

Vorwort: Von den Rändern aus denken, an den Rändern schreiben

Seite des Buches mit ihren Rändern, begehrte Heimstatt.

(Edmond Jabès)

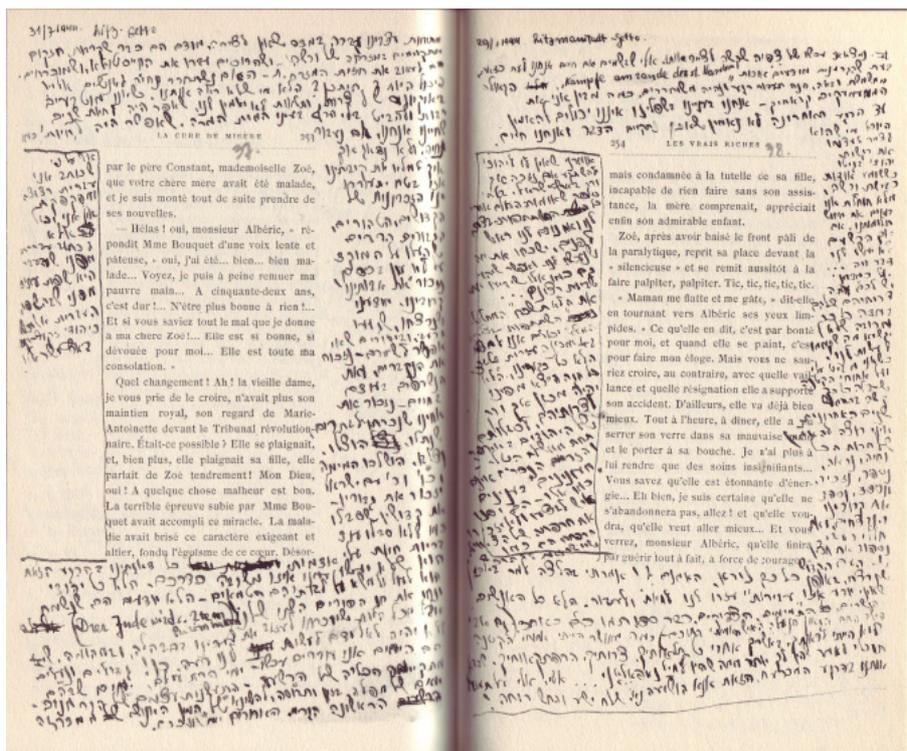
Als ich nach Deutschland kam, um mit den Studien für meine Doktorarbeit zu beginnen, war eines der ersten Bücher, auf das ich stieß, die Faksimile-Ausgabe eines Tagebuches, das ein Jugendlicher 1944 im Ghetto von Lodz verfasst hat.¹ Das Leid, das von diesen Notizen ausgeht, hat tiefe Spuren in mir hinterlassen. Aber auch die Form hat mich sehr beunruhigt. Die Tagebucheinträge waren nicht nur in vier verschiedenen Sprachen geschrieben (Jiddisch, Hebräisch, Englisch und Polnisch), sondern an der einzig möglichen Stelle: an den Seitenrändern eines gedruckten Buches, in gewisser Weise dem einzigen freien Raum für die eigene Schrift und den Versuch, sie überleben zu lassen. Die Assoziation mit der grafischen Seitengestaltung des Talmud und der dazugehörigen Kommentare war unvermeidbar: Der Autor „umfasst“ den gedruckten Text mit seiner Handschrift. Doch dieses Mal handelt es sich nicht um Diskussionen und Auslegungen eines überlieferten Textes, sondern um den minimalen Raum, der noch verfügbar ist, um Zeugnis über einen unbeschreiblichen Schmerz abzulegen. Die Spuren des Verfassers wie auch sein Name verlieren sich in Auschwitz; nur dieses Dokument der Verzweiflung und des Horrors hat überlebt.

Seitdem hat mir die Idee von *Rändern*, *Schwellen* und *Grenzen* keine Ruhe gelassen. Und dies umso mehr, als ich angefangen hatte, sowohl die Erfahrungen jüdischer Intellektueller in Deutschland seit der *Haskala* (der jüdischen Aufklärung) zu erforschen als auch über den für kulturelle Minderheiten vorgesehenen Platz nachzudenken, wie er mir in medialen Darstellungen (Fernsehen, Zeitungen, Schulbücher u.a.) erkennbar wurde. Ich lernte, nachdem ich erneut in das Tintenmeer der jüdischen Tradition eingetaucht war, dass diese Orte auch eine positive Bedeutung haben können: Ränder können unentbehrlich sein, und Grenze kann auch Respekt bedeuten. Es ging darum, auf der Grundlage veränderter Prämissen zu denken. Es ging darum, sich von eben jenem trügerischen Wahnsinn einer Einheit zu verabschieden, die den Denkbo-

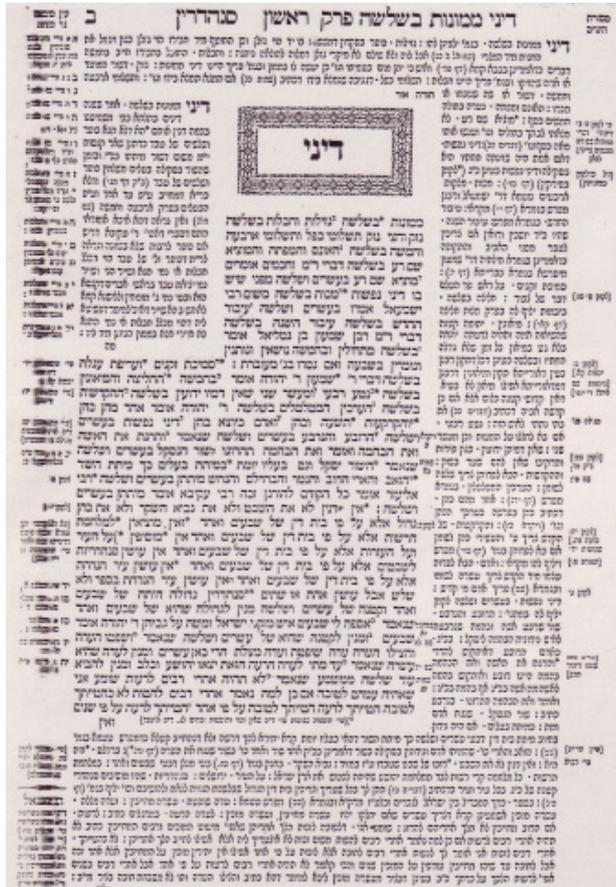
¹ Les Vrais Riches. Notizen am Rand. Ein Tagebuch aus dem Ghetto Lodz (Mai bis August 1944), Hrg. von Hanno Loewy, Leipzig 1997.

den und damit eine der Bedingungen für den schrecklichsten Völkermord der Geschichte geliefert hatte, und ihm die Vorstellung von einer dem Leben inhärenten Diversität entgegenzustellen.

Der Prozess der Trennung und Vernichtung lässt sich vor diesem Hintergrund als eine Antwort verstehen, und zwar als eine Antwort auf die an verschiedenen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten in bestimmten Momenten einsetzenden Entwicklungen, bei denen die Ränder und Grenzen zwischen der jüdischen Welt und der sie umgebenden Gesellschaft aufgrund einer langsamen, aber erfolgreichen Integration zu verschwimmen begannen.



Les Vrais Riches. Notizen am Rand. Ein Tagebuch aus dem Ghetto Lodz (Mai bis August 1944)



Eine Seite aus dem Talmud Bavli

In der Geschichte von *Aschkēnas* und *Sēfarad*, den virtuellen Territorien jüdischer Erinnerung, gab es Zeiten herausragender kultureller Produktion (die *Convivencia* in *Sēfarad*, die jüdische Blüte im SCHUM² und Jahrhunderte später die Bewegung der *Haskala* in *Aschkēnas*). Auf diese folgten allerdings jeweils Katastrophen – die Vertreibung der *Sēfardim* von der iberischen Halbinsel; die Pogrome und Kreuzzüge in *Aschkēnas* sowie, jenseits jeglicher Vergleichbarkeit, die *Shoa*.³ Der Moment der Integration ist in der Beschreibung

² SCHUM: Ein Akronym für das „jüdische Herz“ Europas im Hochmittelalter, das sich in den Städten Speyer, Worms und Mainz befand.

³ Siehe dazu Feierstein 2005.

des sefardischen goldenen Zeitalters von Yerushalmi durch die Dialektik von Exil und Heimat geprägt: „Man lebte in religiöser Hinsicht im Exil, aber in existentieller Hinsicht zu Hause.“⁴ Dies ließe sich vielleicht auch auf das „lange Jahrhundert“ der jüdischen Blüte in Deutschland (1783–1933) übertragen. Alle diese Kontexte brachten ausgezeichnete Beiträge sowohl zur eigenen Kultur (Maimonides, Raschi, Mendelssohn u.v.a.) als auch zur Mehrheitsgesellschaft (ebenfalls Mendelssohn, Hermann Cohen, Einstein, Freud u.v.a.) mit sich. Die unglaubliche Produktivität, die sich für diese Glanzzeiten beobachten lässt, ist ein schwer verständliches Phänomen – Marcel Reich-Ranicki nannte es ein Mysterium:

Es gibt da eine sehr schwierige Frage, die ich nur stellen, nicht beantworten kann. Die Grundlage der modernen Literatur hat Franz Kafka geschaffen. Die Grundlage der modernen Physik Albert Einstein. Die Grundlagen der modernen Musik Gustav Mahler und Arnold Schönberg. Die Grundlage der modernen Soziologie Karl Marx und die Grundlage der modernen Psychologie Sigmund Freud. Alle waren sie Juden. Jetzt kommt das Mysterium, das ich nicht erklären kann. Alle waren deutschsprachige Juden. Nur diese Verbindung hat diese Genies erzeugt. Weder die französischen Juden haben solche Genies hervorgebracht noch die italienischen oder die russischen.⁵

Wie gesagt, folgten jedoch gerade auf diese Blütezeiten jeweils Wellen extremer Gewalt gegen jüdische Menschen und ihre Kultur, die von der Angst vor Differenz ausgelöst und von einer generellen Ideologie der Homogenisierung getragen wurden.

Angesichts dieses Musters stellt sich der Umgang mit Differenz, wie er sich im jüdischen Denken epochenübergreifend nachweisen lässt, als eine mögliche Alternative zu jener Ideologie dar. Wie zu zeigen sein wird, wird darin gerade die Schwelle als interessanter Ort fokussiert, als Ort des Übergangs, von dem aus verschiedene Kulturen überhaupt nur als solche verstanden werden können.

Die drei Pforten

In der jüdischen Tradition wird der/die Buchstabe/Figur **7**, die Tür, auch als Eingangstor zum Text verstanden. Meine Arbeit beinhaltet **drei Pforten**, drei Kapitel, die uns einladen, durch die Geschichte und die Texte auf schmalen und wenig bekannten Pfaden zu wandeln – denen des jüdischen Denkens. Unser Weg führt uns dabei vorzugsweise an Ränder und Schwellen. Das heißt jedoch nicht, dass wir ziellos umherirren. Vielmehr eröffnet uns dieser Weg die Möglichkeit, die Beziehung zum Anderen neu zu denken: als Ethik des Respekts und Zuhörens. Deswegen führt er uns von den jüdischen Quellen über ihre schmerzvolle Negation hin zu einem möglichen anderen Blickwinkel auf die Gegenwart.

⁴ Yerushalmi 1993.

⁵ Reich-Ranicki 1993:202.

Die erste Pforte bzw. das erste Kapitel führt zum PaRDeS, zu einem Garten der Interpretationen, in dem wir die Quellen finden, aus denen deutsch-jüdische Autoren schöpften. Es basiert auf der **kritischen Funktion des Kommentars** – der Text ist als ein Gewebe zu verstehen, immer offen für neue Auslegungen und Gegenmeinungen: Randbemerkungen und neue Lektüren sind darin konstitutiv, um den Text neues Leben zu geben.

Die jüdischen Wurzeln wurden vom westlichen philosophischen Diskurs, der sich bis vor kurzem fast ausschließlich als Erbe der griechischen Denker verstanden hat, oft verdrängt. Doch ohne das „verborgene Gedächtnis des Westens“⁶ wären die abendländische Philosophie und insbesondere unsere Ethik nicht denkbar. Diana Sperling beschreibt es folgendermaßen: „Das Jüdische und seine Verneinung, das Jüdische und seine Ablehnung durchlaufen parallel, wie eine doppelte Naht, die westliche Geschichte. Jedoch reißt der Faden manchmal ab. [...] Wenn wir Kinder Platons sind, so sind wir zweifellos in gleicher Weise Enkel Awrahams und Moses.“⁷

Aus dieser Tradition heraus haben jüdische Autoren die kanonisierten Texte der abendländischen Philosophie gelesen. Man könnte eine Geschichte dieser Randkommentare schreiben: von Philon von Alexandrias Platon-Lektüre, von Maimonides' Interpretation des Aristoteles, Spinozas Descartes-Lektüre usw. Kaum ein anderer kennt z.B. das Werk Immanuel Kants besser als Hermann Cohen, der ihn aber zugleich mit talmudischen Augen liest. Hier liegen gerade das Rätsel und die Schwierigkeit der westlichen Philosophie mit der jüdischen Lektüre: in der nicht-differenten Differenz des Judentums.

Die **Motive**, die ich hier mit Begriffen wie **portatives Vaterland, Grenze und Brücke** fasse und die sich in verschiedenen Ausprägungen im Sinne eines symphonischen Zusammenspiels in der jüdischen Kultur immer wieder manifestieren, ermöglichen eine wichtige Unterscheidung, nämlich die zwischen einer zerstörerischen Absonderung aller Andersheit und einer Differenz, die in der Diversität das Wunder des Lebens wahrzunehmen gelernt hat und zu bewahren trachtet. Diese Unterscheidung erstreckt sich auch auf den Bereich der Wahrnehmung des Anderen, der nach der Tradition des jüdischen Denkens seit jeher über Begriffe und Konzepte wie **Antlitz, der Andere, Mitleid und Gerechtigkeit** gefasst wurde. Diese Motive sind bereits in der Tora häufig zu finden und später von jüdischen Intellektuellen in die abendländische Ethik übersetzt worden – die bekannteste Fassung stammt von Emmanuel Levinas.

Im zweiten Teil der Arbeit sollen dann diese alternativen Konzeptionen als Folie dienen, vor der die Darstellungen von Juden sowie Sinti und Roma in deutschen pädagogischen Materialien analysiert werden. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich Spuren eines sehr spezifischen Bildes des Anderen und eine damit verbundene symbolische **Gestik der Alterität** nicht nur in der deutsch-jüdischen Geschichte, sondern epistemologisch bis in die Diktion zeitgenössi-

⁶ Reyes Mate 1997.

⁷ Sperling 1995:27.

scher Schulbücher verfolgen. Die Freilegung dieser Kontinuität soll helfen, den in den Texten anzutreffenden einseitigen Blick um die jüdische Perspektive auf den Anderen und das Andere zu ergänzen und damit eine Brücke von der Theorie zur Praxis – die Erziehung der neuen Generationen – zu schlagen. Es geht also darum, Elemente der Hermeneutik, der Psychoanalyse und der Ethik für eine Reorientierung in entsprechenden pädagogischen Materialien fruchtbar zu machen. Es geht also nicht nur um epistemologische Beschreibungen, sondern vielmehr darum, ins Gedächtnis zu rufen, dass es bei der Erziehung immer auch um ethische Verantwortung geht. Oder um es mit den Worten des brillanten Pädagogen Janusz Korczak zu sagen: „So beschaffen wir den Kindern [...] eine Kindergärtnerin, Lehrer und Lehrerinnen, Lehrer für Kunsterziehung, sie lernen Fremdsprachen, Geschichte, Algebra, Musik, Zeichnen, Singen, Tanzen [...]. Lehren wir die Kinder, wie man ... leben soll?“⁸

Insofern bietet es sich an, die jüdische Philosophie auch als eine Art praktische Kompendium zu benutzen, da sie der Ethik einen festen Platz einräumt und deswegen ihre Entwürfe oft auch eine Übersetzbarkeit in die Praxis formuliert haben. Maimonides drückt die Idee der Handlungsethik z.B. mit der Unmöglichkeit der Existenz des „passiven Wissens“ aus: Wenn man den Begriff des Guten verstanden hat, dann muss man es auch „üben“. Eine solche Vorgehensweise, die Texte auch in ihrem konkreten Umgang mit dem Anderen untersucht, erlaubt es nicht nur, originelle Fragen an die Forschung über die vorhandenen Schulbücher heranzutragen, sondern auch, eine Diskussion anzuregen, die neue Perspektiven sowohl für die Entwicklung künftigen Unterrichtsmaterials wie für die philosophische Alteritätsdebatte zu eröffnen vermag.

Die zweite Pforte, das zweite Kapitel lädt zu einem Gang durch die komplexe und schmerzvolle Topographie der deutsch-jüdischen Geschichte ein. Diese beginnt mit der Ankunft Mendelssohns am Rosenthaler Tor in Berlin und endet am Tor von Auschwitz. Die frühe Kritik jüdischer Philosophen am westlichen Universalitätsbegriff und seiner Verleugnung der Differenz wurde in der bisherigen philosophischen Diskussion, v.a. in ihrer Anwendung in der alltäglichen pädagogischen Praxis, vernachlässigt. Die deutsch-jüdische Tradition wird hier als historischer Hintergrund und als Denkbeitrag für die Analyse pädagogischer Materialien vorgeschlagen.

Bereits auf den ersten Blick präsentiert sich das Judentum als eine Kultur der ‚Einheit in‘ oder sogar der ‚Einheit über Vielfalt‘, umfasst also sehr viele unterschiedliche Richtungen. Kennzeichnend ist, dass ein immer weiter tradierter Kern gemeinsamer Inhalte je unterschiedliche Interpretationen erfährt. Jüdisches Denken manifestiert sich also nicht dialektisch, d.h. nach dem Denkmuster des konfrontativen Bruchs und der individuellen Innovation, sondern nach dem der Variation und organischen Weiterentwicklung im Sinne von Versionen. Im Zentrum meiner Untersuchung stehen die Versionen der rationalen jüdischen Tradition, wie sie sich in Deutschland mit Mendelssohn und

⁸ Korczak 2000:9.

den *Maskilim* über Hermann Cohen und die Wissenschaft des Judentums bis zu Franz Rosenzweig entwickelt hat. Ein Exkurs über Emmanuel Levinas interpretiert diesen als Erben dieser Denktradition. Damit sollen natürlich die vielen Unterschiede zwischen den diskutierten Autoren keinesfalls negiert oder nivelliert werden. Gleichwohl wird ein bisher kaum thematisierter roter Faden herauszuarbeiten sein, und zwar insbesondere für den in dieser Arbeit im Fokus stehenden Bereich des ethischen Denkens als Teil der philosophischen Arbeit. Ganz bewusst wurden deshalb andere deutsch-jüdische Autoren, wie z.B. Martin Buber, nicht einbezogen, da sie sich m.E. nicht in diesem Traditionsstrang bewegen. Schriftsteller wie Heinrich Heine und Franz Kafka wurden hingegen berücksichtigt, da sich in deren Arbeiten Spuren dieser Tradition finden, auch wenn man dazu immer auch zwischen den Zeilen lesen muss. An sich müsste der Ausgriff auf Schriftsteller nicht eigens gerechtfertigt werden, da im Judentum bekanntermaßen keine scharfe Grenze zwischen Literatur und Philosophie gezogen wird – eine Position, die vor allem Walter Benjamin und Jacques Derrida zu verteidigen wussten.

Das Schreiben und Tun dieser Denker wird in den Figuren des **Schreibers**, des **kulturellen Schmugglers** und des **Übersetzers** zusammengefasst. Dadurch soll die theoretische Auseinandersetzung dieser jüdischen Autoren mit den kanonischen Texten der deutschen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Konzeption des Anderen und der Differenz sichtbar werden. Es handelt sich vor allem um die Dekonstruktion⁹ der vernichtenden Momente der westlichen Philosophie (die Vereinnahmung der Differenz auf verschiedene Art und Weise) – gleichzeitig aber wird diese durch Denkweisen und Methoden aus den Quellen des Judentums bereichert. Denn aus diesen Quellen haben alle jüdischen Denker mehr oder weniger explizit geschöpft, wenn es darum ging, ihre Kritik zu formulieren oder eine Ethik aufzustellen, die in ihren unterschiedlichen Facetten immer (gemäß dem Pakt am Berg Sinai) *vor* der Ontologie ist und die Differenz bewahrt.

Obwohl der Text für ausgewiesene Kenner der deutsch-jüdischen Geschichte einiges Bekanntes enthalten mag, wird die Einbeziehung von Fakten aus dem Leben der behandelten Autoren für unumgänglich erachtet, da sich diese Studie an einen breiten Leserkreis richtet und zudem die Absicht verfolgt, jene Lebensgeschichten perspektivisch in der Kontinuität der „symbolischen Gestualität“ zu betrachten. Ausgewählte Abschnitte der Autoren-Biographien dienen dem besseren Verständnis ihrer Werke und ihres Denkens. Darüber hinaus lenken sie den Blick darauf, wie sehr die deutsche Geschichte generell von dieser Gestualität dem Anderen gegenüber durchzogen ist, die nicht nur jene jüdischen Philosophen konkret betroffen hat, sondern sich auch in pädagogischen Materialien wiederfindet, die nach der Shoa und bis in die Gegenwart hinein verfasst wurden.

⁹ Es muss erwähnt werden, dass trotz der starken Anlehnung Derridas an die jüdischen Quellen die jüdischen und postmodernen Prämissen der dekonstruktiven Interpretation sich in vielen zentralen Punkten unterscheiden.

Die letzte Pforte eröffnet die Frage nach einer Zukunft, die im Sinne Walter Benjamins die Vergangenheit und die Opfer nicht vergisst. Die Erziehung der neuen Generationen und ihre Haltungen dem Anderen gegenüber werden anhand der Darstellungen der Juden, der Sinti und Roma sowie ihrer Geschichten und Kulturen in deutschen Schulbüchern analysiert.

Seit mindestens drei Jahrzehnten wird im Rahmen der Geisteswissenschaften – insbesondere in der Philosophie – das Problem des Anderen diskutiert. Meistens findet diese Debatte jedoch nur in Wissenschaftskreisen statt und weist kaum eine Bedeutung für die Praxis der alltäglichen (Nicht-)Begegnung mit dem Anderen auf. Die aktuelle politische Lage zeigt allerdings deutlich die Notwendigkeit, in allen gesellschaftlichen Bereichen und Beziehungsverhältnissen das moralische Bewusstsein für den Anderen einzuüben und zu stärken.¹⁰

Seit der Aufklärung in Deutschland, also seit der Zeit, in der das Judentum erstmals das reale oder symbolische Ghetto verließ und sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren begann, haben sich bestimmte Interaktionsmuster verfestigt, die ich als Formen symbolischer Gestualität im Umgang mit Differenz betrachte und herausarbeiten möchte. Auf dieser Grundlage soll der Versuch unternommen werden, eine neue vergleichende Perspektive auf Schulbücher der drei deutschen Staaten (DDR, alte und neue Bundesrepublik) zu entwickeln, die sensibel ist für bestimmte Formen symbolischer Gestik. Dadurch wird gezeigt, wie sich aus der gemeinsamen nationalsozialistischen Vergangenheit unterschiedliche Narrative entwickelten. Darin werden das Judentum und die Kultur der Sinti und Roma meistens entweder *verdinglicht* oder als *abwesend* gedacht. Unterschwellig tradieren die Narrative dabei vier Muster im Sinne **symbolischer Gestualität**, die es ermöglichen, die Perspektive der Minderheiten zu vermeiden bzw. nicht zu integrieren, sondern vielmehr ausschließlich die Strategien gegenüber dem separierten Anderen zu repräsentieren. Diese vier Muster im Sinne symbolischer Gesten treten natürlich in der Regel nicht isoliert, sondern kombiniert auf:

- a) Ausradierung (Fokussierung einer angeblichen Nicht-Existenz des „Anderen“),
- b) Verdinglichung (Behandlung des Anderen als Objekt des Wissens statt als Subjekt des Dialogs),
- c) Projektion (Exteriorisierung von etwas, das man in sich selbst nicht sehen oder haben will, also ganz im klassisch freudschen Sinne),
- d) Identifizierung (Leugnung der Andersheit durch die Illusion der Identifikation).

¹⁰ Die rechte Gewalt wächst weiterhin, der Bericht des Bundeskriminalamts von 2006 gibt eine Steigerung von 20% gegenüber 2005 an – mehr als 8000 Straftaten. Siehe *Rechte Gewalt dramatisch gestiegen* in *Zukunft* 10/2006. 2008 waren für die erste Hälfte des Jahres 459 Verletzte und 7000 Straftaten gemeldet.

Damit eröffnet sich eine qualitative Methode für die Schulbuchanalyse, die sich dem theoretischen Hintergrund und den kulturellen Erfahrungen von Minderheiten verpflichtet sieht und diese damit vom epistemologischen Platz eines Objekts in den eines Subjekts rückt. Es geht mir dabei auch um eine entsprechende Verschiebung des Blicks in der Analyse pädagogischer Werke, deren Diskurs über den „Anderen“ sich ebenfalls zu oft ausschließlich auf epistemologischer und nur selten auf ethischer Ebene bewegt. Nach Hermann Cohen sollte die grundsätzliche Frage auch in diesem Fall nicht wie bei Kant lauten „Was kann ich wissen?“ oder „Was soll ich tun?“, sondern „Wer leidet?“ Oder nicht etwa wie bei Leibniz „Warum gibt es etwas und nicht nichts?“, sondern wie bei Levinas „Warum existiert das Böse? Was könnte man machen, damit das Gute sich durchsetzt?“. Den Anderen besser zu kennen bedeutet nämlich nicht automatisch, ihn zu respektieren, und auf dieses Grundproblem wird im Folgenden wieder zurückzukommen sein.

Die Bedeutung der Frage nach dem Anderen, die all diesen Autoren trotz der verschiedenen Strömungen ihres Denkens gemeinsam ist, ist verständlich für eine Kultur, die ständig als Minderheit gelebt hat und die dem Anderen und der Verantwortung ihm gegenüber einen besonderen Platz einräumt. Nicht nur die hier besprochenen Denker, sondern die meisten, die unter dem *Stern der Erlösung* geboren sind, haben diese zwiespältige Erfahrung, gleichzeitig im Zentrum und am Rand der Gesellschaft zu leben, am eigenen Leibe erfahren. Es genügt daran zu erinnern, unter welchen Umständen viele der in dieser Arbeit zitierten Texte entstanden sind. *Die Nächstenliebe im Talmud* von Hermann Cohen erschien 1888 aufgrund eines Prozesses gegen das „jüdische Denken“. *Der Stern der Erlösung*, Rosenzweigs Hauptwerk, wurde auf dem Schlachtfeld und unter dem Schock des Ersten Weltkrieges entworfen. Levinas' *De l'existence à l'existant* ist in einem Gefangenenlager in Deutschland während des Zweiten Weltkrieges geschrieben worden, und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ist seiner von den Nazis ermordeten Familie gewidmet.¹¹ Zu der hebräischen Widmung schrieb Levinas noch eine französische hinzu, welche an alle Opfer des Hasses gerichtet ist.¹² Auf der einen Seite signalisiert die jüdische Tradition die Gefahr und das destruktive Potenzial des Universalitätsbegriffs der abendländischen Philosophie, auf der anderen Seite widersetzt sich die schmerzliche Erfahrung als Anderer den Lehren der abendländischen Philosophie.

In den letzten zwanzig Jahren hat die Rezeption des jüdischen Denkens in Deutschland einen starken Aufschwung genommen. Einige der hier genannten Autoren werden, wenn auch zögernd, wieder gelesen – obwohl das Lehrangebot an deutschen Universitäten zu jüdischen Philosophen äußerst begrenzt ist. Aber die Kernfrage dieses Denkens, d.h. seine Anwendung auf das konkrete

¹¹ Siehe dazu Gibbs 1992, Einleitung.

¹² Elizabeth Weber (1990) weist auf die Bedeutsamkeit der Geste der doppelten Widmung hin. Das Partikuläre (die hebräische Widmung an die Familie) und das Universelle (französische Widmung) stehen nebeneinander, jedes auf seine eigene Weise.

Handeln von Menschen und auf die Ausbildung der neuen Generationen, dieser Praxisbezug ist meines Erachtens noch nicht entschieden genug diskutiert worden. Ein ethisch-politischer Gestus dieser Arbeit besteht somit auch darin, die Narrative der deutschen Schulbücher mit Begrifflichkeiten zu analysieren, die einer Tradition angehören, die zu einem großen Teil in Deutschland entwickelt wurde und die auch durch die Shoa nicht zerstört werden konnte: einer Tradition, die lehrt, dem Anderen zuzuhören und dass selbst die kleinste Geste immer bedeutungsvoll ist – und dass Schwellen und Ränder manchmal die einzige mögliche Heimat werden können.