



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Narrative Identität im Zeichen der Shoah.  
Eine kontrastive Analyse von Imre Kertész'  
*Roman eines Schicksallosen* und Ruth Klügers  
*weiter leben*.

Verfasser

Michael Wilhelm Granner, BA

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im April 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt: Deutsche Philologie

Betreuer: Doz. Dr. Roland Innerhofer



## **Danksagung**

Mein ausdrücklicher Dank für die fachliche Unterstützung gilt meinem Betreuer Doz. Dr. Roland Innerhofer sowie Dr. Veronika Zangl, die mir mit ihren kritischen Anmerkungen und weiterführenden Hinweisen eine wertvolle Hilfe bei der Erstellung dieser Arbeit waren.





2.2.1.2. Fiktionale und figurative Sprache .....	47
2.2.1.3. Narrative Nivellierung .....	49
2.2.1.4. Zwischenbilanz: Die Fabel unter den Bedingungen sprachlichen Versagens .....	51
2.2.2. Narration als interpersonaler Prozess .....	53
2.2.2.1. Kommunikation zwischen zwei Welten .....	54
2.2.2.2. Narrative Modellierung .....	55
2.2.2.3. Das Fehlen symbolischer Ordnungsschemata.....	57
2.2.2.4. Zwischenbilanz: Das Scheitern der Kommunikation .....	58
2.2.3. Die Erfahrbarkeit der Shoah .....	59
2.2.3.1. Das menschliche Subjekt außerhalb von Raum und Zeit .	60
2.2.3.2. Die Unterminierung der Vorstellungskraft .....	62
2.2.3.3. Subjektive Wirklichkeit unter der Shoah.....	64
2.2.3.4. Zwischenbilanz: Das Versagen ontologischer Grundannahmen .....	66
2.2.4. Bilanz .....	69
2.3. Ausblick.....	71
3. Imre Kertész' <i>Roman eines Schicksallosen</i> : Erleben in Ohnmacht .....	73
3.1. Die Desintegration des Subjekts.....	74
3.1.1. Anachronismen.....	76
3.1.1.1. Naivität .....	77
3.1.1.2. Euphemismen und Relativierungen .....	79
3.1.1.3. Anstand: Akzeptanz antagonistischer Strukturen.....	80
3.1.1.4. Zwischenbilanz: Das Versagen konventioneller Deutungsmuster.....	83
3.1.2. Soziale Exklusion .....	84
3.1.2.1. Judentum.....	84
3.1.2.2. Ungarische Nationalität .....	86
3.1.2.3. Zwischenbilanz: Die Entfremdung von Narrativen sozialer Kollektivität.....	88
3.1.3. Verlust der Welt .....	88
3.1.3.1. Die Transition in den Binnenraum des Konzentrationslagers .....	89
3.1.3.2. Das Schwinden einer zukünftigen Perspektive .....	90

3.1.3.3. Imagination als Speicher der Erinnerung .....	91
3.1.3.4. Der Muselmann .....	92
3.1.3.5. Zwischenbilanz: Die Auslöschung des menschlichen Subjekts .....	94
3.1.4. Zwischenbilanz .....	95
3.2. Der funktionale Mensch ohne Schicksal .....	96
3.3. Strategien narrativer Kontinuität .....	98
3.3.1. Anfang und Ende der Erzählung .....	99
3.3.2. Die „Natürlichkeit“ der Lagerwelt .....	102
3.3.3. Die Schritte des Erzählers .....	105
3.3.4. Zwischenbilanz: Versuche der Narration .....	108
3.4. Resümee .....	108
4. Ruth Klügers <i>weiter leben</i> : Erinnerung in Opposition .....	112
4.1. Die temporale Konstitution des autobiografischen Subjekts .....	113
4.1.1. Die Unhintergebarkeit der Erinnerung .....	114
4.1.2. Die Faktualität der autobiografischen Erzählung .....	115
4.1.3. Erinnertes und erinnerndes Ich .....	119
4.1.4. Zwischenbilanz: Im Konflikt mit der eigenen Vergangenheit ....	121
4.2. Die Subjektivität der Wirklichkeit .....	122
4.2.1. „Zeitschaften“: Raum in der Zeit .....	123
4.2.2. Literatur und Imagination .....	125
4.2.3. Zwischenbilanz: Widerstand gegenüber der Negation .....	128
4.3. Kollektive Erzählungen und personale Identität .....	129
4.3.1. Kindheit in Wien und österreichische Nationalität .....	130
4.3.2. Judentum .....	131
4.3.3. Weibliche Genderrolle und Feminismus .....	134
4.3.4. Freundschaft .....	137
4.3.5. Zwischenbilanz: Personale Identität zwischen abstraktem Narrativ und lebenspraktischer Erfahrung .....	140
4.4. Narrative Identität <i>ex negativo</i> .....	142
4.4.1. Vom Vergleich zur Differenz .....	142
4.4.2. Produktion von Alterität .....	143
4.4.3. Kommunikation .....	147

4.4.4. Zwischenbilanz: Narrative der Shoah in ihrer sozialen Verhandlung.....	150
4.5. Resümee.....	151
5. Resümee .....	157
6. Literaturverzeichnis .....	164
6.1. Primärliteratur .....	164
6.2. Sekundärliteratur .....	164
Zusammenfassung.....	176
Lebenslauf.....	177

## 1. Einführung

„Erzähle dich selbst“<sup>1</sup>, fordert Dieter Thomä pointiert in Anspielung auf die berühmte Inschrift „Erkenne dich selbst“ am Apollontempel im antiken Delphi;<sup>2</sup> in seiner Schrift *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, die so schon im Titel einen engen Zusammenhang von Selbstverständnis und Narrativität formuliert, geht der Autor Schritt für Schritt der Frage nach, inwieweit „[...] die Erzählung als Form für das Leben oder für bestimmte, unter Umständen besonders ausgezeichnete Lebensweisen geltend zu machen ist.“<sup>3</sup> Sein Interesse gelte dabei, das hält er in der Einleitung explizit fest, dem „[...] Einsatz der Erzählung im zu lebenden Leben selbst.“<sup>4</sup> Die vorliegende Arbeit geht nun von einem ähnlichen Ausgangspunkt aus: Gemeint ist damit jedoch auch hier keineswegs etwa die ästhetizistische Fantasie, das eigene Leben im Sinne einer autonom gedachten *art pour l'art* zu einem gefälligen Kunstwerk zu stilisieren, sondern vielmehr der Grundgedanke, dass die narrative Formgebung von Erlebnissen einen für das Individuum in seiner Lebensgeschichte sinnstiftenden Prozess darstellt und somit auch als konstitutiver Faktor der personalen Identität betrachtet werden kann.<sup>5</sup>

Die gegenwärtig verfügbaren, ebenso auf dieser Vorstellung beruhenden Modelle narrativer Identität erweisen sich bei genauerer Betrachtung jedoch als durchwegs abhängig von oft stillschweigend vorausgesetzten Bedingungen des Erzählens, die spätestens im Umgang mit Lebensgeschichten von Überlebenden der Shoah<sup>6</sup> als kaum erfüllbar

---

<sup>1</sup> Vgl. Dieter Thomä: *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*. München: Beck 1998.

<sup>2</sup> Thomä relativiert diesen Imperativ später: er sei zwar sein Thema, nicht aber seine These. Vgl. ebd. S. 8.

<sup>3</sup> Ebd. S. 7.

<sup>4</sup> Ebd. S. 8.

<sup>5</sup> Dieser Grundgedanke einer narrativ verfassten Identität ist neben seiner Verankerung im Forschungsbereich der Narratologie auch als Konzept der Psychologie oder Neurobiologie verfügbar. Vgl. dazu etwa Antonio R. Damasio: *Neurobiologie des Bewußtseins*. Übers. v. Susanne Erk u. Henrik Walter. In: *Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen*. Hrsg. v. Albert Newen u. Kai Vogetley. Paderborn: Mentis 2000 (=Geist – Erkenntnis – Kommunikation: o.B.). S. 317-321. Diese Untersuchung soll jedoch dem kulturwissenschaftlichen Diskurs verpflichtet bleiben.

<sup>6</sup> Jeder der drei gängigen Begriffe *Shoah*, *Holocaust* und *Auschwitz* erweist sich mittlerweile als unspezifisch popularisiert sowie kontextabhängig als etymologisch höchst problematisch; in dieser Arbeit sollen diese Termini nebeneinander vor allem für die Bezeichnung der

erscheinen. Offenkundig kann es sich bei solchen stets autobiografisch markierten Zeugnissen eben nicht um den Ausdruck einer idealtypischen Lebensgeschichte handeln, erweisen sie sich doch gerade auch als maßgeblich geprägt von der drängenden Frage nach einer Integration von als unfassbar, unbegreiflich und unbeschreiblich empfundenen Erlebnissen der Vergangenheit, die sich den Möglichkeiten der sprachlich-narrativen Formfindung nachhaltig zu widersetzen scheinen und damit einen kontinuierlichen und kohärenten Zusammenhalt der eigenen Biografie zu zerstören drohen. Der durch Zeugenberichte ebenso wie die entsprechenden Diskurse von Wissenschaft, Kunst und Politik konstituierte Topos der Undarstellbarkeit der Shoah steht so mit seinen narratologischen Konsequenzen einer nur zu willkommen anmutenden Idealvorstellung einer Konstruktion personaler Identität nach erzählerischen Regeln diametral entgegen.

Das Interesse dieser Arbeit gilt nun grundsätzlich eben diesem Problem einer Integration der Shoah in die Lebensgeschichte der Überlebenden. Die Analyse soll dabei jedoch nicht auf eine psychologisierende Untersuchung der konkreten Autoren hinter den Texten abzielen, sondern sich vielmehr der Frage nach der literarischen Umsetzung des Spannungsfelds zwischen der als prinzipiell unmöglich erachteten Darstellbarkeit des Holocausts einerseits sowie der für das Individuum unbedingten Notwendigkeit einer erzählerischen Formatierung der eigenen Biografie andererseits innerhalb der Texte selbst widmen.

Exemplarisch gezeigt werden soll diese Arbeit an der eigenen Geschichte an Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen*<sup>7</sup> sowie Ruth Klügers *weiter leben*<sup>8</sup>, die durch die zeitliche Distanz ihres Erscheinens zum tatsächlichen Ereignis des Holocausts beide offenkundig von einem bereits bestehenden Diskurs

---

systematischen Vernichtung des europäischen Judentums durch die Nationalsozialisten verwendet werden, ohne jedoch andere Opfergruppen wie Roma, Sinti, Homosexuelle oder aus politischen wie religiösen Gründen Verfolgte ausschließen zu wollen. Vgl. zu dieser Diskussion etwa Stefan Krankenhagen: *Auschwitz darstellen. Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Wajsbauer*. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 2001 (=Beiträge zur Geschichtskultur: 23). S. 7-8.

<sup>7</sup> Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Christina Viragh. 20. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

<sup>8</sup> Ruth Klüger: *weiter leben. Eine Jugend*. 14. Aufl. München: DTV 2007.

über die Shoah mitgeprägt sind:<sup>9</sup> Zielen frühe Zeugenberichte noch mit vorwiegend dokumentarischem Anspruch auf ein faktisches *Was* des historischen Ereignisses ab, so beginnt sich das Interesse im Laufe der 1960er-Jahre zunehmend auf die subjektive Erfahrung dieses *Was* durch das Individuum sowie auf die Frage nach einem *Wie* einer auch dieser Erfahrung gerecht werdenden Darstellung zu verschieben; dennoch darf diese Tendenz gewiss nicht als allgemeingültiger Prozess gedacht werden, ist die Frage nach zeitgemäßen Formen der Erinnerung in der Öffentlichkeit doch nicht zuletzt an ästhetische wie auch politische Überzeugungen gekoppelt.<sup>10</sup>

Dieser Zusammenhang wird insbesondere an der Publikationsgeschichte von Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen* deutlich. Als der Autor im Jahr 1973 ein Manuskript des ungarischen Originals *Sorstalanság* an den Verlag Magvető zur Veröffentlichung schickt, wird dieses nicht von ungefähr zurückgewiesen – gerade das Fehlen eines ideologisch eindeutigen Standpunkts muss der propagierten Ästhetik des sozialistischen Realismus im Kádár-Regime widersprechen.<sup>11</sup> Zwei Jahre später erscheint *Sorstalanság* schließlich in einer zensierten Version bei Szépirodalmi in Budapest, ohne jedoch besondere Resonanz hervorzurufen; erst die Neuauflage aus dem Jahr 1985 findet schließlich öffentliche Beachtung der Literaturkritik.<sup>12</sup> Auch im deutschen Sprachraum bleibt der Text in seiner Übersetzung von Jörg Buschmann als *Mensch ohne Schicksal* zunächst weitgehend unbekannt, zu einem literarischen Durchbruch führt jedoch die Neuübersetzung von

---

<sup>9</sup> So verweist etwa Imre Kertész 1971 im *Galeerentagebuch* auf eine bereits ausgebildete Motivtradition im Diskurs der Holocaust-Literatur, wenn er explizit von „Obligata des Stoffs“ schreibt, wozu er beispielsweise „[...] das Verladen in die Waggonen, die Fahrt, die Ankunft in Auschwitz, die Selektion, das Baden und die Kleiderausgabe [...]“ zählt. Imre Kertész: *Galeerentagebuch*. Übers. v. Kristin Schwamm. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999. S. 28.

<sup>10</sup> Vgl. Veronika Zangl: *Poetik nach dem Holocaust. Erinnerungen – Tatsachen – Geschichten*. München: Fink 2009. S. 73-75.

<sup>11</sup> In *Fiasko* greift Kertész die ursprüngliche Ablehnung seines autobiografischen Romans auf und zitiert den Verleger mit den Worten: „Wir meinen, daß die künstlerische Gestaltung Ihres Erlebnismaterials nicht gelungen, das Thema aber grauenhaft und erschütternd ist.“ Imre Kertész: *Fiasko*. Übers. v. György Buda u. Agnes Relle. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 70-71.

<sup>12</sup> Vgl. Kornélia Koltai: *Imre Kertész's Fatelessness and the Myth about Auschwitz in Hungary*. Übers. v. Katalin Erdődi. In: *Imre Kertész and Holocaust Literature*. Hrsg. v. Louise O. Vasvári u. Steven Tötösy de Zepetnek. West Lafayette: Purdue University Press 2005 (=Comparative Cultural Studies: 8). S. 125-127.

Christina Viragh als *Roman eines Schicksallosen* im Jahr 1996.<sup>13</sup> Der anglophone Sprachraum schließlich, aus dem immerhin ein Großteil der Standardwerke zur Holocaustforschung stammt, kennt lange Zeit nur wenige Werke Kertész' in englischer Übersetzung, erst mit der Verleihung des Nobelpreises für Literatur im Jahr 2002 sowie der Übersetzungstätigkeit vor allem von Tim Wilkinson beginnt sich sein Werk am Buchmarkt durchzusetzen; *Sorstalanság* liegt zwar bereits seit 1992 als *Fateless* sowie seit 2004 als *Fatelessness* vor, wurde jedoch von der anglophonen Literaturwissenschaft bislang nur vergleichsweise wenig beachtet.

Ruth Klügers *weiter leben* hingegen wird mit dem lapidaren Untertitel *Eine Jugend* im eben wiedervereinigten Deutschland unter vollkommen unterschiedlichen Voraussetzungen veröffentlicht: Von Suhrkamp trotz prominenter Fürsprache durch Martin Walser zurückgewiesen, erscheint ihre Autobiografie schließlich 1992 im Göttinger Wallstein-Verlag und stößt ganz im Gegensatz zur vor allem von Verzögerung gekennzeichneten Rezeptionsgeschichte des *Roman eines Schicksallosen* schnell auf durchwegs positive Kritik – zunächst im deutschen Sprachraum, in weiterer Folge jedoch auch international.<sup>14</sup> 2001 erscheint Klügers englischsprachige Neufassung des Textes, rezeptionsgeschichtlich bezeichnend erst bei The Feminist Press in New York unter dem Titel *Still alive. A Holocaust Girlhood remembered*, später auch in London bei Bloomsbury Press; im Vergleich mit der deutschen Originalversion, die der vorliegenden Arbeit zu Grunde liegt, lassen sich zahlreiche Abweichungen feststellen, die sowohl auf ein anderes

---

<sup>13</sup> Dieser Titel der deutschsprachigen Übersetzung des ungarischen *Sorstalanság* ist in bestimmter Hinsicht irreführend: Während die wörtliche Übersetzung als „Schicksalslosigkeit“ einen allgemein gehaltenen Zustand beschreibt, führt die Bezeichnung *Roman eines Schicksallosen* nicht nur eine spezifische Textgattung, sondern implizit einen Helden und den Erzähler als personalen Berichterstatter ein; die so suggeriert intakte Erzählinstanz wird damit erst durch den Übersetzungsprozess konstruiert und dürfte nicht der Intention des Autors entsprechen. Vgl. Annette Keck: Merkwürdiges Warten. Imre Kertész' Beitrag zu einer Poetik des Wartens zwischen Erinnern und Vergessen im *Roman eines Schicksallosen*. In: Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 143.

<sup>14</sup> Klüger selbst lässt die Publikationsgeschichte von *weiter leben* im als Nachfolgebund verhandelten Text *unterwegs verloren* Revue passieren. Vgl. Ruth Klüger: *unterwegs verloren. Erinnerungen*. Wien: Zsolnay 2008. S. 156-168.

Zielpublikum als auch die nach zehn Jahren veränderten Lebensumstände der Autorin verweisen.<sup>15</sup>

Auf die seit Beginn der literaturwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der so genannten „Holocaust-Literatur“ aufgeworfene Frage nach einer den Texten adäquaten Methodik scheint dabei bis heute zumindest keine allgemein verbindliche Antwort gefunden zu sein. So stellt etwa Alvin H. Rosenfeld in seinem noch der Frühphase der philologischen Forschung an Texten von Überlebenden der Shoah zuzurechnenden Werk *A double Dying* in Hinblick auf mögliche analytische Zugänge fest, „[...] that we are yet to develop the kind of practical criticism that will allow us to read, interpret, and evaluate Holocaust literature with any precision or confidence.“<sup>16</sup> Er bezieht sich dabei vorwiegend auf die Untauglichkeit von vor 1945 entwickelten Konzepten wie Marxismus, Psychoanalyse oder Strukturalismus,<sup>17</sup> doch scheinen gleichfalls auch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte Theorien den Konsequenzen der Shoah nicht tatsächlich gerecht werden zu können.<sup>18</sup>

Dieser letzte Punkt ist nicht zuletzt auch für den analytischen Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigen. Wenn im ersten Kapitel also zunächst auf Paul Ricœurs Konzept einer narrativ verfassten Identität des Individuums vor der Folie seines Modells der dreifachen Mimesis zurückgegriffen wird, dann von Beginn an im Bewusstsein einer letztendlichen Unhaltbarkeit dieser idealtypischen Vorstellungen im Zeichen der Shoah; ebenso wenig jedoch darf der in einem zweiten Schritt kontrastiv herangezogene Topos ihrer generellen Undarstellbarkeit verabsolutiert

---

<sup>15</sup> Vgl. Irene Heidelberger-Leonard: Ruth Klügers *weiter leben* revisited. In: Frauen im Exil. Hrsg. v. Siglinde Bolbecher. Klagenfurt: Drava 2007 (=Zwischenwelt: 9). S. 268-282, Karolin Machtans: Zwischen Wissenschaft und autobiographischem Projekt. Saul Friedländer und Ruth Klüger. Tübingen: Niemeyer 2009. S. 162-243 sowie Rosa Pérez-Zancas: Von *weiter leben* zu *Still Alive*. Ruth Klügers fortgesetzte Unvollständigkeit. In: Revista de Filología Alemana 16 (2008). S. 211-228.

<sup>16</sup> Alvin H. Rosenfeld: *A double Dying. Reflections on Holocaust Literature*. Bloomington u. London: Indiana University Press 1980. S. 19.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. S. 19.

<sup>18</sup> Robert Eaglestone argumentiert, das manchmal zu leise erscheinende Echo der Theorie auf den Holocaust sei nicht Ausdruck bloßer Ignoranz, sondern Symptom des Umstands, „[...] that our way of thinking, criticizing, doing history itself, the discourses that our debates inhabit and the horizons which orient these debates, are still striving to respond to the Holocaust.“ Robert Eaglestone: *The Holocaust and the Postmodern*. New York: Oxford University Press 2004. S. 2-3. Vgl. dazu auch Zangl: *Poetik nach dem Holocaust*. S. 94-105.

werden, widerspricht einer solchen Überzeugung doch schon die tatsächliche Quantität an öffentlichen Darstellungsformen des Holocausts gerade in Medien der Literatur, des Theaters, des Films oder der bildenden Kunst.<sup>19</sup> These und Antithese sollen so vor allem der Möglichkeit einer theoretisch fundierten Verortung von Zeugnissen zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer Integration der Shoah in die eigene Lebensgeschichte dienen, ohne jedoch dabei auf für alle Texte der „Holocaust-Literatur“ gleichermaßen gültige Aussagen abzielen. Es gilt vielmehr, die Heterogenität der vorliegenden Texte anzuerkennen, die Individualität der einzelnen Stimmen ernstzunehmen und diese Arbeit nicht zuletzt als durchaus kritische Inanspruchnahme von Ricœurs Theorie narrativer Identität im Licht der Holocaustforschung lesbar zu machen, um narratologische Probleme wie Potentiale in Hinblick auf einen Zusammenhalt der eigenen Lebensgeschichte im Zeichen der Shoah zumindest sichtbar machen zu können.

---

<sup>19</sup> Vgl. Krankenhagen: Auschwitz darstellen. S. 1-7. Krankenhagen fordert zur Jahrtausendwende als methodische Konsequenz: „Nicht mehr *ob* eine Darstellung möglich ist, nicht mehr *wie* sie geschieht, muß den Fokus der Analyse bilden, sondern *daß* eine Darstellung von Auschwitz massenhaft vorhanden ist, muß Ausgangspunkt einer Beschäftigung mit gegenwärtigen Darstellungsformen von Auschwitz sein.“ Ebd. S. 6. Demgegenüber halten etwa Manuela Günter oder Hans-Joachim Hahn durchaus an der Frage nach einem *Wie* der Darstellung fest. Vgl. Manuela Günter: Repräsentation im Schreiben Überlebender. In: Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Schoah. Hrsg. v. Bettina Bannasch u. Almuth Hammer. Frankfurt am Main u. New York: Campus 2004. S. 307 sowie Hans-Joachim Hahn: Repräsentationen des Holocaust. Zur westdeutschen Erinnerungskultur seit 1979. Heidelberg: Winter 2005 (=Probleme der Dichtung. Studien zur deutschen Literaturgeschichte: 33). S. 20-21.

## **2. Zwischen autobiografischer Idealerzählung und fragmentiertem Selbst**

Das Erzählen, so lässt sich allgemein formulieren, ist nicht nur als fixer Bestandteil des literarischen Diskurses zu begreifen, sondern auch in der alltäglichen Lebenspraxis fest verankert. Es wird dabei in zahlreichen Formaten realisiert und medialisiert, sei es mündlich, schriftlich oder auch visuell. In Anbetracht dieses Umstands liegt nun der Verdacht nahe, dass dem Erzählen eine anthropologische Funktion zugeschrieben werden kann und es damit als fundamental wichtige Konstante der menschlichen Existenz zu begreifen ist;<sup>20</sup> als deutlicher Ausdruck dieses Zusammenhangs von Identität und Narrativität können etwa das Tagebuch oder die literarische Gattung der Autobiografie gelten – schon ihre bloße Existenz weist darauf hin, dass es so etwas wie ein grundlegendes menschliches Bedürfnis nach einer Erzählung des eigenen Lebens zu geben scheint.<sup>21</sup> In diesem Kapitel soll nun zunächst der Versuch unternommen werden, diese Beobachtungen zu systematisieren und ausgehend von der Ordnung in der Welt stiftenden Funktion des Erzählens zu einem Verständnis der narrativen Verfassung personaler Identität zu gelangen; in einem zweiten Schritt gilt es dann, diese vorläufigen Ergebnisse im Zeichen der Shoah zu betrachten und deren mögliche Konsequenzen in verschiedenen Texten von Überlebenden zu analysieren.

### **2.1. Die anthropologische Bedeutung des Erzählens**

#### **2.1.1. Die Erzählung als Ordnungsmuster**

Etwas vorausgreifend soll an dieser Stelle die Herstellung von Ordnungsmustern in einer Vielfalt sonst disparater Phänomene als zentrale Leistung der Erzählung postuliert werden. Die Frage nach dieser narrativen Funktionsweise ist dabei gleichzeitig als eine nach dem Verhältnis von Inhalt

---

<sup>20</sup> Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: Erzählen in der Literatur – Erzählen im Alltag. In: Erzählen im Alltag. Hrsg. v. Konrad Ehlich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. S. 403-419.

<sup>21</sup> Vgl. Stefanie Haas: Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schappes Geschichtenphilosophie und Paul Ricoeurs Überlegungen zur narrativen Identität. Mit einem Nachw. v. Jean Greisch. Hildesheim, Zürich u. New York: Olms 2002 (=Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie: 61). S. 11-12.

und Form zu begreifen:<sup>22</sup> Auch wenn diese Beziehung bereits von G.W.F. Hegel als letztendlich nur dialektisch begreifbar problematisiert wurde,<sup>23</sup> scheint die Stärke des Erzählens doch primär in der narrativen Formgebung einer ihr vorgängig gedachten, faktualen oder fiktionalen Lebenswelt zu liegen.

### 2.1.1.1. Das *Emplotment* als konstitutiver Faktor der Erzählung

In der modernen Literaturwissenschaft finden sich verschiedene Versuche, sich dem Verhältnis von Inhalt und Form einer Erzählung terminologisch anzunähern: Der russische Formalismus trifft in den 1920er-Jahren etwa die Unterscheidung von *Fabel* (russ. *fabula*) und *Sujet* (russ. *sjužet*),<sup>24</sup> der französische Strukturalist Tzvetan Todorov spricht etwa vierzig Jahre später in Anlehnung daran von *histoire* und *discours*;<sup>25</sup> insbesondere im anglophonen Raum besteht neben Seymour Chatmans am Ende der 1970er formuliertem Dualismus von *story* und *discourse*<sup>26</sup> auch weiterhin die begriffliche Tradition von *story* und *plot*, die von E.M. Forster bereits 1927 begründet wird und bis heute nachwirkt;<sup>27</sup> in deutschsprachiger Übersetzung

---

<sup>22</sup> Diese Auffassung findet sich auch in der jüngeren Theorie der Historiografie. Vgl. insb. Hayden White: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore u. London: Johns Hopkins University Press 1987. S. ix-xi.

<sup>23</sup> Hegel hält fest, „[...] daß *der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts als *Umschlagen des Inhalts* in Form.“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. In: Ders.: *Werke*, Bd. 8. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973. S. 265. Vgl. ausführlicher ebd. 264-267.

<sup>24</sup> Vgl. insb. die späte, aber prägende Darstellung Boris Tomaševskijs: Boris Tomaševskij: *Theorie der Literatur. Poetik. Nach dem Text der 6. Aufl.* Hrsg. u. eingel. v. Klaus-Dieter Seemann. Übers. v. Ulrich Werner. Wiesbaden: Harrassowitz 1985 (=Slavistische Studienbücher, Neue Folge: 1). S. 214-227. Tomaševskijs theoretische Erfassung von *Fabel* und *Sujet* weicht dabei jedoch seit der vierten Auflage seines Werks erheblich von der Originalausgabe ab. Vgl. dazu ausführlicher Wolf Schmid: *Elemente der Narratologie*. 2., verb. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 2008. S. 230-245.

<sup>25</sup> Vgl. Tzvetan Todorov: *Die Kategorien der literarischen Erzählung*. Übers. v. Irmela Rehbein. In: *Strukturalismus in der Literaturwissenschaft*. Hrsg. v. Heinz Blumensath. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972 (=Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Literaturwissenschaft: 43). S. 264-265. Vgl. dazu ausführlicher Schmid: *Elemente der Narratologie*. S. 245-248.

<sup>26</sup> Vgl. Seymour Chatman: *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca u. London: Cornell University Press 1978. S. 15-42. Vgl. dazu ausführlicher Schmid: *Elemente der Narratologie*. S. 245-248.

<sup>27</sup> Vgl. E. M. Forster: *Aspects of the Novel*. Hrsg. v. Oliver Stallybrass. Harmondsworth u.a.: Penguin 1978. S. 87.

haben sich dafür die wohl ebenso recht flexibel verwendbaren Termini *Geschichte* und *Fabel* eingebürgert.<sup>28</sup>

All diesen Ansätzen gemein ist bei im Detail durchaus deutlichen Unterschieden letztendlich der Versuch, das Substrat des Erzählten – das chronologisch linear gedachte *Was* – von seiner narrativen Darstellungsweise – dem strukturell komplexeren *Wie* – zu trennen; das eigentliche Geschehen – sei es nun fiktional oder faktual – wird als seiner Repräsentationsform implizit und so nur mittelbar zugänglich gedacht. Dennoch liegt die Betonung dieser Unterscheidungen weniger auf einer realzeitlich gedachten Transformation der quasi natürlichen Abfolge der einzelnen Vorfälle in ihre spezifische Darstellung mit den Mitteln der Erzählkunst, sondern tendenziell auf der synchronen Kopräsenz beider Ebenen in einem gegebenen Text, die, in den Worten Wolf Schmid, „[...] als unzeitliche Ausfaltung der das Werk simultan hervorbringenden Verfahren [...]“<sup>29</sup> zu verstehen sind.<sup>30</sup>

Überführt man nun jedoch den grundlegenden Gedanken einer narrativen Formgebung elementarer Geschehnisse aus der literaturwissenschaftlichen Textanalyse in die alltägliche Lebens- und Erzählpraxis, dann werden auch diese beiden Ebenen in die Temporalität der menschlichen Existenz gebunden: Das *Emplotment*<sup>31</sup> als konfigurierender Akt der erzählerischen Ausformung von ihm nun auch dezidiert zeitlich vorausgehenden Vorfällen wird somit zu einem konstitutiven Faktor kürzerer Geschichten im Alltag ebenso wie literarischer Texte, faktualer Berichte ebenso wie fiktionaler Erzählungen, der breiter angelegten Historiografie ebenso wie möglicher Entwürfe individueller Lebensgeschichten.

### 2.1.1.2. Narrativität zwischen Leben und Kunst

Insbesondere in den 1980er-Jahren entbrennen vorwiegend im englischsprachigen Raum Diskussionen über eine Reevaluierung des

---

<sup>28</sup> Vgl. insb. Eberhard Lämmert: *Bauformen des Erzählens*. 4., unveränd. Aufl. Stuttgart: Metzler 1970. S. 24-26.

<sup>29</sup> Schmid: *Elemente der Narratologie*. S. 230.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. S. 230-231.

<sup>31</sup> Dieser Begriff ist Hayden Whites Untersuchung *Metahistory* entnommen und beschreibt im Rahmen dieser Arbeit den narrativen Transformationsprozess basaler Vorfälle. Vgl. Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore u. London: Johns Hopkins University Press 1975. S. 1-42.

Verhältnisses von tatsächlichem Geschehen und Erleben sowie dessen narrativer Repräsentation. Guy A. M. Widdershoven versucht primär, die gegensätzlichen Positionen bipolar einer Kontinuitäts- und einer Diskontinuitätsthese zuzuordnen.<sup>32</sup>

Vertreter der Kontinuitätsthese<sup>33</sup> betonen demnach die Anwesenheit narrativer Strukturen bereits im praktischen und unvermittelten Erleben. Als prägend erweist sich hier gewiss Barbara Hardy, die sich deutlich gegen ein Verständnis des Erzählens ausschließlich als Verfahren der Kunst wendet: „My argument is that narrative [...] is not to be regarded as an aesthetic invention used by artists to control, manipulate, and order experience, but as a primary act of mind transferred to art from life.“<sup>34</sup> Für sie wird Narrativität vielmehr zu einem allgegenwärtigen Modus der Lebenspraxis, „[f]or we dream in narrative, daydream in narrative, remember, anticipate, hope, despair, believe, doubt, plan, revise, criticize, construct, gossip, learn, hate and love by narrative.“<sup>35</sup> Unterstützung erfährt Hardy etwa von David Carr, der Erzählmuster ebenso bereits im praktischen Erleben angelegt und nicht erst nachträglich künstlich oder künstlerisch hergestellt glaubt; ihm erscheine es, so Carr wörtlich,

[...] daß die tiefsten und signifikantesten Strukturen, die wir in der narrativen Erzählform finden – Anfang / Mitte / Ende, Problem / Lösung, Spannung / Auflösung, das Glück wendet sich, usw. – alle charakteristisch für die menschliche Realität sind. Es ist nicht nur die Art, wie wir über unser Leben berichten, nachdem etwas geschehen ist, es ist die Art und Weise, wie wir unser Leben von Beginn an leben. Die Ursprünge des Narrativen finden wir nicht in der Kunst, sondern in der Praxis, d.h. in der Struktur menschlichen Handelns.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Vgl. Guy A. M. Widdershoven: *The Story of Life. Hermeneutic Perspectives on the Relationship between Narrative and Life History*. In: *The Narrative Study of Lives*. Hrsg. v. Ruthellen Josselson u. Amia Lieblich. Newbury Park, London u. New Delhi: Sage 1993 (=The Narrative Study of Lives: 1). S. 3-6.

<sup>33</sup> Vgl. ausführlicher ebd. S. 3-4.

<sup>34</sup> Barbara Hardy: *Towards a Poetics of Fiction. An Approach through Narrative*. In: *The Development of the Novel. Literary Sources and Documents*, Bd. 3: *The Twentieth-Century Novel*. Hrsg. v. Eleanor McNeese. Mountfield: Helm Information 2006. S. 511.

<sup>35</sup> Ebd. S. 512.

<sup>36</sup> David Carr: *White und Ricœur. Die narrative Erzählform und das Alltägliche*. Übers. v. Marion Kämper. In: *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombich*. Hrsg. v. Jörn Stückrath u. Jürg Zbinden. Baden-Baden: Nomos 1997 (=ZiF Interdisziplinäre Studien: 2). S. 175.

Proponenten der Diskontinuitätsthese<sup>37</sup> hingegen bestehen auf einem fundamentalen Unterschied zwischen der unmittelbaren Erfahrung und ihrer narrativen Formatierung: Hayden White etwa sieht im Erzählen gerade eine nachträgliche Formgebung der Wirklichkeit, wenn er in seinen Untersuchungen archetypische Erzählmuster ausmacht, die auch die Geschichtswissenschaft ihren historischen Darstellungen zu Grunde lege.<sup>38</sup> Den künstlichen Aspekt der Erzählung betont jedoch auch Louis O. Mink, wenn er unmissverständlich festhält: „Stories are not lived but told.“<sup>39</sup>

Eine vermittelnde Position hingegen scheinen in dieser Diskussion hermeneutisch orientierte Ansätze<sup>40</sup> einzunehmen, wie sie etwa von Alasdair MacIntyre oder Paul Ricœur vorgelegt werden: Bis zu einem gewissen Grad erkennen sie zwar strukturelle Ähnlichkeiten von Realität und Narrativität an, entziehen der Primärerfahrung aber insbesondere das sinn- und bedeutungstiftende Moment und überantworten dies dem Bereich der Narration. Während MacIntyre dabei jedoch wiederum das den tatsächlichen Handlungen stets bereits vorausgehende narrative Skript betont, das Bedeutsamkeit sicherstellt und Sinn vermittelt,<sup>41</sup> sieht Ricœur gerade erst in der den eigentlichen Vorfällen und Handlungen nachgestellten erzählerischen Konfiguration den entscheidenden Akt. Im Detail widmet sich Ricœur diesem Zusammenhang in seinem dreibändigen Werk *Zeit und Erzählung*, dessen Überlegungen im Folgenden als theoretische Basis für die weiteren Ausführungen skizziert werden sollen.

### 2.1.1.3. Paul Ricœur: Die Erfahrung der Zeit und das Erzählen

Als für alle Formen des praktischen Erzählens zentral erweist sich das Moment der Zeit. Von anderen sprachlichen Äußerungen, insbesondere von achron oder synchron beschreibenden Aussagen, unterscheidet sich eine Erzählung gerade in ihrem diachronen Charakter: Narration ist stets in einem

---

<sup>37</sup> Vgl. ausführlicher Widdershoven: *The Story of Life*. S. 3-4.

<sup>38</sup> Vgl. White: *Metahistory*. S. 1-42.

<sup>39</sup> Louis O. Mink: *History and Fiction as Modes of Comprehension*. In: *New Literary History* 1 (1970). S. 557.

<sup>40</sup> Vgl. ausführlicher Widdershoven: *The Story of Life*. S. 4-6.

<sup>41</sup> Vgl. Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2., korrigierte Aufl. London: Duckworth 1985. S. 204-225. Ein sinnvoller Lebensvollzug gestaltet sich demnach als „enacted narrative“. Ebd. S. 211.

zeitlichen Kontext zu denken, eine Erzählung stellt mit ihrer spezifischen Zusammenstellung des *Plots* immer eine Verbindung zwischen temporal disparaten Phänomenen her.<sup>42</sup> Die Zeit kann jedoch auch mit gutem Grund als elementare Kategorie der menschlichen Existenz verstanden werden, ist doch die individuelle Identität nur in diachroner Dimension zu denken: Sie konstituiert sich nicht zuletzt aus dem Reservoir an Erinnerungen und Erfahrungen, die vom personalen Gedächtnis zur Verfügung gestellt und in weiterer Folge in einen bestimmten Sinnzusammenhang gebracht, d.h. auch narrativ formatiert werden.<sup>43</sup>

Auch wenn Paul Ricœur nun auf eine Analyse des Erzählens in modernen und zweifellos wirkmächtigen Medien wie etwa Film und Fernsehen verzichtet<sup>44</sup> und neben der Historiografie<sup>45</sup> vorwiegend auf literarische Texte<sup>46</sup> fokussiert, die als narrativer Sonderfall der alltäglichen Lebenspraxis nur bedingt entsprechen und vielmehr einen spielerischen Umgang mit Konventionen des Erzählens erlauben,<sup>47</sup> so ist seine Theorie des Narrativen doch gut dafür geeignet, über die Untersuchung der Fabel die Ordnungsfunktion des Erzählens als Grundlage für die Entwicklung der Konzeption einer narrativ verfassten personalen Identität zu verdeutlichen. Dass diese durchaus auch von den – auf den ersten Blick womöglich banal erscheinenden – Erzählungen des Alltags maßgeblich mitbestimmt ist, wird nicht zuletzt an Ricœurs Anspruch deutlich, letztendlich das „[...] ganze Reich

---

<sup>42</sup> Vgl. Dieter Teichert: Selbst und Narrativität. In: Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Hrsg. v. Albert Newen u. Kai Vogeley. Paderborn: Mentis 2000 (=Geist – Erkenntnis – Kommunikation: o.B.). S. 206.

<sup>43</sup> Zum Zusammenhang von Gedächtnis, Erinnerung und Narration vgl. etwa Wolfgang Müller-Funk: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien u. New York: Springer 2002. S. 87-103.

<sup>44</sup> Zu diesem Kritikpunkt vgl. ebd. S. 76-77.

<sup>45</sup> Vgl. dazu insb. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung. Übers. v. Rainer Rochlitz. München: Fink 1988 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/I).

<sup>46</sup> Vgl. dazu insb. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung. Übers. v. Rainer Rochlitz. München: Fink 1989 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/II).

<sup>47</sup> Ricœur selbst bezeichnet die Literatur als „[...] weiträumiges Laboratorium für Gedankenexperimente, in denen die Variationsmöglichkeiten narrativer Identität auf den Prüfstand der Erzählung gestellt werden.“ Paul Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. Übers. v. Jean Greisch in Zusammenarb. mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff. München: Fink 1996 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt: 26). S. 182.

des Narrativen [...]“<sup>48</sup> als Gegenstand seiner Untersuchung begreifen zu wollen.<sup>49</sup>

### 2.1.1.3.1. Augustinus' *Confessiones*: Dissonanzen der Zeiterfahrung

Ausgangspunkt von Paul Ricœurs Ausführungen ist das elfte Buch von Augustinus' *Confessiones*, gegen dessen Ende hin sich der Kirchenlehrer mit einer wohl ebenso einfach zu stellenden wie schwierig zu beantwortenden Frage auseinandersetzt: „Was ist Zeit?“<sup>50</sup>

Zu Beginn seiner Überlegungen steht Augustinus vor dem ontologischen Problem, dass Zeit kein Sein zu besitzen scheint: Bezogen auf eine synchrone Betrachtungsebene ist die Vergangenheit bereits vorbei, die Zukunft noch nicht erreicht sowie die Gegenwart unaufhaltsam flüchtig und einer stabilisierten Präsenz entzogen. Da diese Dreidimensionalität der Zeit aber stets nur auf die momentane, zumindest als präsent erlebte Perspektive zu beziehen, d.h. zu vergegenwärtigen ist, gelangt Augustinus zur These der dreifachen Gegenwart der Zeit: „Es gibt drei Zeiten, die Gegenwart von Verganem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem. Denn diese drei sind in der Seele in einem gewissen Sinne, und anderswo finde ich sie nicht [...]“<sup>51</sup>

Mit der Seele, der *anima*, ist bereits ein Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Jetzt verbindender Rahmen angedeutet, der sich quasi über diese drei Dimensionen der Zeit erstrecken kann. Für Ricœur entscheidend sind nun die beiden in diesem Prozess widersprüchlichen Momente der *intentio* sowie der *distentio*, die er aus Augustinus' Text extrahiert: In der *intentio* sieht Ricœur die aktive Seite der Vergegenwärtigung, eine Anspannung oder Konzentration, die sich als Erwartung auf Zukünftiges, Erinnerung an Vergangenes oder Aufmerksamkeit auf unmittelbar Gegenwärtiges auf eine bestimmte dieser drei Zeitebenen bezieht; die *distentio* hingegen steht für die passive Seite, die als Folge dieser dreifachen Anspannung notwendige

---

<sup>48</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 39.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>50</sup> Vgl. dazu insb. Aurelius Augustinus: *Confessiones*. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch. Übers., hrsg. u. komm. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einl. v. Kurt Flasch. Stuttgart: Reclam 2009. S. 587.

<sup>51</sup> Ebd. S. 599. Vgl. ausführlicher ebd. S. 587-599.

Zerspannung der Seele, in der stets ein Riss als letztes Moment der Unvereinbarkeit zwischen die drei auf diese Weise verbundenen Gegenwarten einzutreten droht.<sup>52</sup>

Besagtem Riss kommt in Ricœurs weiterführendem Argumentationsstrang zentrale Bedeutung zu, lässt er doch als Störfaktor „[...] die *Dissonanz* wieder und wieder aus der *Konsonanz* zwischen den Intentionen der Erwartung, der Aufmerksamkeit und der Erinnerung selbst entstehen [...]“<sup>53</sup>; damit schließlich ist auch das bereits am Beginn seiner Ausführungen zu Augustinus vorweggenommene Grundproblem plausibel erklärt: „Die augustinsche Analyse gibt [...] von der Zeit eine Vorstellung, in der die *Dissonanz* unaufhörlich den für den *animus* konstitutiven Wunsch nach *Konsonanz* dementiert.“<sup>54</sup>

#### **2.1.1.3.2. Aristoteles' *Poetik*: Der Mythos als Modell dissonanter Konsonanz**

Während in Augustinus' Überlegungen zur Zeit also der ständige Einbruch des Dissonanten betont wird, findet Ricœur in Aristoteles' *Poetik* eine gegenläufige und für seine Zwecke auch tauglichere Möglichkeit, das Verhältnis von Konsonanz und Dissonanz zu denken. Wenn sich die Sprache schon bei Augustinus als irritierend widerständig gegen das grundsätzlich unmögliche Sein der Zeit erweist,<sup>55</sup> so rückt sie nun in Form des Erzählens noch weiter in den Vordergrund. Ricœur hält fest: „[D]ie Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird;“<sup>56</sup> erst über den Weg des Narrativen also wird Ricœur zu Folge eine Aneignung der Zeit durch das menschliche Subjekt möglich, und erst das Erzählen kann demnach eine vorsichtige Antwort auf die eingangs konstatierte „nichtabschließbare Grübelei“<sup>57</sup> der „Spekulation über die Zeit“<sup>58</sup> geben.

Vor allem zwei Aspekte der Dichtung sind es, die die Lektüre von Aristoteles' *Poetik* für Ricœur so fruchtbar machen: *mimesis* und *mythos*. Auch wenn

<sup>52</sup> Vgl. dazu insb. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 32-39.

<sup>53</sup> Ebd. S. 39

<sup>54</sup> Ebd. S. 14.

<sup>55</sup> Vgl. Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. S. 587-589.

<sup>56</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 13.

<sup>57</sup> Ebd. S. 17.

<sup>58</sup> Ebd. S. 17.

beide Termini durch eine gedankliche Engführung – Ricœur sieht sogar eine „fast vollständige Identifizierung“<sup>59</sup> – vorwiegend nur zwei Seiten einer Medaille zu bezeichnen scheinen,<sup>60</sup> so kommt doch zuerst dem Mythos, gedacht als Komposition der Fabel, zentrale Bedeutung zu.

Aristoteles lässt kaum definitorische Zweifel am Begriff *mythos* bestehen, wenn er am Beginn seiner Ausführungen zur Tragödie<sup>61</sup> explizit festhält: „Ich verstehe hier unter Mythos die Zusammensetzung der Geschehnisse [...]“<sup>62</sup>

Jede konkrete Umsetzung wiederum geht mit der Ausbildung spezifischer Charakteristika einher, wobei für Ricœurs Argumentation erst einmal Aristoteles' Feststellung, „[...] daß die Tragödie die Nachahmung einer in sich geschlossenen und ganzen Handlung ist, die eine bestimmte Größe hat [...]“<sup>63</sup>, den entscheidenden Anstoß für seine Lesart des Mythos als „Synthesis des Heterogenen“<sup>64</sup> liefert: Vollständigkeit, Totalität sowie ein entsprechender Umfang werden so zu herausragenden Kennzeichen einer wohlkomponierten Fabel.<sup>65</sup>

Als wesentliche Strukturelemente eines einheitlichen Ganzen fungieren dabei Anfang, Mitte und Ende, wobei weniger die zeitliche Abfolge der Geschehnisse, sondern vielmehr konsequente Folgerichtigkeit entscheidend ist. Die in Aristoteles' *Poetik* korrespondierende Stelle sei hier wegen ihrer zentralen Bedeutung für Ricœurs weitere Argumentation etwas ausführlicher wiedergegeben:

Ein Ganzes ist, was Anfang, Mitte und Ende hat. Ein Anfang ist, was selbst nicht mit Notwendigkeit auf etwas anderes folgt, nach dem jedoch natürlicherweise etwas anderes eintritt oder entsteht. Ein Ende ist umgekehrt, was selbst natürlicherweise auf etwas anderes folgt, und zwar notwendigerweise oder in der Regel, während nach ihm nichts anderes mehr eintritt oder entsteht. Eine Mitte ist, was sowohl selbst auf

---

<sup>59</sup> Ebd. S. 58.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. S. 56-65.

<sup>61</sup> Der Ausgangspunkt für Ricœurs Überlegungen zur Leistungsfähigkeit der Erzählung ist tatsächlich die dramatische Form der Tragödie, in der er die „[...] Struktureigenschaften der Kompositionskunst zur höchsten Vollkommenheit [...]“ (Ebd. S. 55) gebracht sieht; letztendlich zielt er jedoch auf die Extrapolation eines idealtypischen Modells der narrativen Formgebung ab, das nicht an solche Gattungsgrenzen gebunden bleibt. Vgl. ebd. S. 54-56.

<sup>62</sup> Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1994. S. 19.

<sup>63</sup> Ebd. S. 25.

<sup>64</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1. S. 7. Ricœur führt diesen Punkt in seiner Besprechung der Mimesis II noch deutlicher aus. Vgl. ebd. S. 104-106.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. S. 66.

etwas anderes folgt als auch etwas anderes nach sich zieht. Demzufolge dürfen Handlungen, wenn sie gut zusammengefügt sein sollen, nicht an beliebiger Stelle einsetzen noch an beliebiger Stelle enden, sondern sie müssen sich an die genannten Grundsätze halten.<sup>66</sup>

Quasi als Kitt zwischen den einzelnen Geschehnissen stehen die Gesetze der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit; so hält Aristoteles fest, „[...] daß es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche.“<sup>67</sup>

Dass der Zusammenhalt damit also eben nicht der Chronologie der Ereignisse, sondern vielmehr der inneren Logik ihrer Zusammenstellung entspringt,<sup>68</sup> ist für Ricœur nun zwar eine wichtige Voraussetzung, nicht aber die eigentliche Leistung des Mythos; entscheidend erscheint ihm vielmehr dessen integrative Funktion, die es erlaubt, gerade im Fall der Tragödie Jammer und Schaudern bzw. Furcht und Mitleid<sup>69</sup> erregende oder überraschend eintretende Ereignisse und Wendungen – allen voran der tragische Umschlag von Glück zu Unglück – so in die Handlung einzupassen, dass sie jeweils nicht als bloß beliebig auftretender Vorfall, sondern vielmehr stimmige, mit den anderen Geschehnissen in Einklang stehende Entwicklung wirken:<sup>70</sup> „Die Kompositionskunst besteht darin, diese Dissonanz als eine Konsonanz erscheinen zu lassen [...]“<sup>71</sup>.

Und auch wenn mit Aristoteles die Dimension der Zeit nun eher zurückgedrängt und somit zu Ricœurs Zwecken auf den ersten Blick in Widerspruch zu stehen scheint, so erweist sich dieses „Modell [...] der dissonanten Konsonanz“<sup>72</sup> doch gerade als lohnende Weiterführung der in der Lektüre von Augustinus' *Confessiones* begonnenen Gedanken: Im Mythos nämlich erfährt die Zeit ihre narrative Formatierung, die die in die Fabel aufgenommenen Ereignisse nach Gesichtspunkten der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit zueinander in Beziehung setzt und so logische

---

<sup>66</sup> Aristoteles: Poetik. S. 25.

<sup>67</sup> Ebd. S. 29.

<sup>68</sup> Vgl. insb. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 66-68.

<sup>69</sup> Aristoteles spricht bekanntlich von *éleos* und *phóbos*. Vgl. Aristoteles: Poetik. S. 18-19.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. S. 29-37.

<sup>71</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 73.

<sup>72</sup> Ebd. S. 71.

Kontinuität und Kohärenz herstellt, während Phänomene der Kontingenz tendenziell verschwinden;<sup>73</sup> auf diese Weise werden, wie Ricœur bereits im Vorwort ankündigt, „[...] Ziele, Ursachen und Zufälle zur zeitlichen Einheit einer vollständigen und umfassenden Handlung versammelt.“<sup>74</sup> Verstanden als ein „[...] Hervortreiben des Intelligiblen aus dem Akzidentellen, des Universellen aus dem Vereinzelten, des Notwendigen oder Wahrscheinlichen aus dem Episodischen [...]“<sup>75</sup> gerät die gelungene Komposition der Fabel für Ricœur so zu einem „Triumph der Konsonanz über die Dissonanz“<sup>76</sup>.

#### **2.1.1.4. Zwischenbilanz: Zeit und Erzählung**

Die Lektüre der beiden einführenden Kapitel von Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung* ermöglicht eine erste Einsicht in die Rolle, die das *Emplotment* nicht zuletzt für das Verständnis der stets in einer zeitlich diachronen Dimension erlebten Wirklichkeit spielt; die Fabelkomposition nämlich erweist sich gerade als temporal wirksames Muster, das eine kohärente Organisation von sonst unvereinbaren Vorfällen ermöglicht: Dissonanzen der erfahrenen Zeit werden in eine Erzählung aufgenommen und darin als für die Gesamtheit der Geschichte bedeutsame Ereignisse formatiert.

Deutlich wird an diesem Integrationsprozess jedoch auch, dass ein bestimmter Sachverhalt auf gänzlich unterschiedliche Art und Weise erzählbar ist und bezogen auf die Fülle an Phänomenen der Realität aus pragmatischen Gründen nie vollständig sein kann – man müsste dazu einen tatsächlich endlosen Text generieren. Narration ist vielmehr von einem spezifischen und gegenwärtigen Interesse geprägt, das dem bereits vergangenen Geschehen entgegengebracht wird und damit die Wahl einer bestimmten Erzählweise motiviert.<sup>77</sup> Eine Erzählung kann damit auch nicht für sich selbst stehen, sondern ist an eine spezifische Situation in einem sozialen

---

<sup>73</sup> Vgl. ebd. S. 71-77.

<sup>74</sup> Ebd. S. 7.

<sup>75</sup> Ebd. S. 71.

<sup>76</sup> Ebd. S. 54. Ricœur relativiert diese hier etwas euphorisch anmutende Formulierung später; sein Modell zielt zwar letztendlich auf die Herstellung größtmöglicher Konsonanz der Erzählung ab, erlaubt dabei jedoch durchaus geringfügige Abweichungen, d.h. die Fabelkomposition ist letztendlich „[...] nie der bloße Triumph der ‚Ordnung‘.“ Ebd. S. 116.

<sup>77</sup> Vgl. Teichert: Selbst und Narrativität. S. 206-207.

Gefüge gebunden, das – wie im folgenden Abschnitt dieser Arbeit deutlich werden soll – ihre Konstitutionsbedingungen maßgeblich mitbestimmt.

## **2.1.2. Die Erzählung im soziokulturellen Raum**

### **2.1.2.1. Narrativität als öffentliche Angelegenheit**

Die ausschließlich werkimmanent orientierte Textinterpretation erweist sich – von den politisch-ideologisch recht problematischen Implikationen abgesehen – als für einen maßgeblichen Aspekt der Funktionsweise der Narration blind und damit für die vorliegende Untersuchung untauglich: Erzählungen sind keine souveränen Einheiten, sondern werden stets in einem soziokulturell geprägten Raum verhandelt; sie erst machen bestimmte Vorfälle einer größeren Gemeinschaft bekannt und damit auch einer Bewertung zugänglich, womit sie ihrerseits wieder bestimmte Handlungen motivieren – Narration stellt sich damit als für den Zusammenhalt einer funktionierenden Gesellschaft unabdingbar heraus. Erzählungen befinden sich also nicht quasi im Besitz eines einzelnen Individuums, sondern sind vielmehr als Produkt sozialen Austauschs zu begreifen; als gesellschaftliche Konstruktionen werden sie und die ihnen zu Grunde liegenden Ereignisse immer wieder neu ausgehandelt sowie beurteilt und unterliegen damit auch ständigem Wandel.<sup>78</sup>

Narrativität ist unter diesen Voraussetzungen relational zu denken: Sie verweist sowohl auf etwas ihr Vorausgehendes, das aus bestimmten Gründen wert erscheint, erzählt zu werden, als auch auf ein Nachher, d.h. ein Publikum, dem etwas vermittelt werden soll; auch Paul Ricœur betont diese soziale Dimension des Erzählens explizit:

Aufgabe der Hermeneutik ist es [...], die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Vgl. Kenneth J. Gergen u. Mary M. Gergen: Narrative and the Self as Relationship. In: *Advances in Experimental Social Psychology* 21 (1988). S. 17-22.

<sup>79</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1. S. 88.

Diese hier umrissenen, grundsätzlichen Überlegungen führen Ricœur schließlich zur Formulierung eines Modells dreifacher Mimesis, das im Folgenden kurz vorgestellt werden soll.

### **2.1.2.2. Paul Ricœurs Modell der dreifachen Mimesis**

Mit seinem Modell der dreifachen Mimesis versucht Ricœur, sowohl die Konstruktionsweise einer Primärerfahrung als Erzählung als auch ihre Voraussetzungen sowie ihre Rezeption zu erfassen. Terminologisch sind diese drei Stufen des Modells als Prä-, Kon- sowie Refiguration<sup>80</sup> zu beschreiben.

#### **2.1.2.2.1. Mimesis I: Präfiguration**

Die Mimesis I ist – in den Worten Ricœurs – als „Vorher der dichterischen Kompositionsarbeit“<sup>81</sup>, konkret als primäres „Vorverständnis der Welt des Handelns“<sup>82</sup> zu begreifen, das auf einer „prä-narrativen Struktur der Zeiterfahrung“<sup>83</sup> basiert; letztere wird als unbedingte Voraussetzung der Fabelkonstruktion verstanden, die eine prinzipielle Erzählbarkeit von Handlungen überhaupt erst ermöglicht; Ricœur führt diese vorwiegend auf strukturelle, symbolische sowie zeitliche Merkmale zurück.<sup>84</sup>

Strukturell besehen impliziert eine Handlung – im Gegensatz zu anderen physikalischen Bewegungen – vor allem ein aktiv agierendes Subjekt, das unter gewissen Umständen und Voraussetzungen zielgerichtet ganz bestimmte Motive verfolgt, wobei es in Interaktion mit anderen tritt, sei diese nun kooperativ oder kompetitiv charakterisiert; der Ausgang der Handlung kann schließlich zu einem Umschlag zu Glück oder Unglück führen.<sup>85</sup>

In Hinblick auf die symbolische Vermittlung bezieht sich Ricœur vorwiegend auf die ethnologischen Forschungsergebnisse von Clifford Geertz:<sup>86</sup> Mit ihm

---

<sup>80</sup> „Wir gehen [...] dem Schicksal einer präfigurierten Zeit bis hin zur refigurierten Zeit durch die Vermittlung einer konfigurierten Zeit nach.“ Ebd. S. 89.

<sup>81</sup> Ebd. S. 78.

<sup>82</sup> Ebd. S. 90.

<sup>83</sup> Ebd. S. 98.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. S. 90.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. S. 90-93.

<sup>86</sup> Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Hutchinson 1975.

wird die Handlung in einem öffentlich wirksamen Bedeutungssystem verortbar, das einzelne Symbole strukturell zueinander in Beziehung setzt und damit einen normierten Beschreibungskontext liefert; dieser sichert insofern eine grundlegende Lesbarkeit, als in ihm gewissen Handlungen ein ganz bestimmter Primärsinn zugeschrieben werden kann.<sup>87</sup>

Für die zeitlichen Voraussetzungen der Fabelkonstruktion kommt dem bereits bei Augustinus angesprochenen Wechselverhältnis der dreifachen Gegenwart, also der Verflechtung von Vergangenheit und Zukunft in der momentanen Präsenz des praktischen Handlungsvollzugs, eine zentrale Rolle zu; in ihr sieht Ricœur die „[...] elementarste Vorform der Erzählung [...]“<sup>88</sup>, die er mit Martin Heideggers Konzept der Innerzeitigkeit<sup>89</sup> zu erschließen versucht; dabei hebt er den Bruch hervor, „[...] den diese Analyse mit der linearen Zeitvorstellung im Sinne einer bloßen Abfolge von Jetztten vollzieht [...]“<sup>90</sup> und betont damit die Bedeutung des praktischen Erfahrens der Zeit im lebensweltlichen Alltag bereits vor einer Strukturierung im Rahmen einer Fabel.

#### **2.1.2.2.2. Mimesis II: Konfiguration**

Die Mimesis II kann als Implementierung des aristotelischen Mythos verstanden werden, dessen integrative Grundfunktionen sie weitgehend übernimmt; sie fungiert als Vermittlungsagentur, die Dissonanzen in eine umfassende Konsonanz einpasst und zwischen den strukturellen Komponenten des erst prä-narrativ Erfassten – also Akteuren und deren Zielen, äußeren Umständen *et cetera* – ebenso Beziehungen herstellt wie zwischen konkreten Einzelereignissen und der Erzählung in ihrer Gesamtheit.<sup>91</sup> Damit wird das Erzählen auch als Strategie der Kontingenzbewältigung begreifbar, die – hier im semiotischen Sinne – eine syntagmatische Ordnung in die paradigmatisch vorliegenden Elemente

---

<sup>87</sup> Vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 94-98.

<sup>88</sup> Ebd. S. 99.

<sup>89</sup> Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. Unveränd. Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbem. aus dem Handexemplar des Autors im Anh. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1993. S. 404-437.

<sup>90</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 103.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. S. 104-106.

bringt:<sup>92</sup> „Außerhalb der Geschichte betrachtet, ist das Ereignis nichts anders als ein *Vorfall* [...], das heißt etwas, das auf eine bestimmte Art und Weise geschieht, aber auch anders oder überhaupt nicht geschehen könnte [...].“<sup>93</sup> Im Rahmen der explizierenden Erzählung aber wird einem solchen Vorfall jedoch insofern Sinn zugeschrieben, als er gemäß Aristoteles' Regeln der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit in einem dialektischen Prozess einerseits selbst zum weiteren Verlauf der Handlung beiträgt, andererseits aber auch gerade erst durch den damit mitbestimmten Kontext als sinnvolles *Ereignis* ausgewiesen wird.<sup>94</sup>

Erst die in der Fabel hergestellte Kontinuität und Kohärenz gewährleistet so die Nachvollziehbarkeit der Geschichte: Auch wenn der sukzessive Erzählfluss grundsätzlich eine gewisse Nähe zu einer linearen Vorstellung von Zeit suggeriert, so stellt die spezifische Konfiguration der Fabel eine Totalität der Erzählung her, die eine bloß episodische Aneinanderreihung von Vorfällen überwindet.<sup>95</sup>

Entscheidend in diesem Prozess ist dabei nicht zuletzt das zur Verfügung stehende Inventar an narrativen Formen, das sich aus der Schematisierung erprobter Erzählweisen ergibt; die Fabelkonstruktion erfolgt damit nicht auf Basis einer narrativen *tabula rasa*, sondern stets im Rahmen paradigmatischer Erzähltraditionen, die sich durch innovative Momente zwar langsam verändern können, sich jedoch als tendenziell widerständig erweisen und damit die Rahmenbedingungen der Erzählbarkeit einer einzelnen Geschichte maßgeblich bestimmen.<sup>96</sup>

### 2.1.2.2.3. Mimesis III: Refiguration

Die Mimesis III stellt als rezeptionsorientierter Schritt das „Nachher der dichterischen Komposition“<sup>97</sup> dar, ist damit aber nicht bloß als unbedeutender Nachsatz, sondern vielmehr als integrativer Bestandteil der Erzählung zu verstehen: „Der Text wird erst in seiner Wechselwirkung zwischen Text und

<sup>92</sup> Vgl. ebd. S. 92.

<sup>93</sup> Paul Ricœur: Zufall und Vernunft in der Geschichte. Übers. v. Helga Marcelli. Tübingen: Konkursbuchverl. Gehrke 1986. S. 11.

<sup>94</sup> Vgl. ausführlicher ebd. S. 11-20 sowie Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 175-176.

<sup>95</sup> Vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 106-109.

<sup>96</sup> Vgl. ebd. S. 109-113.

<sup>97</sup> Ebd. S. 78.

Rezipienten zum Werk.“<sup>98</sup> In diesem „Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Zuhörers oder Lesers“<sup>99</sup> wird eine „[...] Neugestaltung der Welt der Handlung im Zeichen der Fabel [...]“<sup>100</sup> möglich, denn: „Eine Geschichte mitvollziehen heißt, sie lesend zu aktualisieren.“<sup>101</sup>

Ins Blickfeld rückt damit aber nicht nur die Vollständigkeit der Erzählung in all ihren drei mimetischen Dimensionen selbst, sondern wiederum die interaktive Komponente des Narrativen im sozialen Raum: Der vorläufige Abschluss der Erzählung geht stets mit einem beginnenden Neuverständnis des Rezipienten einher, der sich zur Geschichte in Beziehung zu setzen und damit, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht zuletzt auch sein Selbstverständnis zu verändern vermag.

### **2.1.2.3. Zwischenbilanz: Narrative Zirkulation**

Das Modell der dreifachen Mimesis ermöglicht es, sowohl rezeptive als auch produktive Momente des narrativen Prozesses zu erfassen; das Erzählwerk wird, wie gezeigt werden konnte, nicht allein durch die Herstellung eines sinnvollen Zusammenhangs vollbracht, sondern ist in zweifacher Hinsicht in den sozialen Kontext eingebettet: Die konfigurierte Erzählung ist als Mimesis II vermittelnd zwischen die pränarrative Primärerfahrung als Mimesis I sowie die Rezeption als Mimesis III eingebunden. Um eine (vorläufige) Vollständigkeit der Erzählung zu erlangen, muss also einerseits ein narrativer Anschluss an das praktische Erleben, andererseits aber auch ein Eingang in das kulturelle Umfeld gefunden werden, um dort von anderen rezipiert und akzeptiert zu werden;<sup>102</sup> dort erst kann die Erzählung ihren Sinn entfalten: „So ist die Sinnstruktur der dissonanten Konsonanz [...] ihrem Wesen nach das gemeinsame Produkt von Werk und Publikum. Das ‚Überzeugende‘ entsteht an ihrem Schnittpunkt.“<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Ebd. S. 122.

<sup>99</sup> Ebd. S. 114.

<sup>100</sup> Ebd. S. 122.

<sup>101</sup> Ebd. S. 121.

<sup>102</sup> Vgl. dazu auch Norbert Meuter: Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur. Stuttgart: M u. P 1995. S. 171-173.

<sup>103</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 84.

In Interaktion mit seiner sozialen Umwelt bieten sich dem Einzelnen also narrative Konzepte an, die er seinerseits eigenen Erzählungen zu Grunde legen kann. So bilden sich Erzähltraditionen mit impliziten Regelsystemen aus, die erst die Verträglichkeit der Erzählung gewährleisten können; nicht zuletzt ist damit also auch der prinzipiell eigenständig gedachte Prozess der narrativen Formatierung des primär Erlebten zu einer Fabel von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängig, die ja erst das Inventar an narrativen Konventionen und Erzählschemata zur Verfügung stellen, auf die bei der expliziten Formatierung der Erfahrung zurückgegriffen werden kann. In struktureller Entsprechung zum hermeneutischen Zirkel nimmt jede explizite Erzählung also stets wieder Einfluss auf ein erneutes, idealerweise auch besseres Vorverständnis alltagspraktischer Vorfälle sowie deren narrative Formatierbarkeit.<sup>104</sup> Die erzählerische Interpretation der eigenen Lebenswelt ist damit nie vollständig abgeschlossen, sondern erweist sich tatsächlich als, wie Ferdinand Fellmann formuliert, ständig „fortlaufender Kommentar zu unserer Lebenspraxis“<sup>105</sup>.

### **2.1.3. Narrative Identität: Erzählungen des Selbst**

Konzepte narrativer Identität greifen Strukturmerkmale der Erzählung wie die oben beschriebenen auf und übertragen sie auf die Konstitution des menschlichen Subjekts. Dieter Teichert schlägt dazu folgende, grundsätzlich allen unterschiedlichen Konzeptionen narrativer Identität zu Grunde liegende These vor:

Kein Selbst ohne Narration: Narrationen erfüllen eine unverzichtbare Funktion hinsichtlich der Planung und der Koordination von Handlungen sowie des sinnvollen Aufbaus komplexer Handlungsketten. Narrationen bilden das Medium, in dem sich das Selbstverständnis einer Person entwickelt und artikuliert.<sup>106</sup>

Wie bereits gezeigt werden konnte, wird im Erzählprozess eine spezifisch konfigurierte, diachrone Ordnung hergestellt, wovon auch die Lebenszeit des

---

<sup>104</sup> Vgl. ausführlicher ebd. S. 115-120.

<sup>105</sup> Ferdinand Fellmann: Wir interpretieren, bis der Tod uns abholt. Die Grenzen der philosophischen Hermeneutik Ricœurs. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 70.

<sup>106</sup> Teichert: Selbst und Narrativität. S. 204.

Individuums betroffen ist. Das auf diese Art und Weise narratologisch erfassbare Selbst erweist sich dabei als sowohl autonome, das heißt eigenständige, als auch heteronome, also fremdbestimmte, Instanz.

### 2.1.3.1. Das erzählte Selbst zwischen Autonomie und Heteronomie

In der Tradition der Hermeneutik ist Paul Ricoeur, wenn auch einer der jüngst einflussreichsten, so doch gewiss nicht der erste Theoretiker, der das Selbst als nach den Regeln des Erzählens gestaltet denkt: Auch wenn manche den eigentlichen Beginn des Narrativismus erst in Edmund Husserls Vorstellung der Zeit als „Universalform aller egologischen Genesis“<sup>107</sup> sowie des Ichs als darin auf der „Einheit einer ‚Geschichte‘“<sup>108</sup> beruhende Instanz sehen,<sup>109</sup> so finden sich doch bereits in Wilhelm Diltheys *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* frühe Anklänge einer Vorstellung von narrativ geprägter Identität.<sup>110</sup> Diltheys Ausführungen fokussieren zwar vorwiegend auf eine explizite Formulierung sowie schriftliche Fixierung des „Zusammenhang[s] des Lebens“<sup>111</sup> in Form einer Autobiografie, in der er den „[...] direkteste[n] Ausdruck der Besinnung über das Leben [...]“<sup>112</sup> sowie die „[...] höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt [...]“<sup>113</sup>, findet; dennoch kann Dilthey in ihr letztendlich auch „[...] die zu schriftstellerischem Ausdruck gebrachte Selbstbesinnung des Menschen über seinen Lebensverlauf [...]“<sup>114</sup> entdecken und somit den Weg für ein allgemeineres Verständnis personaler Identität auf narratologischer Basis ebnen. Seine Beschreibung des autobiografischen Konstruktionsprinzips ist dabei als wichtiger Hinweis auf die narrative Gestaltbarkeit des menschlichen Selbstverständnisses zu lesen:

---

<sup>107</sup> Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner 1992. S. 77.

<sup>108</sup> Ebd. S. 78.

<sup>109</sup> Vgl. dazu etwa Teichert: Selbst und Narrativität. S. 202.

<sup>110</sup> Vgl. David Carr: Time, Narrative, and History. Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press 1986 (=Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: o.B.). S. 73-80.

<sup>111</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einl. v. Manfred Riedel. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. S. 242-246.

<sup>112</sup> Ebd. S. 244.

<sup>113</sup> Ebd. S. 246.

<sup>114</sup> Ebd. S. 247.

Derselbe Mensch, der den Zusammenhang in der Geschichte seines Lebens sucht, hat in all dem, was er als Werte seines Lebens gefühlt, als Zwecke desselben realisiert, als Lebensplan entworfen hat, was er rückblickend als seine Entwicklung, vorwärtsblickend als die Gestaltung seines Lebens und dessen höchstes Gut erfaßt hat – in alledem hat er schon einen Zusammenhang seines Lebens unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildet, der nun jetzt ausgesprochen werden soll.<sup>115</sup>

Verweist Dilthey hier also nicht zuletzt auf die Konfigurierbarkeit der eigenen Autobiografie, d.h. auf die Möglichkeit zu aktiver Ausgestaltung der persönlichen Lebensgeschichte im Rahmen eines hermeneutisch-zirkulären Verständnisprozesses, so legt Wilhelm Schapp<sup>116</sup> die Betonung tendenziell auf den passivierenden Effekt einer narrativ strukturierten Welt auf das Individuum; programmatisch hält er fest:

Wir Menschen sind immer in Geschichten verstrickt. Zu jeder Geschichte gehört ein darin Verstrickter. Geschichte und In-Geschichte-verstrickt-sein gehören so eng zusammen, daß man beides vielleicht nicht einmal in Gedanken trennen kann.<sup>117</sup>

Noch deutlicher als Schapp betont schließlich auch Hannah Arendt die Abhängigkeit des einzelnen Menschen von der ihm von Geburt an vorausgehenden Welt, wenn er auch mit ihr in Interaktion zu treten vermag:

Da Menschen nicht von Ungefähr in die Welt geworfen, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, sodaß sowohl die Enthüllung des Neankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster, bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.<sup>118</sup>

Unbeeinflusst von der Frage nach individuellen Eingriffsmöglichkeiten in den Zusammenhang von Leben und Erzählung bleibt jedoch auch in diesen Fällen

---

<sup>115</sup> Ebd. S. 246.

<sup>116</sup> Für eine ausführlichere Untersuchung von Schapps Philosophie im Vergleich mit Paul Ricœur vgl. Haas: Kein Selbst ohne Geschichten.

<sup>117</sup> Wilhelm Schapp: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Hamburg: Meiner 1953. S. 1.

<sup>118</sup> Hannah Arendt: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart: Kohlhammer 1960. S. 174.

die zentrale Rolle des Narrativen für die eigene Identität: „Die Geschichte steht für den Mann [...]“<sup>119</sup>, heißt es so in heute etwas antiquiert anmutender Terminologie bei Schapp, und Arendt hält fest: „Wer jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie.“<sup>120</sup>

Gerade in diesen frühen und noch eher unsystematisch wirkenden Konzeptionen narrativer Identität klingt also der auch in der Theorie des Subjekts zentrale Gegensatz von Autonomie und Heteronomie<sup>121</sup> an: In seiner selbstständigen Dimension stellt das Individuum selbst Geschichten her, indem es eine gewisse Auswahl an Vorfällen in einen bestimmten narrativen Zusammenhang bringt, es wird dabei jedoch gleichzeitig durch die ihm vorausgehenden Strukturen bedingt. Das Selbst tritt damit zwar als aktiv Erzählungen produzierende Autorinstanz auf, wird dabei aber seinerseits erst narrativ konstituiert; mit Dieter Teichert lassen sich diese beiden Pole auch als *schwacher* respektive *starker Narrativismus* bezeichnen,<sup>122</sup> wobei jedoch der eine den anderen nicht kategorisch ausschließen muss.

### 2.1.3.2. Paul Ricœurs Konzeption narrativer Identität

Hinsichtlich einer narrativen Ausbildung personaler Identität erweist sich offenkundig gerade die Frage nach einer Vermittelbarkeit der menschlichen Erfahrung als von zentralem Interesse. Die unmittelbare Primärerfahrung der Mimesis I, deren Bedeutung weniger auf einer bewussten Reflexion als vielmehr den Konventionen des praktischen Erlebens beruht, geht hier der Mimesis II voraus, auf deren Ebene dieses Substrat im Zeichen der Nachträglichkeit in eine narrativ vermittelte Erfahrung überführt wird, die in temporal umfassenderen Zusammenhängen steht und letztendlich auf eine explizite Artikulation im Rahmen einer konkreten Erzählung hinausläuft: „Ich betrachte die Fabeln, die wir erfinden, als das bevorzugte Mittel, durch das wir

---

<sup>119</sup> Schapp: In Geschichten verstrickt. S. 103.

<sup>120</sup> Arendt: Vita Activa. S. 178. Diese Feststellung erweist sich nicht zuletzt auch für Ricœur als wichtiger Anhaltspunkt. Vgl. Paul Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 3: Die erzählte Zeit. Übers. v. Andreas Knop. München: Fink 1991 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/III). S. 395.

<sup>121</sup> Vgl. dazu etwa Peter V. Zima: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen u. Basel: Francke 2000. S. x-xi.

<sup>122</sup> Vgl. Teichert: Selbst und Narrativität. S. 203-205.

unsere wirre, formlose, a limine stumme Erfahrung neu konfigurieren [...]“<sup>123</sup>. Paul Ricœurs Konzeption einer narrativ geprägten Identität kann damit gewissermaßen als Scharnier zwischen schwachem und starkem Narrativismus verstanden werden: Einerseits betont sie durchaus die kreative Eigenleistung des Individuums, andererseits wird jedoch gerade auch die Abhängigkeit des Selbst von seinem narrativen Konstitutionsprozess berücksichtigt, wie im Folgenden deutlich werden soll.

### 2.1.3.2.1. Identität zwischen *idem* und *ipse*

Vor einer genaueren Bestimmung der narrativen Verfassung personaler Identität unternimmt Ricœur an mehreren Stellen seiner Schriften eine grundsätzliche terminologische Unterscheidung innerhalb des Identitätsbegriffs, und zwar gemäß den lateinischen Begriffen *idem* und *ipse*.<sup>124</sup>

*Idem* beschreibt Identität demnach als Gleichheit oder Selbigkeit (frz.: *mêmeté*) und damit eine Relation, die sich sowohl quantitativ als auch qualitativ realisieren kann: Gemeint ist damit entweder ein reidentifizierendes Verständnis numerischer Einzigartigkeit – zwei Dinge werden als der im Grunde gleiche Gegenstand begriffen –, oder auch ein wechselseitiges Verhältnis höchster Ähnlichkeit, das einen Austausch von zwei Dingen ohne semantischen Verlust erlaubt. Bezogen auf eine personal gedachte Identität des *idem* ist ein Individuum so auf Grund seiner Erscheinungsweise oder seines Auftretens als ein und die selbe Person wiedererkennbar. Als externer Vorgang der Betrachtung und des Vergleichs suggeriert *idem* damit nicht zuletzt einen Zustand der Permanenz, in die jedoch ständig die Zeit einzubrechen droht: Mit einem sukzessive größer werdenden zeitlichen Abstand zwischen zwei einzelnen Beobachtungen nimmt auch die Wahrscheinlichkeit von Interferenzen und Irritationen zu, die diese Form der Identifizierung untergraben; damit motivieren sie ihrerseits wieder die Suche

---

<sup>123</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 10.

<sup>124</sup> Vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 3. S. 392-400, Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 144-155, Paul Ricœur: Narrative Identität. Übers. v. Robert Kremer. In: Heidelberger Jahrbücher 31 (1987). S. 57-58 sowie Paul Ricœur: Selbst als *ipse*. Übers. v. Anne Hamilton. In: Freiheit und Interpretation. Amnesty International-Vorlesungen 1992. Hrsg. v. Barbara Johnson. Frankfurt am Main: Fischer 1994. S. 108-113.

nach von der Zeit unberührt bleibenden und damit unveränderlichen Konstanten, um eine ununterbrochene Kontinuität aufrecht zu erhalten.<sup>125</sup>

*Ipse* wiederum meint Identität als Selbstheit (frz.: *ipséité*), als Verhältnis also zu sich selbst, und richtet die Perspektive damit nach innen: „Jemand ist mit sich selbst identisch.“<sup>126</sup> Diese Selbstheit ist nun jedoch keinesfalls mit einem in der Zeit unveränderlichen oder substantialen Kern einer Person zu verwechseln, der den alltäglichen Erfahrungen körperlicher wie geistiger Veränderung auch gar nicht entsprechen könnte, sondern temporal besehen grundsätzlich unbestimmt. Das Selbst wird sich im Folgenden vielmehr als Angelpunkt einer narrativ verstandenen Identität erweisen, die, wie zu sehen sein wird, den Gegensatz zwischen den lebenspraktischen Erfahrungen der Beständigkeit einerseits – wie sie etwa am von der Geburt bis zum Tod und darüber hinaus gleichbleibenden Namen einer Person deutlich wird – wie der Veränderung – psychischer wie physischer Qualität – andererseits zu vermitteln vermag.<sup>127</sup>

### 2.1.3.2.2. Das Selbst als Figur in einer Erzählung

Ein entscheidender Schritt in Richtung einer narrativ verstandenen Identität ist die Zusammenführung von Selbst und Erzählung, indem ersteres in letzterer als Figur verortet wird. Die Funktionsweise des Narrativen als Vermittlungsinstanz zwischen *idem* und *ipse* beschreibt Ricœur insofern als dialektisches Verhältnis von Gleichheit bzw. Selbigkeit und Selbstheit,<sup>128</sup> als

[...] auf der Ebene der Konkordanz die Figur ihre Einzigartigkeit aus der Einheit ihres Lebens schöpft – einer Einheit, die ihrerseits als selber einzigartige zeitliche und sich von jeder anderen unterscheidende Totalität angesehen wird. Auf der Ebene der Diskordanz wird diese Totalität durch den Unterbrechungseffekt unvorhersehbarer Ereignisse bedroht [...], die sie markieren. Die konkordant-diskordante Synthesis bewirkt, daß die Kontingenz eines Ereignisses zur gewissermaßen nachträglichen Notwendigkeit einer Lebensgeschichte beiträgt, mit der

---

<sup>125</sup> Vgl. Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 144-147, Ricœur: Narrative Identität. S. 57 sowie Ricœur: Selbst als *ipse*. S. 108-113.

<sup>126</sup> Ricœur: Narrative Identität. S. 57.

<sup>127</sup> Vgl. Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 144, Ricœur: Narrative Identität. S. 57-58 sowie Ricœur: Selbst als *ipse*. S. 108-113.

<sup>128</sup> Zu diesem dialektischen Verhältnis vgl. auch Ricœur: Narrative Identität. S. 57 und Ricœur: Selbst als *ipse*. S. 118.

die Identität der Figur gleichzusetzen ist. So wird der Zufall in ein Geschick verwandelt.<sup>129</sup>

Verstanden als Modell dissonanter Konsonanz gelingt es der Fabel also, einerseits das individuelle Leben als vollständige Einheit aufrecht zu erhalten, andererseits aber auch, darin Erfahrungen der Veränderung aufzunehmen, ohne den Gesamtzusammenhang dauerhaft in ernsthafte Gefahr zu bringen. Was für die Erzählung im Allgemeinen festgestellt werden konnte, erweist sich somit auch in Bezug auf die narrative Medialisierung von Wandel und Beständigkeit als richtig: Erfahrungen der Kontingenz werden den Regeln der Notwendigkeit und der Wahrscheinlichkeit unterworfen und damit in Sinn überführt. Deutlich wird damit jedoch auch der enge Zusammenhang zwischen der Identität der Figur und der Erzählung:

Die als Figur der Erzählung begriffene Person ist keine von *ihren* „Erfahrungen“ verschiedene Entität. Ganz im Gegenteil: Sie hat Anteil an dem der erzählten Geschichte eigentümlichen Regelsystem dynamischer Einheit. Die Erzählung konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.<sup>130</sup>

Wenn also das narrative Format der Geschichte konstitutiv für die Identität der darin handelnden Figur ist, so ist nun der Weg frei zu einer Modellierung auch personaler Identität gerade eben über eine bestimmte Konstruktionsweise der Erzählung des eigenen Lebens, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll.

### **2.1.3.2.3. Narrative Formatierungen des eigenen Lebens**

Den letzten Schritt hin zu einer narrativ verfassten Identität des menschlichen Individuums vollzieht Ricœur als Transposition, indem er sie maßgeblich durch eine „[...] Übertragung der zunächst auf die Erzählhandlung angewandten Fabelkomposition auf sich selbst [...]“<sup>131</sup> bestimmt sieht; das Selbst wird so durch die „[...] reflexive Anwendung der narrativen Konfigurationen refiguriert [...]“<sup>132</sup> und ist somit in der Lage, auch körperliche

---

<sup>129</sup> Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 181-182.

<sup>130</sup> Ebd. S. 182.

<sup>131</sup> Ebd. S. 176.

<sup>132</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 3. S. 396.

wie geistige Veränderungen im Laufe der Zeit als für sich selbst konstitutive Faktoren zu integrieren.<sup>133</sup> Das stetige Fortschreiten der Zeit verhindert nun jedoch einen endgültigen Abschluss dieses Prozesses, und die Figuration des Selbst kann und muss somit stets aufs Neue vollzogen werden: „Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt.“<sup>134</sup>

Narrative Identität ist damit also nicht als stabile, abgeschlossene Einheit oder als statischer, personaler Kern zu begreifen; konstitutiv ist hier vielmehr – wie auch für die Erzählung – eben das Moment der Temporalität: Eine narrativ verfasste Identität ist insofern nicht als synchron feststellbarer Zustand, sondern ausschließlich in einer zeitlichen Dimension zu denken, als sie „[...] auf einer Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt.“<sup>135</sup> Die Leistungsfähigkeit der narrativen Identität besteht also gerade in ihrer Variabilität, die es erlaubt, sie in einem einerseits rezeptiven, andererseits produktiven Prozess stets neu zu konstruieren: „[G]enauso wie man verschiedene Fabeln bilden kann, die sich alle auf dieselben Vorkommnisse beziehen [...], genauso kann man auch für sein eigenes Leben stets unterschiedliche, ja gegensätzliche Fabeln ersinnen.“<sup>136</sup> Auch der narrativ verfassten Identität wohnt damit letztendlich insofern ständig ein gewisses Maß an Kontingenz inne, als jede spezifisch artikulierte Geschichte stets nur eine von vielen Möglichkeiten der Erzählung darstellen kann;<sup>137</sup> nicht zuletzt darum muss sie auch immer wieder neu ausgehandelt werden.

Dennoch ist dieses ständig aktualisierte Selbstverständnis des Subjekts nur über Interaktion, den wechselseitigen Austausch mit anderen möglich.<sup>138</sup> Die Erzählung der eigenen Lebensgeschichte und damit die Interpretation des

---

<sup>133</sup> Vgl. ebd. S. 396.

<sup>134</sup> Ebd. S. 396.

<sup>135</sup> Ebd. S. 396.

<sup>136</sup> Ebd. S. 399.

<sup>137</sup> Vgl. Burkhard Liebsch: Einleitung. Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 39.

<sup>138</sup> Vgl. dazu ausführlich Ricœur: Das Selbst als ein Anderer.

Selbst basiert eben nicht nur auf dem prä-narrativen Substrat des tatsächlich Erlebten, sondern steht auch unter dem Einfluss expliziter Erzählungen anderer. Wie bereits am Modell der dreifachen Mimesis deutlich wurde, ist der refigurative Schritt nun eben kein autonomer Vorgang, den das Subjekt aus sich selbst heraus vollziehen kann, sondern nur über das Andere denkbar. Gerade in der Rezeption anderer, symbolisch vermittelter Geschichten und der Identifikation mit den wiederum darin handelnden Figuren wird die Erkenntnis möglich, „[...] daß das Selbst, erzählerisch interpretiert, sich als ein ebenfalls *gestaltetes* (figuriertes) Ich erweist, ein Ich, das sich *so oder so gestaltet* (figuriert).“<sup>139</sup> Explizit artikulierte Erzählungen wirken somit wiederum auf die potentielle Gestaltbarkeit der Identität des Zuhörers oder Lesers ein, indem sie die Welt ordnen und dem Individuum Muster zur Verfügung stellen, mit denen es das eigene Handeln abgleichen, in Beziehung setzen und verstehen kann.<sup>140</sup>

Das nie vollständig abgeschlossene, hermeneutische Selbstverständnis lässt das Subjekt damit, so Ricœur in Bezug auf Marcel Proust,<sup>141</sup> zwar als „[...] Leser und Schreiber zugleich seines eigenen Lebens [...]“<sup>142</sup> erscheinen, jedoch stets nur unter den Voraussetzungen seines soziokulturellen und damit narrativen Umfelds; nur als Teil einer größeren Erzählgemeinschaft kann der Einzelne in den darin zur Verfügung gestellten Ordnungsmustern auch Sinn erfahren: „Ein erforshtes Leben [...] ist in bedeutendem Maße ein gereinigtes und geklärtes Leben – gereinigt durch die kathartischen Wirkungen, die von den historischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur ausgehen.“<sup>143</sup>

#### **2.1.3.2.4. Autobiografie und Imagination**

Bereits mehrfach angeklungen ist in diesen Ausführungen die wichtige Rolle der Fiktionalität, die sie im Rahmen des narrativen Konstruktionsprozesses einer Autobiografie spielt; für Paul Ricœur ist es dabei gerade die Absenz der

---

<sup>139</sup> Ricœur: Narrative Identität. S. 65.

<sup>140</sup> Vgl. ebd. S. 65-67.

<sup>141</sup> Vgl. Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Bd. 13: Die wiedergefundene Zeit 2. Übers. v. Eva Rechel-Mertens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975. S. 496-499.

<sup>142</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 3. S. 396.

<sup>143</sup> Ebd. S. 396.

faktischen Vergangenheit in der Gegenwart, die den Raum der Imagination eröffnet: „Die Nichtbeobachtbarkeit der Gewesenheit markiert die Stelle, die für die Phantasie freigehalten wird.“<sup>144</sup> So erweist sich die Vorstellungskraft auch von äußerster Wichtigkeit für die sinnstiftende Aneignung von Zeit, denn „[e]rst in der Überkreuzung von Historie und Fiktion wird die refigurierte Zeit tatsächlich zur menschlichen.“<sup>145</sup>

In einer kohärenten Lebensgeschichte wird also die Faktualität historischer Tatsachen notwendigerweise mit Momenten der Fiktionalität verschränkt, da auch diese einen unabdingbaren Beitrag zur Konstruktion personaler Identität leisten müssen: Nur die als bedeutsame Ereignisse erlebten, also sinngehend interpretierten Vorfälle können die Kohärenz und Kontinuität der individuellen Vergangenheit wirklich sicherstellen – die Lebensgeschichte wird damit als „[...] unbeständiges Gemisch von Phantasiegebilde und lebendiger Erfahrung [...]“<sup>146</sup> begreifbar.

Wenn die narrative Formatierung des eigenen Lebens damit durchaus als auch kreative Eigenleistung des Individuums zu verstehen ist, so können die Geschichten von sich selbst dennoch nicht beliebig entworfen werden, sondern müssen letztendlich mit dem Substrat der Realität in Einklang zu bringen sein: Zum einen würde ein ausschließlich fiktionaler, d.h. schlichtweg erfundener Entwurf der eigenen Autobiografie – von pathologischen Ausnahmen einmal abgesehen – schnell in Widerspruch zu konkreten, letztendlich unhintergehbaren Erfahrungen sowie Erinnerungen an spezifische Erlebnisse stehen und die Fabel damit ihre in der Lebenspraxis Ordnung stiftende Funktion verlieren, zum anderen muss eine autobiografische Erzählung auch im sozialen Umfeld toleriert werden.<sup>147</sup> Anders als im Diskurs der dezidiert als fiktional ausgewiesenen Literatur gilt es in diesem Fall die Konvention des autobiografischen Pakts zu berücksichtigen,<sup>148</sup> d.h. die Namensidentität von Autor, Erzähler und Protagonist nicht durch unterschiedliche Bezugsinstanzen zu unterlaufen; in

---

<sup>144</sup> Ebd. S. 296.

<sup>145</sup> Ebd. S. 294.

<sup>146</sup> Ricœur: Das Selbst als ein Anderer. S. 199.

<sup>147</sup> Vgl. Meuter: Narrative Identität. S. 247- 250.

<sup>148</sup> Vgl. Philippe Lejeune: Der autobiographische Pakt. Übers. v. Wolfram Bayer u. Dieter Hornig. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994. S. 13-51.

ihrer Rezeption als Lüge hingegen würde eine solche, frei erdachte Erzählung auf keine soziale Akzeptanz stoßen, sondern vielmehr sanktioniert werden.<sup>149</sup>

### 2.1.3.3. Zwischenbilanz: Ricœurs Hermeneutik des Selbst

Narrative Identität erweist sich bei Paul Ricœur – für einen dezidiert als hermeneutisch ausgewiesenen Ansatz nicht weiter überraschend – vor allem als Verständnisprozess, wobei Verstehen hier für Ricœur allgemein bedeutet, „[...] den Vorgang [zu] erfassen, der das Mannigfaltige der Umstände, Ziele, Mittel, Initiativen und Wechselhandlungen, der Schicksalsschläge und aller unbeabsichtigten Folgen des menschlichen Handelns zu einer umfassenden und vollständigen Handlung vereinigt.“<sup>150</sup>

Diese Vorstellung einer kohärenten Handlung liegt nun auch der individuellen Lebensgeschichte zu Grunde, in der sich das Subjekt selbst als Figur verorten kann. Die eigenen Erlebnisse sind dabei nur die faktische Grundlage der Erzählung, in Anlehnung an E.M. Forsters Terminologie eine unvermittelte *Story*; der Akt des *Emplotments*, in dem diese Vorkommnisse nicht zuletzt auch durch die menschliche Vorstellungskraft in sinnvoll zusammenhängende Ereignisse transformiert werden, ist wiederum maßgeblich durch das soziokulturelle Umfeld mitbestimmt, das das einzelne Individuum in eine bestimmte Erzähltradition einschreibt und ihm in dieser Geschichten zur Verfügung stellt, in denen es sich durch einen Prozess der Aneignung selbst wiederfinden und interpretieren kann. Selbsterkenntnis ist damit tatsächlich zu verstehen als, wie Emil Angehrn schreibt, „[...] Resultat eines Verstehens, das sowohl Rezeption wie Konstruktion und Auslegung ist und das sich nicht in

---

<sup>149</sup> Als prominentes Beispiel kann der als autobiografisch ausgegebene Text *Bruchstücke* von Benjamin Wilkomirski bzw. Bruno Dössekker gelten: Benjamin Wilkomirski: *Bruchstücke*. Aus einer Kindheit 1939-1948. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. Zu den Konsequenzen der faktischen Widerlegung seiner Geschichte zählte neben zahlreichen Diskussionen u.a. zur Autobiografie, zur Historiografie sowie zur Gedächtnis- und Traumatheorie auch die Entfernung des Buches aus dem Verlagsprogramm von Suhrkamp. Vgl. dazu etwa den Sammelband: *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein*. Hrsg. v. Irene Diekmann u. Julius H. Schoeps. Zürich u. München: Pendo 2002.

<sup>150</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1. S. 8.

reiner Rückwendung auf sich, sondern in Vermittlung über das Andere vollzieht.“<sup>151</sup>

Die Einheit des menschlichen Lebens ist dabei nicht quasi natürlich gegeben, sondern muss immer wieder neu hervorgebracht, die Lebensgeschichte immer wieder neu geschrieben werden. Ihre narrative Verfassung, d.h. die Fähigkeit, Dissonanzen tendenziell in Konsonanz überführen zu können, ermöglicht es nicht zuletzt, Momente der Veränderung in ein dennoch kohärentes und in der Zeit beständiges Selbst aufzunehmen und zu integralen Bestandteilen der eigenen, personalen Identität zu erheben.

Die auf diese Weise ausgeprägte narrative Identität ist so auch als Gegenentwurf zur postmodern-dekonstruktivistischen Auflösung des Subjekts zu verstehen: Es wird nicht bloß als kontingente, diskursiven Machtformationen hilflos ausgeliefertes Konstrukt verabschiedet, sondern über die – durchaus dynamisch gedachte – narrative Identität als Vermittlerin zwischen *idem* und *ipse* konsolidiert; nicht zuletzt stellt dieses Konzept damit, wie Renato Cristin pointiert formuliert, „[...] den extremen Versuch Ricœurs dar, das Ich vor einem endgültigen Schiffbruch in den Stürmen der Postmoderne zu retten.“<sup>152</sup>

#### **2.1.4. Bilanz**

Paul Ricœurs kontrastive Lektüren von Augustinus' *Confessiones* und Aristoteles' *Poetik* erlauben es, die Erzählung, insbesondere in Hinblick auf ihren dem unmittelbaren Erleben nachgestellten *Plot*, als Ordnungsmuster in der Zeit, d.h. gerade auch als Wirklichkeitsentwurf, zu begreifen; der individuelle Vollzug des *Emplotments* unterliegt dabei dem kulturell ausgeprägten Regelsystem. Das von Ricœur unter Berücksichtigung dieses sozialen Aspekts entwickelte Modell der dreifachen Mimesis ermöglicht in seiner intersubjektiven Dimension eine Beschreibung von den faktischen

---

<sup>151</sup> Emil Angern: Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 47.

<sup>152</sup> Renato Cristin: Apologie des Ego. Phänomenologische Interpretation der subjektiven Identität mit Bezug auf Paul Ricœur. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 158.

Grundlagen einer Erzählung ebenso wie ihrer narrativen Organisation sowie der Rezeption durch andere. Die Ausbildung einer personalen Identität schließlich steht in Analogie zu der einer Figur in einer Erzählung und wird als teils autonome, teils heteronome Narration des Individuums von sich selbst begriffen.

Es lassen sich also gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen einer narrativen Formatierung der eigenen Lebenspraxis und dem aristotelischen Mythos finden: Auch eine ideale Lebensgeschichte besitzt demnach gewissermaßen Anfang, Mitte und Ende, ist also ein – zumindest retrospektiv bis zur momentanen Gegenwart des Erzählens – vollständiges und kohärentes Ganzes, das Unstimmigkeiten und Irritationen des alltäglichen Lebensvollzugs in sich aufzunehmen vermag. Innerhalb dieser Erzählung dient jedes Erlebnis dem Insgesamt der Lebensgeschichte: Eine erfolgreiche Formatierung der eigenen Vergangenheit überführt dabei einzelne, primär zufällig erscheinende Begebenheiten in ihrer Beziehung zum Ganzen stringent in logisch aufeinanderfolgende, kausal miteinander verbundene und dem Individuum damit bedeutsam erscheinende Handlungen oder Ereignisse und stiftet somit Ordnung und Sinn.

Norbert Meuter weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Aristoteles' Anfang und Ende nun nicht unbedingt mit den Grenzen der eigenen biologischen Existenz zusammenfallen müssen, sondern – dem individuellen Selbstverständnis entsprechend – ebenso erst später oder bereits früher als Orientierungspunkte angesetzt werden können. Die eigene Identität erwächst schließlich nicht nur – wie Paul Ricœur an mancher Stelle zu suggerieren scheint – aus der eigenen Vergangenheit, sondern auch aus auf die Zukunft gerichteten Erwartungen, Hoffnungen und Ängsten; ein etwas morbide anmutender *Plot* wäre es auch, die teleologische Struktur des eigenen Lebens bloß als ständiges Streben nach dem Tod zu verstehen – kurzfristiger gesteckte Ziele aktueller Projekte können damit auch der emotionalen Bewertung der eigenen Existenz nur zuträglich sein; aus der Gesamtheit einzelner, verknüpfter Episoden des eigenen Lebens kann sich jedoch rückblickend wieder eine Grundtendenz ablesen lassen.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Vgl. Meuter: Narrative Identität. S. 250-260.

Verdichtend lässt sich damit also sagen: Narrative Identität wird auf der Basis einer möglichst kontinuierlichen und kohärenten Geschichte des eigenen Lebens konstituiert, die in ihrer erzählerischen Formatierung der Zeit Sinn und Ordnung stiftet und dem Subjekt die Möglichkeit zu einer retrospektiv wie prospektiv selbstvergewissernden Verortung als darin handelnder Figur bietet. Dass diese idealtypische Vorstellung der Konstruktion personaler Identität jedoch gerade angesichts der diese Grundannahmen negierenden Macht der Lagerwelt nicht aufrecht erhalten werden kann und somit das überlebende Individuum einer scheinbar unauflösbaren Aporie zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer autobiografischen Erzählung der eigenen Vergangenheit ausgesetzt wird, soll im nun folgenden Abschnitt näher erläutert werden.

## 2.2. Narrative Identität im Zeichen der Shoah

Seit mehreren Jahrzehnten wird die Shoah als ein das menschliche Begriffs- und Deutungsvermögen grundsätzlich übersteigendes Geschehen verhandelt, das als prinzipiell unfassbar und nicht darstellbar angesehen werden muss – dies gilt vor allem in sprachlich-narrativen Repräsentationsformen, schließt jedoch etwa Medien der bildenden oder darstellenden Künste gewiss nicht aus.<sup>154</sup> Als Diskurs der Negation – sprachlich als solcher etwa durch das omnipräsente Morphem {un-} ausgewiesen – läuft dieser Topos der Undarstellbarkeit<sup>155</sup> nun einerseits durchaus Gefahr, zum Klischee zu erstarren und darin nicht zuletzt auch eine weitreichende Indolenz gegenüber den konkreten Konsequenzen der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik

---

<sup>154</sup> Als einer der vehementesten Verfechter dieser These kann Claude Lanzmann gelten, der etwa in Hinblick auf die in seinen Augen jeder unmittelbaren Darstellung innewohnende Tendenz zur Trivialisierung festhält: „Der Holocaust ist vor allem darin einzigartig, daß er sich mit einem Flammenkreis umgibt, einer Grenze, die nicht überschritten werden darf, weil ein bestimmtes, absolutes Maß an Greueln nicht übertragbar ist: Wer es tut, macht sich der schlimmsten Übertretung schuldig. Die Fiktion ist eine Übertretung, und es ist meine tiefste Überzeugung, daß jede Darstellung verboten ist.“ Claude Lanzmann: Ihr sollt nicht weinen. Einspruch gegen Schindlers Liste. Übers. v. Grete Osterwad. In: „Der gute Deutsche“. Dokumente zur Diskussion um Steven Spielbergs Schindlers Liste in Deutschland. Ausgew. u. mit einem Nachw. hrsg. v. Christoph Weiß. St. Ingbert: Röhrig 1995. S. 175. Zur Diskussion um die (Nicht-)Darstellbarkeit der Shoah vgl. etwa Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe: Zur Einführung. Der Streit um die Darstellbarkeit des Holocaust. In: Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 1997 (=Literatur – Kultur – Geschlecht: 10). S. 1-12.

<sup>155</sup> Vgl. dazu etwa Hahn: Repräsentationen des Holocaust. S. 20-34.

für Leben und Tod einzelner Individuen zu rechtfertigen;<sup>156</sup> nicht umsonst fordert etwa Georges Didi-Huberman explizit eine Beschäftigung mit Auschwitz ein, die sich eben nicht *a priori* von einer prinzipiellen Unnahbarkeit abschrecken lässt:

Berufen wir uns nicht auf das Unvorstellbare [...]. Schützen wir uns nicht durch den Hinweis darauf, daß wir uns diese Hölle ohnehin nie vollständig werden vorstellen können – auch wenn es sich tatsächlich so verhält. Aber wir *müssen* es, wir *schulden* es diesem schwer Vorstellbaren: als eine Antwort, die wir zu geben haben, als eine Schuld, die wir den Worten und Bildern gegenüber eingegangen sind, die einige Deportierte der schrecklichen Wirklichkeit ihrer Erfahrung für uns entrissen haben.<sup>157</sup>

Trotz der Gefahr einer Verabsolutierung der Aporie vermag diese diskursive Formation der Undarstellbarkeit in ihrer Nachdrücklichkeit andererseits auch auf die virulenten Probleme zu verweisen, die gerade in der Repräsentation historischer Fakten und damit auch deren Aktualisierung in der Gegenwart liegen. In dieser Hinsicht scheint sie zunächst auch vorwiegend die Historiografie nachhaltig zu verunsichern, wie etwa Hannah Arendt nachdrücklich festhält; sie vertritt die These,

[...] daß die Einrichtung der Konzentrations- und Vernichtungslager, die inneren Verhältnisse dieser Lager wie ihre Funktion im Terrorapparat totalitärer Regime, höchstwahrscheinlich jenes unvorhergesehene Phänomen darstellen, welches eine der gegenwärtigen Gesellschaft und Politik angemessene Sicht der Dinge blockiert. Es zwingt Sozialwissenschaftler und Historiker, ihre bislang nicht in Frage gestellten Grundannahmen über den Lauf der Welt und über das menschliche Verhalten zu überdenken.<sup>158</sup>

Tatsächlich ist der Lauf der Welt nach der Shoah nicht länger etwa mit dem aufklärerischen Narrativ einer progressiven und teleologischen Entwicklung der Geschichte im Zeichen der Vernunft vereinbar,<sup>159</sup> sondern sie viel eher

---

<sup>156</sup> Vgl. Krankenhagen: Auschwitz darstellen. S. 1-19.

<sup>157</sup> Georges Didi-Huberman: Bilder trotz allem. Übers. v. Peter Geimer. München: Fink 2007. S. 15.

<sup>158</sup> Hannah Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit. Übers. v. Eike Geisel. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I. Hrsg. v. Eike Geisel u. Klaus Bittermann. Berlin: Bittermann 1989 (=Critica Diabolis 21). S. 7.

<sup>159</sup> Diese Idealvorstellung kritisieren bekanntlich nicht zuletzt Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung*. Vgl. Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte

mit dem Bild eines radikalen Bruchs in diesem Prozess der Historie zu begreifen,<sup>160</sup> das die Zäsur in einer verbindlich geglaubten Kontinuität grundlegender Normen herauszustellen vermag.<sup>161</sup> Dennoch aber stellt die scheinbare Unmöglichkeit einer Beantwortung der Frage nach der Darstellbarkeit der Shoah nicht nur für die Historiografie ein gravierendes Problem dar, sondern kann auch in ihrer Bedeutung für die Möglichkeit einer autobiografischen Konstruktion narrativer Identität kaum überschätzt werden, steht sie doch dem grundlegenden Bedürfnis des oder der Überlebenden nach einer kontinuierlich erzählbaren Lebensgeschichte, in der eben auch die Shoah narrativ verortet werden kann, diametral entgegen. Ausgehend von der Annahme der Sprache als Medium der Narration soll darum im folgenden Kapitel systematisch untersucht werden, inwieweit insbesondere in Hinblick auf Paul Ricoeurs Modell einer narrativ verfassten Identität autobiografisches Erzählen angesichts einer prinzipiellen Unsagbarkeit der Ereignisse überhaupt noch möglich sein kann.

### **2.2.1. Die sprachlich-narrative Medialisierbarkeit der Shoah**

Die Suche nach einer Sprache für persönliche Erlebnisse erweist sich für Überlebende der Shoah als ständig wiederkehrende Problemstellung; so hält etwa Elie Wiesel in seiner Friedensnobelpreisrede fest: „[L]anguage failed us. We would have to invent a new vocabulary, for our own words were inadequate, anemic.“<sup>162</sup> Charlotte Delbo wiederum schreibt: „Es ist beinahe unmöglich, mit Wörtern nachträglich zu erklären, was zu einer Zeit geschah,

---

Schriften, Bd. 3. Hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitw. v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

<sup>160</sup> Dan Diner prägte in diesem Zusammenhang den Begriff „Zivilisationsbruch“. Vgl. Dan Diner: Vorwort des Herausgebers. In: Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Hrsg. v. Dan Diner. Frankfurt am Main: Fischer 1988. S. 7-13.

<sup>161</sup> Dies schließt die Berücksichtigung der Mechanismen, die den Holocaust unter Umständen zu einem wiederholbaren Ereignis machen könnten, nicht kategorisch aus; Yehuda Bauer bezeichnet ihn dementsprechend nicht als unbedingt singuläre Katastrophe, sondern versteht in auch als potentiellen Präzedenzfall analoger Ereignisse. Vgl. Yehuda Bauer: Rethinking the Holocaust. New Haven u. London: Yale University Press 2001. S. 2-3. Zu dieser Problematik vgl. auch Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 42-54.

<sup>162</sup> Elie Wiesel: Hope, Despair and Memory. Nobelpreisrede vom 11.12.1986. [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html) (Zugriff am 24.10.2009).

in der es keine Wörter gab.“<sup>163</sup> Und schließlich stellt Sarah Kofman in Hinblick auf den Tod ihres Vaters in Auschwitz die für die Darstellbarkeit der Shoah mit sprachlichen Mitteln wohl entscheidende Frage: „Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?“<sup>164</sup>

Es ließen sich an dieser Stelle noch weitere Beispiele anführen, deutlich wird an diesen exemplarisch angeführten Aussagen Betroffener jedoch bereits jetzt, dass sich für sie das sprachliche Zeichensystem als zur nachträglichen Darstellung der Shoah offenbar grundsätzlich untauglich oder gar vollends unverfügbar herausstellt. Zunächst scheint es sich damit also vor allem um eine Frage der Medialisierung zu handeln, um eine Suche nach einer Möglichkeit des Ausdrucks spezifischer Erinnerungen und damit letztendlich einer sprachlichen Form für ihr vorausgehende gedankliche Inhalte.

### 2.2.1.1. Faktuale Sprache

Oft assoziieren philologische Untersuchungen den Begriff *mimesis* mit der Vorstellung einer möglichst exakten Abbildung oder Nachahmung der Realität – ein Ansatz, der insbesondere in Hinblick auf die den Diskurs nachhaltig prägende griechische Antike zumindest in poetologischer Hinsicht höchst fragwürdig erscheint.<sup>165</sup> Doch auch wenn die Rede von einer mimetischen Abbildfunktion der Sprache terminologisch ungenau sein mag, so benennt sie doch die in der menschlichen Lebenspraxis zweifellos essentiell wichtige Möglichkeit, durch sprachliche Mittel auf eine außersprachliche Wirklichkeit verweisen zu können – dieses pragmatische Bedürfnis vermögen letztendlich auch dekonstruktivistische oder postmoderne Theorien nicht vollständig zu unterminieren.

---

<sup>163</sup> Charlotte Delbo: Trilogie. Auschwitz und danach. Mit einem Nachw. v. Ulrike Kolb. Übers. v. Eva Groepler u. Elisabeth Thielicke. Ungek. u. korr. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer 1993. S. 330.

<sup>164</sup> Sarah Kofman: Erstickte Worte. Hrsg. v. Peter Engelmann. Mit einem Vorw. v. Jürg Altwegg. Übers. v. Birgit Wagner. Wien: Passagen 1988 (=Edition Passagen: 19). S. 27.

<sup>165</sup> Vgl. Jürgen H. Petersen: Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik. München: Fink 2000. S. 53-54. An dieser Stelle sei erneut auf Aristoteles' *Poetik* verwiesen, in der er dieser Vorstellung eine klare Absage erteilt wenn er fordert, „[...] daß es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche.“ Aristoteles: Poetik. S. 29.

In Zeugenberichten der Shoah finden sich nun jedoch zahlreiche Hinweise auf ein prinzipielles Versagen gerade dieser als grundsätzlich angenommenen Fähigkeit – in vielen Fällen erweist es sich zunächst tatsächlich als Unmöglichkeit, über das vorhandene Inventar an sprachlichen Zeichen auf Phänomene des praktisch erlebten *univers concentrationnaire*<sup>166</sup> zu verweisen. Diese lexikalischen Grenzen der zur Verfügung stehenden Sprache beschreibt etwa Primo Levi, wenn er die Notwendigkeit eines neuen Vokabulars zur Vermittlung des sonst Unsagbaren betont:

Ebenso wie unser Hunger [der der Inhaftierten, Anm. M.G.] nicht mit der Empfindung dessen zu vergleichen ist, der eine Mahlzeit verloren hat, verlangt auch unsere Art zu frieren nach einem eigenen Namen. Wir sagen „Hunger“, wir sagen „Müdigkeit“, „Angst“ und „Schmerz“, wir sagen „Winter“, und das sind andere Dinge. Denn es sind freie Worte, geschaffen und benutzt von freien Menschen, die Freud und Leid in ihrem Zuhause erlebten. Hätten die Lager länger bestanden, wäre eine neue, harte Sprache geboren worden; man braucht sie einfach, um erklären zu können, was das ist, sich den ganzen Tag abzuschinden in Wind und Frost, nur mit Hemd, Unterhose, leinener Jacke und Hose am Leib, und in sich Schwäche und Hunger und das Bewußtsein des nahenden Endes.<sup>167</sup>

Ähnlich skeptisch gegenüber dem von ihrem sozialen Umfeld bereitgestellten Lexikon äußert sich auch Charlotte Delbo im dritten Buch ihrer Auschwitz-Trilogie, *Maß unserer Tage*, wenn sie ihre Mitgefangene Mado sprechen lässt:

Du hörst sie sagen: „Ich bin beinahe gestürzt. Ich habe Angst gehabt.“ Wissen sie, was das ist, Angst? Oder: „Ich habe Hunger. In meiner Tasche muß eine Tafel Schokolade sein.“ Sie sagen: „Ich habe Angst, ich habe Hunger, mir ist kalt, ich habe Durst, ich bin müde, ich habe Schmerzen“, als hätten diese Wörter keinerlei Bedeutung. Sie sagen: „Ich gehe Freunde besuchen.“ Freunde... Leute, zu denen man essen oder Bridge spielen geht. Freundschaft, wissen sie, was das ist? Alle ihre Wörter sind ohne Gewicht. Alle ihre Wörter sind falsch.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Dieser Begriff ist David Roussets frühem Zeugenbericht *L'univers concentrationnaire* entnommen. Vgl. David Rousset: *L'univers concentrationnaire*. Paris: Éditions du Pavois 1946.

<sup>167</sup> Primo Levi: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*. Übers. v. Heinz Riedt. 17. Aufl. München: DTV 2009. S. 148-149.

<sup>168</sup> Delbo: *Trilogie*. S. 369.

Als Konsequenz dieser Unzulänglichkeit des vorhandenen Wortschatzes stellt sich bei Überlebenden der Eindruck ein, sich nicht angemessen ausdrücken oder mitteilen zu können:

Ich rede und das, was ich sage, sage nicht ich. Meine Wörter bewegen sich auf einem schmalen Pfad, den sie nicht verlassen dürfen, sonst würden sie Regionen erreichen, in denen sie unverständlich werden. Die Wörter haben nicht den selben Sinn.<sup>169</sup>

Deutlich wird an diesen Beispielen jedoch nicht nur die Entfremdung der Sprecher von der Sprache, sondern auch der Verlust des sprachlichen Bezugs zur faktischen Wirklichkeit: Bereits unter anderen Umständen alltäglich und banal erscheinende Phänomene wie körperliche Befindlichkeiten entziehen sich im Konzentrationslager offenkundig einer angemessenen sprachlichen Form; verliert die Sprache aber ihre Referenz,<sup>170</sup> so muss sie sich auch als Medium, d.h. als Vermittlungsinstanz zwischen Tatsachen und ihrer narrativen Verhandlung, als untauglich erweisen.

### **2.2.1.2. Fiktionale und figurative Sprache**

Neben dem faktualen Sprechen scheint auch die Möglichkeit, Sinn- und Bedeutungspotentiale jenseits des Tatsächlichen sprachlich zu erschließen, durch Nationalsozialismus und Holocaust nachhaltig untergraben zu sein; dieses Versagen von fiktionaler und figurativer Sprache kann etwa Alvin H. Rosenfeld an sprachkritischen Analysen von z.B. Victor Klemperer und Karl Kraus zeigen.<sup>171</sup>

So ortet Victor Klemperer gerade in der Sprache der Nationalsozialisten<sup>172</sup> deren wirksamstes Propagandamittel: „[...] [D]er Nazismus glitt in Fleisch und Blut der Menge über durch die Einzelworte, die Redewendungen, die Satzformen, die er ihr in millionenfachen Wiederholungen aufzwang, und die mechanisch und unbewußt übernommen wurden.“<sup>173</sup> In der sukzessiven Korrumpierung zumindest der deutschen Sprache durch zwar abstrakte,

<sup>169</sup> Delbo: Trilogie. S. 369.

<sup>170</sup> Vgl. Eaglestone: The Holocaust and the Postmodern. S. 17.

<sup>171</sup> Vgl. Rosenfeld: A double Dying. S. 129-135.

<sup>172</sup> Klemperer spricht von der *LTI*, der *Lingua Tertii Imperii*. Vgl. Victor Klemperer: *LTI. Die unbewältigte Sprache*. Aus dem Notizbuch eines Philologen. München: DTV 1969. S. 17-23.

<sup>173</sup> Ebd. S. 23. Zu ergänzen ist hier allerdings die rezeptionsseitige Mitverantwortung der grundsätzlich keineswegs nur als passiv und wehrlos vorzustellenden Bevölkerung des nationalsozialistischen „Deutschen Reichs“.

gleichzeitig aber bedeutungslose Phrasen, schlagwortartige Parolen und letztendlich sinnleere Formeln wie „Ein Volk, ein Reich, ein Führer!“ sieht auch Rosenfeld die erfolgreichste Strategie des Totalitarismus, präzise und differenzierte Formen der Auseinandersetzung zu unterbinden:<sup>174</sup> „One can grow impassioned in such language but not think in it.“<sup>175</sup> In dieser Hinsicht müssen auch die durch die nationalsozialistische Rhetorik grundsätzlich durchaus eröffneten Leerstellen im Bedeutungsgefüge der Sprache zwangsläufig unbesetzt bleiben.

Mit dem totalen Anspruch auf die Sprache geht jedoch auch eine Verabsolutierung der Realität einher, wie Karl Kraus mit seinen Überlegungen zur Möglichkeit der Metapher unter der politischen Herrschaft der Nationalsozialisten verdeutlicht: Nachdrücklich verweist er auf die Rückführung metaphorischer Sinnpotentiale auf die wörtliche Bedeutung eines Ausdrucks gerade durch die tatsächliche Realisierung seit langem symbolisch verdeckt geglaubter Vorstellungen; Kraus' Beispiel:

Als sich der alte Genosse beim Kartoffelschälen einen tiefen Schnitt in die Hand zufügte, zwang ihn eine hohnlachende Gesellschaft von Nazi, die stark blutende Hand in einen Sack mit Salz hineinzuhalten. Das Jammergeschrei des alten Mannes machte ihnen großen Spaß.<sup>176</sup>

Idiomatische Wendungen wie „Salz in offene Wunden streuen“, „jemandem das Messer an die Kehle setzen“ oder auch „über Leichen gehen“ erfahren im Nationalsozialismus durch ihren tatsächlichen Vollzug eine atavistische Aktualisierung in der Realität; Kraus erblickt darin einen „Betrug der alten Metapher durch eine neue Wirklichkeit“<sup>177</sup> – obwohl er zu Lebzeiten die tatsächliche Tragweite des nationalsozialistischen Tuns wohl bestenfalls ahnen konnte.

Uneigentliches Sprechen wird unter den Voraussetzungen des Nationalsozialismus somit in doppelter Hinsicht verunmöglicht: einerseits durch die totalisierende Brutalität der politischen Rhetorik, andererseits jedoch

---

<sup>174</sup> Vgl. Rosenfeld: A double Dying. S. 132.

<sup>175</sup> Ebd. S. 132.

<sup>176</sup> Karl Kraus: Dritte Walpurgisnacht. In: Ders.: Schriften, Bd. 12. Hrsg. v. Christian Wagenknecht: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. S. 140.

<sup>177</sup> Ebd. S. 138.

auch durch den rücksichtslosen, physischen „Aufbruch der Phrase zur Tat“<sup>178</sup>, die nur die nackte Realität zurücklassen kann. Den Extremfall roher, schließlich auf die vollständige Vernichtung menschlichen Lebens abzielender Gewalt stellen schließlich die Konzentrations- und Vernichtungslager dar: Wenn dort die Realität die Vorstellungskraft endgültig ein- und überholt,<sup>179</sup> dann muss auch eine symbolische Annäherung an sie mit Mitteln der Fiktionalität scheitern.

### 2.2.1.3. Narrative Nivellierung

Einerseits – dies wurde im ersten Teil dieses Kapitels ausführlicher gezeigt – besteht die anthropologische Bedeutung der Fabelkonstruktion insbesondere in der Möglichkeit, Dissonanzen des menschlichen Erlebens in die Konsonanz einer kontinuierlichen und kohärenten Erzählung überführen zu können; für die Darstellung der Shoah erweist sich jedoch gerade diese Funktionsweise der narrativen Komposition als andererseits höchst problematisch, wie etwa James E. Young ausführt:

Inasmuch as violence is ‚resolved‘ in narrative, the violent event seems also to lose its particularity – i.e., its facthood – once it is written. In an ironic way, the violent event can exist as such [...] only as long as it appears to stand outside of the continuum, where it remains apparently unmediated, unframed, and unassimilated. For once written, events assume the mantle of coherence that narrative necessarily imposes on them, and the trauma of their unassimilability is relieved.<sup>180</sup>

Auch Paul Ricœur muss dieses Problem der narrativen Nivellierung des Holocausts durch die Geschichtsschreibung erkennen:

Der Konflikt zwischen der Erklärung, die Zusammenhänge herstellt, und dem Entsetzen, das vereinzelt, erreicht hier [im Fall der Shoah, Anm. M.G.] seinen Höhepunkt, und doch darf dieser latente Konflikt nicht zu einer ruinösen Dichotomie führen zwischen einer Geschichte, die das Ereignis in der Erklärung auflöste, und einer rein emotionalen Entgegnung darauf, die einen davon dispensierte, das Udenkbare zu denken.<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> Ebd. S. 141.

<sup>179</sup> Vgl. Rosenfeld: A double Dying. S. 62-81 sowie Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 130-135.

<sup>180</sup> James E. Young: Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation. Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press 1988. S. 15-16.

<sup>181</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 3. S. 304-305.

Ricœurs etwas provisorisch anmutende Lösung dieses Problems muss sich allerdings zumindest für Überlebende als untauglich erweisen; so schlägt er vor,

[...] die historische Erklärung und die Individuierung durch das Entsetzen so aufeinander wirken zu lassen, daß sie sich gegenseitig steigern. Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen faßt, um so mehr versuchen wir zu begreifen.<sup>182</sup>

Diese Dialektik einer wechselseitigen Intensivierung von Entsetzen und Verständnis mag nun zwar für die außenstehenden, nicht unmittelbar von der nationalsozialistischen Verfolgung Betroffenen ein legitimes Erkenntnismodell darstellen, für die Überlebenden der Shoah kann sie hingegen gewiss keine Lösung sein, ist es in ihrem Fall doch gerade die Persistenz des namenlosen Grauens, die die Erzählbarkeit und damit auch ein sinnstiftendes Verständnis des Holocausts nicht zuletzt im Rahmen der persönlichen Lebensgeschichte unterminiert – die Forderung nach einer weiteren Steigerung des Entsetzens wäre hier wahrhaft obszön.

Als ebenso unzulänglich jedoch muss sich der vermeintliche Ausweg erweisen, das traumatische Ereignis schlicht und einfach dem *Plot* zu entziehen, d.h. dem Schweigen zu überantworten: Diese Form des „narrativen Fetischismus“<sup>183</sup> würde zwar eine kurzfristige Erzählbarkeit der Geschichte ermöglichen, längerfristig wäre diese jedoch in ihrer Unvollständigkeit für ein autobiografisches Selbstverständnis untauglich.

Für die Überlebenden stellt sich damit die Frage nach einer narrativen Form, die den Holocaust einerseits im Kontext der eigenen Biografie zur Sprache zu bringen vermag, andererseits aber dabei nicht gleichzeitig so einebnen, dass gerade durch die Darstellung der persönliche Bezug zum eigenen Erleben verloren geht.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Ebd. S. 305.

<sup>183</sup> Eric L. Santner: History beyond the Pleasure Principle. Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution“. Hrsg. v. Saul Friedlander. Cambridge u. London: Harvard University Press 1992. S. 144.

<sup>184</sup> Vgl. Young: Writing and Rewriting the Holocaust. S. 16.

#### **2.2.1.4. Zwischenbilanz: Die Fabel unter den Bedingungen sprachlichen Versagens**

Als zentrales Medium der oralen wie literalen Narration muss Sprache unter den oben skizzierten Voraussetzungen als probates Mittel zur Darstellung der Shoah eingehend hinterfragt werden, scheint sie doch in diesem Fall weder für die Verhandlung einer symbolischen Wirklichkeit im Raum der menschlichen Vorstellungskraft noch die bloße Darstellung der faktischen Realität geeignet zu sein.

Verliert sie zunächst ihre metaphorisierende Funktion, um allein auf die Möglichkeit des wörtlichen Verweises reduziert zu werden, muss paradoxerweise ebenso der Versuch scheitern, historische Fakten denotativ zu benennen, da das konventionalisierte Inventar sprachlicher Formen den Überlebenden keine adäquaten Bindeglieder zwischen Sprache und außersprachlichen Tatsachen zur Verfügung stellt. Damit besteht das Problem der sprachlichen Repräsentation zunächst weniger darin, eine *Story* in einen spezifischen *Plot* zu transformieren, sondern überhaupt Erlebnisse in ein sprachliches Zeichensystem zu überführen. Die Frage nach einer narrativen Anordnung stellt sich hier also noch gar nicht; die Überlegungen drehen sich vielmehr um die Möglichkeit einer sprachlichen Formfindung für die einzelnen Elemente, die erst im Anschluss daran zu einer Erzählung komponiert werden können.

Makrostrukturell stößt noch die tendenziell nivellierende Funktionsweise der Narration hinzu: Der in seiner Konfiguration Kohärenz und Kontinuität anstrebende *Plot* scheint das Erleben des Holocausts unzulässig zu verflachen und sich damit als Mittel zur Darstellung gerade einer personalen Vergangenheit – gänzlich unabhängig von seiner spezifischen Zusammenstellung – als ebenso untauglich zu erweisen wie die Referentialität der Wörter. Wenn also idealtypisch mit sprachlichen Mitteln eine stimmige und nachvollziehbare Geschichte konstruiert werden soll, die in ihrer narrativen Formatierung Dissonanzen in Konsonanz überführt und Kontingenzen bewältigt, dann scheint genau dies im konkreten Fall einer Erzählung der Shoah zwar einerseits unmöglich, andererseits jedoch auch

nicht unbedingt in traditionellen Formen wünschenswert zu sein, um der Tragweite der Erlebnisse auch tatsächlich gerecht werden zu können.<sup>185</sup>

Letztendlich handelt es sich hier also um ein Problem der Konstruktionsmöglichkeit einer Erzählung im Sinne des aristotelischen Mythos oder Paul Ricœurs Mimesis II: Versteht man den Prozess des Erzählens in Abhängigkeit von den Bedingungen der Sprache, so erscheint durch ihre Dysfunktionalität die sinnstiftende Komposition einer Fabel, damit auch die narrative Artikulation der Zeit als Modus der Aneignung durch das menschliche Subjekt ebenso wie die Verwandlung eines kontingenten Vorfalles in ein bedeutsames Ereignis als ausgeschlossen. Unmöglich wird damit im aristotelischen Sinne auch eine vollständige, totale Erzählung mit angemessenem Umfang, die den einzelnen Vorfällen gemäß den Regeln der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit eine Passform innerer Logik gibt und Dissonanzen so in Konsonanz aufgehen lässt – für die Überlebenden bedeutet dies nicht zuletzt auch die fehlende Möglichkeit einer Katharsis.<sup>186</sup>

Die Frage nach einer adäquaten Medialisierung stellt sich jedoch nicht nur in Hinblick auf das Verhältnis von Tatsachen und deren sprachlich-narrativen Formgebung, sondern auch in der Beziehung des Erzählers zu seinem sozialen Umfeld; wie bereits gezeigt wurde, muss sich Narration stets kommunikativ an ein – in den Worten Paul Celans – „ansprechbares Du“<sup>187</sup> richten können, um in den sozialen Raum einzutreten und dort ihre

---

<sup>185</sup> Die Auflösung traditioneller Plotstrukturen, wie sie die Literatur seit der Moderne vorführt, korrespondiert zwar durchaus mit neuen Erfahrungen einer als zunehmend disparat empfundenen Wirklichkeit, jedoch können diese gerade die Dissonanz betonenden Erzählmuster kaum als tatsächlich ordnung- und sinnstiftendes Format der eigenen Lebensgeschichte dienen; in dieser Hinsicht verweisen letztendlich auch Formen der Autobiografie, die vor allem die Fragmentarizität einer Erzählung der personalen Vergangenheit akzentuieren, gerade auf ein Ich als Bezugspunkt sowie das Grundbedürnis nach einer – in diesen Fällen eben als verloren empfundenen – narrativen Einheit dieser disparaten Einzelteile. Vgl. dazu auch Haas: Kein Selbst ohne Geschichten. S. 101-103.

<sup>186</sup> Auf das katastrophische Ende der Tragödie ohne individueller oder kollektiver Katharsis verweist nicht zuletzt Imre Kertész in einer ausgesprochen pessimistischen Passage seines *Galeerentagebuchs*: „Es wäre ein Fehler, nicht zu sehen, daß in dieser nicht wiedergutzumachenden Welt, in der es keine Katharsis gibt, sich alles zur Tragödie wandelt und alle Tragödien zur Katastrophe.“ Kertész: *Galeerentagebuch*. S. 315.

<sup>187</sup> Paul Celan: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 3: Gedichte III, Prosa, Reden. Hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert unter Mitw. v. Rolf Bücher. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 186.

provisorische Vollständigkeit zu finden; inwieweit dies möglich sein könnte, soll im nächsten Abschnitt untersucht werden.

### 2.2.2. Narration als interpersonalen Prozess

Eine Erzählung benötigt nicht nur die Sprache als Medium des konkreten Ausdrucks, sondern auch ein Anderes, an das sie sich richten kann und das dem Erzähler Antwort gibt – dies wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit ausgeführt, wird aber gerade für Überlebende der Shoah zu einer existenziell wichtigen Notwendigkeit, wie etwa Dori Laub betont: „Zeugenaussagen sind keine Monologe; sie können nicht in der Einsamkeit stattfinden. Die Zeugen sprechen *zu jemandem*, sie sprechen zu jemandem, auf den sie lange gewartet haben.“<sup>188</sup> Schon in Ricœurs Modell der dreifachen Mimesis wurde deutlich, dass die Erzählung erst in der Rezeption einen (vorläufigen) Abschluss findet, und auch Laub kehrt die Dialogizität des Sprechens als unabdingbare Komponente der Erzählung hervor:

Die Abwesenheit eines empathischen Zuhörers oder, um dies mit einer radikaleren Formulierung auszudrücken, die Abwesenheit eines *ansprechbaren Gegenübers*, eines Anderen, der die Qual der Erinnerungen wahrnehmen kann und sie so als wirklich bestätigt und erkennt, zerstört die Erzählung. Mit der Vernichtung der Erzählung, die *keinen Zuhörer* und *keinen Zeugen* findet, wiederholt sich die Vernichtung des Überlebenden.<sup>189</sup>

Deutlich wird an Laubs pointierter Formulierung insbesondere die ausgesprochen wichtige Rolle, die gerade die praktische Verhandlung der Shoah im sozialen Raum für den Sprecher oder die Sprecherin spielt; im folgenden Abschnitt dieser Arbeit soll deshalb noch diese kommunikative Dimension des Erzählens unter den Bedingungen der Shoah sowie deren Konsequenzen für einen interpersonalen Austausch analysiert werden.

---

<sup>188</sup> Dori Laub: Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens. Übers. v. Jörg Kreienbrock u. Johanna Bodenstab. In: „Niemand zeugt für den Zeugen“. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah. Hrsg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 80.

<sup>189</sup> Ebd. S. 76-77.

### 2.2.2.1. Kommunikation zwischen zwei Welten

Mit der Unzulänglichkeit der Sprache geht zunächst eine unüberwindbar erscheinende Kluft zwischen Sprecher und Zuhörer bzw. Leser einher; die bereits angesprochene Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen Fakten und ihrer sprachlichen Repräsentation scheint damit auch ein gegenseitiges Verständnis von Erzähler und Zuhörerschaft *a priori* auszuschließen. Diese Erfahrung schildert etwa Jorge Semprun, der die Unübersetzbarkeit der Welt des Konzentrationslagers in die Welt der anderen hervorhebt und diese unter anderem am Rauch der brennenden Krematorien festmacht:

Rauch: man weiß, was das ist, glaubt es zu wissen. In jedem menschlichen Gedächtnis gibt es Schornsteine, die rauchen. Gelegentlich bäuerliche, häusliche: Rauch aus dem Herd. Doch von diesem Rauch hier wissen sie nichts. Und sie werden es nie wirklich wissen. [...] Sie werden es nie wissen, sie können es sich nicht vorstellen, sosehr sie sich auch bemühen.<sup>190</sup>

Auch Charlotte Delbo betont eindringlich die Unvereinbarkeit der unterschiedlichen Erfahrungs- wie Sprachwelten:

Sie sind aus einer anderen Welt, und nichts wird sie in die unsere eindringen lassen. Gelegentlich meint man, sie stossen [!] zu uns. Sie sprechen eines ihrer flüchtigen, eines ihrer hohlen Wörter und sofort kippen sie in ihre Welt der Lebenden zurück.<sup>191</sup>

Mit diesem Problem der Kommunizierbarkeit ohne gemeinsamer Sprache läuft jedoch auch die personale Identität Gefahr, ihren inneren Zusammenhalt zu verlieren; an anderer Stelle schreibt Delbo: „Nichts kann die Kluft zwischen den anderen und mir, zwischen mir und mir schließen. Nichts kann den Unterschied ausgleichen, nichts kann ihn mindern.“<sup>192</sup> Deutlich wird an dieser Aussage erneut, dass sich das Subjekt nicht autonom zu konstituieren vermag und Identität letztendlich nur über das Andere hergestellt werden kann, gleichzeitig aber auch die Fragmentarizität des Selbst angesichts der fehlenden Möglichkeit narrativen Austauschs; Erzählungen durchlebter Vorfälle scheinen nicht zufriedenstellend vermittelbar zu sein und rufen

---

<sup>190</sup> Jorge Semprun: Schreiben oder Leben. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. S. 20.

<sup>191</sup> Delbo: Trilogie. S. 370.

<sup>192</sup> Ebd. S. 361.

dementsprechend auch keine vom Erzähler als brauchbar empfundene Rückmeldung hervor.

Gleichzeitig ist diese Beschränkung der Mitteilungsfähigkeit des oder der Überlebenden gegenüber den anderen nicht bloß als einseitig gedachte Asymmetrie vorzustellen, sondern – wie jedes Kommunizieren – als wechselseitiger Prozess: Tatsächlich kann auch umgekehrt das soziale Umfeld der oder dem Überlebenden keine geeigneten sprachlichen Mittel oder narrativen Modelle zur Verfügung stellen, mit denen ein dialogisches Sprechen möglich wäre.

### **2.2.2.2. Narrative Modellierung**

Das Erzählen findet bekanntlich nicht in einem kulturellen Vakuum statt, sondern ist abhängig von den sozial verhandelten Erzählkonventionen und -mustern, die zwar einerseits bestimmte Darstellungsweisen normativ ausschließen, andererseits jedoch dem Erzähler narrative Schemata erst bereitstellen; in ihnen ist es möglich, Vorfälle wie persönliche Niederlagen, Rückschläge, Fehlentscheidungen oder sonstige Formen von Missgeschick und Unglück nachträglich insofern Sinn zuzuschreiben, als sie dort etwa zumindest als für das weitere Leben wertvolle Erfahrung begriffen werden können. Für die Darstellung der Shoah aber müssen sich Erzählmuster dieser Art – zu denken wäre etwa an das des Bildungs- oder Entwicklungsromans – als untauglich zu erweisen, d.h. dem Durchleben des Konzentrationslagers scheint kein Sinn abzuringen zu sein. Jean Améry etwa spricht nicht von ungefähr von „unmeisterlichen Wanderjahren“<sup>193</sup> und hält an anderer Stelle bestimmt fest:

Wir sind in Auschwitz nicht weiser geworden, sofern man unter Weisheit ein positives Wissen von der Welt versteht: Nichts von dem, was wir dort erkannten, hätten wir nicht schon draußen erkennen können; nichts davon wurde uns zu einem praktischen Wegweiser. Wir sind auch im Lager nicht „tiefer“ geworden, sofern die fatale Tiefe überhaupt eine definierbare geistige Dimension ist. Daß wir in Auschwitz auch nicht

---

<sup>193</sup> Jean Améry: Unmeisterliche Wanderjahre. In: Ders.: Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 183-349.

besser, nicht menschlicher, nicht menschen*freundlicher* und sittlich reifer wurden, versteht sich, glaube ich, am Rande.<sup>194</sup>

Améry schildert hier ganz offenkundig keine Entwicklung hin zu einem grundsätzlich wünschenswerten Ziel, das durch zwar schmerzhaft, aber letztendlich doch wertvolle Erfahrungen erreicht werden kann, sondern einzig und allein die Erkenntnis der absoluten Machtlosigkeit des menschlichen Geistes gegenüber den totalitären Strukturen und der brachialen Gewalt des Konzentrationslagers<sup>195</sup> und damit letztendlich auch gerade die Unmöglichkeit einer sinnstiftenden Reflexion über das Erlebte.

Als strukturelles Problem tritt in Erzählungen Überlebender das des notwendig erscheinenden *happy endings* hinzu: „Wer schreibt, lebt [...]“<sup>196</sup>, hält etwa Ruth Klüger fest und verweist damit auf die paradoxe Sprecherrolle der Zeitzeugen, die im Versuch, den Tod zu erzählen, doch stets eine weitere Geschichte des – eigenen – Überlebens berichten:<sup>197</sup> „Der Bericht, der eigentlich nur unternommen wurde, um Zeugnis abzulegen von der großen Ausweglosigkeit, ist dem Autor unter der Hand zu einer ‚escape story‘ gediehen.“<sup>198</sup> In Hinblick auf die autobiografische Narration ist das persönliche Überleben nun zwar eine unabdingbare Voraussetzung, ist eine Erzählung des eigenen, physischen Todes doch prinzipiell unmöglich;<sup>199</sup> dennoch scheint gerade die Vernichtung zahlloser anderer Menschenleben auch die

---

<sup>194</sup> Jean Améry: An den Grenzen des Geistes. In: Ders.: Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 52.

<sup>195</sup> Vgl. ebd. S. 53.

<sup>196</sup> Klüger: weiter leben. S. 140.

<sup>197</sup> Vgl. zu dieser Problematik der Sprecherposition des Zeugen v.a. Giorgio Agamben: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III. Übers. v. Stefan Monhardt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 sowie Jean-François Lyotard: Der Widerstreit. Übers. v. Joseph Vogel. Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens. 2., korr. Aufl. München: Fink 1989 (=Supplemente: 6). Manuela Günter spricht in diesem Zusammenhang von einer Situation „[...] paradoxen Schreibens, das vor allem das eigene Überleben bezeugt.“ Manuela Günter: Einleitung. Überleben schreiben. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 13.

<sup>198</sup> Klüger: weiter leben. S. 140.

<sup>199</sup> Darauf sowie auf die Implikationen für die Möglichkeit einer tatsächlich vollständigen Lebensgeschichte verweist bereits Wilhelm Dilthey: „Man müßte das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre. Man müßte das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die Bestimmung ihrer Bedeutung das vollständige Material zu besitzen.“ Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. S. 288.

Legitimität dieser Möglichkeit eines Fortschreibens der eigenen Lebensgeschichte in Frage zu stellen – so hält etwa Bruno Bettelheim, Psychologe und selbst Überlebender des Holocausts, fest: „Man kann das Konzentrationslager nicht überleben, ohne sich schuldig zu fühlen, weil man dieses unglaubliche Glück hatte, während Millionen anderer Menschen – und das in vielen Fällen vor den eigenen Augen – untergingen.“<sup>200</sup> Die eigene Erzählsituation bedingt damit offenbar eine spezifische narrative Grundstruktur, die dem eigentlich zu berichtenden Substrat nicht gerecht zu werden vermag; zu dem von einem spezifischen *Plot* letztendlich unabhängigen Problem der narrativen Nivellierung tritt somit noch eines der erzählerischen Modellierung: Es scheint schlicht keine konkreten Erzählmuster für die Shoah zu geben.

### **2.2.2.3. Das Fehlen symbolischer Ordnungsschemata**

Als historisch neuartiges Geschehen stellt der Holocaust auch einen narrativ unerschlossenen Vorfall dar, für den Erzählmuster entweder erst gar nicht zur Verfügung stehen oder als untauglich zurückgewiesen werden müssen. Ernst van Alphen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Erfahrung historischer Vergangenheit nun jedoch gerade von der Verfügbarkeit kulturell ausgebildeter und narrativ verhandelter Rahmenbedingungen abhängt, durch die geschichtliche Fakten weniger verzerrt als vielmehr in Form einer bedeutsamen Konfiguration erst einmal zugänglich gemacht werden können.<sup>201</sup> Die Kontinuität von Ereignissen, die ja nicht für sich alleine stehen, sondern jeweils selbst bereits eine Vorgeschichte haben und ihrerseits Vorbedingung für das nachfolgende Geschehen sind, wird auch van Alphens Argumentation zu Folge erzählerisch hergestellt, wodurch also dem spezifischen Ereignis erst durch seinen Kontext Bedeutung zugeschrieben

---

<sup>200</sup> Bruno Bettelheim: Überleben. Übers. v. Edwin Ortmann. In: Ders.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. München: DTV 1982. S. 311-312.

<sup>201</sup> Vgl. Ernst van Alphen: Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory. Stanford: Stanford University Press 1997. S. 25. Wie auch in Paul Ricœur's Modell erweisen sich hier also die Faktizität historischer Tatsachen sowie Momente der Fiktionalität nicht als zueinander widersprüchlich, sondern als einander ergänzende Komponenten menschlicher Erfahrung der Zeit.

wird, d.h. diese letztendlich auch von einem narrativen Rahmen abhängig ist.<sup>202</sup>

Eben solche symbolische Ordnungen, innerhalb derer auch der eigenen Lebensgeschichte Sinn zugeschrieben werden könnte, stehen nun aber für die Shoah nicht zur Verfügung – zurück bleibt somit machtloses Unverständnis angesichts einer, wie Hannah Arendt es formuliert, „vollendete[n] Sinnlosigkeit“<sup>203</sup> der Shoah, die in den Worten Ruth Klügers eine allgemein verfügbare Logik durch „[...] das ungerechte, das absolute, das unverständliche und der Vernunft nicht zugängliche Gesetz [...]“<sup>204</sup> der Konzentrationslager ersetzt. Eine narrative Artikulation der (Lebens-)Zeit, wie es von Ricœur gefordert wird, um sie zur menschlichen zu machen,<sup>205</sup> erscheint unter diesen Umständen unmöglich.

#### **2.2.2.4. Zwischenbilanz: Das Scheitern der Kommunikation**

Der Eingang der Erzählung in den sozialen Raum, von Ricœur als Mimesis III erfasst, muss nun nicht nur unter dem Eindruck der Sprache als unzulänglichem Medium, sondern auch unter dem einer vollkommenen Unvereinbarkeit des *univers concentrationnaire* mit der davon ausgeschlossenen Welt scheitern. Die Teilnehmer an einem potentiellen Prozess narrativer Verhandlung der Shoah scheinen zu keiner für beide Seiten zufriedenstellenden Kommunikationsform im Stande, die sprachliche Interaktion damit zum Scheitern verurteilt zu sein: Nicht nur entzieht sich die persönliche Vergangenheit Überlebender dem Zugriff des Vorstellungsvermögens nicht unmittelbar von der Shoah Betroffener, sondern das angesprochene Andere stellt auch umgekehrt nicht die benötigten Mittel

---

<sup>202</sup> Vgl. ebd. S. 50-53.

<sup>203</sup> Hannah Arendt argumentiert, die Konzentrationslager widersprächen jeglicher auf einem *common sense* beruhenden Konvention: „[N]icht nur der unnütze Charakter der Lager selbst; nicht nur die Sinnlosigkeit, vollkommen unschuldige Menschen zu ‚bestrafen‘; nicht allein das gravierende Versäumnis, diese Menschen in einer Verfassung zu halten, die profitable Ausbeutung ermöglichte und nicht nur der Luxus, völlig gefügige Menschenmassen in Angst und Schrecken zu versetzen – nicht dies allein macht den unverwechselbaren und so verstörenden Charakter dieser Institution aus, sondern auch deren geradezu schädliche Funktion, nämlich der Umstand, daß nicht einmal vordringlichste militärische Erfordernisse diese ‚demographische Politik‘ beeinträchtigen durften. Die Nazis schienen überzeugt, daß es wichtiger sei, die Vernichtungsfabriken in Betrieb zu halten als den Krieg zu gewinnen.“ Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit. S. 9.

<sup>204</sup> Klüger: unterwegs verloren. S. 28.

<sup>205</sup> Vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 13.

in Form narrativer Muster oder Erzähltraditionen zur Verfügung, in denen sich der oder die Überlebende wiederfinden und artikulieren könnte. Ohne einer solchen Möglichkeit, den eigenen Erlebnissen in einem Ordnungsschema interpretativ Sinn zuschreiben zu können, müssen diese außerhalb solcher bedeutungsstiftenden Rahmen jedoch kontingente Vorfälle bleiben, ohne als sinnvoller Bestandteil in eine kohärente Lebensgeschichte integriert werden zu können.

### 2.2.3. Die Erfahrbarkeit der Shoah

In seinem Essay *Die Tortur* schreibt Jean Améry vom plötzlichen Verlust des Weltvertrauens, der sich im Zuge der Folter mit dem ersten auf den Körper niedergehenden Schlag einstellt und das menschliche Subjekt, vollkommen verlassen von seinem prinzipiellen Grundvertrauen auf Beistand der Welt in existenziellen Notlagen, nicht nur seiner physischen, sondern auch metaphysischen Integrität beraubt,<sup>206</sup> begriffen als „Essenz des Nationalsozialismus“<sup>207</sup> stellt dieser Entzug auch eines sinnstiftenden Bedeutungsrahmens für den eigenen Schmerz<sup>208</sup> jedoch lediglich einen ersten Schritt der vollständigen Zerstörung des menschlichen Subjekts dar: „Absolute Macht bewirkt absolute Ohnmacht [...]“<sup>209</sup>, hält Wolfgang Sofsky in seiner soziologischen Untersuchung der Konzentrationslager fest und beschreibt damit prägnant das Verhältnis des Häftlings zu seiner Umwelt. Tatsächlich lässt die vollkommene Unmöglichkeit selbstbestimmten Handelns in ständiger Erwartung des eigenen Todes den Menschen nicht länger, um es mit Martin Heidegger zu sagen, in der Welt sein,<sup>210</sup> womit ihm, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll, letztendlich auch sein Status als Subjekt aberkannt wird.

---

<sup>206</sup> Vgl. Jean Améry: *Die Tortur*. In: Ders.: *Werke*, Bd. 2: *Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten*. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 65-67.

<sup>207</sup> Ebd. S. 69.

<sup>208</sup> Vgl. Elaine Scarry: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York u. Oxford: Oxford University Press 1985. S. 161-180.

<sup>209</sup> Wolfgang Sofsky: *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2004. S. 36.

<sup>210</sup> Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*. S. 52-62.

### 2.2.3.1. Das menschliche Subjekt außerhalb von Raum und Zeit

Zahlreiche Zeugenberichte sprechen von einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit des *univers concentrationnaire* mit der davon ausgegrenzten Welt. Die absolut inkompatiblen Perspektiven von innen und außen lassen etwa Ruth Klüger in Bezug auf ihre Deportation von „zwei unvereinbare[n] Landschaften“<sup>211</sup> sprechen, und Jorge Semprun hält zu seiner Inhaftierung in der Isolation des Konzentrationslagers fest: „Es gab nur noch das Drinnen, und ich war darin.“<sup>212</sup> Es bleibt so lediglich der seltene Blick über den Stacheldrahtzaun in eine nun ferne Welt der Vergangenheit.<sup>213</sup>

Offenbar hat man es hier also mit einem Bruch zweier Welten zu tun, die sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen – dies nicht nur durch die strikte Isolierung des Konzentrationslagers von der Außenwelt, sondern auch weil die dem Lager immanente Organisation des Raums den Voraussetzungen für eine menschliche Existenz im Sinne des lat. *exsistere*, also einem Hervor- oder Heraustreten, widerspricht:<sup>214</sup> Im Konzentrationslager ist der Mensch unter dem ständigen Druck willkürlicher Vernichtung zu absoluter Handlungsunfähigkeit verdammt, er kann damit auch in kein interaktives Verhältnis zu seiner Umwelt treten und den Raum so zum eigenen machen; Sofsky konstatiert: „Das Wechselverhältnis von Raum und Mensch ist stillgestellt. Die Möglichkeit, sich Orte und Regionen anzueignen, ist für die Insassen verschwindend gering. Absolute Macht zerstört den Raum als Handlungs- und Lebensraum.“<sup>215</sup> Das Konzentrationslager ist damit vielmehr als ein Raum ständigen Sterbens zu verstehen, der das menschliche Dasein schon vor dem physischen Tod negiert.

Diese räumliche Verschiebung der eigenen Existenz vom Außen- in den dem Individuum stets fremden Innenraum des Lagers schlägt sich dabei zeitlich als Verhältnis von persönlicher Vergangenheit und Gegenwart innerhalb der eigenen Lebensgeschichte nieder. Geht man erneut Zeugenberichten nach, so scheint die eigene Vorgeschichte, d.h. das personale Gedächtnis, im

---

<sup>211</sup> Klüger: weiter leben. S. 145.

<sup>212</sup> Jorge Semprun: Die große Reise. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. S. 23.

<sup>213</sup> Vgl. ebd. S. 22-23.

<sup>214</sup> Vgl. Sofsky: Die Ordnung des Terrors. S. 61-69.

<sup>215</sup> Ebd. S. 61.

Konzentrationslager quasi eine Speicherfunktion menschlicher Existenz zu übernehmen; Charlotte Delbo etwa artikuliert dies mit der Stimme Mados:

Dort [im Konzentrationslager, Anm. M.G.] hatten wir unsere ganze Vergangenheit, all unsere Erinnerungen, auch die fernen Erinnerungen, die wir von unseren Eltern übernommen hatten, wir fühlten uns wie gerüstet mit unserer Vergangenheit, sie sollte uns schützen, wir setzten sie dem Grauen entgegen, um uns als ganze Person, unser wirkliches Ich, unser Wesen zu bewahren.<sup>216</sup>

Sehr ähnlich nimmt sich auch Primo Levis Schilderung aus, der gleichzeitig den Bruch betont, der mit dem Übertritt in die Welt des Lagers passierte:

Wir bewahren noch die Erinnerungen aus unserm [!] vorigen Leben, aber sie sind nebelhaft und fern und daher voller Süße und Traurigkeit, wie die Erinnerung an die früheste Jugend und an alles, was vorbei ist; andererseits steht für jeden von uns der Augenblick der Ankunft im Lager am Anfang einer Reihe völlig andersgearteter Erinnerungen: nah und hart, ständig vom gegenwärtigen Erleben bekräftigt, gleich Wunden, die jeden Tag neu aufbrechen.<sup>217</sup>

Auch Wolfgang Sofsky spricht die Auswirkungen der Ordnungsmacht des Konzentrationslagers auf die biografische Einheit des Menschen an, wobei er insbesondere das zerstörte Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betont:

Die Lagermacht durchdrang das innere Zeitbewußtsein und zerriß das innere Band von Erinnerung, Erwartung und Hoffnung. Absolute Macht [...] zerstört die Kontinuität der inneren Zeit, kappt die Verbindungen zwischen Vergangenheit und Zukunft, sperrt die Menschen in einer ewigen Gegenwart ein. Fern davon, nur die Körper zu beherrschen, bemächtigt sie sich der biographischen Zeit und der Bewegungen des Geistes.<sup>218</sup>

An Stelle einer dreifach dimensionierten Gegenwart, wie etwa von Augustinus postuliert, tritt hier also eine radikal auf die momentane Präsenz reduzierte Gegenwart, die den Menschen nicht länger in der Welt sein lässt, sondern außerhalb des Kontinuums menschlicher Zeit verortet. Als „Welt der Verneinung“<sup>219</sup> verursacht das Konzentrationslager damit einen

---

<sup>216</sup> Delbo: Trilogie. S. 360.

<sup>217</sup> Levi: Ist das ein Mensch? S. 140.

<sup>218</sup> Sofsky: Die Ordnung des Terrors. S. 88.

<sup>219</sup> Levi: Ist das ein Mensch? S. 147.

unüberwindbar erscheinenden Bruch in der autobiografischen Kontinuität des oder der Einzelnen.

### 2.2.3.2. Die Unterminierung der Vorstellungskraft

In seiner Untersuchung zum Verhältnis von menschlicher Vorstellungskraft und Shoah formuliert Lawrence L. Langer den für ihn entscheidenden Leitgedanken,

[...] that before 1939 imagination was always in advance of reality, but that after 1945 reality had outdistanced the imagination so that nothing the artist conjured up could equal in intensity or scope the improbabilities of *l'univers concentrationnaire* [...].<sup>220</sup>

Dass der Holocaust sich nicht nur der faktual referierenden Sprache verweigert, sondern auch Potentiale der Fiktionalität zu vereiteln droht, konnte bereits an Karl Kraus' Analyse der Metapher demonstriert werden. Dennoch kann Kraus noch 1933 in seinem berühmt gewordenen Gedicht *Man frage nicht* poetisierend formulieren: „Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte.“<sup>221</sup> Auf dieses Sprachspiel gibt ihm Jean Améry später entsprechend ernüchtert zur Antwort: „Das Wort entschläft überall dort, wo eine Wirklichkeit totalen Anspruch stellt. Uns [Überlebenden der Shoah, Anm. M.G.] ist es längst entschlafen. Und nicht einmal das Gefühl blieb zurück, daß wir sein Hinscheiden bedauern müssen.“<sup>222</sup> Améry verweist damit jedoch nicht nur auf die Unmöglichkeit einer sprachlich-narrativen Repräsentation der Shoah, sondern auch auf die Sprache als Bedingung der menschlichen Imagination bereits vor der expliziten Formulierung einer Erzählung.<sup>223</sup>

Ich erinnere mich eines Winterabends, als wir uns nach der Arbeit im schlechten Gleichschritt unter dem entnervenden „Links zwei, drei, vier“ der Kapos vom IG-Farben-Gelände ins Lager zurückschleppten und mir an einem halbfertigen Bau eine aus Gott weiß welchem Grunde davor wehende Fahne auffiel. „Die Mauern stehn sprachlos und kalt, im Winde klirren die Fahnen“, murmelte ich assoziativ-mechanisch vor mich hin. Dann wiederholte ich die Strophe etwas lauter, lauschte dem Wortklang, versuchte dem Rhythmus nachzuspüren und erwartete, daß das seit Jahren mit diesem Hölderlin-Gedicht für mich verbundene emotionelle

<sup>220</sup> Lawrence L. Langer: *The Holocaust and the literary Imagination*. New Haven u. London: Yale University Press 1975. S. 35.

<sup>221</sup> Karl Kraus: *Man frage nicht*. In: *Die Fackel* 888 (1933). S. 4.

<sup>222</sup> Améry: *An den Grenzen des Geistes*. S. 54.

<sup>223</sup> Vgl. Zangl: *Poetik nach dem Holocaust*. S. 121-124.

und geistige Modell erscheinen werde. Nichts. Das Gedicht transzendierte die Wirklichkeit nicht mehr. Da stand es und war nur noch sachliche Aussage: so und so, und der Kapo brüllt „links“, und die Suppe war dünn, und im Winde klirren die Fahnen.<sup>224</sup>

Das Operationsschema der Metapher ist tatsächlich nicht nur als quasi mechanische Substitution eines wörtlichen Ausdrucks auf Basis einer Ähnlichkeitsbeziehung zu begreifen,<sup>225</sup> sondern kann – gerade auch mit Paul Ricœur – als semantisch innovative Operation verstanden werden,<sup>226</sup> die in der paradoxen Verschränkung von Sein und Nicht-Sein im Sein-wie die faktische Tatsächlichkeit überwindet und imaginäre Potentiale des weltlichen Seins eröffnet.<sup>227</sup> Gerade diese existenzielle Dimension betont er nun auch als Charakteristikum fiktionaler Texte, denn sie zu verstehen bedeute für das menschliche Subjekt demnach gleichzeitig,

[...] unter den Prädikaten unserer Situation alle die Bedeutungen zu interpolieren, die aus einer bloßen Umwelt eine Welt machen. Tatsächlich verdanken wir den Werken der Fiktion zum großen Teil die Erweiterung unseres Existenzhorizontes.<sup>228</sup>

Doch unter den die Realität verabsolutierenden Bedingungen des Konzentrationslagers muss eben dieser Raum der Vorstellungskraft verschlossen bleiben: „Nirgendwo sonst in der Welt hatte die Wirklichkeit soviel wirkende Kraft wie im Lager, nirgendwo anders war sie so sehr Wirklichkeit [...]“<sup>229</sup>, kommentiert Jean Améry seine oben wiedergegebenen Eindrücke der Lagerwelt, und Charlotte Delbo stellt dazu analog fest: „In the camp, you could never pretend; you could never take refuge in the imaginary.

---

<sup>224</sup> Améry: An den Grenzen des Geistes. S. 32. Vgl. dazu auch Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 130.

<sup>225</sup> Die hier skizzierten Grundzüge der Metapher sind folgendem Band entnommen: Eckard Rolf: Metaphertheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie. Berlin u. New York: de Gruyter 2005. S. 195-204.

<sup>226</sup> Vgl. Paul Ricœur: Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik. Übers. v. Ursula Christmann. In: Theorie der Metapher. Hrsg. v. Anselm Haverkamp. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. u. einen bibliograph. Nachtrag erg. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. S. 366.

<sup>227</sup> Vgl. Paul Ricœur: Die lebendige Metapher. Übers. v. Rainer Rochlitz. Mit einem Vorw. zur dt. Ausg. 3. Aufl. München: Fink 2004 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt: 12). S. 285-394.

<sup>228</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 126-127.

<sup>229</sup> Améry: An den Grenzen des Geistes. S. 51.

[...] The reality was there, fatal. Impossible to withdraw from it“<sup>230</sup>. Die Realität des Konzentrationslagers scheint dabei nicht nur imaginativ unentrinnbar zu sein, sondern selbst die Vorstellungskraft nachhaltig zu unterminieren:

Ihr werdet sagen, man kann einem Menschen alles nehmen, außer seiner Fähigkeit zu denken und zu träumen. Ihr habt keine Ahnung. Man kann aus einem Menschen ein Gerippe machen, in dem die Diarrhöe blubbert, ihm die Zeit zum Denken, die Kraft zum Denken nehmen. Das Imaginäre ist der erste Luxus des Körpers, der genügend Nahrung erhält, Freizeit genießt, über Grundlagen zur Gestaltung seiner Träume verfügt. In Auschwitz träumte man nicht, man delirierte.<sup>231</sup>

Das Versagen fiktiver Dimensionen der Realität stellt damit offenbar weniger, wie zuvor angedeutet, lediglich ein Problem der nachträglichen Darstellung im Rahmen einer Erzählung dar, sondern vielmehr bereits eines des primären Erlebens. Die menschliche Vorstellungskraft ist unter diesen Voraussetzungen nicht bloß als Potential zu begreifen, das es von spezialisierten Künsten wie etwa der Literatur nach bestimmten Regeln der Ästhetik auszuschöpfen gilt, sondern eine Grundkonstante des menschlichen Daseins, deren Fehlen nichts weniger als die bedeutungsvolle Existenz des Menschen in der Welt in Frage stellt.

### **2.2.3.3. Subjektive Wirklichkeit unter der Shoah**

So wie sich der Bereich der Fiktionalität als unabdingbar für das sinnstiftende Erzählen einer Autobiografie herausstellt, erweist sich die Imagination als Notwendigkeit für die Transformation der faktischen Realität in eine menschliche Wirklichkeit. Unter der Voraussetzung einer unterminierten Vorstellungskraft jedoch muss auch die aneignende Erfahrbarkeit der Welt durch das menschliche Subjekt versagen: Paradoxerweise erscheint diese so gerade in ihrer radikalen Faktizität als unreal, entziehen sich die Tatsachen unter den gegebenen Bedingungen doch einem interpretativen Verständnis durch ein handlungsfähiges Subjekt.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> Charlotte Delbo: *La mémoire et les jours*. Paris: Berg International 1985. S. 11-12. Übers. v. u. zit. nach Lawrence L. Langer: *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*. New Haven u. London: Yale University Press 1991. S. 4.

<sup>231</sup> Delbo: *Trilogie*. S. 239.

<sup>232</sup> Vgl. Veronika Zangl: *Frühe Zeugenberichte des Holocaust als Grundlage von Archiven, Geschichtsschreibung und autobiographischer Literatur*. In: *Theresienstädter Studien und Dokumente* 14 (2007). S. 229.

In der Frage nach der Erfahrbarkeit beginnt sich der Kreis zwischen kollektiven Erzählungen einerseits und der primären Erfahrung der Welt durch den Einzelnen andererseits zu schließen. Ernst van Alphen versteht Erfahrung als „[...] transposition of the event to the realm of the subject [...]“<sup>233</sup>, d.h. als Vorgang der Aneignung durch das menschliche Individuum. Dieser Prozess wiederum wird durch die Verfügbarkeit von symbolischen, nicht zuletzt narrativ vermittelten Ordnungsmustern bedingt – und zwar nicht erst retrospektiv aus größerer zeitlicher Distanz, wie Konzepte narrativer Identität manchmal nahelegen, sondern bereits zum oder zumindest unmittelbar nach dem Zeitpunkt des Erlebens selbst. Van Alphen führt die Nicht-Darstellbarkeit der Shoah dementsprechend auch weniger auf die Vorfälle im Konzentrationslager selbst zurück, sondern vielmehr auf die Unmöglichkeit, diese im Rahmen einer symbolischen Ordnung in bedeutsame Erfahrung überzuführen:

The unrepresentability of the Holocaust is caused not by the extremity of Holocaust experiences as such, but by the fact that this horrible history was *unknown* – not figuratively, but literally. The symbolic order offered no terms, positions, or frames by which the Holocaust could be experienced, because these events had no precedent whatsoever.<sup>234</sup>

Die Sprachlosigkeit in rückblickenden Erzählungen wird damit vor allem auch als Folge einer ihr vorausgehenden Nicht-Efahrbarkeit begreifbar,<sup>235</sup> die Schwierigkeiten der Überlebenden mit einer sprachlichen Darstellung ihrer Vergangenheit bestehen demnach vor allem darin, „[...] that the lived events could not be experienced because language did not provide the terms with which to experience them.“<sup>236</sup> Auch wenn van Alphen's Konzept der Erfahrung von einer bereits nachträglichen Vermittlung geprägt ist und damit Ricœurs

---

<sup>233</sup> Ernst van Alphen: *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma*. In: *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hrsg. v. Mieke Bal, Janathan Crewe u. Leo Spitzer. Hanover u. London: University Press of New England 1999. S. 27.

<sup>234</sup> Alphen: *Caught by History*. S. 55.

<sup>235</sup> Dies stellt jedoch kein Spezifikum der Shoah dar; in seinem Essay *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* konstatiert Walter Benjamin bereits 1936 eine gerade nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend offenkundig werdende Unmöglichkeit, Erfahrung und Erzählung in Einklang zu bringen. Vgl. Walter Benjamin: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: *Ders.: Gesammelte Schriften*, Bd. 2,2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. S. 438-440 sowie Zangl: *Poetik nach dem Holocaust*. S. 92.

<sup>236</sup> Alphen: *Caught by History*. S. 44.

Modell eines prä-narrativen Erlebens auf den ersten Blick zu widersprechen scheint,<sup>237</sup> so eint diese beiden Ansätze doch die betonte Notwendigkeit eines konventionalisierten Bedeutungskontexts, zu dem die Erlebnisse in Bezug gesetzt werden können, der im Konzentrationslager jedoch offenkundig nicht zur Verfügung steht.

Das Fehlen einer Sprache, in der die Shoah zum Ausdruck gebracht werden könnte, erweist sich somit nicht nur als Problem der nachträglichen narrativen Formfindung in Retrospektive, sondern eines der primären Erfahrbarkeit im Kontext bereits sprachlich vorhandener Deutungsrahmen. Nicht nur in der Gegenwart, in der eine Geschichte komponiert werden soll, müssen damit also narrative Rahmen zur Verfügung stehen, in denen ein Vorfall sinnstiftend verortet werden kann, sondern bereits zum Zeitpunkt der primären Konfrontation.<sup>238</sup> Mit Giorgio Agamben lässt sich diese Ausweglosigkeit der Menschen im Konzentrationslager gerade in dieser Konfrontation mit unvorstellbaren, gleichzeitig aber auch unleugbaren Fakten festmachen: „Tatsachen, die so wirklich sind, daß verglichen damit nichts mehr wahr ist; Wirklichkeit, die notwendig ihre faktischen Elemente übersteigt: das ist die Aporie von Auschwitz.“<sup>239</sup>

#### **2.2.3.4. Zwischenbilanz: Das Versagen ontologischer Grundannahmen**

Eine für Paul Ricœurs Konzept der dreifachen Mimesis so wichtige primäre Zeiterfahrung der Mimesis I, d.h. das Erleben einer quasi virtuellen<sup>240</sup>, „(noch) nicht erzählte[n] Geschichte [...]“<sup>241</sup>, wird durch die Existenzbedingungen innerhalb des Konzentrationslagers verhindert, die „[...] prä-narrative Struktur der Erfahrung [...]“<sup>242</sup> zerstört. Wenn Ricœur etwa die strukturelle Erkennbarkeit von Handlungen nicht zuletzt an einem zielgerichteten Verfolgen konkreter Ziele als grundsätzlich nachvollziehbarem Tun

---

<sup>237</sup> „The notion of experience [...] already implies a certain distance from the event. Hence the experience of an event is already a representation; it is not the event itself.“ Ebd. S. 44. Van Alphen beschreibt hier letztendlich eine Phase des Übergangs von Ricœurs Mimesis I zur Mimesis II.

<sup>238</sup> Vgl. Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 90 u. 123-124.

<sup>239</sup> Agamben: Was von Auschwitz bleibt. S. 8.

<sup>240</sup> Vgl. Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 118.

<sup>241</sup> Ebd. S. 118.

<sup>242</sup> Ebd. S. 118.

festmachen will, so muss dieses Charakteristikum im Konzentrationslager angesichts der lähmenden Willkürlichkeit der Lagerwelt als zumindest zweifelhaft erscheinen: Einerseits tritt an die Stelle der eigenen Handlungsfähigkeit des Gefangenen die Erfahrung absoluter Ohnmacht, andererseits scheinen die von anderen gegen ihn gerichteten Handlungen letztendlich gerade auf die Errichtung einer vollkommen sinnlosen Welt abzielen. Ein im Sinne Ricœurs dem explizit narrativen vorausgehendes „*praktische[s] Verstehen*“<sup>243</sup> der Lebensumwelt erscheint damit insofern als unmöglich, als dem Individuum offenbar keine Möglichkeit offensteht, tatsächlich befriedigende Antworten auf die elementaren Fragen nach der Struktur der Handlung<sup>244</sup> – *Wer?*, *Was?*, *Wie?* und vor allem *Warum?* – zu finden; dies gerade auch deshalb, weil es innerhalb der Lagergrenzen keine symbolische Vermittlung innerhalb eines für die Allgemeinheit öffentlich etablierten Sinngewebes und damit kein den konkreten Handlungen bereits vorausgehendes Bedeutungsnetz zu geben scheint, in dem sich sinnvolle Zusammenhänge einstellen können. Die Absenz konventionalisierter Schemata lässt so einen normierten Bedeutungskontext fehlen, innerhalb dessen den einzelnen Vorfällen auch nur ein primärer Sinn zugeschrieben werden könnte; ebenso wenig kann unter diesen Umständen schließlich auch Heideggers Konzept der Innerzeitigkeit zur Anwendung kommen, da der im Konzentrationslager gefangene Mensch eben nicht in, sondern vielmehr außerhalb von Zeit und Raum zu verorten ist. Diesem Umstand entsprechend wird auch die dreifache Gegenwart der Zeit zunehmend auf eine bloß synchrone Existenzform reduziert: Die Vergangenheit wird mit dem eigenen „Dasein“ unvereinbar, prospektive Entwürfe in die Zukunft erscheinen angesichts absoluter Handlungsunfähigkeit und ständiger Bedrohung von der totalen Auslöschung absurd – eine lebenspraktische Zeiterfahrung wird damit schlicht unmöglich.

Ein Vorverständnis der Handlung als Voraussetzung einer expliziten Realisierung der Fabel wird so in struktureller, symbolischer sowie zeitlicher Hinsicht verhindert; gleichzeitig wird auch eine sinnstiftende Verschränkung

---

<sup>243</sup> Ebd. S. 92.

<sup>244</sup> Vgl. ebd. S. 91-92.

von faktischem Substrat und Elementen der Fiktionalität durch die Unterminierung der menschlichen Vorstellungskraft tendenziell blockiert, unterbunden werden damit aber auch mögliche Identifikationsprozesse mit Figuren einer faktualen oder fiktionalen Geschichte, wie sie Ricœur vorschlägt: „Sich eine Figur durch Identifikation aneignen, bedeutet, sich selbst dem Spiel imaginativer Variationen unterwerfen, die so zu imaginativen Variationen des Selbst werden.“<sup>245</sup> Unter der Voraussetzung einer auf nackte Tatsachen reduzierten Wirklichkeit müssen solche Entwürfe des eigenen Selbsts im imaginären Raum scheitern.

Parallel zur Unmöglichkeit symbolischen Sprechens negiert das Konzentrationslager nicht nur die physische Existenz des Menschen, sondern auch einen semantisierten, sinnvoll deutbaren Raum, in den das Subjekt aus sich heraustreten könnte; neben der sukzessiven Vernichtung des menschlichen Körpers wird auch die menschliche Vorstellungskraft untergraben, damit die imaginative Konstruktion symbolischer Ordnungen sowie eine darin sinngebende Interpretation von spezifischen Vorfällen verhindert und so letztendlich auch die Erfahrung von Wirklichkeit und Selbst verunmöglicht.

Deutlich wird das Versagen des idealen Konstruktionsmodells narrativer Identität unter diesen Voraussetzungen nicht zuletzt an Ricœurs als Grundsatz formuliertem Anspruch, „[...] der von der Erfahrung des In-der-Welt- und In-der-Zeit-seins ausgeht und von dieser ontologischen Verfassung zu ihrem Ausdruck in der Sprache schreitet.“<sup>246</sup> Im Konzentrationslager sind letztendlich genau diese ontologischen Grundkategorien des individuellen Selbstverständnisses außer Kraft gesetzt, eine dem Subjekt angeeignete Erfahrung, auf die später Bezug genommen werden könnte, wird *a priori* verhindert. Für die Frage nach der Möglichkeit einer Repräsentation der Shoah erweist sich also weniger die Nachträglichkeit der Erzählsituation als entscheidend, sondern vielmehr bereits die Unmöglichkeit einer primären Erfahrung.

---

<sup>245</sup> Ricœur: Narrative Identität. S. 66.

<sup>246</sup> Ricœur: Zeit und Erzählung, Bd. 1. S. 124.

### 2.2.4. Bilanz

In *Erstickte Worte* schreibt Sarah Kofman: „Über Auschwitz und nach Auschwitz ist keine Erzählung möglich, wenn man unter Erzählung versteht: eine Geschichte von Ereignissen erzählen, die Sinn ergeben.“<sup>247</sup> Gleichzeitig betont sie jedoch auch die Unverzichtbarkeit des sprachlichen Austauschs:

Angeichts des Absolutums der Macht kann man seine Wörter nur schlucken und sie in der Brust verschließen, um sie dort zu bewahren. Und dennoch gilt es zu sprechen, wenn man nicht ersticken, erstickt werden will; es gilt Worte zu wechseln [...].<sup>248</sup>

Kofman verweist damit auf den fundamentalen Widerspruch von der unbedingten Notwendigkeit einerseits und der Annahme einer absoluten Unmöglichkeit einer Erzählung der Shoah andererseits, die als Ereignis gerade im Rahmen einer Autobiografie zwar nach einer sprachlichen Verhandlung verlangt, eine solche aber gleichzeitig verunmöglicht.

Die Funktionalität von Paul Ricœurs idealtypischem Modell der dreifachen Mimesis, das ja nicht zuletzt auch der Konstruktion einer persönlichen Lebensgeschichte zu Grunde zu legen ist, muss damit grundsätzlich in Zweifel gezogen werden; Probleme auf der Ebene der Rezeption, der Produktion wie der Kommunikation scheinen die Konstruktion einer vollständigen Erzählung zu verhindern – als unmöglich erweisen sich sowohl das praktische Primärerleben, als auch dessen narrative Ausformung sowie der intersubjektive Austausch im soziokulturellen Raum. Ein „[...] gereinigtes und geklärtes Leben [...]“<sup>249</sup> wird im Zeichen der Unmöglichkeit einer narrativen Formatierung der Zeit unmöglich: Als ständig „fortdauernde Zeit“<sup>250</sup> stellt Lawrence Langer sie deshalb einer chronologischen Struktur gegenüber; die Erinnerung stellt für das Opfer demnach eine unentrinnbare Präsenz der Vergangenheit dar, die jedoch lediglich als unvermittelte Re-Präsentation und weniger als Repräsentation im Sinne einer reflexiven Darstellung aktualisiert

---

<sup>247</sup> Kofman: *Erstickte Worte*. S. 31.

<sup>248</sup> Ebd. S. 41.

<sup>249</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 3. S. 396.

<sup>250</sup> Lawrence L. Langer: *Die Zeit der Erinnerung. Zeitverlauf und Dauer in Zeugenaussagen von Überlebenden des Holocaust*. Übers. v. Ulrich Plass. In: „Niemand zeugt für den Zeugen“. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah. Hrsg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 56.

werden kann.<sup>251</sup> „Das Fortdauern der Holocaust-Zeit, die als beständig *neue* Zeit erfahren wird, bedroht die Chronologie der erfahrenen Zeit. Sie bricht aus dem Zeitverlauf aus, entwickelt ihre eigene Dynamik bzw. Fixierung.“<sup>252</sup> Als nicht aufhebbare Dissonanz verweigert sich die fortdauernde Zeit einer narrativen Formatierung ebenso wie einer reflexiv distanzierenden Erfahrung, auch wenn eine Artikulation des Erlebten als Zeugenaussage zumindest auf den ersten Blick durchaus nicht weiter problematisch erscheinen mag: Der Zuhörer ist demnach zwar mit einer sprachlichen und sogar narrativ anmutenden Äußerung konfrontiert, die jedoch für den Sprecher keine Erzählung im Sinne einer sinnstiftenden Geschichte sein kann.<sup>253</sup>

In Hinblick auf die narrativ verfasste Identität einer Person muss damit ein Konflikt zwischen der *idem*- und der *ipse*-Dimension entstehen, zwischen denen keine erzählerische Vermittlung mehr erfolgen kann: Veränderungen in der Zeit können nicht länger sinnstiftend auf eine zumindest temporär kohärente Einheit bezogen werden, d.h. das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und seiner Geschichte erscheint als gestört, da das Insgesamt der Erlebnisse durch das Scheitern der Narration nicht länger in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen ist. „Ich bin nicht lebendig. Ich bin in Auschwitz gestorben, und niemand sieht das [...]“<sup>254</sup>, schreibt etwa Charlotte Delbo für die auch nach der Shoah in einem Grenzbereich zwischen Leben und Tod zu verortende Mado, die damit genau dieses Problem anzusprechen scheint: Die *idem*-Dimension der Identität, das heißt die raumzeitlich gedachte Präsenz der Person, bleibt durchaus bestehen, da die Kontinuität ihrer Existenz aus externer Perspektive betrachtet durchaus fortbesteht, ihr Selbst der *ipse*-Dimension hingegen muss als in Auschwitz zerstört geschildert werden.

Die ständige Refiguration des Selbst ist in diesem Fall also wohl zum Scheitern verurteilt, da sich hier physische wie psychische Veränderungen im Laufe der Zeit nicht als konstitutive Bestandteile der eigenen Identität begreifen lassen, sondern sich vielmehr als traumatisches Erlebnis in das

---

<sup>251</sup> Vgl. ebd. S. 55-57.

<sup>252</sup> Ebd. S. 56.

<sup>253</sup> Vgl. ebd. S. 56.

<sup>254</sup> Delbo: Trilogie. S. 373. Lawrence L. Langer zitiert analog dazu einen ehemaligen Häftling des Vernichtungslagers Sobibór mit den Worten: „Nach Sobibór kann man am Leben sein, ohne Sobibór überlebt zu haben.“ Langer: Die Zeit der Erinnerung. S. 54.

Individuum einschreiben, das die Ordnung der Lebensgeschichte insofern nachhaltig stört, als es als unhintergehbare Dissonanz eine Konsonanz der autobiografischen Erzählung nachhaltig dementiert – nicht von ungefähr muss schließlich Aharon Appelfeld seine *Geschichte eines Lebens* mit der bezeichnenden Vorwarnung einleiten: „Der Leser möge keine geordnete und genaue Lebensgeschichte erwarten.“<sup>255</sup>

### 2.3. Ausblick

Während Paul Ricœur mit dem aristotelischen Mythos den „Triumph der Konsonanz über die Dissonanz“<sup>256</sup> verkünden kann, scheint sich im Falle der Shoah letztendlich die Dissonanz durchzusetzen – manchmal noch Jahrzehnte nach Flucht oder Befreiung, wie etwa das verhängnisvolle Unglück von Paul Celan, Jean Améry oder Primo Levi belegt. Wie eingangs aber bereits vorausgeschickt wurde, beruht das Postulat einer absoluten Undarstellbarkeit der Shoah zwar durchaus auch auf Befunden von Überlebenden, doch ist es trotzdem nicht als argumentativer Endpunkt zu betrachten; so hält etwa Manuela Günter gerade in Hinblick auf den Topos der Undarstellbarkeit ein vehementes „Plädoyer für Repräsentation“<sup>257</sup>, das konkret auf ein Verständnis abzielt, „[...] in dem die Reflexion der eigenen Grenzen und Unmöglichkeiten gerade nicht aus-, sondern eingeschlossen ist.“<sup>258</sup> Tatsächlich ist dieses Moment der Reflexion nicht zuletzt für diese Untersuchung der Konstruktionsmöglichkeit narrativer Identität nach der Shoah eine wichtige Voraussetzung, stünde doch ansonsten lediglich sprachloses Schweigen zur Analyse zur Verfügung – dies wurde bereits an den zahlreichen, in diesem Kapitel angeführten Äußerungen Überlebender deutlich, die ja in vielen Fällen bereits auf einer Metabene zur prinzipiellen Möglichkeit einer Darstellung zu verorten sind.

Keinesfalls also darf die in diesem Kapitel skizzierte Situation als unbedingt aporetisch begriffen werden; vielmehr motiviert die Unmöglichkeit der

---

<sup>255</sup> Aharon Appelfeld: *Geschichte eines Lebens*. Übers. v. Anne Birkenhauer. Berlin: Rowohlt 2005. S. 10.

<sup>256</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1. S. 54.

<sup>257</sup> Günter: *Repräsentation im Schreiben Überlebender*. S. 305.

<sup>258</sup> Ebd. S. 305.

Repräsentation mit den vorhandenen Mitteln gerade auch die Suche nach neuen Darstellungsformen, wie in den folgenden Kapiteln exemplarisch an Imre Kertész *Roman eines Schicksallosen* sowie Ruth Klügers *weiter leben* gezeigt werden soll.

### 3. Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen*: Erleben in Ohnmacht

Die prinzipielle Auffassung, dass die Shoah in ihrer Faktizität als undenkbar und nicht rational erklärbar gelten muss, findet sich auch im Werk von Imre Kertész; in Auschwitz nämlich, so der Autor, müsse

[...] jede historische, jede wissenschaftliche Erklärung versagen. Hier spielt sogar der Antisemitismus kaum noch eine Rolle. Hier quält nur noch ein Mensch den andern, mordet zuhauf, schwelgt im Gestank verwesenden Fleisches, hier werden nur noch Leichen von den Händen Halbtoter verbrannt und Gegenstände von Magazinarbeitern sortiert; die Welt geht im Innersten zugrunde, was sowohl die Geschichte als auch Verstand und Wissenschaft weit übersteigt...<sup>259</sup>

Damit kann auch in Kertész' *Roman eines Schicksallosen* eine Repräsentation des Holocausts nicht durch eine faktuale, das heißt direkte und unmittelbar auf historische Tatsachen referierende Sprache erfolgen; als notwendiges Medium der Annäherung an die Realität der Shoah postuliert er vielmehr die Kunst, die auf ästhetischer Ebene der menschlichen Imagination entgegenkommen soll:

Vom Holocaust, dieser unfaßbaren und unüberblickbaren Wirklichkeit, können wir uns allein mit Hilfe der ästhetischen Einbildungskraft eine wahrhafte Vorstellung machen. Die Vorstellung des Holocaust an sich hingegen ist ein so ungeheuerliches Unterfangen, eine so erdrückende geistige Aufgabe, daß sie die Belastungsfähigkeit derer, die damit ringen, meist übersteigt.<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> Imre Kertész: *Ich – ein anderer*. Übers. v. Ilma Rakusa. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 71. Keinesfalls jedoch darf dies als vorschnelle Verabschiedung der Shoah in den Bereich des Unfassbaren verstanden werden, die den Leser von einer Arbeit an der Vergangenheit entbinden würde; in seinem Monolog *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* hält Kertész entsprechend vehement an der grundsätzlichen Möglichkeit einer Erklärung für die Shoah fest: „[...] [D]ieser unglückliche Satz: ‚Für Auschwitz gibt es keine Erklärung‘ ist auch eine Erklärung, der unglückliche Autor erklärt damit, daß wir über Auschwitz besser schweigen sollen, daß Auschwitz nicht existent ist, vielmehr gewesen sei, denn es gibt nur für das keine Erklärung, nicht wahr, was nicht ist oder was nicht gewesen ist. Auschwitz jedoch, könnte ich wahrscheinlich gesagt haben, war, vielmehr, Auschwitz *ist existent*, also gibt es auch eine Erklärung für Auschwitz [...]“ Imre Kertész: *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*. Übers. v. György Buda u. Kristin Schwamm. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 50.

<sup>260</sup> Imre Kertész: *Ein langer, dunkler Schatten*. Übers. v. Géza Dérek. In: Ders.: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 85.

Wenn Kertész' poetologisches Programm keine bloße Abbildung historischer Tatsachen vorsieht, dann betrifft dies auch seinen literarischen Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte; deren Eckdaten legt er neben so manchem Detail<sup>261</sup> dem *Roman eines Schicksallosen* zwar ganz offensichtlich zu Grunde, verschränkt sie jedoch mit unmissverständlichen Signalen der Fiktionalität – als deutlichster Hinweis darauf darf wohl der Eigenname des Erzählers György Köves<sup>262</sup> gelten, der den Ich-Erzähler und den Autor deutlich trennt und damit eine Deutung des Textes als Autobiografie im Sinne Philippe Lejeunes<sup>263</sup> unmöglich macht.

In diesem Kapitel soll nun Kertész' *Roman eines Schicksallosen* in Hinblick auf die literarische Verhandlung des Problems einer narrativ verfassten Identität im Zeichen der Shoah untersucht werden. Angelpunkt der Analyse wird dabei der in den vorangehenden Kapiteln erarbeitete Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit einer autobiografischen Erzählung des Holocausts sein, womit eine nach Paul Ricœurs Modell idealtypische Erzählung des eigenen Lebens wohl von vornherein ausscheiden muss.

### 3.1. Die Desintegration des Subjekts

Johann Wolfgang von Goethe beginnt seine Autobiografie *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* mit den berühmt gewordenen Worten:

Am 28. August 1749, Mittags mit dem Glockenschlage zwölf, kam ich in Frankfurt am Main auf die Welt. Die Konstellation war glücklich; die Sonne stand im Zeichen der Jungfrau, und kulminierte für den Tag; Jupiter und Venus blickten sie freundlich an, Merkur nicht widerwärtig; Saturn und Mars verhielten sich gleichgültig: nur der Mond, der soeben

---

<sup>261</sup> Als signifikantes Beispiel sei hier die übereinstimmende Häftlingsnummer von György Köves und Imre Kertész genannt. Vgl. Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 140 sowie Imre Kertész: *Heureka!* Nobelvorlesung vom 07.12.2002. Übers. v. Kristin Schwamm. [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html) (Zugriff am 06.03.2010).

<sup>262</sup> Den vollen Namen erfährt der Leser beiläufig aus der Adressierung eines amtlichen Schreibens: „An den zum Hilfsarbeiter auszubildenden Heranwachsenden Köves György' [...]“. Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 34; im familiären Kreis hört Köves hingegen auf den Namen „Gyurka“. Vgl. etwa ebd. S. 7.

<sup>263</sup> Vgl. Lejeune: *Der autobiographische Pakt*. S. 13-51.

voll ward, übte die Kraft seines Gegenscheins um so mehr, als zugleich seine Planetenstunde eingetreten war.<sup>264</sup>

Das Wohlwollen der kosmischen Ordnung zum Zeitpunkt der Geburt lässt das weitere Leben von Beginn an unter einem guten Stern stehen, der weiteren Karriere des deutschen Dichtersfürsten mag unter diesen Voraussetzungen auch nichts mehr im Wege stehen<sup>265</sup> – soviel scheint dem Autor zumindest retrospektiv gewiss. In bestimmter Hinsicht ähnlich und doch ganz anders gestaltet sich hingegen Imre Kertész' autobiografischer Rückblick auf den Auftakt seines Lebens:

Als ich zur Welt kam, stand die Sonne im Zeichen der größten Weltwirtschaftskrise aller Zeiten, von sämtlichen aufragenden Punkten des Erdenrunds – vom Empire State Building bis zum Turulvogel der einstigen Franz-Josephs-Brücke – stürzten sich die Menschen Hals über Kopf ins Wasser, in den Abgrund, auf das Straßenpflaster – wie es gerade kam; ein Parteiführer namens Adolf Hitler blickte mir mit schrecklich unfreundlichem Gesicht aus den Seiten seines Buches „Mein Kampf“ entgegen, und das *Numerus clausus* genannte erste ungarische Judengesetz stand als Zeichen im Zenit meiner Konstellation, bevor die übrigen hätten Platz nehmen können. Sämtliche irdischen Zeichen (über die himmlischen weiß ich nichts) zeugten von der Überflüssigkeit, mehr noch: von der Unvernünftigkeit meiner Geburt.<sup>266</sup>

Kertész greift an dieser Stelle Goethe mit ironischer Geste auf und kontrastiert so den idealisierten Beginn von dessen Lebensgeschichte sowie die darin suggerierte Entfaltungsmöglichkeit des autobiografischen Subjekts mit den eigenen, leidvollen Erfahrungen in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts sowie den mit dem Totalitarismus einhergehenden Konsequenzen für die Existenz des Individuums.<sup>267</sup> Dieser invertierende Blick auf eine idealisierte Entwicklung einer Persönlichkeit stellt im Wesentlichen auch den Kern des *Roman eines Schicksallosen* dar: Wenn Kertész diesen als „[...] Geschichte eines Persönlichkeitsverlustes, sich ebenso langsam und

---

<sup>264</sup> Johann Wolfgang Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausg., Bd. 16. Hrsg. v. Peter Sprengel. München: Hanser 1985. S. 13.

<sup>265</sup> Vgl. Brigitta Elisa Simbürger: Faktizität und Fiktionalität. Autobiografische Schriften zur Shoah. Berlin: Metropol 2009. S. 198-199.

<sup>266</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 106-107.

<sup>267</sup> Vgl. Simbürger: Faktizität und Fiktionalität. S. 199-200.

unerbittlich entfaltend wie die vom Werden einer Persönlichkeit [...]“<sup>268</sup>, bezeichnet, dann wird klar, dass dieser Text keinesfalls einen fortlaufenden Prozess der Konstituierung persönlicher Identität beschreibt, sondern dieses narrative Muster vielmehr in sein Gegenteil verkehrt.<sup>269</sup>

### 3.1.1. Anachronismen

Die in den vorangehenden Kapiteln mehrfach bestärkte Annahme, dass Erzählungen dem konkreten Erleben des Einzelnen auch vorausgehen und ihm bestimmte Deutungsmuster zur Verfügung stellen, findet sich im *Roman eines Schicksallosen* grundsätzlich bestätigt – oft nur implizit, durchaus jedoch auch explizit, wie an einem prägnanten Beispiel verdeutlicht werden kann: so bezieht sich Köves kurz nach seiner Ankunft in Auschwitz unmittelbar auf einen in Form eines Buches narrativ vermittelten Erfahrungsschatz, der ihm jedoch leider verschlossen bleibt:<sup>270</sup>

Etwas bereute ich hier aber sehr. Ich hatte zu Hause einmal aufs Geratewohl ein Buch vom Regal genommen, das, wie ich mich erinnere, etwas versteckt war und wer weiß wie lange schon ungelesen dort verstaubte. Es war von einem Gefangenen geschrieben, und ich hatte es dann nicht zu Ende gelesen, weil ich seinen Gedanken nicht so recht folgen konnte, und dann auch, weil die Personen schrecklich lange Namen hatten, meist sogar drei, die man sich nicht merken konnte, und schließlich, weil es mich überhaupt nicht interessierte, nun ja, und dann auch, weil mich vor dem Leben der Gefangenen ein bißchen schauderte: auf diese Weise war ich für den Bedarfsfall unvorbereitet geblieben.<sup>271</sup>

Die Erfahrung der Gefangenschaft liegt also offenbar bereits als Erlebnismuster kodiert in Form einer Erzählung vor, auf die sich Köves gerne beziehen könnte, um seine eigene Situation darin zu verorten und so einen Interpretationsrahmen für das eigene Erleben zur Verfügung zu haben. Meist

---

<sup>268</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 24-25.

<sup>269</sup> In der Forschungsliteratur zu Imre Kertész gilt es tatsächlich als weitgehender Konsens, dass sich der *Roman eines Schicksallosen* nicht zuletzt als Transformation oder Negation in die Tradition des Bildungs- oder Entwicklungsromans einschreibt – auf diese Intention des Autors deuten auch jüngst untersuchte Arbeitsnotizen aus Kertész' Vorlass hin, die eine intensive Vorarbeit vor allem an Thomas Manns *Zauberberg* nahelegen. Vgl. Pál Kelemen: Der Vorlass von Imre Kertész. Bericht und Kommentar. In: Kertész und die Seinigen. Lektüren zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Miklós Györffy u. Pál Kelemen. Frankfurt am Main u.a.: Lang 2009 (=Budapester Studien zur Literaturwissenschaft: 13). S. 18.

<sup>270</sup> Vgl. dazu auch ebd. S. 18-19.

<sup>271</sup> Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 114.

sind es jedoch weniger die in Büchern vermittelten Geschichten, sondern vielmehr die weniger expliziten, sozial ausgehandelten Erzähl- und Deutungsmuster, auf die Köves sich zwar zu stützen versucht, die sich im Konzentrationslager jedoch als untauglich erweisen müssen – so wie wohl auch das erinnerte Buch im Elternhaus an einer Erklärung der Gefangenschaft in Auschwitz gescheitert wäre. Augenfällig wird dieses Versagen konventioneller Deutungsparadigmen, wie im Folgenden gezeigt werden soll, etwa an der für dem Leser augenscheinlichen Naivität des Erzählers, seinem Festhalten an einer letztendlich untauglichen Vorstellung von „Anstand“ sowie seinen ständigen Verharmlosungen und Relativierungen des Grauens.

### **3.1.1.1. Naivität**

Schon im Zuge der Deportation von Ungarn ins nationalsozialistische „Deutsche Reich“ wird Köves' Unfähigkeit, die von seinen Gegenspielern ausgehende Gefahr tatsächlich zu erkennen und sie entsprechend zu bewerten, klar ersichtlich. So kann er im ungarischen Gendarmen etwa bewundernd einen attraktiven Mann erkennen, „[...] mit abgehärteten und gewinnend männlichen Zügen, alles in allem ein bißchen an die Helden im Film erinnernd, mit einem modisch geschnittenen, schmalen braunen Schnurrbart, der sehr gut zu dem sonnengebräunten Gesicht paßte.“<sup>272</sup> Sein Bild der Deutschen, die ihm in seiner Heimat vorwiegend als „[...] saubere, anständige Menschen, die Ordnung, Pünktlichkeit und Arbeit liebten und es auch bei anderen zu ehren wüßten, wenn sie bei ihnen die gleichen Eigenschaften feststellten [...]“<sup>273</sup>, bekannt sind, findet er sogar noch bei der verstörenden Ankunft in Auschwitz bestätigt: „[I]ch war durch ihren Anblick sogar ein bißchen erleichtert, denn sie wirkten schmuck, gepflegt und als einzige in diesem ganzen Durcheinander ruhig und fest.“<sup>274</sup> Auch zum die anschließende Selektion durchführenden Arzt findet Köves schließlich „[...] gleich Vertrauen, weil er von angenehmer Erscheinung war und ein

---

<sup>272</sup> Ebd. S. 66.

<sup>273</sup> Ebd. S. 73.

<sup>274</sup> Ebd. S. 91.

sympathisches langes, glattrasiertes Gesicht hatte, eher schmale Lippen und blaue oder graue, auf jeden Fall helle, gütig blickende Augen.<sup>275</sup>

Dass diese hellen, vermeintlich gütig blickenden Augen lediglich eine Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Tod in der Gaskammer und einem verzögerten Sterben im Zwangsarbeitslager vornehmen, kann Köves – ganz im Gegensatz zum Leser – zu diesem Zeitpunkt tatsächlich noch nicht wissen; die Selektion etwa mit Robert Jan van Pelt und Debórah Dwork als „[...] the core and moral nadir of the horror of the Holocaust [...]“<sup>276</sup> zu bezeichnen, setzt einen nachträglichen Wissensstand, das heißt auch ein spezifisches Interpretationsmuster voraus, das Köves an dieser Stelle noch nicht zur Verfügung stehen kann. Die unkritischen Interpretationen seiner Gegenüber sind insbesondere in dieser Phase der Transition von der Freiheit zur Gefangenschaft im Konzentrationslager gerade das Ergebnis der Absenz von solchen narrativen Ordnungen der Shoah, die die aus der Sicht des Lesers im Rückblick vollkommen in die Irre geleiteten Deutungen der inneren Erzähllogik des Textes folgend zum Teil durchaus plausibel erscheinen lassen.

Fehlinterpretationen dieser Art sind tatsächlich unmittelbar an einen bestimmten Erfahrungs- und Wissensstand gekoppelt; in seiner Naivität erweist sich Köves nämlich durchaus als lernfähig, wie an der Vermittlung von immer wieder neuen Erkenntnissen über das Universum des Konzentrationslagers gezeigt werden kann: Erscheint ihm die Lagerlandschaft von Auschwitz etwa anfangs noch hoffnungsfroh als „[...] sehr sauber, hübsch und schmuck [...]“<sup>277</sup>, so muss er wenig später die triste Realität erkennen:

Der Hof, dieser grell von der Sonne beschienene Platz, wirkte ein wenig kahl, von Fußballplatz, Gemüsegarten, Rasen oder Blumen sah ich keine Spur. Alles in allem stand da nur ein schmuckloses, von außen an einen großen Schuppen erinnerndes Holzgebäude: offensichtlich unser Zuhause.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Ebd. S. 98.

<sup>276</sup> Robert Jan van Pelt u. Debórah Dwork: Auschwitz. 1270 to the Present. New Haven u. London: Yale University Press 1996. S. 353.

<sup>277</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 103.

<sup>278</sup> Ebd. S. 114-115.

Ebenso erweisen sich die vermeintlichen Spazierstöcke der Wachen als Peitschen,<sup>279</sup> die Hochsitze als Wachtürme,<sup>280</sup> die Telegrafleitungen als elektrisch gesicherter Lagerzaun<sup>281</sup> sowie die lodernden Schornsteine der Lederfabrik als Teil des Krematoriums.<sup>282</sup>

### 3.1.1.2. Euphemismen und Relativierungen

Neben den durch fehlende Deutungsrahmen bedingten Missverständnissen zeichnet sich Köves' Verarbeitung seiner Umgebung auch durch ständige Untertreibungen, Relativierungen und euphemistische Darstellungsweisen aus, wobei er durchaus auch Verständnis für das Geschehen aufzubringen vermag – wenn auch, wie so oft, lediglich in Hinsicht auf die Prinzipien von Ursache und Wirkung.<sup>283</sup> Deutlich werden solche Darstellungsweisen etwa an der Schilderung seiner Deportation: So erscheint ihm etwa seine Festnahme in Ungarn erst als eher „[...] kuriose Geschichte [...]“<sup>284</sup>, den quälenden Durst im Eisenbahnwaggon des Zugs nach Auschwitz empfindet er dann immerhin als „[...] doch recht unangenehm [...]“<sup>285</sup>; als „[...] nicht gerade sehr angenehm [...]“<sup>286</sup> beurteilt er auch den Todeskampf einer älteren Frau, doch „[...] wir wußten ja: sie war krank und alt gewesen, und so fanden alle, auch ich selbst, den Fall doch verständlich, letzten Endes.“<sup>287</sup> Sein Fazit schließlich zu den für viele tödlichen Strapazen der Deportation: „Ich kann sagen: die Warterei ist der Freude nicht zuträglich – zumindest war das meine Erfahrung, als wir endlich ankamen.“<sup>288</sup>

Anders als bei den zuvor angeführten Beispielen seiner Naivität handelt es sich hier nicht um mehr oder weniger verständlich erscheinende Fehlinterpretationen, sondern um sprachliche Formen, die keinesfalls allein durch Gutgläubigkeit zu erklären sind, den Tatsachen aber offenkundig

<sup>279</sup> Vgl. ebd. S. 96.

<sup>280</sup> Vgl. ebd. S. 115.

<sup>281</sup> Vgl. ebd. S. 115.

<sup>282</sup> Vgl. ebd. S. 121.

<sup>283</sup> Vgl. Péter Szirák: Die Bewahrung des Unverständlichen. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Karl Vajda. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 27-30.

<sup>284</sup> Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 47.

<sup>285</sup> Ebd. S. 67.

<sup>286</sup> Ebd. S. 85.

<sup>287</sup> Ebd. S. 86.

<sup>288</sup> Ebd. S. 86.

ebenso unangemessen erscheinen: Sogar im Wissen von den Gaskammern und den Krematorien vermutet Köves noch, Auschwitz sei wohl so „[...] eine Art Schabernack, irgend etwas wie ein Studentenstreik [...]“<sup>289</sup>, das Konzentrationslager Buchenwald wiederum schildert er in Anlehnung an den Stil von Werbebroschüren der Tourismusbranche:

Buchenwald liegt in einer hügeligen Gegend, auf dem Rücken einer Anhöhe. Die Luft ist rein, das Auge wird von einer abwechslungsreichen Landschaft erfreut, dem Wald ringsum und den roten Ziegeldächern der Bauernhäuser im Tal.<sup>290</sup>

Köves' Beschreibungen und Interpretationen können in diesen Beispielen den faktisch nicht zu leugnenden Umständen ganz offensichtlich nicht gerecht werden, die sprachlichen Zeichen hinken der Realität entweder hinterher oder zielen weit an ihr vorbei. Die verharmlosend wirkende Darstellungsweise stellt das Geschehen von Deportation und Gefangenschaft so auch jenseits der ethischen Normen dar, die erst durch die Diskursivierung der Shoah mehr oder minder verbindlich geworden sind: Köves folgt damit nicht einem erst später gängigen Erzählmuster, das seine Erlebnisse etwa als Serie grauenhafter, von Beginn an auf die Auslöschung des Individuums abzielender Ereignisse deuten könnte, sondern scheint am Geschehen vielmehr beinahe unbeteiligt zu sein; diese Teilnahmslosigkeit bedeutet letztendlich jedoch auch den Verlust eines subjektiven Standpunktes – sowohl im Sinne eines durch die persönliche Individualität bestimmten Blicks, als auch hinsichtlich der Möglichkeit, sich selbst zur Umwelt in eine bedeutungstiftende Relation zu setzen.

### **3.1.1.3. Anstand: Akzeptanz antagonistischer Strukturen**

Ein gewisses Befremden Köves' gegenüber seiner sozialen Umgebung lässt sich bereits im Umfeld von Familie und Freundeskreis feststellen – doch finden sich gerade in diesem Kontext noch durchaus Momente zumindest eines vorwiegend inneren Widerstands: Zu denken wäre hier etwa an die heftige Diskussion mit der Nachbarstochter über das Wesen des

---

<sup>289</sup> Ebd. S. 125.

<sup>290</sup> Ebd. S. 139.

Judentums,<sup>291</sup> die doch vergleichsweise deutlich zum Ausdruck gebrachte Abneigung gegenüber Onkel Lajos<sup>292</sup> oder den unmissverständlichen Widerwillen, mit dem er emotionalen Situationen grundsätzlich begegnet.<sup>293</sup>

Auch wenn sich Köves in solchen Situationen nur selten tatsächlich zu offenem Widerspruch durchringen kann, so stellen die autoritären Strukturen insbesondere der Welt der Erwachsenen doch keine existenzielle Bedrohung für ihn dar. Im weiteren Verlauf der Handlung jedoch verändert sich mit dem sozialen Umfeld auch die Funktion des Gehorsams, der sich für Köves als „Anstand“ immer deutlicher als versuchte Akzeptanz der ihn determinierenden Strukturen erweist<sup>294</sup> – so sieht er etwa in Ungarn von einer Möglichkeit zur Flucht gefügig ab und entscheidet sich dazu, nicht dem vermeintlich schlechten Beispiel der anderen zu folgen:

Auch ich habe mich umgeschaut, zwar eher, wie soll ich sagen, des Spieles halber – denn schließlich sah ich ja keinen Grund, mich aus dem Staub zu machen –, und ich glaube, ich hätte sogar genug Zeit dazu gehabt: aber dann hat sich der Anstand in mir doch als stärker erwiesen.<sup>295</sup>

Mit entsprechendem Wohlgefallen nimmt er auch das Wiedersehen mit seinen ebenfalls festgenommenen Freunden in der Gendarmeriekaserne Andrassy auf: „Wie mir schien, fehlte keiner: auch sie waren also alle anständig geblieben.“<sup>296</sup> Dieses Arrangement mit den erst autoritären, später totalitären Strukturen seiner Umgebung setzt sich bis ins Innere der Welt des Konzentrationslager fort; noch zu Beginn seiner Gefangenschaft in Zeitz versucht er tatsächlich bis zur völligen Selbstaufgabe, eisern an dieser Form der von außen aufgezwungenen Disziplin festzuhalten:

[F]ürs erste genügte es, ein guter Häftling zu werden, das weitere mochte dann die Zukunft bringen – das war im großen und ganzen meine Auffassung, darauf gründete ich meine Lebensführung, ganz genauso übrigens, wie ich das im allgemeinen auch bei den anderen sah.<sup>297</sup>

---

<sup>291</sup> Vgl. ebd. S. 42-47.

<sup>292</sup> Vgl. ebd. S. 25-29.

<sup>293</sup> Vgl. ebd. S. 8-9, 11-12 u. 19-21.

<sup>294</sup> Vgl. Simbürger: Faktizität und Fiktionalität. S. 225-230.

<sup>295</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 65.

<sup>296</sup> Ebd. S. 69.

<sup>297</sup> Ebd. S. 151.

Die pflichtbewußte Beachtung von Regeln, die grundsätzlich dem Schutz der Gesellschaft im Allgemeinen wie darin dem Einzelnen im Besonderen dienen sollen, erweist sich angesichts der einzig auf Vernichtung des Individuums ausgerichteten Strukturen des Konzentrationslagers als kontraproduktiv. Köves' Versuche, „Anstand“ zu bewahren und quasi als Vorzeigehäftling das Beste aus seiner Situation zu machen, stellen sich mit dem Fortschreiten der Zeit folglich als immer fruchtloser und schließlich vollends vergeblich heraus.<sup>298</sup> Tatsächlich stehen die Arbeitsbedingungen Köves' Strategie diametral entgegen, wie er etwa an der unerbittlichen Gleichgültigkeit der Wachen gegenüber seinen nach unablässiger Arbeit aufgeschundenen Händen<sup>299</sup> erkennen muss:

Von da an hatte ich nur noch das eine im Kopf: wie kann ich, wenn er [der Wachmann, Anm. M.G.] nicht hersieht, ganz kurz eine Pause einschalten, wie kann ich möglichst wenig auf Schaufel, Forke, Spaten nehmen, und ich muß sagen, daß ich später in solchen Kniffen ziemliche Fortschritte gemacht und wenigstens auf diesem Gebiet eine viel größere Kundigkeit, Kenntnis und Übung erworben habe als bei jeder der Arbeiten, die mir aufgegeben wurden. Und wer hatte denn eigentlich etwas davon? [...] Ich behaupte: da stimmte etwas nicht, da war ein Fehler im Getriebe, ein Versäumnis, ein Versagen.<sup>300</sup>

Der von Köves konstatierte Fehler liegt hier jedoch erneut in einem Missverständnis des Konzentrationslagers: Dessen Mechanismen nämlich folgen keiner kapitalistischen Logik der Ökonomie, sondern dem nationalsozialistischen Wahnsinn der Vernichtung.<sup>301</sup> Schließlich muss Köves auch trotz seiner ehrlichen Bemühungen eingestehen: „Ich war, wir waren – das kann ich ruhig sagen – schon lange keine guten Häftlinge mehr.“<sup>302</sup> Sein „Anstand“ erweist sich so als durchwegs erfolglose Strategie in einem immer weiter fortschreitenden Prozess des Weltverlusts: Die Strukturen des letztendlich nicht rational erfassbaren Konzentrationslagers unterlaufen somit immer nachdrücklicher die Möglichkeit des Subjekts, mit seiner Umwelt in einen Dialog zu treten.

---

<sup>298</sup> Vgl. Simbürger: Faktizität und Fiktionalität. S. 230-232.

<sup>299</sup> Vgl. Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 160.

<sup>300</sup> Ebd. S. 160-161.

<sup>301</sup> Vgl. Simbürger: Faktizität und Fiktionalität. S. 229.

<sup>302</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 166.

#### 3.1.1.4. Zwischenbilanz: Das Versagen konventioneller Deutungsmuster

György Köves' verzweifelt anmutende Versuche, der ihn umgebenden Welt doch noch mit den ihm zur Verfügung stehenden Deutungs- und Sprachmustern Sinn abzugewinnen und sich mit gutem Willen und Arbeitseifer durch das Konzentrationslager zu kämpfen, werden nach und nach enttäuscht; die Schemata, mit denen sich der Gefangene seiner Umwelt annähern möchte, erweisen sich vielmehr als Anachronismen,<sup>303</sup> die ihm keinen Anschluss an seine Umgebung mehr gewährleisten können. In den Blick rückt damit wieder das in Paul Ricœurs Modell narrativer Identität angelegte Naheverhältnis der beiden mimetischen Ebenen I und III, das die wichtige Rolle sozial ausgehandelter Interpretationsmuster auch für das lebenspraktische Primärverständnis des Individuums beschreibt; eben diese Relation erweist sich in den oben angeführten Szenen aus Kertész' *Roman eines Schicksallosen* jedoch als gestört. Das Fehlen angemessener Interpretationsrahmen erscheint dem Leser somit zuerst als unbegreifliche Naivität des Protagonisten, in der er die tatsächlichen Bedeutungen der ihn umgebenden Welt nicht erkennen kann; besonders deutlich kommt dies auch in Köves' langem Festhalten am Prinzip des „Anstands“ zum Ausdruck: Auch hier versucht er, einem ihm bekannten Ordnungsmuster zu folgen, in dem sein persönliches Verhalten logische Konsequenzen nach sich zieht – diese Erwartungshaltung jedoch wird enttäuscht, vermeintlich allgemein verbindliche Konventionen der äußeren Welt erweisen sich im *univers concentrationnaire* als ungültig. Augenscheinlich wird die mit diesem Fehlen praxistauglicher Deutungsrahmen einhergehende Entfremdung des Gefangenen von der ihn umgebenden Welt nicht zuletzt auch in den ständig auftretenden Euphemismen und Relativierungen des Geschehens: Die von Köves im Zuge seiner Verarbeitung des Erlebten eingesetzten Sprachformen können mit den Existenzbedingungen im Konzentrationslager nicht zur Deckung gebracht werden, in ihnen spiegelt sich so auch die fortschreitende Distanzierung des Individuums von seiner Umwelt wider.

---

<sup>303</sup> Vgl. Dávid Kaposi: Narrativlosigkeit. Kulturelle Schemata und der *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Éva Zádor. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 79.

### 3.1.2. Soziale Exklusion

Während sich einerseits viele Deutungsmuster im *univers concentrationnaire* als anachronistisch erweisen und damit letztendlich als untauglich verabschiedet werden müssen, stellen sich Köves andererseits bestimmte Schemata ständig in den Weg – dies betrifft insbesondere die beiden Narrative sozialer Kollektivität des Judentums wie der ungarischen Nation, die dem Erzähler zwar von Beginn an grundsätzlich fremd sind, ihm jedoch von außen ständig als ihn vermeintlich essenziell bestimmende Identitätskategorien zugeschrieben werden.<sup>304</sup>

#### 3.1.2.1. Judentum

Auch wenn die Deportation von Köves auf Basis seiner Identifizierung als „Jude“ beruht, wird bald klar, dass diese Identitätskategorie für sein Selbstverständnis eine bestenfalls untergeordnete Rolle spielt. Bereits zu Hause in Ungarn wächst der Erzähler in einer nicht besonders frommen und weitgehend assimilierten Familie auf; den Kontakt zum religiösen Judentum stellt innerhalb dieses sozialen Umfelds vorwiegend Onkel Lajos her, der etwa bei der Verabschiedung des Vaters Köves beiseite nimmt und ihm seine persönliche Verantwortung zu erklären versucht:

„Jetzt“, so sagte er, „hast auch du Anteil am gemeinsamen jüdischen Schicksal“, und dann ist er noch weiter darauf eingegangen, wobei er etwa erwähnte, daß dieses Schicksal „seit Jahrtausenden aus unablässiger Verfolgung besteht“, was die Juden jedoch „mit Ergebenheit und opferwilliger Geduld auf sich zu nehmen haben“, da Gott ihnen dieses Schicksal um ihrer einstigen Sünden willen zuteil werden lasse, und gerade deswegen könnten sie auch nur von Ihm Barmherzigkeit erwarten; Er hingegen würde von uns erwarten, daß wir in dieser schweren Zeit an unserem Platz bleiben, an dem Platz, den Er uns zugeteilt hat, „je nach unseren Kräften und Fähigkeiten“.<sup>305</sup>

Onkel Lajos interpretiert die Deportation seines Bruders hier offenkundig als neues Kapitel einer bereits bestehenden Erzählung der seit Jahrtausenden praktizierten Verfolgung des jüdischen Volkes und bietet Köves damit ein symbolisches Ordnungsschema an, innerhalb dessen auch der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik plötzlich Sinn zugeschrieben

<sup>304</sup> Vgl. dazu auch Szirák: Die Bewahrung des Unverständlichen. S. 30-37.

<sup>305</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 26-27.

werden kann: Sie erscheint als zwar harte, jedoch durch Gott gerechte Strafe für Sünden in der Vergangenheit.<sup>306</sup> Für Köves erweist sich dieses Deutungsmuster jedoch als untauglich, und so muss er sich auch in dieser Situation emotionaler Bewegung eingestehen: „Ich hatte zwar seinem Gedankengang bis dahin nicht ganz folgen können, vor allem da nicht, als er das von den Juden, ihren Sünden und ihrem Gott gesagt hatte, aber irgendwie war ich von seinen Worten doch ergriffen.“<sup>307</sup>

Im Konzentrationslager wird Köves' Abneigung gegen diese Zuschreibung einer jüdischen Identität von außen noch deutlicher; als er bei der Ankunft in Auschwitz auf andere Juden trifft, findet er sie – selbst antisemitische Stereotype fortschreibend – vor allem abstoßend:

Ein jeder hatte, wie ich sah, die bei Sträflingen übliche Nummer und dazu ein gelbes Dreieck auf der Brust, und obwohl es mir nicht gerade schwerfiel, die Bedeutung dieser Farbe zu erraten, war ich plötzlich doch irgendwie überrascht; im Lauf der Reise hatte ich diese ganze Angelegenheit fast schon etwas vergessen. Auch ihre Gesichter waren nicht gerade vertrauenerweckend: abstehende Ohren, hervorspringende Nasen, tiefliegende winzige Augen, die schlau funkelten. Tatsächlich, sie sahen aus wie Juden, in jeder Hinsicht. Ich fand sie verdächtig und insgesamt fremdartig.<sup>308</sup>

In der ohnehin äußerst heterogenen Gruppe der Juden<sup>309</sup> findet Köves so keinen Platz – nicht zuletzt auch deswegen, weil er selbst weder die hebräische noch die jiddische Sprache beherrscht, wie ihm bei seinem Verhandlungsversuch mit der Bruderschaft der „Finnen“ schmerzlich bewusst wird:

„Reds di jiddisch?“ war ihre erste Frage. Als ich sagte: tut mir leid, nix zu machen, waren sie mit mir fertig, ich hatte verspielt, sie behandelten mich, als ob ich Luft wäre, oder doch eher nichts. Ich versuchte, etwas zu sagen, mich bemerkbar zu machen – umsonst. „Di bist nischt ka jid, d'bist a schegetz“, sagten sie, den Kopf schüttelnd [...].<sup>310</sup>

Kertész selbst findet in seinem *Galeerentagebuch* klare Worte zu seiner „jüdischen“ Identität: „Ich bin einer, den man als Juden verfolgt, aber ich bin

---

<sup>306</sup> Vgl. dazu auch Kaposi: Narrativlosigkeit. S. 87-93.

<sup>307</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 27.

<sup>308</sup> Ebd. S. 89-90.

<sup>309</sup> Vgl. Sofsky: Die Ordnung des Terrors. S. 145.

<sup>310</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 155-156.

kein Jude.“<sup>311</sup> Dies kann ohne Einschränkungen auch für Köves gelten: Das Judentum wird dem Gefangenen von außen aufgezwungen, ohne dass sich dieser selbst darin wiederfinden könnte – auch wenn ihm der Wunsch zu sozialer Zugehörigkeit gewiss nicht fremd ist;<sup>312</sup> David Kaposi bringt diesen Zusammenhang pointiert auf den Punkt: „Köves trägt nicht aus jenem Grunde einen gelben Stern, weil er Jude ist, sondern er ist Jude, weil er einen gelben Stern trägt.“<sup>313</sup>

### 3.1.2.2. Ungarische Nationalität

Für die ungarische Nationalität Köves' muss prinzipiell ähnliches gelten wie für sein vermeintlich jüdisches Selbstverständnis. Zwar empfindet er „[...] unerwartete Freude [...]“<sup>314</sup>, als er bei seiner Ankunft in Auschwitz auf einen Landsmann trifft,<sup>315</sup> doch ist dies wohl weniger als Zeichen seiner Zugehörigkeit zum ungarischen Volk, sondern vielmehr als willkommenes Signal des Vertrauten in einer Welt des Fremden zu verstehen; erste Zweifel an seiner nationalen Identität artikuliert Köves hingegen bereits im Zuge seiner Deportation, als er die offenkundig antisemitisch diskriminierende Vorgehensweise der ungarischen Behörden Revue passieren lässt:

[W]enn ich an einiges dachte, was in den vergangenen Tagen vorgefallen war, etwa an die Gendarmerie, vor allem aber an meinen rechtmäßigen Ausweis und überhaupt an die Gerechtigkeit, so hielt mich auch Vaterlandsliebe nicht zurück, wenn ich dieses Gefühl noch in Betracht ziehen wollte.<sup>316</sup>

Im Konzentrationslager Zeitz tritt Köves' Widerstand gegen eine national bestimmte Zugehörigkeit zur vorgestellten Gemeinschaft der Ungarn noch deutlicher zu Tage, wie etwa an einem Gespräch mit dem ihm nahestehenden Mitgefangenen Bandi Citrom, der während der Arbeit gerne ein patriotisches Liedchen singt,<sup>317</sup> gezeigt werden kann:

[...] [I]mmer wieder hörte ich, und lernte es auch bald von ihm, sein Lieblingslied, das er aus seiner Zeit beim Arbeitsdienst in der

---

<sup>311</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 312.

<sup>312</sup> Vgl. Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 179-180.

<sup>313</sup> Kaposi: Narrativlosigkeit. S. 91.

<sup>314</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 104.

<sup>315</sup> Vgl. ebd. S. 104.

<sup>316</sup> Ebd. S. 74.

<sup>317</sup> Vgl. Szirák: Die Bewahrung des Unverständlichen. S. 33-34.

Strafkompanie mitgebracht hatte [...]. Das war schön, ganz unbestreitbar, und die etwas traurige, eher schleppende und keinesfalls zackige Melodie und die Worte dieses Liedes verfehlten natürlich auch bei mir ihre Wirkung nicht – nur erinnerten sie mich eben auch an den Gendarmen, damals in der Eisenbahn, der uns auf unser Ungartum hingewiesen hatte: schließlich waren auch sie [die ungarischen Juden im Außendienst, Anm. M.G.] von der Heimat bestraft worden, strenggenommen. Das habe ich dann Bandi Citrom gegenüber auch einmal erwähnt. Er fand zwar kein Gegenargument, aber er schien ein bißchen verlegen, um nicht zu sagen verärgert.<sup>318</sup>

Zu seiner nationalen Zugehörigkeit geht Köves selbst offensichtlich möglichst auf Distanz, doch umgekehrt leidet er im Konzentrationslager unter den anderen Juden gerade an deren Vorbehalten gegenüber seiner ungarischen Nationalität:

Zuvor noch hatten sie wissen wollen, was ich für einer sei. Ich sagte ‚Ungar‘ und hörte, wie sich die Neuigkeit in Windeseile links und rechts verbreitete [...]. Einer sagte auch: ‚Khenijr!‘, das heißt *kenyér*, Brot, und die Art, wie er und gleich der ganze Chor dazu lachten, ließ bei mir keinen Zweifel darüber, daß er meinesgleichen schon kannte, und zwar gründlich. Es war unangenehm, und ich hätte ihnen gerne irgendwie zu verstehen gegeben, daß da ein Irrtum war, weil die Ungarn ja mich wiederum nicht für ihresgleichen hielten, und daß ich ihre Meinung über sie im großen und ganzen einfach teilen und es kurios, ja vor allem ungerecht finden würde, wenn man mich hier nun ausgerechnet ihretwegen schief ansah [...].<sup>319</sup>

Eine Erzählgemeinschaft des ungarischen Volks kann unter diesen Bedingungen für Köves keinen sinnstiftenden Deutungsrahmen bereitstellen, vielmehr leidet er an den im Konzentrationslager vorherrschenden Stereotypen und Vorurteilen.<sup>320</sup> Auch Köves' nationale Herkunft stellt damit keine für ihn brauchbare symbolische Ordnung zur Verfügung, innerhalb derer er sich selbst verorten könnte; sie erweist sich so als ebenfalls nicht tragfähige Kategorie seiner persönlichen Identität.

---

<sup>318</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 156-157.

<sup>319</sup> Ebd. S. 216-217.

<sup>320</sup> Vgl. ausführlicher Sofsky: Die Ordnung des Terrors. S. 137-151.

### **3.1.2.3. Zwischenbilanz: Die Entfremdung von Narrativen sozialer Kollektivität**

Das Judentum erlebt György Köves durchwegs als eine ihm von einer äußeren Machtinstanz aufgezwungene Identitätskategorie, wobei dieser Zugehörigkeit gewiss keine innere Zusammengehörigkeit aller als Juden Deportierten entspricht.<sup>321</sup> Ebenso wenig kann er sich in einem Interpretationsmuster national bestimmter Identität wiederfinden – auch seine ungarische Herkunft erweist sich vielmehr als für ihn selbst bedeutungsloses Charakteristikum, das sich im Konzentrationslager jedoch nur umso deutlicher als Bezugspunkt von negativen Vorurteilen erweist.

Die homogenisierenden und damit schnell in die Nähe von Stereotypen rückenden Narrative von Judentum und ungarischer Nationalität wirken im Konzentrationslager so zwar durchaus fort, stellen für Köves jedoch gewiss keine Hilfe dar. Grundsätzlich gilt mit dem Versagen der Köves zur Verfügung stehenden Ordnungsschemata für die soziale Vereinzelung also ähnliches wie für die Analyse der anachronistischen Deutungs- und Sprachmuster: Die kollektiv ausgehandelten Interpretationsrahmen versagen und wirken auf das unmittelbare, präfigurative Erleben des Einzelnen zurück; ihr Scheitern resultiert in diesen Fällen jedoch nicht im Unvermögen, bestimmten Vorfällen außerhalb seiner selbst eine zumindest basale Bedeutung abzugewinnen, sondern in der Frage nach dem eigenen, persönlichen Verhältnis zum sozialen Raum, in dem er sich selbst und seiner Existenz Sinn zuschreiben könnte.

### **3.1.3. Verlust der Welt**

Mit der Untauglichkeit der narrativen Rahmen, die bedeutungsstiftende Kontexte für per se kontingente Vorfälle bereitstellen können bzw. auch dem Individuum Gelegenheit zur sinnstiftenden Selbstverortung bieten, zeichnet sich bereits ein fortschreitender Verlust der Welt ab. Die Unmöglichkeit der Errichtung einer subjektiven Wirklichkeit wird dabei jedoch auch an den das

---

<sup>321</sup> Vgl. ebd. S. 145. Vgl. dazu auch die Diskussion Köves' mit den Nachbarskindern, in der er sich deutlich gegen eine essenzialistische Deutung eines quasi „jüdischen Wesens“ wendet: Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 42-47.

menschliche Leben bestimmenden Dimensionen von Raum, Zeit und Imagination deutlich.

### 3.1.3.1. Die Transition in den Binnenraum des Konzentrationslagers

Die Entfremdung des Gefangenen vom ihn umgebenden Raum wurde bereits im Abschnitt zur narrativen Identität im Zeichen der Shoah an Beispielen erörtert und findet sich auch im *Roman eines Schicksallosen* wieder. Der Übergang vom Außen ins Innere des *univers concentrationnaire* wird darin mehrfach als von Wahrnehmungs- und Orientierungsproblemen bestimmt geschildert; die zunehmende Verunsicherung Köves' setzt bereits im Zuge seiner Verhaftung in Ungarn ein, wo er mit einem immer stärker werdenden Gefühl konfrontiert wird, „[...] plötzlich in irgendein sinnloses Stück hineingeraten zu sein, in dem ich meine Rolle nicht recht kannte [...]“<sup>322</sup> In Auschwitz verstärkt sich dieser Eindruck, sich in einer fremden, undurchschaubaren und sinnlosen Welt verloren wiederzufinden:

All diese Bilder, Stimmen und Begebenheiten haben mich einigermäßen verwirrt und schwindlig gemacht, in diesem sich am Ende zu einem einzigen Eindruck vermengenden, seltsamen, bunten, verrückten Wirbel; andere, möglicherweise wichtigere Dinge konnte ich deshalb weniger aufmerksam verfolgen.<sup>323</sup>

Die zunehmende Desorientierung des Erzählers im Raum des Konzentrationslagers lässt diesen letztendlich als vielschichtig verschlungenes Labyrinth erscheinen, das das Subjekt vollends in die Passivität drängt und damit jeder zielgerichteten Handlungsfähigkeit beraubt:

[I]ch erinnere mich nur noch, wie mich irgendwie ein Druck ergriff, mich ein Schwung mitnahm und vorwärts schob und noch etwas stolpern ließ in meinen neuen Schuhen, in einer Staubwolke und unter einem seltsamen Knallen von hinten – als würde vielleicht jemand auf den Rücken geschlagen –, immer weiter, durch immer neue Höfe, zu immer neuen Toren, Hecken und Zäunen aus Draht; ein sich öffnendes und schließendes System, das zuletzt vor meinen Augen zu verschwimmen und verwirrend durcheinanderzugeraten begann.<sup>324</sup>

Deutlich sichtbar werden an diesem Prozess der räumlichen Entfremdung damit auch im *Roman eines Schicksallosen* die prinzipielle Unvereinbarkeit

---

<sup>322</sup> Ebd. S. 67.

<sup>323</sup> Ebd. S. 93.

<sup>324</sup> Ebd. S. 112-113.

des *univers concentrationnaire* mit dem „Rest der Welt“ sowie die Auswirkungen der radikalen räumlichen Veränderung auf das Subjekt, das im Binnenkosmos des Lagers, der als Handlungs- oder Lebensraum ausscheiden muss, tendenziell minimiert wird.

### 3.1.3.2. Das Schwinden einer zukünftigen Perspektive

So wie der Raum wird dem Erzähler im *Roman eines Schicksallosen* auch die Zeit entzogen – dies betrifft insbesondere eine von der Gegenwart zukünftig ausgerichtete Perspektive. Veranschaulicht wird dieser Prozess an der Metapher des Deportationszugs, der in der Erinnerung Köves' zum Symbol der zeitlichen Entfremdung wird; so erwecken die Existenzbedingungen im Konzentrationslager Zeitz in ihm den Eindruck,

[...] daß ich schon einmal in einer etwa ähnlichen Lage gewesen war, und zwar in der Eisenbahn, unterwegs nach Auschwitz. Auch dort hatte alles von der Zeit abgehangen, nun ja, und dann auch von den Fähigkeiten jedes einzelnen. Nur daß ich – um bei meinem Beispiel zu bleiben – in Zeitz allmählich das Gefühl hatte: der Zug steht still. Andererseits – und auch das stimmte – raste er so schnell, daß ich den vielen Veränderungen vor mir, um mich herum, aber auch in mir selbst kaum folgen konnte.<sup>325</sup>

Diese Verdoppelung der lebenspraktischen Zeiterfahrung beschreibt nun einerseits die gleichförmige Eintönigkeit des Lageralltags, andererseits die radikale Veränderung, die mit dem Übertritt in den Innenraum des Lagers auch in der temporalen Dimension des menschlichen Daseins einher geht. Dabei besteht anfangs durchaus noch Hoffnung auf eine Nachzeit des Konzentrationslagers:

Der Zug fuhr noch; wenn ich vorwärtsblickte, ahnte ich in der Ferne auch ein Ziel, und in der ersten Zeit [...] schien Zeitz bei entsprechender Lebensführung und mit ein wenig Glück ein durchaus erträglicher Ort zu sein, vorläufig, vorübergehend, bis uns, das versteht sich, die Zukunft davon erlösen würde.<sup>326</sup>

Als die Lebensbedingungen im Lager jedoch zunehmend schlechter werden, schlägt sich dies auch in der Selbstwahrnehmung der zeitlichen Existenzdimension des Erzählers nieder:

---

<sup>325</sup> Ebd. S. 151.

<sup>326</sup> Ebd. S. 161.

Da hat auch der Zug begonnen, langsamer zu werden, und schließlich ist er ganz stehengeblieben. Ich versuchte vorwärtszublicken, aber Aussicht bestand immer nur auf den morgigen Tag, und der morgige Tag war derselbe Tag, oder eben ein genau gleicher Tag – wenn wir Glück hatten, heißt das.<sup>327</sup>

Hoffnung und Erwartung kommen Köves so schließlich vollends abhanden; der Verlust einer zukünftigen Perspektive stellt jedoch nicht zuletzt die zeitlich dreidimensionale Verfasstheit seiner Existenz in Frage.

### 3.1.3.3. Imagination als Speicher der Erinnerung

In Hinblick auf die menschliche Fähigkeit der Imagination formuliert Kertész' Erzähler im Vergleich etwa zu Jean Améry oder Charlotte Delbo<sup>328</sup> in durchaus selbst bildhafter Sprache recht optimistisch: „Ich hatte schon davon gehört, und nun konnte ich es auch selbst bezeugen: tatsächlich, nicht einmal enge Gefängnismauern können den Flügelschlag der Vorstellungskraft hemmen.“<sup>329</sup> Diese erweist sich ihm gerade als willkommene Möglichkeit der – wenn auch nur inneren – Flucht vor der alltäglichen Zwangsarbeit, gleichzeitig muss er jedoch auch ihre Grenzen erkennen:

Ich brachte es zum Beispiel so weit, während meine Hände mit Schaufel oder Hacke beschäftigt waren [...], einfach gar nicht zugegen zu sein. Aber auch die Phantasie ist nicht völlig unbegrenzt, zumindest gibt es da – wie ich erfahren habe – Schranken.<sup>330</sup>

Einerseits nämlich bricht ständig die Realität der Lagerwelt in Form der üblichen Schikanen der Aufseher in die Fantasie des Gefangenen ein, andererseits erscheinen auch die Potentiale der Imagination selbst nur eingeschränkt nutzbar zu sein: Tatsächlich nämlich kehrt Köves in seinen Vorstellungsräumen stets in sein früheres Leben in Budapest zurück, um dort möglichst alltägliche Tagesabläufe zu imaginieren – auch wenn er, wie er selbst anmerkt, grundsätzlich ebenso gut imaginäre Welten in Kalkutta oder Florida ersinnen könnte.<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> Ebd. S. 165.

<sup>328</sup> Vgl. S. 62-64 dieser Arbeit.

<sup>329</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 175.

<sup>330</sup> Ebd. S. 173.

<sup>331</sup> Vgl. ebd. S. 173.

Damit scheint es sich bei diesen Ausflügen in die Fantasie weniger um besonders kreative Entwürfe fiktiver Situationen in bislang unbekanntem Potentialen der Imagination, sondern vielmehr um konkrete Erinnerungen an die persönliche Vergangenheit zu handeln, die den Mangel an Zukunftsperspektiven kompensieren sollen. So besehen wäre Köves' Erinnerung der eigenen Vergangenheit – wie etwa auch bei Charlotte Delbo<sup>332</sup> – nicht zuletzt als Rückgriff auf ein Reservoir persönlicher und damit auch identitätsstiftender Erlebnisse zu begreifen, da entsprechende Erfahrungen in den Konzentrationslagern Auschwitz, Buchenwald und Zeitz neu herzustellen nicht möglich ist.

#### 3.1.3.4. Der Muselmann

Der Tod des Subjekts wird im *Roman eines Schicksallosen* schließlich weniger durch Prozesse verstörter Wahrnehmung und Reflexionsfähigkeit eingeleitet, sondern durch ein konkretes Ereignis, das den ohnehin bereits halb verhungerten Gefangenen physisch an den Rand des Abgrunds stößt: Während der Zwangsarbeit lässt Köves einen Zementsack fallen und zieht sich damit den Zorn des Aufsehers zu: Er wird verprügelt und erst dazu gezwungen, den ausgelaufenen Inhalt aufzulecken, ehe er für den Rest des Tages zum Objekt der sadistischen Begierde des Aufsehers und sprichwörtlich zu Tode geschunden wird.<sup>333</sup> Im biologischen Sinne bleibt Köves zwar am Leben, doch muss er am Ende des Tages fühlen,

[...] daß etwas in mir unwiederbringlich kaputtgegangen war, von da an dachte ich jeden Morgen, es sei der letzte, an dem ich noch aufstehen würde, bei jedem Schritt, daß ich den nächsten nicht mehr tun, bei jeder Bewegung, daß ich die nächste nicht mehr schaffen würde [...].<sup>334</sup>

Der Leser wird schließlich Zeuge von Köves' Übertritt in das Stadium des Muselmanns:<sup>335</sup> „Ich darf sagen, nach so viel Bemühung, so zahlreichen vergeblichen Versuchen und Anstrengungen fand ich mit der Zeit Frieden,

---

<sup>332</sup> Vgl. Delbo: Trilogie. S. 360.

<sup>333</sup> Vgl. Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 186-188.

<sup>334</sup> Ebd. S. 188.

<sup>335</sup> Textintern gründet sich diese Annahme auf eine entsprechende Reaktion Bandi Citroms, der den Kontakt zu Köves abbricht; vgl. ebd. S. 190. Textextern wird sie durch eine Entsprechung zu Kertész' biografischem Selbstverständnis unterstützt; im *Galeerentagebuch* hält dieser beiläufig in Parenthese fest, dass auch er den „[...] Zustand der Muselmanen von Auschwitz [...]“ durchgemacht habe; Kertész: *Galeerentagebuch*. S. 276.

Ruhe, Erleichterung.“<sup>336</sup> Diese Worte markieren Köves' endgültige Selbstaufgabe sowie die totale Reduktion des Subjekts in seiner psychischen wie physischen Dimension; die verfügbaren Deutungsmuster verlieren für Köves endgültig ihren Nutzen, er muss schließlich sein grundsätzliches Unverständnis der Lagerwelt eingestehen:

[...] [W]er könnte schon beurteilen, was möglich und was glaubhaft ist, wer könnte das ermessen, wer könnte all den unzähligen, verschiedenerlei Einfällen, Erfindungen, Spielen, Scherzen und ernsthaften Überlegungen nachgehen, die in einem Konzentrationslager allesamt ausführbar, machbar sind, sich spielend aus dem Reich der Phantasie in die Wirklichkeit überführen lassen – wer könnte das, selbst wenn er sein ganzes Wissen zusammennähme.<sup>337</sup>

Das Erleben der Konzentrationslager ist offenbar letztendlich nicht in sinnvolle Erfahrung zu überführen, weil sich die Lagerwelt einem für Köves erkennbaren Regelsystem widersetzt. Doch auch körperlich muss er an sich die buchstäbliche Auflösung des Menschen erkennen:

Ich konnte nur so staunen über die Geschwindigkeit, das entfesselte Tempo, mit dem die deckende Schicht, die Elastizität, das Fleisch von meinen Knochen dahinschwand, schmolz, abfaulte und allmählich ganz verschwand. Täglich wurde ich von etwas Neuem überrascht, von einem neuen Makel, einer neuen Scheußlichkeit an diesem immer merkwürdiger, immer fremder werdenden Gegenstand, der einst mein guter Freund: mein Körper gewesen war.<sup>338</sup>

Als er später an einen Spiegel tritt, muss er zu seiner Überraschung eine verblüffende Ähnlichkeit mit den ihm bei seiner Ankunft in Auschwitz noch so fremd und verdächtig erscheinenden Häftlingen<sup>339</sup> erkennen:

Auch mein Gesicht überraschte mich etwas, als ich es in einem der wohnlichen, mit einem Spiegel eingerichteten Zimmer des SS-Krankenhauses zum erstenmal erblickte, denn von früher her hatte ich ein anderes Gesicht in Erinnerung. Dieses, das ich nun anschaute, hatte unter dem ein paar Zentimeter nachgewachsenen Haar eine auffällig niedrige Stirn, unter dem merkwürdig verbreiterten Ohransatz zwei ganz neue, unförmige Geschwülste, andernorts weiche Taschen und Säcke, und es glich – zumindest wenn ich meiner Lektüre von früher glauben wollte – im großen und ganzen eher den faltigen, zerfurchten Gesichtern von Menschen, die sich in allen Lüsten und Wonnen umgetan hatten und deshalb früh vergreist waren, und auch den Blick der winzig

---

<sup>336</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 189.

<sup>337</sup> Ebd. S. 224.

<sup>338</sup> Ebd. S. 183.

<sup>339</sup> Vgl. ebd. S. 89-90.

gewordenen Augen hatte ich anders, freundlicher, ja vertrauenerweckender in Erinnerung.<sup>340</sup>

Köves wirft hier quasi einen Blick auf sein gespaltenes Selbst,<sup>341</sup> dessen innere Widersprüchlichkeit im Blick in den Spiegel, der den Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart nur allzu deutlich zu Tage treten lässt, verdichtet wird. Die Permanenz einer in der Terminologie Paul Ricœurs als *idem* gedachten Identität wird hier gerade durch die Dissonanz der körperlichen Auflösungserscheinungen Köves' durchbrochen, doch scheint gleichzeitig ein narrativ vermitteltes Selbstverständnis als Identität des *ipse* unmöglich zu sein. Der äußere Wandel seines Erscheinungsbildes ist offenbar nicht im Sinne einer dissonanten Konsonanz in eine bedeutsame Entwicklung zu überführen, sondern muss Vergangenheit und Gegenwart als zwei zeitlich disparate Zustände unverbunden nebeneinander stehen lassen.

### 3.1.3.5. Zwischenbilanz: Die Auslöschung des menschlichen Subjekts

Die grundlegende, präfigurative Primärerfahrbarkeit der Welt auf Ebene der Ricœur'schen Mimesis I erweist sich auch im *Roman eines Schicksallosen* als zunehmend unmöglich. Raum und Zeit des Konzentrationslagers eignen sich nicht als Basis einer Konstruktion subjektiver Wirklichkeit, die Vorstellungskraft des Gefangenen bleibt weitgehend auf die Erinnerung an Alltagserfahrungen in seiner Vergangenheit beschränkt. Die dreifache Gegenwart der praktischen Zeiterfahrung wird somit langsam auf eine endlos im Moment des Hier und Jetzt stagnierende Präsenz ohne Hoffnung auf eine persönliche Zukunft reduziert, die nur gelegentlich von Erinnerungen an eine immer weiter zurück liegende Vergangenheit durchbrochen wird. Diese Transformation der *conditio humana* in physischer wie psychischer Hinsicht<sup>342</sup> endet vorerst im Zustand des „Muselmanns“. In diesem „[...] Reich zwischen Leben und Tod [...]“<sup>343</sup> fehlen schon die somatischen Voraussetzungen – körperliche Kraft, Beweglichkeit – für den Vollzug einer Handlung,<sup>344</sup> womit diese absolute Ohnmacht in Hinblick auf Paul Ricœurs Modell narrativer

---

<sup>340</sup> Ebd. S. 260.

<sup>341</sup> Vgl. Kaposi: Narrativlosigkeit. S. 86.

<sup>342</sup> Vgl. Sofsky: Die Ordnung des Terrors. S. 229.

<sup>343</sup> Ebd. S. 230.

<sup>344</sup> Vgl. ebd. S. 231.

Identität schon der Mimesis I, die ja auf einer grundsätzlichen Verfügbarkeit menschlichen Handelns basiert, jegliche Grundlage entzieht.

### 3.1.4. Zwischenbilanz

David Kaposi spricht in Hinblick auf Köves' Versuche, sich mit der Welt des Konzentrationslagers zu arrangieren, von einer „Technik der Kontinuität“<sup>345</sup>, worunter er die „[...] Assimilation neuer Erfahrungen zu alten (kulturellen) Schemata [...]“<sup>346</sup> versteht. Die dem Erzähler zur Verfügung stehenden Deutungsmuster erweisen sich jedoch letztendlich als Anachronismen, die ihm die faktische Realität nicht angemessen vermitteln können – entweder kann er die tatsächliche Bedeutung der antagonistischen Strukturen gar nicht erst erkennen, oder aber er verliert jeglichen Bezug zu ihnen.

Als ebenso inadäquat erscheinen die Köves angebotenen Narrative sozialer Kollektivität: Die ungarische Nationalgeschichte stellt sich als ebenso wenig identitätsstiftend heraus wie die Zugehörigkeit zu einer narrativen Gemeinschaft jüdischer Gefangener; eine grundlegende Sicherheit innerhalb einer sozialen Gruppe muss ihm damit verwehrt bleiben, seine sporadischen und lediglich temporären Kontakte beschränken sich vielmehr auf Einzelpersonen wie Bandi Citrom.

Die Unmöglichkeit einer semantischen Erfassung und Aneignung der Umgebung wird jedoch nicht nur in Hinblick auf Symbolisierungen der Realität deutlich, sondern auch an der Auslieferung des Subjekts an die totalitären Strukturen des Lagers: Diese verunmöglichen in ihrer räumlichen wie zeitlichen Dimension eine subjektive Existenz Köves', so dass ihm zumindest zwischenzeitlich jegliche Reflexions- und Interpretationsmöglichkeit abhanden kommt und er schließlich am Ende seiner psychischen wie physischen Kräfte in das Stadium des „Muselmanns“ übergeht, das dem Subjekt eine endgültig erscheinende Absage erteilt.

---

<sup>345</sup> Kaposi: Narrativlosigkeit. S. 78.

<sup>346</sup> Ebd. S. 78.

### 3.2. Der funktionale Mensch ohne Schicksal

Die permanente Fremdbestimmung, der Köves im Konzentrationslager unterworfen ist, beschreibt Imre Kertész als „Determiniertheit“<sup>347</sup>; diese versteht er als

[...] eine ganz und gar äußere Willkür, die wir gleichsam als Naturgegebenheit akzeptieren müssen, wohl wissend, daß sie theoretisch unserer menschlichen Macht untersteht, es aber dennoch nicht in unserer Macht steht, etwas daran zu ändern [...].<sup>348</sup>

Diesem quasi „natürlichen“ Zustand der verabsolutierten Heteronomie stehen im *Roman eines Schicksallosen* „[...] Mittel des Eigensinns [...]“<sup>349</sup> und „[...] zwar in verschiedenen Abarten [...]“<sup>350</sup> entgegen, wie Köves immer wieder recht verblüfft zur Kenntnis nimmt: Im Kaddisch, dem jüdischen Gebet zur Ehrung der Toten, sieht er etwa eine vielleicht „[...] ein wenig zwangsmäßige, sozusagen vorgeschriebene, in gewissem Sinn zugeschnittene, gleichsam auferlegte und zugleich nutzlose Variante des Eigensinns [...]“<sup>351</sup>, denn, so Köves angesichts der für ihren Fluchtversuch hingerichteten Gefangenen, „[...] im übrigen veränderte sich ja da vorn überhaupt nichts, regte sich, abgesehen von den letzten Zuckungen der Gehenkten, überhaupt nichts, geschah auf die Worte hin gar nichts.“<sup>352</sup> In Pfleger Bohuschs unerwarteter Wohltätigkeit hingegen kann er eine ihm in praktischer Hinsicht bedeutsamere Variante des Eigensinns finden, „[...] freilich unbestreitbar eine recht ausgefeilte, die nach meinen bisherigen Wissen erfolgreichste, nun, und vor allem für mich nützlichste Form von Eigensinn, ganz ohne Zweifel.“<sup>353</sup>

Eigensinn beschreibt für den Erzähler also eine zumindest grundlegende Handlungsfähigkeit des Einzelnen, der es verweigert, sich gegenüber den totalitären Strukturen aufzugeben. Köves selbst hingegen verliert im Konzentrationslager seinen Eigensinn zunehmend und passt sich der

---

<sup>347</sup> Vgl. dazu insb. Kertész: Galeerentagebuch. S. 16-18.

<sup>348</sup> Ebd. S. 17.

<sup>349</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 154.

<sup>350</sup> Ebd. S. 154.

<sup>351</sup> Ebd. S. 179.

<sup>352</sup> Ebd. S. 179.

<sup>353</sup> Ebd. S. 247.

Umgebung so lange an, bis er als Muselmann und damit im Sinne Kertész' als „funktionaler Mensch“<sup>354</sup> endet.

Imre Kertész' Konzept der titelgebenden „Schicksallosigkeit“ setzt nun bei der im Rahmen dieser Arbeit bereits ausgeführten Minimierung und schließlich Vernichtung des Subjekts unter absolut totalitären Strukturen an, die keine sinnstiftende Erfahrung ermöglichen:

Was bezeichne ich als Schicksal? Auf jeden Fall die Möglichkeit der Tragödie. Die äußere Determiniertheit aber, die Stigmatisierung, die unser Leben in eine durch den Totalitarismus gegebene Situation, in eine Widersinnigkeit preßt, vereitelt diese Möglichkeit: Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit, so bezeichne ich das als Schicksallosigkeit.<sup>355</sup>

Ein „Schicksal“ stellt für Kertész also kein unausweichliches, von höheren Mächten bestimmtes Fatum dar, sondern im Gegensatz dazu eine durch den Einzelnen reflektiert erfahrbare, angeeignete und damit bedeutsame Lebenswirklichkeit. Auf die einem solchen Schicksal entgegenstehende Fremdbestimmung sind demnach zwei (schein-)alternative Reaktionen denkbar – Anpassung oder Revolte,<sup>356</sup> dennoch ist

[k]eines von beiden [...] demnach eine wirkliche Lösung: In beiden Fällen sind wir gezwungen, unsere Determiniertheit [...] als *Realität* aufzufassen, während die determinierende Kraft, diese absurde Macht, in gleicher Weise über uns triumphiert: Sie erfindet uns einen Namen, der nicht unser Name ist, und macht uns zu ihrem Objekt, obgleich wir zu anderem geboren sind.<sup>357</sup>

Der Einzelne hat im Angesicht der ihm entgegenstehenden absoluten Macht somit tatsächlich keine Möglichkeit, sich die ihn umgebende Welt als eigenes, persönliches Schicksal anzueignen. Das menschliche Subjekt wird so durch eine Instanz ersetzt, die Imre Kertész als „[...] funktionale[n] Mensch[en] [...]“<sup>358</sup> bezeichnet:

Der funktionale Mensch. Die Ausprägungen und Organisationen der modernen Daseinsstruktur, innerhalb deren das Leben des funktionalen Menschen abläuft wie der Kolben in einem gut isolierten Glaszylinder.

---

<sup>354</sup> Vgl. dazu insb. Kertész: Galeerentagebuch. S. 8-10.

<sup>355</sup> Ebd. S. 16-17.

<sup>356</sup> Vgl. ebd. S. 17.

<sup>357</sup> Ebd. S. 17.

<sup>358</sup> Ebd. S. 8.

Aber Vorsicht: Der funktionale Mensch ist ein entfremdeter Mensch, er ist dennoch nicht der Held der Zeit: Der *entfremdete*, der funktionale Mensch hat ja *gewählt*, auch wenn seine Wahl im wesentlichen eine Absage ist. Woran? An die Wirklichkeit, an die Existenz.<sup>359</sup>

Wirklichkeit und Existenz gehen so miteinander einher, wobei auch Kertész durchaus zwischen faktischen, jedoch per se kontingenten Tatsachen sowie einer persönlichen, sinnstiftenden Erfahrung der Welt unterscheidet; erst die Synthese dieser beiden Komponenten – dies bedeutet nicht zuletzt deren narrative Vermittlung – konstituiert demnach das subjektive Schicksal:

Was ist Wirklichkeit? Verkürzt gesagt: wir selbst. Was sind Tatsachen? Verkürzt gesagt: Absurditäten. Die Verbindung von beiden, verkürzt gesagt: ein moralisches Leben, Schicksal. Oder: keine Verbindung, das Akzeptieren von Tatsachen, eine Reihe von Zufällen und die Anpassung an sie.<sup>360</sup>

Ist demnach also keine Aneignung der bloßen Tatsachen als subjektive Wirklichkeit möglich, so steht die Existenz des Individuums ausschließlich im Zeichen der Kontingenz. Imre Kertész' Konzept des funktionalen Menschen, wie er es an der Figur des György Köves im *Roman eines Schicksallosen* vorführt, stellt damit eine Zustandsbeschreibung des menschlichen Subjekts im Zeichen des Totalitarismus und insbesondere der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik dar.<sup>361</sup> Doch auch wenn die Voraussetzungen für die Konstruktion einer kohärenten Erzählung der im Konzentrationslager durchlebten Ereignisse denkbar ungünstig sind, gibt Köves den Kampf um seine autobiografische Kontinuität bis zuletzt nicht auf, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

### 3.3. Strategien narrativer Kontinuität

Trotz der letztendlich totalen Zerstörung des Subjekts im Konzentrationslager hält der Erzähler im *Roman eines Schicksallosen* bis zuletzt an der Kontinuität der eigenen Geschichte fest – das durchlebte Schicksal kann zwar nicht

---

<sup>359</sup> Ebd. S. 8.

<sup>360</sup> Ebd. S. 15.

<sup>361</sup> Köves' Relation zur Welt erweist sich bereits vor der Deportation als gestört – dies wird gerade am Verhältnis zu seiner Familie sichtbar; Kertész' Konzept des funktionalen Menschen beschreibt letztendlich die *conditio humana* im Zeichen totalitärer Strukturen, die zwar auch im Alltag präsent sind, im Konzentrationslager aber ihre Verabsolutierung finden.

persönlich angeeignet, wohl aber im Rahmen der eigenen Biografie begriffen werden, wenn dies auch im sozialen Umfeld Köves' auf Unverständnis stößt:

Auch ich habe ein gegebenes Schicksal durchlebt. Es war nicht mein Schicksal, aber ich habe es durchlebt – und ich begriff nicht, warum es ihnen nicht in den Kopf ging, daß ich nun eben etwas damit anfangen, es irgendwo festmachen, irgendwo anfügen mußte, daß es jetzt nicht mehr genügen konnte, mir zu sagen, daß es ein Irrtum war, ein Unfall, so eine Art Ausrutscher, oder daß es eventuell gar nicht stattgefunden hat, womöglich.<sup>362</sup>

Das eigene Leben, oder auch nur einen Teil davon, als „Irrtum“<sup>363</sup>, „Unfall“<sup>364</sup> oder „Ausrutscher“<sup>365</sup> zu betrachten, widerspricht offensichtlich dem grundlegenden, anthropologischen Bedürfnis nach Sinn. Die Erlebnisse im Konzentrationslager können zwar nicht einfach in eine der autobiografischen Kohärenz angemessene Passform gebracht, gleichzeitig aber auch nicht einfach ausgespart werden, da dies der angestrebten Kontinuität des eigenen „Lebensfadens“ widersprechen würde. Doch trotz der einer Konstruktion von dauerhafter Identität entgegengesetzten Welt des Konzentrationslagers schließt der *Roman eines Schicksallosen* nicht in endgültiger Aporie: Tatsächlich lassen sich verschiedene Strategien des Erzählers ausmachen, die trotz des Durchlebens der Shoah auf die Herstellung von Kontinuität und Kohärenz der eigenen Lebensgeschichte abzielen.

### 3.3.1. Anfang und Ende der Erzählung

Im Prozess der Fabelkonstruktion – in Paul Ricoeurs Terminologie: der konfigurierenden Mimesis II – lässt sich, wie bereits im einführenden Kapitel zur narrativen Identität ausgeführt wurde, grundsätzlich die Konstruktion eines Vorhers und eines Nachhers ausmachen, d.h. eine kohärente Geschichte im aristotelischen Sinne besitzt sowohl Anfang als auch Ende.<sup>366</sup> Nun lässt sich auch im *Roman eines Schicksallosen* das Bedürfnis des Erzählers nachweisen, zwischen diesen beiden Koordinaten einen narrativen Bogen zu spannen, der idealtypisch auch eine Mitte konsonant in die Erzählung

---

<sup>362</sup> Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 283-284.

<sup>363</sup> Ebd. S. 284.

<sup>364</sup> Ebd. S. 284.

<sup>365</sup> Ebd. S. 284.

<sup>366</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*. S. 25.

einzugliedern vermag. Deutlich wird dies etwa an Einzelszenen am Beginn des Romans, auf die am Ende des Textes wieder Bezug genommen wird – zu nennen wären hier etwa die Kussszene im Luftschutzbunker<sup>367</sup> oder die Verabschiedung des Vaters,<sup>368</sup> womit das aristotelische Schema von Anfang, Mitte und Ende seine Entsprechung in Deportation, Gefangenschaft und Rückkehr zu finden scheint.

Der vor Köves' Gefangenschaft in den Konzentrationslagern liegende Anfang der Geschichte und das seine Rückkehr nach Ungarn beschreibende Ende sind im Text also durchaus aufeinander bezogen – handlungsintern lässt sich dies als Erinnerungsprozess des Erzählers an die Zeit vor seiner Deportation verstehen, die jedoch nicht abgeschlossen in der Vergangenheit liegt, sondern noch in der Gegenwart eine Rolle spielen muss; das Vorher wie das Nachher des Konzentrationslagers müssen also offenkundig schon alleine deshalb zueinander in eine Beziehung gesetzt werden, weil es das Gedächtnis des Überlebenden so verlangt. In narratologischer Hinsicht ist hier jedoch die nachzeitige Perspektive entscheidend, aus der auf den Anfang rückverwiesen wird:

Nur jetzt wirkt alles so fertig, so abgeschlossen, unveränderlich, endgültig, so ungeheuer schnell und fürchterlich verschwommen, so, als sei es „gekommen“: nur jetzt, wenn wir es im nachhinein, von hinten her sehen. [...] Bloß, ob wir von hinten oder von vorn schauen, beides sind falsche Betrachtungsweisen – war meine Meinung.<sup>369</sup>

Eine von ihrem Ausgangspunkt an teleologisch determinierte Entwicklung erscheint unter den gegebenen Umständen als ebenso absurd wie die retrospektive Konstruktion einer sinnstiftenden Erzählung etwa nach dem klassischen Muster des Bildungs- oder Entwicklungsromans; beide Formen des *Emplotments* würden letztendlich die den Alltag im Konzentrationslager bestimmenden Kontingenzen und Ereignispotentiale zum Verschwinden bringen und könnten damit auch der Unmittelbarkeit des praktischen Erlebens nicht gerecht werden. Da sich die Shoah nicht in bestehende Erzähltraditionen einschreiben lässt, muss auch ein für die Erzählung des eigenen Lebens adäquates Modell der Narration fehlen.

---

<sup>367</sup> Vgl. Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 40 u. 282.

<sup>368</sup> Vgl. ebd. S. 21-33 u. 282-283.

<sup>369</sup> Ebd. S. 282.

Unter den Voraussetzungen der zur Verfügung stehenden Erzählstrukturen können Anfang und Ende also nicht länger eine dem Erzähler kohärent erscheinende und damit akzeptable Geschichte konstituieren. Die Welt des Konzentrationslagers schiebt sich somit als Dissonanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit, ohne mit einem Deutungsmuster erfasst werden zu können; der *Roman eines Schicksallosen* führt dies am Beispiel der Vorstellung einer „Lagerhölle“ vor, die ein Journalist an Köves heranträgt – doch der muss diese Interpretation zurückweisen:

[...] [D]arüber könne ich schon gar nichts sagen, weil ich die Hölle nicht kenne und sie mir nicht einmal vorstellen kann. Aber er sagte, das sei bloß so ein Vergleich: „Haben wir uns denn“, fragte er, „das Konzentrationslager nicht als Hölle vorzustellen?“, und ich sagte, während ich mit dem Absatz ein paar Kreise in den Staub zeichnete, jeder könne es sich vorstellen, wie er wolle, ich meinerseits könne mir jedenfalls nur das Konzentrationslager vorstellen, denn das kenne ich bis zu einem gewissen Grad, die Hölle aber nicht.<sup>370</sup>

Köves' Gegenüber bemüht hier ein traditionelles Paradigma, das für den Überlebenden jedoch seine sinngabende Kraft verloren hat. Das über Jahrhunderte erprobte Deutungsmuster der Hölle erweist sich so als inadäquates Modell einer Annäherung an die Realität der Shoah; Anfang und Ende der Erzählung müssen so innerhalb dieser narrativen Konventionen disparat bleiben. Die unvereinbaren Erfahrungshorizonte der Gesprächspartner, die den Bruch zwischen den beiden Welten des Konzentrationslagers und dem „Rest der Welt“ bestimmen, zwingen Köves schließlich auch zur Einsicht: „[Ü]ber bestimmte Dinge kann man mit Fremden, Ahnungslosen, in gewissem Sinn Kindern, nicht diskutieren, um es so zu sagen.“<sup>371</sup>

Auf der Ebene von Paul Ricœurs Mimesis III treten zur Unverfügbarkeit adäquater Narrative so auch Probleme der zwischenmenschlichen Kommunikation. Der Mangel an brauchbaren Erzählmustern verunmöglicht es so Köves einerseits, seine Erlebnisse in Form einer Fabel zu bringen, die sie interpersonal vermittel- und sozial verhandelbar machen würde, andererseits jedoch auch, sie selbst in persönliche Erfahrung zu überführen; ohne

---

<sup>370</sup> Ebd. S. 271-272.

<sup>371</sup> Ebd. S. 271.

bedeutungsstiftende Erzählordnung müssen die Vorfälle im Rahmen seiner Vergangenheit jedoch als Kontingenz bestehen bleiben.

### 3.3.2. Die „Natürlichkeit“ der Lagerwelt

Kontingenzerfahrungen des Erzählers im Konzentrationslager treten an mehreren Stellen des Romans zu Tage. Hier sei exemplarisch eine entsprechende Passage zitiert:

[J]ede dieser Minuten [seiner biografischen Vergangenheit, Anm. M.G.] hätte eigentlich auch etwas Neues bringen können. In Wirklichkeit hat sie nichts gebracht, natürlich – aber dennoch muß man zugeben: sie hätte etwas bringen können, schließlich hätte während einer jeden etwas anderes geschehen können als das, was zufällig geschah, in Auschwitz ebenso wie etwa, nehmen wir einmal an, hier zu Hause, als wir Vater verabschiedet haben.<sup>372</sup>

Gerade auch das eigene Überleben steht so im Zeichen der Kontingenz; ohne einem aristotelischen Gesetz der Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit zu folgen bleibt es lediglich „[...] eine von vielen Möglichkeiten [...]“<sup>373</sup> einer Geschichte, die eigentlich im Tod ihres Erzählers hätte enden müssen, zufällig jedoch in einem ebenso wenig vorgesehenen wie vorhersehbaren *happy ending* mündet.

In der narrativen Gestaltung der Erzählung kann nun der Versuch vermutet werden, eben diese Kontingenzen zu bewältigen, wobei das grundlegende Bedürfnis nach Sinn wiederholt zum Ausdruck kommt – am deutlichsten vielleicht an der zweifellos auffällig häufigen Schilderung der Vorgänge im Konzentrationslager mit Hilfe der Modalpartikel „natürlich“ oder „selbstverständlich“. Auch wenn Köves die ihn umgebende Welt immer weniger verstehen kann, so schließt er daraus nicht notwendigerweise auf deren vollkommene Sinnlosigkeit. Sogar in der Unvorstellbarkeit des Konzentrationslagers kann er die Suche nach einer Erklärung, einer Ordnung oder einem Organisationsschema nicht einfach aufgeben; auch die grotesksten Situationen scheint Köves akzeptieren zu können, wenn sie ihm

---

<sup>372</sup> Ebd. S. 282-283.

<sup>373</sup> Ebd. S. 223.

im Rahmen einer auch noch so absurden Logik plausibel erscheinen; das Unverständliche und Unfassbare wird so zur „Natürlichkeit“ der Lagerwelt.<sup>374</sup>

Erst diese „Natürlichkeit“, so ließe sich nun argumentieren, ermöglicht eine durchgängige Erzählung der eigenen Autobiografie; nur im Anschluss an vertraute Denkschemata ist eine Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte aufrechtzuerhalten. Dem Wort „natürlich“, in dem Gábor Schein gar die „[...] Quintessenz der Sprache des *Roman eines Schicksallosen* [...]“<sup>375</sup> erblickt, käme dann tatsächlich die Funktion zu, wie David Kaposi vorschlägt, „[...] die Geschehnisse der Gegenwart zu den Rahmen der Vergangenheit zu assimilieren, und die Ereignisse so darzustellen, als seien sie normal.“<sup>376</sup>

Auch bei seiner Rückkehr nach Ungarn beharrt Köves auf dieser Deutungsweise, wie im bereits teilweise zitierten Gespräch mit dem Journalisten deutlich wird:

„Hast du viel Schreckliches durchmachen müssen?“, und ich sagte, es käme darauf an, was er unter schrecklich verstehe. Bestimmt, sagte er da, mit einem etwas unbehaglichen Ausdruck im Gesicht, hätte ich viel entbehren, hungern müssen, und wahrscheinlich sei ich auch geschlagen worden, und ich sagte: „Natürlich.“ „Lieber Junge“, rief er da, wobei er, wie mir schien, doch langsam die Geduld verlor, „warum sagst du bei allem, es sei natürlich, und immer bei Dingen, die es überhaupt nicht sind!“ Ich sagte, im Konzentrationslager sei so etwas natürlich.<sup>377</sup>

Klar ersichtlich wird hier erneut die Diskrepanz zwischen dem Erfahrungshorizont Köves' und der Interpretation des Holocausts durch den Gesprächspartner auf Basis traditioneller Erklärungsmuster, die sich für den Erzähler bereits als unbrauchbar erwiesen haben. Die Erlebnisse in den Konzentrationslagern rücken so für den Zuhörer in unendliche Distanz: Nicht durch eine möglichst drastische Darstellung von „unendlichem Grauen“, „unvorstellbarem Schrecken“ oder ähnlichem wird auf die Nichtdarstellbarkeit des Erlebten verwiesen, sondern durch die auf sprachliche Ohnmacht

---

<sup>374</sup> Vgl. Ágnes Prokza: Entscheidung und Urteil. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Éva Zádor. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 153-154.

<sup>375</sup> Gábor Schein: Das Unverbindbare verbinden. Anmerkungen zur Prosa von Imre Kertész. Übers. v. Karl Vajda. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 177.

<sup>376</sup> Kaposi: Narrativlosigkeit. S. 80.

<sup>377</sup> Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 270.

verweisende Begrifflichkeit.<sup>378</sup> Eine Erzählung der eigenen Vergangenheit mit den traditionell zur Verfügung stehenden Mitteln der Sprache wird auf diese Weise nicht nur wie zuvor auf der Ebene der Fabel, sondern auch auf der der zunächst basal auf die tatsächliche und faktische Realität verweisenden Lexik negiert.

Das Wort „natürlich“ mag zwar in gewisser Hinsicht durchaus eine durchgängige Erzählung vereinfachen, gerade indem durch diese Form der narrativen Nivellierung die Differenz zwischen der Welt des Konzentrationslagers und dem Außen tendenziell minimiert wird; bloß lässt sich unter diesen Umständen eine Wirklichkeit, so wie sie von einem intakten Subjekt grundsätzlich erfahrbar ist, nicht länger herstellen, wie Imre Kertész in seinem *Galeerentagebuch* schreibt:

Die Wirklichkeit des funktionalen Menschen ist eine Pseudowirklichkeit, ein das Leben ersetzendes Leben, eine ihn selbst ersetzende Funktion. So lebt niemand seine eigene Wirklichkeit, sondern jeder nur die eigene Funktion, ohne das existenzielle Erlebnis seines Lebens, das heißt ohne ein eigenes Schicksal, das für ihn Gegenstand von Arbeit – einer Arbeit an sich selbst – bedeuten könnte.<sup>379</sup>

Die „Natürlichkeit“ der Lagerwelt vermittelt so zwar auf den ersten Blick den Anschein von Logik und rational ergründbarer Ordnung, als Erzählstrategie ist sie jedoch letztlich als Ausdruck des „funktionalen Menschen“ zu sehen, der nicht länger Zugang zur Welt und damit sich selbst finden kann. Sie kann so zwar einerseits durchaus als Versuch betrachtet werden, auch im Angesicht des Unfassbaren Kontinuitäten aufrecht zu erhalten bzw. rückblickend wiederherzustellen; andererseits wird jedoch gerade an den scheiternden Versuchen der Kommunikation deutlich, dass durch diese Erzählweise eben doch kein glatter Anschluss an die Welt „draußen“ gefunden werden kann: Die vermeintliche „Natürlichkeit“ entpuppt sich als hinterhältige Karikatur der aristotelischen Gesetze der Notwendigkeit und Wahrscheinlichkeit, das Lageruniversum bleibt in unversöhnlichem Gegensatz zum „Rest der Welt“.

---

<sup>378</sup> Vgl. Thomas Meyer: Bemerkungen zu Imre Kertész' Projekt der „Schicksalslosigkeit“. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 111.

<sup>379</sup> Kertész: *Galeerentagebuch*. S. 9.

### 3.3.3. Die Schritte des Erzählers

Imre Kertész selbst, auch wenn er den Holocaust als „Welterfahrung“<sup>380</sup> begreift und sich gegen die Beschränkung auf die unmittelbar Betroffenen wehrt,<sup>381</sup> betont durchaus die Grenze zwischen dem ins Allgemeine abstrahierten Verlauf der Geschichte und der persönlichen Biografie im Besonderen.<sup>382</sup>

Mich interessiert das sogenannte historisch Spezifische dieser gewissen Geschichte höchstens am Rande. Für mich ist das einzig wirklich Spezifische dieser Geschichte, daß sie *meine Geschichte* ist, daß sie *mir* passiert ist. Und vor allem, daß ich über die Bewertung des von mir Erlebten frei entscheiden kann [...].<sup>383</sup>

Ausdrücklich besteht er auf der Individualität seiner Erzählung, darauf, dass es eben seine Geschichte ist und nicht die eines anderen: „Ich will die Existenz, die Opposition; das Schicksal, aber mein Schicksal, das ich mit niemandem gemein habe und das mit nichts verwandt ist.“<sup>384</sup> Wie Imre Kertész insistiert auch György Köves auf einer Kontinuität der persönlichen Vergangenheit, die er eben nicht retrospektiv betrachten möchte, sondern als ständig fortschreitenden Prozess erinnert – dies kommt nicht zuletzt im Gespräch mit dem Journalisten bei seiner Rückkehr nach Budapest prägnant zum Ausdruck:

[...] [I]ch versuchte ihm zu erklären, wie es ist, an einem nicht gerade luxuriösen, im ganzen aber doch annehmbaren, sauberen und hübschen Bahnhof anzukommen, wo einem alles erst langsam, in der Abfolge der Zeit, Stufe um Stufe klar wird. Wenn man die eine Stufe hinter sich gebracht hat, sie hinter sich weiß, kommt bereits die nächste. Wenn man dann alles weiß, hat man auch alles bereits begriffen. Und indes man alles begreift, bleibt man ja nicht untätig: schon erledigt man die neuen Dinge, man lebt, man handelt, man bewegt sich, erfüllt die immer neuen Forderungen einer jeden neuen Stufe.<sup>385</sup>

---

<sup>380</sup> Imre Kertész: Wem gehört Auschwitz? Übers. v. Christian Polzin. In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 151.

<sup>381</sup> Vgl. ebd. S. 150-151.

<sup>382</sup> Vgl. Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 100.

<sup>383</sup> Imre Kertész: Rede über das Jahrhundert. Übers. v. Kristin Schwamm. In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 23-24.

<sup>384</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 90.

<sup>385</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 272.

Mit der Metapher der Stufen verweist Köves nun einerseits auf die Nachträglichkeit des historischen Wissens von Auschwitz, das ihm im konkreten Moment des Erlebens noch nicht zur Verfügung stehen konnte, andererseits jedoch ebenso auf die Beständigkeit seines Daseins, das er auch in den Konzentrationslagern nicht aufgegeben wissen möchte; das erinnerte Substrat der Realität erweist sich dabei als unhintergebar – deshalb muss ihn auch der gut gemeinte Ratschlag seiner ehemaligen Nachbarn eher befremden:

„Vor allem“, sagte er [Nachbar Steiner, Anm. M.G.], „mußt du die Greuel vergessen.“ Ich war noch mehr überrascht und habe gefragt: „Wieso?“ „Damit du“, antwortete er, „leben kannst“, und Herr Fleischmann nickte und fügte hinzu: „Frei leben“, worauf der andere Alte nickte und hinzufügte: „Mit einer solchen Last kann man kein neues Leben beginnen“, und da hatte er bis zu einem gewissen Grad recht, das mußte ich zugeben. Nur verstand ich nicht ganz, was unmöglich ist, und ich habe dann auch bemerkt, was geschehen sei, sei geschehen, und ich könne ja meinem Erinnerungsvermögen nichts befehlen.<sup>386</sup>

Nachdrücklich stellt sich Köves dem Vergessen entgegen und betont umso vehementer die geschichtliche Dimension seiner Existenz:

[...] [U]nd ich redete auch, wahrscheinlich umsonst und wohl auch etwas unzusammenhängend. Aber auch so habe ich ihnen erklärt, daß man nie ein neues Leben beginnen, sondern immer nur das alte fortsetzen kann. Ich und kein anderer hat meine Schritte gemacht, und ich behaupte, mit Anstand. Der einzige Fleck, der einzige Schönheitsfehler, den man mir eventuell vorwerfen könnte, das einzig Zufällige sei, daß wir uns jetzt hier unterhielten – doch dafür konnte ich nichts. Ob sie denn wollten, daß diese ganze Anständigkeit und alle meine vorangegangenen Schritte nun ihren ganzen Sinn verlören?<sup>387</sup>

Schon an der Tatsache, dass Köves hier „unzusammenhängend“<sup>388</sup> erzählen muss, wird die Problematik des Erzählprozesses ersichtlich. Dass die zu erzählende Geschichte fragmentiert und keinesfalls dem Ideal einer kohärenten, in sich stimmigen Erzählung gerecht werden kann, wird zwar mehr als deutlich, hält Köves aber offensichtlich nicht davon ab, auf der Kontinuität seiner Biografie zu bestehen: Man könne „immer nur das alte

---

<sup>386</sup> Ebd. S. 280-281.

<sup>387</sup> Ebd. S. 284.

<sup>388</sup> Ebd. S. 284.

[Leben] fortsetzen“<sup>389</sup>, meint er. Und genau genommen geht es ihm auch nicht um ein allgemeines „man“, sondern um seine eigene Individualität: „Ich und kein anderer hat meine Schritte gemacht [...]“<sup>390</sup> hält er fest; die Absicherung seiner persönlichen Identität soll hier offenkundig gerade durch die Betonung *seiner* Schritte realisiert werden. Dennoch kann die Kontingenz, hervorgerufen durch das quasi nicht vorgesehene eigene Überleben, nicht überwunden werden, das „Zufällige“<sup>391</sup> muss entsprechend auch als „Schönheitsfehler“<sup>392</sup> erscheinen: Es steht der Konstruktion einer kohärenten Erzählung diametral entgegen, auch wenn es in diesem Fall gleichzeitig als unbedingte Voraussetzung für das Erzählen betrachtet werden muss. So unverständlich es den Gesprächspartnern auch erscheinen mag, Auschwitz – und damit ein Teil seines Lebens – kann nicht einfach als „Irrtum“<sup>393</sup> oder „Unfall“<sup>394</sup> abgetan werden; die Frage, „[o]b sie denn wollten, daß diese ganze Anständigkeit und alle meine vorangegangenen Schritte nun ihren ganzen Sinn verlören?“<sup>395</sup>, lässt sich genau deswegen nicht vermeiden: Schon der Vollständigkeit der eigenen Lebensgeschichte wegen muss ein Weg gefunden werden, auch die Welt der Konzentrationslager in diese Erzählung zu integrieren.

Der Erzähler insistiert so bis zuletzt auf einer kohärenten Erzählung seiner Biografie, trotz den gegebenen Umständen, die dazu in fundamentaler Opposition stehen. Diese oben zitierte Textpassage lässt quasi als Fluchtpunkt die zentralen Fragen zusammentreffen, die durch das Ereignis des Holocausts an die Konstruktionsmöglichkeit einer eigenen Biografie gestellt werden und verdichtet darin die Widersprüchlichkeit des im existenzialistischen Sinne<sup>396</sup> absurden Ringens um Sinn im Angesicht der dennoch prinzipiellen Unerzählbarkeit der Geschichte. Köves' persönliche Vergangenheit ist eine unbedingte Notwendigkeit seiner gegenwärtigen

---

<sup>389</sup> Ebd. S. 284.

<sup>390</sup> Ebd. S. 284.

<sup>391</sup> Ebd. S. 284.

<sup>392</sup> Ebd. S. 284.

<sup>393</sup> Ebd. S. 284.

<sup>394</sup> Ebd. S. 284.

<sup>395</sup> Ebd. S. 284.

<sup>396</sup> Vgl. Endre Bojtár: Die Winterreise des Sisyphos. Übers. v. Éva Zádor. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 327-341.

Identität, ein Neubeginn des eigenen Lebens von einem Nullpunkt weg unmöglich – zu bestimmend sind Erlebnisse der Deportation und Gefangenschaft sowie sein verzweifeltes Bemühen, sich mit den gegebenen Umständen zu arrangieren, einen Umgang damit zu finden, um seine Existenz weiterführen zu können.

### **3.3.4. Zwischenbilanz: Versuche der Narration**

Grundsätzlich zeichnet sich das Verhältnis zwischen dem Erzähler György Köves und der Narrativität durch ein ständiges Oszillieren zwischen zwei Polen aus: Einerseits werden angebotene Erzählungen, wie etwa die religiöse Tradition des Judentums oder die Nationalgeschichte Ungarns, verworfen, weil sie sich für ihn im *univers concentrationnaire* als mindestens ebenso untauglich erweisen müssen wie im Alltagsleben zuvor; andererseits aber lässt sich ein geradezu verzweifeltes Festhalten des Erzählers an den Ordnungsprinzipien der Welt außerhalb des Lagers feststellen – besonders deutlich wird dies etwa an Köves' „Anstand“. Auf der einen Seite bleibt also das anthropologische Grundbedürfnis nach der Sicherheit kontinuierlicher Identität bestehen, auf der anderen Seite steht dem jedoch die absolute Unmöglichkeit, diese im Konzentrationslager herzustellen, entgegen. Die anachronistisch erscheinenden Deutungen der von den Nationalsozialisten errichteten Welt des Absurden erzielen so besehen nicht bloß einen oberflächlichen Effekt von grotesker Ironie, sondern sind als Ausdruck der Schwierigkeit zu verstehen, sich narrativ einer faktual unbeschreiblichen Welt zu nähern, die sich bekannten und erprobten Erzählmustern kategorisch widersetzt. Der *Roman eines Schicksallosen* changiert so zwischen der Ablehnung sich als nicht tragfähig erweisender traditioneller Narrative und dem Versuch des Erzählers, auch ohne diese Erzählmuster eine autobiografische Erzählung im Sinne einer kontinuierlich in der Zeit verortbaren Identität zu Stande zu bringen.

### **3.4. Resümee**

Imre Kertész, so lässt sich vorläufig abschließend sagen, führt im *Roman eines Schicksallosen* eine Suchbewegung aus. Der Prozess des Erzählens

entspricht dem anthropologischen Bedürfnis nach Sinn, und konsequenterweise wird auch in diesem Fall versucht, das Nicht-Darstellbare in eine narrative, d.h. für den Einzelnen erträgliche Form zu bringen. Dem Bewusstsein für die grundsätzliche Unmöglichkeit der Integration des Erlebten in die Kontinuität der eigenen Geschichte tritt so der Anspruch auf eine kohärente Autobiografie des erzählenden Subjekts entgegen. Der „funktionale Mensch“ ohne eigenes Schicksal, der im *Roman eines Schicksallosen* an die Stelle des eigentlich gesuchten Subjekts tritt, kann ebenso keine wirklich befriedigende Antwort auf diese Kontingenzerfahrung bieten, auch wenn durch die erzählte „Natürlichkeit“ auf den ersten Blick eine gewisse Kontinuität ermöglicht scheint; als Substitut für ein kohärentes Ich kann er jedoch mit der Welt nicht länger in Dialog treten und seine Umgebung nur mehr als „Pseudowirklichkeit“<sup>397</sup> durchleben.

Der *Roman eines Schicksallosen* hinterfragt so die Möglichkeiten einer reflektierenden Aussage über die Welt der Konzentrationslager ebenso wie die personale Integrität des Überlebenden; trotzdem wird die endlose Suche nach einer narrativen Konstruktion der eigenen Biografie nicht aufgegeben. Eine möglichst authentische, sprachliche Darstellung der tatsächlichen Ereignisse steht unter diesen Umständen offensichtlich nicht zur Debatte. Mit der gewählten Erzählform entkommt Imre Kertész dem Dilemma einer zwar notwendigen, aber gleichfalls unmöglichen Erzählung vom Universum des Konzentrationslagers – die Zerstörung des Subjekts zeigt sich gerade in der Herausstellung der Unzulänglichkeit der sprachlichen und erzählerischen Mittel zur unmittelbaren Darstellung des Holocausts, gerade auch im Rahmen einer persönlichen Biografie. Die gewissermaßen „eigentliche“ Geschichte lässt sich so in der Erzählweise selbst finden, wie auch Kertész betont: Seine poetologische Herangehensweise besteht letztendlich darin,

[...] daß das Werk, statt „Darstellung“ zu sein, *sich das anverwandelt*, was es darstellt: die äußere Struktur wird zur ästhetischen Struktur und gesellschaftliche Gesetze zu Gesetzen der Romanteknik. Der Text ist nicht Beschreibung, sondern selbst Ereignis, nicht Erklärung, sondern Gegenwart – besitzt immer und überall substantielle Funktion, niemals „äußerliche“ oder „schriftstellerische“, ist also niemals hohl.<sup>398</sup>

---

<sup>397</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 9.

<sup>398</sup> Ebd. S. 27-28.

Entscheidend ist damit weniger bloß die dem *Roman eines Schicksallosen* zu Grunde liegende *Story*, also die Erlebnisse des György Köves, sondern auch die performative Dimension des Textes, in der das eigentlich zu Beschreibende vorgeführt wird. Als Mittel der Darstellung dient Kertész dabei eine Form atonaler Sprache, die sich traditionellen Erzählweisen bewusst widersetzt: „Sehen wir nämlich die Tonalität, die einheitliche Tonart, als eine allgemein anerkannte Konvention an, dann deklariert Atonalität die Ungültigkeit von Übereinkunft, von Tradition.“<sup>399</sup> Wo also Paul Ricœur im Prozess der Fabelkonstruktion die Dissonanz in Konsonanz überführt wissen möchte, betont Kertész ganz im Gegenteil dazu den Widerspruch zu dieser Vorstellung eines Ideals der sprachlich-narrativen Harmonie. Konsequenz daraus ist im *Roman eines Schicksallosen* nicht zuletzt der weitgehende Verzicht auf Signale der retrospektiven Reflexion auf Basis eines nachträglichen Wissensstandes, an deren Stelle stattdessen eine vorwiegend lineare und unmittelbar anmutende Erzählweise tritt, die als poetologischer Entsprechung zu den Schritten des Erzählers<sup>400</sup> dessen praktisches Erleben auch formal zu demonstrieren vermag.

Als Dissonanz traumatischer Intensität, die sich einer Integration in eine konsonante Lebensgeschichte widersetzt, schlägt sich die Shoah nicht zuletzt als Absenz einer abschließenden Katharsis nieder. Robert Eaglestone verortet dieses grundsätzliche Problem in Zeugenberichten sowohl innerhalb als auch außerhalb des jeweiligen Textes: „Testimony texts offer a lack of closure, in two ways. First, textually, the texts finish but do not end. [...] And this lack of closure in the text is echoed by the wider sense of the lack of closure outside the text [...]; survivors return again and again to write about the Holocaust.“<sup>401</sup> Auch wenn letzteres nicht unbedingt für tatsächlich alle Überlebenden der Shoah geltend gemacht werden kann, so zumindest für

---

<sup>399</sup> Imre Kertész: Die exilierte Sprache. Übers. v. Kristin Schwamm. In: Ders.: Die exilierte Sprache. Essays und Reden. Mit einem Vorw. v. Péter Nádas. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 212.

<sup>400</sup> Vgl. Keck: Merkwürdiges Warten. S. 149-151.

<sup>401</sup> Robert Eaglestone: The Aporia of Imre Kertész. In: Imre Kertész and Holocaust Literature. Hrsg. v. Louise O. Vasvári u. Steven Tötösy de Zepetnek. West Lafayette: Purdue University Press 2005 (=Comparative Cultural Studies: 8). S. 41.

Imre Kertész – dieser beschreibt Auschwitz durchaus als nicht abschließbares Kapitel seiner Lebensgeschichte, wenn er festhält,

[...] daß mich nichts wirklich interessiert als einzig und allein der Auschwitz-Mythos. Denke ich an einen neuen Roman, denke ich wieder nur an Auschwitz. Ganz gleich, woran ich denke, immer denke ich an Auschwitz. Auch wenn ich scheinbar von etwas ganz anderem spreche, spreche ich von Auschwitz. Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz, Auschwitz spricht aus mir. Im Vergleich dazu erscheint mir alles andere als Schwachsinn.<sup>402</sup>

Diese Unmöglichkeit eines kathartischen Abschlusses findet sich letztendlich auch im *Roman eines Schicksallosen*: Am Ende des Texts irrt György Köves – nicht bereit, zu vergessen – als „Medium von Auschwitz“<sup>403</sup> auf der Suche nach seiner Mutter durch die Straßen Budapests, wenn auch mit dem festen Vorsatz: „[I]ch werde mein nicht fortsetzbares Dasein fortsetzen.“<sup>404</sup>

---

<sup>402</sup> Kertész: Galeerentagebuch. S. 32.

<sup>403</sup> Kertész: Die exilierte Sprache. S. 212.

<sup>404</sup> Kertész: Roman eines Schicksallosen. S. 287.

## 4. Ruth Klügers *weiter leben*: Erinnerung in Opposition

In Ruth Klügers *weiter leben* rückt der für die Konstituierung einer narrativen Identität grundlegende Zusammenhang von praktischem Erleben und dessen retrospektiver Erzählung schon durch den offensichtlich autobiografischen Charakter des Texts in den Blick.<sup>405</sup> Wie in Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen* findet sich auch in diesem Text zudem eine späte Szene, die die Notwendigkeit einer tatsächlich vollständigen Lebensgeschichte explizit verdeutlicht und somit durchaus als Parallele zu György Köves' Gespräch mit Fleischmann und Steiner<sup>406</sup> gelesen werden kann: Ruth Klüger als autobiografisches Subjekt wird in einer kurzen Szene nach ihrer Rückkehr aus dem Universum des Konzentrationslagers im Zuge der Emigration in die USA mit dem wohlgemeinten Ratschlag ihrer Tante konfrontiert, die Erinnerung an ihre Vergangenheit möglichst auszulöschen und einen Neuanfang des eigenen Lebens zu versuchen:

„Was in Deutschland passiert ist, mußt du aus dem Gedächtnis streichen und einen neuen Anfang machen. Du mußt alles vergessen, was dir in Europa geschehen ist. Wegwischen, wie mit einem Schwamm, wie die Kreide von einer Tafel.“ Und damit ich sie mit meinem schwachen Englisch auch verstünde, vollführte sie die Geste des Abwischens.<sup>407</sup>

Die Vorstellung, auf Basis einer *tabula rasa* quasi eine „Stunde Null“ der eigenen Biografie festzusetzen und der eigenen Lebensgeschichte so einen neuen Anfang zu verschaffen, muss sie hier ebenso zurückweisen wie Köves den wohlgemeinten Rat seiner Nachbarn:

Ich dachte, sie will mir das einzige nehmen, was ich hab, nämlich mein Leben, das schon gelebt. Das kann man doch nicht wegwerfen, als hätte man noch andere im Schrank. Sie wird doch auch ihre Kindheit

---

<sup>405</sup> Die Konstruktion narrativer Identität ist zwar durchaus stets als autobiografischer Akt zu verstehen, doch unterscheidet sie sich vom genuinen Genre der Autobiografie durch eine größere Nähe zur Lebenspraxis auch außerhalb des literarischen Diskurses sowie ihren prozessualen, d.h. nicht auf einen endgültig schriftlich fixierten Text abzielenden Charakter. Auch im Fall von Klügers *weiter leben* gilt es so zwar, Probleme der Konstruktion narrativer Identität im Text auszumachen, doch darf dieser keinesfalls unmittelbar mit einer narrativen Identität der Autorin gleichgesetzt werden.

<sup>406</sup> Vgl. Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 279-282.

<sup>407</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 229-230.

nicht wegwerfen wollen, und ich hab eben die, die ich hab und kann mir keine neue konstruieren.<sup>408</sup>

Auch für Ruth Klüger muss die Erzählung des eigenen Lebens damit offensichtlich vor allem auf dem Substrat des tatsächlich Erlebten beruhen, ohne schlicht und einfach wie eine fiktionale Geschichte neu erfunden werden zu können; die eigene Biografie mag so im Rahmen der Fabelkonstruktion zwar in eine bestimmte Passform gebracht werden, kann dabei jedoch die spezifischen Erinnerungen der eigenen Vergangenheit nicht restlos ersetzen.

#### **4.1. Die temporale Konstitution des autobiografischen**

##### **Subjekts**

Die Existenz des autobiografischen Subjekts ist in Ruth Klügers *weiter leben* ebenso zwingend wie offensichtlich in der Zeit verfasst wie die Figur György Köves in Kertész' *Roman eines Schicksallosen*. Da in beiden Fällen die Shoah in die Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte einzubrechen droht, ist zwar grundsätzlich eine ähnliche Ausgangssituation hinsichtlich der narrativen Konstruierbarkeit einer personalen Identität vorauszusetzen, doch findet sich ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Texten bereits in der Distanz des Erzählzeitpunktes von der erzählten Geschichte, der sich auch in einer vollkommen unterschiedlichen Textstruktur niederschlägt: Während in Kertész' *Roman eines Schicksallosen* über weite Strecken das unmittelbare Erleben, d.h. in Paul Ricoeurs Terminologie die präfigurative Mimesis I, im Vordergrund steht, stellt Klüger in *weiter leben* zunächst die Frage nach der retrospektiven Formgebung der biografischen Vergangenheit, also nach einer Fabelkonstruktion auf Ebene der konfigurativen Mimesis II. Dabei bettet sie die Jahre in den Konzentrationslagern zwischen ein Vorher und ein Nachher ein; *weiter leben* umfasst so nicht nur Erinnerungen an die Konzentrations- und Vernichtungslager, sondern auch die Zeit der frühen Kindheit in Wien sowie die Emigration in die USA, in denen sie schließlich im Universitätsbetrieb als Literaturwissenschaftlerin Fuß fassen kann – zumindest die Makrostruktur des Textes betont damit tendenziell die

---

<sup>408</sup> Ebd. S. 230.

Kontinuität der eigenen Lebensgeschichte, in der den Konzentrationslagern gleichwohl eine herausragende Rolle zukommt.<sup>409</sup>

#### 4.1.1. Die Unhintergebarkeit der Erinnerung

Grundlage der autobiografischen Erzählung ist für Klüger das eigene Gedächtnis; dieses stellt, von pathologischen Ausnahmefällen abgesehen, eine unhintergebare Konstante der menschlichen Existenz dar – und zwar unabhängig vom Willen des Einzelnen, sich erinnern oder vergessen zu wollen:

Wir erinnern uns, nicht weil wir sollen oder wollen, um keines kategorischen Imperativs willen, sondern weil wir so veranlagt sind, weil es uns nicht gegeben ist, uns nicht zu erinnern. Erinnern ist kein besonderes Verdienst, wie ja auch das Weiterleben kein besonderes Verdienst ist. Das Erlöschen der Erinnerung ist eine Krankheitserscheinung, kein Normalzustand.<sup>410</sup>

So wie jedoch das beabsichtigte Vergessen von unerwünschten Erlebnissen dem Menschen nicht möglich ist, so ist auch eine vollkommen exakte Aktualisierung von Ereignissen der Vergangenheit nicht immer nach Belieben zu bewerkstelligen. Damit kommt dem Akt der Erinnerung eine ebenso zentrale wie auch ungewisse Rolle für die autobiografische Selbstversicherung zu, wie Klüger nicht zuletzt an den Reaktionen auf ihre Erzählungen in ihrem sozialen Umfeld erkennen muss:

Heute [zur Zeit der Niederschrift von *weiter leben*, Anm. M.G.] gibt es Leute, die mich fragen: „Aber Sie waren doch viel zu jung, um sich an diese schreckliche Zeit erinnern zu können.“ Oder vielmehr, sie fragen nicht einmal, sie behaupten es mit Bestimmtheit. Ich denke dann, die wollen mir mein Leben nehmen, denn das Leben ist doch nur die verbrachte Zeit, das einzige, was wir haben, das machen sie mir streitig, wenn sie mir das Recht des Erinnerns in Frage stellen.<sup>411</sup>

Klügers Selbstverständnis folgend scheint die schriftliche Fixierung von Erfahrungen der Kindheit durch diese latente Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses jedoch kaum unterminiert zu werden, spezifische Erinnerungen erweisen sich vielmehr als offenbar tief eingeschriebene

---

<sup>409</sup> Dieser Fokus wird schon am Untertitel *Eine Jugend* deutlich, die ganz offenkundig zumindest größtenteils in die Zeit der Konzentrationslager fällt.

<sup>410</sup> Ruth Klüger: Von hoher und niedriger Literatur. Göttingen: Wallstein 1996 (=Politik – Sprache – Poesie: 1). S. 29.

<sup>411</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 73.

Fixpunkte ihrer Biografie, auch wenn die Aktualisierung der Vergangenheit stets mit einem Prozess der Interpretation und möglicher Sinngebung einhergehen muss. Die Lebensgeschichte kann unter dieser Voraussetzung gar nicht auf einer tatsächlich restlos gelöschten *tabula rasa* basieren, die Frage nach der Erinnerung ist für Klüger somit auch vielmehr eine „[...] des ‚Wie‘, nicht des ‚Ob‘.“<sup>412</sup>

Die ständige Thematisierung des personalen Gedächtnisses verleiht dem Text *weiter leben* eine explizite Dimension zeitlicher Zerdehnung, wobei die Unausweichlichkeit spezifischer Erinnerungen offenkundig auch eine kohärente Identität des autobiografischen Subjekts in Gefahr zu bringen vermag:

Je größer die zeitliche Distanz, desto unverständlicher wurde das Geschehen jener Jahre. Auch mir scheint es manchmal, daß die Erinnerungen, die ich im Gedächtnis herumtrage, mir fremd sind, nämlich sie sind der Person fremd, die ich seither geworden bin.<sup>413</sup>

Einer durch die Differenz in der Zeit bedingten, tendenziellen Multiplizierung des Ichs, wie sie an dieser Stelle zumindest angedeutet wird, ließe sich nun erneut der Mechanismus narrativer Vermittlung entgegenstellen, der in Hinblick auf Paul Ricoeurs Ausführungen auch eine Identität des *ipse* sicherstellen müsste, die Veränderungen physischer wie psychischer Art zu umfassen und in Konsonanz zu bringen vermag. Mit Ruth Klügers Frage nach einem *Wie* der Erinnerung geht somit auch die nach einer erzählerischen Struktur des Erlebten einher; dem Idealtypus narrativer Identität folgend wäre dies prinzipiell mit einer Suche nach einer sinnstiftenden Passform grundsätzlich disparater Ereignisse zu beantworten, deren Aussicht auf Erfolg im Zeichen der Shoah jedoch radikal in Frage gestellt wird.

#### **4.1.2. Die Faktualität der autobiografischen Erzählung**

Mit der Suche nach einer narrativen Form für die autobiografische Vergangenheit stellt sich auch in *weiter leben* zunächst erneut die poetologisch entscheidende Frage nach der Zugänglichkeit der durchlebten Realität über das vorhandene Inventar an sprachlichen Zeichen.

---

<sup>412</sup> Klüger: Von hoher und niedriger Literatur. S. 29.

<sup>413</sup> Ebd. S. 33.

Grundsätzlich vertraut Ruth Klüger dabei auf die mimetische Dimension der Sprache im Sinne einer Abbildfunktion, ohne die sie den Wahrheitsanspruch ihres Textes unterminiert sehen müsste; unmissverständlich betont die Autobiografin, sie

[...] gehe von der Voraussetzung wahrhaftigen Sprechens als Kitt und Zement jeder gesellschaftlichen Kommunikation aus, als das Mögliche, wenn nicht das Übliche. Das ganze Gewebe unseres Umgangs miteinander, einschließlich des schriftlichen Umgangs, bricht zusammen, wenn wir diese Annahme fallen lassen.<sup>414</sup>

Dennoch ist sich Klüger durchaus des Problems bewusst, dass dieser Anspruch seine Einschränkung im bereits angesprochenen *Wie* der Erinnerung, also auch in der Funktionsweise des menschlichen Gedächtnisses findet; in diesem nämlich liegen individuelle Erlebnisse nicht in Form objektiven Geschehens, sondern subjektiver Wahrnehmung vor,<sup>415</sup> d.h. „[...] insofern als Erinnerung ungenau ist, beeinflusst von Wünschen und Verdrängungen, erwarten wir keine absolute Gleichsetzung von Erinnerung und Wirklichkeit.“<sup>416</sup> In den Blick rückt dabei auch das soziale Gefüge, in dem die autobiografische Erzählung verhandelt und nicht zuletzt in Hinsicht auf ihre Glaubwürdigkeit einem Urteil unterzogen wird; für Klüger erweist es sich dabei als

[...] ganz wesentlich, daß die Leser mir Glauben schenken, sich auf mein Wort verlassen. Tun sie es nicht, so zweifeln sie nicht nur an meinem Text, sondern an mir als Menschen, da ich ja beides bin: Ich bin die, die (be)schreibt und die, die (be)geschrieben wird.<sup>417</sup>

Unter der Prämisse dieser autobiografischen Selbstsetzung wendet sich Klüger auch vehement gegen eine prinzipielle Unsagbarkeit, Undarstellbarkeit oder Sakralisierung der Shoah und betont vielmehr die Möglichkeit einer sprachlichen Repräsentation des Geschehens:

Und plötzlich sind wir wieder mit dem alttestamentarischen Bilderverbot konfrontiert [...]. Mitten im 20. Jahrhundert und als verblüffende Folge des Zweiten Weltkriegs heißt es wieder, es gäbe Heiliges, das man nicht nachbilden oder auch nur aussprechen darf. Früher das Antlitz und der Name Gottes. Heute der Holocaust, der ja so gerne als

---

<sup>414</sup> Ruth Klüger: Zum Wahrheitsbegriff in der Autobiographie. In: Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. v. Magdalene Heuser. Tübingen: Niemeyer 1996. S. 406.

<sup>415</sup> Vgl. ebd. S. 410.

<sup>416</sup> Ebd. S. 407.

<sup>417</sup> Ebd. S. 407.

„unaussprechlich“ und „unvorstellbar“ bezeichnet wird, obwohl sich doch Gewalttätigkeiten deutlich aussprechen und vorstellen lassen.<sup>418</sup>

Ganz im Gegensatz etwa zu den Schilderungen von Charlotte Delbo oder Primo Levi<sup>419</sup> weist Ruth Klüger hier die Annahme einer an die Grenzen der Lexik stoßenden Sprache deutlich zurück, das Substrat des Erlebten scheint damit grundsätzlich durch die Referentialität der sprachlichen Zeichen erfassbar zu sein; erfüllt ist somit nicht zuletzt auch eine Grundvoraussetzung für die Ausbildung einer narrativ verstandenen Identität.

Den Topos der Undarstellbarkeit der Shoah maßgeblich bestimmende Termini wie „unvorstellbar“ und „unaussprechlich“ empfindet Klüger als „Kitschwörter“<sup>420</sup>, in denen sie lediglich eine „[...] sentimentale Flucht vor der Realität [...]“<sup>421</sup> zu orten vermag. In *weiter leben* verdeutlicht sie diese Auffassung anhand einer Szene in Auschwitz, in der ihre Mutter gegen die Schikanen der Blockältesten protestiert und als Strafe auf dem steinernen Kamin in der Mitte der Baracke zu knien hat: „Ich stand hilflos daneben, wie vor etwas ganz Ungehörigem, Zeugin, wie meine Mutter bestraft wird.“<sup>422</sup> Und doch erweist sich auch diese vielleicht „[...] lebendigste, grellste Erinnerung aus Birkenau [...]“<sup>423</sup> für Klüger letztendlich offenbar keinesfalls als sprachlich undarstellbar:

Ich dachte, die kann ich nicht aufschreiben, und wollte statt dessen hier einfügen, daß es Dinge gibt, über die ich nicht schreiben kann. Jetzt, wo sie auf dem Papier stehen, sind die Worte dafür so gewöhnlich wie andere und waren nicht schwerer zu finden.<sup>424</sup>

Diese prinzipiell als intakt beschriebene Referentialität auf eine außersprachliche Wirklichkeit kann sich zudem durch metaphorische Wendungen unterstützt finden: Zur Verdeutlichung der geschilderten Tatsachen verwendet Klüger tatsächlich auch figurative Sprachformen,<sup>425</sup> die etwa an exemplarischen Passagen zur Deportation von Theresienstadt nach

---

<sup>418</sup> Klüger: Von hoher und niedriger Literatur. S. 43.

<sup>419</sup> Vgl. S. 45-47 dieser Arbeit.

<sup>420</sup> Klüger: Von hoher und niedriger Literatur. S. 32.

<sup>421</sup> Ebd. S. 32.

<sup>422</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 138.

<sup>423</sup> Ebd. S. 138.

<sup>424</sup> Ebd. S. 138.

<sup>425</sup> Vgl. dazu auch Christian Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. Ruth Klügers *weiter leben* im Kontext der neueren KZ-Literatur. In: *Sprachkunst* 29 (1998). S. 82-83.

Auschwitz belegt werden können: Das „Ghetto“ gilt ihr so erst als „[...] Sumpf, eine Jauche [...]“<sup>426</sup>, dann als „[...] Ameisenhaufen, der zertreten wurde.“<sup>427</sup> Die Situation im Güterwaggon des Deportationszugs gleicht später der in einer „Rattenfalle“<sup>428</sup>, und in Auschwitz gelangt Klüger schließlich mit ironischem Unterton die figurative mit der faktualen Sprache verkoppelnd „[v]om Regen in die Traufe, vom Viehwaggon auf die Rampe, vom Transport ins Lager, aus einem geschlossenen Raum in die verpestete Luft.“<sup>429</sup>

Hinsichtlich einer Repräsentation der Shoah erweist sich für Klüger so weniger ihre prinzipielle Undarstellbarkeit als gravierendes Problem, sondern vielmehr die dafür gerne herangezogenen, die Realität verschleiern oder verfälschenden Erzählmuster. Neben kaum verhohlener Kritik an entsprechenden Negativbeispielen wie etwa Bruno Apitz' *Nackt unter Wölfen*<sup>430</sup> reflektiert Klüger jedoch durchaus auch den eigenen Schreibprozess, wenn sie etwa verschiedene Darstellungsweisen von ein und der selben Szene einer ärztlichen Suche im Intimbereich nach Wertgegenständen überdenkt:

Mir fällt es schwer, diese an sich keineswegs traumatische Erinnerung aufzuschreiben, und ich merke, daß ich es mit umständlichen Worten getan habe, daß mir auch keine besseren einfallen. Ähnlich habe ich uns in einer ersten Niederschrift der Selektion Unterwäsche angedichtet, was mich beim Durchlesen sehr erstaunt hat, denn wir waren ja nackt.<sup>431</sup>

Mit solchen das eigene Schreiben kommentierenden Passagen macht Klüger die Reflexion nicht nur als notwendige Vorarbeit zum endgültigen Werk sichtbar, sondern zum integralen Bestandteil des Textes selbst. Die Möglichkeit einer narrativen Nivellierung, die Dissonanzen im Substrat des Erlebten vorschnell in der quasi nur allzu bequemen Konsonanz einer homogenisierenden Fabel aufgehen lassen möchte, wird in Passagen wie der oben zitierten also auch am eigenen Text expliziert und scharf zurückgewiesen, um den tatsächlichen Fakten möglichst treu bleiben zu können.

---

<sup>426</sup> Klüger: weiter leben. S. 104.

<sup>427</sup> Ebd. S. 104.

<sup>428</sup> Ebd. S. 109.

<sup>429</sup> Ebd. S. 113.

<sup>430</sup> Bruno Apitz: *Nackt unter Wölfen*. Halle: Mitteldeutscher Verl. 1958. Vgl. Klüger: weiter leben. S. 74-75.

<sup>431</sup> Ebd. S. 143.

### 4.1.3. Erinnerertes und erinnerndes Ich

Die in *weiter leben* schriftliche Form findende Arbeit am individuellen wie kollektiven Gedächtnis zeichnet sich strukturell durch eine komplexe Verflechtung unterschiedlicher Zeit- und damit auch Erinnerungsschichten aus. Trotz einer vordergründig chronologischen Strukturierung der erzählten Lebenszeit in Kapiteln durch Orte bzw. Räume wie Wien, die Konzentrationslager, Deutschland und New York brechen in diese raumzeitlich suggerierte Kontinuität immer wieder assoziativ und dem Leser spontan erscheinende Erinnerungsfragmente ein; der Text spiegelt tatsächlich nicht nur unterschiedliche Stationen des eigenen Lebens wider, sondern ist durchsetzt mit verschiedenen Gesprächen, Reflexionen und Kommentaren, die ständig in die Chronologie der Erzählung eingreifen und Kontexte bereitstellen, zu denen die geschilderten Erinnerungen disparater Zeitebenen in Beziehung gesetzt werden. Auch im Wissen von dieser tendenziellen Heterogenität personaler Identität wird *weiter leben* jedoch durch eine konsequente Ich-Perspektive zusammengehalten, die die Autorin, die Erzählerin und die Protagonistin auf ein einheitlich gedachtes Subjekt rückführbar macht<sup>432</sup> und damit trotz aller Probleme letztendlich auch der bereits zuvor angedeuteten Multiplizierung der eigenen Identität durch zeitlich variable und retrospektiv inkompatibel erscheinende Bilder des Selbsts entgegensteht.

Doch trotz diesem formal harmonisierenden *point of view* ist die Schreibgegenwart deutlich von weiter zurück in der Vergangenheit liegenden Ebenen der Erinnerung abzugrenzen. Willi Huntemann etwa macht in seiner poetologischen Analyse von *weiter leben* eine starke Dominanz des reflektiert erzählenden gegenüber dem primär erlebenden Ich aus,<sup>433</sup> und auch die Autorin selbst sieht in ihrem Buch letztendlich „[...] mehr Kommentar als Handlung.“<sup>434</sup> Das erlebende Ich ist nun jedoch gleichzeitig als erinnertes Ich zu begreifen, das sich gegenüber dem erinnernden Ich mit seinem Anspruch

---

<sup>432</sup> Vgl. Eva Lezzi: Ruth Klüger. Literarische Authentizität durch Reflexion. *Weiter leben – Still alive*. In: Shoah in der deutschsprachigen Literatur. Hrsg. v. Norbert Otto Eke u. Hartmut Steinecke. Berlin: Schmidt 2006. S. 287.

<sup>433</sup> Vgl. Willi Huntemann: Zwischen Dokument und Fiktion. Zur Erzählpoetik von Holocaust-Texten. In: *Arcadia* 36 (2001). S. 32.

<sup>434</sup> Klüger: unterwegs verloren. S. 165.

auf autobiografische Kontinuität und Kohärenz als durchaus widerständig erweist.<sup>435</sup> Biografische Diskontinuitäten und Kontingenzen bewirken Widersprüche auch der Erinnerung, wodurch das erinnernde Ich im retrospektiven Blick daran zu scheitern droht, die Heterogenitäten der autobiografischen Vergangenheit narrativ auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dies betrifft etwa Erinnerungen an den Verlust von Klügers Halbbruder Jiří – „Schorschi“ –<sup>436</sup> oder vor allem den ihres Vaters Viktor Klüger. Zu den kurzen Erinnerungen an ihn zählen beispielsweise das betont gelassene Abholen seiner Tochter von der Schule,<sup>437</sup> ein gemeinsamer Spaziergang durch einen nach den antisemitischen Ausschreitungen der Novemberpogrome verwüsteten Straßenzug Wiens<sup>438</sup> oder sein Humor<sup>439</sup>, jedoch auch eine gewisse Kleinlichkeit in der „Geschichte mit der Schreibmaschine“<sup>440</sup> oder ein väterlicher Gewaltausbruch kurz vor seiner Flucht, der sie lediglich mit einem „[...] Gefühl von erlittenem Unrecht und Erniedrigung [...]“<sup>441</sup> zurücklässt. Diese, wie man sagen könnte, kleinen Geschichten des Alltags stehen nun dem nachträglichen Wissen um seinen unreal erscheinenden Tod in der Gaskammer entgegen, mit dem sie offenbar kaum in Einklang zu bringen sind.<sup>442</sup> Verdeutlicht wird dieser Gegensatz an einem Telefongespräch mit ihrer Mutter:

[...] [N]eulich am Telephon [...] sagte meine sehr alte Mutter unvermutet, mein Vater habe öfters behauptet, er habe keine Ellbogen, er könne sich nicht wehren, nicht drängen oder durchsetzen. Ich horchte auf, die zitierten Worte klangen echt, ein Stück Wirklichkeit. Keine Ellbogen. Da wir alles erforschen, so wissen wir ja jetzt auch genau, wie man in den Gaskammern umgekommen ist. In der letzten Agonie sind die Starken auf die Schwachen getreten, und so waren die Leichen der Männer stets oben, die der Kinder ganz unten. Ist mein Vater auf Kinder getreten, auf Kinder wie mich, als ihm der Atem ausging? Aber er hatte doch keine

---

<sup>435</sup> Zur Unterscheidung von einem erinnerten Ich und einem erinnernden Ich vgl. Machtans: Zwischen Wissenschaft und autobiographischem Projekt. S. 234-236.

<sup>436</sup> Vgl. insb. Klüger: weiter leben. S. 21-23 u. 93-95.

<sup>437</sup> Vgl. ebd. S. 20.

<sup>438</sup> Vgl. ebd. S. 20.

<sup>439</sup> Vgl. ebd. S. 24.

<sup>440</sup> Ebd. S. 27. Vgl. ausführlicher ebd. S. 27-28.

<sup>441</sup> Ebd. S. 32.

<sup>442</sup> Vgl. Irmela von der Lühe: Das Gefängnis der Erinnerung. Erzählstrategien gegen den Konsum des Schreckens in Ruth Klügers *weiter leben*. In: Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 1997 (=Literatur – Kultur – Geschlecht: 10). S. 32.

Ellbogen, und am ersten Schultag stand er ganz hinten, ans Gitter gelehnt.<sup>443</sup>

Die vertrauten Kindheitserinnerungen an ihren Vater sind mit seinem gewaltsamen Tod offenkundig unvereinbar; zurück bleiben so unverbundene „Vaterfragmente“<sup>444</sup>, die nur lose auf ein und dieselbe Person bezogen werden, ohne jedoch ein kohärentes Bild zu ergeben. Irmela von der Lühe spricht in diesem Zusammenhang in den Worten Klügers von einem „Gefängnis der Erinnerung“<sup>445</sup> und verweist damit erneut auf die Unhintergebarkeit der spezifischen Erinnerungen, die auch nachträglich nicht beliebig in einen befriedigenden Zusammenhang gebracht werden können: Die im Gedächtnis manifestierten Kindheitsbilder verweigern sich hier offenbar einer gestaltenden, bedeutsamen Erzählung des eigenen Lebens; die eigene Biografie wird vielmehr von unvereinbaren Erinnerungen bedroht, die in keiner Fabel konsonant aufgehen könnten<sup>446</sup> – das in den Titel *weiter leben* eingeschobene Leerzeichen wird so gerade als Markierung dieser Brüchigkeit lesbar. Auch wenn also das erinnernde Ich diese frühen Erlebnisse des erinnerten Ichs mit seinem nachträglichen Wissen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen versucht, erweisen sich diese doch als nachhaltig inkommensurabel.

#### **4.1.4. Zwischenbilanz: Im Konflikt mit der eigenen Vergangenheit**

Das autobiografische Subjekt konstituiert sich in *weiter leben* auf Basis eines umfangreichen Zeitreservoirs mit entsprechend vielgestaltigen Erinnerungen, die als Substrat der eigenen Lebensgeschichte und Identität gelten müssen und als letztendlich unhintergebbare Fixpunkte der Biografie auch Inkonsistenzen oder Widersprüche produzieren, dennoch aber der Sinnggebung bedürfen. Grundvoraussetzungen für deren Vermittlung im Rahmen einer Fabel auf Ebene der Ricœur'schen Mimesis II scheinen dabei durch die Annahme einer wahrhaftigen Sprache zunächst durchaus erfüllt zu sein, eine narrative Repräsentation des Erlebten erweist sich für Klüger

---

<sup>443</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 34.

<sup>444</sup> Ebd. S. 30.

<sup>445</sup> Vgl. Lühe: *Das Gefängnis der Erinnerung* sowie Klüger: *weiter leben*. S. 29.

<sup>446</sup> Vgl. Lühe: *Das Gefängnis der Erinnerung*. S. 32.

tatsächlich sowohl hinsichtlich einer faktualen als auch einer figurativen Verwendung der Sprache als durchaus denkbar. Von dieser Möglichkeit unberührt bleibt jedoch die Skepsis gegenüber einer narrativen Nivellierung im Rahmen bestimmter, insbesondere bereits bestehender Darstellungsweisen und Erzählparadigmen der Shoah, denen die Gefahr innewohnt, tatsächlich bestehende Dissonanzen vorschnell in einer ihr unzulässig sentimental oder kitschig erscheinenden Konsonanz der Fabel aufgehen zu lassen. Die grundsätzliche Erzählbarkeit des Holocausts beschränkt sich für Klüger somit letztendlich auf eine sprachliche Referenz auf die Faktizität partikularer Ereignisse, ein denotatives Benennen also, ohne gleichzeitig eine diesen Tatsachen adäquate Fabel zu implizieren; im Rahmen größerer Erzählgemeinschaften werden die sprachlich referenzierten Fakten vielmehr wiederholt und nachhaltig als zueinander inkompatibel erkennbar, d.h. die Mimesis II muss letztendlich ihre Rolle als Konsonanz produzierende Vermittlungsagentur verlieren. Das Ringen des erinnernden Ichs in der Schreibgegenwart mit seiner autobiografischen Vergangenheit erweist sich so zumindest hinsichtlich einer Möglichkeit der Konstruktion narrativer Identität als Grundproblem der autobiografischen Textproduktion in *weiter leben*.

#### **4.2. Die Subjektivität der Wirklichkeit**

Unabhängig von den sprachlich-narrativen Voraussetzungen, die Klüger für ihr Schreiben bereits vorfindet oder selbst postuliert, gilt es auch in *weiter leben* die Frage nach der präfigurativen Erfahrbarkeit der Shoah auf Ebene der Mimesis I respektive ihrer retrospektiven Repräsentation im autobiografischen Text zu stellen. Die grundsätzliche Annahme einer tendenziellen Minimierung des Subjekts in der Welt der Konzentrationslager findet sich dabei von Klüger prinzipiell bestätigt, wenn sie festhält: „Das Autoritätsgebaren in Auschwitz war stets auf Aberkennung gerichtet, Ablehnung der menschlichen Existenz des Häftlings, seines oder ihres Rechts dazusein.“<sup>447</sup> Wenn also das *univers concentrationnaire* dem Bedürfnis des Individuums nach einer Existenz im emphatischen Sinne diametral entgegensteht, so ist auch das autobiografische Subjekt in *weiter leben*

---

<sup>447</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 113.

unmittelbar mit der Notwendigkeit einer Suche nach Überlebensstrategien in einer absolut sinnlosen Welt konfrontiert, die auf eine Transformation der nackten Realität auf eine subjektiv angeeignete Wirklichkeit hinauslaufen müssen.

#### 4.2.1. „Zeitschaften“: Raum in der Zeit

Zumindest im Rückblick auf die eigene Vergangenheit im Konzentrationslager weist Klüger einen in anderen Zeugenberichten durchaus nachdrücklich artikulierten Verlust der Zeit durch das menschliche Subjekt zurück; dies betrifft vor allem prospektive Entwürfe einer Zukunft nach der Gefangenschaft, in der sie selbst als Zeugin der nunmehrigen Vergangenheit auftritt:

Ich erlebte etwas, wovon Zeugnis abzulegen sich lohnen würde. Vielleicht würde ich ein Buch schreiben mit einem Titel wie „Hundert Tage im KZ“. [...] Niemand würde abstreiten können, daß ich zu den Verfolgten zählte, denen man Achtung entgegenbringen mußte [...], wegen der Vielfalt ihrer Erlebnisse. Man würde mich ernst nehmen müssen, mit meiner KZ-Nummer [...]. Ich erfand mir also aus dem Erlebnis abgründigen Verachtetseins eine Zukunft, in der mir gerade dieses Erlebnis Ehre einbringen würde.<sup>448</sup>

Nachträglich erscheint Klüger ihr Glaube an ein schlichtes *weiter leben* sowie die Hoffnung auf eine Zukunft nach dem Konzentrationslager trotz latent lähmender Todesangst zwar vorwiegend als Ausdruck kindlicher Naivität sowie das tatsächliche Überleben als zufälliger Ausreißer der Statistik, doch bleibt während der Zeit ihrer Gefangenschaft der Wille zur Selbsterhaltung offenbar stets erhalten:<sup>449</sup> „Ich hab die Hoffnung nie aufgegeben und meine heute, daß es aus keinem besseren Antrieb als kindischer Verblendung und Todesangst war.“<sup>450</sup>

Eine prinzipielle Inkompatibilität der räumlichen Konstitution des *univers concentrationnaire* mit dem „Rest der Welt“ hingegen findet auch in *weiter leben* ihren Niederschlag. So beschreibt Ruth Klüger ihre Verlegung von Auschwitz nach Christianstadt ganz diesem unvereinbaren Gegensatz innerhalb des eigenen Erfahrungsschatzes entsprechend:

---

<sup>448</sup> Ebd. S. 116-117.

<sup>449</sup> Vgl. ebd. S. 107-108.

<sup>450</sup> Ebd. S. 107.

Aus dem Vernichtungslager kommend, schaute ich auf die normale Landschaft hinaus, als sei sie unwirklich geworden. Auf dem Hinweg hatte ich sie nicht gesehen, und jetzt lag das Land, von dem die Schlesier noch heute schwärmen, in Postkartenanmut so friedlich da, als hätte die Zeit stillgestanden und ich käme nicht direkt aus Auschwitz. Radfahrer auf stillen Landwegen, zwischen sonnenbeschienebenen Feldern. Ich sehnte mich dahinaus. Die Welt hatte sich nicht verändert, Auschwitz war nicht auf einem fremden Planeten gewesen, sondern eingebettet in das Leben da vor uns, das weitergegangen war wie vorher. Ich grübelte über die Inkongruenz, daß diese Sorglosigkeit im selben Raum existierte wie unser Transport. Unser Zug gehörte doch zu den Lagern, zu der Eigenständigkeit und Besonderheit der Lagerexistenz, und da draußen war Polen, oder Deutschland, Oberschlesien, wie immer benannt, Heimat für Menschen, an denen wir vorbeifuhren, Ort, an dem sie sich wohlfühlten. Das von mir Erlebte hatte die da draußen nicht einmal berührt.<sup>451</sup>

Die Welt der Konzentrations- und Vernichtungslager und das Außen erscheinen so disparat als „[...] zwei unvereinbare Landschaften [...]“<sup>452</sup>, zwei Welten also, von denen die eine unerreichbar fern ist und die andere per se keine Möglichkeit einer sinnstiftenden Aneignung durch das menschliche Subjekt bietet, auch wenn Klüger der dem Lager immanenten Organisation des Raums durchaus Widerstand durch die Betonung ihrer eigenen Handlungsfähigkeit entgegenstellt – deutlich wird dies etwa an den wiederholt durchdachten Versuchen, für sich selbst sowie ihre Mutter und Ditha Nahrung zu beschaffen.<sup>453</sup> Letztendlich jedoch bleibt Auschwitz als biografische Kontingenz zurück, der auch nachträglich kein Sinn zugesprochen werden kann: Es

[...] war mir so wesensfremd wie der Mond. Wien ist Teil meiner Hirnstruktur und spricht aus mir, während Auschwitz der abwegigste Ort war, den ich je betrat, und die Erinnerung daran bleibt ein Fremdkörper in der Seele, etwa wie eine nicht operierbare Bleikugel im Leib. Auschwitz war nur ein gräßlicher Zufall.<sup>454</sup>

Die Erinnerung an den konkreten Ort des Konzentrationslagers widersetzt sich hier als Dissonanz offenkundig der Integration in eine konsonante Erzählung des eigenen Lebens, aber dennoch erfährt der Text eine grobe

---

<sup>451</sup> Ebd. S. 144-145.

<sup>452</sup> Ebd. S. 145.

<sup>453</sup> Diese Episoden häufen sich vorwiegend während ihrer Gefangenschaft in Groß-Rosen. Vgl. ebd. S. 153-154, 157-158 u. 163-164.

<sup>454</sup> Ebd. S. 139.

Strukturierung gerade durch die Topografie des er- oder durchlebten Raums: Wien, die Lager – Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau, Christianstadt –, Deutschland, New York und schließlich Göttingen als Epilog. Zu denken sind diese Orte jedoch weniger in ihrer räumlichen, sondern vielmehr in ihrer zeitlichen Dimension: „Ortschaft, Landschaft, landscape, seascape – das Wort Zeitschaft sollte es geben, um zu vermitteln, was ein Ort in der Zeit ist, zu einer gewissen Zeit, weder vorher noch nachher.“<sup>455</sup> Ziel der Autorin ist mit dieser Strukturierung des Textes durch vier Teile und einen Epilog weniger eine geografische, sondern vielmehr temporale Verortung des eigenen Lebens, wobei die einzelnen Kapitel als „Stationen“<sup>456</sup> auf einer diachronen Achse der eigenen Lebensgeschichte zu begreifen sind. Diese toponymische Fixierung von Erinnerungen kann sich letztendlich jedoch nur als erster Schritt in Richtung eines größeren Erzählzusammenhangs erweisen:

Wiederholt bin ich gestrandet, und so sind mir die Ortsnamen wie Pfeiler gesprengter Brücken. Wir können nicht einmal sicher sein, daß es die Brücken hier, wo es nach Pfeilern aussieht, gegeben hat, und es könnte ja sein, daß sie, obwohl erfunden, trotzdem tragfähig sind.<sup>457</sup>

Klüger sucht an dieser Stelle offenbar nach einer kontinuierlichen Verfassung der eigenen Lebensgeschichte, die sich jedoch auf Basis der konkreten und unvermittelten Erinnerungen nicht einstellen kann. Als konkreter „[...] Ort in der Zeit, der nur existiert unter den gewissen Gegebenheiten [...]“<sup>458</sup>, fungiert eine „Zeitschaft“ so als synchrone Zeitebene der Vergangenheit an einem spezifischen Ort im Raum und erlaubt damit eine grobe Ordnung der biografischen Zeit – ohne dabei jedoch aus den einzelnen Gliedern ein sinn- und bedeutungsvolles Ganzes herstellen zu können.

#### **4.2.2. Literatur und Imagination**

Nachdrücklich betont Klüger die herausragende Rolle der zuerst vorwiegend deutsch-, später auch englischsprachigen Literatur, die diese für ihr Selbstverständnis seit jeher spielt; dies gilt für die frühe Kindheit in Wien

---

<sup>455</sup> Ebd. S. 78.

<sup>456</sup> Ebd. S. 79.

<sup>457</sup> Ebd. S. 78.

<sup>458</sup> Klaus Naumann: „Ich komme nicht von Auschwitz her, ich stamme aus Wien“. Gespräch mit Ruth Klüger. In: *Mittelweg* 36 2/6 (1993). S. 44.

ebenso wie die Jahre ihrer Gefangenschaft in den Konzentrationslagern sowie die Zeit in den USA, in denen sie schließlich Karriere als Literaturwissenschaftlerin macht. Besonderes Augenmerk soll an dieser Stelle jedoch der Bedeutung literarischer, insbesondere lyrischer, Texte in der Welt der Konzentrationslager gelten, unterscheiden sich Klügers diesbezügliche Schilderungen doch signifikant von einem in anderen Zeugenberichten konstatierten Versagen von Ästhetik und menschlicher Vorstellungskraft.

Deutlich tritt diese Abweichung etwa an Klügers Reaktion zu Tage, als es ihrer Mutter gelingt, im Konzentrationslager Christianstadt von außen ein altes und zerrissenes Schullesebuch für ihre Tochter zu besorgen: „Ich war selig. Das Geschenk übertraf alle Erwartungen. Eine wohlbekannte Türe hatte sich wieder geöffnet, ich hatte einen vertrauten Zugang zur Welt wiedergefunden.“<sup>459</sup> Diese Möglichkeit, über die Literatur einen symbolischen „Zugang zur Welt“ zu finden, verdeutlicht die Autorin auch am Beispiel des Osterspaziergangs in Johann Wolfgang Goethes *Faust I*, den sie unmittelbar auf ihr persönliches Leid durch chronischen Hunger und die eisige Kälte des Winters beziehen kann:

Da war nun dieses Gedicht, in dem schon der Auftakt Kälte und Gefangenschaft gleichsetzte: „Vom Eise befreit sind Strom und Bäche.“ Man muß Atem holen, um diese erste Zeile zu sagen; ich holte Atem. Eine Stimme, die mich direkt ansprach. Wind eines großen Aufbruchs, einer ausdrücklich nicht religiösen, nicht-christlichen Auferstehung („Denn sie sind selber auferstanden / Aus niedriger Häuser dumpfen Gemächern“), von der ich mich also nicht ausgeschlossen fühlte. Der Rückzug des Winters („in rauhe Berge“) und der Rückzug der deutschen Armee (wir konnten die Geschoße hören) waren ein und dasselbe. Es mußte ja gelingen, der Feind, die Kälte waren im Fliehen, sandten nur noch „Ohnmächt'ge Schauer körnigen Eises / In Streifen über der grünende Flur.“ [...] Ich habe diesen Text praktisch sofort auswendig gekonnt wegen der Versprechen, die er enthielt. Und die er hielt. „Im Tale grünet Hoffnungsglück“. Es war eben ein sehr kalter Winter.<sup>460</sup>

Ganz anders als etwa die von Jean Améry geschilderte Erfahrung mit dem Gedicht Hölderlins, das in der eisigen Kälte dem Gefangenen die Wirklichkeit nicht länger zu transzendieren vermag,<sup>461</sup> verweist der Text Goethes für Klüger durchaus über die momentane Realität hinaus auf eine mögliche

---

<sup>459</sup> Klüger: weiter leben. S. 160.

<sup>460</sup> Ebd. S. 161.

<sup>461</sup> Vgl. Améry: An den Grenzen des Geistes. S. 32.

Zukunft und erweckt so Hoffnung auf ein Leben jenseits des *univers concentrationnaire*; die Literatur stellt so ein symbolisches Schema zur Verfügung, das dem Leben im Konzentrationslager eine zusätzliche, sinnstiftende Dimension zu verleihen in der Lage ist und damit der Behauptung einer vollkommenen Unmöglichkeit der Transformation faktischer Realität in eine menschliche Wirklichkeit widerspricht.

Neben diesem eher rezeptiv orientierten Umgang mit Literatur hält Klüger auch an der produktiven Seite der menschlichen Vorstellungskraft fest, wenn sie während ihrer Gefangenschaft in den Konzentrationslagern selbst lyrisch tätig ist und diese frühen literarischen Versuche – „Der Kamin“, „Auschwitz“ sowie ein weiteres Gedicht ohne Namen – zumindest in Ausschnitten wiedergibt.<sup>462</sup> Inhaltlich beziehen sich die Texte auf die unmittelbaren Lebensbedingungen des Mädchens im Konzentrationslager, auf die alltäglich erschöpfende Zwangsarbeit, den bevorstehenden Tod, das Feuer des Krematoriums; in formaler Hinsicht sind die Texte gekennzeichnet durch zumeist Paar- oder Kreuzreime, ein regelmäßiges Metrum sowie eine klar definierte und kompakte Strophenform – ein relativ strenges Schema also, das den Kontingenzen des Konzentrationslagers bewusst entgegengestellt wird:

Es sind Kindergedichte, die in ihrer Regelmäßigkeit ein Gegengewicht zum Chaos stiften wollten, ein poetischer und therapeutischer Versuch, diesem sinnlosen und destruktiven Zirkus, in dem wir untergingen, ein sprachlich Ganzes, Gereimtes entgegenzuhalten; also eigentlich das älteste ästhetische Anliegen. Darum mußten sie auch mehrere Strophen haben, zum Zeichen der Beherrschung, der Fähigkeit zu gliedern und zu objektivieren.<sup>463</sup>

Der straffen Lyrik kommt hier primär offenbar ein ähnlicher Zweck zu wie der Erzählung im Sinne Paul Ricœurs, nämlich die Herstellung von Ordnung in einer per se kontingenten Welt. Retrospektiv mag Klüger diese Formgebung in „[...] aalglatten Kinderversen [...]“<sup>464</sup> nicht gerade glücklich erscheinen, auch ihrem „[...]“ späteren Geschmack wären Fragmentarisches und Unregelmäßiges lieber, als Ausdruck sporadischer Verzweiflung zum

---

<sup>462</sup> Vgl. Klüger: weiter leben. S. 106-108 u. 124-128.

<sup>463</sup> Ebd. S. 127.

<sup>464</sup> Ebd. S. 107.

Beispiel.“<sup>465</sup> Dennoch kann gerade durch solche Passagen der Reflexion auch die Rolle dieser Binnentexte als manifester Bezugspunkt und Zeugnis der autobiografischen Vergangenheit verstanden werden, auf den das erinnernde Ich aus der Schreibgegenwart referieren kann.<sup>466</sup>

#### **4.2.3. Zwischenbilanz: Widerstand gegenüber der Negation**

Hinsichtlich der in *weiter leben* retrospektiv geschilderten Zeiterfahrung finden sich letztendlich keine Hinweise auf einen existenziellen Verlust der Zeit, der das temporal grundsätzlich dreidimensional gedachte Subjekt auf eine nur momentane Präsenz in der erlebten Gegenwart reduzieren würde. Trotz einer mehr als nur ungewissen Zukunft sowie der ständigen Bedrohung durch den Tod betont Klüger vielmehr ihren Willen zum Überleben, auch wenn ihr dieser später im Wissen von der Effizienz des Vernichtungsprozesses sowie seinen sechs Millionen Opfern als höchst unrealistische Perspektive erscheinen muss.

Die beschriebene Erfahrung des Raums hingegen zeigt durchaus deutliche Zeichen der Entfremdung, die jedoch nicht bis zur vollständigen Handlungsunfähigkeit reicht. Auch wenn der Raum der Konzentrationslager sich einer Aneignung durch das Subjekt widersetzt und auch nachträglich keineswegs als sinnstiftendes Kapitel in eine durchwegs konsonante Lebensgeschichte überführbar ist, so betont Klüger zumindest im Rückblick ihre versuchte Selbstbehauptung gegenüber den Strukturen des Lagers, die einer vollständigen Auflösung des Subjekts letztendlich entgegensteht.

Dazu dient ihr nicht zuletzt auch ihre Vorstellungskraft. Der per se sinnlosen Welt der Konzentrationslager vermag Klüger durchaus die menschliche Imagination entgegenzusetzen; insbesondere die Literatur gilt ihr während ihrer Gefangenschaft – und darüber hinaus – als wichtige Stütze, sowohl passiv als Rezipientin als auch aktiv als junge Autorin, die ihre Gedichte freilich erst nach ihrer Flucht tatsächlich zu Papier bringen und veröffentlichen kann.<sup>467</sup> Konträr zu anderen Zeugenberichten vermögen die literarischen Texte dabei in ihrer inhaltlichen Dimension durchaus Sinn- und

---

<sup>465</sup> Ebd. S. 127.

<sup>466</sup> Vgl. Machtans: Zwischen Wissenschaft und autobiographischem Projekt. S. 228.

<sup>467</sup> Vgl. Klüger: *weiter leben*. S. 125 u. 199-201.

Bedeutungspotentiale jenseits der nackten Tatsachen zu erschließen, in formaler Hinsicht scheint insbesondere die strenge Komposition der Lyrik ein Gefühl der Sicherheit inmitten der existenziellen Bedrohung vermitteln zu können.

Makrostrukturell schließlich kommt im autobiografischen Rückblick auch den „Zeitschaften“ eine ordnungsstiftende Rolle zu: Auch wenn der Text von *weiter leben* gerade durch Toponyme eine grundsätzliche Gliederung erfährt, so dient dieses Grundgerüst doch weniger einer räumlichen, sondern vielmehr zeitlichen Verortung der autobiografischen Vergangenheit: Als „Zeitschaften“ bieten diese um eine temporale Dimension erweiterten Räume die Möglichkeit einer Grobstruktur der vergangenen Lebenszeit, ohne jedoch dabei gleichzeitig einen bedeutsamen Zusammenhang innerhalb der Biografie herstellen zu können.

In der Retrospektive auf die eigene Vergangenheit gelingt es Klüger somit durchaus, den Strukturen des Konzentrationslagers Strategien der Ordnung als solche des Überlebens entgegenzusetzen, die offenkundig ein gewisses Maß an Widerstand gegenüber der Negation der eigenen Existenz erlauben; der Betonung dieser Möglichkeit zur Opposition scheint sie letztendlich auch ein höheres Gewicht zuzumessen als einem allfälligen Ausdruck einer Desintegration des Subjekts durch eine womöglich vollständige Unterminierung des präfigurativen Erlebens in der Welt der Konzentrationslager.

### **4.3. Kollektive Erzählungen und personale Identität**

Von frühester Kindheit in Wien an antisemitischer Repression ausgesetzt und schließlich als Jüdin aus Österreich deportiert, stellt sich für Ruth Klüger bereits in jungen Jahren die Frage nach der eigenen Identität im Verhältnis zu einem entsprechenden Kollektiv – sei dieses nun von innen konstituiert oder von außen konstruiert und dem einzelnen Individuum aufgezwungen. Im Zuge einer genaueren Analyse wird schnell deutlich, dass sich das Verhältnis des autobiografischen Subjekts zu den in *weiter leben* prinzipiell zur Verfügung stehenden Deutungsparadigmen als auf synchroner Ebene der Zeit oft vieldeutig, in diachroner Dimension höchst wandlungsfähig erweist.

### 4.3.1. Kindheit in Wien und österreichische Nationalität

Ruth Klüger wendet sich entschieden gegen eine in gewisser Hinsicht wohl naheliegende Fixierung ihrer Person auf das Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz und betont stattdessen die Stadt Wien, in der sie ihre frühe Kindheit verbracht hat, als maßgeblicheren Faktor ihrer Identität:

Das Wort Auschwitz hat heute eine Ausstrahlung, wenn auch eine negative, so daß es das Denken über eine Person weitgehend bestimmt, wenn man weiß, daß sie dortgewesen ist. Auch von mir melden die Leute, die etwas Wichtiges über mich aussagen wollen, ich sei in Auschwitz gewesen. Aber so einfach ist das nicht, denn was immer ihr denken mögt, ich komm nicht von Auschwitz her, ich stamm aus Wien. Wien läßt sich nicht abstreifen, [...] ist ein Teil meiner Hirnstruktur und spricht aus mir [...].<sup>468</sup>

Tatsächlich scheint dabei bereits das frühkindliche Konzept einer „Heimat“ tatsächlich weniger an einer Gesamtheit des Staates Österreichs, sondern vorwiegend an der Stadt Wien, ihrer Geschichte sowie ihren Sagen und anderen Erzählungen festgemacht zu werden:

Ich war für ein Heimatgefühl sehr empfänglich gewesen: Donauweibchen und Basilikenhaus, Stock im Eisen und Spinnerin am Kreuz, Türkenbelagerung und unsere Frühstückskipferl, als Halbmond gebacken, um die Feinde zu verunglimpfen, das lodernde Barock der Pestsäule und dazu die Geschichte vom lieben Augustin [...].<sup>469</sup>

Wien kommt in der Erinnerung Ruth Klügers so zwar gewiss eine wichtige Rolle als prägender Ort der Kindheit zu, wird dabei jedoch keineswegs sentimental verklärt, sondern vielmehr als von zunehmendem Antisemitismus, als „[b]is ins Mark hinein judenkinderfeindlich [...]“<sup>470</sup>, erinnert: „Man trat auf die Straße und war in Feindesland.“<sup>471</sup> Dieses ambivalente Verhältnis von gleichermaßen lebenspraktischer Nähe und kritischer Distanz zu Wien hält Klüger auch bis zur Schreibgegenwart durch, wenn das erinnernde Ich schließlich resümiert: „Mir ist die Stadt weder fremd noch vertraut, was

---

<sup>468</sup> Ebd. S. 139. Die letzten Worte dieses Zitats sind durchaus auch wörtlich zu verstehen; das auffälligste Indiz für eine gewisse Nähe zu einer Wiener Umgangssprache ist wohl die auch nicht durch Apostroph markierte e-Apokope, die ein wichtiges Charakteristikum von Klügers Sprachduktus darstellt.

<sup>469</sup> Ebd. S. 41.

<sup>470</sup> Ebd. S. 68.

<sup>471</sup> Ebd. S. 16.

wiederum umgekehrt bedeutet, daß sie mir beides ist, also heimatlich unheimlich.“<sup>472</sup>

In der Zeit der Kindheit in Wien sind jedoch auch Klügers Versuche zu verorten, sich nach dem „Anschluss“ an das Deutsche Reich nicht nur der österreichischen Hauptstadt, sondern doch auch der Nation affirmativ zuzuwenden und ihrem frühkindlich-naiven „[...] Glauben an Tannengrün und Ährengold [...]“<sup>473</sup>, der mit dieser Anspielung auf die Nationalhymne auch des Austrofaschismus unvermutet ein ständestaatlich verfasstes Österreich impliziert, lyrische Form zu geben; sie

[...] verfaßte dementsprechend einige vaterländische Verse, zeigte sie meiner Mutter und erfuhr zum ersten Mal die Beschämung einer vernichtenden Kritik am eigenen Werk. Tränenvoll plädierte ich für das andere, wahre Österreich, das gibt es doch, das sagt ihr doch selbst so oft, dieses Österreich ist's, worüber ich schreibe. Nichts zu machen. Meine Mutter wollte von meiner Vaterlandsliebe verschont bleiben.<sup>474</sup>

Als nachhaltig gelungen können diese Versuche der literarischen Produktion einer österreichischen „Heimat“ offenkundig nicht unbedingt gelten, wie auch die entsprechend ironisierende Erzählhaltung zu ihrer patriotischen Lyrik der späten 1930er sowie deren Rezeption im sozialdemokratisch geprägten Elternhaus<sup>475</sup> verdeutlicht; neben der problematischen Mehrdeutigkeit der Erinnerung an die Stadt Wien scheint Klüger jedenfalls auch eine verallgemeinernde Nationalgeschichte Österreichs als identitätsstiftendes Narrativ nachhaltig verschlossen zu bleiben.

### 4.3.2. Judentum

Als unmittelbare Konsequenz des Misserfolgs einer patriotischen Annäherung zur österreichischen Nation erscheint zumindest retrospektiv die bewusste Hinwendung Klügers zum Judentum:

Und nun, als mein ungefestigter Glaube an Österreich ins Schwanken geriet, wurde ich jüdisch in Abwehr. Bevor ich sieben war, also schon in den ersten Monaten nach dem Anschluß, legte ich meinen bisherigen

---

<sup>472</sup> Ebd. S. 68.

<sup>473</sup> Ebd. S. 41.

<sup>474</sup> Ebd. S. 41.

<sup>475</sup> Vgl. ebd. S. 39.

Rufnamen ab. [...] Einen jüdischen Namen wollte ich, den Umständen angemessen.<sup>476</sup>

Von nun an möge „Ruth“ ihr Vorname sein, da sie – bislang „Susi“ gerufen – „Susanne“ nicht für einen biblischen Namen hält.<sup>477</sup> Klüger betont damit ein Moment der Selbstständigkeit, um der von den Nationalsozialisten oktroyierten Identität „Jude“ bzw. „Jüdin“ quasi zuvorzukommen. Diese ausdrücklich selbstbewusste Herangehensweise an das Kollektiv des Judentums im Allgemeinen und hier insbesondere seine Erzählungen im Besonderen wird nicht zuletzt an ihrer Reaktion auf den Zwang, öffentlich den Davidstern zu tragen, deutlich: „Ich kann nicht sagen, daß ich ihn ungern getragen habe, den Judenstern. Unter den Umständen schien er angebracht. Wenn schon, denn schon.“<sup>478</sup>

Im Ghetto Theresienstadt wird Klüger schließlich junge Anhängerin des Zionismus Theodor Herzls<sup>479</sup> und lauscht „hingerissen“<sup>480</sup> den Vorträgen Leo Baecks.<sup>481</sup> Nachdem später der Identifizierung Klügers als „Jüdin“ in den Konzentrationslagern Auschwitz und Christianstadt eher lediglich latent Bedeutung zukommt ohne unter dem unmittelbaren Druck der Vernichtung jemals ausführlicher thematisiert zu werden, schmiedet sie auch nach ihrer Flucht vorerst weiterhin ambitionierte Pläne für eine Zukunft im neu gegründeten Staat Israel: „Ich wollte nach ‚Erez Israel‘, nach Palästina, um dort einen gerechten, das heißt sozialistischen und jüdischen Staat aufbauen helfen.“<sup>482</sup> Dieser Idealismus beginnt jedoch bald zu schwinden, Klüger bemüht sich um eine Staatsbürgerschaft der USA,<sup>483</sup> der Zionismus wird so vorerst „[...] das Unerledigte schlechthin und daher eine Wunde.“<sup>484</sup>

Auch die damit einhergehende Distanz zum religiösen Judentum wird in den folgenden Jahren offenbar immer größer, von Klügers Betonung des jüdischen Glaubensbekenntnisses zur Zeit des Nationalsozialismus bleibt

---

<sup>476</sup> Ebd. S. 41.

<sup>477</sup> Vgl. ebd. S. 41-42 sowie Renata Schmidtkunz: Im Gespräch. Ruth Klüger. Wien: Mandelbaum 2008. S. 58-59.

<sup>478</sup> Klüger: weiter leben. S. 50.

<sup>479</sup> Vgl. ebd. S. 89.

<sup>480</sup> Ebd. S. 101.

<sup>481</sup> Vgl. ebd. S. 101.

<sup>482</sup> Ebd. S. 204.

<sup>483</sup> Vgl. ebd. S. 253.

<sup>484</sup> Ebd. S. 253.

letztendlich nicht mehr als „[...] die Enttäuschung, bei einem Schiffbruch eine morsche Rettungsplanke umklammert zu haben.“<sup>485</sup> Ihr wichtigster Kritikpunkt liegt dabei wohl im Bereich der konservativen Geschlechterrollen, die den Vollzug der religiösen Praktiken prägen; dies erweist sich bereits in ihrer Kindheit als Problem, wie an einem Besuch in der Synagoge anlässlich des Rosh-Hashanah-Festes deutlich wird: „Ich saß oben bei den Frauen, hörte die Männer unten in einer Sprache beten, die ich nicht verstand, und langweilte mich bitterlich.“<sup>486</sup> Als Religion, „[...] die die Gottesliebe ihrer Töchter zur Hilfsfunktion der Männer erniedrigt und ihre geistlichen Bedürfnisse im Häuslichen eindämmt, sie zum Beispiel mit Kochrezepten für gefilte fish abspeist [...]“<sup>487</sup>, erweist sich die Praxis des religiösen Judentums mit dem erklärten Feminismus Klügers als inkompatibel. Auch nach der Veröffentlichung von *weiter leben* bekennt sich die Autorin noch zu ihrer religiösen Entfremdung: „Es ist eher so, dass mir der Glauben abhanden gekommen ist. [...] ...und ich bin eigentlich jetzt Atheistin. Ich seh’ nicht ein, warum ich an einen Gott glauben soll. Es ist nicht da. Auch wenn ich es möchte – es ist weg.“<sup>488</sup>

Doch so fern Klüger das Judentum einerseits in seiner religiösen Dimension auch sein mag, so nah bleibt sie doch bis zur Schreibgegenwart der Vorstellung einer jüdischen Volksgemeinschaft, die sie als identitätsbestimmende Kategorie deutlich über ihre nationale Herkunft stellt. Ausdrücklich hält sie dies im autobiografischen Folgeband zu *weiter leben*, *unterwegs verloren*, fest: „Ich hätte mir zwar ein anderes Geburtsland als Österreich gewünscht, gewiß. Aber eine andere ethnische Zugehörigkeit als die jüdische – gewiß nicht.“<sup>489</sup> Der individuelle Wunsch nach einer jüdischen Identität erweist sich dabei jedoch an anderer Stelle als gar nicht ausschlaggebend, entscheidend scheint vielmehr eine schicksalhafte Fügung einer quasi „jüdischen Geburt“ zu sein: „Denn das Judesein ist kein Klub, aus dem man austreten kann.“<sup>490</sup> Die Annahme eines ethnisch geprägten

---

<sup>485</sup> Ebd. S. 46.

<sup>486</sup> Ebd. S. 42-43.

<sup>487</sup> Ebd. S. 25.

<sup>488</sup> Schmidtkunz: Im Gespräch. S. 30.

<sup>489</sup> Klüger: unterwegs verloren. S. 58.

<sup>490</sup> Ebd. S. 176.

Zusammenhalts des Judentums erweist sich für Klüger so als letztendlich unhintergehbare Konstante der eigenen Lebensgeschichte.

Als identitätsstiftendes Kollektiv stellt das Judentum in seiner religiösen Dimension somit einen in der Zeit variablen und retrospektiv höchst instabilen Faktor dar – die Bandbreite erstreckt sich in diesem Fall tatsächlich von einer frühkindlich begeisterten Bibellektüre über spätere persönliche Indifferenz gegenüber der Existenz einer göttlichen Machtinstanz bis hin zu einer latent kritischen Distanzierung von der konventionalisierten Glaubenspraxis. Die auf den ersten Blick womöglich essentialistisch erscheinende Vorstellung des Judentums als Ethnizität hingegen läuft, wie Irene Heidelberger-Leonard ausführt, wohl tatsächlich vorwiegend auf die historisch bedingte Erfahrung einer jüdischen Schicksalsgemeinschaft hinaus.<sup>491</sup> Genau jener gemeinsamen und besonderen Geschichte aber, mit der diese ethnische Identifizierung einherzugehen scheint, in die sich aber gleichzeitig die Shoah als spätes Kapitel einschreibt, muss nun jedoch letztendlich das sinnstiftende Moment fehlen, das sie als umfassendes Ordnungsmuster einer autobiografischen Erzählung nachhaltig qualifizieren könnte.

#### **4.3.3. Weibliche Genderrolle und Feminismus**

Eine in zahlreichen Passagen von *weiter leben* explizit aufgeworfene Frage ist die nach einer Genderspezifik der Shoah; die Antwort muss grundsätzlich auch innerhalb der Holocaustforschung als umstritten gelten und wird oft von einer unterschiedlichen Gewichtung von der Prozessualität der Vernichtung einerseits sowie der End- und Allgemeingültigkeit des Todes andererseits getragen.

In Hinblick auf bereits bestehende Diskussionen eine eher geringe Bedeutung der Geschlechterdifferenz im Schatten des Holocausts konstatiert so etwa Sigrid Weigel, die diesen Umstand auch nicht ausschließlich auf spätere Formen des Geschichtsschreibung zurückgeführt wissen möchte, sondern in dieser tendenziellen Vereinheitlichung vielmehr „[...] nicht nur das Ergebnis neutralisierender Narrative, sondern auch die Nachwirkung einer alles

---

<sup>491</sup> Vgl. Irene Heidelberger-Leonard: Ruth Klüger. *weiter leben*. Eine Jugend. Interpretation. München: Oldenbourg 1996 (=Oldenbourg Interpretationen: 81). S. 58.

Individuelle negierenden Vernichtungspolitik [...]“<sup>492</sup> sieht, womit insbesondere auch die sexuelle Identität ausgelöscht werde.<sup>493</sup> Ähnlich hebt Lawrence L. Langer die letztendlich Genderdifferenzen nivellierende Dimension der Shoah hervor, auch wenn er durchaus prinzipielle Unterschiede zwischen männlich und weiblich ausdifferenzierten Modi des Erlebens anzuerkennen vermag: „The origins of humiliation were often dissimilar for men and women, because womanhood and manhood were threatened in various ways. But the ultimate sense of loss unites former victims in a violated world beyond gender.“<sup>494</sup> Auf den ersten Blick nicht unähnlich betont auch Joan Ringelheim zuerst die Spezifik einer weiblichen Erfahrung des Holocausts gegenüber einer männlichen Norm: „For Jewish women the Holocaust produced a set of experiences, responses, and memories that do not always parallel those of Jewish men.“<sup>495</sup> Ganz im Gegensatz zu Langer jedoch, der in der Differenzierung von männlichen und weiblichen Erfahrungen der Shoah nicht zuletzt die Installation einer Hierarchie des Leids befürchtet,<sup>496</sup> lässt Ringelheim diesem unterschiedlichen Modus des praktischen Erlebens letztendlich eine Vormachtstellung gegenüber dem gemeinsamen Schicksal der endgültigen Vernichtung zukommen: „The end – namely, annihilation or death – does not describe or explain the process.“<sup>497</sup>

Einer explizit als feministisch konzipierten Perspektive verschreibt sich nun auch Ruth Klüger, die wiederholt auf die Erzählung einer historischen Unterdrückung der Frauen durch patriarchale Strukturen zurückgreift. Dieser bis in die Gegenwart fortdauernden und manchmal auch durchaus emotionalisierter Ausdruck gegebenen „Scheißmännerwelt“<sup>498</sup> stellt sie ihre

---

<sup>492</sup> Sigrid Weigel: Der Ort von Frauen im Gedächtnis des Holocaust. Symbolisierungen, Zeugenschaft und kollektive Identität. In: Sprache im technischen Zeitalter 135 (1995). S. 263.

<sup>493</sup> Vgl. ebd. S. 263.

<sup>494</sup> Lawrence L. Langer: Gendered Suffering? Women in Holocaust Testimonies. In: Women in the Holocaust. Hrsg. v. Dalia Ofer u. Lenore J. Weitzman. New Haven u. London: Yale University Press 1998. S. 362.

<sup>495</sup> Joan Ringelheim: The Split between Gender and the Holocaust. In: Women in the Holocaust. Hrsg. v. Dalia Ofer u. Lenore J. Weitzman. New Haven u. London: Yale University Press 1998. S. 350. Vgl. auch Joan Ringelheim: Women and the Holocaust. A Reconsideration of Research. In: Different Voices. Women and the Holocaust. Hrsg. v. Carol Rittner u. John K. Roth. New York: Paragon 1993. S. 373-418.

<sup>496</sup> Vgl. Langer: Gendered Suffering? S. 362.

<sup>497</sup> Ringelheim: The Split between Gender and the Holocaust. S. 350.

<sup>498</sup> Klüger: weiter leben. S. 253.

eigenen Erfahrungen betont in ihrer Rolle als Frau entgegen; nachdrücklich betont sie so die durch Männer dominierte Ordnung ihrer Lebenswelt und lässt insbesondere Faschismus, Krieg und die Shoah als grundsätzlich männlich konnotiert erscheinen:

Die feministische Grundlage [von *weiter leben*, Anm. M.G.] ist, daß ich den Holocaust, oder sagen wir: den Faschismus bzw. Nazismus als eine Ausgeburt des Patriarchats darstelle und es auch so erlebt habe; als diese arische Männerwelt.<sup>499</sup>

Mit Klügers scharfer Kritik an patriarchalen Strukturen einher geht dabei eine tendenzielle Marginalisierung der aktiven Rolle von Frauen gerade auch auf der Seite der Täter. Ihrer sonst sehr das Individuelle und Partikulare betonenden Darstellungsweise diametral widersprechend argumentiert Klüger hier mit homogenisierenden und verallgemeinernden Mittelwerten der Grausamkeit:

Über die Grausamkeit der Aufseherinnen wird viel geredet und wenig geforscht. [...] Ich glaube, auf Grund dessen, was ich gelesen, gehört und selbst erfahren habe, daß sie im Durchschnitt weniger brutal waren als die Männer, und wenn man sie heute in gleichem Maße wie die Männer verurteilt, so dient ein solches Urteil als Alibi für die eigentlichen Verantwortlichen.<sup>500</sup>

Frauen auf der Täterseite hingegen erfahren so eine relativierende Entschuldigung, ihre möglicherweise durchaus aktive Rolle wird heruntergespielt und Gründe für ihr quasi regelwidriges Verhalten gesucht sowie gefunden:

Nicht daß man sie [die Aufseherinnen, Anm. M.G.] in Schutz nehmen soll, aber sie werden überschätzt. Sie kamen aus kleinen Verhältnissen, und man steckte sie in Uniformen, denn irgendwas mußten sie ja tragen und natürlich nicht Zivil für diesen Dienst in Arbeitslager und KZ.<sup>501</sup>

Vom Besonderen der eigenen Erfahrung ins Allgemeine abstrahierend<sup>502</sup> kommt Klüger so zum Schluss: „In Ermangelung von exaktem Material stelle

---

<sup>499</sup> Naumann: „Ich komm nicht von Auschwitz her, ich stamm aus Wien“. S. 42.

<sup>500</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 146.

<sup>501</sup> Ebd. S. 146.

<sup>502</sup> Zum Übergang von der persönlichen Erfahrung zu einer verallgemeinernden Historiografie im Zeichen eines feministischen Deutungsmusters in *weiter leben* vgl. Weigel: Der Ort von Frauen im Gedächtnis des Holocaust. S. 265-266.

ich die These auf, daß es in den Frauenlagern im Durchschnitt weniger brutal zugeht als in Männerlagern.<sup>503</sup>

Dennoch aber widerspricht so manche Passage in *weiter leben* diesem Deutungsschema.<sup>504</sup> Zu Szenen durchaus auch für die Autorin erschreckender Gewalt ganz ohne männliche Beteiligung zählt etwa die bereits zitierte der Bestrafung der Mutter,<sup>505</sup> die ihr als „[...] vielleicht lebendigste, grellste Erinnerung aus Birkenau [...]“<sup>506</sup> im Gedächtnis bleibt, ebenso wie die folgende:

Zwei alte Frauen stritten. Worte wechselnd standen sie am Eingang der Baracke. Ich sehe sie gestikulieren mit ausgemergelten Händen. Da kam eine dritte Frau, Blockälteste oder was immer, und stieß beiden die Köpfe aneinander. Die Brutalität dieser Dritten, die offensichtlich dazu befugt war, war mir wie ein Schlag auf den eigenen Kopf. Tiefer Schreck, Auflösung des Umgangs unter Menschen.<sup>507</sup>

Von besonderem Interesse an solchen Passagen ist das davon anscheinend unbeeinflusste, vehemente Festhalten der Autorin an den zuvor genannten, verallgemeinernden Genderstereotypen, die die eigene Identität als Frau insbesondere in Hinblick auf ihre Sozialkompetenz nicht antasten. Letztendlich beruht Klügers Verständnis von Feminismus so gerade auch auf ausgesprochen traditionsgebundenen Mustern von Weiblichkeit, die sich zudem im praktischen Erleben kaum beweisen lassen; nur über vorwiegend theoretische Prämissen gelingt es ihr so, ein spezifisches Bild von Weiblichkeit zu konstruieren, das Ambivalenzen weitgehend eliminiert und sich somit als praktikables Deutungsmuster erweist.<sup>508</sup>

#### 4.3.4. Freundschaft

Das in *weiter leben* ebenfalls mehrfach zum Ausdruck kommende Selbstverständnis Ruth Klügers als Freundin nimmt retrospektiv mit ihrem bereits angesprochenen Wechsel des Rufnamens von „Susi“ auf „Ruth“

---

<sup>503</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 147.

<sup>504</sup> Vgl. Eva Lezzi: *Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah*. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 2001 (=Literatur und Leben: 57). S. 262-264.

<sup>505</sup> Vgl. S. 117 dieser Arbeit.

<sup>506</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 138.

<sup>507</sup> Ebd. S. 122.

<sup>508</sup> Vgl. Lezzi: *Zerstörte Kindheit*. S. 264.

seinen Anfang, auch wenn der Hintergrund ursprünglich die bewusste Hinwendung zum Judentum war:

Es war das erste Mal, daß ich etwas durch reine Hartnäckigkeit durchsetzte, und so hab ich mir den richtigen Namen ertrout, ohne zu wissen, wie sehr er der richtige war, den Namen, der „Freundin“ bedeutet, den Namen der Frau, die ausgewandert ist, weil sie die Freundschaft höher schätzte als die Sippschaft.<sup>509</sup>

Dennoch scheint in den Jahren der frühesten Kindheit Klügers in Wien die Freundschaft mit Gleichaltrigen noch eher weiter im Hintergrund zu stehen. Gerade in Hinsicht auf die durch die zunehmenden Repressalien gegenüber der jüdischen Bevölkerung stark beschränkten Gestaltungsmöglichkeiten der Freizeit betont sie eher die Rolle der Literatur, die ihr bereits hier als Ort der geistigen Zuflucht dient;<sup>510</sup> in Erinnerung bleibt ihr vor allen anderen Kindern lediglich die ältere und insbesondere in Fragen nach dem Körper und der Sexualität besser informierte Liesel,<sup>511</sup> die für Klüger der „Inbegriff des Straßenkindes [...]“<sup>512</sup> bleibt und gewiss nicht als echte Freundin zu betrachten ist.<sup>513</sup>

Eine größere Rolle kommt dem Thema der Freundschaft dann erst im Theresienstädter Kinderheim zu. Dort beginnt Klüger nach einer anfänglichen Phase der sozialen Abgrenzung schließlich „[...] die Eigenheiten der anderen Kinder zu achten und merkte, daß es nicht so schwierig war, mich auf sie einzustellen, und entwickelte schließlich ein Talent für Freundschaft, das ich bis heute zu haben meine.“<sup>514</sup> Als wortwörtlich „[...] beste Freundin [...]“<sup>515</sup> gilt ihr jedoch Olga, ein Mädchen ebenfalls aus Wien, deren Vater Klüger mit seinen symbolisch-mythologischen Erzählungen beeindruckt.<sup>516</sup>

Im Zuge der Überstellung von Auschwitz nach Christianstadt findet schließlich Ditha Anschluss an Klüger und ihre Mutter, die sich quasi zu einer temporären Adoption bereit erklärt.<sup>517</sup> Eben neben der Mutter wird Ditha für Klüger zur

---

<sup>509</sup> Klüger: weiter leben. S. 42.

<sup>510</sup> Vgl. etwa ebd. S. 52-55. Klüger bezeichnet ihr Leseverhalten in der späten Zeit in Wien tatsächlich als „Eskapismus“. Ebd. S. 55.

<sup>511</sup> Vgl. ebd. S. 17-18.

<sup>512</sup> Ebd. S. 17.

<sup>513</sup> Vgl. ebd. S. 137.

<sup>514</sup> Ebd. S. 88-89.

<sup>515</sup> Ebd. S. 90.

<sup>516</sup> Vgl. ebd. S. 90-91, 205-206 u. 208-210.

<sup>517</sup> Vgl. ebd. S. 152, 154-158, 163-164, 174-176 u. 205.

wichtigsten Bezugsperson, zu der sie – wie zu Olga – auch über die Zeit der Gefangenschaft hinaus in Kontakt bleibt: „In Christianstadt hatte ich nur eine Freundin, das war Ditha, die ich noch heute als meine Schwester bezeichne, denn anders läßt sich eine Beziehung nicht beschreiben, die auf wenig Interessengemeinschaft beruht und gleichzeitig etwas Absolutes hat.“<sup>518</sup>

Nach ihrer Emigration in die USA lernt Klüger in Vermont schließlich Marge, Anneliese und Simone kennen, denen sie von Beginn an große Sympathien entgegenbringt:<sup>519</sup> „Sie nahmen mich wahr und ließen mich sein, wie ich war. (Bei denen bleib ich.)“<sup>520</sup> Die Beschreibung dieser Charaktere, ihres Hintergrunds sowie der offenbar sehr angeregten Diskussionen über Religion, Politik und Kunst nehmen in *weiter leben* vergleichsweise viel Raum ein und spiegeln wohl das bis zur Zeitpunkt der Niederschrift von *weiter leben* mutmaßlich sehr nahe Verhältnis der vier Frauen zueinander wider; im sozialen Bezugsrahmen Klügers spielen sie jedenfalls eine offensichtlich essenzielle Rolle, nicht zuletzt als Korrektiv zum äußerst schwierigen Verhältnis Klügers zu ihrer Mutter.

„Freundschaft“ scheint sich dabei tatsächlich vor allem unter Frauen zu realisieren: Bis zu ihrer Zeit in den USA scheinen gleichaltrige Buben oder junge Männer außerhalb der eigenen Familie keine nennenswerte Rolle im Leben Klügers zu spielen, und als sie schließlich Martin Walser – „Christoph“ – kennenlernt, entspinnt sich zwar eine durchaus anregende, aber gleichwohl in mancherlei Hinsicht problematische und nicht immer besonders enge Beziehung.<sup>521</sup> Gerade im Lichte ihrer Freundschaften als erwachsene Frau scheint Klügers Konzeption letztendlich auf eine eher intimere Bindung hinauszulaufen, die über eine mehr oder minder gute Bekanntschaft hinausgeht. Der engere Freundeskreis erweist sich so als Kollektiv, das nicht nur quasi als letztendlich abstrakte *imagined community*<sup>522</sup> zur Verfügung

---

<sup>518</sup> Ebd. S. 155.

<sup>519</sup> Vgl. ebd. S. 247-258.

<sup>520</sup> Ebd. S. 249.

<sup>521</sup> Vgl. ebd. S. 213-220. Klüger erklärt die Freundschaft nach dem Erscheinen von Walsers *Tod eines Kritikers* im Jahr 2002 als beendet. Vgl. Klüger: unterwegs verloren. S. 168-176.

<sup>522</sup> Der Begriff ist Benedict Andersons Untersuchung zur Konstruktion nationaler Gemeinschaften entlehnt. Vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Überarb. u. erw. Ausg. London u. New York: Verso 1991.

steht, sondern unmittelbar erfahrbar ist. Es konstituiert sich somit auch weniger nur über eine narrative Vermittlung als gemeinsame Erzählung,<sup>523</sup> sondern vielmehr durch die unmittelbare und lebenspraktische Interaktion der Mitglieder dieser Gemeinschaft. Freundschaft stellt sich für Ruth Klüger somit gewissermaßen auch als Kompromiss zwischen der eigenen Individualität und den abstrakten Deutungsparadigmen heraus, deren scheinbarer Allgemeingültigkeit Klüger oft nur mit Skepsis begegnen kann.

#### **4.3.5. Zwischenbilanz: Personale Identität zwischen abstraktem Narrativ und lebenspraktischer Erfahrung**

Auch in *weiter leben* erweisen sich die im sozialen Raum ausgehandelten, d.h. in Paul Ricœurs Modell der dreifachen Mimesis auf der refigurativen Ebene III zu verortenden, Bedeutungsrahmen als maßgebliche Faktoren für ein primäres Grundverständnis des Individuums. Das Verhältnis Klügers zu Narrativen sozialer Kollektivität erscheint dabei als in der Zeit unbeständig sowie ambivalent oder im inneren Zusammenhang brüchig.

Eine vergleichsweise abstrakte Nationalgeschichte Österreichs spielt, abgesehen von einer kurzen Phase in der frühen Kindheit, von Beginn an eine nur untergeordnete Rolle. Als wichtiger Bezugspunkt erweist sich vielmehr die Stadt Wien, die wohl nicht zuletzt durch die Nähe zur tatsächlichen Lebenspraxis durchaus auch retrospektiv, also zum Zeitpunkt der Niederschrift von *weiter leben*, als prägender Faktor begriffen wird, wenngleich die Erinnerungen untrennbar mit leidvollen Erfahrungen des Antisemitismus verknüpft sind. In den Konzentrationslagern spielen diese Kategorien der persönlichen Herkunft allerdings kaum eine explizite Rolle, sie stellen sich in Situationen existenzieller Bedrohung somit als narrativ zu schwach und letztendlich bedeutungslos heraus.

Der Zuschreibung der Identitätskategorie „Jüdin“ durch die äußere Definitionsmacht der Nationalsozialisten kann sich Klüger von Beginn an nicht

---

<sup>523</sup> Gemeint ist damit ausschließlich der Relationsmodus zwischen Individuum und Gemeinschaft; unabhängig davon kann eine narrative Formgebung einer Beziehung zwischen zwei oder mehr Menschen in der Zeit durchaus den Regeln der Fabelkonstruktion folgen und etwa als Geschichte einer ständig sich intensivierenden Annäherung oder auch einer langsamen, wechselseitigen Entfremdung erzählt werden.

entziehen. In einer Protestbewegung wendet sie sich so zuerst durchaus euphorisch anmutend dem Judentum zu, sei es nun religiös durch Geschichten der Bibel oder die politischen Forderungen des Zionismus motiviert; ohne jemals aus der jüdischen Schicksalsgemeinschaft austreten zu können, distanziert sich Klüger später jedoch immer nachdrücklicher insbesondere vom religiösen Ordnungsschema des Judentums, das sich in der Glaubenspraxis als grundlegend inkompatibel mit ihrem erklärten Feminismus erweist; damit muss das Judentum in seiner vielfältigen Dimensionalität auch im Rückblick auf die eigene Vergangenheit als umfassendes Ordnungsmuster ausscheiden.

Dem Selbstverständnis als Frau inmitten einer patriarchal strukturierten Welt hingegen kommt in Klügers Autobiografie tatsächlich eine deutlich herausragende Rolle als Möglichkeit der Ordnung zu, auch wenn so manche Passage in *weiter leben* ihrem tendenziell verallgemeinernden Genderstereotyp „Frau“ durchaus widerspricht. Trotz der bei genauerer Betrachtung wohl insbesondere zur Zeit ihrer Gefangenschaft eher spröden Beschaffenheit dieses feministischen Interpretationsmusters erlaubt dieses durch seine in den Augen Klügers durchaus konstante Gültigkeit von der Kindheit über die Welt der Konzentrationslager – die ganz explizit als Auswuchs einer Geschichte des Patriarchats begriffen wird – bis hin in die spätere Arbeitswelt an der Universität sowie das persönliche Eheleben die Herstellung von autobiografischer Kontinuität.

In deren Zeichen steht schließlich auch das Konzept der Freundschaft, dem für Klüger vor allem als solche unter Frauen große Bedeutung zukommt. Das Selbstverständnis als „Freundin“ bezieht sich dabei vorwiegend auf eine relativ kleine und lebenspraktisch erfahrbare Gemeinschaft, die – wenn sie auch selbst in der Zeit erzählerisch formbar bleibt – nicht primär auf eine Vermittlung als kollektives Narrativ angewiesen ist.

Mit Ausnahme der weiblichen Genderidentität erweisen sich vergleichsweise abstrakte Erzählungen sozialer Kollektivität für Klüger somit als lediglich eingeschränkt tauglich; in ihrer Skepsis stellt sie diesen vielmehr ihre individuelle Partikularerfahrung entgegen, der als Reservoir identitätsstiftender Erinnerungen zunächst tatsächlich eine vorrangige Rolle zuzukommen scheint.

#### 4.4. Narrative Identität *ex negativo*

Kollektiv ausgehandelte Deutungsparadigmen sind nun nicht nur für das Selbstverständnis des Individuums innerhalb einer sozialen Gemeinschaft von zentraler Bedeutung, sondern auch als Ordnungsrahmen, in den die Welt der Konzentrationslager eingepasst werden könnte. Die Frage der prinzipiellen Zugänglichkeit der Shoah mit den zur Verfügung stehenden Mitteln der Ratio erweist sich dabei als sowohl historiografisch wie autobiografisch relevant; damit stellt sich auch für Ruth Klüger in ihrem autobiografischen Schreiben die grundsätzliche Frage nach einer dem menschlichen Verstand möglichen Herangehensweise an die Shoah, die sie einer verabsolutierten Unverfügbarkeit entziehen könnte.

##### 4.4.1. Vom Vergleich zur Differenz

Als poetologisch bestimmendes Werkzeug in *weiter leben* identifiziert Christian Angerer aus gutem Grund die Methode des Vergleichs.<sup>524</sup> Tatsächlich betrifft diese gedankliche Operation zunächst die Shoah als historiografisches Ereignis: Klüger verortet den Holocaust durchaus im Rahmen einer historischen Kontinuität, und zwar nicht nur als Endstadium einer Geschichte des Antisemitismus, sondern auch als durchaus wiederholbares Ereignis: „Im Grunde wissen wir alle, Juden wie Christen: Teile dessen, was in den KZs geschah, wiederholten sich vielerorts, heute und gestern, und die KZs waren selbst Nachahmungen (freilich einmalige Nachahmungen) von Vorgestrigem.“<sup>525</sup> An Stelle eines radikalen Bruchs der Geschichte setzt Klüger vielmehr eine grundsätzliche Vergleichbarkeit der Shoah mit anderen historischen Ereignissen, die sich insbesondere für die Reflexion des praktischen Erlebens der Shoah als unabdingbare Prämisse erweist; herausfordernd stellt Klüger die rhetorische Frage: „Ist denn das Nachdenken über menschliche Zustände jemals etwas anderes als ein Ableiten von dem, was man kennt, zu dem, was man erkennen, als verwandt

---

<sup>524</sup> Vgl. Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 79-83.

<sup>525</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 70.

erkennen kann[?]“<sup>526</sup> Gleich darauf gibt sie sich selbst die Antwort: „Ohne Vergleiche kommt man nicht aus.“<sup>527</sup>

Mit der Verweigerungshaltung des Vergleichs gegenüber einer Verabsolutierung der Shoah wendet sich Klüger gegen deren mögliche Mystifikation,<sup>528</sup> die sie einer rationalen, reflexiven Annäherung entziehen würde – nicht zuletzt auch als Kapitel der eigenen Lebensgeschichte, die gerade der Erzählerin selbst eben kein Mysterium bleiben darf, sondern auf einen grundsätzlich verständlichen und nachvollziehbaren *Plot* angewiesen ist. Nicht von ungefähr vergleicht Klüger darum auch ihre eigenen Erlebnisse wiederholt mit bereits bestehenden Narrativen der Shoah, scheint die Herstellung von Sinn und Bedeutung der eigenen Biografie doch erst im Abgleich mit bereits bekannten Deutungs- und Erzählmustern möglich zu sein.

Unabdingbare Voraussetzung für diese reflexive Herangehensweise bleibt dabei jedoch, dass der Vergleich keinesfalls zu einer jegliche Differenz negierenden Gleichung werden darf,<sup>529</sup> sondern als „[...] Brücke zum Verständnis [...]“<sup>530</sup> gerade die Betonung spezifischer Unterschiede zwischen der eigenen Erfahrung und geläufigen Deutungsmustern der Shoah erlaubt.<sup>531</sup> Erst die prinzipielle Vergleichbarkeit der Shoah auch in ihren narrativen Formgebungen ermöglicht es Klüger demnach, die Kluft zwischen dem individuellen Erleben und den vorhandenen Erzählschemata auszuarbeiten.

#### 4.4.2. Produktion von Alterität

Als grundsätzliches Problem einer Rede von *dem* Holocaust oder *der* Shoah besteht die damit einhergehende Marginalisierung des individuellen Blicks sowie die Verschleierung der Multiplizität und Heterogenität des tatsächlichen Erlebens der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik durch ihre Opfer.<sup>532</sup> Eben einer solchen Tendenz zu einer nur allzu homogenisierenden

---

<sup>526</sup> Ebd. S. 111.

<sup>527</sup> Ebd. S. 111.

<sup>528</sup> Vgl. Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 82.

<sup>529</sup> Vgl. Klüger: weiter leben. S. 111.

<sup>530</sup> Ebd. S. 111.

<sup>531</sup> Vgl. Heidelberger-Leonard: Ruth Klüger, weiter leben. S. 67-68.

<sup>532</sup> Vgl. Ruth R. Linden: Making Stories, Making Selves. Feminist Reflections on the Holocaust. Columbus: Ohio State University Press 1993. S. 84-87.

Historiografie stellt sich Klüger vehement entgegen: „Auch das Schreckliche bedarf der näheren Untersuchung. Hinter dem Stacheldraht-Vorhang sind nicht alle gleich, KZ ist nicht gleich KZ. In Wirklichkeit war auch diese Wirklichkeit für jeden anders.“<sup>533</sup> Wiederholt greift sie solche Verallgemeinerungen auf und versucht, sie mit den eigenen Erlebnissen zu kontrastieren – so etwa auch die Vorstellung, im Konzentrationslager wären dem Einzelnen ausnahmslos Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit als einzige Verhaltensmuster zur Verfügung gestanden, um zu überleben. Primo Levi etwa verdeutlicht diese Perspektive in seinem früh verfassten Zeugenbericht *Ist das ein Mensch?*:

Hier [im Konzentrationslager, Anm. M.G.] wird der Kampf um das Überleben ohne Erbarmen geführt, denn jeder ist verzweifelt und grausam allein. Wenn irgendein Null Achtzehn strauchelt, findet er keinen, der ihm die Hand reicht; wohl aber findet er einen, der ihn aus dem Wege schafft, weil niemand daran interessiert ist, daß sich noch ein Muselman mehr jeden Tag zur Arbeit schleppt.<sup>534</sup>

Aus dieser Erfahrung leitet Levi schließlich apodiktisch eine zumindest innerhalb der Lagergrenzen allgemein gültige Regel ab: „Das Gesetz des Lagers sagte: ‚Iß dein Brot, und wenn du kannst, auch das deines Nächsten‘, und es ließ keinen Platz für Dankbarkeit.“<sup>535</sup> Ruth Klüger betont nun ihrerseits gerade im Rückblick auf ihre Erlebnisse im Theresienstädter Kinderheim genau das Gegenteil – nicht zuletzt auf Grund der in ihren Augen in diesem Interpretationsmuster implizierten sozialetischen Disposition des Überlebenden:

Später in der Freiheit hat mich nichts so gekränkt, nichts habe ich so sehr als pauschales Fehl- und Vorurteil empfunden wie die Unterstellung, in allen Lagern sei nur die brutalste Selbstsucht gefördert worden, und wer von dort herkomme, sei vermutlich moralisch verdorben.<sup>536</sup>

---

<sup>533</sup> Klüger: weiter leben. S. 83.

<sup>534</sup> Levi: *Ist das ein Mensch?* S. 105.

<sup>535</sup> Ebd. S. 191. Solche Eindeutigkeiten sind jedoch nicht charakteristisch für Levis Werk; an anderer Stelle weist er allzu vereinfachende Schemata der Geschichtsschreibung mit dem Konzept der zwielichtigen „Grauzone“ zwischen dem bipolaren Gegensatz von Tätern und Opfern zurück. Vgl. Primo Levi: *Die Grauzone*. Übers. v. Moshe Kahn. In: Ders.: *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München u. Wien: Hanser 1990. S. 33-68.

<sup>536</sup> Klüger: weiter leben. S. 91.

Auch die Szene der Selektion im Theresienstädter Familienlager in Auschwitz lässt die eigenen Erfahrungen Klügers mit diesem Schema kollidieren, widerspricht doch schon ihr eigenes Überleben dessen vermeintlicher Funktionalität:

Es geschah etwas, das, so oft es geschehen mag, immer einmalig ist, ein unbegreiflicher Gnadenakt, schlichter ausgedrückt, eine gute Tat. Und doch ist Gnadenakt vielleicht richtiger, trotz oder auch wegen der religiösen Besetzung des Wortes. Zwar ging dieser Akt von einem Menschen aus, kam aber ebenso aus heiterem Himmel und war ebenso unverdient, als schwebte der Urheber über den Wolken. Dieser Mensch war eine junge Frau, in ebenso hoffnungsloser Lage wie wir alle, die nichts anderes gewollt haben kann, als einen anderen Menschen zu retten. Je genauer ich über die folgende Szene nachdenke, desto halt- und stützenloser scheint das Eigentliche daran, daß ein Mensch aus freier Entscheidung einen fremden rettet, an einem Ort, der den Selbsterhaltungstrieb bis zur Kriminalität gefördert hat.<sup>537</sup>

Die zur Unterstützung der SS als Schreiberin herangezogene Mitgefängene flüstert der in der Schlange wartenden Ruth Klüger unter Gefahr für das eigene Überleben rechtzeitig zu, sie solle auf die entsprechende Frage ein Alter von fünfzehn Jahren angeben, um dem sonst sicheren Tod zu entgehen. Klüger nimmt diesen Rat an und wird so in die Gruppe der ins Konzentrationslager Christianstadt zu deportierenden Häftlinge aufgenommen:<sup>538</sup> „Am 7. Juli 1944 wurden die noch vorhandenen Häftlinge des Theresienstädter Familienlagers in Birkenau vergast. Das steht in Büchern, ich hab's nachgeschlagen.“<sup>539</sup> Für die Erzählung der eigenen Lebensgeschichte entscheidend ist jedoch gerade auch die Einzigartigkeit des individuellen Schicksals gegenüber einem verallgemeinernden Erzählmuster der Selektion; zuerst von ihrer Mutter getrennt und dem sicheren Tod bestimmt, schleicht Klüger zurück ans Ende der Menschenschlange, um einen erneuten und diesmal tatsächlich „erfolgreichen“ Versuch zu unternehmen:

Alle Berichte, die ich über die Selektionen kenne, bestehen darauf, daß die erste Entscheidung immer endgültig war, daß kein auf die eine Seite Geschickter, und dadurch zum Tod Verdammter, je auf die andere Seite gekommen ist. Bitte, ich bin die Ausnahme.<sup>540</sup>

---

<sup>537</sup> Ebd. S. 132.

<sup>538</sup> Vgl. ebd. S. 132-134.

<sup>539</sup> Ebd. S. 139.

<sup>540</sup> Ebd. S. 132.

Eine homogenisierende Darstellung der Selektion weist Klüger hier nachdrücklich zu Gunsten der individuellen Eigenständigkeit ihrer persönlichen Erfahrung zurück, wäre ihr Überleben gemäß der gängigen Deutung auch gar nicht möglich gewesen. Mit Passagen wie den oben geschilderten verweist Ruth Klüger auf die in den späten 1980ern und frühen 1990ern bereits ausgebildeten Erzählparadigmen der Shoah und betont gleichzeitig die Differenz des eigenen Erlebens zu diesen allgemeinen Deutungen, d.h. nicht zuletzt deren Unzulänglichkeit für eine zu ihnen affirmative Erzählung der eigenen Autobiografie.

Dennoch erweist sich für Klüger das Versagen der ihr zur Verfügung stehenden Erzählschemata letztendlich als geringeres Problem, als in Hinblick auf die Konstruktionsweise einer narrativ verstandenen Identität grundsätzlich vermutet werden könnte. Einer narrativen Nivellierung durch vorgegebene Erzählmodelle, die der eigenen Biografie ohnehin nicht gerecht werden können, setzt Ruth Klüger bewusste Opposition entgegen; Widersprüche im eigenen Erleben, eine vermeintliche Schwäche einer mutmaßlich fragilen Identität, werden so quasi in ihr Gegenteil verkehrt und zu einem die Identität der Erzählerin konstituierenden Prinzip erhoben. In dieser Verweigerungshaltung kommt den Unstimmigkeiten vielmehr die Rolle eines Anhalts- oder gar Ankerpunkts zu, die es dem autobiografischen Subjekt erlauben, sich gerade in der Differenz zu den untauglichen Erzählordnungen der Shoah zu konstituieren.

Verallgemeinernde Formen einer narrativen Modellierung der Shoah werden so ostentativ verworfen und in Abgrenzung davon ein Status der individuellen Alterität hergestellt; davon unbeeinflusst bleibt jedoch die prinzipielle Abhängigkeit der autobiografischen Selbstsetzung von den diskursiv geprägten Erzählmustern, sei sie diese nun bestätigend oder eben ablehnend. In den Blick rückt damit einmal mehr der soziale Raum, in dem die Shoah verhandelt und narrativ ausgeprägt wird, der auch in *weiter leben* wiederholt explizit zum Thema gemacht wird.

### 4.4.3. Kommunikation

Die wichtige Rolle der kommunikativen Dimension von *weiter leben*, also des expliziten Bezugs auf ein Gegenüber, lässt sich sowohl innerhalb des Textes als auch in seiner äußeren Relation zur adressierten Leserschaft nachweisen. Zu den textinternen als Gesprächspartner wichtigsten Instanzen zählen dabei Gisela, die deutsche Ehefrau eines Kollegen Klügers aus Princeton,<sup>541</sup> sowie die ebenfalls mehrfach auftretenden Zivildienen in Auschwitz.<sup>542</sup> In der Figur Giselas – die im Übrigen ebenfalls keineswegs dem feministischen Deutungsmuster Klügers entspricht – treffen dabei vor allem die unreflektierten Vorbehalte, bequemlichen Relativierungen sowie klischeehaften Reaktionen zusammen, gegen die Klüger in *weiter leben* letztendlich anschreiben möchte:<sup>543</sup> „Alle Kriegserlebnisse sollten auf einen einzigen Nenner, nämlich den eines akzeptablen deutschen Gewissens, zu bringen sein, mit dem sich schlafen lässt.“<sup>544</sup> Eben diese Form des Gewissens findet sich nun in Gisela verkörpert, die damit eine verdichtete, spezifische Form der Erinnerung repräsentiert, die das wahre Ausmaß der Shoah nur allzu vorschnell relativiert und durch das Ziehen unzulässiger Parallelen nivelliert: „Die [Gisela, Anm. M.G.] scheute sich nicht zu vergleichen, nur wurden aus ihren Vergleichen gleich Gleichungen, und schlechte Rechnerin, die sie war, stimmten die Lösungen nicht.“<sup>545</sup> Ähnliches, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, gilt nun für die Zivildienen in Auschwitz:

Meine Zaunanstreicher glaubten alles, auch das Ärgste, von ihren eigenen Großvätern, viel Arges von den Alliierten, daß sie die KZs nicht rechtzeitig befreit hätten, auch wenn und wo es möglich gewesen wäre; aber keineswegs, daß die Polen Antisemiten waren und ihre Juden nicht ungen loswurden.<sup>546</sup>

---

<sup>541</sup> Vgl. ebd. S. 85-86, 93, 111 u. 159. Vgl. dazu auch Lühe: Das Gefängnis der Erinnerung. S. 36-37.

<sup>542</sup> Vgl. Klüger: *weiter leben*. S. 69-71, 78, 174 u. 186-187.

<sup>543</sup> Vgl. Lühe: Das Gefängnis der Erinnerung. S. 36.

<sup>544</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 85.

<sup>545</sup> Ebd. S. 111.

<sup>546</sup> Ebd. S. 78.

Klügers „Zaunanstreicher“<sup>547</sup> stellen mit ihrer betont kritischen Position gegenüber der deutschen Vergangenheit und insbesondere auch den eigenen Vorfahren zwar einerseits einen Gegenpol, andererseits jedoch auch ein Komplement zu Gisela dar: Trotz ihrem grundsätzlich entgegengesetzten Standpunkt ist es auch den Zivildienern nicht wirklich möglich, vereinfachende Schemata über die Shoah und den zweiten Weltkrieg zu durchbrechen und damit der Heterogenität und Multiplizität des Holocausts gerecht zu werden. Auch textextern richtet sich Klüger oft direkt an ein Gegenüber; gewidmet ist der Text so etwa „[d]en Göttinger Freunden [...]“<sup>548</sup> als „[...] deutsches Buch [...]“<sup>549</sup>, womit sich *weiter leben* nicht nur wie prinzipiell jeder auf dem Buchmarkt veröffentlichte Text implizit an eine Leserschaft richtet, sondern seine kommunikative Dimension auch explizit macht:

Für wen schreib ich das hier eigentlich? Also bestimmt schreib ich es nicht für Juden [...]. Also schreib ich es für die, die nicht mit den Tätern und nicht mit den Opfern fühlen wollen oder können, und für die, die es für psychisch ungesund halten, zuviel von den Untaten der Menschen zu lesen und zu hören? Ich schreibe es für die, die finden, daß ich eine Fremdheit ausstrahle, die unüberwindlich ist? Anders gesagt, ich schreibe es für Deutsche. Aber seid ihr das wirklich? Wollt ihr wirklich so sein?<sup>550</sup>

Eine identifikatorische Lektüre des Textes jedoch kann für Klüger ebenso wenig als ideale Alternative zu dieser weitgehenden Indifferenz gelten,<sup>551</sup> an die Leserschaft richtet sie vielmehr einen Aufruf zur kritischen Reflexion, die sich nicht nur in einem pflichtschuldigen Vollzug konventionalisierter Betroffenheitsgesten erschöpft:

Aber laßt euch doch mindestens reizen, verschanzt euch nicht, sagt nicht von vornherein, das gehe euch nichts an oder es gehe euch nur innerhalb eines festgelegten, von euch im voraus mit Zirkel und Lineal säuberlich abgegrenzten Rahmens an, ihr hättet ja schon die Photographien mit den Leichenhaufen ausgestanden und euer Pensum an Mitschuld und Mitleid absolviert. Werdet streitsüchtig, sucht die Auseinandersetzung.<sup>552</sup>

---

<sup>547</sup> Klüger bezieht sich dabei auf Instandhaltungsmaßnahmen in Auschwitz, die die beiden Zivildienere durchzuführen hatten.

<sup>548</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 284.

<sup>549</sup> Ebd. S. 284.

<sup>550</sup> Ebd. S. 142.

<sup>551</sup> Vgl. ebd. S. 142.

<sup>552</sup> Ebd. S. 142.

Irmela von der Lühe konstatiert nicht zuletzt in Hinsicht auf diese direkten Bezüge auf die Leserschaft eine „[...] fast durchgehend dialogische [...]“<sup>553</sup> Grundhaltung des Textes, die unter Berücksichtigung der praktischen Unmöglichkeit einer Gegenrede des angesprochenen Publikums alternativ als vielmehr appellative Erzählform verstanden werden könnte. Diese jedenfalls explizit kommunikative Ausrichtung von *weiter leben* verweist jedoch nicht nur auf ein gedächtnispolitisches Anliegen der Autorin, sondern erneut auch auf ein Grundproblem der sprachlich-narrativen Vermittlung der Shoah durch die Überlebenden im sozialen Raum. Klügers Selbstverständnis als Zeugin erfährt dabei in der Bevölkerung zunächst kein entsprechend aufrichtiges Interesse an einer Aussage:

Ich hab damals immer gedacht, ich würde nach dem Krieg etwas Interessantes und Wichtiges zu erzählen haben. Aber die Leute wollten es nicht hören, oder nur in einer gewissen Pose, Attitüde, nicht als Gesprächspartner, sondern als solche, die sich einer unangenehmen Aufgabe unterziehen, in einer Art Ehrfurcht, die leicht in Ekel umschlägt, zwei Empfindungen, die sich sowieso ergänzen. Denn Objekte der Ehrfurcht, wie die des Ekels, hält man sich vom Leib.<sup>554</sup>

Nicht von ungefähr fordert Klüger hier eine vorbehaltlose Anteilnahme ihrer Gesprächspartner ein, die sich nicht lediglich aus Gründen bloßen Anstands zu ihrer Rolle als Zuhörer verpflichtet fühlen; ohne adäquater Resonanz nämlich muss es der Sprecherin schlichtweg unmöglich sein, auch ihre Erzählung im sozialen Gefüge zu einem vervollständigenden Abschluss zu bringen, wie nicht zuletzt an Dori Laubs Betonung der Dialogizität des Sprechens von der Shoah bereits pointiert zum Ausdruck gebracht wurde.<sup>555</sup> Dabei scheint es keine Anzeichen eines tatsächlich fundamentalen Problems der Kommunikation zwischen zwei Welten etwa durch unvereinbare Erfahrungs- und Sprachhorizonte zu geben, die Kluft zwischen der Sprecherin bzw. Erzählerin und dem Publikum erweist sich zumindest nicht zwangsläufig als unüberwindbar: Abhängig ist die Möglichkeit einer tatsächlich vollständigen autobiografischen Erzählung von der und über die Shoah so

---

<sup>553</sup> Lühe: Das Gefängnis der Erinnerung. S. 36.

<sup>554</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 112.

<sup>555</sup> Vgl. S. 53 dieser Arbeit.

nicht zuletzt vom Willen der Angesprochenen, Klügers Appell nach einer vorbehaltlosen und wahrhaft interessierten Reflexion zu folgen.

#### **4.4.4. Zwischenbilanz: Narrative der Shoah in ihrer sozialen Verhandlung**

Wenn Ruth Klüger die grundsätzliche Vergleichbarkeit der Shoah mit anderen Ereignissen der Geschichte als Voraussetzung ihres autobiografischen Schreibens versteht, so dient dies nicht einer historiografisch womöglich verharmlosenden Nivellierung, sondern dem Widerstand gegen eine verabsolutierende Mystifikation oder Sakralisierung. Nur so bleibt die Welt der Konzentrationslager auch einer kritischen Reflexion zugänglich, in der Differenzen erst spezifisch ausgearbeitet werden können – dies betrifft gerade auch das Verhältnis des eigenen Erlebens zu bereits diskursiv ausgebildeten Deutungsschemata, deren vermeintliche Allgemeingültigkeit Klüger scharf kritisiert. Deren Tendenz zur narrativen Nivellierung setzt Klüger dialogisch ihren eigenen Widerstand, ihre Unversöhnlichkeit, ihre Fähigkeit zur kritischen Distanzierung entgegen, die als identitätsstiftende Eigenheiten Vorrang gegenüber bereits bestehenden, mehr oder minder tauglichen Narrativen genießen. Dennoch erfordert auch diese Strategie einer Identitätskonstruktion *ex negativo* das Andere, von dem diese offenbar sinnstiftende Abgrenzung erst möglich ist; in der textintern wie textextern orientierten Kommunikation über die Shoah kommt erneut diese Bedeutsamkeit der Ricoeur'schen Mimesis III, der narrativen Rezeption und Refiguration, zum Ausdruck: Insbesondere die innerhalb des Textes auftretenden Gesprächspartner erweisen sich dabei letztendlich vielmehr als Stichwortgeber für Klüger, die die skizzierten Dialoge stets als Ausgangspunkt für ihre Kritik nimmt und damit einerseits der persönlichen Distanzierung dienen lässt, andererseits jedoch auch die Notwendigkeit einer kritischen Reflexion der Shoah an Stelle einer bequemen Übernahme gängiger Klischees verdeutlicht. Die starke Orientierung von *weiter leben* an der mehrfach direkt adressierten Leserschaft schließlich zeigt ebenso nachdrücklich, dass ein Sprechen über die Shoah durchaus im Bereich des Möglichen zu liegen scheint, so lange das Gegenüber tatsächlich aufrichtiges Interesse an einer Auseinandersetzung

zeigt, die auf stereotype Gemeinplätze verzichtet und im Idealfall womöglich auch neue Einsichten erlaubt.

#### 4.5. Resümee

Ruth Klügers poetologischer Ansatz stelle, so Christian Angerer, „[...] die Authentizität der Erinnerung gegen die Poesie des Gedächtnisses.“<sup>556</sup> Dabei wird jedoch bald ersichtlich, dass dies nicht nur als Ausdruck schriftstellerischer Raffinesse, sondern auch als durchaus veritables Problem zu verstehen ist; unhintergebar bleibt mit der Persistenz konkreter Erinnerungen jedenfalls auch die grundsätzliche Sinnlosigkeit der Shoah, der als Kapitel der eigenen Lebensgeschichte keine Bedeutung zugeschrieben werden kann:

By no twist of the imagination can I assign meaning or „signification“ (Kristeva’s term) to what has happened in my lifetime, whether I suffered it in my own person or mourned for lost friends and family members or read about it in the newspapers. It was chaotic, it was senseless, it was the vacuum that, we are told, nature abhors.<sup>557</sup>

Auschwitz, das auch retrospektiv in keine gewinnbringende Erfahrung überführbar ist, widersetzt sich nachdrücklich einer Integration im Rahmen klassischer Narrationsmodelle wie etwa dem prototypischen Idealfall eines Bildungs- oder Entwicklungsromans; anders als Primo Levi, der im Konzentrationslager zumindest noch einen experimentellen Versuchsraum sowie auch zumindest für den äußeren Beobachter „[...] eine riesige biologische und soziale Erfahrung [...]“<sup>558</sup> zu erblicken vermag, lehnt Klüger jegliche Annahme eines fruchtbaren Erkenntnisgewinns ab:

Ich weiß nicht, was man von Auschwitz lernen kann. Das waren nutzlose, unnütze Einrichtungen. [...] Für mich war das keine Schule, ich wäre viel lieber in andere Schulen gegangen. Wenn ich jetzt zurückdenke, tue ich mir leid, weil es nicht möglich war, irgendwo anders zu leben. Ich lehne es ab, ich lehne es total ab, daß Auschwitz für mich zu etwas gut war.<sup>559</sup>

---

<sup>556</sup> Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 82.

<sup>557</sup> Ruth Klüger: *Forgiving and Remembering*. In: PMLA 117/2 (2002). S. 313.

<sup>558</sup> Levi: *Ist das ein Mensch?* S. 104.

<sup>559</sup> Naumann: „Ich komm nicht von Auschwitz her, ich stamm aus Wien“. S. 45. Vgl. auch Klüger: *weiter leben*. S. 72.

Die spezifischen Erinnerungen aber, die einer „Poesie des Gedächtnisses“<sup>560</sup> respektive einer „Synthesis des Heterogenen“<sup>561</sup> nun eben widersprechen, sich einer Konsonanz produzierenden Erzählung entgegenstellen und somit als Kontingenzen bestehen bleiben, schreiben sich dennoch tief in die Person ein; trotz einer gewissen Aussichtslosigkeit des Unterfangens verlangen sie auch Jahrzehnte später noch nach einer Vermittlung im Rahmen der eigenen Lebensgeschichte, d.h. eine autobiografische Aufarbeitung der Vergangenheit, müssen sie doch sonst stets als „Gespenster“<sup>562</sup> zurückkehren:

Ich kann nicht sagen, ich habe die Vergangenheit wirklich aufgearbeitet, und ich werde sie nie richtig aufarbeiten. [...] Ich werde im Leben nicht zurande kommen mit diesen Erinnerungen. Aber ich habe das Gefühl, ich muss da immer wieder dran herumwerkeln.<sup>563</sup>

Das Grundproblem narrativer Identität, das in *weiter leben* literarisch verhandelt wird, besteht damit auch in diesem Fall in der offenbar unmöglich erscheinenden Konstruktion einer stimmigen Lebensgeschichte, die widersprüchliche Erinnerungen und Wissensbestände aufzunehmen und retrospektiv zu vermitteln vermag. Ausgesprochen absurd muss unter diesen Bedingungen auch die Funktionsweise des aristotelischen Mythos erscheinen, wobei jedoch bestimmte Voraussetzungen für die erfolgreiche Konstruktion narrativer Identität durchaus gegeben zu sein scheinen: Auf Ebene der präfigurativen Mimesis I signalisiert der Text retrospektiv etwa durchaus eine gewisse Handlungsfähigkeit des autobiografischen Subjekts ebenso wie einen stetigen Glauben an eine Zukunft nach der Welt der Konzentrationslager und betont zudem mehrfach die menschliche Vorstellungskraft als beständige Quelle des Widerstands gegen den Druck der drohenden Vernichtung. Auch die Bedingungen einer konfigurativen Mimesis II, also einer konkreten Artikulation des Erlebten, scheinen zumindest

---

<sup>560</sup> Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 82.

<sup>561</sup> Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1. S. 7.

<sup>562</sup> Wiederholt rückt Klüger ihre autobiografischen Aufzeichnungen in die Nähe der Gespenstergeschichte; als „Gespenster“ versteht sie dabei inkommensurable Erinnerungen insbesondere an Personen aus ihrem sozialen Umfeld, die im Zeichen der Shoah nicht zu einem sinnhaften Abschluss zu bringen sind und damit ständig, quasi unerlöst wiederkehren müssen. Vgl. dazu etwa Markus Malo: *Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 2009. S. 262-272.

<sup>563</sup> Schmidtkunz: *Im Gespräch*. S. 21.

teilweise erfüllt sein: In ihrer faktual-referentiellen wie ihrer figurativen Dimension vermag die Sprache als Medium dem Wahrheitsanspruch des Textes durchaus gerecht zu werden und bestimmte Partikularereignisse der erlebten Wirklichkeit im Sinne einer abbildenden Mimesis zu denotieren.

Doch trotz der grundsätzlich intakten Funktion der Sprache als Vermittlungsinstanz zwischen Tatsachen und ihrer narrativen Verhandlung scheint die Konstruktion eines größeren Erzählzusammenhangs, d.h. die narrative Anordnung der Grundelemente der *Story* zu einem sie umfassenden und vermittelnden *Plot*, zum Scheitern verurteilt zu sein. Grund dafür ist nun jedoch gewiss nicht eine grundlegende Absenz von verfügbaren Deutungs- und Erzählmustern, sondern vielmehr deren mangelnde Kompatibilität mit den konkreten Erinnerungen sowie dem Wissen um historische Tatsachen, die sich nachhaltig der von Klüger konstatierten Sentimentalität einer idealtypischen Konsonanz im Sinne Paul Ricœurs widersetzen. Konventionellen, tendenziell harmonisierenden Erzählparadigmen setzt Klüger in ihrem Text trotz der vordergründigen Simulation raumzeitlicher Kontinuität durch Kapitel und Orte ständige Wechsel von Perspektiven sowie von Raum- und Zeitebenen entgegen; diese Struktur biografischer Heterogenität reflektiert gerade die nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringende Inkonsistenz der eigenen Erinnerungen sowie Wissensbestände. Unter diesen Voraussetzungen muss jedoch auch ein interpretatives Selbstverständnis im Sinne der Ricœur'schen Hermeneutik unmöglich sein, wie schon an der bloßen Tatsache des eigenen Überlebens verdeutlicht werden kann:

Mein Vater mußte innerhalb einer Woche das Land verlassen und fuhr ins benachbarte Italien. Meine Mutter hatte ihm mit ihrem Versprechen [dem Staat die „Reichsfluchtsteuer“ zu bezahlen, Anm. M.G.] die Ausreise ermöglicht. Aber sie konnte das Geld nicht auftreiben, denn der Grundbesitz war beschlagnahmt worden und die Bankkonten gesperrt. So blieben wir stecken, und er konnte fliehen. Und doch haben wir es überlebt und er nicht. Diese Geschichte dreht sich im Kreis, und je länger man sie erzählt, desto sinnloser wird sie.<sup>564</sup>

Die Wiederholung der Erzählung hat hier offenkundig jegliche Funktion einer (Selbst-)Versicherung verloren und dient keinem nun besseren Verständnis

---

<sup>564</sup> Klüger: weiter leben. S. 31.

des Sachverhalts, sondern ergibt ganz im Gegenteil immer weniger Sinn; an Stelle eines hermeneutischen Zirkels, der quasi spiralförmig auf einer höheren Ebene an den Ausgangspunkt zurückkehrt, dreht sich die Geschichte lediglich endlos im Kreis, ohne einen weiteren Erkenntnisgewinn zu ermöglichen. Das individuelle Selbstverständnis kann somit nicht bloß auf einer letztendlich ohnehin nicht herstellbaren Konsonanz der eigenen Lebensgeschichte beruhen; deren Deutung nähert sich Klüger damit auch weniger synthetisch durch die Konstruktion einer das ganze Leben umfassenden Erzählung an, sondern über eine reflektierende Analyse von Unschärfen, Diskontinuitäten und Widersprüchen.<sup>565</sup>

So wie das praktische Leben im *univers concentrationnaire* als in zumindest gewissem Ausmaß als widerständig gegenüber den die eigene Existenz negierenden Strukturen beschrieben wird, so beruht auch das in *weiter leben* beschriebene Verhältnis Klügers zu sich selbst allem Anschein nach nicht zuletzt auf der individuellen Opposition gegenüber äußeren Realitäten und deren Verhandlung insbesondere auch als vermeintlich allgemeingültige Deutungsschemata: „Nur an meinen Unversöhnlichkeiten erkenn ich mich, an denen halt ich mich fest [...]“<sup>566</sup>, schreibt Klüger und betont damit implizit erneut die Notwendigkeit des Bezugs auf ein Anderes, das eine bewusste Abgrenzung erst erlaubt.

Das Moment der Relationalität wird zunächst in der Verhandlung verschiedener Identitätszuschreibungen durch kollektiv ausgeprägte Interpretationsmuster deutlich, wenn Klüger ihre autonom oder heteronom bestimmte Rolle als Wienerin, Österreicherin, Jüdin, Frau oder auch Freundin hinterfragt; diese kollektiven Narrative dienen im Fall der weiblichen Genderrolle zwar durchaus auch der affirmativen Identitätskonstruktion, zumeist jedoch der Möglichkeit einer mehr oder minder ostentativen Abgrenzung, auf jeden Fall aber als Anlass für Skepsis gegenüber ihrer Deutungsmacht über das eigene Leben.

Analytische Reflexion sowie individuelle Opposition prägen insbesondere auch Klügers Umgang mit der Shoah und ihrer Verhandlung im sozialen

---

<sup>565</sup> Vgl. Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 79.

<sup>566</sup> Klüger: *weiter leben*. S. 279.

Raum. Erst die Grundannahme einer prinzipiellen Verfügbarkeit des Holocausts ermöglicht auch ein tatsächlich reflexives Sprechen sowie eine Abgrenzung von seiner Verhandlung im Zeichen des Topos der Undarstellbarkeit; zurückgewiesen wird mit dieser „Poetik des Sagens“<sup>567</sup> zunächst eine mythische Überhöhung der Shoah zu einem unzugänglichen Absolutum, darüber hinaus jedoch auch ein diskursiv ausgebildetes Inventar an als sentimental oder kitschig empfundenen Erzählformen, die die Komplexität des tatsächlichen Geschehens unzulässig homogenisieren und verflachen.

Dieser Widerstand zeigt sich auch an der appellativen Dimension des Textes, über die auch gedächtnispolitische Anliegen der Autorin explizit gemacht werden. Textintern wird wiederholt verdeutlicht, dass der rezeptive Abschluss eigener, autobiografischer Erzählungen im Zuge einer Ricoeur'schen Mimesis III an der mangelnden Bereitschaft des Publikums zu einem kritischen Dialog über die Shoah, der nicht in konventionalisierten Gemeinplätzen ein vorschnelles Ende findet, scheitern muss. Der Text *weiter leben* schreibt sich demnach auch sehr bewusst in den textexternen Diskurs über die Shoah ein, zielt dort im impliziten Wissen um die Erzählung als Produkt sozialen Austauschs auf Veränderungen ab und will damit nicht zuletzt selbst neue Zusammenhänge zwischen vermeintlich altbekannten Tatsachen herstellen.

Klügers autobiografische Schrift erweist sich unter diesen Umständen als hochgradig misstrauisch gegenüber konventionalisierten Erzählformen der Autobiografie wie auch der Shoah und setzt einer narrativen Homogenisierung eine persönliche Erlebniswelt mit all ihren Kontingenzen, Diskontinuitäten, Widersprüchen und daraus resultierenden Problemen entgegen, ohne dabei jedoch auf das Andere, d.h. insbesondere die soziokulturell ausgeprägten Narrative und Interpretationsparadigmen, verzichten zu können.

Unmöglich ist Klüger die Konfiguration einer durchwegs konsonanten Erzählung, in der auch der Dissonanz der Shoah Bedeutung zugesprochen und im Sinne einer narrativ verstandenen Identität das Selbst verortet werden könnte. Im Bewusstsein des Versagens der narrativen Formatierung der

---

<sup>567</sup> Heidelberger-Leonard: Ruth Klügers *weiter leben* revisited. S. 268.

eigenen Lebenszeit und damit der Unmöglichkeit einer idealtypischen Erzählung der eigenen Lebensgeschichte im Zeichen von Kontinuität und Kohärenz scheint sich für sie gerade die über eine konstante Verweigerungshaltung gegenüber prävalenten Deutungs- und Erzählmustern ermöglichte Produktion von Alterität als Alternative zu einer affirmativen Identifikation mit bereits vorhandenen Erzählungen zu erweisen, die eine narrative Identitätskonstruktion *ex negativo* zu ermöglichen versucht.

## 5. Resümee

Leitfrage dieser Arbeit war die nach einer Möglichkeit der Konstruktion narrativer Identität nach der Shoah. Als Ausgangspunkt diente dabei die Annahme, dass das Erzählen nicht nur im literarischen Diskurs, sondern auch in der alltäglichen Lebenspraxis fest verankert ist und dort gerade insofern für das Selbstverständnis des Einzelnen eine herausragende Rolle spielt, als es die Kontingenzen der erlebten Zeit in eine kontinuierliche, kohärente und sinnvolle Geschichte des eigenen Lebens zu überführen vermag – dies konnte vor allem im Rückgriff auf Paul Ricœurs Analysemodell der dreifachen, nie zu endgültigem Abschluss kommenden Mimesis sowie die darauf aufbauende Konzeption personaler Identität als ständige Neuverhandlung des Selbst nach narratologischen Regeln veranschaulicht werden.

Die Shoah jedoch scheint sich einer autobiografischen Integration nach diesem idealen Muster nachhaltig zu widersetzen: Als Antithese zu Idealvorstellungen personaler Identität behauptet der Topos einer prinzipiellen Undarstellbarkeit der Shoah narratologische Probleme auf der Ebene einer prä-narrativen Erfahrbarkeit der Welt des Konzentrationslagers ebenso wie auf der der expliziten, sprachlich-narrativen Formfindung wie auch der der interpersonalen Verhandlung der Erzählung im sozialen Raum. Eine Narration der eigenen Biografie nach den poetologisch konventionalisierten Normen muss unter der Annahme dieser Bedingungen also tatsächlich scheitern, ohne dass dabei der oder die Überlebende jedoch die anthropologische Bedeutung des Erzählens negieren und die eigene Vergangenheit vollends dem Schweigen überantworten könnte.<sup>568</sup> In dieser Hinsicht besteht ein Anliegen dieser Arbeit auch darin, Ricœurs idealtypisches Modell narrativer Identität angesichts der offenkundigen Unhaltbarkeit seiner Grundannahmen im Zeichen der Shoah nicht vorschnell zu verwerfen, sondern gerade im Kontext der Holocaustforschung als methodische Folie anzudenken, vor der die das lebenspraktische Bedürfnis nach einem autobiografischen

---

<sup>568</sup> Neben möglichen Konsequenzen für das individuelle Selbstverständnis hätte das Schweigen nicht zuletzt auch vergangenheitspolitische Implikationen, worauf etwa Kertész explizit verweist: „Schweigen ist Wahrheit. Aber eine Wahrheit eben, die schweigt, und recht werden jene haben, die reden.“ Kertész: Galeerentagebuch. S. 36.

Zusammenhalt dementierenden Faktoren analytisch erfassbar gemacht werden können.

Auch wenn nun durchaus davon ausgegangen werden kann, dass das Schreiben über die Shoah keine Ausbildung tatsächlich neuer Genres oder genuin innovativer Formen der Literatur nach sich gezogen hat,<sup>569</sup> so finden im schriftstellerischen Werk der Überlebenden doch narratologische Konsequenzen dieser Konstellation ihren unbestreitbaren Niederschlag; in Bezug auf einen Korpus ausgewählter Texte der „Holocaust-Literatur“ von Louis Begley, Cordelia Edvardson, Roman Frister sowie nicht zuletzt Imre Kertész und Ruth Klüger versucht Manuela Günter in ihrem Essay *Writing Ghosts* eine „Poetik des Scheiterns“<sup>570</sup> nachzuweisen, wobei sie die These vertritt, „[...] daß sich die Autorinnen und Autoren verschiedenster kultureller und textueller Normen bedienen und sie an ihre semantische Grenze treiben, bis diese Normen gleichermaßen unter der Last des Geschehens auseinanderbrechen.“<sup>571</sup>

Solch ein folgenreiches Moment des Scheiterns ist nun zweifellos auch dem *Roman eines Schicksallosen* ebenso wie *weiter leben* eingeschrieben, wobei es im Rahmen dieser Arbeit vor allem als Unmöglichkeit der narrativen Produktion idealtypischer Kontinuität und Kohärenz der eigenen Lebensgeschichte verdeutlicht werden konnte; so schreibt Imre Kertész seinen *Roman eines Schicksallosen* in die Tradition des Bildungs- und Entwicklungsromans ein, in der dem Protagonisten in seiner Auseinandersetzung mit der Umwelt jedoch die Entfaltung als gereifte Persönlichkeit nachdrücklich verwehrt bleibt und ihm vielmehr sukzessive sämtliche Gewissheiten seiner Welt abhanden kommen; Ruth Klüger wiederum verwendet unter dem Titel *weiter leben* ein in seinen Grundannahmen vergleichsweise konservativ anmutendes Modell der

---

<sup>569</sup> Vgl. James E. Young: Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung. Übers. v. Iris Humer u. Harald Welzer. In: Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hrsg. v. Harald Welzer. Hamburg: Hamburger Edition 2001. S. 43. Vgl. auch Zangl: Poetik nach dem Holocaust S. 181 u. 219-221.

<sup>570</sup> Manuela Günter: *Writing Ghosts*. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben. In: *Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah*. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 21.

<sup>571</sup> Ebd. S. 21.

Autobiografie, innerhalb dessen jedoch die Widersprüchlichkeit ihrer erinnerten Vergangenheit wie auch der Gegenwart letztendlich nicht aufgelöst, sondern lediglich als solche benannt und reflektiert werden kann.

Dabei demonstrieren Kertész' *Roman eines Schicksallosen* und Klügers *weiter leben* trotz einer mehr oder minder vergleichbaren Ausgangssituation durchaus auch abseits der offenkundig unterschiedlichen Genres voneinander abweichende Möglichkeiten der narratologischen Orientierung. Dies wird zunächst in der zeitlich unterschiedlichen Distanz des Erzählers zum Substrat der Geschichte ersichtlich: Während sich Kertész gerade dem unmittelbaren Erleben seines Protagonisten widmet, steht Klügers Text von Anfang an im Zeichen der Erinnerung, deren Nachträglichkeit auch ständig explizit thematisiert wird; begleitet der Leser Köves mit der festen, internen Fokalisierung durch das erlebende Ich bei seinem linearen Vorwärtsschreiten in der absurden Welt des Konzentrationslagers noch innerhalb eines relativ eng abgegrenzten Zeitraums von der Deportierung bis zu seiner Rückkehr, so wirkt das autobiografische Subjekt in *weiter leben* mit seiner betont heterogenen Geschichte temporal zerstreut und scheint kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen zu sein – diese ständigen Reflexionen schlagen sich nicht zuletzt in einer ungleich komplexeren, von Unterbrechungen geprägten Zeit- und Handlungsstruktur nieder.

Mit dieser unterschiedlichen Distanz zum Substrat des Erzählten geht auch eine andere Gewichtung von primärem Erleben und nachträglicher Formfindung einher: Kertész widmet sich in seinem *Roman eines Schicksallosen* dem weitgehend unmittelbaren, praktischen Erleben auf der Ebene der Ricœur'schen Mimesis I und zeigt, wie der letztendlich ohnmächtige Gefangene im *univers concentrationnaire* physisch wie psychisch buchstäblich zu Grunde gerichtet wird und schließlich als Muselmanne respektive sich selbst verlorener, „funktionaler“ Mensch ohne Schicksal endet; Klüger hingegen gesteht in *weiter leben* ihrem autobiografischen Subjekt in seiner praktischen Existenz innerhalb des Konzentrationslagers retrospektiv durchaus ein im Vergleich hohes Maß an Widerständigkeit zu und betont vielmehr die Schwierigkeiten der narrativen

Konfiguration auf Ebene der bereits viel größere Zeiträume umfassenden Mimesis II: Als, wie Günter Butzer meint, „Literatur zweiten Grades“<sup>572</sup> bezieht sich der Text nicht direkt auf die Erlebnisse, sondern viel eher auf ihre Bedeutung als Erfahrung innerhalb eines bereits ausgebildeten Diskurses über die Shoah,<sup>573</sup> der jedoch keineswegs die von Klüger offenkundig benötigten Erzählmuster bereitstellen kann.

Diese Frage nach der interpersonalen Verhandlung der Shoah im sozialen Raum spielt schließlich sowohl in *weiter leben* als auch im *Roman eines Schicksallosen* gleichermaßen eine zentrale Rolle, wenn diese auch von Klüger durch den appellativen Charakter ihres Textes deutlicher artikuliert sein mag: So setzen beide auf Gesprächspartner innerhalb des Textes, die jedoch kaum hilfreich sind und so letztendlich vorwiegend zur Verdeutlichung der Schwierigkeit der interpersonalen Vermittlung der Shoah im Rahmen der vorhandenen Interpretationsmuster dienen. Den kollektiv geprägten Darstellungsweisen halten Klüger wie Kertész respektive Köves vielmehr die Individualität des persönlichen Erlebens entgegen.<sup>574</sup> So wie sich etwa Klügers Erinnerung an Theresienstadt zwischen den Gefühlszuständen Liebe und Hass als ausgesprochen ambivalent erweist,<sup>575</sup> so kollidiert auch Köves' merkwürdiges Heimweh nach dem Konzentrationslager<sup>576</sup> mit der Erwartungshaltung seines sozialen Umfelds ebenso wie der der Leserschaft Kertész' – unterminiert wird durch diese Unvereinbarkeit in beiden Texten nicht zuletzt der vorläufige Abschluss der Erzählung auf Ebene von Ricœurs refigurativer Mimesis III.

Angelpunkt der Texte bleibt damit auch das Festhalten an der zentralen Rolle einer kohärenten Erzählung des eigenen Lebens sowie einer kontinuierlich in der Zeit verfassten persönlichen Identität. Die idealen, jedoch nicht realisierbaren Grundvorstellungen einer Erzählung des eigenen Lebens gehorchen dabei in poetologischer Hinsicht vergleichsweise konventionellen

---

<sup>572</sup> Günter Butzer: Topographie und Topik. Zur Beziehung von Narration und Argumentation in der autobiographischen Holocaust-Literatur. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 64.

<sup>573</sup> Vgl. ebd. S. 64.

<sup>574</sup> Vgl. Angerer: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. S. 63-73.

<sup>575</sup> Vgl. Klüger: *weiter leben*. S. 103-104.

<sup>576</sup> Vgl. Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. S. 286-287.

Regeln und zielen vordringlich auf narrative Kontinuität, Kohärenz und eine intakte Ichinstanz innerhalb dieser Lebensgeschichte als Selbstversicherung ab; formal avantgardistische Erzählstrategien von der Nachkriegszeit bis hin zur Postmoderne, wie sie etwa der französische *nouveau roman* vorführt und nicht zuletzt auch für autobiografisches Schreiben verfügbar macht,<sup>577</sup> scheinen dem literarischen Experimenten vorausgehenden Grundbedürfnis nach einem zumindest grundsätzlich konsolidierten Selbstverständnis zu widersprechen. So wie Imre Kertész in seinem *Roman eines Schicksallosen* an seinem Protagonisten György Köves bis zuletzt den Kampf des Subjekts gerade um eine fortdauernde Beständigkeit in der Zeit vorführt, so weist auch Ruth Klüger etwa Roland Barthes' autobiografisch motivierten Text *Roland Barthes par Roland Barthes – als Über mich selbst*<sup>578</sup> ins Deutsche übersetzt – zurück; als für ihre Zwecke schlichtweg unbrauchbar erscheint sein poetologisches Spiel mit gattungstheoretischen Merkmalen der Autobiografie,<sup>579</sup>

[...] das schon im Vorspann aussagt, man müsse das Ganze so lesen, als sei es von einer erfundenen Person, einer Romanfigur, erzählt. Das Buch befaßt sich dann mit einzelnen, wie in einem Lexikon alphabetisch angeordneten Themen. Die Themen haben zwar mit dem Autor und seinem Leben zu tun, doch geht es vor allem in allen um den Zweifel an der Ganzheit, der Unverwechselbarkeit des Subjekts. Der *Diskurs selbst*, nicht die Wahrheit, ist Endzweck. [...] Das ist ein Diskurs, der *meine* Fragen nicht zuläßt.<sup>580</sup>

Auch scheinen die den Texten impliziten Idealvorstellungen einer sinnhaften Erzählung des eigenen Lebens im Sinne einer narrativ verfassten Identität mit Vorschlägen von Erzählstrategien zu kollidieren, die – als Gegenmodell zur

---

<sup>577</sup> Alain Robbe-Grillet schlägt in Anschluss an den *nouveau roman* eine *nouvelle autobiographie* vor. Vgl. Alain Robbe-Grillet: *Neuer Roman und Autobiographie*. Übers. v. Hans-Rudolf Picard. Konstanz: Universitätsverl. 1987 (=Konstanzer Universitätsreden: 165). Diesem Anspruch sowie seiner konkreten Umsetzung tendenziell kritisch gegenüber steht jedoch etwa Doris Grüter, die darin keine innovative Weiterentwicklung des Genres, sondern vielmehr dessen Zerstörung sieht. Vgl. Doris Grüter: *Autobiographie und Nouveau Roman*. Ein Beitrag zur literarischen Diskussion der Postmoderne. Münster u. Hamburg: Lit 1994 (=Text und Welt. Studien zu Literatur und Kultur der Romania: 4). S. 344-349.

<sup>578</sup> Roland Barthes: *Über mich selbst*. Übers. v. Jürgen Hoch. München: Matthes & Seitz 1978.

<sup>579</sup> Vgl. Gabriele Schabacher: *Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie, die Funktion „Gattung“ und Roland Barthes' Über mich selbst*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007 (=Studien zur Kulturpoetik: 7). S. 347-353.

<sup>580</sup> Klüger: *Zum Wahrheitsbegriff in der Autobiographie*. S. 406.

aristotelischen Poetik – gerade die Kontingenz als positiv motivierendes Moment verstehen möchten.<sup>581</sup> So greift etwa Sidra DeKoven Ezrahi in ihrem Essay *Representing Auschwitz* Michael André Bernsteins Ausführungen zum literarischen Verfahren des *sideshadowings* auf, um der womöglich deterministischen Tendenz des retrospektiven Erzählens die Möglichkeit einer dynamischeren Verhandlung der historischen Realität entgegenzusetzen;<sup>582</sup> in *Foregone Conclusions* spezifiziert Bernstein das *sideshadowing* als „[...] a gesturing to the side, to a present dense with multiple, and mutually exclusive, possibilities for what is to come [...]“<sup>583</sup>, das sich also auf die letztendlich offen bleibenden Möglichkeiten der erlebten Gegenwart konzentriert und sich gegen eine in der narrativen Retrospektive – so Bernsteins Befürchtung – vorherbestimmt erscheinende Zukunft wendet.<sup>584</sup> Im Gegensatz jedoch zu den Möglichkeiten des genuin literarischen Erzählens – dazu zählt etwa die narratologische Betonung des erlebenden Ichs wie in Kertész' *Roman eines Schicksallosen* – scheint die Konstruktion personaler Identität auf Basis der eigenen Lebensgeschichte stets vom „absoluten“ Wissensstand einer nachträglichen Erzählsituation geprägt zu sein, da die autobiografische Reflexion immer in einem nachzeitigen Verhältnis zur Vergangenheit des erinnernden und sich selbst erzählenden Subjekts stehen muss – dies wird nicht zuletzt auch in Klügers *weiter leben* deutlich, wenn die Erzählerin die Unmöglichkeit betont, persönliche Erinnerungen gerade mit nachträglich angeeigneten Wissensbeständen über die Shoah zusammenzuführen und so zu einem sinnhaften Abschluss zu bringen. In eben dieser Erzählsituation der immer wieder erneuten Selbstverhandlung im Rahmen der eigenen Lebensgeschichte – die keineswegs auf die Konstruktion eines deterministischen Narrativs des eigenen Schicksals, sondern vielmehr auf dessen Verständnis abzielt – muss die Betonung des Zufalls als narrative Strategie ausscheiden: Auch wenn ein Denken im Konjunktiv zwar prospektiv Handlungsmöglichkeiten eröffnen und so der eigenen Selbstverortung in der

---

<sup>581</sup> Vgl. Zangl: Poetik nach dem Holocaust. S. 197-199.

<sup>582</sup> Vgl. Sidra DeKoven Ezrahi: Representing Auschwitz. In: History and Memory 7/2 (1996). S. 121-122 u. 136-138.

<sup>583</sup> Michael André Bernstein: Foregone Conclusions. Against apocalyptic History. Berkeley, Los Angeles u. London: University of California Press 1994. S. 1.

<sup>584</sup> Vgl. ebd. S. 3-4.

Zeit durchaus zuträglich sein mag, so kann die Betonung von Kontingenzerfahrungen retrospektiv letztendlich doch nur den sinnhaften Zusammenhang der eigenen Vergangenheit unterminieren; die Tatsächlichkeit der momentanen Situation des Rückblicks bedarf vielmehr gerade einer sinnvollen Erklärung, die etwa angesichts einer als unreal empfundenen Aneinanderreihung aberwitziger Umstände, die das eigene Überleben erst ermöglichten, freilich ausbleiben zu müssen scheint.

Eingeschrieben bleibt den autobiografischen Texten in den Worten Primo Levis damit auch stets ein immer wieder erneut aktualisiertes „Erinnern der Wunde“<sup>585</sup>, eine auch erzählerische Neuverhandlung der durchaus traumatischen Erfahrung der Shoah; die unterschiedlichen Erzählstrategien in den vorliegenden Texten von Überlebenden der Shoah erweisen sich so nicht zuletzt als Formen der literarischen Verhandlung des Problems einer ebenso notwendigen wie in idealtypischer Hinsicht unmöglichen Konstruktion narrativer Identität.

---

<sup>585</sup> Primo Levi: Das Erinnern der Wunde. Übers. v. Moshe Kahn. In: Ders.: Die Untergegangenen und die Geretteten. München u. Wien: Hanser 1990. S. 19-32.

## 6. Literaturverzeichnis

### 6.1. Primärliteratur

- Kertész, Imre: Roman eines Schicksallosen. Übers. v. Christina Viragh. 20. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Klüger, Ruth: weiter leben. Eine Jugend. 14. Aufl. München: DTV 2007.

### 6.2. Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III. Übers. v. Stefan Monhardt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Alphen, Ernst van: Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature, and Theory. Stanford: Stanford University Press 1997.
- Alphen, Ernst van: Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma. In: Acts of Memory. Cultural Recall in the Present. Hrsg. v. Mieke Bal, Janathan Crewe u. Leo Spitzer. Hanover u. London: University Press of New England 1999. S. 24-38.
- Améry, Jean: An den Grenzen des Geistes. In: Ders.: Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 23-54.
- Améry, Jean: Die Tortur. In: Ders.: Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 55-85.
- Améry, Jean: Unmeisterliche Wanderjahre. In: Ders.: Werke, Bd. 2: Jenseits von Schuld und Sühne. Unmeisterliche Wanderjahre. Örtlichkeiten. Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. S. 183-349.
- Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Überarb. u. erw. Ausg. London u. New York: Verso 1991.
- Angerer, Christian: „Wir haben ja im Grunde nichts als die Erinnerung“. Ruth Klügers *weiter leben* im Kontext der neueren KZ-Literatur. In: Sprachkunst 29 (1998). S. 61-83.
- Angern, Emil: Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 46-69.
- Apitz, Bruno: Nackt unter Wölfen. Halle: Mitteldeutscher Verl. 1958.
- Appelfeld, Aharon: Geschichte eines Lebens. Übers. v. Anne Birkenhauer. Berlin: Rowohlt 2005.

- Arendt, Hannah: Die vollendete Sinnlosigkeit. Übers. v. Eike Geisel. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare I. Hrsg. v. Eike Geisel u. Klaus Bittermann. Berlin: Bittermann 1989 (=Critica Diabolis 21). S. 7-30.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. Stuttgart: Kohlhammer 1960.
- Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1994.
- Augustinus, Aurelius: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch. Übers., hrsg. u. komm. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch. Mit einer Einl. v. Kurt Flasch. Stuttgart: Reclam 2009.
- Barthes, Roland: Über mich selbst. Übers. v. Jürgen Hoch. München: Matthes & Seitz 1978.
- Bauer, Yehuda: Rethinking the Holocaust. New Haven u. London: Yale University Press 2001.
- Benjamin, Walter: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2,2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977. S. 438-465.
- Bernstein, Michael André: Foregone Conclusions. Against apocalyptic History. Berkeley, Los Angeles u. London: University of California Press 1994.
- Bettelheim, Bruno: Überleben. Übers. v. Edwin Ortmann. In: Ders.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. München: DTV 1982. S. 285-330.
- Bojtár, Endre: Die Winterreise des Sisyphos. Übers. v. Éva Zádor. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 327-341.
- Butzer, Günter: Topographie und Topik. Zur Beziehung von Narration und Argumentation in der autobiographischen Holocaust-Literatur. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 51-75.
- Carr, David: Time, Narrative, and History. Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press 1986 (=Studies in Phenomenology and Existential Philosophy: o.B.).
- Carr, David: White und Ricœur. Die narrative Erzählform und das Alltägliche. Übers. v. Marion Kämper. In: Metageschichte. Hayden White und Paul Ricœur. Dargestellte Wirklichkeit in der europäischen Kultur im Kontext von Husserl, Weber, Auerbach und Gombrich. Hrsg. v. Jörn Stückrath u. Jürg Zbinden. Baden-Baden: Nomos 1997 (=ZiF Interdisziplinäre Studien: 2). S. 169-179.

- Celan, Paul: Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3: Gedichte III, Prosa, Reden. Hrsg. v. Beda Allemann u. Stefan Reichert unter Mitw. v. Rolf Bücher. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 185-186.
- Chatman, Seymour: Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca u. London: Cornell University Press 1978.
- Cristin, Renato: Apologie des Ego. Phänomenologische Interpretation der subjektiven Identität mit Bezug auf Paul Ricoeur. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricoeurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 146-163.
- Damasio, Antonio R.: Neurobiologie des Bewußtseins. Übers. v. Susanne Erk u. Henrik Walter. In: Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Hrsg. v. Albert Newen u. Kai Vogeley. Paderborn: Mentis 2000 (=Geist – Erkenntnis – Kommunikation: o.B.). S. 315-331.
- Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein. Hrsg. v. Irene Diekmann u. Julius H. Schoeps. Zürich u. München: Pendo 2002.
- DeKoven Ezrahi, Sidra: Representing Auschwitz. In: History and Memory 7/2 (1996). S. 121-154.
- Delbo, Charlotte: Trilogie. Auschwitz und danach. Mit einem Nachw. v. Ulrike Kolb. Übers. v. Eva Groepler u. Elisabeth Thielicke. Ungek. u. korr. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer 1993.
- Didi-Huberman, Georges: Bilder trotz allem. Übers. v. Peter Geimer. München: Fink 2007.
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Einl. v. Manfred Riedel. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Diner, Dan: Vorwort des Herausgebers. In: Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Hrsg. v. Dan Diner. Frankfurt am Main: Fischer 1988. S. 7-13.
- Eaglestone, Robert: The Aporia of Imre Kertész. In: Imre Kertész and Holocaust Literature. Hrsg. v. Louise O. Vasvári u. Steven Tötösy de Zepetnek. West Lafayette: Purdue University Press 2005 (=Comparative Cultural Studies: 8). S. 38-50.
- Eaglestone, Robert: The Holocaust and the Postmodern. New York: Oxford University Press 2004.
- Fellmann, Ferdinand: Wir interpretieren, bis der Tod uns abholt. Die Grenzen der philosophischen Hermeneutik Ricoeurs. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricoeurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 70-88.

- Forster, E. M.: Aspects of the Novel. Hrsg. v. Oliver Stallybrass. Harmondsworth u.a.: Penguin 1978.
- Geertz, Clifford: The Interpretation of Cultures. Selected Essays. London: Hutchinson 1975.
- Gergen, Kenneth J. u. Mary M. Gergen: Narrative and the Self as Relationship. In: Advances in Experimental Social Psychology 21 (1988). S. 17-56.
- Goethe, Johann Wolfgang: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. In: Ders.: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausg., Bd. 16. Hrsg. v. Peter Sprengel. München: Hanser 1985.
- Grüter, Doris: Autobiographie und Nouveau Roman. Ein Beitrag zur literarischen Diskussion der Postmoderne. Münster u. Hamburg: Lit 1994 (=Text und Welt. Studien zu Literatur und Kultur der Romania: 4).
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Erzählen in der Literatur – Erzählen im Alltag. In: Erzählen im Alltag. Hrsg. v. Konrad Ehlich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. S. 403-419.
- Günter, Manuela: Einleitung. Überleben schreiben. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 9-19.
- Günter, Manuela: Repräsentation im Schreiben Überlebender. In: Verbot der Bilder – Gebot der Erinnerung. Mediale Repräsentationen der Schoah. Hrsg. v. Bettina Bannasch u. Almuth Hammer. Frankfurt am Main u. New York: Campus 2004. S. 305-318.
- Günter, Manuela: Writing Ghosts. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 21-50.
- Haas, Stefanie: Kein Selbst ohne Geschichten. Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie und Paul Ricœurs Überlegungen zur narrativen Identität. Mit einem Nachw. v. Jean Greisch. Hildesheim, Zürich u. New York: Olms 2002 (=Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie: 61).
- Hahn, Hans-Joachim: Repräsentationen des Holocaust. Zur westdeutschen Erinnerungskultur seit 1979. Heidelberg: Winter 2005 (=Probleme der Dichtung. Studien zur deutschen Literaturgeschichte: 33).
- Hardy, Barbara: Towards a Poetics of Fiction. An Approach through Narrative. In: The Development of the Novel. Literary Sources and Documents, Bd. 3: The Twentieth-Century Novel. Hrsg. v. Eleanor McNeese. Mountfield: Helm Information 2006. S. 511-520.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Die Wissenschaft der Logik. Mit den

- mündlichen Zusätzen. In: Ders.: Werke, Bd. 8. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Unveränd. Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbem. aus dem Handexemplar des Autors im Anh. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1993.
  - Heidelberger-Leonard, Irene: Ruth Klüger. weiter leben. Eine Jugend. Interpretation. München: Oldenbourg 1996 (=Oldenbourg Interpretationen: 81).
  - Heidelberger-Leonard, Irene: Ruth Klügers *weiter leben* revisited. In: Frauen im Exil. Hrsg. v. Siglinde Bolbecher. Klagenfurt: Drava 2007 (=Zwischenwelt: 9). S. 268-282.
  - Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitw. v. Gretel Adorno, Susan Buck-Morss u. Klaus Schultz. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
  - Huntemann, Willi: Zwischen Dokument und Fiktion. Zur Erzählpoetik von Holocaust-Texten. In: Arcadia 36 (2001). S. 21-45.
  - Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Hrsg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner 1992.
  - Kaposi, Dávid: Narrativlosigkeit. Kulturelle Schemata und der *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Éva Zádor. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 67-102.
  - Keck, Annette: Merkwürdiges Warten. Imre Kertész' Beitrag zu einer Poetik des Wartens zwischen Erinnern und Vergessen im *Roman eines Schicksallosen*. In: Überleben schreiben. Zur Autobiographie der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 121-154.
  - Kelemen, Pál: Der Vorlass von Imre Kertész. Bericht und Kommentar. In: Kertész und die Seinigen. Lektüren zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Miklós Györffy u. Pál Kelemen. Frankfurt am Main u.a.: Lang 2009 (=Budapester Studien zur Literaturwissenschaft: 13). S. 13-39.
  - Kertész, Imre: Die exilierte Sprache. Übers. v. Kristin Schwamm. In: Ders.: Die exilierte Sprache. Essays und Reden. Mit einem Vorw. v. Péter Nádas. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. S. 206-221.
  - Kertész, Imre: Ein langer, dunkler Schatten. Übers. v. Géza Dérek. In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das

- Erschießungskommando neu lädt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 84-92.
- Kertész, Imre: Fiasko. Übers. v. György Buda u. Agnes Relle. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002.
  - Kertész, Imre: Galeerentagebuch. Übers. v. Kristin Schwamm. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.
  - Kertész, Imre: Heureka! Nobelvorlesung vom 07.12.2002. Übers. v. Kristin Schwamm. [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html) (Zugriff am 06.03.2010).
  - Kertész, Imre: Ich – ein anderer. Übers. v. Ilma Rakusa. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002.
  - Kertész, Imre: Kaddisch für ein nicht geborenes Kind. Übers. v. György Buda u. Kristin Schwamm. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002.
  - Kertész, Imre: Rede über das Jahrhundert. Übers. v. Kristin Schwamm. In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 14-40.
  - Kertész, Imre: Wem gehört Auschwitz? Übers. v. Christian Polzin. In: Ders.: Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002. S. 145-154.
  - Klemperer, Victor: LTI. Die unbewältigte Sprache. Aus dem Notizbuch eines Philologen. München: DTV 1969.
  - Klüger, Ruth: Forgiving and Remembering. In: PMLA 117 (2002). S. 311-313.
  - Klüger, Ruth: unterwegs verloren. Erinnerungen. Wien: Zsolnay 2008.
  - Klüger, Ruth: Von hoher und niedriger Literatur. Göttingen: Wallstein 1996 (=Politik – Sprache – Poesie: 1).
  - Klüger, Ruth: Zum Wahrheitsbegriff in der Autobiographie. In: Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. v. Magdalene Heuser. Tübingen: Niemeyer 1996. S. 405-410.
  - Kofman, Sarah: Erstickte Worte. Hrsg. v. Peter Engelmann. Mit einem Vorw. v. Jürg Altwegg. Übers. v. Birgit Wagner. Wien: Passagen 1988 (=Edition Passagen: 19).
  - Koltai, Kornélia: Imre Kertész's *Fatelessness* and the Myth about Auschwitz in Hungary. Übers. v. Katalin Erdődi. In: Imre Kertész and Holocaust Literature. Hrsg. v. Louise O. Vasvári u. Steven Tötösy de Zepetnek. West Lafayette: Purdue University Press 2005 (=Comparative Cultural Studies: 8). S. 125-137.
  - Köppen, Manuel u. Klaus R. Scherpe: Zur Einführung. Der Streit um die Darstellbarkeit des Holocaust. In: Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe.

- Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 1997 (=Literatur – Kultur – Geschlecht: 10). S. 1-12.
- Krankenhagen, Stefan: Auschwitz darstellen. Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Walser. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 2001 (=Beiträge zur Geschichtskultur: 23).
  - Kraus, Karl: Dritte Walpurgisnacht. In: Ders.: Schriften, Bd. 12. Hrsg. v. Christian Wagenknecht: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
  - Kraus, Karl: Man frage nicht. In: Die Fackel 888 (1933). S. 4.
  - Lämmert, Eberhard: Bauformen des Erzählens. 4., unveränd. Aufl. Stuttgart: Metzler 1970.
  - Langer, Lawrence L.: Die Zeit der Erinnerung. Zeitverlauf und Dauer in Zeugenaussagen von Überlebenden des Holocaust. Übers. v. Ulrich Plass. In: „Niemand zeugt für den Zeugen“. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah. Hrsg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 53-67.
  - Langer, Lawrence L.: Gendered Suffering? Women in Holocaust Testimonies. In: Women in the Holocaust. Hrsg. v. Dalia Ofer u. Lenore J. Weitzman. New Haven u. London: Yale University Press 1998. S. 351-363.
  - Langer, Lawrence L.: Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory. New Haven u. London: Yale University Press 1991.
  - Langer, Lawrence L.: The Holocaust and the literary Imagination. New Haven u. London: Yale University Press 1975.
  - Lanzmann, Claude: Ihr sollt nicht weinen. Einspruch gegen *Schindlers Liste*. Übers. v. Grete Osterwad. In: „Der gute Deutsche“. Dokumente zur Diskussion um Steven Spielbergs *Schindlers Liste* in Deutschland. Ausgew. u. mit einem Nachw. hrsg. v. Christoph Weiß. St. Ingbert: Röhrig 1995. S. 173-178.
  - Laub, Dori: Zeugnis ablegen oder Die Schwierigkeiten des Zuhörens. Übers. v. Jörg Kreienbrock u. Johanna Bodenstab. In: „Niemand zeugt für den Zeugen“. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah. Hrsg. v. Ulrich Baer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. S. 68-83.
  - Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt. Übers. v. Wolfram Bayer u. Dieter Hornig. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
  - Levi, Primo: Das Erinnern der Wunde. Übers. v. Moshe Kahn. In: Ders.: Die Untergegangenen und die Geretteten. München u. Wien: Hanser 1990. S. 19-32.
  - Levi, Primo: Die Grauzone. Übers. v. Moshe Kahn. In: Ders.: Die Untergegangenen und die Geretteten. München u. Wien: Hanser 1990. S. 33-68.
  - Levi, Primo: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht. Übers. v. Heinz Riedt. 17. Aufl. München: DTV 2009.

- Lezzi, Eva: Ruth Klüger. Literarische Authentizität durch Reflexion. *Weiter leben – Still alive*. In: Shoah in der deutschsprachigen Literatur. Hrsg. v. Norbert Otto Eke u. Hartmut Steinecke. Berlin: Schmidt 2006. S. 286-292.
- Lezzi, Eva: Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 2001 (=Literatur und Leben: 57).
- Liebsch, Burkhard: Einleitung. Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs. Hrsg. v. Burkhard Liebsch. Freiburg u. München: Alber 1999. S. 11-43.
- Linden, Ruth R.: Making Stories, Making Selves. Feminist Reflections on the Holocaust. Columbus: Ohio State University Press 1993.
- Lühe, Irmela von der: Das Gefängnis der Erinnerung. Erzählstrategien gegen den Konsum des Schreckens in Ruth Klügers *weiter leben*. In: Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe. Köln, Weimar u. Wien: Böhlau 1997 (=Literatur – Kultur – Geschlecht: 10). S. 29-45.
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. Übers. v. Joseph Vogel. Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens. 2., korr. Aufl. München: Fink 1989 (=Supplemente: 6)
- Machtans, Karolin: Zwischen Wissenschaft und autobiographischem Projekt. Saul Friedländer und Ruth Klüger. Tübingen: Niemeyer 2009.
- MacIntyre, Alasdair: After Virtue. A Study in Moral Theory. 2., korr. Aufl. London: Duckworth 1985.
- Malo, Markus: Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer 2009.
- Meuter, Norbert: Narrative Identität. Das Problem der personalen Identität im Anschluß an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricœur. Stuttgart: M u. P 1995.
- Meyer, Thomas: Bemerkungen zu Imre Kertész' Projekt der „Schicksalslosigkeit“. In: Überleben Schreiben. Zur Autobiographik der Shoah. Hrsg. v. Manuela Günter unter Mitarb. v. Holger Kluge. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. S. 97-120.
- Mink, Louis O.: History and Fiction as Modes of Comprehension. In: New Literary History 1 (1970). S. 541-558.
- Müller-Funk, Wolfgang: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien u. New York: Springer 2002.
- Naumann, Klaus: „Ich komm nicht von Auschwitz her, ich stamm aus Wien“. Gespräch mit Ruth Klüger. In: Mittelweg 36 2/6 (1993) S. 37-45.
- Pelt, Robert Jan van u. Debórah Dwork: Auschwitz. 1270 to the Present. New Haven u. London: Yale University Press 1996.

- Pérez-Zancas, Rosa: Von *weiter leben* zu *Still Alive*. Ruth Klügers fortgesetzte Unvollständigkeit. In: *Revista de Filología Alemana* 16 (2008). S. 211-228.
- Petersen, Jürgen H.: *Mimesis – Imitatio – Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*. München: Fink 2000.
- Prokza Ágnes: Entscheidung und Urteil. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Éva Zádor. In: *Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész*. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 139-164.
- Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 13: *Die wiedergefundene Zeit 2*. Übers. v. Eva Rechel-Mertens. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. v. Jean Greisch in Zusammenarb. mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff. München: Fink 1996 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt: 26).
- Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*. Übers. v. Rainer Rochlitz. Mit einem Vorw. zur dt. Ausg. 3. Aufl. München: Fink 2004 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt: 12).
- Ricœur, Paul: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*. Übers. v. Ursula Christmann. In: *Theorie der Metapher*. Hrsg. v. Anselm Haverkamp. 2., um ein Nachw. zur Neuausg. u. einen bibliograph. Nachtrag erg. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. S. 356-375.
- Ricœur, Paul: *Narrative Identität*. Übers. v. Robert Kremer. In: *Heidelberger Jahrbücher* 31 (1987). S. 57-67.
- Ricœur, Paul: *Selbst als ipse*. Übers. v. Anne Hamilton. In: *Freiheit und Interpretation. Amnesty International-Vorlesungen 1992*. Hrsg. v. Barbara Johnson. Frankfurt am Main: Fischer 1994. S. 108-124.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung*. Übers. v. Rainer Rochlitz. München: Fink 1988 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/I).
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*, Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*. Übers. v. Rainer Rochlitz. München: Fink 1989 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/II).
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit*. Übers. v. Andreas Knop. München: Fink 1991 (=Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/III).
- Ricœur, Paul: *Zufall und Vernunft in der Geschichte*. Übers. v. Helga Marcelli. Tübingen: Konkursbuchverl. Gehrke 1986.

- Ringelheim, Joan: The Split between Gender and the Holocaust. In: Women in the Holocaust. Hrsg. v. Dalia Ofer u. Lenore J. Weitzman. New Haven u. London: Yale University Press 1998. S. 340-350.
- Ringelheim, Joan: Women and the Holocaust. A Reconsideration of Research. In: Different Voices. Women and the Holocaust. Hrsg. v. Carol Rittner u. John K. Roth. New York: Paragon 1993. S. 373-418.
- Robbe-Grillet, Alain: Neuer Roman und Autobiographie. Übers. v. Hans-Rudolf Picard. Konstanz: Universitätsverl. 1987 (=Konstanzer Universitätsreden: 165).
- Rolf, Eckard: Metaphertheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie. Berlin u. New York: de Gruyter 2005.
- Rosenfeld, Alvin H.: A double Dying. Reflections on Holocaust Literature. Bloomington u. London: Indiana University Press 1980.
- Rousset, David: L'univers concentrationnaire. Paris: Éditions du Pavois 1946.
- Santner, Eric L.: History beyond the Pleasure Principle. Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution“. Hrsg. v. Saul Friedlander. Cambridge u. London: Harvard University Press 1992. S. 143-154.
- Scarry, Elaine: The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World. New York u. Oxford: Oxford University Press 1985.
- Schabacher, Gabriele: Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie, die Funktion „Gattung“ und Roland Barthes' *Über mich selbst*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007 (=Studien zur Kulturpoetik: 7).
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Hamburg: Meiner 1953.
- Schein, Gábor: Das Unverbindbare verbinden. Anmerkungen zur Prosa von Imre Kertész. Übers. v. Karl Vajda. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 165-180.
- Schmid, Wolf: Elemente der Narratologie. 2., verb. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 2008.
- Schmidtkunz, Renata: Im Gespräch. Ruth Klüger. Wien: Mandelbaum 2008.
- Semprun, Jorge: Die große Reise. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Semprun, Jorge: Schreiben oder Leben. Übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Simbürger, Brigitta Elisa: Faktizität und Fiktionalität. Autobiografische Schriften zur Shoah. Berlin: Metropol 2009.
- Sofsky, Wolfgang: Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2004.

- Szirák, Péter: Die Bewahrung des Unverständlichen. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Übers. v. Karl Vajda. In: Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Hrsg. v. Mihály Szegedy-Maszák u. Tamás Scheibner. Wien: Passagen 2004. S. 17-66.
- Teichert, Dieter: Selbst und Narrativität. In: Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Hrsg. v. Albert Newen u. Kai Vogetley. Paderborn: Mentis 2000 (=Geist – Erkenntnis – Kommunikation: o.B.). S. 201-214.
- Thomä, Dieter: Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München: Beck 1998.
- Todorov, Tzvetan: Die Kategorien der literarischen Erzählung. Übers. v. Irmela Rehbein. In: Strukturalismus in der Literaturwissenschaft. Hrsg. v. Heinz Blumensath. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1972 (=Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Literaturwissenschaft: 43). S. 263-294.
- Tomaševskij, Boris: Theorie der Literatur. Poetik. Nach dem Text der 6. Aufl. Hrsg. u. eingel. v. Klaus-Dieter Seemann. Übers. v. Ulrich Werner. Wiesbaden: Harrassowitz 1985 (=Slavistische Studienbücher, Neue Folge: 1).
- Weigel, Sigrid: Der Ort von Frauen im Gedächtnis des Holocaust. Symbolisierungen, Zeugenschaft und kollektive Identität. In: Sprache im technischen Zeitalter 135 (1995). S. 260-268.
- White, Hayden: Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore u. London: Johns Hopkins University Press 1975.
- White, Hayden: The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore u. London: Johns Hopkins University Press 1987.
- Widdershoven, Guy A. M.: The Story of Life. Hermeneutic Perspectives on the Relationship between Narrative and Life History. In: The Narrative Study of Lives. Hrsg. v. Ruthellen Josselson u. Amia Lieblich. Newbury Park, London u. New Delhi: Sage 1993 (=The Narrative Study of Lives: 1). S. 1-20.
- Wiesel, Elie: Hope, Despair and Memory. Nobelvorlesung vom 11.12.1986. [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html) (Zugriff am 24.10.2009).
- Wilkomirski, Benjamin: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Young, James E.: Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation. Bloomington u. Indianapolis: Indiana University Press 1988.
- Young, James E.: Zwischen Geschichte und Erinnerung. Über die Wiedereinführung der Stimme der Erinnerung in die historische Erzählung. Übers. v. Iris Humer u. Harald Welzer. In: Das soziale

Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hrsg. v. Harald Welzer. Hamburg: Hamburger Edition 2001. S. 41-62.

- Zangl, Veronika: Frühe Zeugenberichte des Holocaust als Grundlage von Archiven, Geschichtsschreibung und autobiographischer Literatur. In: Theresienstädter Studien und Dokumente 14 (2007). S. 220-255.
- Zangl, Veronika: Poetik nach dem Holocaust. Erinnerungen – Tatsachen – Geschichten. München: Fink 2009.
- Zima, Peter V.: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. Tübingen u. Basel: Francke 2000.

## Zusammenfassung

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist die Frage nach einer Möglichkeit der Konstruktion narrativer Identität im Zeichen der Shoah; zu Grunde liegt ihr die Annahme einer anthropologischen Funktion des Erzählens, das durch die spezifische Formgebung von Erlebnissen einen für das Individuum in seiner Lebensgeschichte sinnstiftenden Prozess darstellt und somit auch dessen Selbstverständnis maßgeblich bestimmt. Als methodische Folie wird dabei zunächst Paul Ricœurs Konzeption einer narrativen Verfassung personaler Identität herangezogen, die sich jedoch in diesem Kontext bald als unhaltbar herausstellen muss: Offensichtlich kann es sich bei Zeugnissen Überlebender eben nicht um idealtypische Erzählungen der eigenen Biografie handeln, erweisen sie sich doch gerade als maßgeblich geprägt von einem diskursiv ausgebildeten Topos der prinzipiellen Undarstellbarkeit der Shoah, die auch einen kohärenten Zusammenhalt der individuellen Biografie zu dementieren droht. Das primäre Interesse der vorliegenden Untersuchung gilt somit der literarischen Umsetzung dieses Spannungsfelds zwischen der als grundsätzlich unmöglich erachteten Darstellbarkeit der Shoah einerseits sowie der für das Individuum unbedingten Notwendigkeit einer erzählerischen Formatierung der eigenen Biografie andererseits.

Exemplarisch gezeigt werden soll diese Arbeit an der eigenen Geschichte an Imre Kertész' *Roman eines Schicksallosen* sowie Ruth Klügers *weiter leben*, die zwei unterschiedliche Strategien des Umgangs mit dem hier kurz skizzierten Problemfeld repräsentieren: Während Imre Kertész die beinahe vollständige Auslöschung des Subjekts sowie die unmittelbar erlebte Ohnmacht des Einzelnen gegenüber den totalitären Strukturen des nationalsozialistischen Vernichtungsapparats betont, unternimmt Ruth Klüger den Versuch eines emanzipatorischen Erinnerungsakts, den sie der absolutierten Macht des Konzentrationslagers entgegensetzt. Gemeinsamer Angelpunkt der beiden Texte aber bleibt das Festhalten an einer kohärenten Erzählung des eigenen Lebens sowie einer kontinuierlich in der Zeit verfassten personalen Identität.

## **Lebenslauf**

**Name:** Michael Wilhelm Granner

**Geburtsdatum:** 11. Juni 1983

**Geburtsort:** Bad Ischl, Österreich

### **Schulbildung und wissenschaftlicher Werdegang:**

- 1990-2003: Besuch der Volksschule sowie des Bundesgymnasiums Bad Ischl, Abschluss mit Matura
- 2005-2010: Studium der Theater-, Film- und Medienwissenschaft, Abschluss als Bachelor of Arts mit Auszeichnung
- ab 2005: Studium der Deutschen Philologie
- ab 2006: Studium der Anglistik und Amerikanistik