenzahl direkt im Fließtext.
  - 27 Brod, zitiert nach: Hans-Gerd Koch, »Ein Bericht für eine Akademie«, in: Michael Müller (Hg.), *Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen*, Stuttgart 1994, 173–196, hier 177.
  - 28 Vgl. Kafka, *Ein Bericht*, 146: »Und ich lernte, meine Herren. Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. Man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche; man zerfleischt sich beim geringsten Widerstand.«
  - 29 Adorno, *Gesellschaft*, 17.
  - 30 Vgl. Uriel da Costa, *Exemplar humanae vitae. Beispiel eines menschlichen Lebens*, hg. und übers. von Hans-Wolfgang Krautz, Tübingen 2001, 15.
  - 31 Vgl. ebd., 21: »Es gibt keine Affen, die abgeschmacktere Handlungen oder lächerlichere Gebärden den Menschen vor Augen führen könnten!«
  - 32 Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, 679.
  - 33 Walter Benjamin, *Zentralpark*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 2, 655–690, hier 683.
  - 34 Theodor W. Adorno, *Fortschritt*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, 617–638, hier 638.
  - 35 Robert Menasse, »Geschichte« war der größte historische Irrtum. Rede zur Eröffnung der 47. Frankfurter Buchmesse 1995, in: ders., *Hysterien und andere historische Irrtümer*, Wien 1996, 21–36, hier 26.